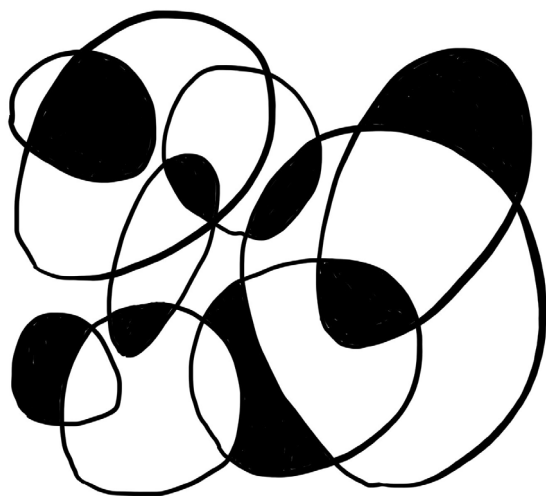


Oliver
Flügel-Martinsen
Plurale Kritik
Postessentialis-
tische Lektüren
kritischer
politischer
Theorien



Philosophie & Kritik

Herausgegeben von Julia Christ, Daniel Loick, Titus Stahl und Frieder Vogelmann

Band 3

Oliver Flügel-Martinsen ist Professor für Politische Theorie und Ideengeschichte an der Universität Bielefeld.

Oliver Flügel-Martinsen

Plurale Kritik

Postessentialistische Lektüren
kritischer politischer Theorien

Campus Verlag
Frankfurt/New York

We acknowledge support for the publication costs by the Open Access Publication Fund of Bielefeld University and the Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG).

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Der Text dieser Publikation wird unter der Lizenz »Creative Commons Namensnennung-Nicht kommerziell-Keine Bearbeitungen 4.0 International« (CC BY-NC-ND 4.0) veröffentlicht.



Verwertung, die den Rahmen der CC BY-NC-ND 4.0 Lizenz überschreitet, ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig. Das gilt insbesondere für die Bearbeitung und Übersetzungen des Werkes.

Die in diesem Werk enthaltenen Bilder und sonstiges Drittmaterial unterliegen ebenfalls der genannten Creative Commons Lizenz, sofern sich aus der Quellenangabe/Abbildungslegende nichts anderes ergibt. Sofern das betreffende Material nicht unter der genannten Creative Commons Lizenz steht und die betreffende Handlung nicht nach gesetzlichen Vorschriften erlaubt ist, ist für die oben aufgeführten Weiterverwendungen des Materials die Einwilligung des jeweiligen Rechteinhabers einzuholen.

ISBN 978-3-593-51951-7 Print

ISBN 978-3-593-45893-9 E-Book (PDF)

DOI 10.12907/978-3-593-45893-9

Den vollständigen Lizenztext finden Sie unter: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

Copyright © 2024. Alle Rechte bei Campus Verlag GmbH, Frankfurt am Main.

Umschlaggestaltung: Campus Verlag GmbH, Frankfurt am Main. Umschlagmotiv: Zeichnung © Franziska Martinsen.

Satz: le-tex xerif

Gesetzt aus der Alegreya

Druck und Bindung: Beltz Grafische Betriebe GmbH, Bad Langensalza

Beltz Grafische Betriebe ist ein klimaneutrales Unternehmen (ID 15985–2104-1001).

Printed in Germany

www.campus.de

Inhalt

Vorwort	7
I. Zur Ideengeschichte der Kritik	
1. Kants kritisches Denken und das Ereignis der Revolution	15
2. Motive kritischen politischen Denkens bei Hegel	27
3. Fehlt Marx eine Theorie des Politischen? Marx' politische Kritik und die postmarxistische Marx-Kritik	41
4. Wahrheitsskepsis, genealogische Kritik und Dezentrierung des Subjekts. Motive einer befragenden Kritik in Nietzsches Denken .	63
II. Kritische und radikale politische Theorien des 20. Jahrhunderts und der Gegenwart	
5. Hannah Arendts postessentialistische politische Theorie und das Problem des Neuen in der Politik	77
6. Macht zwischen Unterwerfung und Widerstand. Zur Subjektkonstitution im politischen Denken Foucaults	87
7. Dekonstruktion und <i>démocratie à venir</i> . Jacques Derridas politische Philosophie	105
8. Das Abenteuer der Demokratie. Claude Lefort über Ungewissheit als demokratietheoretische Herausforderung	115

9. Castoriadis und die Herausforderungen des Postmarxismus	133
10. Die Kontingenz der demokratischen Gesellschaft. Zum demokratiethoretischen Gehalt von Ernesto Laclaus Hegemonietheorie	153
11. Von radikaler Demokratie zu linkem Populismus? Chantal Mouffes politische Theorie	175
12. Die demokratische Subversion der polizeilichen Ordnung. Jacques Rancières Kritik der Politischen Philosophie	189
13. Judith Butlers kritische Theorie der Subjektivierung im theoriegeschichtlichen Kontext	207
14. Wendy Browns radikaldemokratische Kritik neoliberaler Hegemonie und der autoritären Aneignung von Freiheit	227
15. Raymond Geuss und die Aktualität negativer Kritik	241
16. Kritik als bürgerschaftliche Praxis einer diversen Gesellschaft. James Tullys politische Philosophie	253
17. Kritik struktureller Ungerechtigkeit. Iris Marion Youngs politische Theorie der Ungerechtigkeit	265
18. Kein unentrinnbares Verhängnis. Eine Lektüre von Stuart Halls <i>The Fateful Triangle</i>	277
19. Schwarzer Feminismus und radikale Politik. Akwugo Emejulus <i>Fugitive Feminism</i>	287
Textnachweise	297

Vorwort

Kritische politische Theorie lässt sich nur im Plural kritischer politischer Theorien denken. Das ist eine Ausgangsüberlegung, die diesem Buch zugrunde liegt. Damit ist keineswegs gemeint, dass es nicht gemeinsame Themen und Bezugspunkte kritischen politischen Denkens gibt. Im Gegenteil hat sich in den vergangenen Jahrzehnten ein reger transdisziplinärer Diskurs einer postessentialistischen kritischen politischen Theorie herausgebildet, der keineswegs auf Debatten in den Disziplinen der Politischen Theorie, der Politischen Philosophie und der Politischen Ideengeschichte beschränkt bleibt. Kritische Reflexionen von Politik und Politischem finden heute auf fruchtbare Weise und oftmals mit gemeinsamen Bezugspunkten unter anderem in der Sozialphilosophie, der Gesellschaftstheorie, den Gender Studies, den Postcolonial Studies, den Cultural Studies, der Kunsttheorie, den Erziehungswissenschaften oder auch der Theologie statt.

Die Themen und Formen einer solchen kritischen politischen Theorie sind dabei selbst wiederum durch Vielfalt und fraglos auch durch Auseinandersetzungen gekennzeichnet. Dennoch lässt sich festhalten, dass einer kritischen Befragung gegebener Ordnungen und Semantiken in vielen zeitgenössischen Ansätzen kritischer politischer Theorie eine große Bedeutung beigemessen wird und dass diese Ordnungen und Semantiken dabei als historisch kontingente Gebilde untersucht werden, deren Genese von Machtbeziehungen beeinflusst wird. In diesem Sinne bildet ein ontologischer und epistemischer Postessentialismus trotz der Pluralität der verschiedenen Ansätze eine gemeinsame Klammer, die sie verbindet. Mit dem Begriff des Postessentialismus verbindet sich in ontologischer Perspektive die These, dass soziale und politische Ordnungen, die immer auch als normative und epistemische Ordnungen zu verstehen sind, ebenso wie Subjektpositionen und kollektive Identitäten kein Wesen und keinen festen Kern haben. Des-

halb haben wir es mit einer gleichsam verflüssigten Ontologie des Sozialen und des Politischen zu tun. In epistemischer Hinsicht bestreiten postessentialistische Theorien die Möglichkeit, dass sich ein objektiver oder neutraler Punkt der Erkenntnis einnehmen lässt, von dem aus die kontingenten Ordnungen und ihre Semantiken beobachtet und analysiert werden können. Ebenso wie die Ordnungen historisch situiert werden müssen, trifft das auch auf die Untersuchungsperspektive zu, deren kritische Ausrichtung darum immer eine reflexiv-selbstkritische Dimension aufweisen muss. Die Befragung wird deshalb vielfach als eine skeptische Befragung verstanden, die essentialistische Annahmen mit einem postessentialistischen Zweifel konfrontiert. Dieser skeptisch-befragende, postessentialistische Charakter der Theoriebildung führt zu der eingangs erwähnten unauflösbaren Pluralität unterschiedlicher Ansätze kritischer politischer Theorie, die sich weder eine gemeinsame systematische Form geben noch in einem Paradigma vereinen lassen.

Wenn die Perspektiven kritischer politischer Theorie konstitutiv pluralistisch angelegt sind, dann liegt es in gewisser Weise nahe, sich ihnen in der Form von Denkportraits anzunähern, die die Möglichkeit geben, die vielfältigen Motive der einzelnen Autor*innen in ihrer Besonderheit zu skizzieren. Zwischen den Positionen, die im vorliegenden Band portraitiert werden, gibt es aber gleichzeitig auch in vielen Fällen Verbindungslinien. So setzen sie sich immer wieder mit gemeinsamen Themen auseinander und es gibt teils unmittelbare Bezugnahmen aufeinander. Dabei kann es sich um einen Austausch von Zeitgenoss*innen oder um ideengeschichtliche Referenzen handeln. Die Bezugnahmen können sich zu gemeinsamen Diskursen verbinden und sie können die Form argumentativer Allianzen annehmen oder auch als kritische Auseinandersetzung erfolgen.

Das augenscheinliche Problem, das sich mit einer solchen Vorgehensweise verbindet, liegt in der Auswahl der zu portraitierten Positionen, da eine deutlich zu große, ja kaum eingrenzbar Zahl an ideengeschichtlichen und zeitgenössischen Ansätzen in Betracht kommt, die sich als Beiträge zu einer postessentialistischen politischen Theorie verstehen lassen. Bei der vorliegenden Auswahl waren deshalb pragmatische Erwägungen unumgänglich. Ich habe mich vor allem für solche Positionen entschieden, auf die sich mein eigener Vorschlag einer kritisch befragenden politischen Theorie

bezieht¹ – entweder um an sie anzuschließen oder um sich von ihnen abzugrenzen. Im Hintergrund der postessentialistischen Überlegungen, die meine Lektüren der verschiedenen Ansätze kritischer politischer Theorie anleiten, steht eine Theorie der Verdeckung, an der ich seit einiger Zeit mit Bielefelder Kolleg*innen aus unterschiedlichen disziplinären Perspektiven arbeite. Vor allem mit Saskia Bender und Michaela Vogt entwickle ich dabei in kürzlich erschienenen Arbeiten² ein Verständnis von Verdeckung, von dem aus sich das Verhältnis von postessentialistischer Kontingenz und fort-dauernden Essentialisierungen kritisch reflektieren lässt: Essentialisierungen lassen sich dann nämlich als eine Form der Verdeckung der Kontingenz epistemischer und ontologischer Ordnungen verstehen, durch die sie und ihre Ein- und Ausschlussverhältnisse eine vermeintliche Festigkeit behaupten und sich dem gestaltenden Zugriff entziehen können. Auch wenn der Begriff der Verdeckung selbst bei den hier behandelten politischen Theorien nicht namentlich auftaucht, lassen sich, so mein Deutungsvorschlag, deren postessentialistische Denkbahnen immer auch als eine kritische Reflexion von Verdeckungen lesen.

Die ursprüngliche Idee für dieses Buch ging darauf zurück, meine andernorts erschienenen Aufsätze, die sich jeweils primär einzelnen Autor*innen eines weit verstandenen Diskurses kritischer politischer Theorie widmen, in leicht überarbeiteter Form in einem Band zu versammeln, um besser als bei einer verstreuten Form der Publikation an verschiedenen Orten und in unterschiedlichen Zusammenhängen hervortreten lassen zu können, dass es sich um Versuche handelt, den Konturen einer pluralistisch verstandenen postessentialistischen politischen Theorie nachzuspüren. Rasch wurde mir aber klar, dass ich diese Gelegenheit auch nutzen möchte, um das Format des Denkportraits für weitere, sowohl ideengeschichtliche als auch zeitgenössische, Autor*innen zu erproben, ohne dabei aber so etwas wie ein Handbuch kritischer politischer Theorie zu schreiben. Um ein Handbuch handelt es sich aber nicht nur deshalb nicht, weil ich den Umfang beschränkt ha-

1 Vgl. für meine Überlegungen zu einer befragenden politischen Theorie unter meinen jüngeren Buchpublikationen vor allem: Flügel-Martinsen 2017, *Befragungen des Politischen*, Wiesbaden; Ders., 2020, *Radikale Demokratietheorien zur Einführung*, Hamburg und Ders. 2021, *Kritik der Gegenwart*, Bielefeld.

2 Vgl. Bender, Saskia/Flügel-Martinsen, Oliver/Vogt, Michaela, Über die Verdeckung. Zur Analyse von Ein- und Ausschlussverhältnissen unter Bedingungen gesellschaftlicher Kontingenz, in: Leviathan (51) 3/2023, 423–452. Dies. (Hg.), *Verdeckungen. Interdisziplinäre Perspektiven auf gesellschaftliche Ein- und Ausschlüsse*, Bielefeld 2023.

be und viele Autor*innen fehlen, die in ein solches Handbuch unbedingt gehören würden, sondern weil ich mich wesentlich auf Autor*innen konzentriert habe, die mir für mein Projekt einer kritisch befragenden politischen Theorie wichtig zu sein scheinen. Das hat auch Konsequenzen für den Charakter der vorliegenden Denkportraits: Es geht jeweils nicht darum, die Autor*innen in den für ihr Denken wesentlichen Dimensionen auszuleuchten und darzustellen. Es sind also keine Autor*innendarstellungen entstanden. Stattdessen greife ich Denkmotive auf, die ich portraitiere, um zu fragen, inwiefern sie sich als Beitrag zu einer postessentialistischen kritischen Theorie der Politik verstehen lassen oder auch, inwiefern sie einer solchen Theorieperspektive im Weg stehen. Die Portraits sind in der Regel selektiv angelegt und greifen vielfach nur bestimmte Motive auf. Sie sind in den meisten Fällen aber auch selbst Befragungen der untersuchten Autor*innen – teils mit zustimmendem, teils mit offenem, in einigen Fällen aber auch mit deutlich kritischem Ergebnis. Durch diese thematische Zuspitzung, die von meiner eigenen Perspektive auf das Projekt einer kritischen politischen Theorie angeleitet wird, unterscheidet sich das vorliegende Buch auch von anderen Buchprojekten, in denen sich Autor*innenportraits finden und an denen ich als Autor oder Herausgeber beteiligt war.³ Ungefähr die Hälfte der nachfolgenden Denkportraits wurde in früheren Fassungen bereits andernorts veröffentlicht,⁴ die andere Hälfte der Kapitel wurde hingegen für den vorliegenden Band neu geschrieben. Alle in anderer Form bereits veröffentlichten Texte sind, teils sehr umfangreich, teils nur leicht, für das vorliegende Buch überarbeitet worden.

Mein Verständnis einer kritisch befragenden politischen Theorie ist zwar einerseits offen und pluralistisch angelegt, andererseits erscheinen

3 Das ist vor allem auch mit Blick auf das von Dagmar Comtesse, Franziska Martinsen, Martin Nonhoff und mir 2019 im Suhrkamp-Verlag herausgegebene Handbuch zur radikalen Demokratietheorie der Fall: Comtesse, Dagmar et al. (Hg.) 2019, *Radikale Demokratietheorie*, Berlin. Während die Autor*innenportraits dort dem Gegenstand des Handbuchs geschuldet einen primär demokratietheoretischen Fokus haben, spüren die Kapitels des vorliegenden Buches jeweils verschiedenen für eine postessentialistische kritische politische Theorie relevanten Denkmotiven nach. Dadurch, dass es sich dabei auch um demokratietheoretische Motive handeln kann, konnten zwei meiner Beiträge aus diesem Band Aufnahme in das vorliegende Buch finden; während ich dabei den Hegel-Artikel so umfassend überarbeitet habe, dass ein sehr viel längerer und im Grunde neuer Text entstanden ist (vgl. Kap. 2 weiter unten), habe ich am Derrida-Beitrag nur leichte Änderungen vornehmen müssen (vgl. Kap. 7 weiter unten).

4 Nachweise der ursprünglichen Erscheinungsorte dieser früheren Textversionen finden sich am Ende des Buches.

mir bestimmte Theorieanlagen für die Aufgabe einer kritischen Befragung problematisch zu sein, weshalb ich an einigen Punkten gegen die Positionen einiger Autor*innen argumentieren werde. So widerstreitet eine kritisch befragende Theorie etwa der Vorstellung, Theorie eine systematische Gestalt zu geben. Theorie ist demnach eher als kritische Aktivität im Sinne Tullys (vgl. Kap. 16) und nicht als Entwurf und Begründung eines Denkgebäudes zu verstehen, wie es im kantischen Denken der Fall ist (vgl. Kap. 1). Auch lässt sich eine skeptische Haltung, die die Kontingenz von Verhältnissen durch kritische Befragungen herauszustellen sucht, sie also, wie Foucault unterstreicht, untergräbt (vgl. Kap. 6), statt sie zu begründen, nicht mit essentialistischen Annahmen vereinbaren. Wo immer ich in der Untersuchung der Denkmotive auf Essentialisierungen stoße, werde ich diese deshalb mit einer kritischen Befragung konfrontieren. Ziel ist es insgesamt, die Vielfalt unterschiedlicher Ansätze einer kritisch befragenden politischen Theorie hervortreten zu lassen, gleichzeitig aber auch den Konturen eines solchen Theorietypus nachzuspüren.

Bedanken möchte ich mich an erster Stelle bei Lea Büllesbach, die mich bei diesem Buchprojekt in vielfältiger Hinsicht unterstützt hat. Ohne ihre klugen Kommentare zu inhaltlichen und stilistischen Fragen und ihre gründliche Arbeit bei der formalen Gestaltung der Texte hätte das Buch nicht in der vorliegenden Form entstehen können. Dank gebührt weiterhin Julia Christ, Daniel Loick, Titus Stahl und Frieder Vogelmann, den Herausgeber*innen der Reihe *Philosophie & Kritik*, die mir das Erscheinen innerhalb dieser Reihe ermöglicht haben, und Catharina Heppner vom Campus-Verlag, die das Buch betreut hat. Gedanken entstehen nicht im luftleeren Raum, sie bedürfen vielmehr der intensiven Diskussion. Mich verbinden seit vielen Jahren und in unterschiedlichen Kontexten der Zusammenarbeit rege Diskussionen über Themen der kritischen politischen Theorie mit Franziska Martinsen und Martin Nonhoff, denen auch meine vorliegenden Überlegungen viel verdanken. Danken möchte ich auch den aktuellen und ehemaligen Teilnehmer*innen des Bielefelder Kolloquiums zur kritischen politischen Theorie für zahlreiche Diskussionen in den letzten Jahren, die meine Lesarten vieler der hier behandelten Autor*innen stark beeinflusst haben. Ein sehr anregendes intellektuelles Umfeld habe ich in Bielefeld zudem im Kontext des DFG Graduiertenkollegs *Geschlecht als Erfahrung* – meinen dortigen Kolleg*innen und den Kollegiat*innen danke ich für produktive Diskussionen, die insbesondere mein Verständnis für

den konstitutiv inter- und transdisziplinären Charakter kritischer Theoriebildung geschult haben. Mein Dank richtet sich schließlich auch an meine Bielefelder Kolleginnen Saskia Bender und Michaela Vogt, mit denen ich seit einiger Zeit intensiv an der bereits erwähnten interdisziplinären kritischen Theorie der Verdeckung in Ein- und Ausschlüssen arbeite, die gerade in den letzten Jahren für die Weiterentwicklung meiner Überlegungen zu einer kritischen politischen Theorie sehr prägend war.

I.
Zur Ideengeschichte der Kritik

1. Kants kritisches Denken und das Ereignis der Revolution

1.

Der Begriff der Kritik spielt in Kants Schriften und deren Rezeption eine entscheidende Rolle. Michel Foucault hat in seinem späten Aufsatz *Qu'est-ce que les lumières?* (Foucault 2001) Kants kurzen Text *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (Kant 1977d) als einen Schlüsseltext gedeutet, in dem Kant ein kritisches Denken vorschlägt, das eine Scharnierfunktion hat zwischen der kritischen Reflexion, wie sie Kant systematisch in den drei Kritiken ausarbeitet, und einer historischen Reflexion (vgl. Foucault 2001, 1387). Obwohl sich Foucault dort nicht mit Hegels Kant-Kritik beschäftigt, ließe sich Foucaults Kant-Lesart als eine Gegenthese zu Hegels Vorwurf verstehen, Kant reflektiere bloß abstrakt formale Kategorien, ohne die soziale und politische Wirklichkeit in die Reflexion einzubeziehen. Kants Denken ließe sich so betrachtet dann durchaus als eine Variante einer kritischen Theorie verstehen, die immer auch eine kritische Reflexion der historischen Kontexte in ihr Denken einbezieht. Foucault hat Kant deshalb als eine ideengeschichtliche Referenz für seine eigene kritisch-befragende Unternehmung verstanden, da in Kants Denken das für Foucault so wichtige Projekt einer kritischen Befragung (*interrogation critique*) der Gegenwart und unserer selbst bereits angelegt sei (vgl. Foucault 2001, 1396) – ein Projekt, dem Foucault nicht nur die Aufgabe einer kritischen Analyse, sondern immer auch das Ziel des Aufspürens einer möglichen Öffnung einschreibt. Kants Beitrag zur Theoriesgeschichte der Kritik läge dann nicht nur in einer radikal durchgeführten begrifflichen Reflexion der Bedingungen der Möglichkeit einer Vernunftkritik, sondern er würde auch einen prominenten Platz in der Geschichte eines historisch situierenden kritischen Denkens haben, als dessen wichtigste theoriegeschichtliche Vertreter dann im 19. Jahrhundert, allerdings mit

erheblichen Unterschieden in Anlage und Zielsetzung, Hegel, Marx und Nietzsche gelten können.

Kants kritisches Denken ist in jüngerer Zeit zurecht durch höchst problematische Positionen in die Kritik geraten, die sich in seinen Schriften finden. So tauchen in ihnen nicht nur immer wieder wie selbstverständlich misogynen Urteile auf (vgl. Kant 1977a, 433 und 1977 f, 648), sondern Kant gehört vor allem auch zu den philosophischen Wegbereitern rassistischen Denkens (vgl. Kant 1977c). Thomas McCarthy hat dabei den Versuch unternommen, Kants Rassismus klar herauszuarbeiten und im Anschluss daran mit Kant gegen Kant zu argumentieren, um so die Perspektive eines kantianischen Rationalismus zu eröffnen, von dem aus sich rassistische Positionen kritisieren lassen (vgl. McCarthy 2015). Dennoch bleiben viele Stellen in Kants Schriften problematisch und bedürfen einer feministischen und postkolonialen Kritik.

Der vorliegende Aufsatz hat allerdings einen anderen Fokus. Er wendet sich Beschränkungen des kritischen Denkens bei Kant zu, die sich aus dessen Vorfestlegung auf das Erfordernis der Begründung einer rationalistischen Philosophie ergeben. Kant entwickelt zwar einerseits eine radikale Idee der Kritik, ist aber andererseits dabei stets darauf bedacht, das Fundament für einen rationalistischen Rahmen zu legen, durch den der Radikalität von vornherein Grenzen eingezogen werden. Damit limitiert Kant auch die Möglichkeit einer praktisch wirksamen Kritik, die auf eine Veränderung der sozialen und politischen Wirklichkeit zielt. Das zeigt sich besonders deutlich an Kants ambivalenter Auseinandersetzung mit dem Begriff der Revolution. Bei Kant mischt sich die Bewunderung für das Neue, das sich Bahn bricht, mit einer Furcht, dass sich das Neue nicht vernunftbasiert kontrollieren lässt. Die Furcht vor dem Kontrollverlust und einem nicht mehr rationalistisch eingehegten Offenen ist letztlich auch der Grund, warum sich Kant vom Revolutionsdenken abwendet. Mir geht es dabei keineswegs darum, den Verlauf der Französischen Revolution und darunter insbesondere die jakobinische *terreur* gegen Kants historische Einschätzung zu verteidigen. Kants Denken der Revolution, das letztlich zu Kants Abwendung vom Revolutionsbegriff führt, erscheint mir vielmehr deshalb aufschlussreich für eine Betrachtung von Kants kritischem Denken, weil sich im Zuge von Kants Beschäftigung mit dem Begriff der Revolution eine grundsätzliche Abwehr eines öffnenden Denkens zeigt, das sich auf Ungewissenes einlässt, ohne dieses vorab vernunfttheoretisch einhegen zu können. Kurz gesagt zeigen sich an Kants Auseinandersetzung mit der Revolution

die Grenzen, die eine Vernunftphilosophie der Idee der Kritik einschreibt, indem sie die Möglichkeit des Ereignisses abzuwehren versucht.

2.

In Kants Schriften der neunziger Jahre des 18. Jahrhunderts taucht immer wieder der Begriff der Revolution auf. Zweifelsohne haben auch ihn, wie viele seiner Zeitgenossen, die Ereignisse in Frankreich fasziniert. Doch bevor der Blick auf die im engeren Sinne politischen Dimensionen der Revolution gerichtet wird, möchte ich für einen Moment die Aufmerksamkeit auf eine andere Stelle in Kants Schriften lenken, an der er sich ebenfalls des Begriffes der Revolution bedient. Es wird ein Einstieg von der Seite sein, denn die zur Frage stehende Stelle findet sich in dem Text *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. Dieser Text gab bekanntermaßen seinerseits Anlass zu einem Politikum, denn die preußische Zensurbehörde ging gegen Kants Kritik der klerikalen Dogmatik vor (vgl. Geier 2004, 255–268). Kant hat diese Auseinandersetzung nach dem Tod Friedrich Wilhelm II. in der Vorrede zum *Streit der Fakultäten* selbst öffentlich gemacht (vgl. Kant 1977e, A V-XXVII).

Im ersten Stück der Religionsschrift geht es vordergründig zunächst aber nicht um Politik, sondern um die Frage nach dem radikal Bösen in der menschlichen Natur. Auf den Begriff der Revolution greift Kant in der ersten allgemeinen Anmerkung zurück, die sich damit beschäftigt, wie die ursprüngliche Anlage zum Guten angesichts der Existenz des radikal Bösen wieder hergestellt werden kann. Dass das radikal Böse überhaupt existiert und dass es sich darüber hinaus auch Bahn bricht, steht für Kant außer Frage (vgl. Kant 1977b, B 27/28)¹. Die Situation, in der die Revolution ins Spiel kommt, ist folgendermaßen beschaffen: Der Mensch ist im Grunde seiner Maximen verdorben und die Frage lautet, wie er angesichts dieses Missstands ein moralisch guter Mensch zu werden vermag. Hier sagt Kant nun, dass keine allmähliche Reform zu helfen vermag, sondern einzig eine Revolution:

1 »Daß nun ein solcher *verderbter* Hang im Menschen gewurzelt sein müsse, darüber können wir uns, bei der Menge schreiender Beispiele, welche uns die Erfahrung an den Taten der Menschen vor Augen stellt, den förmlichen Beweis ersparen« (Kant 1977b, B 27/28, Herv. i. O.). Vgl. zu Kants Denken des Bösen und zum Bösen in der Philosophie der Moderne insgesamt: Neiman 2004 (zu Kant insb. 102–139).

»Daß aber *jemand* nicht bloß ein gesetzlich, sondern ein moralisch guter [...] Mensch, d. i. tugendhaft nach dem intelligiblen Charakter [...], *werde*, welcher, wenn er etwas als Pflicht erkennt, keiner andern Triebfeder weiter bedarf, als dieser Vorstellung der Pflicht selbst: das kann nicht durch allmähliche Reform, so lange die Grundlage der Maximen unlauter bleibt, sondern muss durch eine Revolution in der Gesinnung im Menschen [...] bewirkt werden [...]« (Kant 1977b, B 54, Herv. i. O.).

Von dieser Stelle aus fällt bereits ein erstes Licht darauf, warum der Begriff des Ereignisses angemessen erscheint, sich Kants Revolutionsdenken anzunähern: Der Vorzug der Revolution gegenüber der Reform kann hier nur darin liegen, dass es einer grundlegend neuen Orientierung bedarf, um die Dinge überhaupt ändern zu können. Die Denkungsart, um die es Kant geht, muss *in einem Zug* eine gänzlich andere werden. Sie kann nicht in kleinen Schritten transformiert, sondern muss revolutioniert werden. Es bedarf mithin eines Ereignisses. Dieser Ereignischarakter der Revolution ist es aber auch, wie weiter unten noch deutlicher werden wird, der Kants ausgesprochen ambivalente Stellung zur Revolution begründet. Er jagt ihm, kurz gesagt, Angst ein. Es ist sicherlich nicht zuletzt darauf zurückzuführen, dass sich Kant, nachdem er in der besagten Passage die Revolution als einzige Lösung eingeführt hat, beeilt, den Prozess des moralischen Wandels *realiter* als Reform zu organisieren. Revolution in der Denkungsart, sicherlich, »allmähliche Reform aber für die Sinnesart« (Kant 1977b, B 54/55), denn nur durch insistentes und zurückhaltendes Bemühen ist der Wechsel zum Guten für den Menschen möglich. Natürlich liegt hier auch die realistische Einschätzung mit zu Grunde, dass stabile Verhaltensänderungen kontinuierlich eingeübt werden müssen, um wirkmächtig sein zu können. Aber die Furcht vor den Gefahren einer Revolution spielt zweifelsohne eine große Rolle. Das zeigt sich insbesondere noch einmal vor dem Hintergrund einer späteren Stelle, die sich im dritten Stück der Religionsschrift findet. In diesem Stück geht es um die Möglichkeit eines Reichs Gottes auf Erden – für Kants Vernunftreligion ist darunter allerdings nicht mehr und nicht weniger als eine moralisch gute Welt menschlichen Zusammenlebens zu verstehen. Die *via regia* zu dieser moralischen Welt muss, wie Kant dort ausführt, die einer Reform sein, wenigstens »so fern sie ein menschliches Werk sein soll« (Kant 1977b, B 180). Gegen die Revolution spricht, wie sich Kants knappen Formulierungen recht deutlich entnehmen lässt, gerade ihr Ereignischarakter, mit dem Unwägbarkeiten einhergehen, die sich Kant als Gefahren darstellen. Hier der Halbsatz, der sich mit den Problemen der Revolution befasst: »[D]enn was Revolutionen betrifft, die

diesen Fortschritt [gemeint ist der moralische, OFM] abkürzen können, so bleiben sie der Vorsehung überlassen, und lassen sich nicht planmäßig, der Freiheit unbeschadet, einleiten« (ebd.). Was Kant vor allem gegen die Revolution zu bedenken gibt, ist, dass sich diese nicht planen lässt und dass in dieser Unplanbarkeit eine Gefahr für die Freiheit lauert. Wiederum streicht er damit die Ereignishaftigkeit der Revolution heraus. Bildete sie aber in der ersten Stelle noch den großen Vorzug der Revolution, da sich durch sie etwas in einem Zug grundlegend ändern lässt, so überwiegen hier eindeutig die Bedenken: Dass Revolutionen grundlegende Änderungen zur Folge haben können, bestreitet Kant auch hier nicht, aber er hat Skrupel, dieses Änderungspotential in menschliche Hände zu legen, fürchtet er doch die freiheitsgefährdenden Dimensionen, die ihm auch innewohnen.

3.

Vergessen wir über diesen Bedenken aber nicht Kants wohlwollende, ja in einigen Hinsichten sogar begeisterte Haltung zu den realen revolutionären Ereignissen seiner Zeit, zur Französischen Revolution. Das wohl eindrucksvollste Dokument von Kants Revolutionseuphorie liegt mit dem zweiten Abschnitt des *Streits der Fakultäten* vor (vgl. Kant 1977e, A 131–162). In diesem Text, in dem sich Kant erneut mit der Frage auseinandersetzt, ob die Menschheit im Fortschritt zum Besseren begriffen sei², entwickelt er seine berühmte Deutung der Französischen Revolution als eines Geschichtszeichens, das selbst im Falle eines Scheiterns der Revolution nicht mehr aus dem kollektiven Gedächtnis verschwinden kann und gleichsam so etwas wie die konkret gewordene Signatur einer berechtigten innerweltlichen Hoffnung auf Fortschritt darstellt. Kants Hinwendung zur Französischen Revolution speist sich aus einer fortschrittstheoretischen Überlegung: Soll, so lautet sein Gedanke, von Fortschritt die Rede sein können, dann bedarf es einer Erfahrung, an der sich klar ablesen lässt, dass erstens ein Fortschritt zum Besseren stattfindet und dass dessen Urheber zweitens die Menschheit ist (vgl. Kant 1977e, A 141). Eine solche Erfahrung nun vermag sich an der Französischen Revolution zu bilden. Kant begreift sie als eine sich

² Vgl. zu Kants Fortschrittsdenken schon die aus dem Jahre 1784 stammende Schrift *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, Werkausgabe Bd. XI, 33–50, Frankfurt/M. 1977.

konkret ereignende »Begebenheit«, die als besagtes »Geschichtszeichen« auf den historischen Fortschritt hindeutet (Kant 1977e, A 142). In diesem Zusammenhang fallen dann auch die berühmten Formulierungen, in denen Kant davon spricht, dass, ob die Revolution auch »gelingen oder scheitern« (Kant 1977e, A 143) mag, sie dennoch »eine Anlage und ein Vermögen in der menschlichen Natur zum Besseren aufgedeckt hat« (Kant 1977e, A 149), die nicht mehr vergessen werden können. Hier stellen sich unvermeidlich zwei Fragen: Worin, erstens, der Fortschritt zum Besseren liegt und weshalb, zweitens, dieses Ereignis unabhängig von seinem Ausgang unvergesslich bleiben muss. Die Anlage zum Besseren macht Kant in jenen Zügen der Revolution aus, die deren praktisch-philosophischen Kern bilden: In ihr hat sich nämlich nach seiner Überzeugung eine Idee des Rechts zum Ausdruck gebracht, die zur selbstbestimmten Konstitution einer republikanischen Verfassung geführt hat, die zudem, hierin liegt für Kant der moralische Wert dieser Verfassung, als einzige »rechtlich und moralisch-gut« sei (Kant 1977e, A 144).

Bleibt noch die Frage, warum die Revolution unabhängig von ihrem Ausgang ein unabweisbares Zeichen des Fortschritts ist. Die Antwort auf diese Frage ist unscheinbar und wurde im Wesentlichen schon genannt: Für Kant liegt der Grund der Unvergesslichkeit schlicht darin, dass sich das Vermögen zum Fortschritt überhaupt gezeigt hat – »ein solches Phänomen in der Menschheitsgeschichte vergißt sich nicht mehr« (Kant 1977e, A 149), kann er deshalb kommentieren. Auch wenn die bürgerliche Konstitution vergehen mag, so ist doch ihre Möglichkeit als etwas durch Menschen Hervorgebrachtes und also auch wieder Hervorzubringendes zumindest aufgeschienen.

4.

Bei all dieser Revolutionseuphorie bleibt aber fraglich, warum Kant die Gefahren der Revolution, auf die er im Zusammenhang der Textstelle in der Religionsschrift hingewiesen hatte, plötzlich vergessen hat. Er hat sie natürlich nicht vergessen. Und dadurch ergibt sich seine eigenwillige Stellung zu dem einerseits so enthusiastisch begrüßten und andererseits dennoch gefürchteten Ereignis der Revolution. Das macht sich bereits im *Streit der Fakultäten* selbst bemerkbar. Noch während er der Revolution applaudiert, verschiebt er den Akzent unmerklich aber entschieden von der Revolution auf Reform und Evolution. Zunächst ist es für ihn klar, dass Monarchien nicht umgehend Re-

publiken weichen werden und darum lässt er den Monarchen im Amt, fordert von ihm aber eine Regierungsweise aus republikanischem Geist: Er soll für Gesetze Sorge tragen, »die dem Geist der Freiheit (wie ein Volk mit reifer Vernunft sie sich selbst vorschreiben würde) gemäß sind, wenn gleich dem Buchstaben nach es um seine Einwilligung nicht befragt würde« (Kant 1977e, A 156). Desgleichen ist es für ihn klar, dass der Fortschritt nicht von unten, sondern allein von oben ausgehen kann (vgl. Kant 1977e, A 158), worin sich ebenso wenig revolutionärer Elan zu erkennen gibt, wie in der am Ende des zweiten Abschnitts des *Streits der Fakultäten* beiläufig platzierten Bemerkung, dass »der Staat sich von Zeit zu Zeit auch selbst reformiere, und, statt Revolution, Evolution versuchend, zum Besseren beständig fortschreite« (Kant 1977e, A 159/160). Das alles ließe sich unschwer als Konzession an den politischen Kontext, in dem Kant selbst lebt, verstehen. Es gibt aber, wie ein Blick auf seine Beschäftigung mit der Revolution in der ungefähr zur gleichen Zeit erschienenen *Metaphysik der Sitten* zu erkennen gibt, handfeste theoretische Gründe für diese zwiespältige Haltung zur Revolution. Bevor diese genauer in Augenschein genommen werden können, empfiehlt sich ein kurzer Exkurs zum Denken des Ereignisses, da es, wie sich schließlich zeigen wird, der Ereignischarakter der Revolution ist, der sie aus Kants Sicht ambivalent erscheinen lässt.

5.

Die Bezugnahmen auf den Begriff oder ein Denken des Ereignisses sind, mit Kierkegaard und Nietzsche als Vorläufern im 19. Jahrhundert, in der Philosophie des 20. Jahrhunderts zahlreich und vielfältig. Eine auch nur etwas genauere Examination des Ereignisdenkens würde uns zu weit führen; für die vorliegenden Zwecke aber reicht eine Stippvisite. Ein jeweils knapper Halt soll eingelegt werden bei Heidegger, Badiou und Derrida. Dabei lässt sich rasch zeigen, dass alle drei Philosophen, trotz gewichtiger Differenzen ihres Denkens, einen Zug des Ereignisses herausstellen, den auch Kant, zumindest implizit, am Ereignis der Revolution wahrnimmt und der ihn, wie wir weiter unten sehen werden, beunruhigt.

Heidegger, so lässt sich vielleicht grob sagen, greift den Begriff des Ereignisses auf, um die in *Sein und Zeit* eingeschlagene Denkbahn einer Ablösung von der abendländischen Ontologie weiter zu treiben. In der erst posthum veröffentlichten Abhandlung *Beiträge zur Philosophie*, die in Parenthese den

Beititel *Vom Ereignis* mit sich führt, versucht sich Heidegger an einem öffnenden, vorbereitenden Denken, einem Denken jenseits der Systeme, und bringt dabei den Begriff des Ereignisses ins Spiel. Der Begriff des Ereignisses ist für ihn deshalb so attraktiv, weil er sich gerade nicht berechnen lässt und damit geeignet scheint, ein Fragen vorzubereiten, dessen Antworten vorab nicht gewusst werden können. Erst so nämlich wird es nach Heideggers Einschätzung möglich, das Denken des Seins aus der, bereits in *Sein und Zeit* kritisierten (vgl. Heidegger 2001, § 6), althergebrachten Ontologie zu lösen, die es allein im Modus der Gegenwart zu denken zulässt. Das Sein, dem er in *Beiträge zur Philosophie* nachspürt, »lässt sich nicht aus dem Bisherigen errechnen« (Heidegger 1994, 10). Soll das Sein³ aber ernsthaft als geschichtlich verfasstes gedacht werden, dann wird der Begriff des Ereignisses zu seiner Explikation geradezu unumgänglich: »Ein Entwurf der Wesung des Seyns als *das* Ereignis muß gewagt werden, weil wir den Auftrag unserer Geschichte *nicht* kennen« (Heidegger 1994, 11, Herv. i. O.). In diesem Satz wird der Zug des Ereignisses, der für uns wichtig ist, angedeutet: Heidegger begreift das Ereignis offensichtlich als etwas, das die vorausblickende Logik des Systems übersteigt und das Antizipationen nicht zulässt. Das Ereignis verweist auf ein Zukünftiges, das nicht vorab gewusst und auf das nicht logisch geschlossen werden kann. In dem späteren Text *Zeit und Sein* spricht Heidegger davon, dass beim Denken des Seins logische Ordnungsbeziehungen nichts besagen (vgl. Heidegger 1988, 22). Das Ereignis ist für ihn so etwas wie eine Übereignung an das Offene (vgl. Heidegger 1988, 20), weshalb sich von ihm nicht viel mehr sagen lässt, als dass es sich ereignet (vgl. Heidegger 1988, 24).

Einen verwandten Aspekt des Ereignisses leuchtet Badiou im *Court traité d'ontologie transitoire* aus, indem er das Ereignis (*événement*) dort als etwas einführt, das die Struktur eines Seins im Übergang, eines *trans-être*, aufweist (vgl. Badiou 1998, 57). Lassen wir den komplexen Kontext, in den Badiou diese Überlegungen – deren Anspruch und Folgen ähnlich weit reichen wie bei Heidegger, da es auch Badiou um eine Neubestimmung der Philosophie und ein anderes Denken des Seins zu tun ist – beiseite und notieren wir stattdessen lediglich kurz Badiou's Überlegungen zur Struktur des Ereignisses. Das Ereignis entzieht sich, so Badiou, der Fundierung: »[U]n événement est proprement un multiple in-fondé« (ebd. 58). Für Badiou ist das Nichtfundiert-

³ Heidegger schreibt dort übrigens Seyn, um kenntlich zu machen, dass es sich nicht um das Sein der klassischen Ontologie handelt; vgl. Heidegger 1994, 436.

sein geradezu das, was ein Ereignis zum Ereignis macht, und damit ist es der nicht voraussehbare Übergang, der das Ereignis kennzeichnet.

Die Nichtberechenbarkeit des Ereignisses ist auch für Derridas Ereignisdenken wesentlich. Beschränken wir uns wiederum auf einige kurze Impressionen. Die Zahl der möglichen Bezugstexte ist groß. Greifen wir der Einfachheit halber auf eine Passage aus *Politiques de l'amitié* zurück, in der die Richtung von Derridas Annäherung an das Ereignis hinreichend deutlich werden dürfte. Derrida rekurriert dort auf den Begriff des Ereignisses, um sein Denken des Vielleicht (*peut-être*) und der Zukunft (*avenir*) zu erläutern. Verzichten wir wiederum darauf, den näheren und erneut vielschichtigen Zusammenhang zu erläutern. Für den Augenblick reicht ein Blick auf die Konturen von Derridas Ereignisdenken, ohne dass dessen Stellung in seinem Philosophieren mitbedacht werden muss. Das Denken des Vielleicht, so setzt er ein, stellt vielleicht die einzige Möglichkeit dar, das Ereignis zu denken (vgl. Derrida 1994, 46). Mit diesem einen Gedankengang liegen die Karten im Prinzip schon auf dem Tisch. Das Vielleicht ist deshalb so geeignet, das Ereignis zu denken, weil sich das Ereignis eben nicht wissen lässt. Darum fallen in der kurzen Passage auch so häufig die Begriffe der Zukunft (*avenir*) und des Kommenden (*à venir*), kurz dessen, was noch nicht ist und darum auch noch nicht gewusst werden kann, ja prinzipiell niemals gewusst werden kann und deshalb als ein Ereignis bezeichnet zu werden verdient. Das Mögliche, das sich im Ereignis birgt, ist nicht vorhersehbar, sonst wäre es, wie Derrida unterstreicht, um das Ereignis geschehen: Man könnte dann von einem Programm oder einer Kausalität sprechen, aber sie würden sich nicht als Ereignis bezeichnen lassen (vgl. Derrida 1994, 46). Der Faden des Ereignisdenkens muss hier nicht mehr weiterverfolgt werden. Ein wesentlicher Grundzug dürfte in diesem Ereignistelegramm hinreichend klar geworden sein: Was immer das Ereignis auch sein mag, es ist jedenfalls nichts, das sich berechnen lässt, das Sicherheiten bietet, dessen Verlauf gekannt werden kann oder das Gesetzmäßigkeiten folgt.

6.

Nun zurück zu Kant. Es wurde bereits deutlich, dass Kant der Revolution durchaus Züge eines Ereignisses im soeben skizzierten Sinne zuschreibt. Schließlich ist für Kant die Revolution etwas, das die Verhältnisse grundlegend ändert, und zwar so, dass zuvor gerade nicht absehbar ist, welche

genaue Richtung die Veränderungen nehmen werden. Dieser Ereignischarakter der Revolution ist, auch dafür haben sich schon Hinweise gefunden, für Kants Furcht vor der Revolution verantwortlich, wiewohl er immer wieder auch wohlwollend auf den Begriff der Revolution zurückkommt. Dennoch kann er das Ereignis der Revolution nicht rundheraus begrüßen. Beim Architekten der Vernunft und Erben einer rationalistischen Tradition verwundert eine Skepsis gegenüber der Struktur des Ereignisses kaum, stört sie doch die systematische Ordnung, die für Kant so wichtig ist, empfindlich. Ein Abschnitt der *Metaphysik der Sitten* macht die theoriearchitektonischen Gründe für Kants ambivalente Haltung zur Revolution explizit. Eine solche Haltung hatte sich schon in der Formulierung aus der Religionsschrift gezeigt, in der Kant davon sprach, dass sich Revolutionen nicht planmäßig durchführen lassen, weswegen für Kant immer eine Gefährdung der Freiheit von ihnen ausgeht.

Zwar weist Kant in der *Metaphysik der Sitten* darauf hin, dass sich in einer Rechtslehre keineswegs eine vollständige Systematisierung erreichen lässt, da ihr die »empirische Mannigfaltigkeit« (Kant 1977a, B III/IV) der Fälle im Weg steht. An den entscheidenden konzeptionellen Stellen aber erscheint ihm systematische Sicherheit aus normativen Gründen wesentlich. Eine grundsätzliche Offenheit, die sich mit einem Ereignis, wie wir gesehen haben, unvermeidlich verbindet, bereitet ihm darum Unbehagen. Sehen wir uns die einschlägige Passage ein wenig näher an. Bevor Kant auf die Revolution zu sprechen kommt, reflektiert er die Legitimität von Widerstand gegen eine Staatsverfassung. Diese Überlegungen präjudizieren seine Position zur Revolution bereits, denn Kant kommt hier ohne Zögern zu dem Schluss, dass Widerstand prinzipiell illegitim ist, da er nur gesetzwidrig zu erfolgen vermag und durch ihn der rechtliche Zustand insgesamt gefährdet würde (vgl. Kant 1977a, B 206). Offenbar ist Kant jede Ordnung lieber als die Gefahr einer, und sei's auch nur temporären, Aufhebung von Ordnung insgesamt. Daraus folgt für Kant unzweifelhaft, dass die Veränderung einer Staatsverfassung, wie fehlerhaft auch immer diese Verfassung sein mag, nur von oben durch Reform, niemals aber von unten durch Revolution erfolgen darf (vgl. Kant 1977a, B 208/209). In diesem Ergebnis mündeten, wie wir gesehen haben, auch die Überlegungen aus dem zweiten Abschnitt des *Streits der Fakultäten*. Von der Revolutionsbegeisterung, die sich dort auch gezeigt hatte, ist in der Passage aus der *Metaphysik der Sitten* nur ein schwacher Abglanz sichtbar: Die Ergebnisse sind legitim, wenn die Revolution gelungen ist. Die Staatsbürger haben sich in die neue Ordnung zu fügen

(vgl. Kant 1977a, 211). Allerdings lässt sich dieser Gedanke vielleicht eher im Kontext der Ordnungserhaltung denn als versteckte Rechtfertigung der Revolution verstehen: Schließlich hat eine erfolgreiche Revolution zu einer neuen Ordnung geführt, die aufzulösen selbst eine rechtswidrige Auflösung einer rechtlichen Ordnung bedeuten müsste.

7.

Im Ganzen betrachtet ist Kant also kein Revolutionär. Er kann sich zwar dem Faszinosum der Französischen Revolution nicht entziehen, begrüßt dabei aber vor allem das, was er als den begrifflich-normativen Kern der Revolution versteht, der sich in ihrem Versuch der Errichtung einer bürgerlichen Rechtsordnung zum Ausdruck bringt. Insgesamt überwiegen die theoretischen Bedenken gegenüber der Unberechenbarkeit einer Revolution. Letztlich muss einem Denker, dem eine angemessene Normativität nur innerhalb eines rationalistisch begründeten Systems vorstellbar ist, das Ereignis der Revolution fremd bleiben. Dennoch lassen sich aus Kants Beschäftigung mit Begriff und Phänomen der Revolution Schlüsse auf die Reichweite einer Theorie radikaler, revolutionärer Politik ziehen, die auch Bedeutung haben für eine kritische politische Theorie insgesamt. Eine Revolution lässt sich nicht theoretisch zähmen. Diese Konsequenz kann wohl kaum noch von der Hand gewiesen werden. Ihr ist die mäandernde, zwischen Wohlwollen und Abwehr schwankende, Beschäftigung Kants mit der Revolution geschuldet. Die Frage, der hier nicht mehr nachgegangen werden kann, die aber wenigstens noch gestellt werden soll, ist, ob darin nicht ein wesentliches Charakteristikum des Politischen insgesamt liegt: Ob sich das Politische vielleicht auch vor allem dadurch auszeichnet, dass dessen Bahnen erst im Vollzug gezogen werden und nicht vorab schon festgelegt werden können. Für die theoretische Beschäftigung mit dem Politischen würde daraus folgen, dass eine kritische politische Theorie vor allem eine kritische Beobachtung und Befragung politischer Geschehnisse und Strukturen sein müsste und sich nicht als eine strukturgebende Ingenieurwissenschaft des Politischen missverstehen dürfte. Das schließt eine Kritik gewaltförmiger politischer Praktiken unbedingt ein.

Literatur

- Badiou, Alain 1998, *Court traité d'ontologie transitoire*, Paris.
- Derrida, Jacques 1994, *Politiques de l'amitié*, Paris.
- Foucault, Michel 2001, Qu'est-ce que les lumières?, in: *Dits et Écrits II, 1976–1988*, Paris, 1381–1394.
- Geier, Manfred 2004, *Kants Welt*, München.
- Heidegger, Martin 1988, Zeit und Sein, in: ders., *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, 1–25.
- Heidegger, Martin 1994, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Frankfurt/M.
- Heidegger, Martin 2001, *Sein und Zeit*, Tübingen.
- Kant, Immanuel 1977a, *Metaphysik der Sitten*, Werkausgabe Bd. VIII, Frankfurt/M., 309–634.
- Kant, Immanuel 1977b, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Werkausgabe Bd. VIII, Frankfurt/M. 649–879.
- Kant, Immanuel 1977c, Von den verschiedenen Rassen der Menschen, Werke, Bd. XI, Frankfurt/M., 11–30.
- Kant, Immanuel 1977d, Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?, Werke, Bd. XI, Frankfurt/M., 50–61.
- Kant, Immanuel 1977e, *Der Streit der Fakultäten*, Werkausgabe Bd. XI, Frankfurt/M., 265–393.
- Kant, Immanuel 1977 f, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Werke, Bd. XII, Frankfurt/M., 399–690.
- McCarthy, Thomas 2015, *Rassismus, Imperialismus und die Idee menschlicher Entwicklung*, Berlin.
- Neiman, Susan 2004, *Das Böse denken*, Frankfurt.

2. Motive kritischen politischen Denkens bei Hegel

Das Hegel-Bild ist bis in die Gegenwart hinein ausgesprochen ambivalent. So gilt Hegel einerseits als einer der schwierigsten Autoren der Philosophiegeschichte, andererseits übt sein Denken bis heute eine große Inspirationskraft aus. Hegel ist zudem ein wichtiger Bezugspunkt kritischen Denkens, dennoch finden sich nicht nur konservative, sondern auch rassistische und misogynen Positionen in seinen Texten. Ein Großteil von Hegels anhaltender Bedeutung verdankt sich der Rezeption seiner Philosophie in unterschiedlichen Ansätzen kritischer Theorie. So ist Hegel mit seiner Theorie der bürgerlichen Gesellschaft, die eine frühe Analyse und Kritik der entstehenden Klassengesellschaft bietet, *der* philosophische Referenzautor für Marx und zahlreiche marxistische Autor*innen und stellt eine wesentliche Inspirationsquelle für verschiedene Generationen und Spielarten der kritischen Theorie dar.¹ Gleichzeitig erscheint er dennoch von Anfang an, insbesondere mit Blick auf seine Rechtsphilosophie, immer wieder auch als der konservative Staatsphilosoph, der, wie Marx in seiner Kritik des hegelschen Staatsrechts festhält (vgl. Marx 1974), eine Staatstheorie vorlegt, die sich über weite Strecken wie eine philosophische Apologie der preußischen Monarchie liest. Zudem weist Hegels Geschichtsphilosophie rassistische Motive (vgl. Hegel 1986e, 128/129, s.a. Buck-Morss 2011, 99 ff.) auf und sein Frauenbild ist durch einen philosophisch nur schlecht kaschierten Machismo geprägt (vgl. Hegel 1986d, 318–320). Dennoch rekurrieren Autor*innen, die, wie Jacques Derrida oder Judith Butler, für postkoloniale bzw. gendertheoretische Diskurse von

1 Innerhalb der Kritischen Theorie mit großen K, also der Kritischen Theorie Frankfurter Prägung, finden sich so bspw. an zentralen Stellen Hegel-Rezeptionen angefangen bei Theodor W. Adorno (vgl. Adorno 1997) über Jürgen Habermas (vgl. Habermas 1993, 128–171) bis zu Axel Honneth (vgl. Honneth 1994 und 2011) und Christoph Menke (vgl. Menke 1996).

großer Bedeutung sind, an entscheidenden Stellen immer wieder auf Hegel (vgl. Derrida 1983 und 1999; Butler 2001).

Es scheinen mir vor allem vier Denkmotive zu sein, die Hegel trotz aller Ambivalenzen und Probleme seines Denkens zu einem der wichtigsten Bezugspunkte einer pluralistisch verstandenen kritischen Theorie der Gesellschaft und des Politischen machen. Zunächst ist da Hegels Art des Philosophierens, die Gegensätze infragestellt, die philosophische Analyse insgesamt verflüssigt und damit ein kritisches Instrumentarium zur Verfügung stellt, das heutige Ansätze einer postessentialistischen politischen Theorie zu inspirieren vermag (1.). Damit zusammenhängend hat Hegel zweitens eine entschiedene Historisierung und Soziologisierung der Philosophie vorangetrieben, durch die eine kritische Sozialphilosophie und politische Philosophie mit gesellschaftstheoretischer Rückbindung überhaupt erst möglich werden (2.). Drittens ist Hegels bereits erwähnte kritische Theorie der bürgerlichen Gesellschaft als eine kritische Analyse frühkapitalistischer Marktgesellschaften zu nennen (3.). Viertens schließlich hat Hegel eine Theorie sozialer Freiheit vorgelegt, die die Spannungen, aber auch die konstitutiven Zusammenhänge zwischen individuellen und sozialen Dimensionen von Freiheit herausstellt, statt sich, wie es andere Freiheitstheorien häufig tun, einfach für eine der beiden Seiten zu entscheiden (4.).

1. Hegels kritische Befragung von Gegensätzen

Hegel wird von zahlreichen Autor*innen aus dem Umfeld eines kritischen Denkens des Politischen und einer radikalen Theorie der Demokratie, darunter Jacques Derrida, Judith Butler oder Ernesto Laclau, beharrlich rezipiert² – wenngleich diese Rezeptionen niemals ohne Ambivalenzen sind. Das zeigt sich etwa in Derridas Hegel-Lektüre. Derrida versteht ihn gleichzeitig als herausstechenden Vertreter einer systematischen geschlossenen Philosophietradition und als dekonstruktiven Denker *avant la lettre*, da Hegels Systemphilosophie aus seiner Sicht einerseits einen der umfassendsten Versuche darstellt, jene einverleibende und unterordnende

² Hegel bildet so auch einen wiederkehrenden gemeinsamen Bezugspunkt des kritischen Dialogs zwischen Butler, Laclau und Žižek über die Perspektiven einer linken politischen Philosophie (vgl. Butler/Laclau/Žižek 2000).

Grenzsicherungsbewegung zu vollziehen, die nach Derridas Eindruck die abendländische Metaphysiktradition insgesamt kennzeichnet (vgl. Derrida 1999, 13–33). Andererseits erkennt er in Hegel aber auch eine dekonstruktive Dimension und beschreibt ihn deshalb nicht nur als »letzte[n] Philosoph[en] des Buches«, mithin der geschlossenen Denksysteme, sondern auch als »erste[n] Denker der Schrift« (Derrida 1983, 48), also als Theoretiker eines stets über sich hinauswuchernden, niemals in sich ruhenden oder bei sich ankommenden Philosophierens. In der Tat ist Hegels zentraler konzeptioneller Impuls, starre Gegensätze aufzuheben, auch eine der Grundbewegungen der Dekonstruktion. Gleichzeitig ist diese Bewegung des Aufhebens von Entgegensetzungen auch von größter Bedeutung für ein postessentialistisches Denken des Politischen und die konzeptionell eng mit ihm verbundene radikale Demokratietheorie (vgl. Martinsen 2019 und Flügel-Martinsen 2020, Kap. 3), denn schließlich wird diese in ihren unterschiedlichen Versionen stets vom kritischen Bemühen angetrieben, etablierte Distinktionen und Festlegungen für eine befragende Examination zu öffnen. Dieses Motiv findet sich in Derridas dekonstruktiver *démocratie à venir* (vgl. Derrida 2000) ebenso wie in Rancières politischer Subversion polizeilicher Ordnungen (vgl. Rancière 2002) oder Butlers Infragestellungen von Grenzziehungen, die sie zunächst vor allem auf binäre Geschlechterordnungen bezogen, mittlerweile aber im Namen radikaldemokratischer Politik auch auf zahlreiche andere Grenzziehungen ausgeweitet hat (vgl. Butler 2016, 11 ff.). Bei Hegel selbst ist diese Bewegung des Aufhebens starrer Gegensätze nicht nur für sein politisches Denken kennzeichnend, sondern ein konzeptionelles Grundmotiv seines gesamten Philosophierens: Sei es in der kritischen Auseinandersetzung mit Kant in den Frühschriften (vgl. Hegel 1986a, 301–333), in der *Phänomenologie des Geistes* (Hegel 1986b), der *Wissenschaft der Logik* (Hegel 1986c) oder schließlich im Bereich der Politischen Philosophie in den *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (Hegel 1986d)³ – stets operiert Hegel auf der Grundlage einer Kritik dualistischer, entgegengesetzter Denkfiguren und setzt an deren Stelle dynamische Beziehungsverhältnisse wechselseitiger Durchdringung. Auch wenn Hegel selbst diese dialektische Verflüssigung vor dem Hintergrund einer Philosophie situiert, die, wie es sich vielleicht am deutlichsten in seiner Staatsphilosophie und seiner Philosophie der Geschichte zeigt, von sich behauptet, Endpunkte wie einen

³ Dort greift Hegel schon in der Vorrede die Überlegungen zum Verweisungszusammenhang von Form und Inhalt aus der *Logik* wieder auf (vgl. Hegel 1986d, 12/13)

vermittelnden und versöhnenden Staat (vgl. Hegel 1986d, § 257–360) oder gar einen Überblick über das Ganze der Weltgeschichte (vgl. Hegel 1986e) angeben zu können, ändert das nichts daran, dass Hegel zunächst einmal ein Instrumentarium und eine philosophische Perspektive entwickelt, die es erlauben, eine Kritik starr gewordener Gegensätze zu eröffnen und dadurch über bestehende Verhältnisse hinauszudenken. Hegel dynamisiert, wie wir im nächsten Schritt sehen werden, die philosophische Betrachtung sozialer und politischer Verhältnisse. Aber er nimmt auch epistemische und sogar logische Fragen nicht von dieser kritischen Dynamisierung aus. Das zeigt sich in der *Phänomenologie des Geistes* an der Denkfigur einer Durchdringung von Wissen und Gegenstand (vgl. Hegel 1986b, 78), durch die Erkenntnisformen und Begriffsbildungen in einem konstitutiven Sinne historisch situiert werden und sich so beinahe wie eine Antizipation von Überlegungen lesen, die Foucault später zum Wandel epistemischer Ordnungen angestellt hat (vgl. Foucault 1997): Wir denken immer nur in Kategorien, die einen zeitlichen Index aufweisen und die sich nicht als formale Kategorien der Erkenntnis, wie sie noch Kant vorschwebten, verstehen lassen, sondern die sich mit den Gegenständen, deren Untersuchung sie dienen sollen, wandeln. Solche Überlegungen greift Hegel dann auch in der *Wissenschaft der Logik* auf, wenn er dort von einer Verschränkung von Form und Inhalt spricht (vgl. Hegel 1986c, 28/29, 36) und dabei die Vorstellung entschieden zurückweist, es ließen sich Formen entwickeln, »die von dem Stoffe verschieden« (Hegel 1986c, 28) seien. Hegel weitet das auf eine Kritik der Logik insgesamt als einer überzeitlich gültigen, formalen Perspektive aus, indem er deren historischen Wandel postuliert und so eine historisch informierte Kritik logischer Bestimmungen eröffnet (vgl. Hegel 1986c, 46).

2. Den Wandel denken: Hegels Soziologisierung und Historisierung der Philosophie

Diese auf Verflüssigung von Spannungen zielende Denkbewegung, die Hegel zu einer Theorie historischen Wandels führt, ist ein für den Diskurs radikaler Demokratie und postessentialistischer politischer Theorie ganz entscheidendes Motiv seines Denkens: Hegel nimmt dabei nicht allein Erkenntnisformen und logische Bestimmungen in den Blick, sondern treibt diese kritisch-historische Perspektive so weit, dass etablierte soziale und politi-

sche Verhältnisse auf ihren Zeitkern hin befragt werden können, was sich einerseits als Hinweis auf die Kontingenz von Institutionen verstehen lässt und andererseits ermöglicht, die Frage nach ihrer Legitimität aufzuwerfen, auf die wir gleich zurückkommen werden. Mag Hegel selbst auch keine Demokratietheorie entwerfen, so liefert er damit ein wichtiges kritisches Instrument radikaldemokratischen Denkens, indem es möglich wird, gegebene Verhältnisse in Frage zu stellen. Hegel führt die philosophische Reflexion historischen Wandels bereits in der *Phänomenologie des Geistes* als ein zentrales Motiv seines Denkens ein. Seine Philosophie lässt sich insgesamt als Reflexion eines historischen Wandels verstehen, der die gesamte normative, epistemische und soziale Ordnung seiner Zeit erfasst:

»Es ist übrigens nicht schwer zu sehen, daß unsere Zeit eine Zeit der Geburt und des Übergangs zu einer neuen Periode ist. Der Geist hat mit der bisherigen Welt seines Daseins und Vorstellens gebrochen und steht im Begriffe, es in die Vergangenheit hinab zu versenken, und in der Arbeit seiner Umgestaltung« (Hegel 1986b, 18).

Diese Perspektiven einer historischen Situierung und einer aus ihr erwachsenden kritischen Distanzierung von allem Gegebenen sind aber nicht nur für den Hegel der *Phänomenologie* entscheidend, in der die Erfahrung der Französischen Revolution – sowohl in ihrer Wandlungsfähigkeit als auch in ihrer Zerstörungskraft – noch nachhallt (vgl. Marcuse 1962, Kap. IV), sondern sie prägen Hegels politische und Sozialphilosophie insgesamt. So unterstreicht Hegel diese kritisch-historisierende Perspektive auf Institutionen, durch die deren Legitimität unter gewandelten Bedingungen in Zweifel gezogen werden kann, selbst ausdrücklich in seiner Rechtsphilosophie, wenn er dort betont, dass die Institution »ihren Sinn und ihr Recht verloren hat«, wenn die sie rechtfertigenden »Umstände nicht mehr vorhanden sind« (Hegel 1986d, 37). Hegel hält also an der Vorstellung eines grundlegenden historischen Wandels in der Rechtsphilosophie nicht einfach nur fest, sondern er streicht gerade auch in dieser Schrift, die oft als Zeugnis seines späten Konservatismus gilt, die kritischen Perspektiven heraus, die sich mit einer solchen Vorstellung verbinden.

Wenngleich nicht immer unter expliziter Bezugnahme auf Hegel, so doch der Sache nach in einer Denktradition stehend, an der Hegels Arbeiten einen wesentlichen Anteil haben, spielt dieses Denkmotiv einer historischen Kontingenz von Institutionen in verschiedenen Ansätzen im Diskurs postessentialistischer politischer Theorie und radikaler Demokratietheorie eine wesentliche Rolle: Sei es in Claude Leforts Theorie des

Politischen, in Jacques Rancière Überlegungen zu einer Dissensdemokratie oder unter hegemonietheoretischen Vorzeichen in den Arbeiten Chantal Mouffes und Ernesto Laclaus – für den radikaldemokratischen Impetus all dieser Ansätze ist es wesentlich, dass es keine allgemeine Rechtfertigung institutioneller Ordnungen gibt, sondern dass diese Ergebnisse konkreter historischer Prozesse sind und sich in der politischen Gegenwart in Frage stellen lassen. Kurzum: Alle diese unterschiedlichen Positionen teilen mit Hegel die Anlage, dass Politische Philosophie und Theorie wesentlich auch kritische gesellschaftstheoretische Unternehmungen sind. Die für den radikaldemokratischen Diskurs so wichtige Vorstellung, dass eine gesellschaftstheoretisch gehaltvolle, kritische Zeit- und Strukturdiagnose für das politische Philosophieren entscheidend ist, ist ideengeschichtlich bei Hegel wohl das erste Mal in diesem Umfang ausgearbeitet worden.

Hegels gesellschafts- und kontingenztheoretische Wende politischen Philosophierens ist aber noch in einer weiteren Hinsicht bedeutsam für die Perspektiven einer postessentialistischen kritischen politischen Theorie. Hegel spürt nämlich nicht nur der Gewordenheit von institutionellen Ordnungen, sondern auch der Konstitution von Subjekten und Subjektivität nach. Hegel bricht damit mit der in unterschiedlichen Spielarten vom Kontraktualismus Hobbes' und Lockes bis zu Kant verbreiteten (und weit über Hegel hinaus bis in den liberalen Mainstream politischer Philosophie bis heute wirksamen) Vorstellung, dass das Nachdenken über Politik und Politisches mit Subjekten als kleinsten Bezugsgrößen einsetzt (vgl. Flügel-Martinsen 2017, Kap. 1.1). Insbesondere Judith Butler hat ihre diesbezüglichen Überlegungen immer wieder in einer engen und kritischen Auseinandersetzung mit Hegel entwickelt (vgl. Butler 2001, 35–62). Neben Hegel entwirft Butler im Anschluss an Foucault eine Theorie der Subjektivierung, die die Subjektconstitution im Spannungsfeld von Unterwerfung und Widerstand zu denken versucht (vgl. Butler 2001, 81–100). Schon Hegel hat diese Grundspannung mithilfe des Begriffs der zweiten Natur auszuarbeiten versucht (vgl. Hegel 1986d, 301 ff.): In sittlichen Verhältnissen werden wir nach seiner Überzeugung mit einer zweiten Natur ausgestattet, die uns allerdings – hier taucht das auf, was Butler später als Unterwerfungsdimension bezeichnen wird – nicht beliebig zur Disposition steht, sondern die eben genau dadurch zur Natur wird, dass sie uns zu großen Teilen unverfügbar bleibt. Hatte Hegel diese Spannung zwischen Zwang und Freiheit aufzulösen versucht, indem er darauf hoffte, den Zwangscharakter dadurch abzuschwächen, dass der Inhalt der zweiten Natur eine moderne Sittlichkeit sein könne, die

auch das »Recht der Individuen an ihre Besonderheit« (Hegel 1986d, 304) mitumfasst, setzen radikaldemokratische Ansätze hier eher auf Dissens- und Widerstandsoptionen (vgl. Flügel-Martinsen 2017). Stellvertretend sei hier wiederum auf Judith Butler verwiesen, die in jüngerer Zeit Möglichkeiten einer radikaldemokratischen kollektiven Subjektperformanz in Formen widerständiger Versammlungen nachgespürt hat (vgl. Butler 2016), oder auch auf Jacques Rancière, der die Möglichkeit der Dissensartikulation und die damit verbundene Perspektive einer subversiven Infragestellung gegebener politischer Strukturen, die er als polizeiliche Ordnungen bezeichnet, mithilfe politischer Subjektivierungsstrategien erkundet (vgl. Rancière 2002, 47 ff.).

Die gesamte kritische Subjektivierungsforschung im Anschluss an Foucault wäre ohne Überlegungen zur Subjektconstitution, die Hegel in den Diskurs der Sozialphilosophie eingespeist hat, gar nicht denkbar. Aber auch andere kritische sozialphilosophische Perspektiven wie Habermas' Intersubjektivitätstheorie oder Honneths Überlegungen zur Anerkennung bauen auf Hegels Erbe auf. Im Unterschied zu den von Foucaults Arbeiten inspirierten subjektivierungstheoretischen Überlegungen finden sich aber bei Habermas mit der Figur kommunikativer Rationalität (vgl. Habermas 1994) oder bei Honneth im Versuch, ungefähre historische Zielpunkte von Anerkennungsverhältnissen normativ zu rekonstruieren (vgl. Honneth 2011), Bemühungen, die auch von Hegel immer wieder anvisierte Perspektive der Begründung eines normativen Referenzpunktes zu retten. Die kritischen Perspektiven, die im zeitgenössischen postessentialistischen Denken des Politischen entfaltet werden, radikalisieren demgegenüber die bei Hegel angelegte These einer historischen Kontingenz normativer Ordnungen und verzichten auf die Begründung einer normativen Perspektive (vgl. Flügel-Martinsen 2022). Ins Zentrum postessentialistischer politischer Theorien rückt dann an die Stelle von Versuchen der philosophischen Normbegründung die Aufgabe einer kritischen Reflexion von Normativität, die emanzipatorisch angelegte Befragungen gegebener normativer Ordnungen und der sie durchziehenden und tragenden Machtbeziehungen ermöglicht, ohne selbst eine normative Perspektive zu begründen (vgl. Flügel-Martinsen 2022, 188 ff.).

3. Hegels kritische Theorie der bürgerlichen Gesellschaft

Durch Marx' Kritik an Hegels Rechtsphilosophie als einer idealistischen Verteidigung der preußischen Monarchie kann leicht ein wesentlicher Beitrag von Hegels Rechtsphilosophie zur kritischen Gesellschaftstheorie übersehen werden. In der jüngeren Hegel-Forschung ist aber meines Erachtens zu Recht darauf hingewiesen worden, dass sich die von Marx suggerierte Unterscheidung zwischen seinem eigenen Materialismus und Hegels Idealismus so nicht halten lässt (vgl. Neuhouser 2013; s.a. Pinkard 2013). Nach meinem Eindruck muss Hegels kritische Analyse der bürgerlichen Gesellschaft als frühe Form einer kritischen Theorie verstanden werden, für die die bereits angesprochene Historisierung und Soziologisierung der Philosophie eine ganz entscheidende Rolle spielt. Hegels kritische Theorie der bürgerlichen Gesellschaft fußt nämlich auf einer empirisch informierten soziologischen Analyse der Strukturgegebenheiten und Kontextbedingungen einer im Entstehen begriffenen frühkapitalistischen Marktgesellschaft.

Hegel behandelt die bürgerliche Gesellschaft als Teil seiner Rekonstruktion der Sittlichkeit moderner Gesellschaften. Der Begriff der Sittlichkeit würde entschieden verkürzt verstanden, wenn man ihn selbst mit einer normativen Perspektive gleichsetzen würde. Hegel legt ihn nämlich immer auch als eine Kategorie zur kritischen Analyse normativer Ordnungen an. Es geht ihm nicht lediglich darum, eine normative Perspektive zu eröffnen, sondern er versucht, die normative Ordnung moderner Gesellschaften zu analysieren. Normativität erschließt sich, so lassen sich Hegels Überlegungen zur Sittlichkeit verstehen, überhaupt erst dann, wenn sie aus den empirischen Gegebenheiten einer bestehenden sittlichen Ordnung rekonstruiert wird. Der Begriff Sittlichkeit hat demnach einen mehrfachen Sinn, der mindestens zwei Dimensionen umfasst: Er ist Ausdruck einer normativen Perspektive, aber er ist darüber hinaus auch eine Kategorie, die die sozialen, politischen und kulturellen Strukturen benennt, aus denen sich die normative Ordnung einer Gesellschaft zusammensetzt. Erst durch diese zweite, kritisch-analytische Dimension wird Hegels Theorie der Sittlichkeit überhaupt zu einer kritischen Gesellschaftstheorie. In diesem Sinne kann Hegels Analyse der bürgerlichen Gesellschaft nicht einfach als eine Suche nach normativ anschlussfähigen Strukturen in der Sphäre des Marktes verstanden werden, sondern muss immer auch als eine Bestandsaufnahme und Analyse der machtbasierten und durch extreme Ungleichheiten gekennzeichneten normativen Ordnung des Marktes aufgefasst werden.

Hegel spricht deshalb davon, dass die bürgerliche Gesellschaft ein »System der in ihre Extreme verlorenen Sittlichkeit« (Hegel 1986d, 340) sei.

Hegel entwickelt im Rahmen seiner Analyse der Ordnung der bürgerlichen Gesellschaft ebenso frühe und entscheidende Beiträge zur Klassenanalyse, wie er auch eine kritische Theorie der Ungleichheit und Ungerechtigkeit formuliert. So hält er ungeschminkt die Schattenseiten der Arbeitsteilung fest, indem er darauf hinweist, dass diese Abhängigkeitsverhältnisse bewirke (vgl. Hegel 1986d, § 198), und er spricht, die später für Marx' Kapitalismusanalyse so wichtige Kategorie der Klasse bereits aufgreifend, von der »Abhängigkeit und Not der an diese Arbeiten gebundenen Klassen« (vgl. Hegel 1986d, § 243). Weiterhin analysiert Hegel die Ungleichheiten der bürgerlichen Gesellschaft zudem durchgängig als etwas, das sich mit Iris M. Youngs späterem Begriff als strukturelle Ungerechtigkeit (vgl. Young 1990) bezeichnen lässt: Hegel betrachtet nämlich das Elend und den Luxus, der sich in der Betrachtung der Effekte der bürgerlichen Gesellschaft zeigt, keineswegs als voneinander unabhängige Phänomene, sondern weist nachdrücklich darauf hin, dass sich diese gegenseitig bedingen (vgl. Hegel 1986d, § 195). Hegels kritische Perspektive erstreckt sich dabei auch auf die Normativität, die das Selbstverständnis der normativen Ordnung der bürgerlichen Gesellschaft prägt. Die Freiheit und die Befreiung, die dem liberalen Selbstverständnis zufolge in der bürgerlichen Gesellschaft angelegt sind, werden vor dem Hintergrund der Ungleichheiten und Verwerfungen, die durch die Strukturen der bürgerlichen Gesellschaft hervorgebracht werden, aus Hegels Sicht fragwürdig. Hegel spricht davon, dass die Befreiung bloß formell sei (vgl. Hegel 1986d, § 195) – und wie wir im Lichte von Hegels oben skizzierter Kritik eines Denkens in bloß formalen Kategorien, die Form und Inhalt zu trennen suchen, wissen, ist die Bezeichnung von etwas als bloß formell in Hegels Texten eine ausgesprochen pejorative Kennzeichnung. Hegel nimmt für diese Ungerechtigkeitsanalyse und die Infragestellung der Freiheit der bürgerlichen Gesellschaft nicht auf externe normative Referenzpunkte Bezug, sondern entwickelt seine Kritik anhand einer Analyse der Spannungen und Widersprüche, die sich in der sittlichen Ordnung der bürgerlichen Gesellschaft selbst ergeben. Dadurch ist er nicht auf eine normative Theorie der Gerechtigkeit angewiesen, sondern kann bereits, wie es über eineinhalb Jahrhunderte später auch Iris M. Young in ihrer Theorie der Ungerechtigkeit tun wird (vgl. Young 1990), seine Kritik der Gerechtigkeit auf der Grundlage einer negativ gewonnenen Diagnose der Ungerechtigkeit entfalten. So kann Hegel die von ihm konstatierte Un-

gleichheit als eine Ungerechtigkeit beschreiben, indem er festhält, dass die Ungleichheit nicht zufällig entsteht, sondern erst durch soziale Strukturen erzeugt wird. Deshalb nimmt für ihn Ungleichheit in einem gesellschaftlichen Kontext die Form eines Unrechts an, »was dieser oder jener Klasse angetan wird« (Hegel 1986d, § 244, Zusatz).

4. Hegels Analyse der Spannungen des modernen Freiheitsdenkens

Hegels Freiheitstheorie ist gerade auch in der jüngeren Theoriegeschichte intensiv diskutiert worden (vgl. Menke 1996; Williams 2001; Neuhouser 2013; Pippin 2016, 85 ff.) und insbesondere Axel Honneth hat den Versuch unternommen, im Anschluss an Hegel eine umfassende Theorie sozialer Freiheit zu entwickeln (vgl. Honneth 2011). Es wird an dieser Stelle aber nicht um eine Rekonstruktion oder Diskussion dieser Debatten um Hegels Freiheitsdenken gehen. Stattdessen möchte ich lediglich einen mir für eine kritische politische Theorie besonders wichtigen Grundzug von Hegels Beschäftigung mit dem Begriff der Freiheit in wenigen Strichen skizzieren, der nach meinem Dafürhalten auch einen der Hauptgründe für die anhaltende Beschäftigung mit Hegels Freiheitstheorie ausmacht. In der theoriegeschichtlich bereits etwas älteren, aber gerade angesichts zahlreicher Herausforderungen unserer Gegenwart nach wie vor aktuellen und ungelösten Auseinandersetzung zwischen liberalen Freiheitskonzeptionen, die Freiheit vor allem als die negative Freiheit von Individuen verstehen, und republikanischen Freiheitsideen, die die Relevanz einer gemeinsamen Praxis der Freiheit betonen, von der aus auch die Formulierung von Pflichten als Ausdruck einer kollektiven freiheitlichen Willensartikulation verstanden werden kann,⁴ nimmt Hegel nämlich eine komplexe Position ein, die sich, so meine Deutung, weder in die eine noch in der andere Richtung einfach auflösen lässt.

⁴ Ideengeschichtlich ist die Idee einer negativen Freiheit systematisch zuerst von Hobbes in die Debatte eingebracht (vgl. Hobbes 1984) und dann in der klassischen liberalen Fassung eines auf Grundrechtsansprüchen basierenden Besitzindividualismus von Locke (vgl. Locke 1977) ausformuliert worden. Insbesondere Quentin Skinner hat gegen diese liberale Freiheitsvorstellung an eine ältere republikanische Denktradition erinnert, die trotz der Dominanz der liberalen Auffassung theoriegeschichtlich nie vollständig verdrängt wurde und von der aus sich eine umfassende Kritik der liberalen Freiheitsidee formulieren lässt (vgl. Skinner 1998).

Eine grundsätzliche Spannung in der Idee der Freiheit ergibt sich in Hegels Sozialphilosophie bereits aus den Bedingungen der Subjektbildung. Anders als es methodisch und normativ individualistische Theorien unterstellen, ist, wie wir gesehen haben, für Hegel das Subjekt keine Kategorie, die als gegebener Ausgangspunkt verstanden werden kann. Vielmehr muss es Aufgabe der Philosophie sein, die Konstitution von Subjekten und Subjektivität zu erläutern. Wir können hierbei an Überlegungen anschließen, die wir weiter oben bereits berührt haben: Hegel versteht den Vorgang der Subjektconstitution wesentlich als Erwerb einer zweiten Natur (vgl. Hegel 1986d, § 151). Dem Bild der zweiten Natur haftet dabei von Anfang an eine Dimension von Unterwerfung und Unfreiheit an, denn eine zweite Natur ist zwar etwas, das wir erwerben, gleichzeitig verweist die Bildsprache der Natur darauf, dass uns das, was wir erworben haben, nicht zur Verfügung steht und in diesem Sinne Natur wird. Diese Unterwerfungsdimensionen im Geschehen der Subjektconstitution haben, wie erwähnt, auch spätere Subjektivierungstheorien, wie etwa diejenige Butlers, teils unter expliziter Bezugnahme auf Hegel hervorgehoben (vgl. Butler 2001). Hegel hat versucht, diese Spannung zwischen Freiheit und Unfreiheit im Begriff der zweiten Natur dadurch zu vermitteln, dass Freiheit der Inhalt moderner Sittlichkeit, die den Kontext der Subjektconstitution in modernen Gesellschaften darstellt, sei. Gleichzeitig haben wir aber bereits im vorangegangenen Abschnitt über Hegels Theorie der bürgerlichen Gesellschaft gesehen, wie sich die moderne Freiheit der bürgerlichen Gesellschaft in Widersprüche und Spannungen verstrickt. Zu denken ist hier an die erwähnten Ungleichheitsstrukturen, die sich aus Strukturen der bürgerlichen Gesellschaft ergeben und die in ihr nicht auflösbar sind, wodurch die Befreiung nur formell bleiben kann, da strukturelle Abhängigkeiten bestehen, die unter anderem zur Gleichzeitigkeit von Luxus und Elend führen. Zudem unterhalten die vermeintlich freien Subjekte der bürgerlichen Gesellschaft ein bloß instrumentelles Verhältnis zueinander, das zum Verlust gemeinschaftlicher Praktiken und damit, wenn wir Freiheit als ein sozial ermöglichtes Geschehen verstehen, auch zu einem Verlust an Freiheit führen. Sicherlich ist es richtig, dass Hegels Sittlichkeitstheorie nicht mit der bürgerlichen Gesellschaft endet, sondern auf den Staat zuläuft, der in Hegels Rechtsphilosophie als vermittelndes Institutionengefüge in Aussicht gestellt wird. Marx hat meines Erachtens allerdings zurecht bezweifelt, ob diese Vermittlungsleistungen in Hegels sittlichem Staat erbracht werden können (vgl. Marx 1974).

Für eine postessentialistische kritische Theorie des Politischen ist auch weniger die Vermittlungsleistung von Interesse, die Hegel dem sittlichen Staat zuschreibt. Viel entscheidender ist, dass auch Hegels Überlegungen zur Freiheit auf der Ebene des Staates Widersprüche keineswegs glätten, sondern hervortreten lassen. Die große Leistung der komplexen Theorie der Freiheit, die wir in Hegels Sittlichkeitstheorie finden, besteht deshalb nicht darin, eine in sich ruhende, vermittelnde Freiheitsidee formulieren zu können, sondern darin, zu zeigen, dass Freiheit in einem unauflösbaren Spannungsfeld gedacht werden muss. Die Hauptspannung zwischen einer Freiheit, die erst in den Praktiken und Institutionen eines Gemeinwesens ihre Verwirklichung finden kann, zuweilen aber insbesondere in Hegels Formulierungen verdächtig nach einem Aufgehen in der Pflicht aussieht (vgl. Hegel 1986d, 298), und einer individuellen Besonderheit, deren Recht Hegel anerkennt (Hegel 1986d, 304), lässt sich vermutlich nicht auflösen. Das muss aber keineswegs ein Scheitern von Hegels Freiheitstheorie bedeuten. Ihr kritischer Gehalt, so mein Deutungsvorschlag, liegt vielmehr darin, diejenigen Spannungen und widersprüchlichen Ansprüche in aller Deutlichkeit herausgearbeitet zu haben, der ein ernstzunehmendes Freiheitsverständnis nicht zu entrinnen vermag. Der kritische Sinn von Hegels Theorie der Freiheit liegt demnach nicht in einem vermittelnden Freiheitskonzept, sondern darin, dass sich Hegels Überlegungen als eine Befragung der Freiheit rekonstruieren lassen, die zeigt, dass eine solche ausgleichende Vermittlung gar nicht möglich ist. Das ist die Bürde, aber auch das Emanzipationspotential dieser kritischen Theorie der Freiheit: Freiheit ist etwas, das immer in einer Spannung zwischen unterschiedlichen, gleichermaßen konstitutiven Ansprüchen steht. Im Anschluss an Derridas Dekonstruktion ließe sich dann sagen, dass in dieser Unmöglichkeit die Möglichkeit der Freiheit liegt. Sie wird möglich, weil es ebenso unmöglich ist, sie einzulösen, wie es unmöglich ist, ihre Ansprüche abzuweisen.

5. Schluss

Misst man Hegels Denken an dem Anspruch, eine geschlossene Systemphilosophie zu formulieren, dann kann Hegels Philosophie leicht entweder als an einem überhöhten Anspruch gescheitert oder als dogmatischer Versuch, das Ganze der Welt in ein Denksystem zu bringen, erscheinen. Darauf kann man reagieren, indem man Hegel vom umfassenden Anspruch seiner Geist-

philosophie zu befreien, aber am konzeptionellen Gehalt seines Denkens dennoch festzuhalten versucht (vgl. Honneth 2001). Alternativ dazu ist aber auch denkbar, die Spannungen und Widersprüche in Hegels Denken als den eigentlich spannenden Impuls seines Denkens zu verstehen. Derrida hat, wie wir weiter oben gesehen haben, eine solche dekonstruktive Lektüre Hegels vorgeschlagen. Der Ertrag einer solchen Lektüre lässt sich so beschreiben, dass wir von Hegel nicht lernen können, wie wir Widersprüche vermitteln oder gar versöhnen können, sondern wie uns die Diagnose und Analyse von Widersprüchen ein kritisches Instrumentarium an die Hand gibt, mit dessen Hilfe wir vermeintlich Feststehendes und Selbstverständliches befragen und auch aufzulösen vermögen. Nach meinem Dafürhalten liegt darin das emanzipatorische Erbe von Hegels Denken und auch das große Anregungspotential für eine postessentialistische politische Theorie. Entscheidend ist dabei gar nicht einmal so sehr, ob sich diese beharrliche und unauflösbare Analyse von Widersprüchen als der eigentliche Gehalt von Hegels Philosophie rekonstruieren lässt – was auch immer das im Übrigen heißen mag. Wichtig erscheint mir vielmehr, dass Hegel auf besonders beharrliche Weise Widersprüchen nachspürt und sie nicht als starre Entgegensetzungen akzeptiert, sondern in ihren Spannungen und durch sie hindurch denkt. Darin liegt meines Erachtens ein kritischer Impetus, der weit über die – oftmals fragwürdigen – inhaltlichen Positionen hinausweist, die Hegel selbst vertreten hat.

Literatur

- Adorno, Theodor W. 1997, *Drei Studien zu Hegel*, Gesammelte Schriften 5, Frankfurt/M., 247–380.
- Butler, Judith/Laclau, Ernesto/Žižek, Slavoj, 2000, *Contingency, Hegemony, Universality*. London.
- Butler, Judith 2016, Einleitung, in: Dies., *Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung*, Berlin, 7–35.
- Derrida, Jacques 1999, *Tympanon*, in: Ders., *Randgänge der Philosophie*, Wien.
- Derrida, Jacques 1983, *Grammatologie*, Frankfurt/M.
- Derrida, Jacques 2000, *Politik der Freundschaft*, Frankfurt/M.
- Flügel-Martinsen, Oliver 2017, *Befragungen des Politischen. Subjektconstitution – Gesellschaftsordnung – radikale Demokratie*, Wiesbaden.
- Flügel-Martinsen, Oliver 2020, *Radikale Demokratietheorien zur Einführung*, Hamburg.

- Flügel-Martinsen, Oliver 2022, Reflexive Kritik, in: Flügel-Martinsen, Oliver/Jörke, Dirk (Hg.), *Vom Nutzen und Nachteil der Politischen Theorie und Ideengeschichte*, Baden-Baden, 175–194.
- Foucault, Michel 1997, *Die Archäologie des Wissens*, Frankfurt/M.
- Habermas, Jürgen 1993, *Theorie und Praxis*, Frankfurt/M.
- Habermas, Jürgen 1994, *Faktizität und Geltung*, Frankfurt/M.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1986a, *Glauben und Wissen oder Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie*, Werke 2, Frankfurt/M., 287–433.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1986b, *Phänomenologie des Geistes*, Werke 3, Frankfurt/M.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1986c, *Wissenschaft der Logik I*, Werke 5, Frankfurt/M.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1986d, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Werke 7, Frankfurt/M.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1986e, *Vorlesung zur Philosophie der Geschichte*, Werke 12, Frankfurt/M.
- Hobbes, Thomas 1984, *Leviathan*, Frankfurt/M.
- Honneth, Axel 1994, *Kampf um Anerkennung*, Frankfurt/M.
- Honneth, Axel 2001, *Leiden an Unbestimmtheit*, Stuttgart.
- Honneth, Axel 2011, *Das Recht der Freiheit*, Berlin.
- Locke, John 1977, *Zwei Abhandlungen über die Regierung*, Frankfurt/M.
- Martinsen, Franziska, Politik und Politisches, in: Comtesse, Dagmar et al. (Hg.), *Radikale Demokratietheorie. Ein Handbuch*, Berlin, 583–592
- Marx, Karl 1974, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, MEW 1, Berlin, 201–333.
- Marcuse, Herbert 1962, *Vernunft und Revolution. Hegel und die Entstehung der Gesellschaftstheorie*, Neuwied/Berlin.
- Menke, Christoph 1996, *Tragödie im Sittlichen*, Frankfurt/M.
- Neuhouser, Frederic 2013, Marx (und Hegel) zur Philosophie der Freiheit, in: Rahel Jaeggi/Daniel Loick (Hg.), *Nach Marx. Philosophie, Kritik, Praxis*, Berlin, 25–47.
- Pinkard, Terry 2013, Hegels Naturalismus und die zweite Natur, in: Jaeggi, Rahel/Loick, Daniel (Hg.), *Nach Marx*, Berlin, 195–227.
- Pippin, Robert B. 2016, *Die Aktualität des Deutschen Idealismus*, Berlin.
- Rancière, Jacques 2002, *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*, Frankfurt/M.
- Skinner, Quentin 1998, *Liberty before Liberalism*, Cambridge.
- Vieweg, Klaus 2020, *Hegel*, München.
- Williams, Robert R. (Hg.) 2001, *Beyond Liberalism and Communitarianism*, Albany, NY.
- Young, Iris Marion 1990, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton, NJ.

3. Fehlt Marx eine Theorie des Politischen? Marx' politische Kritik und die postmarxistische Marx-Kritik

Postmarxistische Kritiken an Marx' Gesellschaftskritik lassen – bei allen Unterschieden, die hier offenkundig zwischen verschiedenen Ansätzen bestehen – in zumindest einem Punkt eine große Gemeinsamkeit erkennen: Marx fehle im Wesentlichen eine Theorie des Politischen, die es ihm ermöglichen würde, den pluralistischen Charakter moderner Emanzipationsbewegungen angemessen zu erfassen. Von Castoriadis' früher Kritik des marxischen Ökonomismus (vgl. Castoriadis 1990) über die Diagnose einer unauflösbaren Spannung zwischen Klassenkampftheorie und politischer Ökonomie, die Laclau und Mouffe in *Hegemonie und radikale Demokratie* (Laclau/Mouffe 2012) entfalten, bis hin zu Rancières Vorwurf, Marx' historisches Narrativ, das das Proletariat als Subjekt eines letzten Klassenkampfes inauguriert, verweise letztlich auf ein »Jenseits der Politik« (Rancière 2002, 96, Herv. i.O.) – stets laufen die Einwände auf den Vorwurf zu, Marx verfüge nicht über eine Theorie des Politischen, die es ermöglichen würde, den Pluralismus und die radikale Kontingenz von Gesellschaft zu denken. Selbst Miguel Abensour, dessen Marx-Lektüre unter den jüngeren Auseinandersetzungen mit Marx wohl als der couragierteste Versuch verstanden werden kann, einen politischen Marx wiederzuentdecken, sieht sich letztlich zu konzedieren genötigt, dass Marx' Kritik bürgerlicher Politik – die nach Abensours Überzeugung nicht nur in Frühschriften wie *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* (Marx 1982a), sondern auch in späteren Texten wie *Der Bürgerkrieg in Frankreich* (Marx 1978) auftaucht – »eng mit der Kritik der politischen Ökonomie verknüpft ist und ihr letztlich untergeordnet wird« (Abensour 2012, 199).

Nachdem ich mich in anderen Texten einerseits mit Marx als einem wichtigen, durch zunächst ethische, dann ökonomistische Engführungen aber

auch eingeschränkten Vorläufer und Impulsgeber eines kontingenztheoretischen kritischen Denkens des Politischen und politischer Subjektivierungsprozesse auseinandergesetzt (vgl. Flügel-Martinsen 2017, 85–111) und andererseits Castoriadis' Marxkritik im Lichte gegenwärtiger Herausforderungen postmarxistischen Denkens reflektiert habe (vgl. Flügel-Martinsen 2016)¹, wird es im Folgenden explizit um die Frage gehen, ob sich bei Marx Ansatzpunkte für ein Denken des Politischen finden lassen, das eine radikale politische Kritik ermöglicht. Der vorliegende Text verfolgt hierbei eine doppelte Zielsetzung: Zum einen wird die postmarxistische Marx-Kritik thetisch rekonstruiert, die behauptet, Marx fehle es entschieden an einer eigenständigen Theorie des Politischen und die darin ein klares Defizit ausmache. Zum anderen werden einige Schriften Marx' selbst noch einmal einer – wenngleich dem Format dieses Textes geschuldet eher kursorischen – Sichtung auf den Stellenwert des Politischen in ihnen unterzogen.

Ich gehe dabei in drei Schritten vor. Die ersten beiden Schritte reflektieren auf unterschiedliche Weise, warum die Frage, ob sich bei Marx ein Denken des Politischen findet oder nicht, überhaupt von Gewicht ist. Sie ist es, wie ich im ersten Abschnitt argumentieren werde, allein schon aus rezeptionsgeschichtlichen und systematischen Gründen, denn Marx ist in der Theoriegeschichte kritischen Denkens stets zumindest als ein entscheidender Impulsgeber einer kontingenztheoretischen kritischen politischen Theorie und Gesellschaftstheorie wahrgenommen worden (1.). Zugleich erfolgte diese Bezugnahme auf Marx gerade innerhalb des oben kurz angerissenen losen, d.h. allenfalls durch thematische Berührungspunkte, aber kaum personell oder gar denkschulenmäßig verbundenen Kreises postmarxistischer Autor*innen zu keinem Zeitpunkt ohne grundlegende Kritik an Marx. Besonders hervorstechend ist dabei der Vorwurf, Marx verdränge zusehends die Dimension des Politischen.² Da die Frage, ob Marx über eine Theorie des Politischen verfügt, im vorliegenden Aufsatz vor dem Hintergrund dieser postmarxistischen Kritik an ihm verstanden wird, ist es erforderlich, die Hauptlinien dieser Kritik kurz in Erinnerung zu rufen (2.). Dabei wird dann auch ex negativo ausgewiesen, warum und inwiefern die Dimension des Politischen für eine kritische Theorie der Gesellschaft von Gewicht

1 Dieser Text zu Castoriadis hat in leicht überarbeiteter Form Aufnahme in den vorliegenden Band gefunden.

2 Diesen Einwand hat in jüngerer Zeit auch noch einmal prominent Axel Honneth in seinem Versuch einer Aktualisierung der Idee des Sozialismus formuliert (vgl. Honneth 2015).

ist. Die eigentliche Spurenlese in den marxischen Texten wird dann in einem dritten Schritt erfolgen (3.). Und hier ist es wichtig, zu betonen, dass es im vorliegenden Rahmen keinesfalls um eine weitausgreifende systematische Exegese des heute mehr denn je in seiner Vielgesichtigkeit wahrgenommenen marxischen Oeuvres gehen kann.³ Vielmehr werde ich mich auf einen ersten Erkundungsgang beschränken, der sich drei Texten zuwendet: Zunächst dem ausufernden Hegel-Exzerpt und -Kommentar *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* (Marx 1982a) von 1843, in dem Marx eine emphatische Vorstellung wahrer Demokratie entwickelt (3.1); hernach der 1851/52 vor dem Hintergrund der Erfahrung des Scheiterns der 1848er Revolution(en) verfassten Bonapartismus-Analyse *Der 18. Brumaire des Louis Bonaparte* (Marx 1985); und schließlich dem deutlich hoffnungsfroheren Kommentar zur Pariser Kommune *Der Bürgerkrieg in Frankreich* (Marx 1978) von 1871.

Marx' Schriften im Lichte der postmarxistischen Kritik an ihm nochmals explizit auf Anhaltspunkte für eine Theorie des Politischen abzuklopfen, erscheint mir allein schon deshalb geboten, weil die genannten Marx-Kritiker*innen, wie sich noch genauer zeigen wird, durchaus deutliche Tendenzen dazu haben, der Konstruktion eines auf die ökonomische Gesellschaftstheorie zulaufenden Verständnisses von Marx' Werk zu folgen.⁴ Obwohl der Ökonomismus-Vorwurf fraglos Ansatzpunkte in vielen marxischen Texten findet, verstellt das häufig mit ihm einhergehende und weitverbreitete Standardnarrativ, demzufolge sich politische Dimensionen in Marxens Frühschriften fänden, die aber sukzessive durch das Koordinatensystem einer systematischen politisch-ökonomischen Großtheorie abgelöst würden, ein angemessenes Verständnis seiner Texte. Die These, die vor allem im dritten Teil dieses Aufsatzes geprüft wird, geht nicht nur von einer deutlich pluralistischeren Anlage von Marx' Texten aus, sondern sie versteht diese im Sinne von Mathias Bohlender, Anna-Sophie Schönfelder und Mathias Spekker als eine Kritik im Handgemenge politisch-

3 Harald Bluhm hat in einem ebenso kenntnisreichen wie pointensicheren Aufsatz zu den editi-
 onsgeschichtlichen Wechselfällen der MEGA-Projekte nachdrücklich darauf hingewiesen, dass
 der dort sichtbar werdende Marx – der »MEGA-Marx« (Bluhm 2017) – nicht auf den Fluchtpunkt
 eines ökonomischen Hauptwerkes hin konstruiert werden kann, sondern viele verschiedene Fa-
 cetten und Dimensionen aufweist.

4 In seiner Unterscheidung von fünf Marx-Fiktionen bezeichnet Harald Bluhm diesen Strang der
 marxistischen Marxkonstruktion als den einer auf das *Kapital* als Hauptwerk zulaufenden Teleo-
 logie (vgl. Bluhm 2017, 45–47).

sozialer Auseinandersetzungen⁵ und liest sie im Anschluss an Quentin Skinners Vorschlag als Interventionen in jene politischen Konflikte, die ihre Entstehungskontexte bilden (vgl. Skinner 2009).

1. Marx als Impulsgeber einer kontingenztheoretischen kritischen politischen und Gesellschaftstheorie

Jenseits des Ökonomismus-Vorwurfs bildet Marx einen wichtigen Referenzpunkt einer Vielzahl an Ansätzen zu einer kritischen politischen Theorie und einer kritischen Gesellschaftstheorie, die deutlich über ein ökonomietheoretisch fundiertes Verständnis von Gesellschaft hinausgehen. Diese einflussreiche Stellung als Impulsgeber kritischen Denkens verdankt sich nach meinem Eindruck vor allem zwei Topoi oder Dimensionen in Marx' Denken, die nicht im engeren Sinne als marxistisch bezeichnet werden können: Erstens denke ich dabei an die enge Verknüpfung von Gesellschaftskritik und Gesellschaftsanalyse, die sich als Eröffnung der Perspektive einer kritischen Sozialwissenschaft verstehen lässt; und zweitens scheint mir die kontingenztheoretische Dimension in Marx' Denken wesentlich zu sein, die ihn dazu führt, Subjekte ebenso wie die politisch-sozialen Strukturen und Kontexte, in die diese eingelassen sind, als historisch erzeugt und damit wandelbar zu begreifen. Beide Dimensionen von Marx' Denken müssen eher in Kontinuität zu als in Abgrenzung von Hegel verstanden werden. Sie eröffnen aber, denkt man im Anschluss an sie über die Konturen und die Ausrichtung Politischer Theorie nach, eine deutlich andere Perspektive auf Fragen der Politischen Theorie als sie von den heute weitverbreiteten, ja dominanten liberalen moraltheoretischen Zugängen zur Politischen Theorie im Gegenwartsdenken, die im Anschluss an Kant operieren (u. a. bei Rawls, Habermas und Forst), nahegelegt wird.⁶ Mit dieser Kontinuitätsbehauptung zwischen Marx

5 Programmatisch wird die These einer Kritik im Handgemenge entwickelt in: Bohlender 2016; Anna-Sophie Schönfelder (2016) rekonstruiert diese Kritikform in Marx' journalistischen Arbeiten und Matthias Spekker (2016) arbeitet heraus, dass das politische Handgemenge auch den Einsetzungskontext von Marx' Auseinandersetzung mit der politischen Ökonomie darstellt. Vgl. dazu auch insgesamt den von den genannten drei Autor*innen herausgegebenen Sammelband, in dem auch der vorliegende Text ursprünglich erschienen ist (Bohlender et al. 2018)

6 Für eine fulminante Kritik der liberalen, moralphilosophischen Zugänge zur Politischen Theorie vgl. Geuss 2011.

und Hegel folge ich einer unorthodoxen Interpretationslinie, die spätestens mit Herbert Marcuses *Vernunft und Revolution* (Marcuse 1962) einsetzt, der Hegels Analyse der bürgerlichen Gesellschaft als kritische Soziologie moderner Gesellschaften liest. Heute vertritt etwa Frederick Neuhouser eine solche Zurückweisung der starken Abgrenzung von Hegel und Marx, wie sie von Marx teils selbst nahegelegt wurde:

»Hegel war Idealist (und Marx war keiner), aber der Sinn, in dem Hegel ein Idealist war, ist mit einem Zugang zur Sozialtheorie kompatibel, der viel von dem beinhaltet, was Marx als Materialismus verstand. Tatsächlich hat Marx wahrscheinlich einen Großteil seines Materialismus aus der Weise erlernt, in der Hegel in den *Grundlinien der Philosophie des Rechts* soziale Institutionen analysiert«. (Neuhouser 2013, 27)

Wie nun lassen sich diese beiden Dimensionen genauer fassen, die Marx zum Impulsgeber eines solchen zugleich gesellschafts- und politiktheoretischen kritischen Denkens werden lassen?

1. Wenn Honneth den dominanten liberalen Spielarten der politischen Philosophie der Gegenwart »ihre Abkopplung von der Gesellschaftsanalyse und damit die Fixierung auf rein normative Prinzipien« (Honneth 2011, 14) zum Vorwurf macht, dann lässt sich im Anschluss an Marx und Hegel im Gegensatz dazu ein gesellschaftstheoretisch informierter Zugang zu Fragen der Politischen Theorie skizzieren. Wodurch sich Marx' kritische Theorie – auch dort, wo sie wie etwa in der Entfremdungslehre der *Pariser Manuskripte* die Form normativer Kritik annimmt – durchgängig auszeichnet, ist, dass sie stets eine umfassende und tiefgehende Analytik sozialer und politischer Ordnungen nicht nur mitumfasst, sondern diese geradezu zum Ausgangspunkt der kritischen Überlegungen macht. An diesem Punkt löst Marx gewissermaßen das Projekt ein, das sich in Hegels *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (Hegel 1986) zwar immerhin schon angekündigt hat, das Hegel dort aber nur in ersten Umrissen ausgeführt hat. Lässt sich Hegels Rechtsphilosophie das Postulat entnehmen, dass alles Nachdenken über politische, aber auch moralische oder soziale Fragen eine gesellschaftstheoretische und zeitdiagnostische Erfassung der Kontexte erfordert, in die es unweigerlich eingelassen ist, dann können Marx' Schriften in dieser Kontinuitätslinie als umfassender Versuch gelten, der Kritik eine gesellschaftstheoretisch informierte Analyse an die Seite zu stellen. Marx geht damit tatsächlich – allerdings eher in der Nachfolge Hegels als in Abkehr von ihm – über die Abstraktionen der Philosophie hinaus, indem er die Perspektive ei-

ner kritischen Sozialwissenschaft eröffnet. Zugleich verwechselt er diese aber keineswegs mit einer bloßen Beschreibung des Bestehenden. Ihm steht vielmehr von Anfang an klar vor Augen, dass Gesellschafts- und Gegenwartsanalyse kritisch-distanzierend operieren müssen, und dass diese kritische Analyse auf eine theoretische Rückbindung angewiesen bleibt, weil die kritisch-sozialwissenschaftliche Auseinandersetzung mit gesellschaftlichen Prozessen und Mechanismen nicht naiv auf deren Abbildung zielen darf. Diese müssen vielmehr, wie es schon Hegel klar vor Augen stand, entschlüsselt werden. Ohne die Umsetzung dieses Programms in Marx' Schriften hier im Einzelnen nachverfolgen zu wollen, lässt sich so aber als ein erster wesentlicher Impuls festhalten, dass aus Marx' (ebenso wie aus Hegels) Sicht die Reflexion praktischer Fragen auf eine eingehende Analyse der sozialen Wirklichkeit, mithin auf die Denkmittel einer kritischen Sozialwissenschaft angewiesen bleibt.

2. Diese Perspektive einer kritischen Sozialwissenschaft entwickelt ihre eigentliche konzeptionelle Sprengkraft allerdings erst im Verbund mit zwei ebenfalls schon bei Hegel auftauchenden Annahmen zur Ontologie des Politischen und des Sozialen. Diese muss nämlich, das lehren uns Marx' in historische Formierungs- und Wandlungsprozesse vordringende Unternehmungen vor allem, in ihrer stets veränderlichen, ja kontingenten Beschaffenheit begriffen werden. Um es knapp zu benennen: Was Marx wiederum im Anschluss an Hegel mit großem Nachdruck unterstreicht, ist, dass soziale und politische Ordnungen ebenso wie die in ihnen befindlichen Subjekte als historisch wandelbar verstanden werden müssen, ohne dass sich eine überzeitliche Form angeben ließe. Marx ist demnach ein radikaler Kontingenztheoretiker und von dort her rühren seine immer wieder vorgetragenen Invektiven gegen Naturalisierungen.

Beide Dimensionen ermöglichen es zusammengenommen, die Gewordenheit von Gesellschaftsordnungen und Subjektivität kritisch zu denken. Dass Marx damit eine entscheidende Inspirationsquelle gerade auch für diejenigen Positionen ist, die sich vorsichtig unter dem Begriff des Postmarxismus zusammenfassen lassen, zeigt sich allein schon an dem Umstand, dass deren Überlegungen zu einer kritischen Theorie der Gegenwartsgesellschaften bei allen Absetzungsbewegungen, die sie gegenüber Marx vollziehen, und bei allen Differenzen, die sich zwischen ihnen ergeben, zweifelsohne diese beiden Rahmenannahmen erstens einer Verknüpfung von Kritik und Gesell-

schaftsanalyse und zweitens eines kontingenztheoretischen Verständnisses von Subjekten und sozio-politischen Strukturen als gemeinsame Schnittmenge teilen. Das lässt sich bereits mit wenigen Hinweisen verdeutlichen: Castoriadis' gesamte theoretische Unternehmung (vgl. Castoriadis 1990) lässt sich so etwa als Suche nach einer gesellschaftsanalytisch informierten kritisch-emanzipatorischen Praxistheorie beschreiben, die das Emanzipationspotential von Gesellschaften just im kontingenten Charakter ihrer Strukturen ausmacht. Auch bei Laclau und Mouffe liegt die Verknüpfung von kritischer Gesellschaftsanalyse und Kontingenztheorie geradezu überdeutlich zu Tage: Sie ist schlicht das Kernanliegen sowohl ihres gemeinsam verfassten Theorieentwurfs *Hegemonie und radikale Demokratie* (Laclau/Mouffe 2012) als auch späterer in Einzelautorenschaft verfasster Aufsätze und Bücher. Es ist in ihrem Fall vermutlich nicht unplausibel, die Entscheidung, den eigenen Theoriezugang als postmarxistisch zu bezeichnen und den Bezug zu Marx dadurch sichtbar zu lassen, so zu deuten, dass sie damit genau dieses marxische Erbe wachhalten möchten. Und selbst wenn sich bei Rancière polemische Spitzen gegen die Sozialwissenschaften finden (vgl. Rancière 2002, 102–104), weil auch diese daran beteiligt seien, den politischen Streit beiseite zu schieben, so bemüht auch er sich zweifelsohne um eine kritische Gesellschaftsanalyse und betont den radikal kontingenten Charakter politischer Subjektivierungen und institutioneller Ordnungen (vgl. Rancière 2002, 28). Marx lässt sich in diesen Hinsichten sogar auch als mindestens indirekter Impulsgeber für Positionen deuten, die sich nicht nur deutlich von ihm distanzieren, sondern die die Bezugnahme auf ihn weitgehend vermeiden: Man denke hier nur an die Arbeiten Michel Foucaults. In ihnen finden sich einerseits deutliche Distanzierungsgesten, expressis verbis vor allem gegenüber dem Marxismus, aber auch unter Nennung von Marx selbst, wenn Foucault polemisch notiert: »Der Marxismus ruht im Denken des neunzehnten Jahrhunderts wie ein Fisch im Wasser. Das heißt: Überall sonst hört er auf zu atmen.« (Foucault 1974, 320) Andererseits rücken Foucaults kritische Analysen, sobald der Blickwinkel etwas weiter gefasst wird, deutlich in die Nähe von Marx' Projekt einer kritischen und kontingenzsensiblen Sozialwissenschaft, denn sowohl Marx als auch Foucault spüren auf ihre je eigene, in dieser grundsätzlichen Hinsicht aber verbundene Weise den Konstitutions- und Wandlungsprozessen von Subjektivität und sozialen Ordnungen nach – und beide betonen dabei die Bedeutung

von Machtbeziehungen und Konfliktkonstellationen.⁷ Die postmarxistische Kritik macht Marx dabei aber den Vorwurf, er verschenke bzw. verkürze das damit entwickelte Potential, indem er diese Überlegungen in eine politisch-ökonomisch angelegte Geschichtsphilosophie einbettet. Das wird nun etwas genauer zu betrachten sein.

2. Marx und die fehlende Theorie des Politischen: Grundlinien postmarxistischer Marx-Kritik

Wie häufig bei Sammelbegriffen, die verschiedene Autor*innen miteinander verknüpfen, korrespondiert dem damit umrissenen Feld eher ein loser sachlich-thematischer Zusammenhang als eine Denkschule, die sich als solche begreifen würde. Das gilt auch für den Begriff des Postmarxismus, den im Wesentlichen wohl Chantal Mouffe und Ernesto Laclau zur Selbstbeschreibung heranziehen (vgl. Laclau/Mouffe 2012 und Laclau 2007), der aber von anderen Autor*innen, die dem damit angedeuteten thematischen Zusammenhang zugerechnet werden können, nicht notwendigerweise verwendet wird. Dennoch lassen sich vier hauptsächliche Linien einer postmarxistischen Marxkritik herausarbeiten, zu denen unterschiedliche Autor*innen beigetragen haben, auf die im Folgenden – mit den soeben umrissenen Einschränkungen im Hinterkopf – als postmarxistische Positionen verwiesen wird. Diese vier Kritiklinien lassen es ausgesprochen fragwürdig erscheinen, in welchem Maße es möglich ist, im Anschluss an die marxischen Schriften eine eigenständige kritische Theorie des Politischen zu entfalten – im Gegenteil sprechen sie Marx geradezu die Fähigkeit dazu ab. Soll daher nach Anschlusspunkten für eine Theorie des Politischen bei Marx gesucht werden, wie es im anschließenden Abschnitt (3.) erfolgen soll, dann ist es zuvor erforderlich, diejenigen Punkte zu benennen, die einem solchen Vorhaben aus postmarxistischer Sicht im Wege stehen.

1. An erster und entscheidender Stelle ist hier eine unbewältigte werkimmanente Spannung zwischen politischer Ökonomie und Klassenkampf

⁷ Wie sich hier ein kritischer Denkweg von Hegel und Marx über Nietzsche bis zu Foucault und Derrida nachzeichnen lässt, der von großer Bedeutung für die Perspektive eines kritischen Denkens des Politischen ist, rekonstruiere ich in Teil 2 meiner Studie *Befragungen des Politischen* (Flügel-Martinsen 2017, 63–158).

zu nennen. Das Problem ist dabei aus postmarxistischer Perspektive vor allem die geschichtsphilosophische Einbettung der Perspektive der politischen Ökonomie: Die Geschichtsphilosophie, so argumentieren unabhängig voneinander etwa Cornelius Castoriadis und Ernesto Laclau, schiebt politische Kämpfe letztlich beiseite. Castoriadis entwickelt diesen Vorwurf in *Gesellschaft als imaginäre Institution* und hält dort zum Verhältnis der Subjekte des Klassenkampfes und der marxischen Geschichtsphilosophie fest: »Die Klassen sind Agenten des Geschichtsablaufs, aber dessen unbewußte Agenten [...]; sie werden eher behandelt als daß sie handeln, wie Lukács sagt.« (Castoriadis 1990, 53) Der damit erhobene Einwand, Marx' Geschichtsphilosophie raube den Subjekten im Grunde konzeptionell jegliche Perspektive auf eine eigenständige widerständige Performativität, indem sie gleichsam zu Marionetten in einem sie immer schon einfassenden und übersteigenden Geschichtstheater gemacht werden, auf dessen Textbuch sie letztlich keinen Einfluss haben, findet sich als kritische Diagnose einer Ambiguität in Marx' Geschichtsverständnis auch bei Ernesto Laclau. Laclau zeichnet dabei eine aus seiner Sicht unauflösbare Spannung innerhalb Marx' Denken nach, die sich zwischen seinem Verständnis der Geschichte als objektivem Prozess einerseits und der Klassenkampftheorie andererseits ergibt. Während es die Klassenkampftheorie erforderlich machen würde, dass ergebnisoffene politische Auseinandersetzungen möglich sind, die die Konturen gesellschaftlicher Verhältnisse und damit auch den Verlauf der Geschichte zu ändern in der Lage sind, suche die marxsche Geschichtstheorie dem entgegengesetzt nicht nur einen außerhalb der Sphäre politischen Handelns liegenden Mechanismus sozialen und politischen Wandels zu identifizieren (Widerspruch zwischen Produktionsverhältnissen und Produktivkräften als Motor der Geschichte), sondern zudem auch den Verlauf vorab festzulegen. Laclau konstatiert daher:

»Ich kam mehr und mehr zu der Überzeugung, dass es unmöglich ist, diese beiden Sichtweisen miteinander zu vereinbaren, und dass die sogenannte ›Krise des Marxismus‹ zu einem Großteil aus dieser Unmöglichkeit resultierte.« (Laclau 2007, 25)

2. Eine zweite Kritik reflektiert gewissermaßen die Folgen dieser Tendenz zur ökonomistischen Engführung für die Analyse sozialer und politischer Bewegungen. Hier lautet der Einwand knapp gefasst, dass Marx und der Marxismus nicht in der Lage seien, die Pluralität sozialer und politischer Kämpfe zu erfassen. Stellvertretend für viele andere

Autor*innen, die diese Kritik gegen Marx erheben⁸, sei deren Struktur hier kurz am Vorwurf des Klassismus erörtert, wie er von Laclau und Mouffe in *Hegemonie und radikale Demokratie* (Laclau/Mouffe 2012) formuliert wird. Laclau und Mouffe halten damit zunächst diagnostisch fest, dass im marxischen Denken eine starke Tendenz dazu besteht, die Arbeiterklasse für »den privilegierten Akteur« zu halten, »bei dem die Haupttriebkraft sozialer Veränderung liegt« (ebd., 220).⁹ Demgegenüber machen sie im zweiten Teil dieses Einwands geltend, dass die Realität gesellschaftlicher Konflikte deutlich pluralistischer verstanden werden müsse und dass man deren Charakter vollkommen verfehle, wenn andere Auseinandersetzungen gleichsam in ein Ableitungsverhältnis zum ökonomietheoretisch fundierten Kampf der Arbeiterklasse gebracht werden. Vielfach hänge, so Laclau und Mouffe, der Erfolg emanzipatorischer Kämpfe, auch des Kampfes der Arbeiterklasse, zudem von Faktoren wie »der Radikalisierung einer Pluralität demokratischer Kämpfe« ab, »die zum großen Teil *außerhalb* der Klasse selbst entschieden werden« (ebd., 220, Herv. i.O.). Laclau beschreibt das hegemonietheoretische Projekt, dessen Konturen er gemeinsam mit Mouffe in *Hegemonie und radikale Demokratie* entworfen hat, rückblickend als Versuch, weder dem marxischen Theorieapparat zu folgen noch ihn einfach hinter sich zu lassen. Das postmarxistische Vorhaben sucht nach Laclaus Überzeugung über die bei Marx diagnostizierten Engführungen hinauszugehen, ohne den Kontakt zu Marx vollständig zu kappen (vgl. Laclau 2007 und 2014), macht Marx aber dabei den Vorwurf, die eigenständige und Laclau zufolge sogar vorrangige (vgl. Laclau 2007, 36) Bedeutung des Politischen systematisch zu verdrängen.

3. Die damit angedeutete Verdrängung des Politischen im Marx'schen Denken bildet eine dritte wesentliche Kritiklinie. Der Zuspitzung halber werde ich wiederum darauf verzichten, ein Panorama der von verschiedenen Seiten vorgebrachten und in diese Richtung gehenden Überlegung

8 Dass Marx die Komplexität sozialer und politischer Kämpfe nicht angemessen erfasst, machen u. a. auch Castoriadis, Rancière und Honneth gegen ihn geltend.

9 Im Unterschied zu der in den letzten Jahren zu großer Aufmerksamkeit gelangten Verwendungweise, bei der mit dem Begriff Klassismus auf diskriminierende Strukturen verwiesen wird, die bestimmte Personengruppe nach ihrer sozioökonomischen und soziokulturellen Position benachteiligen, verwenden Laclau und Mouffe den Begriff Klassismus, um damit die im Marxismus verbreitete konzeptionelle Fixierung auf die Klasse als entscheidende Kategorie zu kritisieren (vgl. Laclau/Mouffe 2012, 220).

zu zeichnen, sondern mich statt dessen exemplarisch auf den Vorwurf eines metapolitischen Beiseitesetzens von Politik konzentrieren, wie er von Jacques Rancière in *Das Unvernehmen* entwickelt wird. Aus Ranciè-res Sicht fügt sich Marx in die von der Antike bis in die Gegenwart reichende Tradition der »Politik der Philosophen« (Rancière 2002, 93) ein, obwohl sich Marx' eigenes Projekt einer Aufhebung der Philosophie ja ebenso wie Ranciè-res Kritik der Politik der Philosophen als ein Bruch mit den eingefahrenen Bahnen der abendländischen Philosophiegeschichte verstehen lässt. Diese Politik der Philosophen besteht nach Ranciè-res Überzeugung wesentlich darin, Schluss mit der Politik zu machen.¹⁰ Rancière zufolge ist diese Tendenz zur Verabschiedung von Politik systematischer Bestandteil von Marx' Theorieprogramm: Marx richtet demnach von der Warte der politischen Ökonomie aus einen ideologiekritischen Blick auf politische Prozesse, Akteur*innen und Institutionen, der diese insgesamt als Unwahrheit, Falschheit oder gar Lüge entlarvt: »Die Meta-Politik ist der Diskurs über die Falschheit der Politik« (ebd.) und etwas später: »Die Politik ist die Lüge über ein Wahres, das Gesellschaft heißt.« (ebd., 94) Worauf sich Rancière hier bezieht, ist die in verschiedenen marxischen Schriften auftauchende Überzeugung, dass der emanzipatorische Kampf nicht auf dem Feld der Politik ausgetragen werden könne, da diese bestenfalls als Selbsttäuschung der Akteur*innen erscheinen müsse. Vielmehr sei mithilfe einer politisch-ökonomisch angeleiteten Ideologiekritik ein Feld gleichsam unterhalb der Politik herauszuarbeiten, das die tiefere Logik gesellschaftlicher Strukturen und Konflikte offenbart, die auf der Ebene der Politik unsichtbar bleiben oder jedenfalls nur verzerrt zu Tage treten würden. Rancière ist daher überzeugt, dass Marx den politisch-demokratischen Streit allenfalls zum Epiphänomen degradiere. Letztlich aber geht es Marx nach Ranciè-res Eindruck sogar darum, die Politik gänzlich beiseite zu setzen: Zum einen stelle sich die marxische Ideologiekritik (vgl. dazu ebd., 97 f) nämlich als Projekt der Überwindung von Politik dar und zum anderen setze Marx perspektivisch auf ein Reich der Freiheit, in dem für politischen Streit kein Raum mehr vorgesehen sei. Für diese Einwände finden sich Referenzen in Marx' Texten. Zu denken ist hier nur an Formulierungen aus

¹⁰ Es ist hier nicht der Ort, die Ranciè-res weitere Argumentation nachzuzeichnen. Diese rekonstruiere ich ausführlich in: Flügel-Martinsen 2017, Teil 3 und im Rancière-Kapitel des vorliegenden Bandes.

dem ersten Band des *Kapitals*, in denen Marx von einer »bewußte[n] planmäßige[n] Kontrolle« spricht, unter die der »gesellschaftliche[...] Lebensprozess[...]«¹¹ (Marx 1991, 78) gebracht werden soll.

4. Die vierte Kritik schließlich zieht gewissermaßen die Konsequenzen aus den verschiedenen Verdrängungen des Politischen, die in den anderen drei Kritiken diagnostiziert wurde. Sie wendet ein, dass Marx schlicht eine Vorstellung emanzipatorischer demokratischer Politik, die auf gesellschaftliche Umgestaltung zielt, fehlt, ja fehlen muss, da er auf die Hoffnung einer radikalen Umgestaltung der kapitalistischen Gesellschaft fixiert blieb, an deren Ende den oben skizzierten Einwänden zufolge eine Welt ohne Politik stehen sollte. Diesen letzten Punkt möchte ich hier allerdings lediglich noch benennen. Zum einen, weil der Vorwurf wirkliche Konturen erst vor dem Hintergrund zumindest kurzer Rekonstruktionen der verschiedenen Vorstellungen emanzipatorischer demokratischer Politik gewinnen könnte, wie sie auf unterschiedliche Weise in Form etwa eines hegemonietheoretischen Konzepts radikaler Demokratie bei Laclau und Mouffe (vgl. Laclau/Mouffe 2012, 189–238), eines demokratischen Streits der Anteillosen bei Rancière (vgl. insgesamt Rancière 2002) oder des Projekts einer demokratischen Lebensform bei Honneth (vgl. Honneth 2015, Kap. IV) entwickelt werden. Zum anderen aber wird der nun folgende Abschnitt ja gerade der Frage nachgehen, ob Marx nicht doch mehr Gesichter hat, als einheitliche Autorfiktionen suggerieren¹², und ob darunter nicht auch ein politisches Antlitz ist, dem zumindest Dimensionen demokratischer Emanzipationspolitik nicht gänzlich fremd sind.

3. Spuren einer Theorie des Politischen bei Marx? Eine kritische Re-Lektüre

Trifft die postmarxistische Kritik den ganzen Marx oder trifft sie eher bestimmte marxistische Vereinheitlichungsversuche? Kurz: Verfügt Marx, der in seinen politisch-historischen Schriften ja durchaus Elemente einer Theo-

¹¹ Marx, *Kapital I*, MEW 23, Berlin 1972, 94.

¹² Aus marxismus-kritischer Perspektive hat insbesondere Castoriadis geltend gemacht, dass Marx' Vielschichtigkeit sich einer theoretischen Vereinheitlichung sperre (vgl. etwa Castoriadis 1990, 20).

rie politischer Kämpfe entwickelt, tatsächlich über keine Theorie des Politischen oder wird sie vielleicht nur an vielen Stellen verdrängt, taucht aber an anderen wieder auf und besitzt vielleicht sogar einige Inspirationskraft für das gegenwärtige Nachdenken über eine Praxistheorie radikaldemokratischer politischer Emanzipationsbemühungen?

Die Theorie politischer Kämpfe verschwindet, wie wir sogleich anhand einer exemplarischen Exegese dreier Schriften aus verschiedenen Schaffensperioden sehen werden, nicht einfach zugunsten einer geschichtsphilosophisch eingebetteten umfassenden Theorie der politischen Ökonomie. Statt eines Verschwindens einer eigenständigen Bedeutung des Politischen in Marx' Denken können wir – um die exegetische Kernthese kurz zu umreißen – so vielmehr je nach den Rahmenbedingungen der maßgeblichen politischen Konfliktlinien konzeptionelle Wechselfälle beobachten: 1843 eine emphatische Vorstellung wahrer Demokratie, 1851/52 eine resignative Zurückweisung der Sphäre und der Semantik des Politischen und 1871 das Wiederaufflammen der Hoffnung auf eine politische Revolution der herrschenden Verhältnisse.

1. *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* [1843]. Vor allem in seinen Frühschriften, am deutlichsten vielleicht in seinem als Hegel-Kommentar angelegten Text *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, stellt Marx politiktheoretische Überlegungen zu einer Demokratietheorie an, die er unter dem Rubrum der »wahren Demokratie« diskutiert (Marx 1982a, 32). Dort findet sich eine geradezu emphatische politische Theorie der Demokratie. Marx entwickelt seine Demokratietheorie in Form polemischer Spitzen gegen Hegel. Das zeigt sich schon an der allgemeinen Bestimmung von Demokratie als »Einheit des Allgemeinen und Besondern« (ebd., 31) – Hegel selbst hatte sein gesamtes Philosophieren gegen Kant, dem er die Fixierung auf das formale und abstrakte Allgemeine zum Vorwurf gemacht hat, als eine Verschlingung von Allgemeinem und Besonderem verstanden, die er Marx zufolge aber gerade verfehlt. Marx nun wendet den Vorwurf der Abstraktheit gegen Hegel selbst und konturiert davon ausgehend sein Demokratieverständnis: Die Verfassung in der Demokratie hat nach seiner Überzeugung im Unterschied zur Verfassung des Staates der hegelschen Rechtsphilosophie als Grund den »wirklichen Menschen, das wirkliche Volk« (ebd., Herv. i.O.). Erst die demokratische Verfassung ermögliche daher Freiheit: »Die Verfassung erscheint als das, was sie ist, freies Produkt des Menschen [...]« (ebd.).

Für Marx ist Demokratie die politische Gestalt, die den abstrakten Staat, den er in Hegels Rechtsphilosophie ausmacht, absterben lässt: »In der Demokratie ist die Verfassung, das Gesetz, der Staat selbst nur eine Selbstbestimmung des Volkes [...]« (ebd., 32). Demokratie erscheint hier demnach als Mittel, um die politische Sphäre und die Sphäre der Gesellschaft miteinander zu verknüpfen und eine abstrakte Verselbständigung zu vermeiden. Eine Skepsis gegen die institutionelle Politik des modernen Staates gibt es auch hier, aber Marx' Überlegungen zur Demokratie lassen sich durchaus als Beiträge zu einer Theorie des Politischen entlang der Unterscheidung institutioneller Politik (bei Marx: *abstrakter, politischer Staat*) und einem instituierenden, aber auch subvertierenden Politischen (bei Marx: *wahre Demokratie*) denken¹³ – das Marx dann allerdings, was ein anderes Thema wäre, doch etwas substanziell (*wirklicher Mensch, wirkliches Volk*) zu denken scheint.

Miguel Abensour zufolge lassen sich Marx' Überlegungen zu einer »wahren Demokratie« jedenfalls als eine radikale Demokratietheorie lesen, die die Demokratie gegen den Staat in Stellung bringt und mit der sich Marx von seiner eigenen, folgt man Abensours Rekonstruktion (vgl. Abensour 2012, Kap. 1), noch kurz zuvor (1842) erprobten Begründung eines vernünftigen Staates absetzt.¹⁴ Allein: Diese Denkbahn scheint er einfach liegenzulassen. Ist das also nur eine Episode der Frühschriften?

2. *Der 18. Brumaire des Louis Bonaparte* [1851/52]. In dieser Schrift erscheint die Analyse von (politischen) – die Klammer ist, wie gleich sichtbar werden wird, kein Zufall – Kämpfen in einem deutlich anderen Licht; auf die politische Semantik wird nur noch pejorativ Bezug genommen. Hier spiegelt sich Rancières Eindruck am deutlichsten wider, dass Marx die Politik verdränge, weil er sie für die Lüge über ein Wahres, die Gesell-

¹³ Vgl. zu meiner Lesart der Unterscheidung von Politik und Politischem: Flügel-Martinsen 2017, 161–193.

¹⁴ Das ist insgesamt die These, die Abensour in einem zugleich dichten und experimentellen Marx-Kommentar, in dem er Marx von einem im Anschluss an seinen Lehrer Claude Lefort gelesenen Machiavelli her als radikalen Demokraten zu deuten vorschlägt (vgl. Abensour 2012). Matthias Bohlender wendet gegen eine solche Marx-Interpretation, die beim frühen Marx des Jahres 1843 einen radikaldemokratischen Republikanismus ausmacht und diesen gegen die Kritik der politischen Ökonomie der späteren Schriften in Stellung bringt, ein, dass durch die damit verbundene Abwendung vom späteren Marx der Kritik der politischen Ökonomie die Kritik des Kapitalismus als Kritik einer Herrschaftsform aus dem Blick gerät (vgl. Bohlender 2018 i. E.).

schaft, halte, das politökonomisch zu verstehen ist (vgl. Rancière 2002, 94).

Eingangs schließt Marx zunächst an die Idee an, dass Menschen ihre eigene Geschichte machen und weist dabei darauf hin, dass das nicht autonom, sondern unter gegebenen Bedingungen geschehe (vgl. Marx 1985, 96). – Das ließe allerdings noch großen Spielraum für eine gestalterische Politik. Schon die Deutung der Französischen Revolution folgt dann aber einem eher engen Verständnis der Erfüllung historischer Aufgaben (vgl. ebd., 97). Die Revolutionär*innen vollbrachten, so diagnostiziert Marx, »die Aufgaben ihrer Zeit« (ebd.). Und dies blieb nicht auf Frankreich beschränkt, auch im übrigen Kontinentaleuropa wurden die »feudalen Gestaltungen« (ebd.) weggefegt und eine der Produktionsweisen der bürgerlichen Gesellschaft entsprechende Umgebung geschaffen.

Wenig später wird diese Rückbindung politischer Akteur*innen an soziale und historische Strukturbedingungen dann an der Gegenüberstellung von Bourbonen- und Orléans-Herrschaft schon beinahe so stark schematisiert – Bourbonen: großes Grundeigentum, Orléans: Kapital – wie in der holzschnittartigen Darstellung historischer Umwälzungen im Vorwort von *Zur Kritik der politischen Ökonomie* von 1859 (vgl. Marx 1980, 99–103). Hier tritt dann die von Rancière hervorgehobene Tendenz, dass die Sphäre der Politik wenn nicht eine des Lugs, so doch mindestens eine der Täuschung, ja auch der Selbsttäuschung ist, besonders plastisch hervor. Die Individuen mögen über das, was sie tun, denken, was sie wollen, es sind bloße Einbildungen. Über die Entstehung von Denkweisen und Lebensanschauungen hält Marx so fest:

»Die ganze Klasse schafft und gestaltet sie aus ihren materiellen Grundlagen heraus und aus den entsprechenden gesellschaftlichen Verhältnissen. Das einzelne Individuum, dem sie durch Tradition und Erziehung zufließen, kann sich einbilden, daß sie die eigentlichen Bestimmungsgründe und den Ausgangspunkt seines Handelns bilden.« (Marx 1985, 121/122)

Für die Haltungen in politischen Kämpfen heißt das: »[S]o muß man noch mehr in geschichtlichen Kämpfen die Phrasen und Einbildungen der Parteien von ihrem wirklichen Organismus und ihren wirklichen Interessen, ihre Vorstellung von ihrer Realität unterscheiden« (ebd., 122) – hier geht die Zurückweisung der eigenständigen politischen Dimen-

sion (die, wie wir gleich sehen werden, noch sehr viel drastischer zum Ausdruck gebracht wird) mit einem eigenartigen Objektivismus einher: Es ist die Rede von *wirklichen Interessen*, die sich durch die politik-ökonomische Brille eines wohlverstandenen Materialismus auch gegen die Selbsttäuschungen der Akteur*innen erkennen ließen.

Die Entfaltung dieser objektivistischen Theorie wirklicher Interessen zieht eine drastische Abwertung der politischen Semantik mit sich: Parteien »verrichteten« so »ihr wirkliches Geschäft [...] unter einem *gesellschaftlichen*, nicht unter einem *politischen* Titel« (ebd., Herv. i.O.); die »blos politische Form« wird »abgestreift« (ebd., 123); die »*politischen* und *literarischen* Vertreter einer Klasse« kommen so »im Kopfe nicht über die Schranken hinaus« (ebd., 124, Herv. i.O.), über die diese im gesellschaftlichen Leben nicht hinauskommt – sie sind daher im Wortsinne *beschränkt*. Marx analysiert so etwa auch im berühmten Abschnitt IV von *Der 18. Brumaire des Louis Bonaparte* die Beteiligung der politischen Vertreter der Bourgeoisie an der Abschaffung des allgemeinen Wahlrechts (das eigentlich selbst eine genuine Forderung bürgerlicher Politik ist) in diesem polit-ökonomischen Sinne: Die »Aechtung des allgemeinen Wahlrechts« erscheint Marx daher als »eine der Nothwendigkeiten des Klassenkampfes« (ebd., 139), denn ein allgemeines Wahlrecht würde taktische Nachteile für die Bourgeoisie gegenüber jenen abhängigen und besitzlosen Klassen bedeuten, die im Falle von dessen Einführung über ein politisches Gewicht verfügen würden, das die Klasseninteressen der Bourgeoisie bedroht. Auch die Analyse der politischen Akteur*innen mithilfe eines Klassenbegriffs, der weitgehend objektivistisch ökonomisch verstanden wird, unterstreicht zunächst Marx' Degradierung der Politik zum Epiphänomen:

»Insofern Millionen von Familien unter ökonomischen Existenzbedingungen leben, die ihre Lebensweise, ihre Interessen und ihre Bildung von denen der andern Klassen trennen und ihnen feindlich gegenüberstehen, bilden sie eine Klasse.« (ebd., 180)

Allerdings findet sich selbst an dieser Stelle, in einer Schrift, in der Marx Politik kaum ernst zu nehmen scheint, doch noch ein Hinweis darauf, dass die politische Dimension dadurch nicht einfach überflüssig wird: Mögen die ökonomischen Kriterien die objektiven Bedingungen für die Konstitution einer Klasse sein, so hält Marx dennoch nachdrück-

lich fest, dass diese verfehlt werde, also keine Klasse bestehe, wenn »keine politische Organisation unter ihnen erzeugt« (ebd., 180) wird.¹⁵

3. *Der Bürgerkrieg in Frankreich* [1871]. Die eigentlich spannende Frage ist nun, ob eine eigenständige Theorie des Politischen und eine starke Vorstellung demokratisch-emanzipatorischer Politik nach der Etablierung der Klassentheorie mit der für die marxischen Revolutionshoffnungen zentralen Klasse des Proletariats und dessen geschichtstheoretisch-ökonomistischer Einbettung letztlich verdrängt werden – wie selbst Abensour fragt (vgl. Abensour 2012, 183), der ansonsten eine sehr wohlwollende Lesart von Marx' Beitrag zur Politischen Theorie entwickelt. Allerdings handelt es sich nach Abensours Eindruck eben um eine Ambiguität (ebd., 200) und nicht einfach um eine begriffliche Ablösung, denn nach seinem Dafürhalten schwelt das Demokratiedenken in Marx' Werk fort, jederzeit bereit, sich zu entzünden – und als ein solcher Funke lodert es, wie Abensour betont, dann etwa auch im späteren Werk in den Überlegungen zur Kommunalverfassung in der Schrift *Der Bürgerkrieg in Frankreich* im Jahre 1871 auf (vgl. ebd., 191 ff.).

Zwar folgt auch die dortige Analyse des politischen Geschehens auf den ersten Blick konsequent der polit-ökonomischen Entschlüsselung von Handlungslogiken, aber bei näherer Betrachtung zeigt sich dennoch rasch, dass Marx in diesem Text weit davon entfernt ist, die Politik zur Nebensache, ja zum reinen Phänomen einer Täuschung bzw. Selbsttäuschung zu machen.¹⁶ Die Lesart eines Wiederauftauchens der Politik auch in diesem späten Marx-Text wird vor allem durch zwei Umstände gestärkt: Erstens nimmt Marx mit seiner Deutung der Kommunalverfassung positiv auf eine Form politischer Selbstregierung Bezug und entwickelt dabei sogar so etwas wie Ansätze zu einer Theorie radikaler Demokratie, die in ihrer Emphase den beinahe drei Dekaden älteren Überlegungen aus dem Jahre 1843 kaum in etwas nachstehen. Man

15 Ich danke Anna-Sophie Schönfelder für den Hinweis, dass Marx selbst an Stellen wie diesen, die auf den ersten Blick das Gepräge einer strikt ökonomisch-objektivistischen Kategorienbildung aufweisen, das Politische nicht gänzlich beiseite setzt.

16 Abensour hält zwar an der Diagnose fest, dass Politik im Ganzen in den späteren Marx-Texten der Kritik der politischen Ökonomie »schließlich untergeordnet wird« (Abensour 2012, 199). Aber er vertritt zugleich die Auffassung, dass eine politische, aus Abensours Sicht dabei übrigens auch »antistaatliche Matrix [...] in Marx' Werk fortbesteht und stets in der Lage ist, wieder zum Vorschein zu kommen und neue Früchte zu tragen« (ebd.). Ein herausragendes Beispiel wäre dann bspw. der Kommentar zur Pariser Kommune.

denke hier nur an Formulierungen, in denen Marx die Kommune zugleich als »Arbeiterregierung« und – übrigens in Wiederaufnahme der aus dem Hegel-Kommentar von 1843 bekannten Semantik des Wahren – als »wahre Vertreterin aller gesunden Elemente der französischen Gesellschaft« (Marx 1978, 208) bezeichnet. Zweitens wird dieser politischen Dimension nun sogar eine entscheidende Funktion bei der Umgestaltung der sozialen Verhältnisse zugemessen. So begreift er – und auch hier treten wiederum radikaldemokratische, gesellschaftliche Verhältnisse und Strukturen grundlegend umgestaltende Dimensionen hervor – die Kommune als »*Regierung der Arbeiterklasse*, das Resultat des Kampfes der hervorbringenden gegen die aneignende Klasse, die endlich entdeckte politische Form, unter der die ökonomische Befreiung der Arbeit sich vollziehen konnte« (ebd., 204/205, Herv. i.O.) – hier ist dann nicht nur nicht, wie in *Der 18. Brumaire des Louis Bonaparte*, von »*blos politisch*« die Rede, sondern der politischen Form wird grundlegendes Gewicht beigemessen.

Zwar koppelt Marx die Erfolgsaussichten der Kommune an die Umstürzung der ökonomischen Verhältnisse, aber er traut dies prinzipiell einer politischen Form zu, die somit eine gewisse Eigenständigkeit gegenüber dem engen politikökonomischen Korsett erhält. – Zu einer wirklichen Theorie des Politischen kann sich Marx freilich auch hier nicht durchringen, hält er doch letztlich fest, dass die Kommune »nur die Elemente der neuen Gesellschaft in Freiheit zu setzen [hat], die sich bereits im Schooß der zusammenbrechenden Bourgeoisgesellschaft entwickelt haben« (ebd., 206). Aber immerhin scheinen hier Spuren einer politischen Kritik auf, die diesen Namen verdient – auch wenn es sich nur um Spuren handelt und das Gesamtbild das bekannte ambivalente Gepräge behält.

Castoriadis hat daher recht, wenn er festhält, dass Marx' Theorie »weit davon entfernt ist, jene systematische Einheitlichkeit und Geschlossenheit zu besitzen, die ihr manche gerne zusprechen« (Castoriadis 1990, 20). Dann könnte es aber, anders als Castoriadis, der sich stark von Marx distanziert, es nahezulegen scheinen, auch aus der Perspektive einer kritischen Theorie des Politischen durchaus lohnenswert sein, nach Perlen im marxschen Meer der Ambivalenz zu tauchen. Der vorliegende Aufsatz konnte nur erste Vorbereitungen für ein solches Perlentauchen liefern. Zwei wichtige Hinweise lassen sich den hier angestellten Überlegungen aber entnehmen. Erstens

deutet sich nachdrücklich an, an die Stelle der überzogenen und exegetisch wenig hilfreichen Lesarten, die von einer stringenten Werkentwicklung ausgehen, ein offeneres Bild der marxischen Schriften zu setzen, das vor allem Marx' Empfänglichkeit für die politischen Entwicklungen seiner Zeit ernst nimmt: Marx' Arbeiten als Kritik im Handgemenge zu lesen, wie es Bohlender, Schönfelder und Spekker vorschlagen (vgl. Bohlender et al. 2018), würde dann eben auch bedeuten, die Niederschläge politischer Wahrnehmungen auf die systematischen Thesen in bestimmten Texten genau zu verfolgen. Historische Kontexte lassen sich nicht einfach *en passant* umreißen, es liegt aber mit Blick auf die drei hier herangezogenen Texte nahe, den Stellenwert des Politischen in ihnen mit der Aufbruchstimmung des Vormärz, der Katerstimmung der nach dem Scheitern der 1848er Revolution einsetzenden Restauration und dem erneuten Aufflammen einer Hoffnung auf emanzipatorische Politik, das durch die Pariser Kommune befeuert wurde, in Verbindung zu bringen. Ein zweiter Hinweis betrifft die bereits angedeutete Pluralität der marxischen Schriften, die ernst genommen zu einer veritablen postmarxistischen Marx-Lektüre führen kann: Einer solchen Lektüre zufolge, die durch die obige Auseinandersetzung mit drei Marx-Texten wenigstens angedeutet werden sollte, ist die Suche nach einem einheitlichen Kern des marxischen Denkens weniger fruchtbar als die Suche nach Motiven und Gedankenlinien, die in bestimmten Marx-Texten formuliert werden und in anderen weniger oder vielleicht auch gar nicht. Eine solche Lektüre würde Marx' Arbeiten nicht als wilden Steinbruch ausbeuten, aus dem sich hier und da ein Brocken edlen Gesteins herauslösen ließe. Sie würde vielmehr der Tragfähigkeit und auch der Inspirationskraft marxischer Überlegungen nachgehen, ohne dies gleich mit der Absicht zu verbinden, sie in eine einheitliche Theorie und in eine konsistente Werkdeutung zu bündeln. Der Vorteil einer solche Lektürestrategie liegt nach meinem Dafürhalten ganz klar darin, dass nicht der eine gegen den andere Marx ausgespielt werden muss: Die Wiederentdeckung eines politischen Marx muss also nicht die analytische und kritische Kraft des Kritikers der politischen Ökonomie dementieren. In ihrem Ausgangspunkt kann aber getrost Abstand von Versuchen genommen werden, die politischen Überlegungen in ein abschließendes systematisches Verhältnis zur Kritik der politischen Ökonomie zu setzen. So gesehen könnte eine der produktivsten Implikationen postmarxistischer Marxismus- und Marxkritiken die Aufforderung zu einer unvoreingenommenen Marx-Lektüre sein. Und das ist doch allemal einen Versuch wert.

Literatur

- Abensour, Miguel 2012, *Demokratie gegen den Staat. Marx und das machiavellische Moment*, Berlin.
- Bloom, Harald 2017, MEGA-Marx, in: *Zeitschrift für Ideengeschichte*, 3/2017, 41–54.
- Bohlender, Matthias 2016, Marx und die ›Kritik im Handgemenge‹. Die Geburt des ›kritischen Kommunismus‹, in: *Marx-Engels-Jahrbuch 2015/16*, Berlin/Boston, 137–159.
- Bohlender, Matthias 2019, Karl Marx, in: Comtesse, Dagmar et al. (Hg.), *Radikale Demokratietheorie. Ein Handbuch*, Berlin, 68–77.
- Bohlender, Matthias et al. (Hg.) 2018, »Kritik im Handgemenge«. *Die Marx'sche Gesellschaftskritik als politischer Einsatz*, Bielefeld.
- Castoriadis, Cornelius 1990, *Gesellschaft als imaginäre Institution. Entwurf einer politischen Philosophie*, Frankfurt/M.
- Flügel-Martinsen, Oliver 2016, Castoriadis und die Herausforderungen des Postmarxismus, in: *KultuRRevolution*, 2/2016, 9–16.
- Flügel-Martinsen, Oliver 2017, *Befragungen des Politischen. Subjektkonstitution – Gesellschaftsordnung – radikale Demokratie*, Wiesbaden.
- Foucault, Michel 1974, *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*, Frankfurt/M..
- Geuss, Raymond 2011, *Kritik der politischen Philosophie. Eine Streitschrift*, Hamburg.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1986, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, in: Werke, Bd. 7, Frankfurt/M.
- Honneth, Axel 2011, *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, Berlin.
- Honneth, Axel 2015, *Die Idee des Sozialismus. Versuch einer Aktualisierung*, Berlin.
- Laclau, Ernesto 2007, Ideologie und Post-Marxismus, in: Martin Nonhoff (Hg.), *Diskurs – radikale Demokratie – Hegemonie. Zum politischen Denken von Ernesto Laclau und Chantal Mouffe*, Bielefeld, 25–40.
- Laclau, Ernesto 2014, *The Rhetorical Foundations of Society*, London.
- Laclau, Ernesto/Mouffe, Chantal 2012, *Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus*, Wien.
- Marcuse, Herbert 1962, *Vernunft und Revolution. Hegel und die Entstehung der Gesellschaftstheorie*, Neuwied/Berlin.
- Marx, Karl 1978, *Der Bürgerkrieg in Frankreich*, MEGA² I/22, Berlin, 179–226.
- Marx, Karl 1980, Zur Kritik der politischen Ökonomie. Erstes Heft, MEGA² II/2, Berlin, 95–245.
- Marx, Karl 1982a, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, MEGA² I/2, Berlin 1982, 3–138.
- Marx, Karl 1982b, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte (Zweite Wiedergabe)*, MEGA² I/2, 323–438.
- Marx, Karl 1985, Der 18. Brumaire des Louis Bonaparte, MEGA² I/11, Berlin, 96–189.
- Marx, Karl 1991, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band*, MEGA² II/10, Berlin 1991.

-
- Neuhouser, Frederic 2013, Marx (und Hegel) zur Philosophie der Freiheit, in: Rahel Jaeggi/
Daniel Loick (Hg.), *Nach Marx. Philosophie, Kritik, Praxis*, Berlin, 25–47.
- Rancière, Jacques 2002, *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*, Frankfurt/M.
- Schönfelder, Anna-Sophie 2016, Die Register der Kritik in Marx' Journalismus der 1850er
Jahre, in: *Marx-Engels-Jahrbuch 2015/16*, Berlin/Boston, 160–191.
- Skinner, Quentin 2009, Bedeutung und Verstehen in der Ideengeschichte, in: Quentin
Skinner, *Visionen des Politischen*, Frankfurt/M., 21–63.
- Spekker, Matthias 2016, Überlegungen zur konstitutiven Rolle des politischen Handge-
menges für Marx' Kritik der politischen Ökonomie, in: *Marx-Engels-Jahrbuch 2015/16*,
Berlin/Boston, 192–218.

4. Wahrheits skepsis, genealogische Kritik und Dezentrierung des Subjekts. Motive einer befragenden Kritik in Nietzsches Denken

1.

Nietzsches Schriften stellen vermutlich einen der schillerndsten Beiträge zur Philosophiegeschichte dar. Die Vielgesichtigkeit seiner Arbeiten hat wie bei kaum einem anderen Denker zu ganz unterschiedlichen Rezeptionslinien geführt. Der teils ostentative Heroismus, die Verachtung für das vermeintlich Schwache und die Bewunderung für einen brutal stilisierten Aristokratismus, die sich in vielen Passagen seiner Bücher zum Ausdruck bringen (vgl. Nietzsche 1999e, 207 und 1999 f, 259), haben ihn früh schon für eine Rezeption durch die konservative, ja reaktionäre Kulturkritik attraktiv gemacht. Gleichzeitig sind solche Formulierungen bei Nietzsche niemals frei von Mehrdeutigkeiten und Widersprüchen. Gerade der deutschen nationalkonservativen Rezeptionslinie Nietzsches, die in ihren faschistischen Konsequenzen bis hin zur Fotografie Hitlers vor der Nietzsche-Büste in Weimar geführt hat, hat sich dabei einiges Sperriges in den Weg gestellt. Nietzsches Anti-Antisemitismus ist hier ebenso zu nennen wie immer wiederkehrende antinationalistische und antideutsche Formulierungen – Figuren, die Nietzsches Werk letztlich vor einer Vereinnahmung durch die politische Rechte bewahrt haben.

Richtig bleibt aber sicherlich, dass sich gegenüber den Versuchen einer rechten Aneignung Nietzsches keine kritische Lesart geltend machen lässt, die uns einen von Ambivalenzen freien Nietzsche präsentieren könnte. Wenn Adorno in seiner Vorlesung *Probleme der Moralphilosophie* darauf hinweist, dass sich bei Nietzsche eine Idee der Kritik angelegt findet, die ihm »weit darüber hinauszugehen scheint, daß alle möglichen finsternen und reaktionären Mächte auf gewisse Theoreme von ihm sich berufen haben« (Adorno 1997, 255) und hinzufügt, dass er eine Kritik von Ideologien »viel

differenzierter durchgeführt hat als etwa die marxistische Theorie« (ebd.) und er, Adorno, ihm vielleicht sogar mehr verdanke als Hegel, dann liegt hier zwar zweifelsohne eine große Würdigung des kritischen Theoretikers Nietzsche vor, aber die Ambivalenzen Nietzsches werden dadurch nicht getilgt. Nietzsches Abgründe sind sicherlich auch noch einmal tiefer als diejenigen, die uns bei anderen wichtigen ideengeschichtlichen Inspirationsquellen kritischen Denkens begegnen, wenn wir etwa an Kants und Hegels Rassismus und Misogynie denken¹ oder an Marx' höchst fragwürdige geschichtsphilosophische Verteidigung des britischen Kolonialismus in Indien als eines unfreiwilligen, aber wichtigen, ja notwendigen Beitrags zum Fortschritt der Menschheit (vgl. Marx 1972).² Auch wenn sich bei Nietzsche also antinationalistische, antivölkische und antiantisemitische Positionierungen finden (vgl. Nietzsche 1999d, 630 und 1999 f, 309), können durch sie die zahlreichen Textstellen mit zutiefst abwertenden Formulierungen nicht gleichsam neutralisiert werden. Das Ressentiment, dessen großen Analytiker Nietzsche war (vgl. Nietzsche 1999 f), ist auch in seinem eigenen Denken wirksam und es stellt eine erhebliche Last für jede Nietzsche-Rezeption dar.

Dennoch ist die Auseinandersetzung mit Nietzsches Denken für eine postessentialistische kritische Theorie fruchtbar und gerade Nietzsches Widersprüchlichkeit kommt hierbei eine besondere Bedeutung zu. Mein Deutungsvorschlag lautet kurz gesagt, dass sich in Nietzsches offensiver Verweigerung gegenüber einer systematischen Form des Philosophierens und in den Widersprüchen, die sein Denken durchziehen, ein ganz wesentlicher Beitrag zu einer pluralistisch verfassten Kritikidee zeigt. Sicherlich hat sich in der kritischen Auseinandersetzung mit Denkern wie Kant, Hegel oder auch Marx und nicht zuletzt im Lichte postkolonialer und feministischer Kritiken an ihnen gezeigt, dass systematische, widerspruchsfreie kritische Theorien auch bei ihnen nicht zu finden sind. Aber Nietzsches Fall liegt insofern besonders, als er bereits selbst schon gar nicht mehr den Versuch unternimmt, eine systematisch geschlossene Theorie vorzulegen (vgl. Flügel-Martinsen 2017, Kap. 2.3). Während Denker wie Kant, Hegel und Marx sich durchaus auch so lesen lassen, dass sie an der Systematisierung

1 Zu Kants Misogynie vgl. bspw. Kant 1977a, 433 und 1977c, 648; zu Kants Rassismus vgl. Kant 1977b; zu Hegels Misogynie vgl. bspw. Hegel 1986a, 318–320; zu Hegels Rassismus vgl. Hegel 1986b, 128/129.

2 Vgl. zu Beiträgen der drei genannten Denker zur Ideengeschichte der Kritik die vorangegangenen Kapitel zu Kant, Hegel und Marx in diesem Buch.

ihres Denkens scheitern, strebt Nietzsche nicht nur kein systematisches Denken mehr an, sondern nimmt demgegenüber die Kritik systematischen Denkens geradezu zum Ausgangspunkt seines Philosophierens. Damit leistet er einen wichtigen Beitrag zu einer befragenden und infragestellenden kritischen Theorie, die ihre Kraft nicht aus einem konstruktiven Gegen- oder Neuentwurf, sondern aus zersetzenden Nadelstichtaktiken bezieht. Nietzsche hat sich in berühmten gewordenen Formulierungen selbst so charakterisiert, etwa wenn er in *Morgenröthe* schreibt: »In diesem Buch findet man einen ›Unterirdischen‹ an der Arbeit, einen Bohrenden, Grabenden, Untergrabenden« (Nietzsche 1999c, 11). Foucaults unter Rekurs auf Nietzsche entwickelte Charakterisierung von Philosophie als »travail d'excavation sous nos pieds« (Foucault 2001a) korrespondiert mit solchen Passagen in Nietzsches Schriften, die nicht die Begründung einer Philosophie, sondern eine kritische Verunsicherungsbewegung ins Zentrum der Idee der Kritik rücken.

2.

Mir scheinen dabei vor allem drei miteinander verbundene, bei Nietzsche radikal formulierte Denkmotive wesentlich für seinen Beitrag zum Diskurs pluraler Kritik zu sein: Wahrheitsskepsis, Genealogie und eine eng damit verknüpfte Theorie der Subjektconstitution, die die Vorstellung eines souveränen und autonomen Subjekts dezentriert. Es wird mir im Nachfolgenden nicht um eine philologisch feingliedrige Rekonstruktion dieser Denkmotive in Nietzsches Arbeiten gehen, sondern eher darum, ihre Konturen und ihre Bedeutung für eine befragende Vorstellung von Kritik kurz zu umreißen.

Die Radikalität von Nietzsches Wahrheitskritik zeigt sich meines Erachtens dann am deutlichsten, wenn man den Akzent auf die Dimensionen einer negativistischen Befragungsstrategie setzt, die sich, so mein Deutungsvorschlag, vor allem in den Schriften der 1880er Jahre immer stärker als eigenständig rekonstruierbare Denkbahn findet (vgl. Flügel-Martinsen 2017, Kap. 2.3). Lässt sich Nietzsches Philosophie eines übersprühenden Lebens, wie sie beispielsweise in *Die Geburt der Tragödie* (Nietzsche 1999a) oder in der zweiten unzeitgemäßen Betrachtung *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben* (Nietzsche 1999b) entwickelt wird, als ein positiver philosophischer Entwurf verstehen, der übrigens auch in späteren Arbeiten immer wieder eine Rolle spielt (vgl. Nietzsche 1999e, 207 ff. und 1999 f, 316),

so gibt es meines Erachtens daneben eine Denkbahn, die nicht auf eine solche positive Vision angewiesen bleibt, sondern die ihre kritische Kraft im Wesentlichen skeptischen Befragungen verdankt. Zu denken ist hier etwa an das eindrucksvolle Beispiel von Nietzsches Wissenschaftskritik (vgl. Nietzsche 1999d, 5. Buch und 1999 f, 395 ff.), in der eine umfassende Skepsis gegenüber Orientierungspunkten wie Gewissheit oder Wahrheit entfaltet wird (vgl. Flügel-Martinsen 2011, 71–99), die sich nicht auf eine Kritik metaphysischer philosophischer Systeme beschränkt, sondern viel umfassender auch auf die moderne Wissenschaftstheorie des 19. Jahrhunderts ausgeweitet wird und letztlich auf die Rettung eines kritisch durchleuchteten und dann nur anders konturierten Wahrheitsbegriffs verzichtet. Für Nietzsche unterscheidet sich die moderne naturwissenschaftliche Erkenntnistheorie, indem sie sich auf Begriffe wie Objektivität und Tatsachen stützt, um sich dem eigenen Anspruch nach voraussetzungs- und vorurteilslos an den Prozess des Erkennens zu begeben, in letzter Instanz nämlich gar nicht von metaphysischen Erkenntnistheorien. Vielmehr folgt sie nolens volens deren Bahn und zehrt von einem im Kern metaphysischen Glauben an die Wahrheit (vgl. Nietzsche 1999d, 577). Damit nimmt Nietzsche in gewisser Weise eine Minderheitenposition in der Philosophiegeschichte ein, denn er unterzieht nicht einfach konkrete Wahrheitskonzeptionen einer Kritik, sondern wechselt das gesamte analytische Instrumentarium und richtet den epistemologischen Blick völlig neu aus. Die epistemischen Fragen nach Wahrheit und Gewissheit werden für ihn, wie er schon in *Die fröhliche Wissenschaft* ausführt, letztlich zu einem moralischen Problem (vgl. Nietzsche 1999d, 577 ff.) und er hält, wie er in *Jenseits von Gut und Böse* notiert, den Glauben an die Wahrheit für ein »moralisches Vorurtheil« (Nietzsche 1999e, 52). Ebenfalls in *Jenseits von Gut und Böse* unterstreicht er dann auch nachdrücklich, worauf die moralische Fragestellung für ihn im Grunde hinausläuft. Denn auch Moral ist für ihn, ebenso wie wissenschaftliches Erkenntnisstreben, keine interessenlose Angelegenheit. Ganz im Gegenteil verweist die Frage nach der Moral, ebenso wie diejenige nach der Wahrheit, auf die Frage nach den hiermit verknüpften Interessen, weshalb Nietzsche nach dem »Werthe der Wahrheit« (Nietzsche 1999e, 15) fragt und, indem er diese Frage in die Frage nach dem Wert für wen überführt, in eine machttheoretische Perspektive münden lässt. Die wahrheitsskeptische Frage nach der Wahrheit der Erkenntnis oder der Moral verwandelt sich so in eine machttheoretische Frage nach der Entstehung von Vorstellungen der Wahrheit und der Moral. Damit geht die wahrheitsskeptische in eine genealogische Perspektive über, die von

einem grundsätzlichen Misstrauen gegenüber dem Gegebenen angeleitet wird und nach dessen Entstehung fragt, nicht um einen vergewissernden Ursprung zu entdecken, sondern um eine untergrabende und verunsichernde Bewegung in Gang zu setzen (vgl. Foucault 2001b). Foucault weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass Nietzsche den Ausdruck Ursprung, der auf einen gesicherten Ausgangspunkt verweist, nicht nur durch den Begriff Entstehung, sondern auch durch den der Erfindung ersetzt und damit das Gemachte unterstreicht, das Konzepten wie der Erkenntnis oder moralischen Idealen anhaftet (vgl. Foucault 2003 15 ff.). In *Zur Genealogie der Moral* spricht Nietzsche so von einer Fabrikation moralischer Ideale (vgl. Nietzsche 1999 f, 281 ff., s.a. Foucault 2003, 17). Nietzsches Genealogie, wie er sie in *Jenseits von Gut und Böse* und in *Zur Genealogie der Moral* entfaltet, beschränkt sich nicht auf eine kritisch-genealogische Erkundung normativer Kategorien, sondern verknüpft die Kritik von Moral, Wissenschaft, Wahrheit und Erkenntnis. Nietzsches Wahrheits- und Gewissheitsskepsis operiert dabei mithilfe genealogischer Instrumentarien, wie sich am Beispiel der Moral besonders eindrücklich zeigt. Für den kritisch-befragenden Sinn der Genealogie kommt es dabei gar nicht so sehr auf die inhaltlichen Positionen von Nietzsches Moralkritik an. Das ist nicht etwa als ein Entschuldigungsversuch der heute zu Recht irritierenden Invektiven gegen das Schwache zu verstehen, die sich in Nietzsches Moralkritik immer wieder finden (vgl. Nietzsche 1999e, 207 und 1999 f, 367 ff.). Der kritische Sinn der Genealogie verdankt sich nicht der Position, von der aus Nietzsche gegebene Moral- oder auch Wahrheitsvorstellungen kritisiert, sondern vielmehr dem Hinweis, dass Vorstellungen keine überzeitliche Gültigkeit haben, wie es metaphysische philosophische Lehren unterstellen, sich aber, wie im Falle der modernen naturwissenschaftlichen Erkenntnistheorie, auch nicht auf eine faktenbasierte, vermeintlich neutrale Analyse stützen können. Der kritische Gehalt von Nietzsches Genealogie liegt demnach nicht in den konkreten, oftmals in ihrem verachtenden Tonfall zutiefst irritierenden Gegendarrativen, die Nietzsche entwirft, sondern im Hinweis darauf, dass epistemische Kategorien wie Wahrheit und Erkenntnis oder moralische Kategorien wie Schuld, Pflicht und Tugend weder überzeitlich gültige Begriffe noch auf Gewissheiten gestützte Referenzpunkte sind, sondern dass sie unter historisch kontingenten Bedingungen hervorgebracht werden und dass Machtbeziehungen Einfluss auf ihre Entstehung und ihre Konturen haben. Nietzsches Genealogie entzieht sowohl metaphysischen Wahrheits- oder Moralvorstellungen als auch positivistischen Erkenntnistheorien den

Boden. Nicht nur der Bezug auf eine göttliche oder transzendentalphilosophisch begründete Wahrheitsidee oder Moralvorstellung erscheint Nietzsche fragwürdig, auch die Berufung auf das »Thatsächliche[...]«, auf das »factum brutum« (Nietzsche 1999 f, 399) ist seinem genealogischen Blick, der an die Stelle von Gewissheiten eine Epistemologie des perspektivischen Erkennens setzt, suspekt. Figuren eines metaphysischen Glaubens an überzeitliche Wahrheiten unterscheiden sich, wie wir oben gesehen haben, in letzter Instanz für ihn nicht von wissenschaftlichen Tatsachenwahrheiten, die sich, so Nietzsches Argument, letztlich auch auf einen Glauben stützen (vgl. Nietzsche 1999d, 575 ff.). Gegenüber allen Versuchen der Distanzierung von einer partikularen Sichtweise macht er die These geltend: »Es giebt nur ein perspektivisches Sehen, nur ein perspektivisches ›Erkennen‹« (Nietzsche 1999 f, 365).

In den Strudel dieses genealogischen Sogs gerät schließlich auch die Kategorie des Subjekts (vgl. Saar 2007) – sowohl die des erkennenden als auch die für Nietzsche damit verbundene des moralischen Subjekts. Anders als es die neuzeitliche Erkenntnis- und Moraltheorie und politische Philosophie von Descartes über Hobbes und Locke bis zu Kant nahelegen, gibt es für Nietzsche kein souveränes Subjekt, das erkennen oder begründete moralische Urteile fällen könnte. Das sogenannte souveräne oder autonome Individuum, das im Zentrum der modernen Erkenntnistheorie und Moralphilosophie steht, ist aus seiner Sicht vielmehr als eine in spezifischen historischen Konstellationen hervorgebrachte Kategorie zu verstehen. Nietzsche ist ideengeschichtlich nicht der erste, der sich für die historische Genese von Subjektpositionen in sozialen und politischen Ordnungen interessiert. Bereits bei Hegel findet sich mit der Vorstellung einer zweiten Natur eine Subjekttheorie, die das Subjekt nicht voraussetzt, sondern es als etwas versteht, das in bestimmten sittlichen Ordnungen erst hervorgebracht wird (vgl. Hegel 1986a, § 151; s.a. Flügel-Martinsen 2017, Kap. 2.1) und nicht, wie es etwa der methodische und normative Individualismus kontraktualistischer Theorien nahelegt, die kleinste Einheit solcher Ordnungen bildet (vgl. Flügel-Martinsen 2017, Kap. 1.1). Nietzsches Vorstellung, dass »der Mensch mithilfe der Sittlichkeit der Sitte und der socialen Zwangsjacke« (Nietzsche 1999 f, 293) erst zu jenem Subjekt wird, auf das sich die moderne Moralphilosophie (und, nebenbei bemerkt, die analytische Moralphilosophie bis in die Gegenwart) stützt, weist durchaus Parallelen zu Hegels Figur der zweiten Natur auf. Aber Nietzsche zieht aus dieser Annahme einer historisch konstituierten Subjektivität besonders radikale Konsequenzen.

Während sich Hegel bemüht, einem modernen Sittlichkeitsverständnis nachzuspüren, in dem die zweite Natur eine Gestalt der Freiheit wird (vgl. Hegel 1986a, Dritter Teil, s.a. Honneth 2011), konzentriert sich Nietzsche wiederum auf die Perspektive einer genealogischen Kritik, die auf eine Rettung der Sittlichkeitsidee verzichtet. In erkenntnistheoretischer Hinsicht findet sich bei ihm auch nicht eine neue, überlegene Form der Wahrheit und des erkennenden Subjekts, sondern eher der Hinweis darauf, dass solche festen Bezugs- oder Zielpunkte aus einer genealogischen Sicht nicht zu haben sind. Subjekte sind aus Nietzsches Perspektive daher weder für die Erkenntnistheorie noch für die Moralphilosophie als Ausgangspunkte zu verstehen, sondern sie werden in bestimmten sozialen Kontexten subjektiviert. Ohne sich Nietzsches teils heroische Theorie eines überbordenden Lebens zu eigen machen zu müssen, in die seine Überlegungen zur sozialen Subjektkonstitution eingelassen sind, sind wiederum seine Hinweise auf die Machtdimension wichtig, die sich auch in der Frage nach der Subjektgenese niederschlägt. Wenn Nietzsche von der »socialen Zwangsjacke« (Nietzsche 1999 f, 293) spricht, durch die die Menschen berechenbar gemacht werden, hallt in dieser Beschreibung zwar seine fragwürdige Überhöhung eines heroischen, starken Individuums nieder, das sich das unterwirft, was es zur Entfaltung seines Lebens braucht und das nun zum »Heerdenthiere« (Nietzsche 1999e, 127) nivelliert wird, wie es Nietzsche in seiner Kritik der egalitaristischen Bestrebungen seiner Zeit fasst. Gleichzeitig streicht er damit aber die gewaltsamen Dimensionen der Subjektkonstitution heraus. Subjektivation ist immer auch, wie später, unter anderem im Anschluss an Nietzsche, von Michel Foucault (vgl. Foucault 1994, 42) und noch etwas später von Judith Butler (vgl. Butler 2001) ausgearbeitet wird, eine Form der Unterwerfung, die teils auch gewaltförmig verlaufen kann. Am Beispiel des moralischen Subjekts erläutert Nietzsche so beispielsweise, dass die Erzeugung eines Gewissens nicht ohne »Blut, Martern, Opfer« (Nietzsche 1999 f, 295) denkbar sei.

3.

Nietzsche hat trotz aller Ambivalenzen, die seine Schriften fraglos kennzeichnen, mit diesen Denkmotiven bis in die Gegenwart einflussreiche Beiträge zum Diskurs einer pluralen Kritik formuliert. Der radikale Verzicht auf eine systematische Fassung, ja die Ablehnung systematischen

Denken verleiht Nietzsches Arbeiten dabei eine große Beweglichkeit, die allerdings auch immer wieder dazu zwingt, über Abgründe zu balancieren. Für die Arbeit an einem kritischen Denken, das auch seine eigene Genese kritisch zu reflektieren in der Lage ist, sind aber weniger einzelne inhaltliche Positionierungen Nietzsches von Gewicht, als vielmehr die Methode einer unnachgiebigen Befragung und Infragestellung, die in seinem Denken angelegt ist. Ein solcher befragender Grundimpuls, der sich nicht still stellen lässt, ist nach meinem Dafürhalten in allen drei Denkmotiven (der Wahrheitsskepsis, der Genealogie und der Theorie der Subjektconstitution), die ich als Nietzsches Beitrag zur Ideengeschichte und Theorie der Kritik zu deuten vorschlage, am Werk. Das zeigt sich nicht nur bei Nietzsche selbst, sondern vor allem auch in der Wirkungsgeschichte dieser Denkmotive. Von Foucault (2001b) und Derrida (vgl. 1994a, 48 und 1994b) über Butler (2001) bis hin zu Raymond Geuss (2001) hat sich die Genealogie als ein entscheidendes Verfahren eines entgründenden kritischen Denkens etabliert, das seine kritische Kraft gerade dem schon in bestimmten Schichten der Schriften Nietzsches angelegten Verzicht auf eine eigene positive Vision verdankt. Zugespielt ließe sich sogar sagen, dass sich die Seite Nietzsches, die sich für eine rechte, reaktionäre Aneignung anbietet, indem sie die Vorstellung eines Lebens als Wille zur Macht heroisch zu bejahen und gegen vermeintlich Schwache auszuspielen scheint, als die ungleich uninteressantere Seite erweist, die sich durch eine genealogische Befragung von Nietzsches Texten historisch kontextualisieren und damit inhaltlich dekonstruieren lässt. Die linksnietzscheanische französische Rezeption des 20. Jahrhunderts³, die das Unabschließbare, Offene, Untergrabende und Unbändige in Nietzsches Texten betont und sich weniger für den teils martialischen Heroismus interessiert, ist deshalb auch keineswegs ein philologisch-philosophischer Abweg, wie es Philipp Felsch auf den Schlusseiten seines ansonsten ausgesprochen lesenswerten Buches über die kritische Edition von Nietzsches Schriften durch Colli und Montinari nahezulegen scheint (vgl. Felsch 2022). Sie leistet vielmehr die entscheidende Freilegung eines kritischen Nietzsche-Diskurses, ohne den wichtige Stränge in der pluralistisch verfassten kritischen Theorie der Gegenwart kaum denkbar wären. Neben der bereits angesprochenen Bedeutung der Genealogie für das kritische Gegenwarts-

³ Einen guten Überblick über die französische Nietzsche-Rezeption bietet eine Textsammlung, die Werner Hamacher (2007) herausgegeben hat.

denken ist hier vor allem auch an Beiträge zu einer kritischen Subjekttheorie im Anschluss an Nietzsche zu denken.

Foucaults und später Butlers Überlegungen zur Subjektivation (vgl. Foucault 2001c und Butler 2001) entfalten ihre kritische Sprengkraft dadurch, dass sie zwar durchaus praktische Anschlüsse für die Kämpfe sozialer Gruppen, die sich um andere Subjektivierungspraktiken bemühen, bieten, aber selbst weitgehend darauf verzichten, eine von ihnen ausgezeichnete, gar normativ als vorzugswürdig erachtete Subjektposition oder Subjektivierungsform auszuzeichnen. Was Foucault und Butler mithilfe der Kategorie der Subjektivation aufzeigen, ist die Gewordenheit gegebener Subjektpositionen, in der vergangene und gegenwärtige Kämpfe und Auseinandersetzungen sichtbar werden, die sich immer auch als Hinweis auf eine zukünftige Veränderbarkeit verstehen lassen. In diesem Aufbrechen von vermeintlich Feststehendem liegt die eigentliche kritische Kraft, und eine solche Bewegung des Untergrabens ist in der Philosophiegeschichte vielleicht nirgends mit größerer Radikalität und Insistenz entfaltet worden als in Nietzsches Arbeiten. Auch wenn Nietzsche immer wieder mit großer Geste Zukunftsvisionen umreißt, liegt sein bleibender Beitrag eher in den Fragezeichen, die er setzt, als in rhetorisch zugespitzten Appellen. Ungleich interessanter als seine raunenden Visionen sind nämlich die zahlreichen infragestellenden Denkopoperationen, deren öffnende und verschiebende Wirkung nicht auf die Auszeichnung einer neu zu beschreitenden Bahn zurückgeht, sondern sich aus dem Hinweis auf die kontingente Beschaffenheit dessen, was uns fest und unverrückbar erscheint, ergibt. Diese Öffnungsbewegung verdankt sich zu einem nicht geringen Teil schließlich auch der Wahrheitsskepsis als dem dritten hier hervorgehobenen kritischen Denkmotiv Nietzsches neben der Genealogie und der Theorie der Subjektconstitution. Zu einer befragenden Kritik wird Nietzsches Philosophieren ebenso wie an ihn anschließende Ansätze erst durch die radikale Offenheit, die aus der Wahrheitsskepsis erwächst. An Nietzsches Verweisen auf die Zukunft sind nämlich, wie Derrida in einer feingliedrigen Lektüre herausgearbeitet hat, nicht so sehr Nietzsches Versuche, die Zukunft auszumalen, von Interesse, sondern seine Betonung des Vielleicht, das sich unweigerlich mit der Zukunft verbindet (vgl. Derrida 1994b, Kap. 2). Nietzsche lässt sich sicherlich nicht als Demokratiefürworter verstehen (vgl. Saar 2019), aber dennoch trifft Derrida einen Punkt, wenn er die Fruchtbarkeit Nietzsches für ein radikaldemokratisches Denken betont, weil er Nietzsche als Denker einer offenen Zukunft versteht. Genealogie und Wahrheitsskepsis verbinden

sich zu einer für die radikale Demokratietheorie entscheidenden Überlegung: Dass Demokratie nur dann und nur deshalb möglich ist, weil wir in einer ungewissen Welt ohne feste Wahrheiten leben (vgl. Lefort 2007), die uns nicht vorgibt, wie sie eingerichtet ist oder eingerichtet werden muss. Wenn Rancière festhält, dass es Politik und damit auch Demokratie nur deshalb gibt, »parce qu'aucun ordre social n'est fondé en nature, qu'aucune loi divine n'ordonne les sociétés humaines« (Rancière 1994, 36), dann liest sich das auch ohne expliziten Verweis auf Nietzsche wie eine Schlussfolgerung aus Nietzsches Genealogie. Die kritische Kraft der Genealogie erschüttert vermeintlich feste Wahrheiten nicht nur im Blick zurück, sondern öffnet durch diese Auflösungsbewegung auch den Weg für zukünftige Gestaltungen – und zwar, wie Derrida unterstreicht, für eine Zukunft, die sich nicht bereits vorwegnehmen lässt (vgl. Derrida 1994, Kap. 2) und die gerade deshalb offen für eine demokratische Gestaltung bleibt, die sich nicht durch die gegenwärtigen Begebenheiten fesseln lässt. So abwegig es auf den ersten Blick auch scheinen mag, wird damit der Demokratie- und Gleichheitsverächter Nietzsche zu einem wichtigen Ideengeber für die kritische politische Philosophie der radikalen Demokratietheorie der Gegenwart.

Literatur

- Adorno, Theodor W. 1997, *Probleme der Moralphilosophie*, Frankfurt/M.
- Derrida, Jacques 1994a, *Force de loi*, Paris.
- Derrida, Jacques 1994b, *Politiques de l'amitié*, Paris.
- Felsch, Philipp 2022, *Wie Nietzsche aus der Kälte kam*, München.
- Flügel-Martinsen, Oliver 2011, *Jenseits von Glauben und Wissen*, Bielefeld.
- Flügel-Martinsen, Oliver 2017, *Befragungen des Politischen*, Wiesbaden.
- Foucault, Michel 1994, *Überwachen und Strafen*, Frankfurt/M.
- Foucault, Michel 2001a, Qui êtes-vous, professeur Foucault?, in: *Dits et écrits I*. Paris, 770–793.
- Foucault, Michel 2001b, Nietzsche, la généalogie, l'histoire, in: *Dits et écrits I*. Paris, 1004–1024.
- Foucault, Michel 2001c, Le sujet et le pouvoir, in: *Dits et écrits II*. Paris, 1041–1062.
- Foucault, Michel 2003, *Die Wahrheit und die juristischen Formen*, Frankfurt/M.
- Geuss, Raymond 2001, *Privatheit. Eine Genealogie*, Frankfurt/M.
- Hamacher, Werner (Hg.) 2007, *Nietzsche aus Frankreich*, Hamburg.
- Hegel, G.W.F. 1986a, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Werke, Bd. 7, Frankfurt/M.

- Hegel, G.W.F. 1986b, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Werke, Bd. 12, Frankfurt/M.
- Kant, Immanuel 1977a, *Metaphysik der Sitten*, Werke, Bd. VIII, Frankfurt/M., 309–634.
- Kant, Immanuel 1977b, *Von den verschiedenen Rassen der Menschen*, Werke, Bd. XI, Frankfurt/M., 11–30.
- Kant, Immanuel 1977c, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Werke, Bd. XII, Frankfurt/M., 399–690.
- Lefort, Claude 2007, La dissolution des repères et l'enjeu démocratique, in: Ders., *Le temps modernes*, Paris, 461–469.
- Marx, Karl 1972, *Die britische Herrschaft in Indien*, MEW 9, Berlin, 127–133.
- Nietzsche, Friedrich 1999a, *Die Geburt der Tragödie*, KSA 1, München, 9–156.
- Nietzsche, Friedrich 1999b, *Unzeitgemässe Betrachtungen II: Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben*, KSA 1, München, 243–334.
- Nietzsche, Friedrich 1999c, *Morgenröthe. Gedanken über die moralischen Vorurtheile*, KSA 3, München, 9–331.
- Nietzsche, Friedrich 1999d, *Die fröhliche Wissenschaft*, KSA 3, München, 343–651.
- Nietzsche, Friedrich 1999e, *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*, KSA 5, München, 9–243.
- Nietzsche, Friedrich 1999f, *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift*, KSA 5, München, 245–412.
- Saar, Martin 2007, *Genealogie als Kritik*, Frankfurt/M.
- Saar, Martin 2019, Nietzsche, in: Comtesse, Dagmar et al. (Hg.), *Radikale Demokratietheorie. Ein Handbuch*, Berlin, 121–125.

II.

Kritische und radikale politische Theorien
des 20. Jahrhunderts und der Gegenwart

5. Hannah Arendts postessentialistische politische Theorie und das Problem des Neuen in der Politik

Arendt hat eine der einflussreichsten politischen Theorien des 20. Jahrhunderts vorgelegt, deren Wirkungsgeschichte sich insbesondere in den letzten Jahrzehnten bis heute immer mehr entfaltet. Nicht so klar ist hingegen, ob Arendts politisches Denken zu den kritischen politischen Theorien gezählt werden kann. Hier ist etwa an ihre Ablehnung der politischen Thematisierung der sozialen Frage zu denken, die sie vehement in ihrem Revolutionsbuch artikuliert (vgl. Arendt 2000, Kap. 2). Ebenfalls in ihrer Revolutionsstudie finden sich zudem elitär anmutende Positionen, die aus der Perspektive einer kritischen politischen Theorie mindestens irritierend wirken. Schließlich erscheint in Arendts Loblied auf die Amerikanische Revolution insgesamt der Umstand höchst problematisch, dass sie das Faktum der brutalen Sklaverei, die durch die Revolution überhaupt nicht berührt wurde, zu keiner Revision ihrer positiven Beurteilung der Amerikanischen Revolution führt. Hinzugekommen sind vor allem in jüngerer Zeit zudem, auch über die Untersuchung zur Französischen und Amerikanischen Revolution hinaus, generelle Bedenken mit Blick auf Formulierungen und Positionierungen Arendts, die deutlich in rassistischen Vorurteilslogiken verhaftet zu sein scheinen (vgl. Martinsen 2021). Zwar ist Arendt innerhalb der Politischen Theorie des 20. Jahrhunderts eine frühe Theoretikerin und Kritikerin nationalistischen, imperialistischen, rassistischen und antisemitischen Denkens (vgl. Arendt 2003a). Dies hat sie aber nicht davor geschützt, selbst immer wieder in rassistische Denkfiguren zurückzufallen. Das trifft allerdings auch fraglos auf Kernfiguren der Denktradition Kritischen Theorie im engeren Sinne zu. Liest man heute etwa den bereits durch den Titel zutiefst irritierenden Aphorismus *Die Wilden sind keine besseren Menschen* aus Adornos *Minima Moralia* (Adorno 1997, 58–59), dann stockt einem der Atem. Nicht nur, weil Adorno hier ein elitäres Denken zu erkennen gibt, sondern vor allem, weil

dieses dem eigenen Anspruch nach kritische Denken von einem tief verwurzelten eurozentrischen Rassismus durchzogen wird. Auf rassistische Denkfiguren wird hier so offen und selbstverständlich zurückgegriffen, dass davon ausgegangen werden muss, dass Adorno den Rassismus seiner Überlegungen nicht im Mindesten reflektiert hat. Deshalb ist spätestens heute eine postkoloniale Kritik der Tradition kritischer Theorie insgesamt erforderlich (vgl. Allen 2017).

Trotzdem ist eine Beschäftigung mit Arendts politischem Denken aus der Perspektive einer kritischen politischen Theorie lohnenswert, weil es auf essentialistische Denkfiguren mit einer Konsequenz zu verzichten sucht (1.), die nicht nur in der Politischen Theorie des 20. Jahrhunderts selten ist, sondern durch die Arendts Überlegungen eine wichtige Inspirationsquelle für eine kritische politische Theorie darstellen, die sich auf die Suche nach einer Überwindung jenes essentialistischen Denkens begibt, das gerade gegenwärtig mit einem erschreckend großen Erfolg nationalistische, rassistische und sexistische Positionen trägt. Mag sich Arendt auch selbst nicht hinreichend von einer rassistischen Gedankenwelt losgelöst haben, so stellt ihr Denken dennoch Mittel bereit, um essentialistischen Denkfiguren den Boden zu entziehen, die gerade auch rassistischen Annahmen zugrunde liegen.

Darüber hinaus ist Arendts Postessentialismus in der Lage, den Blick nach vorn auf politische Gestaltungsmöglichkeiten zu richten und damit eine Lücke zu schließen, die kritisch befragenden Ansätzen in der Politischen Theorie oftmals zum Vorwurf gemacht wird. Arendts Denken beschränkt sich nämlich gerade nicht allein auf Operationen der Infragestellung. Arendt richtet den Blick auch auf die Möglichkeit des Neuen in der Politik, ohne dabei zu einem jener Versuche zu werden, aus der Perspektive der Politischen Theorie zukünftige Gestalten politischer Ordnungen vorwegnehmen und dadurch, so bekanntlich Rancière Vorwurf gegen diese starke Traditionslinie in der Geschichte politischen Denkens (vgl. Rancière 2002), mit der Politik Schluss machen zu wollen. Ganz im Gegenteil erkundet Arendt mit Denkfiguren wie der Natalität, wie sich Möglichkeitsräume eines demokratischen Neuen eröffnen lassen, die weder auf normative Vorannahmen noch auf essentialistische Bezugspunkte angewiesen sind (2.). Das macht ihre Ausblendungen sozialer Ungerechtigkeiten und rassistischer Ausbeutungsverhältnisse nicht weniger problematisch. Aber im Anschluss an Arendts Postessentialismus lässt sich eine kritische politiktheoretische Perspektive eröffnen, die auch über die Beschränkungen ihres eigenen Denkens hinausweist.

1. Arendts postessentialistisches politisches Denken

Arendt löst ihr politisches Denken entschieden von essentialistischen Bezugspunkten ab und eröffnet so eine Perspektive, Politik insgesamt ebenso wie zentrale politische Grundbegriffe postessentialistisch zu konzeptualisieren. Eine sehr konzise Fassung dieses Programms findet sich in den Fragment gebliebenen Entwürfen zu ihrem Buch *Was ist Politik?*, in dem sie zahlreiche Linien ihres politischen Denkens bündelt. Arendt versteht dort Politik von vornherein als eine pluralistisch verfasste Praxis. Das ist aber nicht als eine normative Prämisse zu verstehen, die sie setzt, sondern ergibt sich als eine Implikation ihrer Kritik von Versuchen, Politik auf essentialistische Voraussetzungen zu gründen. Wenn Arendt auf die Pluralität von Menschen verweist, dann ist das nämlich nicht einfach als ein normatives Argument zu verstehen, sondern als eine analytische Annäherung an den Umstand, dass Politik keine festen ontologischen Gründe im Menschen oder in einem als homogen verstandenen Kollektiv von Menschen hat. Politik wird, im Sinne einer beweglichen, niemals feste Formen annehmenden politischen Ontologie, nur dann möglich wird, wenn voneinander verschiedene Menschen auf eine bestimmte Weise aufeinandertreffen. Politik, so setzt Arendt deshalb ein, entsteht nur dann, wenn es eine »Pluralität der Menschen« (Arendt 2003c, 9) gibt. Politik gründet demnach nicht im einzelnen menschlichen Wesen. Wir können den Menschen nicht, wie es die auf Aristoteles zurückgehende Denktradition einer normativen Anthropologie des *zoon politikon* nahelegt, so verstehen, »als ob es *im* Menschen etwas Politisches gäbe, das zu seiner Essenz gehöre« (Arendt 2003c, 11, Herv. i.O.). Vielmehr ergibt sich Politik erst aus dem, was Arendt als das »Zwischen-den-Menschen« (Arendt 2003c, 11, Herv. i.O.) bezeichnet. Menschen bringen Politik also hervor, sie ist nicht in ihnen angelegt. Ebenso wenig wie Politik im einzelnen Menschen verankert sein kann, ist sie in essentialistischen Gemeinschaftskonzeptionen möglich, die sich an homogenisierenden Vorstellungen der Ähnlichkeit aufrichten, wie es etwa beim Bild der Familie oder der Verwandtschaft der Fall ist (vgl. Arendt 2003c, 10) – Bilder die, wie Derrida später in seiner Dekonstruktion des Nationalismus unterstreicht, den Phantasmen von durch vermeintliche Blutsbande gestifteten nationalen Gemeinschaften zugrunde liegen (vgl. Derrida 2000, 138).

Arendt buchstabiert von dieser Ausgangsüberlegung, dass Politik nur in einem Raum zwischen den Menschen, die als Verschiedene begriffen wer-

den müssen, entstehen kann, eine umfangreiche politische Theorie aus, die wesentliche politische Grundbegriffe wie Freiheit, Macht und Gleichheit neu bestimmt. Mit Blick auf all diese Kategorien muss festgehalten werden, dass sich Arendt jeweils entschieden von Lesarten abwendet, die die Begriffe selbst essentialistisch zu bestimmen oder sie in einem Begriff des Menschen oder festen Vorstellungen politischer Gemeinschaften zu verankern versuchen. So begreift Hannah Arendt Macht als eine Grundoperation des Politischen, die nicht, wie in der berühmten Bestimmung Max Webers, darin besteht, den eigenen Willen auch gegen das Widerstreben anderer durchsetzen zu können (vgl. Weber 1980, 28), sondern die sich erst aus dem Zusammenhandeln Verschiedener ergibt, die dadurch nicht nur Macht, sondern auch die Gruppe, die sie ausübt, konstituieren: »Über Macht verfügt niemals ein Einzelner, sie ist im Besitz einer Gruppe und bleibt nur solange existent, als die Gruppe zusammenhält« (Arendt 2003b, 45; s. a. Arendt 1998, 252). Sowohl Macht als auch Gruppe sind hier keine essentialistisch bestimmten, ja auch nur stabilen Entitäten – sie ergeben sich aus Formen des pluralistischen Zusammenhandelns. Macht ist bei Arendt deshalb bekanntlich auch von Gewalt unterschieden, die im Unterschied zur nur gemeinschaftlich zu stiftenden Macht ein Instrument darstellt, dessen Einsatz gerechtfertigt oder ungerechtfertigt sein kann, die aber anders als Macht niemals eine Legitimität aus sich selbst heraus zu erzeugen in der Lage ist (vgl. Arendt 2003b, 53). Arendt versteht diese Konstitution von Macht dabei wesentlich als die gemeinsame Stiftung einer Freiheit, die sie damit ebenfalls auf eine nichtsubstantielle Weise bestimmt: Freiheit ist für Arendt weder, wie in der auf John Locke zurückgehenden liberalen Tradition (vgl. Locke 1977), eine Eigenschaft von Individuen, noch, wie in republikanischen Ansätzen, die, wie etwa bei Rousseau (vgl. Rousseau 2001; kritisch dazu: Taylor 2002, 16 ff.), homogene Gemeinschaften voraussetzen, ein Attribut politischer Gemeinschaften, sondern sie wird ebenso wie Macht aus einem Zusammenhandeln gleichsam gestiftet. Im Revolutionsbuch spricht Arendt deshalb auch von einer *constitutio libertatis* (vgl. Arendt 2000, Kap. 4). Auf die konstitutive Beziehung zwischen Freiheit und der Möglichkeit des Neuen, die sich aus dem »Anfangen-Können« (Arendt 2003c, 34) ergibt, werden wir gleich im nachfolgenden Abschnitt zurückkommen.

Am überraschendsten ist vielleicht Arendts postessentialistische Bestimmung der Gleichheit, scheint doch die Vorstellung, dass es sich um Menschen mit gleichen Rechten handeln muss, Arendts Überlegungen zu jenen

Formen des Zusammenhandelns zugrunde zu liegen, die Macht und Freiheit erzeugen. Wir haben aber weiter oben bereits gesehen, dass Arendt eine skeptische Position gegenüber vorpolitischen Annahmen hat, aus denen sich Politik gleichsam ableiten lassen soll. Arendt ist dabei nicht nur gegenüber formativen Bildern wie dem der Ähnlichkeit durch Familie und Verwandtschaft skeptisch, die aus ihrer Sicht die für Politik konstitutive Pluralität bedrohen, sondern ich verstehe sie insgesamt so, dass sie sich von Vorstellungen vorpolitischer Prämissen des Politischen distanziert und so einem postessentialistischen Denken der Politik Raum schafft. Das zeigt sich auch an Arendts Überlegungen zur Gleichheit. Insbesondere im Zusammenhang der Entfaltung ihrer in jüngerer Zeit im Kontext einer Diskussion von Fragen der Flucht und der Vertreibung umfangreich diskutierten Denkfigur eines grundlegenden Rechts, Rechte zu haben (vgl. Arendt 2011, 401; s.a. Schulze Wessel 2017), zeigt sich, dass Arendt nicht auf eine vorpolitische Gleichheit setzt, sondern Gleichheit als etwas versteht, das politisch erst erzeugt werden muss:

»Als Gleiche sind wir nicht geboren, Gleiche werden wir als Mitglieder einer Gruppe erst kraft unserer Entscheidung, uns gegenseitig gleiche Rechte zu garantieren.« (Arendt 2011, 404)

In diesem Satz analysiert Arendt mit großer Klarsicht und Schärfe, dass Ideen von angeborenen Menschenrechten, die uns von Geburt an zu Gleichen machen sollen, politisch auf fatale Weise hohl und wirkungslos bleiben müssen, weil diese Gleichheit eben gerade nichts ist, das dem Raum des Politischen vorhergehen und in ihn hineinwirken kann. Gleichheit und gleiche Rechte sind nicht gegeben, sondern sie müssen erst politisch generiert werden. Menschenrechte können deshalb nicht als Menschenrechte zur Geltung gebracht werden, sondern bedürfen der Artikulation als Bürger*innenrechte, die ihrerseits auf eine politische Gemeinschaft angewiesen sind, in der sie formuliert und wechselseitig garantiert werden. Arendt hat hier keine normativ überhöhten Illusionen. Bereits in den Folgesätzen macht sie klar, dass diese Rechte in der historischen Wirklichkeit üblicherweise im Rahmen politischer Gemeinwesen verliehen werden, die auf »ethnische Gleichförmigkeit« (Arendt 2011, 404) setzen, um die Verschiedenartigkeit der Menschen, die der wechselseitigen Anerkennung als Gleiche im Weg stehen kann, gleichsam zu neutralisieren. Wir haben aber weiter oben beobachten können, wie problematisch Arendt solche Vorstellungen einer vorpolitischen Gleichförmigkeit, ja überhaupt Homogenität erscheinen müssen, da

Politik nur durch die Pluralität der Menschen entstehen kann (vgl. Arendt 2003s, 9 ff.). Die verhängnisvolle Situation ihrer Zeit, dass sich politische Gemeinschaften über homogenisierende und ausschließende nationalistische Identifikationsfiguren definieren, die Politik, Freiheit und eine Macht der Verschiedenen, die dennoch zusammenhandeln und sich als Gruppe konstituieren, zu zerstören tendieren, prägt immer stärker auch wieder unsere Gegenwart. Kann es daraus überhaupt einen Ausweg geben? Sicherlich, das zeigt sich allein schon an der Fortdauer und dem wiederholten Erstarken nationalistischer und rassistischer Homogenitätsvorstellungen, nicht in Form einer einfachen Lösung. Aber Arendts Nachdenken über die Rolle und die Möglichkeiten des Neuen in der Politik bietet hier dennoch bedenkenswerte Perspektiven.

2. Arendts Denken des Neuen

In den Fragmenten ihres unvollendeten Buches *Was ist Politik?* bringt Arendt bei der Frage danach, was uns eigentlich vor der doppelten Bedrohung einer Zerstörung der Möglichkeit der Politik durch totalitäre Staatsformen und atomare Waffen noch retten könnte, auf zunächst überraschende Weise die Figur des Wunders ins Spiel (vgl. Arendt 2003c, 31). Arendt flüchtet sich damit aber keineswegs ins Transzendente. Wie sich stattdessen rasch zeigt, hat sie vielmehr einen gänzlich innerweltlichen Begriff des Wunders vor Augen, eines Wunders nämlich, das sich politisch stiften lässt, aber das dennoch ein Wunder bleibt, denn es handelt sich um etwas, das »unerwartet, unberechenbar und letztlich kausal unerklärbar« (Arendt 2003c, 32) bleibt. Hannah Arendt spricht hier vom Neuen, das sich uns durch die Möglichkeit des Anfangen-Könnens ergibt (vgl. Arendt 2003c, 34). Arendt hat die Möglichkeit des neuen Anfangs in *Vita activa* über ihre berühmte Denkfigur der Natalität erläutert: Die Möglichkeit des Neuen und des Neubeginns, die eigentliche Handeln – ein Handeln also, das nicht ein schon vorher feststehendes Programm ist, wodurch es gerade kein Handeln wäre – erst in die Welt bringt, zeige sich in der »Tatsache der Natalität« (Arendt 1998, 316), dem Umstand, dass ein neues Leben beginnt. Die Vorstellung, »daß jeder Mensch, sofern er durch Geburt in die Welt gekommen ist, die vor ihm da war und nach ihm weitergeht, selber ein neuer Anfang ist« (Arendt 2003c, 34), greift Arendt auch in *Was ist Politik?* auf. Allerdings wäre es verfehlt, darin dann letztlich doch so etwas wie eine normative Anthropologie zu sehen, aus der

Arendt eine Grundlegung ihres politischen Denkens gewinnt. Das »Wunder der Freiheit« (Arendt 2003c, 34), auf das Arendt ihre Hoffnung für eine politische Neugestaltung der Welt und die Möglichkeit, einer aporetisch verfassten Situation entrinnen zu können, stützt, müssen wir uns vielmehr als ein politisch erzeugtes Phänomen vorstellen. Das Wunder eines Neuanfangs kann gelingen, wenn Menschen im Raum zwischen ihnen eine gemeinsame Handlungsmacht und damit eine Form der Freiheit konstituieren, die ihnen Gestaltungsmacht verleiht. Das mag in vielen Fällen schwierig sein. Die von Arendt analysierten Bedingungen des Totalitarismus drohen diese Option zu erwürgen und auch die gegenwärtige Situation eines global erstarkenden Rechtsautoritarismus schafft keine günstigen Bedingungen für die Konstitution einer solchen gemeinsamen Handlungsmacht. Unmöglich wird sie dadurch aber nicht.

In Hannah Arendts politischem Denken lassen sich zahlreiche Ansatzpunkte für Möglichkeiten einer politischen Konstitution des Neuen und eines Aufbrechens bestehender Ordnungen finden. Das augenfällige Beispiel der Revolution wurde bereits angesprochen. Sicherlich macht Arendt es sich in ihrer politischen Theorie der Revolution etwas einfach, indem sie erstens die soziale Frage zurückweist, da diese aus ihrer Sicht durch die Einführung der Figur der Notwendigkeit für die jakobinische *terreur* der Französischen Revolution verantwortlich ist (vgl. Arendt 2000, Kap. 2), und zweitens die Frage der Sklaverei im Wesentlichen ausspart. Dennoch bietet Arendts Denken der Revolution mit der Vorstellung einer gemeinsamen Konstitution der Freiheit durch ein pluralistisches Zusammenhandeln Verschiedener Anhaltspunkte für Möglichkeiten einer politischen Stiftung des Neuen. Aber auch unterhalb einer Revolution, deren Möglichkeit grausamer Wendungen Arendt bekanntlich sehr klar sieht, bieten sich Perspektiven, das Gegebene in Frage zu stellen. Zu denken ist hier etwa an Arendts Überlegungen zum zivilen Ungehorsam, den sie gegen die individualistisch-moralische Lesart Thoreaus (vgl. Thoreau 1973) wiederum durch und durch politisch deutet, wodurch sie erneut auf vorpolitische, in diesem Fall moralische Verankerungen politischer Handlungsformen verzichtet und die konstitutive Bedeutung des Raums zwischen den Menschen für die Politik unterstreicht: Für Arendt kann ziviler Ungehorsam niemals der einsame Akt eines einzelnen Menschen sein (vgl. Arendt 2017, 133), da Widerstand die politische Form des zivilen Ungehorsams erst dann erlangt, wenn der Raum zwischen den Menschen – der Raum der Öffentlichkeit – betreten wird und sich eine öffentliche Auseinandersetzung über das entspinnen kann, was die einzel-

nen Individuen zunächst als eine moralisch verpflichtende, innere Stimme ihres Gewissens verstanden haben mögen (vgl. Arendt 2017, 143).

Die Möglichkeit des Neuen ergibt sich aber nicht nur in Praktiken des politischen Aufbegehrens, sondern sie zeigt sich auch bei der für unsere Gegenwart erneut so virulenten Frage danach, wie Formen des Urteilens möglich sind, wenn die Maßstäbe der Beurteilung fraglich geworden sind. Arendt unterscheidet hier bekanntlich analytisch zwischen einer als Vorurteil bezeichneten Form des Urteils, die Einzelfälle anhand bekannter Maßstäbe beurteilt, und einer Form des Urteils, die nicht auf bereits etablierte Maßstäbe zurückgreifen kann, weil »wir mit etwas konfrontiert werden, was wir noch nicht gesehen haben und wofür uns keinerlei Maßstäbe zur Verfügung stehen« (Arendt 2003c, 20). Das Urteilen in der Form des Vorurteils ist in vielerlei Hinsicht eine Form der orientierenden Alltagserleichterung, da es uns davon dispensiert, immer alles einem frischen Urteil unterziehen zu müssen. Geraten die Maßstäbe aber »ins Wanken« (Arendt 2003c, 21), wird das Vorurteil problematisch. Genau in diesem Moment sieht Arendt die Gefahr, dass sich bislang eher pragmatisch angewandte Vorurteile zu »Weltanschauungen und Ideologien« wandeln, die »vor aller Erfahrung schützen« (beide Zitate: Arendt 2003c, 21) und damit eine geschlossene, verhärtete Form annehmen. Diese Form der ideologischen Schließung lässt sich in historischen Krisensituationen immer wieder beobachten und sie prägt auch viele Reaktionen auf die multiplen Krisenerfahrungen unserer Zeit. Arendts Überlegungen zum Urteilen bieten hier wiederum die Möglichkeit, eine Perspektive des Neuen, in diesem Fall des Nachdenkens über neue Maßstäbe und Orientierungspunkte zu eröffnen.

Wie bereits am Beispiel des zivilen Ungehorsams sichtbar wurde, geht es Arendt bei diesen verschiedenen Formen der Stiftung des Neuen nicht um individualistische Praktiken, sondern um gemeinsame Auseinandersetzungen im öffentlichen Raum. Es wäre fraglos verfehlt, die gewaltförmigen, ausgrenzenden und unterdrückenden Dimensionen auszublenken, die gerade in historischen Krisensituationen zu den schwierigen Kontextbedingungen solcher Auseinandersetzungen gehören. Auch wenn Arendt selbst für die rassistischen Strukturen und Semantiken, die den öffentlichen Raum ihrer Zeit geprägt haben und die seitdem keineswegs verschwunden sind, in Teilen erschreckend blind war, eröffnet ihr postessentialistisches politisches Denken kritische Perspektiven, die mögliche Wege emanzipatorischer Neugestaltung sichtbar machen.

Literatur

- Adorno, Theodor W. 1997, *Minima Moralia*, Gesammelte Schriften 4, Frankfurt/M.
- Allen, Amy 2017, *The End of Progress*, New York.
- Arendt, Hannah 1998, *Vita activa*, München.
- Arendt, Hannah 2000, *Über die Revolution*, München.
- Arendt, Hannah 2003a, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, München.
- Arendt, Hannah 2003b, *Macht und Gewalt*, München.
- Arendt, Hannah 2003c, *Was ist Politik?*, München.
- Arendt, Hannah 2017, Ziviler Ungehorsam, in: Braune, Andreas (Hg.), *Ziviler Ungehorsam*, Stuttgart, 132–158.
- Derrida, Jacques 2000, *Politik der Freundschaft*, Frankfurt/M.
- Locke, John 1977, *Zwei Abhandlungen über die Regierung*, Frankfurt/M.
- Martinsen, Franziska 2021, Ambivalenzen der Arendt-Rezeption, in: Dies. (Hg.), *Fragil – Stabil? Dynamiken der Demokratie*, Weilerswist, 109–123.
- Rancière, Jacques 2002, *Das Unvernehmen*, Frankfurt/M.
- Rousseau, Jean-Jacques 2001, *Du contrat social*, Paris.
- Schulze Wessel, Julia 2017, *Grenzfiguren. Zur Politischen Theorie des Flüchtlings*, Bielefeld.
- Taylor, Charles 2002, *Wieviel Gemeinschaft braucht die Demokratie?*, Frankfurt/M.
- Thoreau, Henry David 1973, *Über die Pflicht zum Ungehorsam gegen den Staat*, Zürich.
- Weber, Max 1980, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen.

6. Macht zwischen Unterwerfung und Widerstand. Zur Subjektkonstitution im politischen Denken Foucaults

Im Folgenden geht es um eine grundbegriffliche Erkundung der Macht, die anhand der Untersuchung einer Spannung im Machtdenken des späten Foucault unternommen wird. Foucault hat Anfang der 1980er Jahre mit der Aussage überrascht, dass es ihm nie um Machtanalysen, sondern immer um die Untersuchung von Subjektivierungsweisen gegangen sei. Dieser Eindruck wird neben einschlägigen Stellungnahmen Foucaults, die sich vor allem in kleineren Arbeiten finden,¹ auch durch die erst posthum veröffentlichten Vorlesungen am Collège de France bestärkt. Insbesondere seine beiden 1978/79 gehaltenen Vorlesungszyklen zur Gouvernementalität lassen sich als Untersuchung der Konstitution von politischen Subjekten verstehen (vgl. Foucault 2004a; 2004b). Freilich handelt es sich bei dieser Selbstcharakterisierung Foucaults um eine provozierende Stilisierung. Nur scheinbar nämlich wird die Machtanalyse durch die Untersuchung der Subjektkonstitution *ersetzt*: Tatsächlich verhält es sich vielmehr so, dass Foucault mit seinen Überlegungen zur Subjektkonstitution zugleich ein bestimmtes Denken der Macht vorschlägt, das es erlaubt, eine grundsätzliche Ambivalenz in der Wirkung und im Charakter der Macht hervortreten zu lassen. In seiner Untersuchung der Subjektkonstitution macht sich nämlich immer wieder eine Spannung oder auch eine Unschärfe bemerkbar, die von zentraler theoretischer Bedeutung insbesondere für die politikwissenschaftliche Auseinandersetzung mit dem Verhältnis von Subjektivität und Macht ist: Foucault lässt es weitgehend offen, ob die Subjektkonstitution in erster Linie als ein Akt der Unterwerfung zu verstehen ist, den er als Genealoge der Regierungskunst (*art de gouverner*) nachzeichnet, oder ob sich in ihr

¹ Einen guten Überblick bietet die von Thomas Lemke ausgewählte Zusammenstellung von Vorträgen, Aufsätzen und Interviews Foucaults in Foucault 2005a.

Anlagen zu einer Veränderung der Machtverhältnisse, also Widerstandspotentiale auffinden lassen. Die These des vorliegenden Textes besteht in der Vermutung, dass es sich dabei nicht um eine zufällige Unklarheit handelt: Vielmehr wird der Prozess der politischen Subjektkonstitution erst durch die interne Verschränkung von Unterwerfung und Widerstand verständlich. Die zunächst überraschende Pointe besteht deshalb darin, dass beide sich nicht ausschließen, sondern sich wechselseitig bedingen. Macht ist unabdingbar beides: Unterwerfung und Widerstand.

Bevor ich mich dieser folgenreichen Ambivalenz in Foucaults Machtdenken zuwende, erscheint es mir sinnvoll, an eine Kontroverse in der modernen Machtdiskussion zu erinnern, zu der sich Foucaults Erkundung der Macht als ein wichtiger Beitrag verstehen lässt. Gemeint ist der bis heute im Grunde unvermittelte Konflikt zwischen einem Verständnis von Macht als Herrschaft, wie es klassisch bei Max Weber formuliert wird, und einer Vorstellung von Macht als gemeinsamem Handeln, wie sie der politischen Theorie Hannah Arendts zugrunde liegt (1.). Foucault, so werde ich zu zeigen versuchen, löst diese Konfliktstellung auf, indem er im Doppelverständnis von Macht als Unterwerfung und Handlungsmacht beides auf eine Weise zusammendenkt, die zudem die jeweiligen Hintergrundvorstellungen, die die Überlegungen von Weber und Arendt jeweils tragen, hinter sich lässt (2.).

1. Herrschaft versus gemeinsames Handeln

Bekanntlich hat Max Weber in *Wirtschaft und Gesellschaft* eine klassische Definition von Macht formuliert, der zufolge Macht im Wesentlichen als ein Instrument zur eigenen Willensdurchsetzung verstanden wird: »Macht bedeutet jede Chance, innerhalb einer sozialen Beziehung den eigenen Willen auch gegen Widerstreben durchzusetzen, gleichviel worauf diese Chance beruht« (Weber 1980, 28). Für Weber als soziologischen Analytiker moderner, betriebsmäßiger Herrschaftsverbände ist diese Definition von Macht allerdings von vornherein mit einem entscheidenden Mangel behaftet, der ihn umgehend dazu führt, die Untersuchung der Macht in eine Erkundung von Herrschaft zu überführen. Zwar ist sein Machtbegriff, wie wir sogleich im erhellenden Kontrast zu Arendt und weiter unten dann im Lichte von Foucaults Überlegungen sehen werden, einerseits sehr eng gefasst, indem er aus dem breiten semantischen Feld der Macht, das einen Nexus zu allen möglichen Formen der Gestaltung und des Hervorbringens unterhält, ledig-

lich die Dimension gezielter Willensdurchsetzung herausstellt, die schon in der alltagsweltlichen Verwendung des Wortes Macht nur eine Facette ausmacht. Verwiesen sei hier neben alltagssprachlichen Assoziationen in philosophiegeschichtlicher Hinsicht nur auf eine Machttheorie wie diejenige Spinozas,² in der Macht ubiquitär allen Dingen und Wesen zugrunde liegt, wodurch sie gleichsam zu einer grundlegenden ontologischen Kategorie wird, die einen ungleich weiteren Sinn aufweist als die bloße effektive Durchsetzung des eigenen Willens. Wiewohl Weber demnach aus dem semantischen Möglichkeitsraum der Macht nur diese eine Dimension herausschneidet, ist ihm der Begriff der Macht als solcher dennoch zu »amorph« (Weber 1980, 28), weswegen er unmittelbar den schon angedeuteten Schritt von der Macht zur Herrschaft vollzieht, die er begrifflich sehr scharf fasst, wobei in seiner Definition von Herrschaft die Nähe zu einer Analyse der zur betriebsmäßig verwalteten Herrschaft geronnenen Macht ins Auge springt. Auch sie sei kurz im Wortlaut zitiert: »Herrschaft soll heißen die Chance, für einen Befehl bestimmten Inhalts bei angebbaren Personen Gehorsam zu finden« (ebd.). Mit diesen beiden Schritten – der Bestimmung der Macht als gezielte Willensdurchsetzung und dem anschließenden Wechsel vom Allgemeinen der Macht zum Spezifischen der Herrschaft – liegt eine geradezu bilderbuchartig klare Fassung eines instrumentellen Machtdenkens vor: Macht als Herrschaft ist in der Nachfolge Webers etwas, das Subjekte auf andere Subjekte ausüben und das zu diesem Zweck in institutionalisierte Befehlsabläufe eingebunden wird, die institutionell abgesicherte Gehorsamsketten zu etablieren ermöglichen.

Es ist diese Fassung des Begriffs der Macht gegen die Arendt in zwei berühmten Texten, die heute ebenso wie Webers *Wirtschaft und Gesellschaft* zum Bestand klassischer Texte der modernen Politischen Theorie gehören, vehement Einspruch erhebt. Die Rede ist von *Vita activa*³ und dem Essay *Macht und Gewalt*⁴, der die für Arendt wesentliche Unterscheidung bereits im Titel trägt. In *Vita activa* hebt sie den Möglichkeitsraum des Gestaltens, den die Macht bedeutet, hervor, indem sie Macht dort durch ihre Potentialität charakterisiert, die sich nur durch menschliche Versammlungen aktualisieren

2 Vgl. beispielsweise zu Spinozas Verknüpfung von Macht und Recht: Spinoza 2006a, 233. Siehe auch sein Theorem von der Macht der Menge in Spinoza 2006b, 18.

3 Vgl. Arendt 1981. Unter dem Titel *The Human Condition* ursprünglich 1958 auf Englisch erschienen.

4 Vgl. Arendt 1970. Ebenfalls auf Englisch, allerdings ohne die berühmte Entgegensetzung als *On Violence* 1970 erschienen.

lasse (vgl. Arendt 1981, 251). Dabei ist die Beziehung zwischen Macht und Menschenversammlung auf eine produktive Weise zirkulär gedacht: Denn Macht wird nur im gemeinsamen Handeln Verschiedener aktualisiert, zugleich aber ist sie es, die die Menschen als gemeinsame Gruppe und den Raum, der jenen von Arendt so emphatisch hervorgehobenen öffentlichen Bereich ausmacht, überhaupt erst in die Welt bringt. Schon hier findet sich die wichtige Unterscheidung von Macht und Gewalt (vgl. ebd., 252), in deren Zentrum Arendts Überzeugung steht, dass Macht gerade kein Instrument sein kann, auf das man fallweise zurückzugreifen vermag, um es einzusetzen, sondern dass einen solchen, instrumentellen Charakter allein Gewalt aufweist, wohingegen Macht sich nur im gemeinsamen Handeln realisieren lässt. In *Macht und Gewalt* wendet sich Arendt im Rahmen der abgrenzenden Erörterung beider Termini direkt gegen Weber (vgl. Arendt 1970, 36), und unterstreicht nachdrücklich, dass das, was häufig unter Macht verstanden wird, richtiger als Gewalt zu begreifen sei, da der übliche, bei Weber auf den Punkt gebrachte, instrumentelle Machtbegriff die Dimensionen des gemeinsamen Hervorbringens und der Selbstzweckhaftigkeit von Macht unterschlägt: Macht ist nichts, das auf einen externen Zweck zielt, sondern sie hat nach Arendts Auffassung einen Zweck in sich selbst. Hier begegnen wir dem bereits erwähnten produktiven Zirkel von Macht und öffentlich-politischem Raum des gemeinsamen Handelns erneut: Macht kann deshalb ein Selbstzweck sein, weil sie nach Arendts Verständnis gleichsam ein Synonym für eine gemeinsame Weltgestaltung ist.

Dies mag hinreichen, um in groben Strichen eine Konkurrenz zwischen zwei Machtverständnissen zu skizzieren, die bis heute fort dauert. Beide Verständnisse von Macht weisen wechselseitige Vorzüge und Mängel auf: Auf der einen Seite lässt es sich mit Webers Machtbegriff nur schwer denken, wie Menschen miteinander die Welt gestalten, so dass politische Umbrüche sich im Grunde nur als siegreiche Interessendurchsetzungsverschiebungen deuten lassen, wodurch die wesentliche Dimension gemeinsamen Handelns, die politische Widerstandsbewegungen erst ermöglicht, ausgeblendet wird. So stellt sich der Eindruck ein, es fehle etwas, wenn wir durch eine webersche Brille auf Prozesse wie etwa politische Erhebungen gegen autoritäre Regime blicken und die dabei erfolgende Konstitution einer »Macht der Menge« (Spinoza 2006b, 18) allein als erfolgreiche Verschiebung in den Chancen auf Interessendurchsetzung deuten. Auf der anderen Seite scheint Arendts Machtbegriff idealistisch überfrachtet zu sein, indem er die in gewisser Weise dunklen Seiten der Macht auf den Begriff der Gewalt verschiebt

und es so verhindert, sie als interne Charakteristika von Macht zu verstehen. Zudem ist er nur wenig geeignet, Perspektiven einer Institutionalisierung von Macht zu denken, wie es sich schließlich bei Arendt selbst in den teils resignativen Untertönen ihres Revolutionsbuchs zeigt.⁵ Wesentlich für unseren weiteren Untersuchungszusammenhang ist allerdings vor allem die in der Spannung zwischen Webers und Arendts Machtbegriff auftauchende Frage, ob und – wenn ja – wie sich ein Machtverständnis, das unter Macht vor allem die Einrichtung und Durchführung von Herrschaft und Regieren versteht, mit einem Denken verknüpfen lässt, das in der Macht eine Konstitution von Welt ausmacht. Es ist diese Frage, auf die sich mithilfe des Machtdenkens des späten Foucaults ein aufschlussreiches Licht werfen lässt.

2. Foucaults ambivalentes Machtdenken

Foucault setzt gleichsam tiefer sowohl als Weber als auch als Arendt an. Für ihn ist, so ließe sich recht allgemein sagen, einerseits die Frage nach Herrschaft unterkomplex gestellt, wenn nur gefragt wird, wie Gehorsam oder Disziplin durch Macht erzeugt werden können. Damit verbunden greift für ihn andererseits auch die Frage nach der Konstitution von Welt, die er sich als Frage der Konstitution von Epistemen, Diskursen oder auch Dispositiven vorlegt, zu kurz, solange nicht mitgefragt wird, wie die Subjekte in die Welt kommen. Für Foucault lässt sich Macht schlicht nicht verstehen, wenn sie nur als Mittel zur Erzeugung von Gehorsam verstanden wird: Eine solche Machtvorstellung kann nicht erklären, wie die Ordnung überhaupt hervorgebracht wird, in die die Subjekte und ihr Handeln eingelassen sind. Für Foucault sind solche Machtverständnisse, wie sie etwa in der Vorstellung einer bloß repressiven Macht zum Ausdruck kommen, konstitutiv fehlgeleitet. In dieser Hinsicht weist sein Machtdenken implizite Parallelen zu Arendt auf, denn wie sie fragt auch er sich – wengleich auf der Grundlage anderer

⁵ Vgl. das Kapitel 6 von Arendts Studie *Über die Revolution* an dessen Schluss sie notiert, dass der Geist der Revolution und der öffentlichen Freiheit verloren ging: »All dies und wahrscheinlich sehr viel mehr ging verloren, als der Geist der Revolution – dieser neue Geist, der zugleich des Neubeginns ist – die ihm angemessene Institution nicht fand.« Übrig bleibt nur eine Politik des aktiven Erinnerns: »Dieses Scheitern ist durch nichts mehr gut zu machen, es sei denn, man versucht immer aufs neue, durch Erinnern und Dem-Geschehenen-Nachdenken zu verhindern, dass dieser Verlust endgültig werde« (Arendt 1974, 360).

Begriffe –, wie Macht die Welt macht. Diese Nähe zwischen Foucault und Arendt erscheint nach meinem Eindruck weniger seltsam, zieht man den – zumindest indirekten – deutlichen Einfluss in Betracht, den Heidegger auf Arendts Denken⁶ und, wie wir heute durch entsprechende Stellungnahmen aus Interviews mit Foucault bestätigt finden,⁷ offenbar auch auf Foucault ausgeübt hat. Wiewohl Foucault Heidegger, von eher marginalen Verweisen abgesehen,⁸ kaum in seinen Arbeiten behandelt, nimmt in seinem Denken ebenso wie in demjenigen Arendts Heideggers Frage danach, wie die Welt ins Sein kommt, eine wichtige Stellung ein.⁹ Foucault stellt diese Frage aber gleichsam noch radikaler als Arendt: Zwar teilt sie mit ihm eine Skepsis gegen Versuche, das Wesen des Menschen anthropologisch zu bestimmen.¹⁰ Doch Foucault stellt darüber hinaus nachdrücklich die Frage nach der Konstitution (politischer) Subjekte. Foucault fragt demnach auf einer tieferen Ebene als Arendt nicht nur danach, wie die Macht die Welt und innerhalb von ihr jenen öffentlichen Raum als Ort gemeinsamen Handelns hervorbringt, sondern auch, wie Macht die Subjekte werden lässt. Mag ihm auch ein einseitig repressiver Machtbegriff wesentlich unzulänglich erscheinen, so hat er dennoch ein feines Gespür für die unterwerfende Seite der Macht. Es ist, wie wir später noch deutlicher sehen werden, diese Erzeugung von Subjekten, die er ins Zentrum seines produktiven Machtbegriffs stellt.

6 Während Arendts Frage nach der Beziehung von Welt und Sein von Heidegger inspiriert ist, arbeitet sie diese Frage im Unterschied zu Heidegger im Horizont einer politischen Theorie aus und denkt dadurch das pluralistische Handeln von Menschen mit, während Heidegger die Perspektive politischen Denkens, von abscheulichem Geraune über den Nationalsozialismus abgesehen (vgl. Heidegger 1985), weitgehend verschlossen bleibt.

7 In einem Interview aus dem Jahre 1984 findet sich etwa ein spätes Heidegger-Bekenntnis. Foucault hält dort schlicht Folgendes fest: »Certainement. Heidegger a toujours été pour moi le philosophe essentiel«. (Foucault 2001, 1522; dt.: »Sicherlich. Heidegger ist für mich immer der wesentliche Philosoph gewesen«. Übers. O.F.-M.).

8 Vgl. etwa die eher nebenher erfolgende Nennung Heideggers in *Die Ordnung der Dinge* (Foucault 1971, 402).

9 Den Einfluss Heideggers auf das französische politische Denken der zweiten Hälfte des 20. Jh. hebt Oliver Marchart emphatisch hervor (vgl. Marchart 2010, Kap. 1.2), wobei er den, zweifelsohne großen, Einfluss Heideggers gegenüber anderen Autoren wie vor allem Hegel und Nietzsche nach meinem Dafürhalten überbewertet.

10 Für Foucault siehe nur die Ausführungen in *Die Ordnung der Dinge*, insbesondere Kap. 9 und 10 (Foucault 1971). Für Arendts Skepsis gegenüber Wesensbestimmungen des Menschen vgl. ihre Überlegungen in *Vita activa*: »Zudem berechtigt uns nichts zu der Annahme, daß der Mensch überhaupt ein Wesen oder eine Natur besitzt wie alle anderen Dinge. Sofern es aber wirklich so etwas wie ein Wesen des Menschen geben sollte, so ist zweifellos, daß nur ein Gott es erkennen und definieren könnte« (Arendt 1981, 20).

Legt man sich Foucaults Untersuchungsinteressen solchermaßen in der Frage nach der Konstitution gebündelt vor, dann erstaunt nicht nur seine Auskunft kaum mehr, ihm sei es immer schon um die Frage nach der Subjektkonstitution gegangen (vgl. Foucault 2005c, 240). Vielmehr stellt sich im Lichte ebendieser Frage retrospektiv so etwas wie ein innerer Zusammenhang der verschiedenen Denkwege Foucaults heraus, die vielfach (und in vielen Hinsichten auch zu Recht) mit dem Attribut der jeweiligen Spezifität gekennzeichnet worden sind (vgl. Honneth 2003, 16). Sicherlich wechseln die Untersuchungsgegenstände und verändern sich die Instrumentarien in seinen Untersuchungen und Studien, zu denen neben den großen Arbeiten unbedingt auch die Vorlesungen am *Collège de France* und die kleineren, aus okkasionellen Anlässen entstandenen Texte ebenso wie die Interviews gehören.¹¹ Aber es lässt sich nach meinem Eindruck dennoch ohne größere Verzerrungen behaupten, dass sich Foucaults Arbeiten insgesamt immer auch als Studien zur Konstitution von Subjektivität durch Macht verstehen lassen. Damit verbindet sich keineswegs die These, dass allen diesen Untersuchungen ein einheitlicher theoretischer Rahmen zugrunde liegt. Foucault hat nicht nur seine Instrumentarien gewechselt, er hat auch seine Machttheorie und damit verbunden seine Annahmen über die Konstitution von Subjektivität stets experimentell und erkenntniskeptisch umgearbeitet. Für die vorliegenden Zwecke werden wir uns aus dem reichhaltigen Untersuchungsfeld, das Foucaults Schriften im Lichte dieser Frage darstellen, auf eine knappe Examination zweier Aspekte beschränken. Zum einen möchte ich seine Methodik genealogisch-kritischer Erkundungen und Befragungen ein wenig ausleuchten, da sich durch sie wichtige Einsichten für die Anlage seines Denkens von Macht und Subjektivität ergeben: Vor allem wird durch den Blick auf die methodische Anlage der foucaultschen Untersuchungen ersichtlich, dass es ihm im Ganzen um eine kritische Erkundung der Genese von Subjektivität durch Macht ging (2.1.).¹² Zum anderen soll noch ein Blick

11 Die Vorlesungen am Collège de France wurden seit Ende der 1990er Jahre Stück für Stück veröffentlicht und erscheinen in deutscher Übersetzung beim Suhrkamp Verlag. Sämtliche kleineren Arbeiten liegen in Form der *Dits et écrits* gesammelt vor. Hilfreich sind, da das Dickicht seiner kleineren Schriften zuweilen nur schwer zu durchdringen ist, thematische Auswahlbände, die in jüngerer Zeit ediert wurden. Für die politische Theorie ist hier neben dem genannten Band *Analytik der Macht* eine weitere Textsammlung, in diesem Fall von Ulrich Bröckling ausgewählt, von Interesse: Foucault, *Kritik des Regierens* (Foucault 2010).

12 Ausführlicher habe ich mich mit Foucaults Vorstellung einer Genealogie als Kritik andernorts beschäftigt: Vgl. Flügel-Martinsens 2010 und 2017, Kap. 2.4. Mit der Rede von der Genealogie als

auf sein spätes Machtdenken, wie es sich ab der zweiten Hälfte der 1970er Jahre entwickelt hat, geworfen werden (2.2.).

2.1 Genealogie als Kritik

Foucault hat sich, wie zahlreiche Philosophierende des 20. Jahrhunderts in der Nachfolge Nietzsches, in seinen Arbeiten vom klassischen, ja geradezu selbstverständlichen Anspruch der Philosophie, durch ihre Untersuchungen die Basis für eine neues und besseres Fundament zu schaffen, immer wieder aufs Neue verabschiedet. Sei es die frühe Untersuchung über Vernunft und Wahnsinn im so genannten klassischen Zeitalter (vgl. Foucault 1977a), die wenige Jahre später veröffentlichte Studie über die Archäologie der Humanwissenschaften (vgl. Foucault 1971), seine späteren Bücher über das Gefängnis und die Sexualität,¹³ oder auch die Vorlesungen zur Geschichte der Gouvernementalität (vgl. Foucault 2004a; 2004b) – stets lassen sich Foucaults Untersuchungen neben den jeweils spezifischen begrifflichen und analytischen Instrumentarien, die zum Einsatz kommen, in einem weiteren Sinne durch ein Verfahren kennzeichnen, das er mit einem von Nietzsche entlehnten Begriff als Genealogie bezeichnet und unter der er, im ausdrücklichen Unterschied zur Begründung, eine untergrabende Analyse versteht (vgl. Foucault 2002). Dabei kann er sich unmittelbar auf Nietzsche stützen, der schon in *Jenseits von Gut und Böse* (vgl. Nietzsche 1999b), jener Schrift, die *Zur Genealogie der Moral* unmittelbar vorausgeht (vgl. Nietzsche 1999c), aus genealogischer Sicht beklagt, dass die Philosophen nicht rückhaltlos befragen, sondern als verdeckte Advokaten ihrer als Wahrheiten bezeichneten »Vorurtheile« (Nietzsche 1999b, 19)¹⁴ auftreten, wodurch sie, etwa mit Blick auf die Moral, keine Erkundung, sondern eine Begründung betreiben (vgl.

Kritik beziehe ich mich auf Martin Saars wichtige Studie zu Nietzsche und Foucault: Vgl. Saar 2007.

13 Vgl. Foucault 1976; Foucaults *Histoire de la sexualité* ist zu Foucaults Lebzeiten in drei Bänden erschienen, wobei die mit erheblichem Abstand zum ersten Band (ebd. 1977b) veröffentlichten Bände zwei (Foucault 1986a) und drei (Foucault 1986b), in denen sich Foucault der antiken Ethik und Selbstsorge zuwendet, bekanntlich eine Umarbeitung des ursprünglichen Plans und im Grunde genommen auch einen erneuten Wechsel in Foucaults Untersuchungsinteressen darstellen. Über dreißig Jahre nach Foucaults Tod ist mittlerweile aus Foucaults Nachlass auch der vierte Band erschienen (vgl. Foucault 2018).

14 Nietzsche 1999b, 19.

ebd., 105)¹⁵. Das unausgesprochene Zentrum von Foucaults kritischem Skeptizismus besteht so vielleicht in der Überzeugung, dass Philosophie nicht begründen, sondern nur erkunden kann – dabei aber verfährt sie nachdrücklich kritisch. Das hat Foucault schon an einer so prominenten und erwartbar viel beachteten Stelle wie seiner Antrittsvorlesung am *Collège de France* unterstrichen, wo er von der Zusammenarbeit der genealogischen und der kritischen Perspektive spricht (vgl. Foucault 1991, 43). Von diesem Verfahren einer kritischen Befragung (*interrogation critique*) fällt ein aufschlussreiches Licht auf seine Erkundung des Zusammenspiels von Macht und Subjektkonstitution: Ihm geht es offensichtlich nicht darum, ein Modell zu entwerfen, wie (politische) Subjekte auf eine angemessene Weise zu konstituieren wären. Eine solche normative Perspektivierung der Politischen Philosophie ist dem Genealogen Foucault fremd.

Dadurch deutet sich schon die enorme Distanz an, die Foucault zu den klassischen, normativen Fragestellungen der Politischen Philosophie hat, die vielfach auch noch für Denker*innen der modernen Politischen Theorie wesentlich sind. Mögen diese sich auch im Zuge disziplinärer und wissenschaftstheoretischer Professionalisierungen nicht mehr ohne weiteres auf eine umfassende normative Frage nach der guten Ordnung einlassen, wie sie für die Politische Philosophie von der Antike bis ins 19. Jahrhundert in wesentlichen Hinsichten zentral ist, so geht es vielen zeitgenössischen Vertreter*innen einer normativen Politischen Theorie und Philosophie ebenso wie zahlreichen empirischen Politikwissenschaftler*innen doch immer auch um die Frage, welche politisch-konzeptionellen Konsequenzen aus einer wissenschaftlichen Analyse politischer Kategorien und Prozesse zu ziehen sind. Jacques Rancière hat so die gesamte europäische Tradition der Politischen Philosophie als eine Form der Rezeptsuche beschrieben, die aus seiner Sicht deshalb kritisch zu beurteilen ist, weil sie von dem Motiv angetrieben werde, etwas konzeptuell auf den Punkt zu bringen, um die politischen Prozesse in den Lebenswelten überflüssig zu machen (vgl. Rancière 2002). Die moderne Politikwissenschaft deflationiert den Anspruch zwar auf der einen Seite, indem es ihr nicht länger um eine umfassende Begründung einer normativ abgesicherten politischen Ordnung geht, aber sie tut dies im Grunde nur, um ein Äquivalent zu diesem Anspruch auf eine wissenschaftstheoretisch vermeintlich solidere Basis stellen

15 Mit Nietzsches Philosophie der genealogischen Befragung habe ich mich in der Studie *Jenseits von Glauben und Wissen* ausgiebiger befasst: Vgl. Flügel-Martinsen 2011, 71–99.

zu können: Die moderne Politikwissenschaft gleicht in vielen Hinsichten einer Ingenieurwissenschaft der Politik, der es um Lösungsvorschläge für praktische Probleme geht. Von beidem, der Suche nach der normativ guten Ordnung und der Suche nach Problemlösungen, ist Foucault weit entfernt. Seinen genealogischen Befragungen geht es darum, Begriffe, Institutionen und Praktiken zu erkunden, sie zu ent-gründen und nicht sie zu begründen. Dieses Motiv einer ent-gründenden Annäherung teilt er mit jüngeren Strömungen der Politischen Philosophie und Theorie, die die begründungstheoretische Fixierung abzuschütteln suchen.¹⁶

Ebenso fremd ist ihm auch eine kritische Abstinenz: Foucault ist, erkenntnistheoretisch an Nietzsche geschult, schlicht nicht naiv genug zu glauben, dass eine sachlich-distanzierte Beschreibung möglich wäre. Wenn es eine gemeinsame Einsicht seiner diversen Untersuchungen gibt, dann dürfte sie wohl darin bestehen, dass jede Beschreibung eine Intervention vor dem Hintergrund von Kraftfeldern ist und dass also jede verschiebende Beschreibung eine Intervention in Kraftfelder und Machtbeziehungen darstellt. Auch zu jenen Teilen der Sozialwissenschaften, die sich auf eine gleichermaßen anormative und akritische Deskription zu beschränken suchen, unterhält er eine große Distanz.¹⁷ Spätestens jetzt ist es an der Zeit, den Blick nicht länger von der Seite, sondern frontal auf seine Machttheorie zu richten.

2.2 Die Macht macht Subjekte aus uns allen

Die These, dass die Macht Subjekte aus uns allen macht, ist in bestimmten Hinsichten vielleicht sogar so etwas wie eine Summe von Foucaults Machtdenken – auch wenn sich Foucault aus guten Gründen dagegen gesperrt hat, übergreifende systematische Linien seines Denkens zu fixieren. Angemessen ist diese These zur Beschreibung von Foucaults Machtdenken, weil sie ei-

16 Oliver Marchart bezeichnet diese begründungs-skeptischen Diskurse, denen er eine aufschlussreiche Studie gewidmet hat, in der Foucault übrigens nicht behandelt wird, als postfundamentalistisch. Vgl. Marchart 2010, insbesondere Teile I und III. Vgl. für meine eigene Kritik der Begründungsfixierung in der Politischen Theorie und Philosophie sowie der Rekonstruktion befragender Zugänge in der Ideengeschichte und zeitgenössischen Diskursen Flügel-Martinsen 2017.

17 Das unterscheidet Foucault beispielsweise von einem solchen, die alteuropäische Semantik ebenfalls verwerfenden Theorieprogramm wie demjenigen Niklas Luhmanns, der nicht allein anormativ, sondern eben auch akritisch verfährt. Letzteres liegt Foucault fern.

ne Überlegung festhält, die Foucault erst seit Mitte der 1970er Jahre explizit formuliert hat, die sich aber retrospektiv auch in seinen früheren Arbeiten aufspüren lässt: Foucault zufolge wirkt Macht nicht einfach auf Subjekte ein. Dieses Bild muss für ihn schon deshalb schief und irreführend sein, weil es voraussetzt, dass es so etwas wie Subjekte gibt, auf die dann ein Mittel oder eine Entität einwirken könnte, die sich Macht nennt und die die Subjekte in dieser oder jener Hinsicht beeinflusst. In Foucaults Machtdenken finden wir aber die uns bereits von Arendt her vertraute Vorstellung, dass Macht gerade nichts darstellt, das sich irgendwie vergegenständlicht vorstellen ließe. Macht besteht im Vollzug und Macht ist dabei auch nicht negativ vorzustellen, sondern sie erscheint als ein umfassender Konstitutionsprozess. Während Arendt nun aber eine emphatisch republikanische Machttheorie vorschwebt, der zufolge Macht ein anderer Ausdruck für das gemeinsame Handeln Verschiedener und also ein Name für eine Politik ist, die sich im Modus der Freiheit konstituiert,¹⁸ geraten bei Foucault die unterwerfenden Seiten jener schöpferischen Macht keineswegs aus dem Blick. Es ist dieser Doppelzusammenhang in Foucaults Machtdenken, dem wir uns nun zuwenden müssen. Da eine umfängliche Examination zu weit führen würde, erscheint es mir sinnvoll, sich auf bestimmte Implikationen seiner Idee der Subjekt-konstitution zu konzentrieren. Abschließend werden aus ihr dann noch einige Konsequenzen zu ziehen sein.

Es wurde bereits darauf hingewiesen, dass Foucault in seiner Machttheorie seit der Mitte der 1970er Jahre immer wieder darauf aufmerksam gemacht hat, dass Macht nicht verstanden werden kann, wenn sie als negatives, bloß repressives Geschehen konzipiert wird (vgl. Foucault 2005b; 2005c). Macht muss ihm zufolge vielmehr als ein schöpferischer Prozess begriffen werden, wobei der Vorgang der Subjekt-konstitution durch Macht wesentlich wird. Dieser Prozess der Subjekt-konstitution ist doppelgesichtig. Eines der beiden Substantive, die Foucault zur Beschreibung dieses Prozesses verwendet, hält, im französischen Original, diese Ambivalenz bereits fest: Neben *subjectivation* (Subjektivierung)¹⁹ ist bei Foucault im Zusammenhang einer Erörterung der Beziehung zwischen Macht und Subjekten verschiedentlich

18 Nicht umsonst trägt ein zentrales Kapitel aus Arendts Revolutionsbuch die Wendung *Constitutio libertatis* im Titel: Vgl. Arendt 1981, Kap. 4. Mit Arendts Freiheitsdenken habe ich mich in folgender Untersuchung umfänglicher auseinandergesetzt: Flügel-Martinsen 2008, Kap. 3.a. Vgl. auch das Kapitel zu Arendt im vorliegenden Band.

19 Beispielsweise in der Wendung *formes de subjectivation* (Subjektivierungsformen) im zweiten Band der *Histoire de la sexualité* (Foucault 1986a, 41, frz. 37).

auch von *assujettissement* (Unterwerfung)²⁰ die Rede. Die systematisch wichtige Mehrdeutigkeit des Substantivs *assujettissement* geht in der deutschen Übersetzung leider verloren: Dort wird *assujettissement* in der Regel nur mit Unterwerfung übersetzt, wodurch das im französischen Wort als *sujet* sichtbare Subjekt unsichtbar wird.²¹ Mit Blick auf das Verhältnis von Subjekt und Macht bleibt somit festzuhalten, dass die Macht Subjekte schafft, indem sie unterwirft, was auch für den Begriff der Macht selbst aufschlussreich ist: Sie unterwirft nicht ein vorhandenes Subjekt, sondern sie bringt dieses Subjekt erst hervor, indem sie es unterwirft. Unterwerfung und Konstitution fallen so zusammen.

Besonders interessant wird dieser Vorgang schließlich, wenn er auf der Zeitachse betrachtet wird. Hält man sich den Zusammenhang von Subjekt und Macht im Prozess der unterwerfenden Konstitution als einmaligen Vorgang vor Augen, muss er wie ein unausweichlicher Unterwerfungsprozess erscheinen und die Macht wird gleichsam zu einer irgendwie entrückten Größe, die von ihr vollständig abhängige Subjekt hervorbringt. Erst diachron betrachtet rückt das Wechselspiel von Subjekt, Macht und Gegenmacht in den Blick: Subjekte werden ja, folgt man Foucaults Überlegungen, nicht in einem einzigen Akt hervorgebracht, sie werden vielmehr fortlaufend konstituiert – und mit ihnen konstituiert sich die Macht im Vollzug. Dabei zeigt sich, dass der bislang wie selbstverständlich verwendete Singular in der Rede von der Macht hochgradig irreführend ist: Es ist nicht ein und dieselbe Macht, die jeweils auf eine bestimmte Weise ein oder auch mehrere Subjekte konstituiert. Die Subjekte entstehen vielmehr in einem Kräftefeld, in dem verschiedene Mächte aufeinander einwirken und so die Diskurse und mit ihnen die Subjekte verschieben. Derart im zeitlichen Fluss betrachtet, gewinnen die Subjekte dann auch ein Widerstandspotential zurück, das sie im Bild von der Macht, die Subjekte macht, verloren zu haben schienen: Sie selbst sind es ja, die im Konflikt der Mächte mitwirken und die so, wie es erst in diachroner Perspektive sichtbar wird, die Diskurse der Macht umschreiben. Widerstand bedeutet so gesehen Bedeutungsverschiebung.

20 Wiederum im zweiten Band der *Histoire de la sexualité* in der Wendung *mode d'assujettissement* (Unterwerfungsweise); vgl. ebd., 38, frz. 34. Oder auch in der Antrittsvorlesung am Collège de France als *procédures d'assujettissement* (Prozeduren der Unterwerfung) beziehungsweise auch als *système d'assujettissement* (Unterwerfungssystem); vgl. Foucault 1991, 30, frz. 46/47.

21 Zur Vieldeutigkeit des Begriffs *sujet* und seiner Bedeutung für die französische politische Philosophie der Gegenwart vgl. auch meine Überlegungen unter der Überschrift *Le sujet – Subjekt, Bürger, Untertan* in: Flügel-Martinsen 2008, Kap. 8a.

Das ist es, worauf Judith Butler in ihren Arbeiten in kreativ-kritischer Auseinandersetzung mit Foucault immer wieder aufmerksam macht (vgl. Butler 1998; 2001). Allerdings wirft diese Vorstellung eines Zusammenspiels von Subjekt und Macht für den Konflikt zwischen Unterwerfung und Widerstand eine Reihe von schwerwiegenden Folgefragen auf, deren wesentliche, wie Judith Butler in ihrer wichtigen Studie über die *Psyche der Macht* gezeigt hat (vgl. Butler 2001, Kap. 3), darin bestehen dürfte, wie sich das, was wir soeben als Widerstand bezeichnet haben, von einer bloß zufälligen Verschiebung im Modus der Subjektconstitution unterscheiden lässt. Schließlich ist es ausgesprochen fragwürdig, wie eine klare Unterscheidung zwischen einer kontingenten Bedeutungsverschiebung, die die Modi der Subjektconstitution verändert, und dem emanzipatorischen Vorgang des Widerstands gemacht werden kann. Widerstand würde eine aktive Performanz durch jene Subjekte, deren unterwerfende Konstitution gerade zur Frage steht, voraussetzen; handelte es sich um eine ihnen eher äußerliche Verschiebung, würden im Ergebnis zwar auch die Bedingungen der Subjektconstitution andere sein, aber es wäre alles andere als klar, ob sich diese Verschiebung als emanzipatorisches, widerständiges Geschehen begreifen ließe, müssten die Subjekte doch performativ gar nicht notwendig einen Anteil an ihr gehabt haben. Verstehen wir mit Foucault das Zusammenspiel zwischen Subjekt und Macht so, dass es Machtmechanismen sind, die Subjekte allererst konstituieren, dann stellt sich wiederum die Frage, wie die Subjekte gegen Machtverhältnisse Widerstand üben können. Wir haben diese kritische Frage soeben mit dem Verweis auf den iterativen und nichtidentischen Ablauf des Prozesses der Subjektconstitution zu entkräften versucht. Vielleicht war das vorschnell. Woher kommt die Handlungsfähigkeit eines Subjekts, das außerhalb der Subjektconstitution im Grunde gar nicht existiert? Hier ist natürlich auch die Gegenfrage zu stellen: Was soll das für eine (ominöse) Macht sein, die jenseits von Subjekten existiert? Mit dieser weiteren Frage berühren wir den Aspekt des theoretischen und philosophischen Status von Foucaults Überlegungen zum Zusammenspiel von Macht und Subjekt. Und hier sind wir gut beraten, diesen Status hinreichend schwach zu begreifen. Wir begingen den umgekehrten Fehler, wenn wir statt des Subjekts, dessen Fluidität Foucault herausgestellt hat, nun die Macht essentialisieren würden. Wir dürfen demnach keine eindeutigen, die Dinge letztgültig klärenden Antworten auf unsere Fragen erwarten. Die Sicht, die wir mit Foucault auf das Wechselspiel von Subjekt und Macht entwickeln können, ist eine skeptisch-beobachtende: Ob es sich um den Vorgang der Subjektkon-

stitution durch Macht oder die widerständige Verschiebung von Sinnordnungen handelt, stets sind wir gut beraten, den kritischen Blick auch auf unsere Beobachtungsmittel und nicht nur auf die Prozesse zu richten. Es ist nicht zuletzt die skeptische Grundorientierung, die wir Foucaults Philosophie der Macht verdanken. Erinnern wir uns zur Verdeutlichung dieses skeptischen Gedankengangs an die methodisch-konzeptionellen, Foucaults philosophisch-theoretische Selbstverortung betreffenden Überlegungen zur Genealogie, dann finden wir einen wichtigen Hinweis darauf, dass die Frage nach der Beziehung von Subjekt und Macht falsch gestellt sein könnte, wenn sie zu stark darauf abzielt, das Subjekt, seine Handlungsperspektiven und die Macht begrifflich-systematisch zu umreißen. Wenn Foucault sich vom Begründungsdenken distanziert, dann steht dahinter schließlich ein grundlegender Impetus, den man wohl am besten mit der Vorstellung des Skeptizismus erklären könnte (vgl. Veyne 2008, Kap. 3). Foucault verlegt sich wesentlich auf genealogisch-kritische Erkundungsgänge, weil es ihm unmöglich, ja sinnlos und vermessen scheint, sich an Versuchen zu beteiligen, Großbegriffe zu bestimmen und systematisch zu verknüpfen. In einer solchen Weise nach der Beziehung von Subjekt und Macht zu fragen, wie wir es gerade im Begriff waren zu tun, hieße aber an Foucault genau diese Maßstäbe begrifflich-systematischer Kohärenz anzulegen, die sein Denken deshalb torpediert, weil sich mit ihnen metaphysische Erbteile eines Strebens nach Wahrheit verknüpfen, die liegen zu lassen sind, statt sich an ihrer Aneignung zu versuchen.

Foucault untersucht die Genealogie von Wahrheitsdiskursen ja gerade deshalb, weil ihm Wahrheit nichts zu sein scheint, das sich ein für alle Mal auf den Begriff bringen lässt. Foucault erweitert, spezifiziert und verwirft weiterhin seine Untersuchungsinstrumentarien ohne Unterlass, weil es ihm angesichts seiner Skepsis gegenüber Großbegriffen unmöglich erscheinen muss, eine Explikation der Konstitution von Wahrheit, Subjektivität, Macht usw. zu geben, die selbst mit dem Anspruch einer Großtheorie oder eines Großbegriffs auftreten könnte. Das ist der Sinn seiner Kritik der Universalien, die schon für seine Studie über die *Ordnung der Dinge* wesentlich ist (vgl. Foucault 1971), und die ihn in seinen Vorlesungen zur Gouvernementalität von Begriffen wie dem der Souveränität, der häufig metaphysisch überhöht wird, weg- und zur Untersuchung von Praktiken des Regierens hinführt (vgl. Foucault 2004a, Vorlesungen 4 und 5). Veyne bringt es auf den Begriff: »Foucault doute de toute vérité trop générale et de toutes nos grandes vé-

rités intemporelles, rien de plus, rien de moins« (Veyne 2008, 63)²². Diese Einsicht müssen wir ernst nehmen, wenn wir uns angesichts der aus einer kritischen Perspektive drängenden Frage nach der Möglichkeit des Widerstands daran machen, die Beziehung zwischen Macht, Subjektkonstitution und subjektiver Handlungsmacht zu befragen. Die Konsequenzen liegen auf der Hand: Wir dürfen nicht der Versuchung erliegen, eine konzeptionell und systematisch klar umrissene Theorie der Subjektkonstitution durch Machtprozesse und die in ihr angelegten Widerstandspotentiale bei Foucault suchen zu wollen. Was aber steht uns stattdessen zur Verfügung? Wir müssen uns wohl an das halten, worauf sich Foucault selbst verlegt hat: An die historisch singulären Konstellationen und Praktiken, die akribisch zu erkunden er in vielen Anläufen unternommen hat. Weder sie noch ihre Untersuchung ist mit der künstlichen Würde metaphysischer oder wissenschaftlicher Wahrheit aufzuladen.²³ Zu fragen ist also nicht, wie Subjekte prinzipiell Widerstand gegen Machtprozesse, die sie konstituieren, leisten können, sondern zu untersuchen sind die je spezifischen Modalitäten der Subjektkonstitution und des Widerstands in konkreten historischen Konstellationen. Für die *episteme* der Regierungspraktiken der Gegenwart dürfte auch nach Ablauf mehrerer Jahrzehnte die von Foucault im Vorlesungszyklus über die *Geburt der Biopolitik* formulierte Diagnose einer neoliberalen Gouvernamentalität heute noch eine gewisse Wirkmächtigkeit besitzen (vgl. Foucault 2004b). Ob im Inneren der Staaten, ob im zwischenstaatlichen Raum, dessen Grenzen zum Inneren der Staaten sich in Praktiken entgrenzten Regierens Jahren immer mehr verwischt haben – es war stets diese neoliberale Regierungskunst, die – am Subjektbild des *homo oeconomicus* modelliert²⁴ – auf eine indirekte Form des Regierens gesetzt hat, auf eine Subjektkonstitution, die die Spuren unmittelbarer hierarchischer Machtausübung zunehmend unkenntlich gemacht hat, indem sie politisch-soziale Räume schuf, in

22 »Foucault zweifelt an jeder zu allgemeinen Wahrheit und an allen unseren großen zeitlosen Wahrheiten, nichts mehr, nichts weniger« (Veyne 2008, 63; Übers. O.F.-M.).

23 Nietzsche wusste um die enge Verwandtschaft von Metaphysik und moderner Wissenschaft: »Doch man wird es begriffen haben, worauf ich hinaus will, nämlich dass es immer noch ein metaphysischer Glaube ist, auf dem unser Glaube an die Wissenschaft ruht«, heißt es in *Die fröhliche Wissenschaft* (Nietzsche 1999, 577). Vgl. zu meiner Deutung dieser These Nietzsches, die hier nicht ausgiebig diskutiert werden kann, Flügel-Martinsen 2011, Kap. 4; 2017, Kap. 2.3 und das Nietzsche-Kapitel des vorliegenden Bandes.

24 Dieses Subjektbild analysiert Foucault auch in seinen Vorlesungen; vgl. ebd., Vorlesungen 11 und 12.

denen die Subjekte zu Unternehmern ihrer selbst wurden. Dieses Paradigma der Regierungskunst lag den Reformagenden in den OECD-Staaten seit dem ausgehenden 20. Jahrhundert zugrunde und es spielte, wohlkaschiert durch das Leitbild der *good governance*, auch in den Programmen von Akteuren eines Regierens jenseits des Nationalstaats wie dem IWF oder, mit Abstrichen, der Weltbank eine wichtige Rolle. Die Folgen davon sind bis in die unmittelbare Gegenwart spürbar. Auch die populistisch angetriebenen Renationalisierungsforderungen, die gegenwärtig zu autoritären politischen Verschiebungen und zur Forcierung ausgrenzender Politiken führen, können als eine Folge der neoliberalen Gouvernamentalität verstanden werden (vgl. Flügel-Martinsen 2021, Kap. 4 und 5). Hier müssen die Kritik des Regierens und die Suche nach der Möglichkeit von Widerstand ansetzen. Das ist eine theoretisch wichtige, aber zweifelsohne vor allem eine praktisch bedeutsame und wohl auch vordringlich praktisch anzugehende Frage. Die Lektion, dass Machttheorie immer auch Machtkritik in Form einer erkenntnis skeptischen Befragung grundlegender theoretischer Kategorien ist, hat Foucault der Machttheorie nachdrücklich ins Stammbuch geschrieben.

Literatur

- Butler, Judith 1998, *Hass spricht. Zur Politik des Performativen*, Berlin.
- Butler, Judith 2001, *Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung*, Frankfurt/M.
- Arendt, Hannah 1970, *Macht und Gewalt*, München.
- Arendt, Hannah 1974, *Über die Revolution*, München.
- Arendt, Hannah 1981, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München.
- Flügel-Martinsen, Oliver 2008, *Grundfragen politischer Philosophie. Eine Untersuchung der Diskurse über das Politische*, Baden-Baden.
- Flügel-Martinsen, Oliver 2010, Die Normativität von Kritik, in: *Zeitschrift für Politische Theorie* 1(2), 139–154.
- Flügel-Martinsen, Oliver 2011, *Jenseits von Glauben und Wissen*, Bielefeld.
- Flügel-Martinsen, Oliver 2017, *Befragungen des Politischen*, Wiesbaden.
- Flügel-Martinsen, Oliver 2021, *Kritik der Gegenwart*, Bielefeld.
- Foucault, Michel 1971, *Die Ordnung der Dinge*, Frankfurt/M. (frz. *Les mots et les choses*, Paris 1966).
- Foucault, Michel 1976, *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, Frankfurt/M. (frz. *Surveiller et punir. La naissance de la prison*, Paris 1975).
- Foucault, Michel 1977a, *Wahnsinn und Gesellschaft*, Frankfurt/M (frz. *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris 1972).

- Foucault, Michel 1977b, *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit*, Bd. 1, Frankfurt/M. (frz. *L'histoire de la sexualité 1. La volonté de savoir*, Paris 1976).
- Foucault, Michel 1986a, *Der Gebrauch der Lüste. Sexualität und Wahrheit*, Bd. 2, Frankfurt/M. (frz. *Histoire de la sexualité 2. L'usage des plaisirs*, Paris 1984).
- Foucault, Michel 1986b, *Die Sorge um sich. Sexualität und Wahrheit*, Bd. 3, Frankfurt/M. (frz. *Histoire de la sexualité 3. Le souci de soi*, Paris 1984).
- Foucault, Michel 1991, *Die Ordnung des Diskurses*, Frankfurt/M. (frz. *L'ordre du discours*, Paris 1972).
- Foucault, Michel 2001, Le retour de la morale, in: Ders., *Dits et Écrits*, Bd. 2, Paris, 1515–1526.
- Foucault, Michel 2002, Nietzsche, die Genealogie, die Historie, in: Ders., *Schriften in vier Bänden. Dits et Écrits*, Bd. 2, Frankfurt/M., 166–191 (frz. Nietzsche, la généalogie, l'histoire, in: *Dits et écrits I, 1954–1975*, Paris 2001, 1004–1024).
- Foucault, Michel 2004a, *Sicherheit, Territorium, Bevölkerung. Geschichte der Gouvernementalität*, Bd. 1, Frankfurt/M. (frz. *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France (1977–1978)*, Paris 2004).
- Foucault, Michel 2004b, *Geburt der Biopolitik. Geschichte der Gouvernementalität*, Bd. 2, Frankfurt/M. (frz. *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France (1978–1979)*, Paris 2004).
- Foucault, Michel 2005a, *Analytik der Macht*, Frankfurt/M.
- Foucault, Michel 2005b, Die Maschen der Macht, in: Ders., *Analytik der Macht*, Frankfurt/M., 220–239 (frz. Les mailles du pouvoir, in: *Dits et écrits II, 1976–1988*, Paris 2001, 1001–1020).
- Foucault, Michel 2005c, Subjekt und Macht, in: Ders., *Analytik der Macht*, Frankfurt/M., 240–263.
- Foucault, Michel 2010, *Kritik des Regierens*, Berlin.
- Foucault, Michel 2018, *Histoire de la sexualité 4. Les aveux de la chair*, Paris.
- Heidegger, Martin 1985, *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität*, Frankfurt/M.
- Honneth, Axel 2003: Foucault und die Humanwissenschaften. Zwischenbilanz einer Rezeption, in: Honneth, Axel/Saar, Martin (Hg.), *Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption*, Frankfurt/M., 15–26.
- Marchart, Oliver 2010, *Die politische Differenz*, Berlin.
- Nietzsche, Friedrich 1999a, *Die fröhliche Wissenschaft*. KSA 3, München, 343–651.
- Nietzsche, Friedrich 1999b, *Jenseits von Gut und Böse*, KSA 5, München, 9–243.
- Nietzsche, Friedrich 1999c, *Zur Genealogie der Moral*, KSA 5, München, 245–412.
- Rancière, Jacques 2002, *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*, Frankfurt/M.
- Saar, Martin 2007, *Genealogie als Kritik*, Frankfurt/M.
- Spinoza, Baruch de 2006a, *Theologisch-politischer Traktat*, Werke, Bd. 2, Hamburg.
- Spinoza, Baruch de 2006b, *Politischer Traktat*, Werke, Bd. 3, Hamburg.
- Veyne, Paul 2008, *Michel Foucault. Sa pensée, sa personne*, Paris.
- Weber, Max 1980, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen.

7. Dekonstruktion und *démocratie à venir*. Jacques Derridas politische Philosophie

Derridas Rezeption in der Politischen Philosophie und Theorie im Weiteren und in der Demokratietheorie im engeren Sinne setzt zu einem verhältnismäßig späten Zeitpunkt, erst zögerlich ab Anfang der 1990er Jahre, ein. Seine Arbeiten wirken hingegen in literatur- und kulturwissenschaftlichen Kontexten schon deutlich früher als Impulse für die Herausbildung neuer disziplinärer Perspektiven wie den Gender Studies oder den Postcolonial Studies. Während sich Derridas Schriften ab Ende der 1980er Jahre häufig explizit Themenbereichen der Politischen Philosophie widmen und in ihnen eine eigene Version radikaler Demokratie unter dem Titel einer *démocratie à venir*, einer kommenden und im Kommen bleibenden Demokratie, entwickelt wird, verhält es sich keineswegs so, dass seine früheren Arbeiten ohne Belang für eine kritische politische Theorie und explizit auch für radikaldemokratische Überlegungen sind. Ernesto Laclau und Chantal Mouffe haben in ihrer mittlerweile zum Klassiker des radikaldemokratischen Denkens avancierten Studie *Hegemonie und radikale Demokratie* (Laclau/Mouffe 2012, 149/150) bereits Anfang der 1980er Jahre an einer konzeptionell zentralen Stelle auf Derridas Dekonstruktion rekurriert, um die Perspektive eines postfundamentalistischen, also jenseits fester, essentialistisch verstandener Bedeutungen situierten Begriffs des Diskurses zu entwickeln.

Um Derridas Bedeutung für die Theorie radikaler Demokratie angemessen zu erfassen, empfiehlt sich daher eine zweiteilige Vorgehensweise: Zunächst ist es sinnvoll, impulsgebende Motive herauszuarbeiten, die sich bereits in Derridas früheren Arbeiten finden, in denen demokratietheoretische Überlegungen noch nicht explizit angesprochen werden (1.). In einem zweiten Schritt wird Derridas spätere politische Philosophie reflektiert, die zahlreiche Themenfelder der Politischen Philosophie von der Gerechtigkeit über Staat, Volk und Nation bis zur Souveränität behandelt, in der aber insbeson-

dere die dekonstruktive und radikaldemokratische Vorstellung einer *démocratie à venir* eine wesentliche Rolle spielt (2.).

1. Impulsgebende Motive in Derridas Schriften

Prima facie behandeln Derridas Arbeiten der 1960er und 1970er Jahre keine klassischen Themenfelder der Politischen Philosophie oder der Demokratietheorie. Es sind vielmehr grundlegende Denkbewegungen, die von Derridas Dekonstruktion ausgehen und die sich entscheidend auf radikaldemokratische Theorien auswirken bzw. mindestens mit deren zentralen Motiven korrespondieren. Vor allem ist hier die Grundbewegung der Dekonstruktion selbst zu nennen. Diese lässt sich nämlich als eine fortwährende und prinzipiell nicht stillzustellende kritische Befragungsbewegung beschreiben, die feststehende Gewissheiten und Bedeutungen ebenso in Zweifel zu ziehen erlaubt, wie institutionelle Strukturen oder politische und soziale Sinnordnungen. Entscheidend für den Diskurs radikaler Demokratie sind dabei gleich eine ganze Vielzahl an Dimensionen: So ist hier etwa an die mit der dekonstruktiven Befragungsbewegung einhergehende Kontingenztbehauptung zu denken, da Derridas Dekonstruktion all das, was fest und unveränderlich, ja gar metaphysisch abgesichert erscheint, einer unablässigen Entgründungsbewegung unterzieht. Diese Bewegung eines Auflösens von Fundamenten ist in Kombination mit kritisch-emanzipatorischen Überlegungen ein Grundmotiv radikaldemokratischen Denkens, das sich auch bei so unterschiedlichen Autor*innen wie Claude Lefort, Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, Judith Butler oder Jacques Rancière findet und das schon früh in Derridas Schriften sichtbar ist. In Texten wie der *Grammatologie* (Derrida 1983) oder *Die différance* (Derrida 1999a, 31–56) arbeitet Derrida diese Dimension der steten Sinnverschiebung in radikalen Dekonstruktionsgesten heraus, indem er dort zunächst die okzidentale Philosophie als eine Unternehmung beschreibt, die feste Bedeutungen und Wahrheiten anzueignen versucht, und hernach zeigt, dass keiner ihrer Begriffe einer dekonstruktiven Befragung standhält.

Entgegen dem weitverbreiteten Eindruck, dass sich Derrida erst in den späteren, dann auch ausdrücklich Fragen der Politischen Ethik und Philosophie gewidmeten Texten politischen Gegenstandsbereichen zuwendet, haben diese Überlegungen nicht nur eine große Bedeutung für das kritische Denken radikaler Demokratie, sondern es finden sich auch schon in Arbeiten

der 1970er Jahre ausdrücklich politiktheoretische Bezüge. In »Tympanon«, dem Eröffnungsaufsatz der wichtigen Aufsatzsammlung *Randgänge der Philosophie*, beschreibt Derrida so die abendländische Philosophie und das abendländische Denken als Versuche der Herrschaftssicherung, bei denen die Sicherung der »Herrschaft über die Grenze« (Derrida 1999b, 31–56, hier: 13) ganz entscheidende Bedeutung erlangt. Die Begriffe des »Logozentrismus« und des »Phallozentrismus« (ebd., 22, Herv. i.O.), die Derrida dort zur Beschreibung dieser Versuche aneignender Herrschaft verwendet, haben nicht nur kritische politische Denkströmungen in den Postcolonial Studies und den Gender Studies wesentlich beeinflusst, sondern der ihnen beigelegte dekonstruktive Impuls hat massive radikaldemokratische Konsequenzen, lässt er sich doch als eine umfassende Herrschaftskritik verstehen, die sich nicht nur auf semantische, sondern auch auf mit ihnen verbundene institutionelle Ordnungen anwenden lässt. Derrida bezieht das in einem 1976 gehaltenen Vortrag anlässlich des 200. Jahrestags der Unabhängigkeitserklärung der USA beispielsweise auf die Rechtsordnung, die er entgegen der Tradition euro-atlantischen politischen Denkens nicht als legitime Gewalt und somit als das Andere der außerinstitutionellen Gewalt versteht, sondern die er mit einer provokativen dekonstruktiven These konfrontiert: »Der Gewaltstreich macht und gründet Recht, gibt Recht, er bringt das Gesetz zur Welt« (vgl. Derrida 2000a).

Die dekonstruktiven Befragungsbewegungen zeitigen daher politisch-emanzipatorische Effekte, indem sie Kontingenzaufweise erbringen, auf Bedeutungsverschiebungen hinweisen und damit essentialisierte, vielfach hierarchische Entgegensetzungen auflösen. Ein weiterer grundsätzlicher Impuls für den radikaldemokratischen Diskurs liegt dabei in dem Umstand, dass Derrida die Dekonstruktion nicht als von außen kommende, selbst auf Wahrheitsansprüchen basierende Operation versteht, sondern stattdessen betont, dass die Dekonstruktion wesentlich als eine Auto-Dekonstruktion zu verstehen ist, die an inneren Spannungen von Begriffen und begrifflichen Oppositionen ansetzt (vgl. Derrida 2003, 202). Ein solches Verständnis von Dekonstruktion ist insofern radikaldemokratisch und postessentialistisch, als es auf eine nicht hintergehbare Möglichkeit der von Innen kommenden Kritik und des internen Aufweises, dass institutionelle Ordnungen und Verfahren ebenso wie Regeln, Prinzipien oder Normen stets auch anders beschaffen sein könnten, verweist. Derrida macht dabei geltend, dass bestehende Ordnungen und Strukturen nicht auf Gründen höherer Art basieren, sondern vielmehr in einem metaphysik- und wahrheitskriti-

schen Sinne grundlos und deshalb dekonstruierbar sind, dadurch aber auch demokratisch jeweils neugestaltet werden können.

2. Derridas dekonstruktives Denken der *démocratie à venir*

Während politiktheoretische Dimensionen in Derridas frühen und mittleren Arbeiten eher am Rande aufscheinen, werden sie spätestens mit der Veröffentlichung von *Gesetzeskraft* (Derrida 1991), zuerst 1990 auf englisch erschienen, zu wesentlichen Gegenständen seines Denkens. Nicht nur Derridas Überlegungen zu einer *démocratie à venir*, die er am umfanglichsten in *Politik der Freundschaft* (Derrida 2000b) ausarbeitet, lassen sich dabei als Beiträge zum Diskurs der radikalen Demokratie verstehen, sondern sein politikphilosophisches Denken muss insgesamt als ein radikaldemokratischer Postessentialismus verstanden werden. Radikaldemokratisch und postessentialistisch ist dieses Denken nämlich auch, wenn es sich Gegenständen wie Recht und Gerechtigkeit (vgl. Derrida 1991), Volk, Nation oder Souveränität¹ zuwendet, da es mit dem dekonstruktiven Aufweis der Grundlosigkeit etablierter Verständnisse dieser Konzepte und Begriffe nachdrücklich auf deren grundlegende demokratische Gestaltbarkeit hinweist. Es ist deshalb kein Zufall und auch keine Redundanz, sondern ein immanent konsequenter Zug, dass Derrida in der Auseinandersetzung etwa mit Recht und Gerechtigkeit auf ähnliche Denkoperationen zurückgreift, die er auch heranzieht, wenn er seine Vorstellung einer kommenden und im Kommen bleibenden Demokratie umkreist. Am deutlichsten und damit auch am leichtesten verständlich wird der radikaldemokratische und postessentialistische Gehalt seines zunächst etwas schwer zugänglich erscheinenden politischen Philosophierens daher, wenn dessen Grundbewegungen ausgeleuchtet werden. Dabei wird auch die Kontinuität zwischen der Dekonstruktion der abendländischen Metaphysik- und Philosophie-tradition, die Derrida in seinen frühen und mittleren Schriften in Form dekonstruktiver Lektüren zentraler Autor*innen der Philosophiegeschichte unter anderem von Platon und Aristoteles über Jacques Rousseau, Immanuel Kant und Gottfried Wilhelm Hegel bis zu Friedrich Nietzsche, Karl Marx

¹ Volk, Nation und Souveränität widmet Derrida sowohl in *Politik der Freundschaft* als auch in *Schurken* umfänglich Aufmerksamkeit.

und Martin Heidegger anstellt, und seinen späteren Texten zur Politischen Philosophie deutlich (vgl. Flügel 2004 und Flügel-Martinsen 2017).

Derrida hat, wie wir oben sehen konnten, in diagnostischen Lektüren den Aufweis zu erbringen versucht, dass sich die philosophische Tradition des Abendlandes durch Versuche einer aneignenden Herrschaft charakterisieren lässt, die die Andersheit des Anderen negiert: Mithilfe von Wahrheitsansprüchen und festen Bedeutungszuschreibungen soll gleichsam die Kontrolle über Begriffe oder, weiter gefasst und auf korrespondierende Lebenswelten übertragen, über semantische und institutionelle Ordnungen hergestellt werden. Derrida unterzieht nun auch Kategorien und Konzepte auf dem Feld der Politischen Philosophie dekonstruktiven Lektüren. Die dekonstruktiven Befragungen folgen dabei Derrida zufolge zwei Denkbahnen, die beide für die Perspektive einer postessentialistischen Kritik fruchtbar sind und in Derridas Lektüren miteinander verwoben werden. Zum einen handelt es sich dabei um das Aufspüren »logisch-formale[r] Paradoxien« und zum anderen bedient er sich eines methodisch an Nietzsche orientierten »genealogischen Verfahrens« (Derrida 1991, 44) der historischen Entgründung, das stabil Scheinendes aufbricht und in Bewegung versetzt.

Für die erste, Paradoxien aufdeckende Denkbahn ist der unablässige Hinweis auf Spannungen wesentlich, die sich intern in Begriffen oder im Verhältnis von Begriffen zueinander ergeben und an denen sich Begriffsfestlegungen brechen. Hier lässt sich etwa an die Spannung in der Gerechtigkeit denken, die sich zwischen dem Allgemeinheitsanspruch der rechtlichen Regel und der Verpflichtung der Gerechtigkeit, die Besonderheit des Anderen umfassend zu berücksichtigen, auftut (vgl. Derrida 1991). Gerechtigkeit kann daher weder die Allgemeinheit sichern, würde sie so doch die Rechte der Besonderheit brechen, noch kann sie die Allgemeinheit der Regel einfach suspendieren, denn damit ginge sie in Willkür über. Recht und Gerechtigkeit werden daher von nicht berechenbaren Ereignissen heimgesucht. Sie gewinnen dadurch aber, liest man diesen Vorgang radikaldemokratisch, im Grunde genommen emanzipatorisches Potential, denn Derridas These, dass die Dekonstruktion selbst die Gerechtigkeit sei (vgl. ebd., 30), kann als demokratische Aufforderung verstanden werden, die kritische Befragung existierender rechtlicher Regeln und Gerechtigkeitsstandards niemals auszusetzen (vgl. ebd., 58). Die hier angesprochene Dimension des Ereignisses, die sich unter anderem aus den nicht zurückweisbaren Forderungen der irreduziblen Besonderheit des Anderen ergibt, spielt auch bei der dekonstruktiven Durchleuchtung anderer einschlägiger

Begrifflichkeiten politischen Denkens eine zentrale Rolle. Derrida greift sie so beispielsweise auf, um die im politischen Denken und vor allem in der gewaltförmigen politischen Praxis zumeist als fest und stabil präsentierten Begriffe von Volk und Nation einer Dekonstruktion zu unterziehen und verknüpft so die Denkbahn des Aufspürens begrifflicher Spannungen mit derjenigen einer genealogischen Entgründung: Während der nationalistische Volksgedanke die substanzielle Einheit des Volkes herauszustellen sucht und dieses damit ebenso wie die Nation historischem Wandel zu entziehen versucht, weist Derrida darauf hin, dass diese Stabilität immer wieder aufs Neue gewaltsam erst hergestellt werden muss. Damit zeigt sich aber nicht nur, dass die Vorstellungen eines unveränderlichen Volkes und einer die historischen Zeitläufte überdauernden Nation nur um den Preis steter Gewaltakte gegenüber der Besonderheit der jeweils Anderen etabliert werden können. Vor allem tritt auch hervor, dass es sich bei ihnen gerade nicht um stabile und feste Bezugspunkte handelt, sondern dass sie einer steten Bewegung der Verschiebung ausgesetzt sind. Die Konzepte der Geburt und der Abstammung, auf die sich die nationalistischen Befestigungen stützen (vgl. Derrida 200b, 138), erweisen sich, dekonstruktiv abgeklopft, als Phantasma, dessen Entstehungsgeschichte unsichtbar gemacht werden soll. Diese Dekonstruktion eines renaturalisierten Volkes verweist auf die dekonstruktive Idee eines demokratischen Volkes, das sich dem unberechenbaren Vielleicht der Zukunft aussetzt, weil es unweigerlich als ein niemals mit sich selbst identisches Volk erscheinen muss. Bei dieser Vorstellung eines nicht mit sich selbst identischen Volkes handelt es sich geradezu um eine postessentialistische Grundoperation radikaldemokratischen Denkens: Ähnliche Überlegungen finden sich auch bei Rancière, der die politischen Kämpfe der Anteillosen als eine solche Infragestellung des polizeilichen Volksbegriffs versteht (vgl. Rancière 2002), oder in Butlers Überlegungen zu einer politischen Theorie der Versammlung, mit deren Hilfe sie den Verschiebungs- und steten Neukonstitutionsprozessen eines demokratischen Volkes nachzuspüren versucht (vgl. Butler 2016, 201–248).² Derrida schlägt keineswegs naiv-euphorische Töne eines Denkens des demokratischen Volkes an, das sich spannungsfrei der eigenen zukünftigen Umgestaltbarkeit überantwortet. Vielmehr entbirgt sich hier eine Paradoxie im Inneren demokratischer Politik: Denn ebenso wie diese auf die zukünft-

2 Vgl. Judith Butler, »We the People« – Gedanken zur Versammlungsfreiheit«, in: Dies., *Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung*, Berlin 2016, 201–248.

tige Revidierbarkeit ihrer Gestalt, ihrer unberechenbaren Entscheidungen und des Volkes, das sie trifft oder in dessen Namen sie getroffen werden, verweist, lässt sie sich kaum ohne berechenbare Teile denken:

»Keine Demokratie ohne Achtung vor der irreduziblen Singularität und Alterität. Aber auch keine Demokratie ohne ›Gemeinschaft der Freunde‹ [...], ohne Berechnung und Errechnung der Mehrheiten, ohne identifizierbare, feststellbare, stabilisierbare, vorstellbare, repräsentierbare und untereinander gleiche Subjekte.« (Derrida 200b, 47)

Hält man sich die entgründenden, postessentialistischen Operationen von Derridas politischem Philosophieren und die Spannungen und Paradoxien, die es herausarbeitet, ohne sie aufheben zu können oder wollen, vor Augen, nimmt es kaum wunder, dass er seine demokratietheoretischen Überlegungen unter der Überschrift einer *démocratie à venir* einführt. Diese Vorstellung einer kommenden und im Kommen bleibenden Demokratie könnte auf den ersten Blick als eine permanente Aufschubbewegung verstanden werden. So betrachtet wäre ihr radikaldemokratischer Sinn eher fragwürdig, scheint doch das Aufschieben von Demokratie schlecht zu radikaldemokratischen Forderungen zu passen. Vor dem Hintergrund der obigen Ausführungen muss das Kompositum *démocratie à venir* allerdings mit einem deutlich anders gesetzten Akzent gelesen werden. Es geht keineswegs darum, demokratische Forderungen permanent aufzuschieben: Die Dekonstruktion rechtlicher Gewalt im Namen der irreduziblen Besonderheit des Anderen ist eine immer wieder aktuelle Forderung, die eine sehr konkrete Kritik bestehender Rechtsordnungen und -praktiken ermöglicht. Ebenso verhält es sich mit der Infragestellung hierarchischer und diskriminierender Unterscheidungen zwischen Autochthonen und Fremden, wie sie von nationalistischen Volksbegriffen impliziert werden – diese werden durch dekonstruktive Befragungen nicht hingenommen, sondern radikal in Frage gestellt im Namen eines anderen, eines kommenden Volkes. Derridas pluralistischer und beweglicher Volksbegriff kontrastiert sehr deutlich mit dem eines Einheitsvolkes, das in der politischen Theorie Carl Schmitts auftaucht, mit der sich Derrida unter anderem in *Politik der Freundschaft* kritisch auseinandersetzt.

Vor dem Hintergrund dieser Überlegungen tritt der radikaldemokratische Sinn der Rede von der *démocratie à venir* deutlicher hervor: Sie ist eine kommende und im Kommen bleibende Demokratie nicht, weil sie endlos aufgeschoben werden soll, sondern weil die Veränderbarkeit und auch die Nichtvorhersehbarkeit der Veränderung zu ihren Grundzügen gehören.

Eine Demokratie, die sich als nicht mehr im Kommen verstehen würde, wäre keine Demokratie mehr, sie wäre ein Programm, das automatisch abläuft und sich berechnen lässt – eine Vorstellung, die der demokratischen Gestaltbarkeit zutiefst entgegensteht. Zur Demokratie gehört konstitutiv der Zug, niemals bei sich ankommen zu können. Nur so kann sie sensibel für die Gewalt und Ausschließungen bleiben, die von allen semantischen und institutionellen Sedimentierungen ausgehen, und nur so, als im Kommen bleibende, erlaubt sie es, stets erneut die Frage zu stellen, wer worüber auf welchem Wege entscheidet. Vor allem aber ist sie eine Demokratie, die sich nicht, wie es ein Großteil der Demokratietheorien anstrebt, in ein festes Modell fassen lässt. Ganz im Gegenteil bleibt sie eingedenk konstitutiver und nicht versöhnbarer Spannungen ein unmögliches Projekt – wobei die radikaldemokratische Pointe von Derridas Dekonstruktion der Demokratie darin liegt, dass gerade in dieser Unmöglichkeit die Möglichkeit der Demokratie besteht: Denn nur, weil sich die Spannungen nicht auflösen lassen, weil die Demokratie nicht die feste Gestalt eines unhinterfragbaren Institutionen- und Normengefüges annehmen kann, bleibt die Möglichkeit für die vielen Vielleicht einer nicht antizipierbaren Zukunft bestehen. Das mag aus der Perspektive einer auf normative Begründungen drängenden politischen Philosophie ebenso unbefriedigend sein wie aus der Sicht einer auf operationalisierbare Modelle zielenden Politikwissenschaft, aber gerade in der Provokation der unüberwindbaren Spannungen der Demokratie liegt der radikalste demokratische Gehalt einer dekonstruktiven Annäherung an die Demokratie. Diese Spannungen auszuhalten, ist fraglos eine der größten Herausforderungen der Demokratie, denn diese läuft Gefahr, sich, wie Derrida es fasst, in einer Art »selbstmörderische[r] Autoimmunreaktion« (Derrida 2003, 55) selbst abzuschaffen, indem auf dem demokratischen Weg der Wahl nichtdemokratische Parteien an die Macht gelangen können – eine Gefahr, für die es nicht nur eine Vielzahl historischer Beispiele gibt, sondern die heute durch die anhaltenden Erfolge rechtspopulistischer Parteien und Bewegungen nochmals an Bedrohlichkeit gewonnen hat. Gegen sie sind dekonstruktive Befragungen zwar kein Allheilmittel, wohl aber wirksame Instrumente der demokratischen Kritik.

Literatur

- Bonacker, Thorsten 2016, Die politische Theorie der Dekonstruktion: Jacques Derrida, in: Brodocz, André/Schaal, Gary S. (Hg.), *Politische Theorien der Gegenwart II*, Opladen/Toronto, 205–238.
- Butler, Judith 2016, ›We the People‹ – Gedanken zur Versammlungsfreiheit, in: Dies., *Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung*, Berlin.
- Derrida, Jacques 1983, *Grammatologie*, Frankfurt/M.
- Derrida, Jacques 1991, *Gesetzeskraft. Der »mystische Grund der Autorität«*, Frankfurt/M.
- Derrida, Jacques 1999b, Tympanon, in: Ders., *Randgänge der Philosophie*, Wien, 13–29.
- Derrida, Jacques 1999a, Die différance, in: Ders., *Randgänge der Philosophie*, Wien, 31–56.
- Derrida, Jacques 2000a, Otobiographien – Die Lehre Nietzsches und die Politik des Eigennamens, in: Ders./Kittler, Friedrich, *Nietzsche – Politik des Eigennamens*, Berlin, 7–63.
- Derrida, Jacques 2000b, *Politik der Freundschaft*, Frankfurt/M.
- Derrida, Jacques 2003, *Schurken*, Frankfurt/M.
- Flügel, Oliver 2004, *Démocratie à venir*. Jacques Derrida, in: Ders. et al. (Hg.), *Die Rückkehr des Politischen. Demokratietheorie heute*, Darmstadt, 19–42.
- Flügel-Martinsen, Oliver 2012, Die Dekonstruktion der politischen Philosophie: Derrida, in: Ders., *Befragungen des Politischen. Subjektconstitution – Gesellschaftsordnung – Radikale Demokratie*, Wiesbaden, 143–158.
- Laclau, Ernesto/Mouffe, Chantal 2012, *Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus*, Wien.
- Mallet, Marie-Louise et al. (Hg.) 2004, *La démocratie à venir. Autour de Jacques Derrida*, Paris.
- Peeters, Benoît 2013, *Jacques Derrida. Eine Biographie*, Berlin.
- Rancière, Jacques 2002, *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*, Frankfurt/M.

8. Das Abenteuer der Demokratie. Claude Lefort über Ungewissheit als demokratiethoretische Herausforderung

1. Einleitung: Eine verdrängte demokratiethoretische Alternative

Betrachtet man die Diskurse der normativen Demokratiethorie, dann entsteht der Eindruck, dass die Aufgabe von Demokratiethorie darin besteht, bestimmte Verständnisse von Demokratie konzeptionell abzusichern, sie gegen Einwände zu schützen und so Demokratiemodelle zu begründen. Dieser Variante von Demokratiethorie, der es in erster Linie um die Begründung und Rechtfertigung eines bestimmten Demokratiemodells geht, dürfte in der Tat die Mehrzahl an normativen Demokratiethorien in der Politischen Theorie und Philosophie zuzurechnen sein. Seine geradezu idealtypische Ausprägung findet dieses Verständnis von Demokratiethorie in einem Modell wie Habermas' Vorschlag einer deliberativen Demokratie. Das Muster der Argumentation lässt sich, ohne hier auf Details einzugehen, die für die prinzipielle Struktur der Argumentation nicht wesentlich sind, folgendermaßen umreißen (Habermas 1992; 1996): Ausgehend von bestimmten normativen Kernannahmen – bei Habermas handelt es sich dabei um ein normatives Modell der intersubjektiven Verständigung (vgl. Habermas 1992, Kap. 3) – werden bestimmte demokratiethoretische Rahmenannahmen zum demokratischen Verfahren formuliert. Diese werden dann kritisch gegen andere Modelle, deren Widersprüchen und Ausblendungen nachgegangen wird, abgegrenzt und im Zuge dessen zu einem überlegenen Demokratiemodell gebündelt (vgl. Habermas 1996). Wesentlich ist hier ein bestimmtes Verständnis des Verhältnisses der Demokratiethorie zu ihrem Gegenstand, das bei Habermas sicherlich sehr deutlich ausgeprägt ist, das aber auch für die Mehrheit der normativen Demokratiethorie der Gegenwart wesentlich sein dürfte: Demokratiethorie geht es um die Begründung

eines Demokratiemodells. Demokratietheorie meint so verstanden in erster Linie: Demokratiebegründung. In Abgrenzung zu empirischen Demokratietheorien scheint dieser Zug gerade selbstverständlich, ja beinahe banal zu sein: Während empirische Demokratietheorien normativ enthalten untersuchen, was im empirischen Vollzug demokratischen Regierens der Fall ist, scheinen normative Demokratietheorien die logische Gegenposition zu beziehen, indem sie Modelle begründen, auf deren Grundlage sich sagen lässt, was der Fall sein sollte, wenn im Ernst von Demokratie die Rede sein soll. Man könnte geradezu versucht sein anzunehmen, dass der logische Möglichkeitsraum theoretischer Annäherungen an die Demokratietheorie damit eine sinnvolle Einteilung erfährt: Entweder wird deskriptiv erfasst und analytisch nachvollzogen, was in den unterschiedlichen Regierungssystemen jeweils unter Demokratie verstanden wird, und dann empfiehlt es sich, normativ möglichst sparsam zu verfahren, um die empirische Erkundung nicht zu verzerren, oder es geht in Abgrenzung zu einem solch dünnen Demokratiedenken eher darum, normative Modelle zu entwickeln, auf deren Grundlage sich Kriterien zur Beurteilung der demokratischen Qualität sich selbst als demokratisch bezeichnender Verfahren entwickeln lassen. Beides lässt sich zudem auch kombinieren.

Aber dennoch übersieht eine solche binäre Unterscheidung zwischen empirischer und normativer Demokratietheorie einen wenngleich minoritären, so doch gleichwohl sehr wichtigen Strang kritischer Demokratietheorien. Bei diesem Strang, an den die folgende Beschäftigung mit Claude Leforts Demokratiedenken anschließt, handelt es sich nicht im begründungstheoretischen Sinne um eine normative Demokratietheorie, dennoch ist die Kritik, die in ihm entfaltet wird, als normativ folgenreich zu verstehen, da sie eine emanzipatorisch-kritische Stoßrichtung aufweist (vgl. Flügel-Martinsen 2022). Solche Annäherungen an die Demokratie können dann in eine Nähe zu normativen Demokratietheorien gebracht werden, wenn man hervorheben möchte, dass es diesen Demokratietheorien nicht um eine bloße Beschreibung dessen, was der Fall ist, geht, sondern immer auch um den Aufweis der Möglichkeit einer kritischen Veränderbarkeit des empirisch Konstatierbaren. Von normativ kann aber nicht im Sinne von präskriptiv die Rede sein, denn es geht gerade nicht darum, eine bestimmte Form als geboten zu begründen. Deshalb ist es klarer, von normativ folgenreichen Demokratietheorien zu sprechen: Denn dieses Demokratiedenken begnügt sich gerade nicht mit einer Bestandsaufnahme dessen, was der Fall ist und hat insofern keinen rein analytisch-konstativen Sinn. Im Zentrum

dieses alternativen Strangs demokratiethoretischen Denkens, dem neben Claude Lefort (1986a) beispielsweise auch Jacques Derrida (1994), Jean-Luc Nancy (2008), Étienne Balibar (2012), Jacques Rancière (2005) oder Judith Butler (2016) zugerechnet werden können, steht aber auch keineswegs der Versuch, ein bestimmtes Demokratiemodell zu begründen, sondern es geht darum, eine emanzipatorische Kraft demokratischer Aktivitäten zu erkunden. Jacques Rancière hat aus dem Geist eines solchen Demokratiedenkens in seinem Buch über das Unvernehmen eine radikale Generalabrechnung mit der politischen Philosophie des Abendlandes angeregt: Nach seinem Eindruck sucht ein politisches Denken, das Politik auf den Begriff zu bringen trachtet, mit Politik Schluss zu machen (Rancière 2002, 8). Politik ist aus seiner Perspektive mit einer Demokratie deckungsgleich, die sich nicht ein für alle Mal begründen lässt, sondern die dazu angetan ist, allen bestehenden Ordnungen und ihren Begründungen skeptisch zu begegnen und sie im Zweifelsfall befragend aufzubrechen. Wer Demokratie demgegenüber begründungstheoretisch mit einem festen normativen Fundament zu versehen sucht, der verfehlt nicht nur ihren emanzipatorischen Kern, sondern der macht mit ihr Schluss (vgl. Rancière 2002, 105–131). Demokratie ist aus einer solchen Perspektive eine Unternehmung, die von ihrem subversiven Kern zehrt, um den es genau dann geschehen ist, wenn sie in eine vermeintlich wohlbegründete Rahmung gepresst wird. Etienne Balibar hat das die notwendige Kraft zum Aufstand genannt, die der demokratischen Staatsbürgerschaft innewohnen muss (vgl. Balibar 2012, 243). Sein Diktum lautet darum: »Die demokratische Staatsbürgerschaft ist also konfliktgeladen oder sie ist nicht« (Balibar 2012, 236, Herv. i.O.).

Dieser dritten Variante von Demokratiethorie geht es weder um eine bloße Beobachtung dessen, was der Fall ist, noch um die Begründung eines normativen Demokratiemodells, sondern vielmehr um die normativ folgenreiche kritische Befragung bestehender Demokratie- und Institutionenverständnisse. Für eine solche Annäherung an das Demokratiedenken sind die Überlegungen Claude Leforts wesentlich. Lefort versteht das demokratische Zeitalter als eines der dauerhaften Ungewissheit und vertritt deshalb als einer der ersten die für den gegenwärtigen Diskurs radikaler Demokratiethorie wichtige postessentialistische These, dass Demokratie als ein Abenteuer begriffen werden muss, das sich in Form einer demokratischen Selbstbefragungspraxis vollzieht, die stets aufs Neue die demokratische Dekonstruktion und Rekonstitution gesellschaftlicher Ordnung ermöglicht (vgl. Flügel-Martinsen 2020). Demokratie wird in der Perspektive eines

solchen Denkens als ein besonderer politischer Konstitutionsmodus in den Blick gerückt. Demokratie, so ließe sich sagen, wird verstanden als ein elementarer Modus der Selbstkonstitution von Gesellschaften unter Bedingungen von Ungewissheit. Es wird im Folgenden darum gehen, zentrale Elemente dieses radikalen Demokratiedenkens Leforts kritisch zu rekonstruieren, um so zugleich einen Beitrag zur jüngeren Ideengeschichte dieses alternativen Pfades der Demokratietheorie zu leisten und um seine Fruchtbarkeit für das Demokratiedenken der Gegenwart zu prüfen.

Claude Lefort hat seine Überlegungen zum demokratischen Abenteuer unter Rekurs auf Tocqueville entwickelt. Mit der Metaphorik der Abenteuerlichkeit der Demokratie verbinden sich bei Lefort zwei Thesen zur Demokratie, die weitreichende Folgen sowohl für die Demokratietheorie als auch für die demokratische Praxis haben: Einerseits dementiert Lefort grundsätzlich die Möglichkeit, die Demokratie und ihre Institutionen auf den Begriff zu bringen. Damit wird in gewisser Weise sowohl die Vorgehensweise der empirischen als auch die der normativen Demokratietheorie grundlegend kontestiert: Demokratie erscheint so weder als etwas, das sich als Forschungskategorie operationalisieren, noch als etwas, das sich als normatives Modell begründen ließe. Der Demokratie wohnt Lefort zufolge nämlich eine nicht zählbare Unbändigkeit inne. Diese These verweist andererseits konzeptuell darauf, dass das demokratische Zeitalter nach Leforts Eindruck eines der umfassenden Ungewissheit ist. Beide Thesen kulminieren schließlich in seinem Postulat, dass Demokratie als eine Form der sozialen und politischen Selbstkonstitution verstanden werden muss, die sich weder konzeptionell noch institutionell fixieren lässt. Leforts Überlegungen, die Gegenstücke in bestimmten Schichten des demokratietheoretischen Denkens von Jacques Derrida (1994), Jean-Luc Nancy (2008), Jacques Rancière (2002, 2005) und Étienne Balibar (2012) finden, stellen eine bislang nicht abgeglichene Herausforderung für die demokratietheoretische Annäherung an das Konzept und die Praxis der Demokratie dar: Angesichts der grundlegenden und unauflösbaren Ungewissheit kann die Aufgabe der politiktheoretischen Behandlung der Demokratie nicht, wie derzeit vielfach der Fall, in Versuchen der Begründung von Demokratiemodellen bestehen. Statt gleichsam ingenieurwissenschaftlich Demokratiekonzeptionen zu entwerfen und zu begründen, besteht die Herausforderung vielmehr in einer rückhaltlosen Beobachtung, Reflexion und Befragung des gesellschaftskonstitutiven Charakters einer demokratischen Selbstregierung, die die Züge eines Abenteurers nicht völlig abzustreifen vermag. Der Hinweis

darauf, dass Demokratie immer als ein Abenteuer begriffen werden muss, das scheitern kann, hat gerade auch angesichts der rechtsautoritären Herausforderungen, mit denen sich zahlreiche repräsentativ-demokratische politische Systeme derzeit konfrontiert sehen, große Bedeutung. Demokratie lässt sich niemals normativ oder institutionell absichern, sie bleibt ein Abenteuer mit offenem Ausgang, das aber, wie wir am Ende der Auseinandersetzung mit Lefort sehen werden, von vornherein zum Scheitern verurteilt ist, wenn die Offenheit in Gefahr gerät.

Mit diesen Stichworten sind die Themen markiert, um die es im Folgenden gehen wird. Ich werde in zwei Schritten vorgehen. Zuerst werde ich kurz an Leforts Tocqueville-Lektüre erinnern, in deren Zuge Lefort seine These vom Abenteuer der Demokratie entwickelt hat (2). Danach geht es darum, die Konturen und die demokratietheoretischen Folgen von Leforts Demokratiedenken anhand dreier Topoi genauer herauszuarbeiten (3): dem bereits genannten Abenteuer der Demokratie, den Herausforderungen der Ungewissheit, die den diagnostischen Ausgangspunkt von Leforts Demokratietheorie bilden, und dem Postulat der Offenheit, das den konzeptionellen und in gewisser Weise auch normativen Fluchtpunkt bildet.

2. Leforts Tocqueville-Deutung und die These vom Abenteuer der Demokratie

Der Demokratietheoretiker Tocqueville gehört bekanntlich neben John Stuart Mill zur Gruppe derjenigen Liberalen, die einen ambivalenten Blick auf die Demokratie werfen und in ihr nicht einfach einen emanzipatorischen Segen, sondern auch ein freiheitstheoretisches Unheil identifizieren. Mill hat seine Zweifel an der Idee der demokratischen Selbstregierung in einer berühmten Formulierung auf den Punkt gebracht, die der demokratischen Selbstregierung eine individualfreiheitliche Gegenvorstellung der personalen Selbstregierung kontrastiert und die in der Demokratie eine Gefahr für sie ausmacht: »[T]he ›self-government‹ spoken of is not the government of each by himself, but of each by all the rest« (Mill 1998 [1859], 8). Die republikanische Freiheitsidee, die der Vorstellung demokratischen Selbstregierens als eine Verwirklichung von Selbstbestimmung zugrunde liegt, ist Mill, wie sich in dem zitierten Passus zeigt, aus einer individualfreiheitlichen Perspektive suspekt. Die von Mill angesprochene Spannung

zwischen liberalem und republikanischem Freiheitsverständnis zeigt sich schon ideengeschichtlich in den alternativen Wegen aus der kontraktualistischen Ausgangssituation bei Locke auf der einen und bei Rousseau auf der anderen Seite: Da es Locke vor allem um die Sicherung von individuellen Freiheitsrechten geht, legt er den Akzent in seiner Erläuterung des Gesellschaftszustandes auf die grundrechtliche Dimension der individuellen Rechtssicherung (Locke 1952 [1690], Kap. 9) und wird so zum Begründer des modernen Liberalismus. Die Kernformulierung der Staatszielbestimmung bei Locke verweist dementsprechend darauf, dass die Menschen auf die Alleinverfügung der Rechte im Naturzustand nur deshalb verzichten, weil ihre Grundrechte im Gesellschaftszustand besser geschützt werden können: »But though men when they enter into society give up the equality, liberty, and executive power they had in the state of nature into the hands of the society, to be so far disposed of by the legislative as the good of the society shall require, yet it being only with an intention in every one the better to preserve himself, his liberty and property [...]« (Locke 1952 [1690], 73). Rousseau hingegen, dem es ebenfalls um Freiheitssicherung geht, hat in einem viel höheren Maße die politischen Mitgestaltungsrechte vor Augen. Das Credo des *Contrat social* besteht darum im berühmten Postulat der Autoren- und Adressatengleichheit, demzufolge das den Gesetzen unterworfenen Volk auch deren Autor sein muss »Le Peuple soumis aux loix en doit être l'auteur« (Rousseau 1996 [1762], 380).

Einige Dekaden vor dem Erscheinen von Mills *On Liberty* (1859) hat Tocqueville 1835 als eines der politiktheoretisch und soziologisch gleichermaßen reichhaltigen Ergebnisse seiner Reise in die Vereinigten Staaten von Amerika die nämliche Gefahr einer *tyrannie de la majorité* festgehalten (Tocqueville 2007 [1835], 369–389). Wie später Mill so hat auch Tocqueville diese Gefahr in einem unmittelbaren begrifflichen Zusammenhang mit dem Wesen der politischen Freiheit als Selbstregierung interpretiert. Das machen bereits die ersten Sätze des Kapitels, in dem er diese Überlegungen entfaltet, unmissverständlich deutlich: »Die unumschränkte Herrschaft der Mehrheit liegt im Wesen der Demokratie; denn in der Demokratie kann sich außerhalb der Mehrheit nichts behaupten« (Tocqueville 1997 [1835], 139).¹ Wenn aber die absolute Herrschaft der Mehrheit im Wesen der Demokratie liegt und ihr

1 Frz.: Tocqueville 2007, 369: »Il est de l'essence même des gouvernements démocratiques que l'empire de la majorité y soit absolu; car en dehors de la majorité, dans les démocraties, il n'y a rien qui résiste.«

nichts zu widerstehen vermag, dann ist es die demokratische Regierungsform selbst, die eine Gefahr für die individuelle Freiheit darstellt.

Folgt man der Tocqueville-Lektüre Leforts und der Theorie der Freiheit, die er in Auseinandersetzung mit Tocqueville entwickelt, dann lassen sich andere als demokratieskeptische Konsequenzen ziehen. Nicht verworfen wird die Demokratie, aber es wird auf die Notwendigkeit hingewiesen, dass ihren Gefahren nur durch eine praktische Einübung begegnet werden kann und sich diese nicht im Vorhinein konzeptionell ausschließen lassen. Dabei wird allerdings auch deutlich werden, dass der Demokratie, soll sie ernsthaft diesen Namen verdienen, etwas Unbändiges konstitutiv anhaftet. Die Freiheit der demokratischen Selbstregierung ist, wie Lefort Tocqueville aufgreifend festhält, eine *liberté dangereuse*, eine gefährliche Freiheit (Lefort 1986c, 220).² Gefährlich erschien die kollektive Freiheit des Selbstregierens, wie wir gesehen haben, bei Tocqueville und auch bei Mill vor allem durch die ihr innewohnende Bedrohung der individuellen Freiheit. Neu ist bei Lefort hingegen die demokratiethoretische Betonung einiger Aspekte, die das Bild grundlegend verändern, indem sie nicht mehr in erster Linie die freiheitsbedrohenden Dimensionen, sondern das demokratische Potential herausstellen: Tocqueville entwerfe nämlich, so Lefort, eine Theorie der Freiheit jenseits von Harmonieaspirationen. Das demokratische Abenteuer kann nicht stillgestellt werden durch eine Festlegung des Verhältnisses von individueller und politischer Freiheit. Demokratie lässt sich generell nicht institutionell fixieren. Die Beobachtung Leforts ist folgenreich für das Unternehmen der Demokratiethorie insgesamt: Lefort behauptet nämlich im Zuge seiner Tocqueville-Exegese im Grunde nichts Geringeres, als dass es geradezu unmöglich ist, Demokratie so auf den Begriff zu bringen, dass die ihr konstitutiv innewohnenden Spannungen a limine ausbalanciert werden. Versuche der Begründung ausgewogener Demokratiemodelle müssen so aus prinzipiellen Gründen als bloße Chimäre erscheinen: Demokratie, so hält Lefort zunächst diagnostisch und später mit emanzipatorischer Emphase fest, sperrt sich der begrifflichen und institutionellen Einhegung. Im Lichte der späteren Überlegungen Rancières, auf die wir oben kurz hingewiesen haben, ließe sich sagen, dass immer dann, wenn Demokratie auf begründungstheoretischen Wegen die Ambivalenzen genommen werden sollen, das Kind mit dem Bade ausgeschüttet wird, weil es dann sogleich um die Demokratie selbst geschehen ist, die spannungsfrei nicht zu haben ist.

² Vgl. zu Leforts Tocqueville-Interpretation auch Lefort 1986d, 237–271.

Lefort nimmt darum keine begriffliche oder institutionelle Einheitsstrategie in den Blick, sondern verschiebt den Akzent hin zu einem Exerzitium der demokratischen Freiheit. Im Anschluss an die bloße Diagnose des nichtharmonischen Verhältnisses werden die Beobachtungen deshalb ausgebaut zu einer Theorie des freiheitlichen Umgangs mit der gefährlichen Freiheit. In Tocquevilles Worten, die Lefort zitiert, lautet die Überlegung folgendermaßen: »Deshalb erlernen die Amerikaner durch den Genuss der gefährlichen Freiheit demnach die Kunst, die Gefahren der Freiheit kleiner werden zu lassen« (Tocqueville zitiert nach Lefort 1986c, 220, eigene Übersetzung, OFM)³. Durch den Genuss der gefährlichen Freiheit soll die Kunst, diese Gefahren kleiner werden zu lassen, erlernt werden können. Eine vollständige institutionelle Harmonisierung muss als Ziel aber aufgegeben werden. Die Gefahren lassen sich zumindest mindern – doch mit anderen als rein theoretischen Mitteln. In dem Satz Tocquevilles ist die Rede von einer Praxis des Genusses der Freiheit, in der die politisch Handelnden den Umgang mit ihr und ihren Gefahren lernen können. Das demokratische Abenteuer ist zwar nicht endgültig zu meistern, wohl aber kann der Umgang mit ihm erlernt werden. Das lässt sich aber nicht verordnen, sondern nur erproben oder vielleicht eher: einüben. Die unaufhörliche Einübung in eine demokratische Praxis erhält so Vorrang gegenüber der – ohnehin nicht vollständig möglichen – theoretischen Begründung von Demokratie.

An dieser Stelle werden wir mit großem Nachdruck auf die zentrale Stellung der Ungewissheit in Leforts Demokratiedenken gestoßen. In Begriffen der Ungewissheit gefasst lässt sich sagen, dass eine grundlegende Ungewissheit bestehen bleibt, die nicht ausgeräumt werden kann und die Lefort ins Zentrum seiner Vorstellung von Demokratie als Selbstkonstitutionsmodus rückt. Lefort geht es, wie sich sogleich noch genauer zeigen wird, keineswegs darum, die Ungewissheit zu bewältigen – dies erscheint ihm erstens unmöglich, zweitens zehrt der normative Eigensinn der Demokratie gerade von der ihr inhärenten Ungewissheit und drittens schließlich ist Demokratie auf besondere Weise dazu geeignet, mit Ungewissheit umzugehen. Sie ist gewissermaßen ein Modus des Umgangs mit Ungewissheit, der Ungewissheit nicht zu überwinden, sondern mit ihr zu leben ermöglicht.

3 Frz.: »C'est donc en jouissant d'une liberté dangereuse que les Américains apprennent l'art de rendre les périls de la liberté moins grands«

An der konstitutiven Bedeutung der Ungewissheit lässt Lefort keinen Zweifel. Das demokratische Zeitalter ist, wie er im Anschluss an Tocqueville und an Überlegungen seines Lehrers Maurice Merleau-Ponty zur Struktur einer modernen Weise des Philosophierens festhält, ein Zeitalter jenseits der Gewissheit: »[D]ie moderne Gesellschaft und das moderne Individuum instituierten sich in der Bewährungsprobe einer Auflösung der letzten Orientierungspunkte der Gewissheit« (Lefort 1986c, 233, eigene Übersetzung, OFM)⁴. Jenseits der Gewissheit konstituieren sich die moderne Gesellschaft und das moderne Individuum. Das demokratische Abenteuer der Freiheit ereignet sich im Kontext eines anderen Wissens (*savoir*) und einer neuen Idee der Wahrheit (*nouvelle idée de la vérité*). Lefort lässt sich hier sogar so verstehen, dass die essentialistischen Ideen einer festen Wahrheit und eines abgeschlossenen Wissens selbst vordemokratische sind. Damit berühren sich die diagnostische und die emphatisch-emanzipatorische Dimension seines Demokratiedenkens: Dass das demokratische Zeitalter eines der Ungewissheit und Unsicherheit ist, verweist zum einen auf eine epistemische Diagnose, die besagt, dass sich Gewissheit unter Bedingungen der Moderne schlicht nicht erreichen lässt. Diese Diagnose hat aber zum anderen auch normative, demokratietheoretisch wichtige Konsequenzen: Wenn sich Gewissheit nicht herstellen lässt, dann nehmen Versuche, Gewissheit zu erlangen, unvermeidlich gewaltsame Formen an. Darum sind Totalitarismus und Autoritarismus gleichsam die Schattenseiten des demokratischen Zeitalters, weil sie kardinale Formen der gewaltsamen Herstellung von Gewissheit dort darstellen, wo sie sich gerade nicht herstellen lässt.

In Leforts Denken der Demokratie im Zeichen der Ungewissheit ist die Bezugnahme auf eine zentrale These von Merleau-Pontys Spätwerk *Le visible et l'invisible* unverkennbar, die aufzeigt, wie demokratische Gesellschaften autoritären Versuchen essentialistischer Fixierungen entgehen können: Wie Merleau-Ponty (1964, 134) darauf insistiert, dass die Philosophie eine Fragehaltung bewahrt, die die Welt und die Dinge befragt, so weist Lefort auf, dass die moderne demokratische Gesellschaft im Ganzen sich selbst fortwährend befragt und dass in diesem ihrem Befragen die Praxis der Freiheit besteht, in der das Wechselspiel zwischen individueller und politischer Freiheit stattfindet. Denn in der demokratischen Freiheitspraxis werden

4 Frz. »[L]a société moderne et l'individu moderne s'instituent à l'épreuve d'une dissolution des repères derniers de la certitude.«

die Fundamente der Macht, des Rechts und des Wissens (*connaissance*) dauerhaft in Frage gestellt (Lefort 1986c, 233) – darin selbst schließlich liegt die eigentliche demokratische Freiheit der gesellschaftlichen Selbstkonstitution. So grundsätzlich Leforts Demokratietheorie damit in philosophischer Hinsicht ansetzt, so postessentialistisch verfährt sie dabei zugleich: Leforts Demokratiedenken ist schließlich gerade dem Versuch geschuldet, der Ungewissheit, mit der sich demokratische Gegenwartsgesellschaften konfrontiert sehen, gerecht zu werden. Dafür ist das demokratische Abenteuer deshalb so geeignet, weil es kein Fundament aufweist, aus dem sich ein bestimmtes Institutionengefüge begründen ließe. Die Freiheit des Abenteurers der Demokratie ist eine, die sich stets neu bewähren muss und über deren Konturen ein unvermeidlicher und unendlicher Streit herrscht.

3. Das Abenteuer der Demokratie, die Herausforderungen der Ungewissheit und das Gebot der Offenheit

Versuchen wir nun, nachdem wir uns an den Postessentialismus von Leforts Demokratietheorie angenähert haben, das Zusammenspiel der verschiedenen Elemente in Leforts Untersuchung des Abenteurers der Demokratie systematisch genauer zu erkunden. In Leforts Demokratiedenken ist die Bedeutung der Differenz, einer Differenz, die das demokratische Abenteuer antreibt, wesentlich. In seinen Schriften hat er immer wieder versucht, einen Zivilrepublikanismus zu denken, der sich konzeptuell nicht auf Einheit, sondern auf Differenz stützt (vgl. Lefort 1986a, 1992a; vgl. auch Gaus 2004). Das ist in der Geschichte republikanischen Denkens ein abweichender Pfad, der allerdings, wie wir sogleich sehen werden, auf wichtige Spuren in der Ideengeschichte zurückgeht und der zudem in Republikanismus-Diskursen jüngerer Datums aus Gründen, die auch für Lefort wesentlich sind, zunehmend Aufmerksamkeit erfährt. Zu denken ist hier etwa an James Tullys Plädoyer für einen radikal pluralistischen Republikanismus, der ihm das einzig probate Mittel zu sein scheint, die Herausforderung des radikalen Pluralismus unserer Gegenwartsgesellschaften angemessen aufzunehmen (vgl. Tully 1995, 196 ff.).

Den Republikanismus der Differenz versteht Lefort nicht als eine *creatio ex nihilo*, sondern er entnimmt wesentliche Motive aus den republikanischen Überlegungen, die Machiavelli (1966 [1531]) vor allem in den *Discorsi*

anstellt.⁵ Machiavelli anhand der *Discorsi* auch republikanisch zu lesen, stellt dabei nicht die eigentliche demokratietheoretische Anregung dar; insbesondere die jüngere Forschung hat nachdrücklich auf Machiavellis republikanische Ideen hingewiesen und sie als das eigentliche Zentrum seines Denkens herauszustellen versucht (vgl. Skinner 2002, Münkler 1995, McCormick 2019). Interessant an Leforts Machiavelli-Lesart ist vielmehr der Umstand, dass Lefort dessen Republikanismus als einen fruchtbaren Sonderweg in der republikanischen Denktradition begreift und in ihm ein großes Anschlusspotential für eine zivilrepublikanische Deutung der Demokratie ausmacht. Nach Leforts Überzeugung hat Machiavelli nämlich anhand seiner Reflexion der Geschichte Roms die Bedeutung der Uneinigkeit – Lefort spricht sogar von der Tugend der Uneinigkeit («vertu de la discorde», Lefort 1992b, 144) – für die Praxis republikanischer Freiheit herausgearbeitet und damit gezeigt, dass der Republikanismus den Konflikt nicht in der Idee der Einheit still stellen sollte, sondern im Konflikt im Gegenteil der Garant und der Motor der republikanischen Freiheit zu sehen ist (vgl. Lefort 1992b, 145). In ihm nämlich wird die grundsätzliche Teilung zwischen denen, die herrschen, und jenen, die beherrscht werden (vgl. Lefort 1986b; Lefort/Gauchet 1990), jeweils neu ausgehandelt und damit konstituiert sich im Konflikt nicht nur das Politische, sondern durch ihn und die ständigen Pendelbewegungen, die er ermöglicht, wird auch eine zivilrepublikanische, demokratische Freiheitspraxis erst möglich (vgl. Flügel-Martinsen 2020, Kap. 4). Durch das Austragen des Konflikts kann, wie es in der berühmten Formulierung Leforts heißt, der Ort der Macht leer bleiben (vgl. Lefort 1986b, 28). Bei Überlegungen wie diesen sind wiederum die Einflüsse von Merleau-Pontys Vorstellung einer Philosophie der unausgesetzten Befragungen unübersehbar (vgl. Merleau-Ponty 1964, 134). Im Grunde lässt sich Leforts zivilrepublikanisches Demokratiedenken als eine politiktheoretische Übersetzung von Merleau-Pontys These verstehen, dass die Philosophie im strengen Sinne eine Frage bleibt – »elle [la philosophie] reste question« (Merleau-Ponty 1964, 134) heißt es in *Le visible et l'invisible*. Leforts politisches Denken teilt dabei Merleau-Pontys These, dass die philosophische Reflexion deshalb eine stete *interrogation* bleiben muss, weil wir selbst uns selbst eine offene Frage bleiben müssen: »nous-mêmes sommes une seule question continuée« (Merleau-Ponty 1964, 138).

Bei Lefort wird die Offenheit in Form der Ungewissheit geradezu zum grundlegenden demokratietheoretischen und politikphilosophischen Mo-

⁵ Vgl. zur angesprochenen Deutung Lefort 1992b.

tiv: Sein ehrgeiziges Projekt einer Neugründung der politischen Philosophie (vgl. Lefort 1986b, 17) nimmt seinen Ausgangspunkt an der Forderung nach einem Bruch mit dem auf Gewissheit versessenen szientistischen Verständnis politischen Denkens wie es für die professionalisierte Politikwissenschaft und die politische Soziologie kennzeichnend ist – weshalb sich Lefort (vgl. 1986b, 19) nachdrücklich von diesen beiden Perspektiven, der politikwissenschaftlichen wie der politisch-soziologischen, abgrenzt. Der Bruch mit ihnen ist, wie Lefort (vgl. 1986b, 20) unterstreicht, vor allem auch ein Bruch mit der allgemeinen wissenschaftlichen Perspektive, die das Politische mit einer sachlich-neutralen Fiktion zu einem wissenschaftlichen Gegenstand werden lässt und so verhindert, den Prozess der Institution der Gesellschaft zu denken. Das Politische, insbesondere das Politische im demokratischen Zeitalter, ist aber nicht als ein mit Gewissheit bestimmbares Objekt zu erfassen. Vielmehr ist die Demokratie eine politische Praxis jenseits der Gewissheit, mit der eine ganze Reihe an Unbestimmtheiten einhergeht: Unbestimmt und ungewiss bleiben in der Demokratie so vor allem die Gründe der Macht und auch die des Wissens selbst (vgl. Lefort 1986b, 30). Ja, der eigentümliche Zug der Demokratie liegt aus Leforts Perspektive gerade darin, dass sie eine offene Weise des Umgangs mit Fragen ermöglicht, auf die sich keine gewisse Antwort geben lässt. Wenn die *sciences politiques* die Kategorien des Politischen und des Demokratischen hingegen wie wissenschaftliche Objekte behandeln, unterschlagen sie diesen wesentlich offenen Charakter. Lefort betont demgegenüber, wie sich an seiner Auseinandersetzung mit Tocquevilles Demokratiedenken gezeigt hat, den offenen Charakter der Demokratie, der sie zu einem demokratischen Abenteuer macht (vgl. Lefort 1986c, 220). Die Demokratie lässt sich nicht gleichsam ingenieurwissenschaftlich behandeln, indem sie klar umrissen wird und ihre Institutionen eine feste Begründung erhalten. Das Zeitalter der Demokratie muss vielmehr als eines verstanden werden, in dem alle Gründe und Gewissheiten in Frage gestellt werden. Der eigentliche Zug der Demokratie, der aus dem Blick gerät, wenn man sie wie ein wissenschaftliches Objekt behandelt, besteht darin, eine Weise des Umgangs mit Ungewissheit zu sein. Dabei bleibt sie unweigerlich ein Abenteuer und deshalb ist in ihrem Herzen eine Konflikthaftigkeit angelegt, die sich nicht still stellen lässt. Um das verstehen zu können, ist aber, wie uns Lefort nahelegt, die Einnahme einer bestimmten theoretischen Perspektive unabdingbar, die sich, wie wir sehen konnten, wesentlich vom verwissenschaftlichten, objektivierenden Blick auf die Politik unterscheidet. Der szientistische Blick

eröffnet keine Perspektive auf Politik und schon gar nicht auf demokratische Politik, blendet er doch gerade den sich fortwährend verschiebenden, ungewissen, in Wissenskategorien nicht einzufangenden Charakter aus, der für demokratische Politik, die sich stets für die Befragung durch das Politische offenhält, wesentlich ist. Die szientistische Politik verfehlt deshalb die Logik des Politischen, weil sie politische Institutionen, Normen usw. zu modellieren sucht, obwohl doch das Politische gerade der Streit um diese Institutionen, ihre Normen und die Einrichtung der Gesellschaft ist. Will die Wissenschaft von der Politik sich auf der Höhe des demokratischen Zeitalters bewegen, dann muss sie gleichsam ihre essentialistischen, auf objektiv fixierbare Wahrheiten konzentrierten Erbeile aus der Geschichte der abendländischen *ratio* abstreifen und sich auf eine ontologisch und epistemologisch fluidere Betrachtungsweise einlassen, muss also lernen, ohne Haltepflocke der Gewissheit auszukommen.

Lefort kann damit als einer der Begründer jener vor allem aus dem französischsprachigen Raum kommenden Denktradition verstanden werden, die die aufbrechenden, öffnenden und befragenden Dimensionen der Demokratie akzentuiert und die Demokratie dabei als einen streitenden und streitbaren Modus der Einrichtung unserer Welt versteht. Jacques Derridas Idee einer *démocratie à venir* (vgl. Derrida 1994), einer offenen, stets im Kommen bleibenden Demokratie gehört ebenso zu diesem Diskurs wie Jacques Rancières Betonung der an-archischen, also grundlosen Dimensionen der Demokratie und der demokratischen Erhebung durch politische Subjektivationen, mit deren Hilfe anteillose Gruppen (Proletarier*innen, Frauen, Migrant*innen) eine Neuverhandlung der bestehenden Verteilungsordnung einfordern (vgl. Rancière 2002). Miguel Abensour hat in diesem Zusammenhang, unter Rückgriff auf eine hier und da bei Lefort selbst auftauchende Formulierung, vorgeschlagen, Leforts Demokratietheorie als eine der wilden Demokratie zu verstehen (vgl. Abensour 2012, 227 ff.). Diese wilde Demokratie begreift Abensour als eine positive Aporie in Leforts Denken: »Eine positive Aporie könnte man sagen, denn wenn die ›wilde Demokratie‹ der Begriff ist, den Lefort mehrfach wählt, dann geschieht dies in der Absicht, die Definitionen, die danach streben, die Demokratie auf eine institutionelle Formel, auf ein politisches System oder auf einen Komplex von Verfahrensweisen und Regeln zu reduzieren, besser verabschieden zu können« (Abensour 2012, 235). Präziser lässt sich Leforts demokratietheoretischer Einwand gegen die szientistische und ingenieurwissenschaftliche Demokratietheorie kaum auf den Punkt bringen.

Allerdings unterscheidet sich Leforts Demokratiedenken in einer entscheidenden Hinsicht von einer Unternehmung wie derjenigen Abensours, der sich in einer radikalen Geste dazu aufschwingt, aus den unbändigen Dimensionen der Demokratie eine grundsätzlich anti-etatistische und anti-institutionelle Bewegung der Demokratie abzuleiten. Wie sich aber an Leforts Machiavelli-Lektüren zeigt, übersieht Lefort keineswegs, dass jede politische Gemeinschaft eines bestimmten Maßes an Eintracht (*concorde*) bedarf (vgl. Lefort 1992b, 167). Lefort jubelt also keineswegs blindlings den subversiven Dimensionen des Politischen zu. Wohl aber weist er mit Nachdruck darauf hin, dass Demokratie ohne Streit nicht zu haben ist. Sie ist ein Streit über die Einrichtung von Gesellschaften. Deshalb kann der Verweis auf die Bedeutung der Eintracht auch keineswegs als Aufforderung zur Auflösung des Konflikts verstanden werden, denn erst das Zusammenspiel von Eintracht und Konflikt begründet die demokratisch-republikanische Freiheit. Es gilt demnach erstens, um das Politische und die Demokratie überhaupt verstehen zu können, und zweitens, um demokratischen Gehalt der republikanischen Freiheitsidee denken zu können, der Nichtübereinstimmung ihre Rolle im demokratietheoretischen Diskurs zurückzugeben. Dies ist die untilgbar praktische Dimension jeden ernsthaften Versuchs, Demokratie zu denken, denn genau darin, sich in das Abenteuer der Demokratie immer wieder einzuüben, liegen zugleich der Sinn und die Herausforderung der Demokratie.

4. Schluss: Demokratie als kritische Konstitution von Gesellschaft

Nach unserer Erkundung von Leforts Überlegungen zum Abenteuer der Demokratie lässt sich sein Beitrag zur kritischen politischen Theorie der Gegenwart benennen. Lefort hat in die Demokratietheorie eine wesentliche Änderung des Blickwinkels hineingetragen, die heute, wenngleich vielfach ohne expliziten Rekurs auf seine Schriften, in den kritischen Strömungen der Politischen Theorie eine tragende Rolle spielt. Was Lefort an der Demokratie ganz entschieden in den Blick rückt, ist der ihr eigentümliche Umstand, eine kritische Form der Konstitution von Gesellschaft und Gesellschaftsordnung unter Bedingungen von Ungewissheit zu sein. Diese Fragen nach der Konstitution werden gegenwärtig in zwei aufeinander zulaufenden Richtungen

verfolgt: Auf der einen Seite ist hier an Judith Butlers (2001, Kap. 3) – im Anschluss an Michel Foucault (2001) betriebene – Forschungen zur Konstitution von Subjektivität zu denken und auf der anderen Seite an Jacques Rancières Überlegungen zur demokratischen Konstitution von Welt (vgl. Rancière 2002).⁶ Während Foucault und später Butler in erster Linie daran interessiert sind, wie Subjekte in Machtprozessen hervorgebracht werden, geht es in Rancières politischer Philosophie um die auch bei Lefort so prominente Frage, wie im demokratischen Konflikt soziale Sinnordnungen aufgebrochen und rekonstituiert werden können – diese letztgenannte Frage ist allerdings auch in Butlers Untersuchungen dann stets gegenwärtig, wenn sie die Möglichkeit der Bedeutungsverschiebung und damit verbundenen Resignifizierungen von Normen und Legitimationsmustern erkundet: »Die Resignifizierung des Sprechens erfordert, daß wir neue Kontexte eröffnen, auf Weisen sprechen, die noch niemals legitimiert wurden, und damit neue und zukünftige Formen der Legitimation hervorbringen« (Butler 1998, 65).

Diese jüngeren Diskurse einer kritischen politischen Philosophie lesen sich im Grunde wie Erläuterungen und Fortführungen der von Lefort eröffneten demokratiethoretischen Denkbahn. Die Aufgabe der Demokratietheorie besteht demzufolge ebenso wenig darin, ein Modell der Demokratie zu begründen, wie es das Ziel der Politischen Philosophie und Theorie insgesamt sein kann, normative Fundamente zu legen, sondern im Gegenteil gerade darin, unnachgiebig auf die Notwendigkeit einer kritischen Befragung gegebener institutioneller Ordnungen hinzuweisen. Demokratie ist, wie wir nunmehr mit Lefort festhalten können, zu verstehen als eine emanzipatorische Unternehmung, deren Befragungen institutionelle Ordnungen nicht nur aufbrechen, sondern gewissermaßen umschreiben und so auf demokratisch streitbarem Wege Gesellschaft instituieren. Der Kampf gegen die rechtsautoritären Angriffe auf demokratische Praktiken hat nur dann Aussichten auf Erfolg, wenn die Möglichkeit der demokratischen Auseinandersetzung über die Einrichtung unserer Gesellschaften offen gehalten wird.

⁶ Vgl. hierzu auch die Kapitel zu Butler, Foucault und Rancière im vorliegenden Buch.

Literatur

- Abensour, Miguel 2012, Nachtrag: »Wilde Demokratie« und das »Prinzip der Anarchie«, in: Ders., *Demokratie gegen den Staat*, Berlin, 227–269.
- Balibar, Étienne 2012, *Gleichfreiheit*, Berlin.
- Butler, Judith 1998, *Hass spricht*, Berlin.
- Butler, Judith 2001, *Psyche der Macht*, Frankfurt/M.
- Butler, Judith 2016, *Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung*, Berlin.
- Derrida, Jacques 1994, *Politiques de l'amitié*, Paris.
- Flügel-Martinsen, Oliver 2020, *Radikale Demokratietheorien zur Einführung*, Hamburg.
- Flügel-Martinsen, Oliver 2022, Reflexive Kritik. Überlegungen zum Verhältnis von Normativität, Politischer Theorie und Politikwissenschaft, in: Oliver Flügel-Martinsen/Dirk Jörke (Hg.): *Vom Nutzen und Nachteil der Politischen Theorie und Ideengeschichte*, Baden-Baden: Nomos, 175–194.
- Foucault, Michel 2001, Le sujet et le pouvoir, in: *Dits et écrits II, 1976–1988*, Paris, 1041–1062.
- Gaus, Daniel 2004, Demokratie zwischen Konflikt und Konsens, in: Flügel, Oliver et al. (Hg.), *Die Rückkehr des Politischen. Demokratietheorien heute*, Darmstadt, 65–86.
- Habermas, Jürgen 1992, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt/M.
- Habermas, Jürgen 1996, Drei normative Modelle der Demokratie, in: Ders., *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Frankfurt/M., 277–292.
- Lefort, Claude 1986a, *Essais sur le politique*, Paris.
- Lefort, Claude 1986b, La question de la démocratie, in: Ders. 1986a, 17–32.
- Lefort, Claude 1986c, Réversibilité: liberté politique et liberté de l'individu, in: Ders. 1986a, 215–236.
- Lefort, Claude 1986d, De l'égalité à la liberté, in: Ders. 1986a, 237–271.
- Lefort, Claude 1992a, *Écrire. À l'épreuve du politique*, Paris.
- Lefort, Claude 1992b, Machiavel et la vérité effective, in: Ders. 1992a, 141–179.
- Lefort, Claude/Gauchet, Marcel 1990, Über die Demokratie: Das Politische und die Institutionierung des Gesellschaftlichen, in: Rödel, Ulrich (Hg.), *Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie*, Frankfurt/M., 89–122.
- Locke, John 1952 [1690], *The Second Treatise of Government*, New York.
- Machiavelli, Niccolò 1966 [1531], *Discorsi*, Stuttgart.
- McCormick, John 2019, Niccolò Machiavelli, in: Comtesse, Dagmar et al. (Hg.), *Radikale Demokratietheorie*, Berlin, 27–39.
- Merleau-Ponty, Maurice 1964, *Le visible et l'invisible*, Paris.
- Mill, John Stuart 1998 [1859], On Liberty, in: Ders., *On Liberty and Other Essays*, Oxford, 5–135.
- Münkler, Herfried 1995, *Machiavelli. Die Begründung des politischen Denkens der Neuzeit aus der Krise der Republik Florenz*, Frankfurt/M.
- Nancy, Jean-Luc 2008, *Vérité de la démocratie*, Paris.
- Rancière, Jacques 2002, *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*, Frankfurt/M.

-
- Rancière, Jacques 2005, *La haine de la démocratie*, Paris.
- Rousseau, Jean-Jacques 1996 [1762], *Du contrat social*, in: Ders., *Oeuvres complètes*, Bd. III, Paris, 349–470.
- Skinner, Quentin 2002, Machiavelli on virtù and the Maintenance of Liberty, in: Ders., *Visions of Politics II. Renaissance Virtues*, Cambridge, 160–185.
- Tocqueville, Alexis de 2007 [1835], *De la démocratie en Amérique I*, Paris (dt. Ders. 1997, *Über die Demokratie in Amerika*, Stuttgart).
- Tully, James 1995, *Strange Multiplicity*, Cambridge.

9. Castoriadis und die Herausforderungen des Postmarxismus

Der französische Historiker François Dosse eröffnet seine Castoriadis-Biographie mit der Beobachtung eines Paradoxes: Wie, so fragt er sich einleitend, ist es möglich, dass ein solches intellektuelles Schwergewicht wie Castoriadis in einem solchen Maße marginal, ein »outsider« geblieben ist, wobei sein außerordentliches Format dennoch von vielen Seiten Anerkennung gefunden hat (vgl. Dosse 2014, 7, Herv. i.O.)?¹ Ein ähnliches Erstaunen drängt sich in unserem Zusammenhang auf, wenn wir im Folgenden den Versuch unternehmen, etwas Licht auf Castoriadis' Postmarxismus zu werfen. Liest man Castoriadis' Schriften nämlich heute vor dem Hintergrund einer reichhaltigen und mittlerweile breit geführten postmarxistischen Theoriestrategie-debatte auf der akademischen Linken, dann muss man sich unweigerlich die Augen reiben: Einerseits verhält es sich nämlich so, dass Castoriadis in diesem Diskussionszusammenhang nahezu keine Rolle spielt,² während sich andererseits in seinen Schriften beinahe alle entscheidenden Motive und Absetzungsbewegungen finden, die die heutige

1 Dosse weist ebenfalls darauf hin, dass Castoriadis zwar in vielen verschiedenen Ländern rezipiert wurde, ohne allerdings dadurch seine marginale Stellung zu verlieren (vgl. Dosse 2014, Kap. 22). Im deutschsprachigen Raum stellt hier eine frühe prominente Auseinandersetzung mit Castoriadis Habermas' Exkurskapitel in *Der philosophische Diskurs der Moderne* dar (Habermas 1988, 380–389). Mit Axel Honneths Castoriadis-Aufsatz liegt zudem eine weitere frühe Beschäftigung aus dem Kontext der Kritischen Theorie vor (Honneth 1990). Dennoch ist Castoriadis' kritische Theorie dann in den Folgejahren kaum weiter rezipiert worden.

2 Honneth verweist in seinem Buch *Die Idee des Sozialismus. Versuch einer Aktualisierung* zumindest verschiedentlich auf die Bedeutung von Castoriadis' Überlegungen (bspw. Honneth 2015, 86), wengleich er ihnen dort dennoch keine umfassende Auseinandersetzung widmet. Eine Ausnahme unter den jüngeren Veröffentlichungen bildet hierbei Paul Sörensens Studie *Entfremdung als Schlüsselbegriff einer kritischen Theorie der Gesellschaft*, in der Castoriadis umfassend auf sein Anregungspotential für eine zeitgenössische kritische Theorie durchleuchtet wird (vgl. Sörensen 2016).

Postmarxismuskonzeption kennzeichnen. Sei es die Spannung zwischen Ökonomismus und Revolutionstheorie in Marx' Schriften, die Laclau zu einem zentralen Moment seiner postmarxistischen Theorie macht (vgl. Laclau 2007), oder das weitgehende Fehlen einer Theorie des Politischen, die nicht nur explizite Postmarxist*innen wie Chantal Mouffe und der gerade erwähnte Ernesto Laclau monieren, sondern das zu korrigieren unlängst auch Axel Honneth als eine der wesentlichen Dimensionen seiner postmarxistischen Erneuerung der Idee des Sozialismus bezeichnet hat (vgl. Honneth 2015, Kap. IV) – stets lassen sich Überlegungen dieser Art, lange bevor sie im Zuge der heutigen Postmarxismuskonzeption prominent in die Bemühungen um die Konturen einer zeitgemäßen kritischen Theorie eingeführt wurden, in den Schriften Cornelius Castoriadis' finden.

Die Rede vom Postmarxismus könnte leicht zu dem verzerrten Eindruck führen, es handle sich um einen zusammenhängenden Diskurs mit einheitlichen Konturen. Das ist aber keineswegs der Fall. Vielmehr verhält es sich so, dass von verschiedenen Ausgangspunkten auf ganz unterschiedliche Weise Versuche unternommen werden, die Denkbahn eines linken, emanzipatorischen Theorieprojekts jenseits der klassischen Bahnen marxischer und marxistischer Orthodoxie zu verfolgen. Der Begriff des Postmarxismus wird dabei zuweilen zur Charakterisierung des eigenen Vorhabens insgesamt verwendet (Laclau/Mouffe 2012) oder ins Spiel gebracht, um hervorzuheben, dass sich emanzipatorische Projekte wie dasjenige des Sozialismus heute, wenn irgend, dann »nur in einer postmarxistischen Form wiederbelebe[n]« (Honneth 2015, 87) lassen. Als postmarxistisch können nach der hier vorgeschlagenen Verwendungsweise aber auch Theorieansätze gelten, die sich in entscheidender Weise von Marx absetzen, zugleich aber die sich von Marx herschreibende Idee emanzipatorischer Kämpfe weiterverfolgen, wie es in der politischen Philosophie Jacques Rancières der Fall ist. Vielleicht lässt sich der entscheidende Punkt für den weiten Begriff des Postmarxismus, der den folgenden Ausführungen zugrunde liegt, am einfachsten durch die Möglichkeit einer Akzentverschiebung illustrieren: Als postmarxistisch lassen sich nach meinem Dafürhalten Ansätze bezeichnen, die einerseits *postmarxistisch* sind, die also eine so deutliche und kritische Absetzbewegung gegenüber marxischen bzw. marxistischen Denkfiguren aufweisen, dass sie sich nicht mehr als Varianten marxistischen Denkens fassen lassen. Gleichzeitig müssen sie aber auch in dem Sinne *postmarxistisch* sein, dass sie an emanzipatorischen und kritischen Motiven festhalten, die für Marx und den Marxismus wesentlich sind bzw. waren. Kurz: es muss sich

um Versuche einer Neubegründung linker Theorieprojekte handeln, für die Marx eine wichtige theoriegeschichtliche Referenz darstellt, die aber zugleich deutlich über ihn hinausgehen. Eine besondere Bedeutung hat hierbei, wie wir noch sehen werden, für postmarxistische Theorieansätze eine grundlegende Hinwendung zur Politischen Theorie.

Es gibt aufgrund dieser vielgesichtigen Ausgangslage also keinen einheitlichen Diskurs des Postmarxismus. Gleichwohl gibt es aber bestimmte Denkmotive einer Absetzungsbewegung von Marx und des Weiterführens eines linken, emanzipatorischen Theorieprojekts, die sich wesentlich auch als Herausforderungen des Postmarxismus verstehen lassen. Vier Motive bzw. Herausforderungen scheinen mir dabei wesentliche Rollen zu übernehmen:

- die Spannung zwischen Ökonomismus und Revolutionstheorie (1.);
- ein Kontingenzdenken des Gesellschaftlichen (2.);
- eine Theorie des Politischen (3.);
- die postessentialistische Grundannahme einer steten Unabgeschlossenheit und Revisionsbedürftigkeit des eigenen begrifflichen Instrumentariums, sowie eine damit verbundene Skepsis gegenüber substantiellen Annahmen (4.).

Zu allen vier Herausforderungen finden sich in den Schriften Castoriadis' einschlägige Überlegungen. Angesichts der Komplexität des postmarxistischen Diskurses versteht es sich von selbst, dass es sich hier nur um eine erste explorative Erkundung handeln können. In allen vier genannten Feldern wird es darum gehen, den Beitrag, aber auch mögliche Schwierigkeiten Castoriadis' im Lichte jener zeitgenössischen Versuche zu einer postmarxistischen kritischen Theorie zu prüfen.

1. Spannung zwischen Ökonomismus und Revolutionstheorie

Ernesto Laclau, dessen Überlegungen in den Theoriedebatten der Gegenwart wohl als der ausdrücklichste Versuch verstanden werden können, eine postmarxistische linke Theorie zu entwickeln, hat in einem die eigene Theorieentwicklung resümierenden Aufsatz eine »Ambiguität im marxistischen Geschichtsverständnis« (Laclau 2007, 25) als wesentlichen Ausgangspunkt der postmarxistischen Diskurs- und Hegemonietheorie herausgestellt. Die besagte Ambiguität besteht dabei in einer grundlegenden Spannung

zwischen einem objektivistischen Geschichtsbild und einem Verständnis von Geschichte als Klassenkampf. Die nämliche Spannung wird auch von Axel Honneth registriert, der sie zum Ausgangspunkt der Frage macht, was aus Marx' »Kritik der politischen Ökonomie geworden wäre, hätte er für sie die Einsichten seiner historisch-politischen Schriften ernster genommen« (Honneth 2013, 351).

Das erstgenannte, objektivistische Verständnis entwickelt Marx, wie Laclau festhält, besonders deutlich im Vorwort von *Zur Kritik der Politischen Ökonomie* (Marx 1974b), wenn er dort historischen Wandel mithilfe einer holzschnittartigen Gegenüberstellung von Basis und Überbau konzeptuell zu erfassen versucht. Die dortigen marxischen Formulierungen lassen für eine aktiv gestaltende revolutionäre Politik in der Tat im Grunde kaum Raum: »Auf einer gewissen Stufe ihrer Entwicklung geraten die materiellen Produktivkräfte der Gesellschaft in Widerspruch mit den vorhandenen Produktionsverhältnissen [...]. Aus Entwicklungsformen der Produktivkräfte schlagen diese Verhältnisse in Fesseln derselben um. Es tritt dann eine Epoche sozialer Revolution ein« (Marx 1974b, 9). Mögliche Revolutionär*innen müssen hier dann als bloß vollstreckende Agent*innen eines historischen Prozesses erscheinen, der ihnen die Handlungsoptionen geradezu vorschreibt. Doch Marx' Überlegungen zur Geschichte erschöpfen sich bekanntlich keineswegs in diesen Portraits eines quasi-automatischen, geradezu reflexartigen Wandels. An vielen anderen Stellen, Laclau verweist hier etwa auf einschlägige Stellen aus dem *Kommunistischen Manifest*, finden sich hingegen emphatische Hinweise auf die Bedeutung von Klassenkämpfen für historische Umbruchprozesse. Marx' eingehende politische Analysen von Klassenkampfgeschehnissen legen im Grunde beredtes Zeugnis davon ab, dass sich eine revolutionäre marxistische Geschichtstheorie nicht im Quasiautomatismus der Spannung und revolutionären Spannungsentladung von Basis und Überbau erschöpfen kann. Dieses Problem der Überbetonung der Ökonomie, ja der Determinierung sozialer und politischer Verhältnisse durch ökonomische Strukturen ist in den theoretischen Selbstverständigungsdebatten des Marxismus im 20. Jahrhundert keineswegs unreflektiert geblieben. Antonio Gramsci, einer der wichtigsten Impulsegeber für den Postmarxismus von Laclau und Mouffe, hat aus diesem Grunde die eigenständige Bedeutung sozialer, kultureller und politischer Dimensionen für die Gestalt von Gesellschaften und damit auch für den revolutionären Kampf um ihre Gestaltung akzentuiert (vgl. Gramsci 1994). Daran anschließend hat der strukturalistische Marxismus

Louis Althusser eine umfassende Theorie der Ideologie und ideologischer Staatsapparate entworfen. Allerdings zeigt sich insbesondere bei Althusser das Festhalten an der Hoffnung auf eine Vermittlung beider in Spannung geratenden Facetten der marxistischen Geschichtstheorie: Althusser meint dabei bekanntlich die Lösung mit seiner Formel einer ökonomischen Determination in letzter Instanz gefunden zu haben (vgl. Althusser 1977, 114). Neu am postmarxistischen Blick auf die Spannung zwischen Ökonomismus und Revolutionstheorie ist, dass sie aus dieser Perspektive nicht mehr innerhalb der von Marx zur Verfügung gestellten Theoriemittel aufgelöst werden kann: »Ich kam mehr und mehr zu der Überzeugung, dass es unmöglich ist, diese beiden Sichtweisen miteinander zu vereinbaren, und dass die sogenannte ›Krise des Marxismus‹ zu einem Großteil aus dieser Unmöglichkeit resultierte« (Laclau 2007, 25). Laclau führt diese diagnostisch-kritische Einschätzung bekanntlich zur Abkehr vom marxistischen Begriffshaushalt und zu einer hegemonietheoretischen Reformulierung eines linken, emanzipatorischen Theorieprojekts.

Wirft man allerdings einen Blick auf diesbezügliche Überlegungen Castoriadis', dann wird rasch deutlich, dass bei ihm ebenfalls, und zwar bereits zu einem früheren Zeitpunkt, eine in die gleiche Richtung gehende und in mancherlei Hinsicht noch radikalere Kritik an Marx im Ausgangspunkt der soeben skizzierten Spannungsdiagnose auftaucht. Die systematisch umfänglichste Ausarbeitung dieser Marx-Kritik findet sich in Castoriadis' Hauptwerk *Gesellschaft als imaginäre Institution* aus dem Jahre 1975 (Castoriadis 1990a). Im ersten Teil dieses Buchs, den er konsequent auch mit *Der Marxismus: eine vorläufige Bilanz* übertitelt, formuliert er eine umfassende und weitreichende Kritik des marxischen Theorieprojekts im Ganzen, in deren Zentrum die auch für die heutige Postmarxismus-Diskussion so wichtige Spannung zwischen ökonomistisch angelegter objektiver Geschichtstheorie auf der einen und klassenkämpferischer Revolutionstheorie auf der anderen Seite steht. Castoriadis' Marx-Kritik verfährt in zwei aufeinander aufbauenden Schritten: Zunächst unterzieht er die marxistische *Geschichtstheorie* und hernach die *Geschichtsphilosophie* einer eingehenden kritischen Examination. Den uns hier interessierenden *topos* einer Spannung zwischen Ökonomismus und Klassenkampf behandelt er im Rahmen seiner Kritik der Geschichtstheorie. Castoriadis' Kritik verfährt dabei grundlegend, denn ihr erscheint nicht dieser oder jener inhaltliche Zug von Marx' Geschichtstheorie falsch zu sein, sondern der ganze »Theorietypus« (Castoriadis 1975, 43, vgl. auch 58). Damit zielt Castoriadis auf die marxische

Vorstellung, dass sich historischer Wandel als eine Folge der technischen Entwicklung und die damit verknüpfte ökonomische Organisation einer Gesellschaft verstehen lasse. Nimmt man diesen Gedanken, der geradezu der spezifische konzeptionelle Kern des marxistischen Geschichtsbildes ist, dann bleibt für das Handeln der Akteur*innen im Grunde kein Raum mehr: »Die Klassen sind Agenten des Geschichtsablaufs, aber dessen unbewusste Agenten [...]; sie werden eher behandelt als daß sie handeln, wie Lukács sagt« (ebd., 53). Diese Beobachtung führt Castoriadis dann zu der Einschätzung, dass sich die ökonomistische Geschichtstheorie nicht mit dem Konzept eines revolutionären Klassenkampfes vereinbaren lässt, die uns auch schon weiter oben bei Laclau begegnet ist. Castoriadis hält das aber in theoretisch-konzeptioneller Perspektive nicht wirklich einfach für eine Spannung, da er der Auffassung ist, dass das Klassenkampfmodell zugunsten des ökonomischen Determinismus beseitigt wird (ebd., 55).

Castoriadis kommt hier also zu einem radikaleren Urteil als es unabhängig voneinander Autoren wie Ernesto Laclau oder auch Axel Honneth formulieren, deren Kritik am objektivistischen Marx zwar ebenso harsch ausfällt, die aber eher die Lesart zu vertreten scheinen, dass hier zwei unvermittelte und, darin treffen sie sich mit Castoriadis, unvermittelbare Seiten Marx' nebeneinander stehen, während Castoriadis die stärkere These vertritt, Marx hätte die politisch-revolutionäre Dimension letztlich zugunsten der objektivistischen zum Verschwinden gebracht. Ungleich interessanter als diese mehr oder weniger exegetischen Einschätzungen sind aber die Konsequenzen, die Castoriadis aus dieser Marx-Kritik zieht. Während Laclau und Mouffe nämlich bereits in ihrem mittlerweile zum modernen Klassiker der Hegemonietheorie avancierten Buch *Hegemonie und radikale Demokratie* den Revolutionsbegriff entschieden fallen lassen und damit deutlich machen, dass nach ihrer Auffassung die postmarxistische linke Theorie fürderhin ohne Revolutionsversprechen und -hoffnung auskommen muss, hält Castoriadis demgegenüber im Gegenteil ganz entschieden am Begriff der Revolution fest. Es ist sicherlich nicht übertrieben zu sagen, dass Castoriadis' gesamtes Theorieprojekt auf die Ermöglichung einer revolutionären politischen Praxis jenseits des orthodoxen Marxismus abzielt³, der dieser nach seiner Überzeugung ja gerade, wie wir sehen konnten, keinen Raum lässt. Warum verabschieden Laclau und Mouffe, die ja im Grunde eine ganz ähn-

³ Diese Lesart liegt auch Honneths frühem Castoriadis-Aufsatz insgesamt zugrunde; vgl. Honneth 1990.

liche Kritik an Marx formulieren, wie wir sie bei Castoriadis finden, den Revolutionstopos so entschieden und wie kann Castoriadis an ihm festhalten? Die Examination dieser Gretchenfrage linker Theorie, wie man es mit der Revolution zu halten habe, führt uns zu unserem zweiten Punkt: Dem Kontingenzdenken des Gesellschaftlichen.

2. Kontingenz der Gesellschaft

Unter postessentialistischen linken politischen Theorien ist die Betonung der Kontingenz sozialer Verfasstheit heute weitgehend *common sense*. Das hält etwa Jacques Rancière, der ebenfalls eine grundlegende Marx-Kritik entwickelt, entschieden fest, wenn er die »reine Kontingenz jeder sozialen Ordnung« (Rancière 2002, 28) betont. Das richtet sich natürlich unweigerlich auch gegen Vorstellungen wie die marxistische Geschichtstheorie, die ja, wie wir an Castoriadis' ebenso wie an Laclau Kritik haben sehen können, zwar historischen Wandel postuliert, diesen aber in ein objektivistisches Meta-Narrativ einbettet, das einen bestimmten historischen Ablauf, ja in den holzschnittartigen Fassungen, die nicht erst die marxistische Orthodoxie und ihre realsozialistische Auslegung, sondern in Teilen eben auch schon Marx selbst nahegelegt hat, sogar eine bestimmte Abfolge von Gesellschaftsformationen vorsieht.

Es ist genau diese für gegenwärtige postmarxistische linke Theorieansätze wesentliche Vorstellung, dass Gesellschaft und Geschichte kontingente Phänomene sind, die keine Essenz besitzen, die sich in einer objektivistischen Theorie oder einem geschichtsphilosophischen Narrativ verdichten ließe, die Laclau und Mouffe zu einer so deutlichen Abkehr vom Revolutionsbegriff führen: Nach ihrem Dafürhalten wird im Begriff der Revolution ein Gesellschaftsverständnis zum Ausdruck gebracht, demzufolge es möglich ist, Gesellschaft gleichsam im Ganzen zu überblicken und in einer postrevolutionären Politik, die dann im Grunde nur noch eine administrative Technik wäre, rational zu gestalten: »Der klassische Begriff der Revolution implizierte [...] den *grundlegenden* Charakter des revolutionären Akts, nämlich die Institution eines Punktes der Konzentration der Macht, von dem aus die Gesellschaft ›rational‹ reorganisiert werden könnte« (Laclau/Mouffe

2012, 221, Herv. i. O.).⁴ Marx' Formulierungen, wie die einer »bewußte[n] planmäßigen Kontrolle« unter die der »gesellschaftliche[...] Lebensprozess[...]« (Marx 1972, 94) gebracht werden soll, legen denn auch in der Tat eine solche Lesart nahe.

Wie nun aber kann Castoriadis, der die Kritik des marxischen Objektivismus nicht nur teilt, sondern sogar entschieden radikal vertritt, dennoch am Begriff der Revolution festhalten? Die einfache, in ihrer Durchführung aber sehr diffizile und, wie wir noch sehen werden, nicht von Ambivalenzen freie Antwort lautet, dass Castoriadis schlicht versucht, den Revolutionsbegriff zu retten, indem er sich bemüht, ihn aus dem Griff eines objektivistischen Theorieverständnisses zu befreien. Wir haben es schon erwähnt und müssen es an dieser Stelle wiederholen: Castoriadis ist selbst einer der vehementesten Kritiker jeglicher Form überhistorischer Substantialität in Marx' Denken. Nicht von ungefähr weist er in seinem wichtigen Aufsatz *Wert, Gleichheit, Gerechtigkeit, Politik. Von Marx zu Aristoteles und von Aristoteles zu uns* (Castoriadis 1983), der zugleich eine der gründlichsten Kritiken von Marx' ökonomischer Theorie und den Entwurf des eigenen Theorieprogramms enthält, daraufhin, dass Marx' am Begriff der Bedürfnisse orientierte Emanzipationsvision der Beleg für eine »tiefe Antinomie [...], die das Denken von Marx durchzieht« (ebd., 268), ist. Das ist nach seiner Überzeugung deshalb so, weil der Begriff der Bedürfnisse nur dann normative Orientierung zu bieten vermag, wenn sich diese Bedürfnisse als menschliche Bedürfnisse schlechthin ausweisen lassen, was aber der ebenfalls von Marx vertretenen, kontingenztheoretischen Vorstellung, dass menschliche Subjekte immer als historisch hervorgebrachte Entitäten, als, mit Hegel gesprochen, Kinder ihrer Zeit⁵ zu verstehen sind, zutiefst widerstreitet – denn dann ließen sich die Bedürfnisse nur in ihrem jeweiligen historisch-sozialen Kontext erläutern, womit sie allerdings die normative Orientierungsfunktion einbüßen müssten. An Castoriadis' kontingenztheoretischer Selbstverortung kann demnach kein Zweifel bestehen.

Der entscheidende Schachzug besteht daher auch nicht in einer Rückkehr zum marxistischen Revolutionsbegriff oder in einem trotzigem Festhal-

4 Aus vergleichbaren Gründen meldet Laclau auch starke Vorbehalte gegenüber dem klassischen Begriff der Emanzipation an, denn dieser impliziert nach seinem Eindruck eine Idee universeller Befreiung, die ihrerseits von der Vorstellung zehrt, dass eine Gesellschaft gewissermaßen als Totalität zu sich selber kommen kann. Vgl. hierfür Laclau 2002.

5 Im Wortlaut bezieht sich Hegel, hier selbst Kind seiner Zeit, nur auf das männliche Kind: »Was das Individuum betrifft, so ist ohnehin jedes ein *Sohn seiner Zeit*« (Hegel 1986, 26, Herv. i.O.).

ten an ihm, sondern im Versuch, ihn der objektivistisch-theoretischen Einbettung gleichsam zu entreißen und Revolution als eine revolutionäre Praxis zu denken, die zwar Gesellschaft als Totalität aufruft und betrifft, die sie aber keineswegs als solche zu erfassen sucht – und nach Castoriadis' Dafürhalten auch nicht als Totalität erfassen muss. Castoriadis teilt also die Kritik an einem auf umfassende planmäßige Kontrolle ausgerichteten und alle Widersprüche aufhebenden Revolutionsbegriff, wie wir sie weiter oben bei Laclau und Mouffe beobachten konnten. Er hält deshalb fest, dass ihn die für den marxistischen Revolutionsbegriff so entscheidende Frage, ob eine »vollständige Rationalisierung der Ökonomie überhaupt möglich« (Castoriadis 1990a, 146) ist, gar nicht interessiert. Für Castoriadis besteht ein wesentlicher Unterschied zwischen dem umfassenden Theorieanspruch, wie wir ihn in Ansätzen zu traditionellen spekulativen Theorien finden, die dadurch gekennzeichnet sind, dass »eine Totalität des Relationssystems zu fixieren und sich anzueignen« (ebd., 153) ist, und seinem eigenen praxistheoretischen Unterfangen, das solche Ansprüche rundheraus zurückweist:

»Praxis hingegen gibt es nur, wenn ihr Gegenstand seinem Wesen nach jeden Abschluss überschreitet und wenn sie selbst in einem ständig sich wandelnden Verhältnis zu diesem Objekt steht. Von Anfang an erkennt Praxis ausdrücklich die Offenheit ihres Gegenstandes an« (ebd.).

Historische Kontingenz ist demnach für Castoriadis' Praxisdanken und dessen Revolutionsbegriff geradezu unhintergebar. Um die Bahnen dieses Kontingenzdenkens weiter zu verfolgen, empfiehlt es sich nun, den Fokus um das im engeren Sinne politische Denken zu erweitern. Auch hier werden uns wiederum erstaunliche Parallelen zu postmarxistischen Denkbewegungen begegnen.

3. Theorie des Politischen⁶

Die Hinwendung zu einer Theorie des Politischen ist nicht nur ein gemeinsamer *topos* unterschiedlicher postmarxistischer Ansätze, sondern im Grunde vielleicht sogar so etwas wie das Herzstück postmarxistischen Denkens: Wenn postmarxistische Ansätze *postmarxistisch* sind, indem sie an linken Kritikperspektiven festhalten, dann sind sie dabei dadurch ganz entschieden *postmarxistisch*, dass sie den Fokus von der Ökonomie auf die Politik verschieben. Wir haben schon darauf hingewiesen, dass Laclau und Mouffe eine Theoriebewegung weg von der Ökonomie hin zu einer Hegemonietheorie des Politischen vollziehen; und es wurde auch bereits angedeutet, dass Honneth nicht nur das weitgehende Fehlen einer Theorie der Politik und einer ausgearbeiteten Demokratietheorie für ein zentrales Hindernis für die Aktualisierung des marxischen Sozialismusverständnisses hält, sondern zudem postuliert, dass diese einen Kern heutiger Erneuerungsversuche des sozialistischen Projekts ausmachen müssen (Honneth 2015, Kap. IV). Am nachdrücklichsten formuliert wird diese Marx-Kritik vielleicht bei Rancière, der Marx den Vorwurf macht, diesem gehe es letztlich um eine meta-politische Überwindung der Politik und ihrer Konflikte. Die Einbettung der Klassenkampftheorie in ein historisches Narrativ der Wahrheit der Geschichte der Klassenkämpfe, die der letzte Klassenkampf, der des Proletariats, verwirklicht, verweise auf ein »*Jenseits* der Politik« (Rancière 2002, 96). Insbesondere bei Laclau und Mouffe, aber auch bei Rancière verschiebt sich der Fo-

6 In den vergangenen Jahren hat sich eine intensive Debatte um die Unterscheidung von Politik (*la politique*) und Politischem (*le politique*) entwickelt (vgl. u.a. Marchart 2010, Martinsen 2019 und Flügel-Martinsen 2020, Kap. 3), die wesentlich auf die Arbeiten Claude Leforts zurückgeht (vgl. Lefort 1986). Ohne auf die Details dieser Diskussion hier eingehen zu können, lässt sich knapp umreißen sagen, dass unter Politik in der Regel der institutionalisierte politische Betrieb verstanden wird, während das Politische die dynamischere und gleichsam tiefergehende Dimension meint, die politische Institutionen überhaupt erst in die soziale Welt bringt bzw., in einem befragend-kritischen Modus, bestehende politische Institutionen kontestiert, verschiebt oder subvertiert. Die Unterscheidung wird dabei nicht einheitlich verwendet; Rancière bspw. verwendet das Begriffspaar Polizei und Politik, wobei bei ihm Politik eher dem Politischen und Polizei eher Politik im Sinne der obigen Unterscheidung entspricht. Vgl. zu meinen eigenen Überlegungen zu diesen Diskursen: Flügel-Martinsen 2017. Castoriadis' Verwendung der Begriffe Politik bzw. Politisches lässt sich nach meinem Eindruck jedenfalls nicht einfach entlang der heute gängigen Distinktion von Politik und Politischem deuten. Angesichts dessen und angesichts des sonstigen variierenden Gebrauchs werde ich im Folgenden nicht mit dieser Unterscheidung operieren und stets erläuternd deutlich machen, ob eher von institutionellen oder eher von instituierenden bzw. destituierenden Dimensionen die Rede ist.

kus dabei nachdrücklich auf die Politische Theorie, denn bei allen Differenzen, die sich zwischen ihren Ansätzen ergeben mögen,⁷ teilen sie die Annahme, dass soziale Strukturen und Institutionen letztlich politisch konstituiert werden und dass ihre Verfassung nicht geschichtstheoretisch eingefangen werden kann, sondern stets Deutungskämpfen ausgesetzt bleibt. Diese für postmarxistische Ansätze so wesentliche Vorstellung politischer Deutungskämpfe um die Einrichtung der sozialen und politischen Welt begegnet uns übrigens auch bei Castoriadis langjährigem Weggefährten⁸ Claude Lefort (vgl. Lefort 1986) und, wie wir noch sehen werden, auch bei Castoriadis selbst.

Natürlich trifft auch diese postmarxistische Kritik an Marx auf eine ambivalente Situation in Marx' Denken, denn schließlich hat Marx nicht nur, wie wir schon hervorgehoben haben, in seinen politisch-historischen Schriften Elemente einer Theorie politischer Kämpfe entwickelt, sondern vor allem in seinen Frühschriften. Am deutlichsten vielleicht in seinem als Hegel-Kommentar angelegten Text *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Kritik des Hegelschen Staatsrechts* (Marx 1974a) von 1843 stellt Marx zudem auch politiktheoretische Überlegungen zu einer Demokratietheorie an, die er unter dem Begriff der wahren Demokratie diskutiert (vgl. ebd., 232). Miguel Abensour zufolge, der diese Dimensionen von Marx' Denken einer fesselnden Lektüre unterzieht, finden sich hier radikale Überlegungen zu einer Theorie des Politischen und der Demokratie, die letztlich über den Begriff des Staates hinausreichen – nach Abensours Überzeugung ist ein wesentlicher Zug von Marx' Hegel-Kritik deshalb auch, dass Hegels Staatsdenken das Politische verfehlt habe (Abensour 2012, 118). Allerdings wirft selbst Abensour, der in seiner Lektüre Marx sehr weit entgegenkommt, nachdrücklich die Frage auf, ob diese Elemente eines Modells radikaler Demokratie bei Marx nicht eigentlich eher als ein Moment des Jahres 1843 zu begreifen sind und ob sie nicht in der Fortentwicklung seines Denkens, insbesondere nach der Etablierung der zentralen Kategorie des Proletariats und deren geschichtstheoretisch-ökonomistischer Einbettung letztlich verdrängt werden (ebd., 183). Gleichzeitig unterstreicht Abensour aber, dass es

7 Es ist hier nicht der Ort, den Differenzen zwischen verschiedenen postmarxistischen Ansätzen nachzugehen. Vgl. zu meiner Sichtweise auf Unterschiede in den Konzeptionen von Mouffe und Rancière: Flügel-Martinsen 2017, Kap. 3.1.

8 Den gemeinsamen Denkweg und die Geschichte der Entfremdung, ja des Zerwürfnisses zwischen Lefort und Castoriadis zeichnet Dosse (2014, passim) nach.

sich um eine Ambivalenz in Marx' Werk handelt (vgl. ebd., 200) und nicht um eine endgültige begriffliche Ablösung. Nach Abensours Eindruck bleibt das Demokratiedenken bei Marx untergründig erhalten und taucht auch an späteren Stellen im Werk wieder auf, so etwa in den Überlegungen zur Kommunalverfassung in der Schrift *Der Bürgerkrieg in Frankreich* (Marx 1973) im Jahre 1871. Trotzdem gesteht auch Abensour ein, dass Marx' Plädoyer für eine wahre Demokratie und seine damit einhergehende Kritik bürgerlicher Vorstellungen von Politik »eng mit der Kritik der politischen Ökonomie verknüpft ist und ihr schließlich untergeordnet wird« (Abensour 2012, 199).

Wie auch die postmarxistischen Diskurse der Gegenwart so läuft Castoriadis' Marx-Kritik ihrerseits ebenfalls auf eine emphatische Vorstellung des Politischen zu. Im Grunde mündet Castoriadis' Auseinandersetzung mit Marx direkt in eine Theorie der Politik, die auf Engste mit einer Theorie der gesellschaftlichen Selbstschöpfung verwoben ist. Besonders deutlich bringt das Castoriadis in einem Interviewstatement auf den Punkt. Dort macht er zunächst noch einmal das politische Defizit der marxischen Theorie deutlich: Nach seinem Eindruck ordnet Marx wie viele klassische Denker*innen Politik der Philosophie unter⁹, wodurch kein Raum für Politik, sondern »bestenfalls für eine ›politische‹ Technik übrig [bleibt], die einzig noch die Aufgabe hat, die entsprechenden ›Mittel‹ optimal zu verwalten« (Castoriadis 1990b, 56). Demgegenüber schlägt Castoriadis seinerseits nun eine Praxistheorie der historischen Selbstschöpfung von Gesellschaft vor, die eine grundlegend andere Betrachtungsweise von Politik zur Folge hat: Politik wird nicht länger auf eine Technik reduziert, die Dinge umsetzt, die nicht zu ihrer Disposition stehen, sondern sie wird, wie es Castoriadis konzis auf den Punkt bringt, »zu einem Bestandteil der Selbst-Institution von Gesellschaft, zu jener Komponente, die einem hellsichtigen, so weit wie möglich aufgeklärtem Tun entspricht, das auf die Institution der Gesellschaft als solcher zielt« (ebd., 57).

Castoriadis' Politikverständnis ist demnach eng mit seiner Vorstellung historisch kontingenter Organisationsformen von Gesellschaft verknüpft, denn er begreift die Gesellschaft wesentlich als Selbstschöpfung (vgl. Castoriadis 1990c, 300), die nichts Geringeres als eine Welterschöpfung ist. Honneth weist deshalb darauf hin, dass Castoriadis »von der prinzipiellen Unbestimmtheit der sozialen und natürlichen Welt ausgeht. Seine Theorie wurzelt in der Überzeugung, daß es der Prozeß einer ständigen

⁹ Hier treffen sich übrigens Castoriadis' und Rancières Lektüre der Geschichte der philosophischen Beschäftigung mit Politik.

Hervorbringung neuer Seinsgestalten ist, der die eigentliche Seinsweise der Wirklichkeit ausmacht« (Honneth 1990, 144/145). Politik als Selbstinstitutionierung von Gesellschaft ist so gesehen Castoriadis' Antwort auf die Lücke, die seine Kritik des marxischen Geschichtsnarrativs hinterlässt: Wo Marx einen historischen Prozess geschichtstheoretisch und geschichtsphilosophisch vorzugeben sucht, setzt Castoriadis die Vorstellung einer steten Neuschöpfung von Gesellschaft. Sein Praxisdenken ist damit im Gegensatz zu Marx' Versuchen, den historischen Verlauf theoretisch zu einzufangen, auf offene Neuschöpfungsprozesse hin ausgerichtet. Castoriadis beschreibt diese Vorgänge selbst mithilfe des politischen Vokabulars und lässt dabei nicht den geringsten Zweifel daran, dass ihm eine theoretische *Be-Gründung* dieses praktischen Vorgangs unmöglich erscheint:

»Die Frage der Institution überschreitet jedoch den Rahmen der ›Theorie‹. Nur um den Preis einer Sprengung des überkommenen logisch-ontologischen Rahmens lässt sich die Institution als das denken, was sie ist: eine gesellschaftlich-geschichtliche *Schöpfung*. Und lediglich im Kontext eines *politischen* Projekts und einer *politischen* Zielsetzung lässt sich eine andere Einrichtung/Institution der Gesellschaft vorschlagen. Über diese politische Zielsetzung kann man gewiß diskutieren und argumentieren, aber man kann sie auf keine Vernunft gründen.« (Castoriadis 1983, 275, Herv. i.O.)

An die Stelle des in seiner holzschnittartigsten Fassung bei Marx quasi-automatischen Geschichtsverlaufs tritt hier also die Vorstellung einer stets offenen und damit stets auch deutungskontroversen politischen Neuschöpfung von Gesellschaft. Allerdings stellen sich angesichts dieser Abgrenzung zu Marx sofort zwei Fragen: Wie erklärt Castoriadis historischen Wandel und welche normativen Orientierungen lassen ihn den selbst auf Emanzipation hin ausgerichteten Begriff der Revolution verwenden? Die Antwort auf die erste Teilfrage hat sich schon angedeutet: Es ist die Kreativität des Anders-Gestaltens, auf die Castoriadis setzt; deshalb bezeichnet er den Vorgang der Einrichtung von Gesellschaft auch als Schöpfung (*création*) und hebt damit den kreativ-schöpferischen Charakter menschlichen historischen Handelns hervor (vgl. Cohen 2012, 100 ff.). So grundlos seine Praxistheorie die historischen Erscheinungsformen von Gesellschaft auch beschreibt, hier liegt dann doch eine Grundannahme vor und zwar in Form einer Anthropologie schöpferischer menschlicher Praxis. Bleibt noch die zweite Frage, ob es eine Form gelungener menschlicher Praxis geben kann. In der Perspektive historischer Dynamik gefasst: Wann liegt bloßer Wandel, wann revolutionäre Politik vor? Hier kommt der für Castoriadis' Vorstellung gelingender politischer Praxis so zentrale Begriff der Autonomie ins Spiel:

»Revolutionäre Politik nennen wir dagegen eine Praxis, die sich mit der Organisation und Orientierung der Gesellschaft auf die Autonomie aller hin befaßt und die anerkennt, daß diese Autonomie einen radikalen Wandel der Gesellschaft voraussetzt, der seinerseits nur vermöge der autonomen Tätigkeit der Menschen zur Entfaltung kommen kann.« (Castoriadis 1990a, 132)

Diese Gedankenführung lässt sich übrigens wiederum zweifelsohne als postmarxistisch in beiden Akzentsetzungsvarianten lesen, denn Castoriadis schließt hier einerseits unübersehbar an Überlegungen zur wechselseitigen Ermöglichung individueller und kollektiver Freiheit an, wie wir sie schon beim jungen Marx finden, und zieht andererseits einen über Marx' hinausgehenden – oder bei ihm zumindest, wie wir sehen konnten, nur ambivalent vorhandenen – Politikbegriff heran, um seiner eigenen Vorstellung Ausdruck zu verleihen, dass Freiheit und Gleichheit keineswegs einander entgegengesetzt sind, sondern sich in einer autonomen Praxis gegenseitig bedingen (vgl. hierzu auch: Castoriadis 1990d, 335).

Mit dem Begriff der Autonomie bezeichnet Castoriadis demnach ein bestimmtes reflexives Verhältnis der Gesellschaft zu dem Umstand, dass sie selbst es ist, die sich schöpft. Jessica Cohen bringt dies in einer treffenden Formulierung folgendermaßen auf den Punkt: »Für Castoriadis besteht demnach ein trennscharfer Unterschied zwischen Selbstinstituierung (*auto-institution*) und Autonomie: Jede Gesellschaft instituiert sich selbst, aber nur die autonome Gesellschaft weiß darum und tut es explizit« (Cohen 2012, 103).¹⁰ Castoriadis lässt dabei keinen Zweifel daran, dass sich seine Vorstellung revolutionärer Politik auf postmarxistischen Bahnen bewegt und also die Offenheit historischer gesellschaftlicher Formen anerkennt, indem er den Begriff der Autonomie an die Stelle des Begriffs des Sozialismus setzt, der ihm ebenso wie der des Kommunismus obsolet zu sein scheint (vgl. Castoriadis 1990d, 329): »Das, worauf ehemals der Begriff der ›sozialistischen Gesellschaft‹ abzielte, wollen wir in Zukunft ›autonome Gesellschaft‹ nennen« (ebd., 334, Herv. i.O.).

Mit der anthropologischen Grundannahme der schöpferischen Gestaltungskraft und der normativen Kategorie der Autonomie kommen nun allerdings zwei starke Grundkategorien ins Spiel, die uns zum letzten Punkt unseres kurzen Erkundungsgangs führen: Der Frage danach, wie Castoriadis'

¹⁰ Bei Castoriadis selbst liest sich diese Charakterisierung der besonderen Gestalt von Autonomie folgendermaßen: »Die Autonomie ist nur möglich, wenn sich die Gesellschaft als Ursprung ihrer Normen anerkennt« (Castoriadis 1990c, 316).

auf die Herausforderung des Postessentialismus reagiert, die bei vielen postmarxistischen Positionen zu einer grundlegenden Skepsis gegenüber starken begrifflichen Vorannahmen führt.

4. Postessentialismus: Grundlosigkeit und Revisionsoffenheit

Wie wir in den verschiedenen Anläufen einer postmarxistischen Marx-Kritik beobachten konnten, haben sich die schwersten Einwände gegen den Marxismus gegen dessen Tendenz gerichtet, ein geschichtsphilosophisches Metanarrativ zu etablieren, das die Offenheit des historischen Verlaufs und damit auch die Offenheit politischer Auseinandersetzungen um die Gestaltung von Welt in Frage stellt. Im Grunde zielt der ganze Wechsel vom marxischen Ökonomismus zu einer Theorie des Politischen, der für viele postmarxistische Ansätze wesentlich ist, darauf, die Grundlosigkeit und Kontingenz gesellschaftlicher Formationen herauszustreichen und damit eine Offenheit der Gestaltungsmöglichkeiten herauszustellen, die auch zu einer Revisionsoffenheit des eigenen begrifflichen Instrumentariums führt. Jacques Rancière hat diesen Aspekt der Grundlosigkeit gesellschaftlich-politischer Konstellationen geradezu zur Grundbewegung seiner politischen Philosophie gemacht. Politik ist aus seiner Perspektive als eine Bewegung zu verstehen, die gegebene institutionelle Ordnungen – in seiner Terminologie: polizeiliche Ordnungen – deswegen erfolgreich in Frage stellen, kontestieren und subvertieren kann, weil diese Ordnungen keine *arche*, kein festes Grundprinzip besitzen, das eine übergeordnete Wahrheit repräsentieren könnte, zu der Gesellschaften finden oder kommen müssen.¹¹ In ähnlicher Weise betont Chantal Mouffe, dass »[j]ede Ordnung [...] die kontingente und widerrufliche Artikulation kontingenter Verfahrensweisen« (Mouffe 2007, 26) ist.

Marx' Stellung gegenüber der Kontingenz sozialer und politischer Ordnungen wie auch gegenüber der Revidierbarkeit und Revisionsbedürftigkeit des eigenen begrifflichen Instrumentariums ist wiederum ambivalent. Die Struktur dieser Ambivalenz dürfte mit Blick auf den ersten Punkt, die Kontingenz von Gesellschaft, aus dem bislang Dargelegten deutlich geworden

¹¹ Das ist die Grundthese von *Das Unvernehmen* (Rancière 2002), seinem vielleicht wichtigsten Buch zur Politischen Philosophie.

sein: Marx erscheint hier einerseits als ein Denker, der in der Nachfolge Hegels die Wandelbarkeit sozialen und politischen Seins ganz entschieden geltend macht. Seine wesentliche theoretische Operation besteht ja gerade in der Akzentuierung der Dynamik von Gesellschaften, die er wesentlich als historische, also gewordene und werdende Gesellschaften begreift. Andererseits konnten wir aber sehen, dass er der Kontingenz gesellschaftlicher Formationen gleichsam einen strukturierenden Rahmen zu geben sucht, indem er ein Geschichtsnarrativ entwirft, das eine ganze Reihe an substantiellen Annahmen über den historischen Verlauf aufweist, gegen die sich viele postmarxistische Kritiken gerade richten.

Auch mit Blick auf den zweiten Punkt, die Revisionsoffenheit des eigenen begrifflichen Instrumentariums, ist eine Ambivalenz zu konstatieren: Jacques Derrida betont in *Marx' Gespenster*, dass sich die marxischen Überlegungen gerade dadurch auszeichnen, dass sie sich selbst historisieren und ihr eigenes Altern in Betracht ziehen: »Wer hätte jemals zur künftigen *Transformation* seiner eigenen Thesen aufgerufen?« (Derrida 1995, 31, Herv. i.O.). Gleichzeitig haben wir aber sehen können, dass Marx' Theorie sehr wohl auf substantielle Annahmen angewiesen bleibt. Erinnerung sei hier nur an Castoriadis' Kritik des marxischen Bedürfnisdenkens: Während Marx' Überlegungen zum historischen Wandel eigentlich auch die Wandelbarkeit von Bedürfnissen in Betracht ziehen müssten und dies in der Tat, wie Castoriadis notiert, auch an verschiedenen Stellen der marxischen Texte geschieht, bleibt seine Theorie insgesamt auf eine überhistorische Kategorie menschlicher Bedürfnisse angewiesen, die in Widerspruch zur Wandelbarkeit gerät, weswegen Castoriadis letztlich zu der Überzeugung gelangt, Marx ignoriere den historischen Charakter menschlicher Bedürfnisse: »Marx betreibt die Analyse der kapitalistischen Ökonomie so, als ob in ihr feste und stabile Bedürfnisse angenommen werden könnten« (Castoriadis 1983, 268). Auch an diesem Punkt, den substantiellen internen Annahmen der marxischen Theorie, hat sich daher ein theoretisch-praktischer Unmut entzündet, der die Bemühungen um eine postmarxistische kritische Theorie antreibt.

Gerade diese Dimension des Postessentialismus stellt aber vielleicht die größte Herausforderung für kritische Theorieansätze dar. Während auf den ersten Blick große Einigkeit darüber zu bestehen scheint, dass politisch-soziale Ordnungen einen kontingenten, letztlich grundlosen Charakter haben und dass daher Geschichtsphilosophien im hegel-marxischen Stil heute unhaltbar sind, kommen an vielen Stellen offen oder unter Hand doch wie-

der substantielle Annahmen ins Spiel.¹² So zeigt sich etwa Axel Honneth davon überzeugt, dass eine Rettung der Fortschrittskategorie für die normative Orientierung kritischer Theorie wesentlich ist (vgl. Honneth 2003, 217/218) und kehrt damit zwar nicht einfach zu geschichtsphilosophischen Denkfiguren zurück, formuliert aber dennoch Annahmen, die mit einem postessentialistischen Kontingenzpostulat nicht ohne Weiteres zu vereinbaren sind.¹³ Chantal Mouffe unterstreicht, wie wir sehen konnten, nicht nur den kontingenten Charakter aller sozialen und politischen Ordnungen, sondern weist auch Versuche, einen substantialistischen Begriff des Politischen zu entwickeln, nachdrücklich zurück – gleichzeitig scheint sie aber selbst auf eine Ontologie des antagonistischen Konflikts zu setzen, die sich nur schwer mit ihren sonstigen postessentialistischen Annahmen in Einklang bringen lassen dürfte.¹⁴ Und gegenüber Rancière, einem der entschiedensten Verfechter der Kontingenz politischer Ordnungen, wendet Oliver Marchart ein, dieser Stütze seine emanzipatorische Theorie der Politik auf einen substanziellen Begriff der Gleichheit (vgl. Marchart 2010, 178 ff.) – zwar denke ich mit Blick auf Rancière, dass sich dieser Vorwurf letztlich nicht halten lässt¹⁵, aber unabhängig davon, wie in dieser Frage zu entscheiden ist, zeigen diese verschiedenen Beispiele dennoch, wie schwierig es ist, eine zugleich postessentialistische und kritische Theorie zu entwickeln, der es nämlich möglich sein muss, kritisch auf gesellschaftliche Formationen zu reagieren, obwohl kein festes Rüstzeug in Form substantieller, überhistorischer Kategorien zur Verfügung steht. Die verschiedenen Marx-Kritiken, denen wir in den vorangegangenen Ausführungen begegnet sind, sollten aber zugleich deutlich machen, dass die postessentialistischen Erfordernisse der Kontingenz und der Revisionsoffenheit trotzdem nicht einfach fallengelassen werden können.

Daher ist die Frage, wie Castoriadis' Überlegungen zu diesen Herausforderungen eines zeitgemäßen Postmarxismus stehen, alles andere als banal. Insgesamt muss dabei, denke ich, festgehalten werden, dass Castoriadis' eigene Position keineswegs frei von Ambivalenzen ist. Zunächst

12 Das kann an dieser Stelle natürlich nicht hinreichend ausgeführt werden; ich verweise daher im Folgenden jeweils kurz in Fußnoten auf andere Texte, in denen ich die hier nur angedeuteten Punkte ausführlicher behandelt habe.

13 Vgl. zur Problematik dieses Festhaltens an der Fortschrittskategorie Flügel-Martinsen/Martinsen 2014, Kap. 2.3.

14 Diesen durchaus kontroversen Einwand gegen Mouffe entwickle ich ausführlicher in: Flügel-Martinsen 2017, Kap. 3.1 und 3.4.

15 Vgl. wiederum Flügel-Martinsen 2017, Kap. 3.1.

kritisiert er, wie zuletzt beim obigen Beispiel der Bedürfniskategorie deutlich hervortrat, ohne Frage Marx' Tendenz, auf substantielle Annahmen zurückzugreifen und zudem ist auch seine ganze Kritik der marxischen Theorie und Philosophie der Geschichte von einem ausgeprägten Sinn für historische Kontingenz bestimmt. In dieses Bild passt es dann auch, dass Castoriadis' in seiner Theorie der Praxis die Ausrichtung der Praxis auf das Neue (Castoriadis 1990a, 131) und die Offenheit (ebd., 153) betont, weshalb er wohl auch den Begriff des Entwurfs, der ja eine gewisse Vorläufigkeit und Offenheit anzeigt, zur Charakterisierung der von ihm ins Auge gefassten revolutionären Politik gewählt haben dürfte. Gleichzeitig ist aber auch sichtbar geworden, dass Castoriadis durchaus auf anthropologische Annahmen setzt, die er etwa dann ins Spiel bringt, wenn er den historischen Wandel auf die schöpferische menschliche Handlungskraft zurückführt. Außerdem rekuriert er, um bloßen Wandel von revolutionärer Politik unterscheiden zu können, auf eine normativ starke Kategorie wie die der Autonomie. Deutungsvorschlägen, die darauf hinweisen, dass Castoriadis Autonomie und Schöpfungskraft kategorial verklammert, indem er die Möglichkeit von Autonomie dadurch erklärt, dass »der Mensch über die Fähigkeit der Kreation verfügt« (Cohen 2012, 37), ist wohl exegetisch Recht zu geben – jedoch gehen mit einer solchen begrifflichen Operation erhebliche Begründungslasten einher, die eine postessentialistische Theoriestrategie zu konterkarieren drohen. Allerdings haben wir oben verschiedentlich angedeutet, dass Castoriadis keineswegs der einzige postmarxistische Denker ist, bei dem diese Spannung auftaucht. In summa ließe sich so festhalten, dass Castoriadis' Schriften über ein erhebliches Anregungspotential für die Suchbewegungen nach einer postmarxistischen kritischen Theorie der Gesellschaft verfügen, dabei aber selbst keineswegs frei von Spannungen sind. – Doch welche spannende theoriegeschichtliche Position könnte das von sich behaupten?

Literatur

Abensour, Miguel 2012, *Demokratie gegen den Staat*, Berlin.

Althusser, Louis 1977, *Ideologie und ideologische Staatsapparate*, Hamburg/Westberlin.

Castoriadis, Cornelius 1983, Wert, Gleichheit, Gerechtigkeit, Politik, in: ders.: *Durchs Labyrinth*, Frankfurt/M., 221–276.

Castoriadis, Cornelius 1990a, *Gesellschaft als imaginäre Institution*, Frankfurt/M.

- Castoriadis, Cornelius 1990b, Das Gebot der Revolution, in: Rödel, Ulrich (Hg.), *Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie*, Frankfurt/M., 54–88.
- Castoriadis, Cornelius 1990c, Die griechische polis und die Schaffung der Demokratie, in: Rödel, Ulrich (Hg.), *Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie*, Frankfurt/M., 298–328.
- Castoriadis, Cornelius 1990d, Sozialismus und autonome Gesellschaft, in: Rödel, Ulrich (Hg.), *Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie*, Frankfurt/M., 329–357.
- Cohen, Jessica 2012, *Die wiedererlangte Autonomie*, Baden-Baden.
- Derrida, Jacques 1995, *Marx' Gespenster*, Frankfurt/M.
- Dosse, François 2014, *Castoriadis, une vie*, Paris.
- Flügel-Martinsen, Oliver 2017, *Befragungen des Politischen*, Wiesbaden.
- Flügel-Martinsen, Oliver 2020, *Radikale Demokratietheorien zur Einführung*, Hamburg.
- Flügel-Martinsen, Oliver/Martinsen, Franziska 2014, *Politische Philosophie der Besonderheit*, Frankfurt/M.
- Gramsci, Antonio 1994, *Gefängnishefte 6. Philosophie der Praxis*, 10. und 11. Heft, Hamburg.
- Habermas, Jürgen 1988, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt/M.
- Hegel, G.W.F. 1986, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Werke, Bd. 7, Frankfurt/M.
- Honneth, Axel 1990, Eine ontologische Rettung der Revolution, in: ders., *Die zerrissene Welt des Sozialen*, Frankfurt/M., 144–164.
- Honneth, Axel 2003, Die Pointe der Anerkennung, in: Fraser, Nancy/ders., *Umverteilung oder Anerkennung*, Frankfurt/M., 271–305.
- Honneth, Axel 2013, Die Moral im »Kapital«, in: Jaeggi, Rahel/Loick, Daniel (Hg.), *Nach Marx*, Berlin, 350–363.
- Honneth, Axel 2015, *Die Idee des Sozialismus*, Berlin.
- Laclau, Ernesto 2002, *Emanzipation und Differenz*, Wien.
- Laclau, Ernesto 2007, Ideologie und Post-Marxismus, in: Nonhoff, Martin (Hg.), *Diskurs – radikale Demokratie – Hegemonie. Zum politischen Denken von Ernesto Laclau und Chantal Mouffe*, Bielefeld, 25–40.
- Laclau, Ernesto/Mouffe, Chantal 2012, *Hegemonie und radikale Demokratie*, Wien.
- Lefort, Claude 1986, *Essais sur le politique*, Paris.
- Marchart, Oliver 2010, *Die politische Differenz*, Berlin.
- Martinsen, Franziska 2019, Politik und Politisches, in: Comtesse, Dagmar et al. (Hg.), *Radikale Demokratietheorie. Ein Handbuch*, Berlin, 583–592.
- Marx, Karl 1972, *Das Kapital I.*, MEW, Bd. 23, Berlin.
- Marx, Karl 1973, *Der Bürgerkrieg in Frankreich*, MEW, Bd. 1, Berlin, 313–365.
- Marx, Karl 1974a, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Kritik des Hegelschen Staatsrechts*, MEW, Bd. 1, Berlin, 201–333.
- Marx, Karl 1974b, *Zur Kritik der Politischen Ökonomie*, MEW, Bd. 13, Berlin, 3–160.
- Mouffe, Chantal 2007, *Über das Politische*, Frankfurt/M.
- Rancière, Jacques 2002, *Das Unvernehmen*, Frankfurt/M.
- Sörensen, Paul 2016, *Entfremdung als Schlüsselbegriff einer kritischen Theorie der Politik*, Baden-Baden.

10. Die Kontingenz der demokratischen Gesellschaft. Zum demokratiethoretischen Gehalt von Ernesto Laclaus Hegemonietheorie

»The only democratic society is one which permanently shows the contingency of its own foundations« (Laclau 2000, 86). Wer mit der Geschichte der Politischen Theorie des 20. Jahrhunderts vertraut ist, könnte sich angesichts der Autornennung auf den ersten Blick die Augen reiben und sich fragen, ob hier nicht eigentlich ein Zitat des französischen Philosophen und politischen Theoretikers Claude Lefort vorliegt, der in ganz ähnlichen Formulierungen immer wieder auf die Kontingenzerfahrung des demokratischen Zeitalters und die Notwendigkeit, sie theoretisch zu durchdenken, hingewiesen hat (vgl. Lefort 1986c). Diese Prima-facie-Nähe zu Lefort ist freilich in mehrerlei Hinsicht kein Zufall und sie ist zudem ausgesprochen aufschlussreich für den Charakter und vor allem für die Reichweite von Laclaus Demokratiethorie im Besonderen und seiner politischen Theorie im Allgemeinen. Zum einen bezieht sich Laclau in der Formulierung seiner politischen Theorie in dem mittlerweile klassischen, gemeinsam mit Chantal Mouffe verfassten Buch *Hegemonie und radikale Demokratie* tatsächlich schon früh explizit auf Lefort (vgl. Laclau/Mouffe 1991, 253) und setzt sich auch in späteren Veröffentlichungen an demokratiethoretisch einschlägigen Stellen mit ihm auseinander (vgl. Laclau 2005, 164 ff.).¹ Zum anderen aber – und das ist in systematischer Hinsicht der wichtigere Punkt – arbeitet Laclau im Laufe der Jahre im Grunde genommen eine politische Theorie aus, wie sie Lefort seinerzeit Mitte der 1980er Jahre im politischen Denken von Politikwissenschaft und Politischer Soziologie auf der einen und Politischer Philosophie auf der anderen Seite vermisst hat: Eine politische Theorie nämlich, die nicht nur in der Lage ist, politische Zusammenhänge gesellschaftstheoretisch zu reflek-

¹ Wir werden auf die Nähe zu Lefort, aber auch auf die Umstellungen, die Laclau im politischen Denken der Demokratie gegenüber Lefort vornimmt, zu einem späteren Zeitpunkt zurückkommen.

tieren, sondern die vor allem auch die grundlegende Rolle des Politischen in der Konstitution gesellschaftlicher Ordnungen und – in einer intimen Verknüpfung von Gesellschaftstheorie und Politischer Theorie – die Abwesenheit fester Fundamente sozialer und politischer Kategorien und Institutionen zu erfassen vermag (vgl. Lefort 1986b).

Laclaus Demokratietheorie ist also, wie schon diese wenigen Bemerkungen andeuten, in eine deutlich breiter und tiefer angelegte theoretische Unternehmung eingebettet, vor deren Hintergrund sie sich eigentlich erst erschließen lässt. Diese zielt auf eine Reformulierung von Politischer Theorie und kritischer Gesellschaftstheorie ebenso, wie auf die politisch-praktische Aufgabe eines anderen emanzipatorisch ausgerichteten Demokratiedenkens. Theoriegeschichtlich sind dabei zudem die Auswirkungen eines häufig als poststrukturalistisch bezeichneten², befragenden und begründungskeptischen Philosophieverständnisses auf das marxistische Theorieprojekt mit in Betracht zu ziehen. Es liegt auf der Hand, dass eine im Umfang eng begrenzte Rekonstruktion seines Demokratiedenkens sich hier auf Kompromisse einlassen muss und nicht alle genannten Dimensionen gleichermaßen berücksichtigt werden können. Ganz aus dem Blick geraten darf dieser weitere theoretische Bezugsrahmen allerdings nicht, soll der demokratietheoretische Gehalt von Laclaus Überlegungen freigelegt werden, weswegen es in einem ersten Schritt zunächst darum gehen wird, die gesellschaftstheoretischen Dimensionen seines Demokratiedenkens zu umreißen (1.). Dieser Blick auf die gesellschaftstheoretischen Rahmenüberlegungen ist vor allem deshalb so wichtig, weil Laclau hier die Bedeutung des Politischen bei der Konstitution des Sozialen herausstellt, wodurch erst die grundlegende Stellung der Demokratie hervortreten kann: Der demokratische Streit ist nicht irgendein Nebenschauplatz in einem gesellschaftlichen Bereich, sondern er ist das Ringen um die Einrichtung

2 Dem Label des Poststrukturalismus haftet natürlich, wie allen Versuchen, verschiedene theoretische Unternehmungen mit einer einheitlichen Bezeichnung zu versehen, unvermeidlich etwas Künstliches und Gezwungenes an, das den einzelnen Ansätzen nicht gerecht zu werden vermag und das zudem von vielen der unter es subsumierten Autor*innen nicht zur Selbstbeschreibung verwendet wird. Vgl. zu dieser theoriegeschichtlichen Konstruktion: Angermüller 2007, 9–13. Zu ähnlichen gelagerten Schwierigkeiten des für diese Ansätze vor allem in den USA auch gebräuchlichen Begriffs der French Theory vgl. Butler 1999, x.

von Gesellschaft.³ Im Lichte dieser gesellschaftstheoretischen Annahmen können hernach Laclaus Überlegungen zur radikalen Demokratie und zur Konstitution eines demokratischen Volkes entfaltet werden (2.).

1. Gesellschaftstheoretische Dimensionen der Demokratietheorie: Antagonismus, Hegemonie und der Primat des Politischen

Laclau hat in seinen späteren Arbeiten verschiedentlich die Gelegenheit ergriffen, in der Form konziser Rückerverinnerungen wesentliche Entwicklungslinien, Hintergründe und Facetten seiner Werkentwicklung in Erinnerung zu rufen (vgl. Laclau 2007; 2014b). In diesen kurz gehaltenen Vergegenwärtigungen gelingt Laclau jeweils das Kunststück, die weitausgreifenden und komplexen Denkbewegungen und Theoriebezüge, die seiner politischen Theorie zugrunde liegen, in wenigen Strichen anschaulich zu umreißen. Während dabei die Einleitung zu seinem letzten großen Buch *The Rhetorical Foundations of Society* (Laclau 2014a), einer Sammlung wichtiger Aufsätze aus den letzten beiden Dekaden seines Schaffens, stärker auf die auch autobiographisch relevanten realgeschichtlichen Hintergründe seiner politischen Theorie fokussiert ist (Laclau 2014b), rekapituliert der Aufsatz *Ideologie und Post-Marxismus* (Laclau 2007) die theoriegeschichtliche Großwetterlage und die wesentlichen Stationen von Laclaus Theorieentwicklung seit Erscheinen von *Hegemonie und radikale Demokratie*. Diese beiden Dimensionen der, wenn man so will, emanzipatorisch ausgerichteten Realpolitik und der kritisch orientierten Theoriepolitik sind die beiden wesentlichen Seiten von Laclaus Demokratiedenken: Seine Demokratietheorie zielt nämlich, wie auch seine politische Theorie insgesamt, in einer miteinander verschränkten Doppelbewegung darauf, praktische politische Wirksamkeit dadurch zu entfalten, dass sie theoretisch avancierte Denkmittel für emanzipatorische politische Bewegungen bereit stellt.

In beiden Rückerverinnerungen zeichnet Laclau darum gleichermaßen den Weg zu *Hegemonie und radikale Demokratie* im Ausgangspunkt einer

³ Dieses Motiv teilt Laclau in der Politischen Theorie der Gegenwart vor allem mit der Unternehmung Jacques Rancières, worauf wir später noch zurückkommen werden. Laclau zieht diese Parallele übrigens selbst: vgl. Laclau 2005, 244 ff.

Krise des marxistischen Diskurses nach: Das eine Mal hebt er dabei mit stärker realpolitischen Akzenten hervor, dass sich angesichts der politischen Entwicklungen auf der Linken in den 1960er und 1970er Jahren die marxistische Fixierung auf den dualistisch verstandenen Klassengegensatz zwischen Bourgeoisie und Proletariat nicht nur nicht halten ließ, sondern dass darüber hinaus mit der Konzentration etwa auf Volksbewegungen⁴ in den revolutionären Bewegungen Kategorien ins Spiel kamen, die innerhalb des marxistischen Denkens wenig berücksichtigt, ja gar verpönt waren (vgl. Laclau 2014, 3). Das andere Mal konzentriert er sich stärker auf die im marxischen Theorieprojekt selbst angelegte konzeptionelle Spannung zwischen einer systematischen Geschichtsphilosophie, die Geschichte als objektiven Vorgang versteht, angesichts dessen Akteurkonstellationen eine eher nebensächliche Rolle spielen, weil sie sich aus der historisch objektiven Situation notwendig ergeben sollen, und der Theorie des Klassenkampfes, in der die konkreten revolutionären Konstellationen, aber auch vor allem Strategien eine zentrale Funktion übernehmen:

»Ich kam mehr und mehr zu der Überzeugung, dass es unmöglich ist, diese beiden Sichtweisen miteinander zu vereinbaren, und dass die sogenannte ›Krise des Marxismus‹ zu einem Großteil aus dieser Unmöglichkeit resultierte« (Laclau 2007, 25).

Aus beiden Perspektiven wird also ein theoretisches Umdenken erforderlich, das über den marxistischen Theorierahmen so hinausgeht, dass es möglich wird, den *politischen* Charakter dieser Kämpfe angemessen zu erfassen. Der von Laclau und Mouffe gleichermaßen verwendete Begriff des Postmarxismus muss deshalb als eine *politische* Theorie verstanden werden, die sich mit zwei verschiedenen Akzentsetzungen lesen lässt: Sie ist *postmarxistisch*, indem sie über die objektivistischen Theorieverständnisse des Marxismus hinausgeht, von denen aus politische Fragen als Epiphänomene eines größeren objektiv beschreibbaren Geschichtsprozesses und einer systematisch erfassbaren, gleichsam technisch verstandenen gesellschaftlichen Konstellation zwischen dem Entwicklungsstand der Produktivkräfte und der Produktionsverhältnisse erscheinen. Sie ist aber ebenso *postmarxistisch*, da sie die *politische* Dimension gegenüber der objektivistischen ja gerade stärkt, um an der linken emanzipatorischen Ausrichtung der marxistischen

⁴ Die damit aufgeworfene Frage nach der Konstitution eines Volkes hat für Laclaus Demokratietheorie, wie wir später noch sehen werden (2.), elementare Bedeutung (vgl. dazu insgesamt Laclau 2005, insb. 164–171).

Unternehmung festhalten zu können. Das theoretische Desiderat, dem Laclau und Mouffe in *Hegemonie und radikale Demokratie* gemeinsam und in den Folgejahren auf zwar selbstständigen Wegen, aber mit zahlreichen Berührungspunkten nachspüren⁵, besteht so in einer politischen Theorie, die gesellschaftliche Kräfteverhältnisse als politische Konstellationen zu denken vermag, die also, wie man vielleicht sagen könnte, eine politisch gebrochene Gesellschaftstheorie ist: Mithin eine Gesellschaftstheorie, der von vornherein die Unmöglichkeit einer objektiven und umfassenden Erfassung des Begriffs der Gesellschaft klar vor Augen steht, weil es *die* Gesellschaft gerade nicht gibt (vgl. Laclau 2007, 27, dazu: Hetzel 2004; Marchart 2013), sondern stattdessen wechselnde gesellschaftliche Konstellationen auf politischem Wege erkämpft werden. Damit wird die Politik vom Rand ins Zentrum gerückt, weswegen Laclau auch »vom Primat der Politik bei der Strukturierung sozialer Räume« (Laclau 2007, 36) ausgeht, womit er auf den schon angedeuteten Umstand hinweist, dass soziale Konstellationen und Konfigurationen als verschiebbare und niemals abgeschlossene Sedimentierungen politischer Kämpfe begriffen werden müssen. Diese Überlegung ist schon für die Verschiebung des marxistischen Diskurses wesentlich, die Laclau und Mouffe in *Hegemonie und radikale Demokratie* vornehmen. Dort heißt es entsprechend in einer Formulierung, in der gleichermaßen die Unmöglichkeit eines endgültigen und totalisierenden Zugriffs auf Gesellschaft im Ganzen und die damit einhergehende politische Konstitution des Sozialen betont wird:

»Was wir hervorheben wollen, ist, daß Politik als eine Praxis des Erzeugens, der Reproduktion und Transformation sozialer Verhältnisse nicht auf einer bestimmten Ebene des Gesellschaftlichen verortet werden kann, da das Problem des Politischen das Problem der Einrichtung des Sozialen ist« (Laclau/Mouffe 1991, 212).

Und damit kommt auch *demokratischer* Politik eine grundlegende Aufgabe zu; im Grunde genommen wird sie erst angesichts dieses in sich gebrochenen Theorieverständnisses möglich, wie Laclau anhand der Umarbeitung des klassischen, gerade auch für die marxistische Theorie wesentlichen Emanzipationsbegriffs erörtert (vgl. Laclau 2002a): Während der klassische Emanzipationsbegriff eine Idee universeller Befreiung impliziert, die

5 Beide teilen den hegemonietheoretischen Rahmen in allen ihren Veröffentlichungen und Laclau bezieht sich bspw. in *On Populist Reason* in der Erörterung des demokratiethoretischen Gehalts seiner Überlegungen auf Mouffes Ansatz einer agonistischen Demokratietheorie (vgl. Laclau 2005, 168 ff., vgl. zu Mouffes Demokratietheorie Mouffe 2007; 2008; 2014).

ihrerseits einen gesellschaftlichen Selbstbegriff voraussetzt, in dem eine Gesellschaft gleichsam als eine Totalität zu sich selbst kommt, die sich eine befreite, emanzipierte Gestalt zu geben vermag, weist Laclau auf die Gebrochenheit universeller Ansprüche hin: Wird der gesellschaftliche Wandel nicht in eine geschichtsphilosophisch totalisierende Bewegung à la Hegel oder Marx eingebettet, sondern als Abfolge von unterschiedlichen Konstellationen und temporären Sedimentierungen politischer Kämpfe verstanden, dann trägt jede gesellschaftliche Formation die Signatur des bloß Partikularen in sich. Laclau weist, wie wir uns gleich noch genauer ansehen müssen, in diesem Zusammenhang darauf hin, dass jede dieser Partikularitäten dennoch, um politisch wirksam werden zu können, gezwungen ist, »eine universale Rolle anzunehmen« (Laclau 2002b, 41). Zunächst aber ist der entscheidende Punkt, dass die bei Marx der Tendenz nach eschatologisch verstandene Idee der Emanzipation (vgl. Derrida 1995, 100/101)⁶, die sich etwa in seinen Bildern einer Aufhebung der Klassenkämpfe (Marx/Engels 1972, 482) oder einer planmäßigen Kontrolle der gesellschaftlichen Kräfte und eines damit einhergehenden Übergangs vom Reich der Notwendigkeit ins Reich der Freiheit (Marx 1973, 828) zum Ausdruck bringt, ihre erlösende Dignität verliert, Emanzipation also im Sinne einer universellen Befreiung unmöglich wird. Genau dadurch aber wird, wie Laclau unterstreicht, demokratische Politik überhaupt erst möglich, denn »Unvollständigkeit und Vorläufigkeit gehören zur Essenz der Demokratie« (Laclau 2002b, 41), weil, wie sich diese Überlegung mit Derrida erläutern ließe, demokratische Politik nur dann stattfinden kann, wenn kein objektiver Weg vorgezeichnet, kein endgültiger Zustand erreicht werden kann, wenn also etwas entschieden werden kann und nicht ein Programm abläuft oder gar zum Abschluss kommt (vgl. Derrida 2000, 55). Diese Unmöglichkeit einer endgültigen Aufhebung des Kampfes um die Einrichtung von Gesellschaft haben Laclau und Mouffe wiederum bereits in *Hegemonie und radikale Demokratie* ins Zentrum ihrer Überlegungen gestellt und deshalb einen Revolutionsbegriff, wie er Marx' Vorstellung einer proletarischen Revolution zugrunde liegt, zurückgewiesen:

»Der klassische Begriff der Revolution implizierte [...] den *grundlegenden* Charakter des revolutionären Akts, nämlich die Institution eines Punktes der Konzentration der Macht,

6 Dort vertritt Derrida aber übrigens die Auffassung, dass dennoch an der Idee der Emanzipation festzuhalten ist; ähnlich emphatisch bezieht er sich auch in *Gesetzeskraft* auf die Idee der Emanzipation: vgl. Derrida 1991, 58.

von dem aus die Gesellschaft ›rational‹ reorganisiert werden könnte« (Laclau/Mouffe 1991, 242, Herv. i.O.).

In der Tat ist eine solche Vorstellung der rationalen Kontrolle gesellschaftlicher Prozesse für Marx' Befreiungsvision wesentlich, wie sich etwa an einer berühmten Formulierung aus dem Fetischkapitel des ersten Kapitalbandes zeigt, in der Marx die Auffassung vertritt, dass die mit dem Fetischcharakter der Ware einhergehende Situation, dass sich gesellschaftlich Erzeugtes dem Einfluss der Menschen entzieht und sie von ihm kontrolliert werden, statt es zu kontrollieren (vgl. auch Marx 1972, 89), aufzuheben und eine rationale Kontrolle zu überführen ist:

»Die Gestalt des gesellschaftlichen Lebensprozesses, d.h. des materiellen Produktionsprozesses streift nur ihren mystischen Nebelschleier ab, sobald sie als Produkt vergesellschafteter Menschen unter deren bewußter planmäßiger Kontrolle steht« (ebd., 94).

Wie in diesem Zitat der materielle Produktionsprozess, so soll dann als Ergebnis einer gleichsam letzten Revolution, die die Geschichte aller Klassenkämpfe beendet, die rationale Kontrolle von Gesellschaft insgesamt und damit der Übergang vom Reich der Notwendigkeit ins Reich der Freiheit möglich werden (vgl. Marx 1973, 828). Rancière hat deshalb zu Recht darauf hingewiesen, dass Marx' revolutionäre Theorie in einer Vision des Schlussmachens mit der Politik als Streit um die Einrichtung der Welt gipfelt, weil sie eine rationale Einrichtung von Gesellschaft anvisiert, die als metapolitisch verstanden werden kann, da sie eine Lösung jenseits der Politik, eine Lösung also, die politische Kämpfe überflüssig macht, anstrebt (vgl. Rancière 2002, 94 ff.). Es sind solche marxischen und marxistischen, letztlich geschichtsphilosophisch getragenen Vorstellungen einer Beendigung des Kampfes um die Einrichtung von Gesellschaft gegen die sich Laclau und Mouffe richten und an deren Stelle sie eine Theorie der Kontingenz sozialer Verhältnisse setzen, über deren jeweilige Konturen in einer unaufhörlichen Abfolge politischer Kämpfe gerungen wird.⁷ Durch diese veränderte Fassung einer kritischen Gesellschaftstheorie wird das Politische zum entscheidenden Modus und Austragungsort von Kämpfen um die Instituierung des Sozialen.

⁷ Marx hat allerdings auch andere Seiten. Im Marx-Kapitel des vorliegenden Buches spüre ich deshalb Dimensionen in Marx' Texten nach, in denen er das Politische als eigenständige Dimension erster nimmt.

Sind damit zwar die ungefähren Konturen einer postmarxistischen politischen Theorie der Gesellschaft umrissen, in deren Folge, wie wir später noch sehen werden, dem demokratischen Streit die entscheidende Rolle eines Streits um die Einrichtung von Gesellschaft zukommen wird, so ist noch wenig darüber gesagt, wie genau die Kontingenzannahmen entfaltet und in eine Theorie des Politischen überführt werden, die den im Begriffsuniversum des orthodoxen Marxismus von einer geschichtsphilosophisch getragenen politischen Ökonomie gehaltenen zentralen Platz politischen Kämpfen und demokratischen Konflikten zuweist. Die näheren Konturen einer solchen politischen Theorie lassen sich vor dem Hintergrund einiger wesentlicher theoretisch-konzeptioneller Bezugspunkte umreißen. Etwas holzschnittartig können diese theoretischen Umstellungen als ein Ineinandergreifen poststrukturalistisch befragender Überlegungen, die sich in Derridas Dekonstruktion (Derrida 1983) ebenso wie in Foucaults Verknüpfung von Genealogie und Diskurs (Foucault 1991, 43/44) finden, mit einem durch die Arbeiten Gramscis beeinflussten Verständnis sozialer Konflikte als hegemoniale Kämpfe beschrieben werden. Hinzu tritt zudem eine Rezeption und umarbeitende Integration von Claude Leforts Charakterisierung demokratischer Gesellschaften als Gesellschaften, die der Kontingenz sozialer Ordnungen innegeworden sind (vgl. Lefort 1986c) und die sich angesichts dieses Umstands als Gesellschaften beschreiben lassen, deren Mitte der Macht in dem Sinne leer ist (vgl. Lefort 1986b, 28), dass es keine substantielle Inkorporation der Macht gibt, wie sie für aus Leforts (im Anschluss an Kantorowicz) formulierte Sicht in monarchischen Regierungsformen anzutreffen ist (vgl. Lefort 1999, 85 ff.). All diese Bezugspunkte werden bereits in *Hegemonie und radikale Demokratie* aufgerufen. Es ist deshalb kein Zufall, dass sich der letzte Teil des Buches den Perspektiven radikaler Demokratie von einer hegemonietheoretischen Warte aus zuwendet (vgl. Laclau/Mouffe 1991, 207–261) und damit das Theorieprojekt umreißt, dem sich, wenngleich in dann separaten Publikationen, aber mit einer großen konzeptuellen Nähe Chantal Mouffe und Ernesto Laclau in den Folgejahrzehnten zuwenden.

Betrachten wir diese Bezugspunkte und ihre Rolle in der politischen Theorie von Laclau (und Mouffe) daher etwas genauer und verfolgen wir sie bis an den Punkt, an dem die politische Theorie eine Theorie radikaler Demokratie auf den Plan ruft. Es liegt auf der Hand, dass es daneben eine Vielzahl weiterer wesentlicher Positionen gibt, die Einfluss auf Laclaus Denken haben: Hegels Dialektik, de Saussures Linguistik, Wittgensteins Sprachphilosophie und Lacans Psychoanalyse sind dabei nur die sichtbars-

ten Referenztheorien; es ist aber nicht das Ziel des vorliegenden Aufsatzes, Laclaus politische Theorie umfassend aus ihren Bezugspunkten heraus zu entwickeln. Stattdessen sollen diese nur selektiv zu dem Zweck aufgerufen werden, die Zentralität und den Modus des Demokratiedenkens innerhalb dieser politischen Theorie hervortreten zu lassen.

Der poststrukturalistische Blick hilft hier bei der Suche nach einer Theorie, die die Gebrochenheit und den konstitutiven Mangel sowohl von Gesellschaft als auch von Gesellschaftstheorie sowie die letztlich kontingente Konstitution sozialer Institutionen denken kann. Mit Derridas Dekonstruktion wird dabei eine Kritik objektivistischer Gesellschaftstheorien möglich, denn von einer dekonstruktiven Warte aus lassen sich scheinbar feste Bezugspunkte in eine auflösende Bewegung bringen, die Foucault in ähnlicher Weise, in Abkehr von philosophischen Gründungs- und Begründungsgesten, als Ausgrabungsarbeit unter unseren Füßen bezeichnet hat (vgl. Foucault 2001, 776). Diese dekonstruktiv-befragende Gesamtanlage ist für Laclau und Mouffes Projekt einer postmarxistischen politischen Theorie wesentlich, geht es dieser doch gerade darum, an die Stelle einer objektivistischen Gesellschaftstheorie eine Theorie der politischen Instituierung des Sozialen zu setzen. Im Grunde lässt sich dieser Zug als eine politiktheoretische Übersetzung von Derridas dekonstruktiver These verstehen, dass sich Bedeutungen nicht fixieren lassen, sondern in einer steten Verschiebungsbewegung begriffen sind (vgl. Derrida 1976), die allerdings durchaus Haltepunkte kennt, als die zumindest temporär sedimentierte Ergebnisse politischer Kämpfe begriffen werden können – Laclau und Mouffe nennen solche Punkte partieller Fixierung im Anschluss an Lacans *points de capiton* (Steppunkte) Knotenpunkte (vgl. Laclau/Mouffe 1991, 164).

Um eine solche nicht-objektivistische und postessentialistische Theorie der politischen Instituierung des Sozialen zu denken, greifen Laclau und Mouffe die Vorstellung einer diskursiven und das heißt vor allem auch sich in Machtbeziehungen vollziehenden Erzeugung sozialer Wirklichkeit auf, die insbesondere Foucault ausgearbeitet hat. Die für den Diskursbegriff von Laclau und Mouffe so wichtige Einsicht, dass Diskurse als Kämpfe verstanden werden müssen, die die bloß sprachliche Ebene übersteigen, findet sich

auch schon in Foucaults Arbeiten aus den 1970er Jahren.⁸ So heißt es etwa bei Foucault (2003, 11):

»Heute ist es aber an der Zeit, diese Diskursphänomene nicht mehr nur unter sprachlichem Aspekt zu betrachten, sondern [...] als strategische Spiele aus Handlungen und Reaktionen, Fragen und Antworten, Beherrschungsversuchen und Ausweichmanövern, das heißt als Kampf.«

Wie in diesem Foucault-Zitat angedeutet, weisen auch Laclau und Mouffe auf den nicht bloß sprachlichen Charakter von Diskursen hin, denen sie ausdrücklich einen auch »materiellen Charakter« (Laclau/Mouffe 1991, 158, Herv. i.O.) zuschreiben.⁹ Während bei Foucault allerdings mit der Rede von Diskursen und Gegendiskursen die Modalitäten des Kampfes um diskursive Vorherrschaft nur recht vage bestimmt werden, halten Laclau und Mouffe die damit aufgeworfenen Fragen nach der genaueren Gestalt der Kämpfe und ihrer Beziehung zur Einrichtung des Sozialen für wesentlich. Es ist dieser Punkt, an dem sie Gramscis hegemonietheoretische Reinterpretation der marxischen Klassenkampftheorie in ihre Überlegungen einspinnen. Gramscis Hegemonietheorie lässt sich insgesamt als Versuch einer politischen Reinterpretation des Marxismus verstehen, die die Dimension der Klassenkampftheorie in Marx' Denken gegenüber der geschichtsphilosophisch eingebetteten politischen Ökonomie dadurch stärkt, dass sie den revolutionären Kampf als politischen Kampf um gesellschaftliche Hegemonie versteht. Während in orthodox marxistischen Deutungen Politik ein Epiphänomen ist, wird sie bei Gramsci ins Zentrum gerückt, wodurch ein ungleich differenzierterer Blick auf das gesellschaftliche Konfliktgeschehen möglich wird. In einer erweiternden Aneignung von Marx' Begriff des Klassenantagonismus können so gesellschaftliche Konfliktkonstellationen als antagonistische Kämpfe um Hegemonie begriffen werden (vgl. Gramsci 1994, 1325; 1352; 1384): Revolutionärer Erfolg hängt damit nicht allein und noch nicht einmal in erster Linie von einer objektivistisch verstandenen his-

8 Zwar haben sich die Foucault- und die Postmarxismus-Linie der Diskurstheorie mit einigen Unterschieden heute ausdifferenziert, aber bspw. Oliver Marchart, der selbst durchaus zwischen diesen Ansätzen unterscheidet, hebt hervor, dass diese Ansätze »nicht gar so weit auseinander« (Marchart 2013, 434) liegen.

9 Inwieweit Foucaults Diskursbegriff auch materiale Dimensionen umfasst, ist eine strittige Frage: Jedenfalls haben sie aber fraglos auch in Foucaults Vorstellung einer Konstitution gesellschaftlicher Strukturen durch Kämpfe eine wesentliche Bedeutung, denn mit dem Begriff des Dispositivs verbindet Foucault explizit materielle Dimensionen; vgl. Agamben 2008, 7–9.

torischen Konstellation ab, sondern vom konkreten politischen Umgang mit historischen Kräfteverhältnissen – auch das eine zentrale Kategorie Gramscis (1996, 1556). Damit werden Fragen der politischen Analyse und Strategie des revolutionären Kampfes zu einem entscheidenden Untersuchungsgegenstand. Laclau und Mouffe verstehen nun ihrerseits diese Überlegungen Gramscis zu antagonistischen Kämpfen um gesellschaftliche Hegemonie als geeignetes begriffliches Instrumentarium, um die konkreten Prozesse einer diskursiven Konstitution sozialer und politischer Verhältnisse deuten zu können. Gesellschaftliche Formationen erscheinen so – und diese Überlegungen führen sie schon auf Hegels politische Philosophie zurück (vgl. Laclau/Mouffe 1991, 141 ff.) – als kontingente Ergebnisse hegemonialer Kämpfe zwischen antagonistischen Positionen: Wie eine gesellschaftliche Ordnung beschaffen ist, hängt demnach wesentlich davon ab, auf welche Weise – in hegelscher Terminologie – die grundlegenden Differenzen vermittelt werden, welche – mit Gramsci gesprochen – hegemoniale Strategie sich also in antagonistischen Konflikten erfolgreich behaupten kann.

Es sind diese Überlegungen, die die Politik ins Zentrum der Aufmerksamkeit rücken, muss in ihrem Lichte doch die diskursive Konstitution sozialer Verhältnisse als politisches Geschehen verstanden werden. Während auch noch in avancierten strukturalistischen Lesarten Marx', wie etwa bei Althusser, die alte These eines Primats der Ökonomie in der Form einer ökonomischen Determination in letzter Instanz (vgl. Althusser 1977, 114; zur Kritik vgl. Laclau/Mouffe 1991, 146 ff.) beibehalten wird, begreifen Laclau und Mouffe die Instituierung von Gesellschaft als ungleich kontingenteren Prozess und verschieben damit den Fokus auf den Bereich des Politischen. Dabei werden die Intuitionen Gramscis zur Bedeutung des politischen Kampfes noch grundlegend radikalisiert: Gramsci hat zwar die Stellung des Überbaus (bei ihm: Superstruktur) gegenüber der Basis (Gramsci: Struktur) gestärkt, indem er ihm eine eigenständige Bedeutung beigemessen hat, aber er hat letztlich doch an einer Distinktion zwischen materieller und ideologischer Ebene festgehalten. Laclau und Mouffe hingegen denken mit dem umfassenden Begriff des Diskurses, der, wie wir schon gesehen haben, auch materielle Dimensionen umfasst, die diskursive Konstitution des Gesellschaftlichen ohne solche objektivistischen Residualkategorien (vgl. Laclau/Mouffe 1991, 160): Damit wird die Politik der entscheidende Ort des Geschehens. Und es rückt eine demokratische Politik darum in den Fokus der Aufmerksamkeit, weil sich Demokratie mit Lefort als politischer Modus von Gesellschaften begreifen lassen, die durch Begriffe wie Kontingenz, Ungewissheit

und Unabgeschlossenheit charakterisieren lassen (was nicht heißt, dass es jemals nicht-kontingente Gesellschaften gab).

Eben das ist auch eine zentrale Annahme der politischen Theorie Laclaus und Mouffes, die immer wieder darauf hinweisen, dass sich Gesellschaften einer totalisierend schließenden Konstruktion sperren (vgl. Laclau/Mouffe 1991, 181) – *die* Gesellschaft gibt es nicht und sie ist in diesem Sinne ein unmögliches Objekt (vgl. Marchart 2013). In demokratischen Gesellschaften wird das, wie sich mit Leforts These vom leeren Ort der Macht (Lefort 1986b, 28), auf die sich Laclau und Mouffe explizit beziehen (Laclau/Mouffe 1991, 253), sagen lässt, besonders deutlich, da sie sich als Gesellschaften verstehen lassen, die die Signatur der Unmöglichkeit einer festen und schließenden Inkorporation der Macht, um die herum sich eine geschlossene Gesellschaft errichten könnte, geradezu zu ihrem Prinzip machen.¹⁰ Angesichts dessen ist es wenig verwunderlich, dass Laclau und Mouffe die Idee der Demokratie in Form einer Theorie radikaler Demokratie zum wesentlichen Fluchtpunkt ihres politischen Denkens machen. Dieser Idee radikaler Demokratie und ihrer Rolle in Laclaus politischem Denken können wir uns nun zuwenden.

2. Radikale Demokratie und die Konstitution eines demokratischen Volkes

Dass sich der Fokus des linken politischen Projekts, das Laclaus und Mouffes hegemonie- und diskurstheoretische Reinterpretation, Verschiebung und Dekonstruktion der marxistischen Unternehmung immer auch ist, am Ende von *Hegemonie und radikale Demokratie* auf die Perspektiven radikaler Demokratie verschiebt, ist, wie wir gesehen haben, alles andere als ein Zufall: Das Zusammenspiel von Hegemonie- und Diskurstheorie führt nämlich nicht nur dazu, dass die kritische Gesellschaftstheorie zu einer politischen Theorie wird, weil es politische Hegemoniekämpfe sind, in deren Modus um die Einrichtung einer Gesellschaft gestritten wird,

¹⁰ Deshalb werden sie auch stets bedroht von Versuchen, diesen Ort zu füllen, was Lefort, in der politischen Typologie des 20. Jahrhunderts, unter der Rubrik einer Gefahr des Übergangs in den Totalitarismus diskutiert: »Es handelt sich, auf die eine oder andere Weise darum, der Macht eine substanzielle Realität zu verleihen, das Prinzip *des* Gesetzes und *des* Wissens in die Umlaufbahn ihres Wirkungsbereichs zurückzuholen, die soziale Spaltung in all ihren Formen zu leugnen, der Gesellschaft wieder einen *Körper* zu geben« (Lefort 1999, 62, Herv. i.O.).

die insgesamt als kontingent begriffen werden muss. Die Einsicht in die Kontingenz dieser Gesellschaft hat vor allem auch zur Folge, dass allen Aspirationen auf endgültige Lösungen, wie sie für das marxistische Projekt tragend sind, eine klare Absage erteilt werden muss, angesichts der eine Vorstellung von Demokratie auf den Plan gerufen wird, die selbst keinen fundierenden Grund hat und die als unaufhörlicher Streit um die Einrichtung von Gesellschaft begriffen werden muss. Das sind Überlegungen, die neben Laclau und Mouffe auch für andere radikale Demokratietheorien, vor allem diejenigen von Claude Lefort und Jacques Rancière, maßgeblich sind. Radikal ist dieses Demokratieverständnis daher vor allem in dem Sinne, dass Demokratie als Modus des politischen Streits unter Bedingungen der Kontingenz, also unter Bedingungen der Abwesenheit letzter, fundierender Gründe verstanden wird (vgl. Marchart 2010): Sucht man das Attribut des Radikalen mit Marx' etymologisch getragener Deutung zu erörtern, dass radikal sein heiße, die Sache an der Wurzel zu packen (vgl. Marx 1974, 385), dann müsste man sagen, dass in diesem Fall das An-die-Wurzel-gehen in eine Diagnose des Fehlens einer fest verankernden Wurzel mündet. Diese in der hegemonietheoretischen Deutung der diskursiven Konstitution des Sozialen angelegte dauerhafte Kontingenz ist es, die – wir haben das bereits angesprochen – zur Ablehnung eines klassischen Verständnisses von Revolution (vgl. Laclau/Mouffe 1991, 242) und Emanzipation (vgl. Laclau 2002a) führt, das ein Hintersichlassen von Herrschaftsverhältnissen und damit auch des Streits um die Einrichtung von Gesellschaft suggeriert. An die Stelle dieser eschatologischen Hoffnungen des klassischen linken Projekts marxistischer Prägung tritt dann eine postfundamentalistische Idee der Demokratie.

Dieser enge Zusammenhang eines Übergangs von Gesellschaftstheorie in Politische Theorie und in eine Theorie radikaler Demokratie erhellt sich dann ohne Weiteres, wenn die Implikationen einer auf Dauer gestellten Abfolge hegemonialer Kämpfe ohne letzte Auflösung etwas eingehender betrachtet werden: Die unauflösliche Kontingenz verweist einerseits darauf, dass es keine emanzipierte, postrevolutionäre Gesellschaft jenseits aller Antagonismen geben kann, gleichzeitig aber stellt sich andererseits die Frage, wie sich auch temporäre Sedimentierungen hegemonialer Kämpfe etablieren können. Schon bei Gramsci lässt sich beobachten, dass eine hegemoniale Strategie dann erfolgreich ist, wenn sich ihre Deutungen als allgemeine Deutungen zu etablieren vermögen und im Sinne des Alltagsverstands als selbstverständlich erscheinen. In den Worten Laclaus ist es also notwen-

dig, dass sich eine partikulare Position erfolgreich als universelle Position zu behaupten vermag – gleichzeitig ist aber im Blick zu behalten, dass es das Universelle als erfüllte Position nicht geben kann. Die Universalisierung von Partikularem ist eine hegemoniale Operation – es wird also nicht der universelle Standpunkt entdeckt, sondern ein partikularer vermag sich, zumindest temporär, als universeller zu etablieren. Laclau liest schon Marx' Überlegungen zum Proletariat als der Verkörperung allgemeinen Unrechts durch eine hegemonietheoretische Brille auf diese Weise: Nach seinem Eindruck liegt hier eine hegemoniale Operation vor, die dann erfolgreich wäre, wenn es dem Partikularen (Proletariat) gelingen würde, als Universelles (allgemeines Unrecht) verstanden zu werden (vgl. Laclau 2000, 44/45). Wesentlich ist dabei, dass das Proletariat nicht das Universelle *ist*, sondern es *verkörpert*: Der Inhalt des Universellen ist also kontingent. Das Universelle gibt es demnach im Sinne einer traditionellen Ontologie nicht, es ist aber aus der Perspektive einer politischen Hegemonietheorie gleichwohl notwendig, stellt es doch einen nicht dispensierbaren Bezugspunkt in hegemonialen Kämpfen dar. Diesen Umstand beschreibt Laclau mithilfe des Begriffs des leeren Signifikanten (vgl. Laclau 2002b, 40; 2002d): Partikulare Positionen versuchen sich im Zuge hegemonialer Kämpfe an einer Totalisierung ihrer Positionen, die niemals abschließend gelingt, die aber dann temporären Erfolg im Kampf um Hegemonie hat, wenn zeitweise die Verkörperung des Universellen gelingt – wie, im obigen Beispiel aus der marxischen Begriffswelt, beim Versuch des Proletariats, als die Verkörperung allgemeinen Unrechts zu erscheinen. Weil die Signifikation und insbesondere die von Derrida, dem sich Laclau hier anschließt, hervorgehobene Möglichkeit semantischer Verschiebungen damit eine so entscheidende Bedeutung in der hegemonialen Strategie einer partikularen Bewegung, sich als Universelles zu behaupten, einnimmt, bringt Laclau in seinen späteren Schriften häufig neben der Vorstellung einer diskursiven Konstitution des Sozialen auch die Vorstellung einer Politik der Rhetorik ins Spiel (vgl. Laclau 2005, 71/72; 2014c; s.a. Hetzel 2004, 206). Hegemonieprojekte lassen sich so als erfolgreiche Versuche rhetorischer Verschiebungen begreifen. Übrigens setzt Laclau hier ähnlich wie Judith Butler in ihren Überlegungen zur gelingenden Subversion von Identitätsdiskursen (vgl. Butler 1997, 144/145) auf die rhetorische Figur der Katachrese: »the hegemonic operation will be catachrestical through and through« (Laclau 2005, 72).¹¹

11 Zur wechselseitig kritischen Auseinandersetzung zwischen Butler und Laclau (sowie Žižek) vgl. Butler/Laclau/Žižek 2000.

Kontingenz heißt aus Laclaus Perspektive übrigens nicht Beliebigkeit, und der Verzicht auf letzte Gründe macht nicht die Idee von Gründen überhaupt überflüssig. Das ist eine konstitutive Paradoxie der Kämpfe von partikularen Positionen um Hegemonie: Diese Kämpfe als hegemoniale Kämpfe von partikularen Positionen zu beschreiben, bedeutet zwar, von der Hoffnung abzulassen, dass es Universelles *gibt*, zugleich aber ist die Behauptung des Universellen in der Logik dieser Kämpfe um Hegemonie unverzichtbar. Es ist genau diese Stelle, an der die Idee demokratischer Politik ins Spiel kommt, die Laclau ebenso wie Lefort als eine Politik von Gesellschaften ohne dauerhafte und feste Verkörperung begreift. Ein längeres Zitat bringt diesen Zusammenhang auf den Punkt:

»Totalität ist unmöglich und wird zugleich vom Partikularen erfordert: In diesem Sinn ist sie im Partikularen als das gegenwärtig, was abwesend ist, als ein konstitutiver Mangel, der das Partikulare unaufhörlich zwingt, mehr als es selbst zu sein, eine universale Rolle anzunehmen, die nur prekär und unvernährt sein kann. Genau aus diesem Grund kann es demokratische Politik geben: Eine Abfolge infiniter und partikularer Identitäten, die eine universale Aufgabe zu übernehmen suchen, die über sie hinausgeht; die aber folglich niemals in der Lage sind, die Distanz zwischen Aufgabe und Identität zu überdecken und die jederzeit durch alternative Gruppen ersetzt werden können. Unvollständigkeit und Vorläufigkeit gehören zur Essenz der Demokratie« (Laclau 2002b, 41).

Demokratie wird also eigentlich erst angesichts der Einsicht in die Kontingenz der Verfasstheit des Sozialen möglich und gleichzeitig ist auch keine andere emanzipatorische Politik jenseits demokratischer Politik denkbar. Mit Leforts Totalitarismusedenken gesprochen ließe sich sagen, dass eine Politik, die die Vorläufigkeit endgültig zu beenden sucht, die also die unabschließbare Gesellschaft zu schließen versucht, eine totalitäre Politik wäre. Demokratie ist so gleichsam der Ausdruck einer Gesellschaft, die ihre Gestalten in einer Abfolge politischer Kämpfe wandelt, wobei kein Ergebnis dieser Kämpfe das Universelle *sein* kann, weil es das Universelle in diesem einfachen ontologischen Sinn eben *nicht* gibt, sich also auch kein fester Inhalt des Universellen bestimmen lässt (vgl. Laclau 2002c, 64). Hier sind Parallelen zu Leforts Denken ebenso deutlich wie solche zu Rancières Vorstellung einer an-archischen Demokratie, einer Demokratie, die keinen festen Grund, keine *archē* besitzt (vgl. Rancière 2002). Demokratie, so legen all diese Ansätze nahe, wird deswegen zum entscheidenden Modus von Politik, weil wir Gesellschaft als kontingentes Phänomen begreifen müssen, das sich keinen überdauernden Zielen zuführen lässt. Demokratie spiegelt deshalb auch aus Laclaus Perspektive die Diagnose eines konstitutiven und

hegemonialen Kampfes um die Einrichtung von Gesellschaft wider, weil deren Gestalt stets kontestiert werden kann:

»Eine demokratische Gesellschaft ist nicht etwa jene, in welcher der ›beste‹ Inhalt unherausgefordert dominiert, sondern vielmehr eine, in der kein Ziel ein für allemal erreicht ist und es immer die Möglichkeit der Herausforderung gibt« (Laclau 2002e, 145).

Demokratie wird so betrachtet in dem Moment zum Modus emanzipatorischer Politik, in dem diese die überkommenen Vorstellungen einer emanzipierten, jenseits hegemonialer Kämpfe situierter Gesellschaft als Option fallen lässt und sich ernsthaft auf die Diagnose einer kontingenten und damit auch dauerhaft umstrittenen Formation von Gesellschaft einlässt.

Reflektiert diese Betrachtung der Demokratie zunächst deren Rolle in der politischen Konstitution gesellschaftlicher Strukturen, so stellt sich natürlich auf der anderen Seite die bislang noch offen gelassene Frage danach, wie eigentlich jene kollektiven Identitäten hervorgebracht werden, die die hegemonialen Kämpfe austragen. Die wohl umfassendste Ausarbeitung seiner Überlegungen zur Konstitution kollektiver Identitäten hat Laclau 2005 in der Monographie *On Populist Reason* vorgelegt. Wir können den komplexen Argumentationsgang dieser Untersuchung hier zwar nicht *en detail* untersuchen, es ist aber dennoch wesentlich, die Rolle genauer zu erkunden, die Laclau der Demokratie innerhalb seiner Populismustheorie zuweist. Das ist nicht nur wichtig, um ein umfassenderes Bild seines Demokratiedenkens zeichnen zu können, das ohne diese populismustheoretischen Dimensionen unvollständig bleiben müsste, sondern es ist zudem wesentlich, um einen Verdacht zu diskutieren, der beinahe unvermeidlich evoziert wird, wenn der Begriff Populismus in einer nicht pejorativen Weise Verwendung findet, wie es bei Laclau der Fall ist. Schnell könnte sich dann nämlich der Eindruck einstellen, dass Laclau sich mit der Strategie, die Frage nach der Herausbildung kollektiver Identitäten mithilfe des Begriffs des Populismus aufzunehmen, von der Demokratie abkehrt, so dass man, vereinfacht gesagt, denken könnte: Mouffe arbeitet eine Theorie agonaler Demokratie aus und setzt damit das in *Hegemonie und radikale Demokratie* begonnene Projekt einer links-emanzipatorischen Neudeutung liberaler Demokratie fort, während Laclau irgendwann um die oder kurz nach der Jahrtausendwende einen anderen, populismustheoretischen Pfad einschlägt. Dieses Bild trägt aber, denn Laclau schließt, wie wir gleich noch sehen werden, gerade in *On populist rea-*

son an Mouffes Überlegungen zur agonalen Demokratie an.¹² Man muss deshalb Laclaus Hinwendung zur Populismustheorie komplexer denken und zuerst untersuchen, wie er die Konstitution populärer Identitäten betrachtet, um dann zu sehen, welche Rolle der Demokratie in diesem Theorieprojekt zukommt. Laclau ist sich dieser möglichen Einwände vollkommen bewusst und hält entsprechend selbst schon in der Einleitung zu *On Populist Reason* fest, dass die Kategorie des Populismus bereits seit Platon und seitdem im Grunde unverändert schlecht beleumundet sei (vgl. Laclau 2005, x). Dass er sich dieser Kategorie dennoch konzeptionell zuwendet, führt er darauf zurück, dass sich sonst »politics *tout court*« (ebd., x) nicht verstehen lasse.

Laclaus gesamte politische Theorie geht, wie wir gesehen haben, davon aus, dass die Konstitution sozialer und politischer Ordnungen ein hochgradig erklärungsbedürftiges Phänomen ist. Dieser Fragestellung nach der Ordnungskonstitution korrespondiert, was in der politischen Theorie leicht übersehen wird, als Gegenstück die ebenso entscheidende und gleichermaßen erklärungsbedürftige Frage, wie kollektive Identitäten hervorgebracht werden. Der Ausgangspunkt von *On Populist Reason* liegt dementsprechend in Laclaus Unzufriedenheit mit den üblichen und aus seiner Sicht nicht befriedigenden sozialwissenschaftlichen Antworten auf diese Herausforderung:

»My whole approach has grown out of a basic dissatisfaction with sociological perspectives which either considered the group as the basic unit of social analysis, or tried to transcend that unit by locating it within wider functionalist or structuralist paradigms« (Laclau 2005, ix).

Warum dabei die Hinwendung zum Populismus aus Laclaus Perspektive den Königsweg darstellt (ebd., 67), um die ontologische Konstitution des Politischen zu verstehen, wird rasch klar, sobald man sich noch einmal die entscheidenden Elemente von Laclaus politischer Theorie und die offene Frage, die sich aus ihrem Zusammenspiel ergibt, vor Augen hält. Laclau rekapituliert hier drei Elemente (vgl. ebd., 68 ff.), die uns aus dem bisher Gesagten bereits vertraut sind und die daher nur noch einmal kurz benannt werden können: Erstens einen Begriff des Diskurses, mit dem sich die Vorstellung

12 Mouffe selbst plädiert in ihren jüngeren, teils nach Laclaus Tod erschienenen Arbeiten übrigens für eine Variante des Linkspopulismus, die ich, wie ich im Mouffe-Kapitel des vorliegenden Buchs diskutiere, in verschiedenen Hinsichten problematisch finde.

einer diskursiven Erzeugung sozialer Objektivität verbindet; zweitens leere Signifikanten und Hegemonie, um die Konfliktlogik hegemonialer Kämpfe um die Konstitution des Sozialen zu erörtern; und drittens Rhetorik, um die Bedingungen von Bedeutungsverschiebungen, die für hegemoniale Operationen grundlegend sind, zu untersuchen. Was hier offen und entscheidend zugleich ist, ist die Frage danach, wie sich kollektive Identitäten konstituieren, die die hegemonialen Kämpfe austragen. Es ist diese Stelle, an der die Populismustheorie auf die Bühne tritt.¹³ Laclau Unbehagen gegenüber dem weitgehend unerklärt bleibenden Begriff der Gruppe haben wir schon beobachten können. Er setzt deshalb unterhalb konstituierter Gruppen an und bringt die Kategorie der *demands* (Forderungen) ins Spiel, um die herum sich, so seine Überlegung, die Konstitution kollektiver Identitäten vollziehen können. Diesen Vorgang diskutiert er deshalb unter der Rubrik des Populismus, weil es in politischen Kämpfen um die Herausbildung populärer Identitäten geht, deren Instituierung Laclau nachspürt, statt sie als Gruppen vorzusetzen (Laclau 2005, 129, 224). Unter Populismus versteht Laclau entsprechend den Modus der Konstitution der Einheit einer Gruppe (vgl. ebd., 73), die sich allerdings nur unter bestimmten Bedingungen herstellen lässt. Hierzu ist die Bündelung einer Gruppe von *demands* erforderlich, die Laclau als *popular demands* bezeichnet und von isolierten *demands* abgrenzt, die er eigentümlicherweise *democratic demands* nennt.¹⁴ Die Konstitution einer populären Identität, eines *people*, fügt sich dabei in die Logik hegemonialer Kämpfe ein: Damit diese Konstitution gelingen kann, ist es nämlich erforderlich, dass eine antagonistische Grenze etabliert wird, die die populäre Identität von der gegenwärtig hegemonialen Macht scheidet (vgl. Laclau 2005, 74), die aber letztlich in Bewegung bleibt (vgl. ebd., 153). Weiterhin müssen die Forderungen in eine Äquivalenzordnung und »a stable system of signification« (ebd., 74) gebracht werden (vgl. auch ebd., 93). Gelingt das, stehen sich die verschiedenen Lager antagonistisch gegenüber und die populäre Identität des Volkes (*people*), das zwar nicht in einem ontologischen Sinne die Totalität der Gemeinschaft sein kann, beansprucht erfolgreich, »to be conceived as the only legitimate totality« (ebd., 81).

13 Laclau entwirft in *On Populist Reason* ein hochkomplexes und teils sogar angesichts zahlreicher terminologischer Verästelungen leicht »übertheoretisiert« erscheinendes Modell des Populismus. Wir werden uns hier auf eine holzschnittartige und entsprechend vereinfachende Skizze beschränken.

14 Zur Begründung dieser Begriffswahl, die ich dennoch nicht wirklich geglückt, da ohne weitere Erläuterung missverständlich, finde: vgl. Laclau 2005, 125–128.

Für unserem demokratietheoretischen Zusammenhang ist nun wesentlich, dass Laclau diesen Vorgang einer populistischen Konstitution kollektiver Identitäten nicht nur für die wesentliche Operation des Politischen hält, ja im Grunde für die Operation, die mit dem Politischen synonym ist (vgl. Laclau 2005, 154), sondern dass sich nach seiner Überzeugung auch Demokratie nicht ohne die Konstitution populärer Identitäten verstehen lässt (vgl. ebd., 169 ff.). Das hat etwas mit der Diagnose einer leeren Mitte der Macht zu tun, die Laclau bekanntlich von Lefort übernimmt, wobei Laclau in einer hegemonie- und populismustheoretischen Lesart dieser Beobachtung davon ausgeht, dass zwar die stabile symbolische Verkörperung der Gemeinschaft mit der Monarchie endet, nicht aber die Logik der Verkörperung (vgl. ebd., 170). Dadurch stellt sich auch in Demokratien die im Kern populistische, da auf die Formation einer kollektiven Identität gerichtete Frage nach der Konstitution eines demokratischen Volkes. Mit seiner Hinwendung zum Populismus wendet sich Laclau also nicht von der Demokratie ab und dem Populismus zu, sondern die populistische Perspektive blickt gleichsam analytisch tiefer: Sie erkundet, wie das Politische in die Welt kommt und wie es prozediert. Die analytische Hinwendung zum Populismus liegt also auf einer anderen Ebene als die Frage nach Demokratie. Entscheidend ist für Laclau, dass wir diese populistische Logik des Politischen verstehen müssen, wenn wir die Demokratie ebenso wie andere Konfigurationen verstehen wollen. Was mit der Populismustheorie tatsächlich vollzogen wird, ist demnach eine Ebenenerweiterung: Neben Überlegungen zu einer radikalen Demokratie, für die Laclau ebenso wie Mouffe plädiert, tritt so in Laclaus Demokratiedenken eine weitere, stärker explanatorisch ausgerichtete Dimension, die die Demokratie in analytischer Hinsicht als eine politische Konfiguration versteht, deren Modalitäten sich populismustheoretisch lesen lassen.

Allerdings kann die Konstitution populärer Identitäten auf andere als demokratische Bahnen führen, wie es sich bei zahlreichen populistischen Bewegungen beobachten lässt. Insbesondere rechtspopulistische Bewegungen lesen dabei zudem die Konstruktion eines Volkes nicht als eine kontingente Operation, sondern verstehen den Begriff des Volkes essentialistisch in einer gewaltsam ausgrenzenden Variante. Laclaus Populismustheorie stellt, indem sie die Logik der Konstruktion populärer Identitäten herausarbeitet, die Mittel für eine dekonstruktive Kritik solcher essentialistischer Volksbegriffe zur Verfügung. Gleichzeitig lässt sich, wie erwähnt, nicht von der Hand weisen, dass populistische Selbstverständnisse politischer Bewegungen, wie wir sie im politischen Raum demokratischer Gegenwarts-

gesellschaften beobachten können, insgesamt dazu tendieren, geschlossene Vorstellungen politischer Identitäten zu vertreten. Während Laclau also einerseits ein aufschlussreiches analytisches Instrumentarium zur Verfügung stellt, um die Logik politischer Auseinandersetzungen und die Rolle, die die Konstitution kollektiver Identitäten, in ihnen spielt, zu rekonstruieren, bleibt andererseits der Einsatz dieser analytischen Denkmittel auf dem Feld politischer Strategien auch demokratietheoretisch riskant: Während sich aus der theoretisch-analytischen Perspektive nämlich mithilfe von Laclaus Überlegungen die Kontingenz der Identitätskonstruktionen postessentialistisch dekonstruieren lässt, bleiben politische Bewegungen, um sich erfolgreich in politischen Auseinandersetzungen durchsetzen zu können, selbst darauf angewiesen, die Kontingenz der eigenen Identitätskonstruktionen zu verdecken. Darin dürfte einer der Gründe liegen, warum auch vermeintlich linkspopulistische Bezugnahmen auf nationale kollektive Identitäten vielfach eine ausschließende und essentialisierende Gestalt annehmen, die uns – in allerdings sehr viel gewaltförmigerer und asymmetrisch exkludierender Weise – von rechten Identitätskonstruktionen her bekannt ist. Laclaus Populismustheorie hat aber dabei das große Verdienst, darauf aufmerksam zu machen, dass wir die Konstruktion politischer Identitäten aus politischen und damit auch aus demokratischen Auseinandersetzungen nicht wegdenken zu können. Ihr demokratietheoretischer Gehalt liegt deshalb nach meinem Dafürhalten nicht so sehr in der Dimension einer möglichen strategischen Anleitung politischer Kämpfe um Hegemonie, die Laclau selbst vorgeschwebt haben dürfte und die in jüngerer Zeit vor allem Mouffe hervorgehoben hat (vgl. Mouffe 2018). Ungleich wichtiger scheint mir ein kritischer demokratietheoretischer Sinn zu sein, der darin liegt, uns für die Gefahren der Essentialisierung zu sensibilisieren, die der politischen Konstruktion kollektiver Identitäten innewohnen und gleichzeitig die Mittel zur Verfügung zu stellen, um diese Essentialisierungen in Frage stellen zu können.

Literatur

- Agamben, Giorgio 2008, *Was ist ein Dispositiv?* Berlin.
Althusser, Louis 1977, *Ideologie und ideologische Staatsapparate*, Hamburg/Westberlin.
Angermüller, Johannes 2007, *Nach dem Strukturalismus*, Bielefeld.

- Butler, Judith 1997, *Excitable Speech. A Politics of the Performative*, New York/London.
- Butler, Judith 1999, Preface (1999). In: Dies., *Gender Trouble*, New York/London, vii-xxvi.
- Butler, Judith/Laclau, Ernesto/Žižek, Slavoj 2000, *Contingency, Hegemony, Universality. Contemporary Dialogues on the Left*, London/New York.
- Derrida, Jacques 1976, Die Struktur, das Zeichen und das Spiel im Diskurs der Wissenschaft vom Menschen. In: Ders., *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt/M., 422–442.
- Derrida, Jacques 1983, *Grammatologie*, Frankfurt/M.
- Derrida, Jacques 1991, *Gesetzeskraft*, Frankfurt/M.
- Derrida, Jacques 1995, *Marx' Gespenster*, Frankfurt/M.
- Derrida, Jacques 2000, *Politik der Freundschaft*. Frankfurt/M.
- Foucault, Michel 1991, *Die Ordnung des Diskurses*, Frankfurt/M.
- Foucault, Michel 2001, Wer sind Sie, Professor Foucault? [Gespräch mit P. Caruso] In: Ders., *Schriften, Dits et Écrits*. Bd. 1, Frankfurt/M., 770–794.
- Foucault, Michel 2003, *Die Wahrheit und die juristischen Formen*. Frankfurt/M.
- Gramsci, Antonio 1994, *Gefängnishefte 6. Philosophie der Praxis*, 10. und 11. Heft, Hamburg.
- Gramsci, Antonio 1996, *Gefängnishefte 7*, 12. bis 15. Heft, Hamburg.
- Hetzl, Andreas 2004, Demokratie ohne Grund. Ernesto Laclau Transformation der Politischen Theorie, In: Flügel, Oliver et al. (Hg.), *Die Rückkehr des Politischen*, Darmstadt, 185–210.
- Laclau, Ernesto 2000, Identity and Hegemony: The Role of Universality in the Constitution of Political Logics, In: Butler, Judith/Laclau, Ernesto/Žižek, Slavoj, *Contingency, Hegemony, Universality. Contemporary Dialogues on the Left*, London/New York, 44–89.
- Laclau, Ernesto 2002a, *Emanzipation und Differenz*, Wien.
- Laclau, Ernesto 2002b, Jenseits von Emanzipation, In: 2002a, 23–44.
- Laclau, Ernesto, 2002c, Universalismus, Partikularismus und die Frage der Identität, In: 2002a, 45–64.
- Laclau, Ernesto 2002d, Was haben leere Signifikanten mit Politik zu tun? In: 2002a, 65–78.
- Laclau, Ernesto 2002e, Macht und Repräsentation, In: 2002a, 125–150.
- Laclau, Ernesto 2005, *On Populist Reason*, London.
- Laclau, Ernesto 2007, Ideologie und Post-Marxismus, In: Nonhoff, Martin (Hg.), *Diskurs – radikale Demokratie – Hegemonie. Zum politischen Denken von Ernesto Laclau und Chantal Mouffe*, Bielefeld, 25–40.
- Laclau, Ernesto 2014a, *The Rhetorical Foundations of Society*, London/New York.
- Laclau, Ernesto 2014b, Introduction, In: 2014a, 1–9.
- Laclau, Ernesto 2014c, The Politics of Rhetoric, In: 2014a, 79–99.
- Laclau, Ernesto/Mouffe, Chantal 1991, *Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus*, Wien.
- Lefort, Claude 1986a, *Essais sur le politique*, Paris.
- Lefort, Claude 1986b, La dissolution des repères de la certitude, In: Ders., *Le temps présent, Écrits 1945–2005*, Paris, 551–568.
- Lefort, Claude 1999, *Fortdauer des Theologisch-Politischen?* Wien.
- Marchart, Oliver 2010, *Die politische Differenz*, Berlin.

- Marchart, Oliver 2013, *Das unmögliche Objekt. Eine postfundamentalistische Theorie der Gesellschaft*, Berlin.
- Marx, Karl 1972, *Das Kapital I*, MEW 23, Berlin.
- Marx, Karl 1973, *Das Kapital III*, MEW 25, Berlin.
- Marx, Karl 1974, *Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, Einleitung*, MEW 1, Berlin, 378–391.
- Marx, Karl/Engels, Friedrich 1972, *Manifest der kommunistischen Partei*, MEW 4, Berlin, 459–493.
- Mouffe, Chantal 2007, *Über das Politische. Wider die kosmopolitische Illusion*, Frankfurt/M.
- Mouffe, Chantal 2008, *Das demokratische Paradox*, Wien.
- Mouffe, Chantal 2014, *Agonistik. Die Welt politisch denken*, Berlin.
- Mouffe, Chantal 2018, *Für einen linken Populismus*, Berlin.
- Rancière, Jacques 2002, *Das Unvernehmen*, Frankfurt/M.

11. Von radikaler Demokratie zu linkem Populismus? Chantal Mouffes politische Theorie

Chantal Mouffe hat eine der einflussreichsten jüngeren politischen Theorien vorgelegt, deren Wirksamkeit sich nicht allein, ja vielleicht noch nicht einmal in erster Linie auf akademische Diskurse beschränkt, sondern die weithin Beachtung im Feld öffentlicher Diskurse findet. Bereits das mittlerweile klassische, gemeinsam mit Ernesto Laclau verfasste Buch *Hegemonie und radikale Demokratie* (Laclau/Mouffe 2012) muss nicht nur als eine Reaktion auf Veränderungen in der praktischen politischen Konstellation hin zu einer Pluralisierung von Konflikten verstanden werden, sondern es zielt von vornherein auch immer darauf, eine Theorie zu schreiben, die sich mit einer Formulierung, die Michel Foucault zur Charakterisierung seiner eigenen Arbeiten verwendet hat, als *boîte à outils*, als Werkzeugkiste (vgl. Foucault 2001, 1588) für widerständige, gegenhegemoniale politische Praktiken versteht. Im Unterschied zu Foucault, der im Lichte einer skeptischen Epistemologie auf eine bewegliche Theorie setzt, die keine direkten Empfehlungen zur praktischen Anweisung gibt, sondern die tatsächlich einer Werkzeugkiste gleicht, aus der sich dieses oder jenes Werkzeug zu unterschiedlichen Zwecken entnehmen lässt, setzen Laclau und Mouffe dabei aber auf ein strategischeres Selbstverständnis. Ihrem Werkzeugkasten ist gleichsam eine Bedienungsanleitung zum aus ihrer Sicht möglichst erfolgreichen Einsatz beigelegt. So gesehen ist es auch nicht verwunderlich, dass Chantal Mouffe, nachdem sie in den Dekaden im Anschluss an das Erscheinen von *Hegemonie und radikale Demokratietheorie* vor allem an der Ausarbeitung einer radikaldemokratischen politischen Theorie und einer agonistischen Demokratietheorie gearbeitet hat (vgl. Mouffe 2005; 2008; 2007 und 2014), in jüngerer Zeit zunehmend Texte verfasst, die sie selbst als unmittelbare politische Interventionen verstehen (vgl. Mouffe 2018 und 2022). Die Bedeutung von Mouffes Arbeiten für die kritische politische Theorie würde allerdings

bei Weitem unterschätzt, würde man ihre Texte nur im Fluchtpunkt dieses auch politisch ausgerichteten Engagements beurteilen.

Mouffe hat mit ihren teils gemeinsam mit Laclau entwickelten Überlegungen zur Hegemonietheorie, zur Theorie des Politischen und zur radikalen Demokratietheorie ganz entscheidend zur Neuausrichtung und Pluralisierung einer kritischen politischen Theorie beigetragen, die sich als links versteht, ohne dabei auf die Annahmen und Vorgaben einer (orthodoxen) marxistischen politischen Ökonomie festgelegt zu sein (1.). Die Theorie politischer Konflikte und demokratischer Auseinandersetzungen, die Mouffe in den vergangenen Jahrzehnten ausgearbeitet hat, verabschiedet zwar Vorstellungen der Möglichkeit einer befreiten, harmonisch eingerichteten gesellschaftlichen Ordnung. Gleichzeitig insistiert sie aber darauf, dass politischer Widerstand sich nicht einfach aus Institutionen zurückziehen darf, sondern sich die Umgestaltung von Institutionen und Institutionenordnungen zum Ziel setzen muss (2.).

Obwohl Mouffe insgesamt an konzeptionellen Schlüsselstellen auf kontingenztheoretische, postfundamentalistische Argumente setzt (vgl. Marchart 2019), tendiert sie meines Erachtens zu einer problematischen essentialistischen Lesart der politischen Ontologie von Konflikten (vgl. Flügel-Martinsen 2017, Kap. 3.1 und 2020, Kap. 4.3) (3.), bei der sie sich zudem zu unkritisch auf einen hochgradig belasteten Denker wie Carl Schmitt bezieht. Sehr ambivalent erscheint mir schließlich zudem ihre neuere Hinwendung zur Programmatik eines linken Populismus zu sein, der sich zwar strikt von einem rechtspopulistischen Nationalismus abzugrenzen bemüht, sich aber dennoch auf ein Spiel mit dem Feuer einlässt, wenn er die Rolle der nationalen Dimension und dabei auch die Identifikation mit nationalen Kollektiven strategisch einzubinden sucht (4.).

1. Für eine neue linke Theorie des Politischen und der radikalen Demokratie

Die vielleicht größte und theoretisch folgenreichste Leistung von *Hegemonie und radikale Demokratie* dürfte darin liegen, das Projekt linker Theoriebildung aus dem politisch-ökonomischen Klammergriff des (orthodoxen) Marxismus zu befreien, ohne dabei den Anspruch, eine dezidiert linke Theoriebildung zu betreiben, preiszugeben. Durch die Umstellungen, die

Laclau und Mouffe vornehmen, wird es im Grunde erst möglich, eine linke *politische* Theorie zu schreiben, die erstens in der Lage ist, die Pluralität und Eigenständigkeit gesellschaftlicher Konfliktlinien ernst zu nehmen, in der zweitens die Bedeutung einer Sphäre des Politischen für die Konstitution gesellschaftlicher Ordnungen herausgestellt wird und die sich drittens auf die Eröffnung einer demokratietheoretischen Perspektive einzulassen vermag, indem sie sich von der Illusion einer auf dem Wege der Revolution herbeiführbaren befreiten Gesellschaft verabschiedet. Laclau und Mouffe kommt hier zwar kein Alleinstellungsmerkmal zu. Insbesondere in der französischsprachigen Politischen Theorie finden sich in den Arbeiten von Claude Lefort (vgl. Lefort 1986) oder Cornelius Castoriadis (vgl. Castoriadis 1990) ebenfalls wichtige und einflussreiche Überlegungen zu einer postmarxistischen politischen Theorie. Laclau und Mouffe kommt aber das große Verdienst zu, einen Theorierahmen zu formulieren, der sich nicht nur für die Politische Theorie, sondern auch für eine Vielzahl empirischer Forschungsarbeiten als ausgesprochen anschlussfähig erweist (vgl. Nonhoff 2007). Mit den von Laclaus und Mouffes theoretischen Überlegungen beeinflussten Ansätzen in der Diskurs- und der Hegemonieanalyse haben sich zwei teils eng miteinander verschränkte Formen kritischer interpretativer Sozialforschung etabliert (vgl. Nonhoff 2008 und Herschinger/Nonhoff 2014), die theoretisch gehaltvolle und positivismuskritische Alternativen zur in den Sozialwissenschaften insgesamt zunehmend dominanten quantitativen Sozialforschung darstellen.

Laclau und Mouffe distanzieren sich in *Hegemonie und radikale Demokratie* unter anderem deshalb von marxistischen Spielarten emanzipatorischer Theoriebildung, weil ihnen diese nicht länger in der Lage erscheinen, die Komplexität gesellschaftlicher Konflikte sowie die Rolle des Politischen innerhalb dieser Konflikte und bei der Konstitution gesellschaftlicher Ordnungen insgesamt zu erfassen. Über den Klassenkonflikt hinaus sehen Laclau und Mouffe die sozialen und politischen Auseinandersetzungen des ausgehenden 20. Jahrhunderts durch eine Vielzahl von emanzipatorischen Kämpfen gekennzeichnet, die, wie etwa feministische oder antirassistische Kämpfe, als eigenständige Auseinandersetzungen verstanden werden müssen (vgl. Laclau/Mouffe 2012, 220 ff. und Mouffe 2018, 12 ff.). Die Fixierung auf politisch-ökonomische Analysedimensionen wird deshalb nach Überzeugung der Autor*innen der sozialen Wirklichkeit sozialer und politischer Kämpfe nicht länger gerecht. Neben dieser Diagnose der Unterkomplexität marxistischer Konfliktanalysen ist aber Laclau und Mouffe zufolge vor allem

auch die fehlende Sensibilität für die Bedeutung des politischen Charakters dieser Auseinandersetzungen ein schwerwiegendes Problem. Erst wenn die Dimension des Politischen ernst genommen wird, wird es aus ihrer Sicht möglich, angemessene Ansatzpunkte und plausible Zielvorstellungen zu formulieren. Bei der Suche nach einem analytischen Instrumentarium werden Laclau und Mouffe beim italienischen Neo-Marxisten Antonio Gramsci fündig, dessen Begriff der Hegemonie (vgl. Gramsci 1994, 1325, 1352 u. 1384) ihnen geeignet scheint, um den politischen Charakter der Instituierung und Stabilisierung gesellschaftlicher Herrschaftsverhältnisse ebenso wie Ansatzpunkte für die Strategie emanzipatorischer Kämpfe zu identifizieren (vgl. Laclau/Mouffe 2012, 175 ff.). Laclau und Mouffe deuten dabei Gramscis Hegemonietheorie so, dass die Herstellung und der Erhalt von Herrschaftsverhältnissen wesentlich von einem erfolgreichen Kampf um die Köpfe abhängen, den der (orthodoxe) Marxismus deshalb nicht in seiner ganzen Bedeutung zu erfassen in der Lage ist, weil er dazu tendiert, Sphären wie die der Politik und der Kultur als bloße Überbauphänomene abzutun. Wenn aber die Stabilität gesellschaftlicher Herrschaft von einer gesellschaftlichen Deutungshegemonie abhängig ist, also davon, was der Alltagsverstand als selbstverständlich wahr oder falsch wahrnimmt, dann muss die Möglichkeit eines Umsturzes im Handstreich, sobald der Entwicklungsstand der materiellen Verhältnisse – so die marxistische Vorstellung – für einen solchen reif ist, abwegig erscheinen. Statt eines revolutionären Bewegungskrieges müssen hegemoniale Auseinandersetzungen im Anschluss an Gramsci dann als Stellungskrieg verstanden werden (vgl. Laclau/Mouffe 2012, 178). Damit aber muss, wie Laclau und Mouffe unterstreichen, die Logik der Auseinandersetzung ebenso wie die Logik der Konstitution gesellschaftlicher Ordnungen in einem grundsätzlichen Sinne als politisch verfasst begriffen werden.

Mit einem solchen Perspektivwechsel geht ein anderer Blick auf die Gegebenheiten, aber auch auf die möglichen Ziele linker Kämpfe einher. Die Idee einer Revolution, die zu einer befreiten Gesellschaft führen könnte, stellt deshalb keine plausible Zielvorstellung mehr dar. Nimmt man die Diagnose ernst, dass Gesellschaften offene Ordnungen sind, die sich durch immer wieder neue, weder antizipierbare noch endgültig auflösbare Konfliktlinien auszeichnen, dann wird die bereits von Marx nahegelegte Idee, Gesellschaft lasse sich rational reorganisieren, obsolet. Folgerichtig postulieren Laclau und Mouffe die Abkehr von einer solchen Revolutionsidee (vgl. Laclau/Mouffe 2012, 221). Hatte Marx auf eine Gesellschaft gehofft, in

der das Leben der Menschen durch »vernünftige Beziehungen zueinander und zur Natur« (Marx 1972, 94) gekennzeichnet ist und in der Menschen eine planmäßige Kontrolle über den »gesellschaftlichen Lebensprozess[...]« (Marx 1972, 94) ausüben, lehnen Laclau und Mouffe solche Vorstellungen grundsätzlich ab. An die Stelle der revolutionären Befreiung treten bei ihnen politische Auseinandersetzungen, wodurch sie linke Theorie und Praxis für Vorstellungen radikaler Demokratie öffnen (vgl. Laclau/Mouffe 2012).

Schon Marx hatte den historischen Wandel gesellschaftlicher Ordnungen ins Zentrum seiner Überlegungen gestellt. Allerdings hat er in einflussreichen Passagen seiner Schriften, wie dann der Marxismus insgesamt, die historische Entwicklung in eine teleologische Geschichtsphilosophie eingebettet (vgl. Marx 1974, kritisch dazu: Castoriadis 1990, Kap. I). Laclau und Mouffe verstehen gesellschaftliche Ordnungen und ihre Semantiken demgegenüber im Anschluss an Derridas Dekonstruktion (vgl. Derrida 2006) oder Foucaults Diskursbegriff (vgl. Foucault 2009) als kontingent verfasste, sich verschiebende Gebilde (vgl. Laclau/Mouffe 2012, 141 ff.). Anders als es auf Kapitalismusanalysen konzentrierte linke Theorieansätze bis heute teils unterstellen (vgl. Fraser 2022, 18), verbindet sich mit der Umstellung auf eine diskursanalytische Perspektive keineswegs unvermeidlich eine Abkehr von materiellen Dimensionen. Vielmehr konturieren Laclau und Mouffe den Diskursbegriff so, dass er auch explizit materielle Dimensionen umfasst (vgl. Laclau/Mouffe 2012, 145).

2. Institutionen umgestalten!

Radikalen Demokratietheorien wurde in jüngerer Zeit verschiedentlich ein institutionentheoretisches Defizit vorgeworfen (vgl. Flatscher/Herrmann 2020). Im Kern geht es dabei um die Überlegung, dass radikale Demokratietheorie mithilfe der Unterscheidung zwischen einer institutionalisierten Politik und einem Politischen, das als Modus der Instituierung, aber auch der Infragestellung von Politik als institutionalisierter Ordnung verstanden wird, operieren¹ und sich dabei auf die Möglichkeit der Dissensartikulation in der Sphäre des Politischen konzentrieren. Demokratie würde sich dann

¹ Für einen kurzen Überblick zur Unterscheidung zwischen Politik und Politischem vgl. Martinsen 2019.

wesentlich auf die Kritik und die Subversion institutioneller Ordnungen durch das Politische beschränken, während die Bedeutung von Institutionen auf der Ebene der Politik vernachlässigt würde. Fraglos betonen radikale Demokratietheorien die Bedeutung von Dissens und Konflikt (vgl. Vasilache 2019), wobei die institutionentheoretischen Positionen verschiedener radikaldemokratischer Ansätze durchaus vielfältig sind und sich kaum von einer einheitlichen radikaldemokratischen Position sprechen lässt (vgl. Flügel-Martinsen 2020, Kap. 4.4). Der Vorwurf eines institutionentheoretischen Defizits scheint mir im Übrigen auch zu nicht geringen Teilen auf dem Missverständnis zu beruhen, Institutionentheorie mit dem Versuch, institutionentheoretische Modellvorschläge zu unterbreiten, gleichzusetzen und etwa die Analyse von Institutionen nicht als vollwertige Institutionentheorie zu verstehen.²

Mouffe allerdings lässt keinen Zweifel daran, dass sie die Neugestaltung von Institutionen für eine zentrale Aufgabe einer kritischen politischen Theorie hält. In ihrer Beschäftigung mit der Frage, wie die Konturen einer zeitgenössischen radikalen Politik beschaffen sein müssen, unterscheidet sie zwei mögliche Verständnisse des Verhältnisses von Kritik und Institutionen. Auf der einen Seite steht dabei eine Strategie des Rückzugs aus Institutionen, die sie unter anderem unter Rekurs auf Vorschläge Toni Negris und Michael Hardts diskutiert (vgl. Mouffe 2014, 107 ff.). Diese Strategie – zu der sich neben den von Mouffe diskutierten Positionen auch der zeitweilig in linken antikapitalistischen Bewegungen einflussreiche Ansatz David Graebers zählen lässt (vgl. Graeber 2017) und die sich nicht auf eine Auseinandersetzung mit bestehenden Institutionen einlässt, um sich nicht korrumpieren zu lassen – erscheint Mouffe geradezu fatal. Indem sie bewusst auf die Gestaltung institutioneller Verhältnisse verzichtet, kann diese Strategie nach Mouffes Eindruck nur die Nischen und Lücken einer herrschenden hegemonialen Ordnung nutzen, der sie ansonsten hilflos ausgeliefert bleibt. Demgegenüber insistiert Mouffe mit großem Nachdruck auf der Bedeutung, die die Gestaltung von Institutionen für die Aussichten und Erfolgchancen radikaler Politik hat. Statt der Strategie des Rückzugs setzt sie deshalb auf eine Vorstellung von Kritik als hegemonialer Auseinandersetzung mit bestehenden Institutionen, deren Ziel in der Um- und Neugestaltung von Institutionen besteht (vgl. Mouffe 2014,

² Vgl. zu meiner Kritik dieses Vorwurfs eines institutionentheoretischen Defizits: Flügel-Martinsen 2022.

115 ff.). Dabei greift sie die gemeinsam mit Laclau in *Hegemonie und radikale Demokratie* entwickelten Überlegungen auf, indem sie für »Konstruktion einer anderen Hegemonie« (Mouffe 2014, 115) plädiert. Mouffe setzt demnach auf eine Doppelstrategie der Kritik: Geht es aus ihrer Sicht zunächst um eine Dissensartikulation, die zu einer Infragestellung der gegebenen institutionellen Ordnung führt, die sie als »Desartikulation der bestehenden Hegemonie« (Mouffe 2014, 118) versteht, so muss darauf nach Mouffes Überzeugung zwingend eine Reartikulation folgen, da erst durch diese die Umgestaltung einer bestehenden hegemonialen Ordnung möglich wird.

3. Wie tief sind Konflikte im Politischen verankert?

Konzeptionell entscheidend für die politische Theorie, die Laclau und Mouffe in *Hegemonie und radikale Demokratie* entwerfen und auch für die Demokratietheorie, die Mouffe im Anschluss daran in den Folgejahrzehnten ausarbeitet (vgl. Mouffe 2007; 2008 und 2014), ist die Frage, woraus sich Konflikte ergeben und wie tief sie im Politischen verankert sind. Eine ontologisch schwache Fassung einer politischen Konflikttheorie könnte Konflikte als etwas verstehen, das sich jederzeit aus dem kontingenten Charakter gesellschaftlicher Ordnungen ergeben kann. Konflikte wären dann eine in der Kontingenz angelegte Möglichkeit. Sie würden deshalb möglich, weil kontingente Ordnungen immer auch anders beschaffen sein können, wodurch sich Konflikte über die Konturen sozialer und politischer Ordnungen ergeben können. Wahrscheinlich werden solche Konflikte, weil gesellschaftliche Ordnungen, die insgesamt keinen harmonischen Abschluss kennen können, stets zu Ausschlüssen führen, die ihrerseits kontestiert werden können. Als eine solche Theorie politischer Konflikte deute ich die politische Philosophie Jacques Rancières und die in ihr angelegte Vorstellung eines Streits um die Aufteilung des Sinnlichen (vgl. Rancière 2002).³ Während Mouffe, wie wir weiter oben gesehen haben (vgl. I.), zwar ebenso wie Rancière (vgl. Rancière 2002, 28) auf die Kontingenz gesellschaftlicher und politischer Ordnungen verweist, legen ihre Überlegungen zur Ontologie von Konflikten insgesamt eine deutlich stärkere Lesart nahe. Mouffe scheint sich, so verstehe ich ihre Überlegungen zu

³ Vgl. dazu meinen Aufsatz zu Rancière im vorliegenden Band.

antagonistischen Konflikten (vgl. Mouffe 2007, Kap. 1 und 2014, Kap. 1), konzeptionell nicht damit zufrieden zu geben, dass sich Konflikte einfach deshalb ergeben *können*, weil kontingente Ordnungen gestaltungsoffen und damit kontestierbar sind. Vielmehr schlägt sie offenbar vor, das Politische selbst in einem ontologischen Sinne als antagonistisch verfasst zu verstehen (vgl. Mouffe 2007, 16). Eine solche Lesart antagonistischer Konflikte verlässt nach meinem Dafürhalten ohne Not die von Mouffe ansonsten selbst vertretene kontingenztheoretische Lesart menschlicher Gesellschaften und lädt sich eine unnötige Beweislast auf, indem sie eine bestimmte ontologische Verfasstheit gesellschaftlicher Ordnungen postuliert. Mouffe bedient sich dabei zudem auch auf problematische Weise bei Denkfiguren des theoretisch extrem rechtsgerichteten und persönlich schwer nationalsozialistisch belasteten deutschen Juristen Carl Schmitt, indem sie ihre eigenen konflikttheoretischen Überlegungen und zum Teil auch ihre Liberalismuskritik unter Rekurs auf dessen Theorie des Politischen entwickelt (vgl. Mouffe 1999 und Mouffe 2007, Kap. 1). Anders als Schmitt, der seine Konflikttheorie des Politischen von Konfliktkonstellationen homogener Gruppen her denkt (vgl. Schmitt 1996) und gegen ein liberales Demokratieverständnis einen homogenen Begriff des demokratischen Volkes gesetzt hat (vgl. Schmitt 1926), betont Mouffe die Bedeutung des Pluralismus für das Verständnis demokratischer Gegenwartsgesellschaften, sieht sich dabei aber genötigt, die pluralistische Dimension gleichsam erst wiedereinführen zu müssen, nachdem sie ihre Konflikttheorie und ihre Kritik des Liberalismus zunächst unter Rekurs auf Argumente Schmitts entwickelt hat (vgl. Mouffe 2007, 18 ff.):

»An diesem Punkt müssen wir uns von Schmitt natürlich trennen, der unerbittlich darauf beharrte, daß es innerhalb einer demokratischen Gemeinschaft keinen Raum für Pluralismus gebe. So wie er Demokratie verstand, erforderte sie die Existenz eines homogenen demos, was jede Möglichkeit von Pluralismus ausschließt« (Mouffe 2007, 22).

Nach meinem Eindruck sind für eine dissens- und konflikt sensible Theorie des Politischen und der Demokratie, wie sie Mouffe vorschwebt, aber weder die ontologische Verankerung der Konfliktdimension noch der fragwürdige Rekurs auf Schmitts antipluralistisches Denken erforderlich. Konflikt und Dissens benötigen keine ontologisch feste Verdrahtung. Es reicht aus, sie als mögliche und sogar wahrscheinliche Folgen einer Kontingenz politischer Ordnungen zu verstehen, die immer wieder dazu führt, dass sich Gesellschaften keine abschließende, inklusive oder harmonische Ordnung zu

geben vermögen. Auf einer von theoretischen Ansätzen wie beispielsweise Derridas Dekonstruktion und Foucaults Diskursanalyse eröffneten Denkbahn, deren theoretische Mittel Mouffe ja selbst deutlich vor Augen stehen, oder auch unter Rekurs auf Rancières politische Philosophie (vgl. Rancière 2002) ist es möglich, Konflikte über die Beschaffenheit spezifischer politisch-sozialer Ordnungen als Auseinandersetzungen über gegebene Ordnungen zu verstehen, die als partikulare Ordnungen zu Ausschließungen führen, die sich deshalb kontestieren lassen, weil sie als kontingente Ordnungen keine stabile oder abschließende Form annehmen können (vgl. Flügel-Martinsen 2017, Teil 3 und 2021, Kap. 2). Konflikte lassen sich deshalb kontingenztheoretisch denken, ohne sie gleichsam ontologisch tiefer legen zu müssen oder unnötige und gleichzeitig problematische Anleihen bei einem Denker wie Carl Schmitt zu machen. Auch für die Kritik des liberalen Individualismus und der Idee eines rationalen Konsenses, für die sich Mouffe wiederum auf Argumente Schmitts bezieht (vgl. Mouffe 2007, 18/19), reichen kontingenztheoretische Denkmittel, wie sie Foucaults Diskurs- und Subjektivierungstheorie, aber auch eine ganze Reihe anderer Positionen in der Ideengeschichte der Kritik zur Verfügung stellen, vollkommen aus (vgl. Flügel-Martinsen 2017, Kap. 1.1. und Teil 2). So lässt sich der liberale Individualismus durch die bereits in Hegels Sozialphilosophie formulierte Einsicht in Frage stellen, dass Individuen erst durch soziale Prozesse in die Welt kommen und dass dabei Konflikt- und Machtkonstellationen eine Rolle spielen (vgl. Flügel-Martinsen 2017, Kap. 2.1). Judith Butler hat zudem gezeigt, wie sich diese hegelschen Denkfiguren unter Einbeziehung von genealogischen Argumentationen Nietzsches und Foucaults zu einer kritischen Subjektivierungstheorie zusammenführen lassen (vgl. Butler 2001). Dass die Vorstellung eines rationalen Konsenses Ausdruck einer diskursiven Formation ist, die durch asymmetrische Machtbeziehungen konstituiert wird und Ausschließungen erzeugt, ist ebenfalls eine Überlegung, für die sich jenseits und unabhängig von Schmitt zahlreiche Referenzen finden lassen – etwa die bereits angeführte Diskurstheorie Foucaults (vgl. Foucault 2009). So wichtig und richtig Mouffes Hinweise auf die Konfliktdimensionen sind, so wenig ist deren ontologisch tiefe Verankerung erforderlich – oder gar der Rekurs auf theoretisch fragwürdige und historisch belastete Figuren wie Carl Schmitt. Im Gegenteil lädt sich Mouffe mit der ontologischen Verankerung eine unnötige Beweislast auf und konterkariert damit ihre eigenen kontingenztheoretischen Annahmen.

4. Trugschluss Linkspopulismus...

Im Lichte von Mouffes jüngeren linkspopulistischen Überlegungen erscheinen die früheren Anleihen bei Schmitt noch einmal fragwürdiger. Hatte Mouffe, wie wir sehen konnten, Schmitts Überlegungen, nachdem sie sie zunächst als Referenzpunkt für ihre Liberalismuskritik und die Entfaltung ihrer Konflikttheorie des Politischen genutzt hat, ihrerseits selbst mit einer Kritik aus der Perspektive eines demokratischen Pluralismus konfrontiert, so tragen sich, ohne dass Schmitt nun länger Erwähnung findet, in Mouffes linkspopulistische Überlegungen in veränderter Form Elemente ein, die uns auch in Schmitts politischem Denken begegnen. Ohne damit behaupten zu wollen, dass Mouffes Linkspopulismus sich als ein verkappter Linkschmittianismus erweist, scheint mir eine Problematisierung von Mouffes linkspopulistischem Plädoyer im Lichte einer Kritik der schmittschen Homogenisierung politischer Kollektive wichtig zu sein, um für eine politisch fragwürdige Tendenz in Mouffes Linkspopulismus zu sensibilisieren. Zwar kritisiert Mouffe die rechtspopulistische Konstruktion eines Volkes, »das zahlreiche Kategorien ausschließt, darunter Einwanderer, da diese als Bedrohung für die Identität und den Wohlstand der Nation angesehen werden« (Mouffe 2018, 35). Mouffe ist sich also der höchst problematischen Exklusionen einer nationalistischen Konstruktion des Volkes bewusst. Dennoch setzt sie selbst auf die Konstruktion eines Volkes, das sich als Bündelung eines kollektiven Willens versteht, wodurch eine gewisse, bei populistischen Argumentationen häufig anzutreffende Homogenisierungstendenz Eingang in die Vorstellung der politischen Willensformierung findet – in Mouffes Fall allerdings gegen die Oligarchie als »gemeinsamen Gegner« (Mouffe 2018, 35) und nicht gegen Gruppen wie Migrant*innen. Aber auch Mouffe personalisiert damit eine zu bekämpfende Gruppe und richtet die Kritik nicht einfach gegen asymmetrische Strukturen und Institutionen, ohne dabei eine gegnerische Gruppe abzugrenzen.

Mouffe versteht das als eine linkspopulistische Wiederherstellung und Vertiefung von Demokratie, die sie von der rechtspopulistischen Konstruktion einer exkludierenden nationalen Souveränität unterscheidet. Dennoch stellt sich nicht nur die Frage, wieviel Raum ihre eigene linkspopulistische Konstruktion für Pluralität bietet und ob nicht einer Politik des Ressentiments Vorschub geleistet wird, wenn sich die Kritik auf eine Gruppe – »die Oligarchie« – statt auf institutionelle Ordnungen konzentriert. Zudem zielt sie auch auf fragwürdige Weise auf eine transformierende Integration von

Denkfiguren, die sonst eher in rechtsautoritären Argumentationen vertreten werden. So sucht sie nicht nur die Idee einer Führungsfigur für eine linkspopulistische Strategie fruchtbar zu machen, indem sie behauptet, dass es keinen Grund gebe, »starke Führung mit Autoritarismus gleichzusetzen« (Mouffe 2018, 83). Darüber hinaus räumt sie der »nationalen Dimension« (Mouffe 2018, 84) und dem Nationalen als Identifikationsform (vgl. Mouffe 2018, 85) nun doch eine herausgehobene Stellung in ihrer linkspopulistischen Strategie ein. Dahinter steht Mouffes Überzeugung, dass die libidinöse Identifikation mit dem Nationalen zu wichtig sei, um »dieses Terrain dem Rechtspopulismus zu überlassen« (Mouffe 2018, 85).

Mit diesen Figuren gleicht Mouffes Versuch, linke und rechte populistische Konstruktionen des Volkes voneinander abzugrenzen, allerdings zunehmend einem Ritt auf der Rasierklinge. Im realpolitischen Raum spiegeln sich diese konzeptionellen Schwierigkeiten und Fragwürdigkeiten derzeit ja auch darin, dass sich beispielsweise die europa- und migrationspolitischen Forderungen der linkspopulistischen politischen Bewegung *La France insoumise*, deren Kopf Jean-Luc Mélenchon sich explizit auf Mouffe bezieht, teils nur noch schwer von Forderungen des *Rassemblement National* unterscheiden lassen, wodurch sich zeigt, wie eine dem Eigenanspruch nach linke Bewegung rasch in eine fatale Nähe zu rechten politischen Positionen geraten kann.

Mouffes konzeptioneller Fehler im Umgang mit rechtspopulistischen Positionen besteht meines Erachtens bereits darin, in ihnen überhaupt Forderungen mit einem demokratischen Kern erkennen zu wollen, die nur progressiv reartikuliert werden müssen (vgl. Mouffe 2018, 32 ff.). Dies ist vor allem deshalb möglich, weil Mouffes linkspopulistische Strategie, wie wir sehen konnten, auf die Konstruktion der Gegnerschaft zwischen zwei Gruppen – das Volk versus die Oligarchie – setzt, statt sich auf eine Kritik institutioneller Ausschließungs-, Unterdrückungs- und Ausbeutungsmechanismen zu konzentrieren. Mouffe begibt sich hier meines Erachtens auf einen fatalen Abweg, der uns gegenwärtig auch in der Realpolitik in Form einer teilweisen Angleichung links- und rechtspopulistischer Politiken mit Blick auf migrationspolitische Positionen und die Bedeutung nationaler Gemeinschaften begegnet. Aus der Perspektive einer auf Institutionen und politisch-soziale Ordnungen bezogenen Kritik wird hingegen bereits auf den ersten Blick klar, dass linke und rechte politische Positionen vollkommen inkompatibel sind und es sich bei rechten Positionen nicht um demokratische Forderungen handelt. Von linken Positionen kann nämlich

sinnvoll nur so lange die Rede sein, wie sie Ausschließungsverhältnisse kritisieren und nicht unter Rekurs auf fatale Konstruktionen wie die einer nationalen Gemeinschaft setzen, die nicht nur funktional als politisch-institutionelle Struktureinheit, sondern darüber hinaus auch als Identifikationsform verstanden wird und damit auch zur Legitimationsfigur für Ausschließungsforderungen werden kann. Und als demokratisch können nur Forderungen verstanden werden, die gesellschaftlichen Pluralismus anerkennen, statt diesen einschränken oder vernichten zu wollen, wie es bei rechten Bewegungen der Fall ist. Forderungen, die Pluralismus negieren, können deshalb auch keinen demokratischen Kern haben, sondern sie kapern allenfalls die Semantik des Demokratischen.

Zwar erkennt Mouffe den Ausschließungscharakter rechter Konstruktionen des Volkes, die sich auf einen »exclusive ethno-nationalist discourse« (Mouffe 2022, 3) stützen, sehr deutlich und versucht demgegenüber die linkspopulistische Konstitution eines demokratischen Volkes diversitätssensibel zu gestalten (vgl. Mouffe 2022, 3 ff.). Aber erstens setzt sie weiterhin auf die Konstruktion von gegnerischen Gruppen (»people versus establishment«, Mouffe 2022, 3), die sie als gemeinsames Merkmal populistischer Ansätze insgesamt versteht (vgl. Mouffe 2022, 3), statt auf die Kritik von Ausschließungs- und Unterdrückungsverhältnissen zu fokussieren. Das führt sie zudem zweitens zu einer fatalen politischen Fehleinschätzung, indem sie, anders noch als in ihrer Linkspopulismus-Schrift (vgl. Mouffe 2018), mittlerweile vorschlägt, den Rechtspopulismus nicht mehr »as the principal opponent« (Mouffe 2022, 15) zu verstehen. In diesem Lichte verwundert es auch nicht, dass Mouffe den Wahlkampf Jean-Luc Mélenchons während der französischen Präsidentschaftswahlen 2022, in dem dieser auf eine europa- und migrations skeptische Strategie gesetzt hat und damit ein vergleichsweise starkes Ergebnis erzielte, als Beleg dafür deutet, »that the left populist strategy is still relevant and should not be abandoned« (Mouffe 2022, 5). Verdankt die linke Theoriebildung Mouffes Postmarxismus und ihren Überlegungen zur radikalen Demokratietheorie auch die fruchtbare Perspektive eines pluralistischen politischen Wegs linker Emanzipationspolitik, so drohen Mouffes jüngere Überlegungen zum Linkspopulismus, dieses Potential zu verschenken.

Literatur

- Butler, Judith 2001, *Psyche der Macht*, Frankfurt/M.
- Castoriadis, Cornelius 1990, *Gesellschaft als imaginäre Institution*, Frankfurt/M.
- Derrida, Jacques 2006, *De la grammatologie*, Paris.
- Flatscher, Matthias/Herrmann, Steffen (Hg.) 2020, *Institutionen des Politischen*, Baden-Baden.
- Flügel-Martinsen, Oliver 2017, *Befragungen des Politischen*, Wiesbaden.
- Flügel-Martinsen, Oliver 2020, *Radikale Demokratietheorien zur Einführung*, Hamburg.
- Flügel-Martinsen, Oliver 2022, Radikale Demokratietheorie unter Normalisierungsdruck, in: Leviathan 50 (4), 557–576.
- Foucault, Michel 2001, Des supplices aux cellules, in: *Dits et Écrits I*, Paris, 1584–1588.
- Foucault, Michel 2009, *L'ordre du discours*, Paris.
- Fraser, Nancy 2022, *Der Allesfresser*, Berlin.
- Graeber, David 2017, Inside Occupy, in: Braune, Andreas (Hg.), *Ziviler Ungehorsam*, Stuttgart, 314–334.
- Gramsci, Antonio 1996, *Gefängnishefte*, Bd. 6, Hamburg.
- Herschinger, Eva/Nonhoff, Martin 2014, Diskursforschung in der Politikwissenschaft, in: Angermüller, Johannes et al. (Hg.), *Diskursforschung. Ein interdisziplinäres Handbuch*, Bd. 1, Bielefeld, 192–207.
- Laclau, Ernesto/Mouffe, Chantal 2012, *Hegemonie und radikale Demokratie*, Wien.
- Lefort, Claude 1986, *Essais sur le politique*, Paris.
- Marchart, Oliver 2010, *Die politische Differenz*, Berlin.
- Marchart, Oliver 2019, Chantal Mouffe, in: Comtesse, Dagmar et al. (Hg.), *Radikale Demokratietheorie. Ein Handbuch*, Berlin, 372–377.
- Martinsen, Franziska, Politik und Politisches, in: Comtesse, Dagmar et al. (Hg.), *Radikale Demokratietheorie. Ein Handbuch*, Berlin, 583–592.
- Marx, Karl 1972, *Das Kapital I*, MEW 23, Berlin.
- Marx, Karl 1974, *Zur Kritik der Politischen Ökonomie*, MEW 13, Berlin.
- Mouffe, Chantal 1999, Carl Schmitt and the Paradox of Liberal Democracy, in: Dies. (Hg.), *The Challenge of Carl Schmitt*, London, 38–53.
- Mouffe, Chantal 2005, *The Return of the Political*, London.
- Mouffe, Chantal 2007, *Über das Politische*, Frankfurt/M.
- Mouffe, Chantal 2008, *Das demokratische Paradox*, Wien.
- Mouffe, Chantal 2014, *Agonistik*, Berlin.
- Mouffe, Chantal 2018, *Für einen linken Populismus*, Berlin.
- Mouffe, Chantal 2022, *Towards a Green Democratic Revolution*, London.
- Nonhoff, Martin (Hg.) 2007, *Diskurs – Hegemonie – radikale Demokratie*, Bielefeld.
- Nonhoff, Martin 2008, Hegemonieanalyse, in: Keller, Rainer et al. (Hg.), *Handbuch Sozialwissenschaftliche Diskursanalyse*, Bd. 2, Wiesbaden, 299–331.
- Schmitt, Carl 1926, *Zur geistesgeschichtlichen Lage des heutigen Parlamentarismus*, Berlin.

- Vasilache, Andreas 2019, Dissens/Konflikt/Kampf, in: Comtesse, Dagmar et al. (Hg.), *Radikale Demokratietheorie. Ein Handbuch*, Berlin, 492–503.
- Schmitt, Carl 1996, *Der Begriff des Politischen*, Berlin.

12. Die demokratische Subversion der polizeilichen Ordnung. Jacques Rancières Kritik der Politischen Philosophie

In Rancières politischer Philosophie verbindet sich die demokratiethoretische Perspektive mit einer Kritik institutionalisierter politischer Ordnungen. Rancière denkt Demokratie als eine kritische Unternehmung des Infragestellens gegebener institutioneller Ordnungen und der sie legitimierenden Semantiken (vgl. Rancière 2002, 108; 2005, 79 ff.). Demokratie verweist so immer auch auf eine Kritik institutioneller politischer Ordnungen. Zudem tritt Rancières politische Philosophie von vornherein auch als eine Kritik der Politischen Philosophie auf. In einem weit ausgreifenden, ideengeschichtlich von Platon über Hobbes bis Habermas reichenden Argument wirft Rancière der Politischen Philosophie vor, den subversiven Impuls demokratischer Politik stillstellen zu wollen (vgl. Rancière 2002). Rancières Demokratietheorie schlägt deshalb nicht nur vor, Demokratie als eine Infragestellung gegebener institutioneller politischer Ordnungen zu denken, sondern sie impliziert immer auch die Dimension einer Kritik der Politischen Philosophie. Rancière vertritt dabei, wie noch genauer zu zeigen sein wird, in allen drei Hinsichten – der Demokratietheorie, der Institutionenkritik und der Kritik der Politischen Philosophie – sehr komplexe Positionen. So geht es ihm bei der Kritik institutioneller politischer Ordnungen nicht um eine Verwerfung des Staates, nicht um eine anarchische Vision jenseits institutioneller Ordnung. Wobei Anarchie – allerdings verstanden als Grundlosigkeit, als Abwesenheit letzter und fester Gründe – sehr wohl eine wichtige Rolle in seinem politischen Denken spielt. Auch bei der Kritik der Politischen Philosophie zielt er nicht auf eine Überwindung der philosophischen Perspektive, sondern darauf, eine andere Deutung Politischer Philosophie zu eröffnen, mit deren Hilfe eine »Rückkehr der ›politischen Philosophie‹ ins Feld der politischen Praxis« (Rancière 2002, 13) vorbereitet werden soll. Wiederum ist also nicht Verabschiedung, sondern Neudeutung das Ziel. Schließlich

läuft auch die Demokratietheorie bei ihm auf eine entscheidende Neudeutung zu: Nicht die Begründung eines bestimmten Modells von Demokratie ist es, die Rancière in den Blick nimmt – *tout au contraire* geht es ihm vielmehr darum, eine szientistisch-ingenieurwissenschaftliche Annäherung an die Demokratie, die danach fragt, wie sich Demokratie modellieren lässt, zu verwerfen, um die emanzipatorischen, subversiven und sich darum allen Modellierungen sperrenden Züge der Demokratie schärfer herausstellen zu können.

In all diesen Hinsichten erinnert seine Unternehmung übrigens in mancherlei Hinsicht an Claude Leforts Projekt einer Wiederherstellung der Politischen Philosophie, in dessen Zentrum ebenfalls die Forderung der Ruptur mit einem politischen Denken steht, das gleichsam ingenieurwissenschaftliche Lösungen zu erstellen sucht, statt dem subversiven und fluiden Charakter demokratisch-politischer Prozesse nachzuspüren (Vgl. Lefort 1986b, 17 ff.; Abbas 2015)¹. Parallelen sowohl mit Blick auf die Konflikthaftigkeit von Demokratie als auch hinsichtlich deren grundlegender Offenheit – mit allerdings zahlreichen Differenzen *en detail*, die zu diskutieren hier leider nicht der Raum ist – finden sich daneben auch zu Autor*innen wie Chantal Mouffe (vgl. 2008; Marchart 2010), Jean-Luc Nancy (vgl. 2008; Boelderl 2015), Etienne Balibar (vgl. 2012; Schwenk 2015), Miguel Abensour (vgl. 2012; Richter 2015) oder James Tully (vgl. 2008a). Die genannten und eine Reihe anderer Autor*innen stehen stellvertretend für eine neuere Entwicklung in der Demokratietheorie und in der Beziehung der Politischen Philosophie zum Denken des Staates und politisch-institutioneller Ordnungen: Während es traditionell leicht so scheinen kann, als bestünden die gleichermaßen naturwüchsigen Aufgaben von Demokratietheorie und Politischer Philosophie darin, Modelle von Demokratie und Staatlichkeit im Ausgangspunkt von Legitimitätsabwägungen zu begründen, lassen sich diese Positionen im Gegensatz dazu als ein Diskurs radikaler Demokratie verstehen, dessen gemeinsamer Zug in einer kritisch-befragenden Haltung zu gegebenen staatlichen und demokratischen Institutionen besteht.

Innerhalb dieses Diskurses spielt, wenngleich nicht bei allen seinen Vertreter*innen so doch im Ganzen recht markant, die Unterscheidung von Politik und Politischem eine wesentliche Rolle. Da Rancière anstelle dieser Distinktion die für sein eigenes politisches Denken wesentliche Unterscheidung

¹ Rancière verweist selbst auf Lefort, grenzt sich aber trotz dieser Nähe von ihm explizit ab. Vgl. Rancière 2002, 109.

von Polizei (*police*) versus Politik (*politique*) verwendet, werden wir uns ihr in einem ersten Schritt zuwenden (1.). Dabei wird es auch bereits möglich sein, wesentliche Züge von Rancières Demokratietheorie und Staatskritik zu exponieren. Der zweite Schritt dient sodann einer Erkundung von Rancières Kritik der Politischen Philosophie; dabei werden wir uns auch mit seinen Überlegungen zum konstitutiven, ja welterschaffenden Charakter von Politik eingehender beschäftigen (2.). In einem dritten Schritt wird schließlich noch kurz resümiert, welche Folgen Rancières Denken für die Konturen und Aufgaben von Politischer Philosophie und Demokratietheorie hat (3.).

1. *La police, la politique – et la démocratie*

Die Unterscheidung, auf die in jüngeren Überlegungen zu einem kritischen politischen Denken vielfach rekurriert wird, findet sich, wie schon häufig hervorgehoben wurde, in den Schriften Claude Leforts (vgl. insb. 1986a). Lefort nimmt eine Kritik der Politischen Philosophie und des politikwissenschaftlichen Denkens vor, in deren Zentrum die mittlerweile gängige Distinktion von Politik (*la politique*) und Politischem (*le politique*) steht (vgl. hierzu auch Marchart 2010, Martinsen 2019 und Flügel-Martinsen 2020, Kap. 3). Mit dem Politischen bezeichnet Lefort dabei eine aufbrechende Bewegung, die die institutionelle Ordnung der Politik in Frage stellt (vgl. Lefort 1986b). Das Politische zu denken, heißt somit einen Modus zu denken, der gleichsam unterhalb der politischen Institutionen ansetzt, da er sie (wie soziale Institutionen überhaupt) erst konstituiert (vgl. ebd., 20). Das politikwissenschaftliche politische Denken unterdrückt nach Leforts Eindruck die gedankliche Erkundung dieser tiefer liegenden Ebene (vgl. ebd., 20) – und verfehlt damit ein angemessenes politisches (und demokratietheoretisches) Denken im Ganzen. Politisches Denken darf sich diesen Überlegungen zufolge nicht in erster Linie und schon gar nicht allein auf eine Erkundung und/oder Begründung politischer Institutionen fixieren, sondern muss das konflikthafte Wechselspiel zwischen der institutionellen Ebene der Politik und der sie tragenden und zugleich kontestierenden Dimension des Politischen in den Blick nehmen.

Eine zu diesen Überlegungen analoge Unterscheidung findet sich im Denken Rancières in der Gegenüberstellung von Politik und Polizei. Sehr grob könnte man sagen, dass Rancière hier einfach eine Begriffssubstitution vornimmt: Während in der Unterscheidung von Politik und Politischem

die institutionelle Ordnung mit dem Begriff der Politik versehen wird, bezeichnet Rancière dieses institutionelle Gefüge, aber auch seine Verteilungsordnung und die beides legitimierende normative Semantik mit dem Begriff der Polizei; demgegenüber firmiert die tieferliegende und zugleich in Momenten der Erhebung subversive Dimension in seiner Terminologie unter dem Begriff der Politik (vgl. Rancière 2002, 33–54):

»Allgemein benennt man mit dem Namen der Politik die Gesamtheit der Vorgänge, durch welche sich die Vereinigung und die Übereinstimmung der Gemeinschaften, die Organisation der Mächte, die Verteilung der Plätze und Funktionen und das System der Legitimierung dieser Verteilung vollziehen. Ich schlage vor, dieser Verteilung und dem System dieser Legitimierungen einen anderen Namen zu geben. Ich schlage vor, sie *Polizei* zu nennen« (ebd., 40).

Hier lässt sich bereits *ex negativo* vermuten, dass Politik dann offensichtlich die Bezeichnung jener Bewegungen zukommen wird, die diese Ordnung und ihre Legitimierung in Frage stellen, wie Rancière es folgerichtig auch tatsächlich festhält:

»Ich schlage nun vor, den Namen der Politik auf genau die bestimmte Tätigkeit, die der ersten feindlich ist, zu beschränken: diejenige, die die sinnliche Ordnung zerbricht, wo die Teile und die Anteile oder ihre Abwesenheit sich durch eine Annahme definieren, die darin *per definitionem* keinen Platz hat: die eines Anteils der Anteillosen« (ebd., 41).

Die zunächst denunziatorisch klingende Unterscheidung von Politik und Polizei kann selbstverständlich auch deutlich weniger polemisch und stärker analytisch gelesen werden, erinnert man sich an die ältere, vor allem in der deutschen Kameralistik verbreitete Theorie des Policy-Staats, der zumindest nicht einfach mit dem Polizeistaat gleichgesetzt werden kann, den eine linke Sozialkritik attackiert, wenn sie die – dann durchaus nicht nur in Autokratien, sondern auch in westlichen Demokratien in bestimmten Situationen nachvollziehbare – These vertritt, dass der Staat seinen ungehorsamen, weil protestierenden Bürger*innen als Polizeimacht gegenübertritt. Policeystaat meint, wie im französischen Kontext etwa Foucault in seinen Vorlesungen am Collège de France Ende der 1970er Jahre im vergleichenden Blick unter Rekurs auf die französische Polizeitheorie und auf die deutsche policywissenschaftliche Tradition des 18. Jahrhunderts, und dort vor allem Johann Heinrich Gottlob von Justi, festgehalten hat (vgl. Foucault 2004, Vorlesung 12), eine umfassende Vorstellung des paternalistischen, seine Bürger*innen umhегenden Wohlfahrtsstaats: »Die Polizei soll also im Grunde alle Formen der Koexistenz der Menschen unterein-

ander steuern, und das soll ihr hauptsächlichlicher Gegenstand sein« (ebd., 489). Selbstverständlich bietet auch diese ältere Begriffsschicht aus der Sicht einer emanzipatorischen politischen Theorie der Demokratie noch genügend Angriffsfläche, sieht eine solche Staatstheorie doch keineswegs eine mündige, emanzipatorisch agierende Bürgerschaft vor, sondern eher eine Population, die behütet und bevormundet werden muss. An diese ältere Vorstellung einer Polickey sei hier nur deshalb erinnert, weil Rancières Polizeibegriff zumindest deren deutlich erweiterten Begriffsumfang im Vergleich zur engen Aufgabenbeschreibung der heutigen Polizei aufnimmt. Rancière verweist selbst auf Foucaults Ausführungen und notiert in diesem Zusammenhang zudem, dass er selbst den Begriff Polizei zugleich in diesem weiten Sinne und als eher als analytischen, denn pejorativen Terminus verwenden wird (vgl. Rancière 2002, 40).

Sehen wir uns nun aber noch einmal genauer den Gehalt und die Stoßrichtung von Rancières Unterscheidung zwischen Polizei und Politik an. Ins Auge springt zunächst eine normativ-emanzipatorische Dimension, die wir bislang noch nicht angesprochen haben, die für Rancière politische Philosophie, insbesondere für sein Denken von Politik und Demokratie jedoch ganz wesentlich ist. Rancière beschreibt Politik nicht einfach ohne weitere Bestimmung als eine Tätigkeit, die der polizeilichen feindlich (*antagonique*, wie es im französischen Original heißt, Rancière 1995, 52) gegenübersteht. Sie wird darüber hinaus auch *expressis verbis* mit einer bestimmten Perspektive verbunden: Mit der des Anteils der Anteillosen (*une part des sans-part*, Rancière 1995, 53). Mit dieser Formulierung rühren wir an eine ganz zentrale Denkfigur in Rancières politischer Philosophie, in deren Lichte sich erst deren Sinn wirklich erschließen lässt: Die Anteillosen (*sans-part*) sind es, in deren Namen die etablierte polizeiliche Ordnung angegriffen wird. Mit diesem Namen bezeichnet Rancière jene gesellschaftlichen Gruppen, denen in den bestehenden polizeilichen Ordnungen nicht nur kein Anteil zugewiesen wird, sondern die vor allem auch nicht auf der gemeinsamen Bühne auftauchen, auf der über die Anteile verhandelt wird und diese verteilt werden. Es sind jene – von Sklav*innen in verschiedenen Epochen über Frauen in der gesamten bekannten Geschichte und Proletarier*innen im 19. und 20. Jahrhundert bis hin zu den Migrant*innen und Flüchtlingen der Gegenwart – deren Stimmen nicht gehört werden, deren Rede kein Sinn beigemessen wird, die nur Lärm hervorbringen, der nach Aufstand und Revolte klingt (vgl. Rancière 2002, 33 ff.). Die Normativität der politischen Emanzipation speist sich demnach aus dem Aufbegehren jener Anteillosen, die die bestehende poli-

zeiliche Ordnung in Frage stellen. Diese befragende Kritik erheben sie im Namen der Gleichheit, womit Rancière emphatisch Politik und Gleichheit miteinander verknüpft (vgl. Rancière 1998, 112; 2002, 44).

Diese Bezugnahme auf die Gleichheit ist, beispielsweise von Oliver Marchart, als ein emanzipatorischer Apriorismus verstanden worden, der an einer letzten fundamentalen Annahme, nämlich der der Gleichheit, festhält (vgl. Marchart 2010, 183). Wäre dies so, hinge Rancière Emanzipationspolitik in der Tat am seidenen Faden einer substantiellen Voraussetzung – und fiel ins Bodenlose, wenn dieser Faden durch eine kontingenztheoretische Befragung, die die Plausibilität substanzieller Annahmen bestreitet, zum Reißen gebracht würde. Deshalb müssen wir uns diesen gleichsam neuralgischen Punkt in Rancières Überlegungen etwas eingehender anschauen, bevor wir in der Exposition seines politischen Denkens fortfahren können. Zunächst ist festzustellen, dass Rancière selbst von starken kontingenztheoretischen Annahmen ausgeht (auf die wir später, wenn wir uns mit dem weltöffnenden Charakter seines Begriffs der Politik beschäftigen, zurückkommen werden, vgl. 2.). Alle gesellschaftliche Ordnung ist, wie Rancière unterstreicht, kontingent (vgl. Rancière 2002, 28). Nun könnte man dies, wie es Marchart offenbar tut, als Widerspruch in Rancières Denken deuten – und hätte damit das Problem nur noch schärfer herausgestellt. Dem ist aber, wie ich behaupten möchte, keineswegs notwendig so. Rancière betont die Grundlosigkeit aller sozialen Ordnung, das »Fehlen einer Arche« (Rancière 2002, 28). In diesem Sinne ist seine politische Philosophie an-archisch: Sie geht von der Grundlosigkeit sozialer und politischer Ordnungen aus und bestreitet, dass es so etwas wie natürliche oder wesenhafte Aufteilungen geben könnte, auf deren Grundlage dann Gesellschaften eine notwendige polizeiliche Ordnung einrichten könnten, die bestimmte Sortierungen und Anordnungen unvermeidlich vornimmt. Interessant für unsere Frage nach dem Grund der Gleichheit ist nun gerade, dass Gleichheit damit gar keines Grundes bedarf – sie ist eine Gleichheit der Beliebigen (*de n'importe qui*, Rancière 1995, 35): Beliebige deshalb, weil es ja keinen Grund gibt, eine feste Einteilung zwischen den verschiedenen Individuen oder Gruppen vorzunehmen. In diesem Sinne kann Rancière denn auch unterstreichen, dass »[d]ie Gleichheit [...] kein Gegebenes ist, das die Politik einer Anwendung zuführt, keine Wesenheit, die das Gesetz verkörpert, noch ein Ziel, das sie sich zu erreichen vornimmt« (Rancière 2002, 44/45). Für die politische Infragestellung der polizeilichen Ordnung im Namen der Gleichheit ist kein (fester) Grund der Gleichheit erforderlich – damit im Namen der Gleichheit Anteillose eine solche kritische

Befragung unternehmen können, reicht es umgekehrt aus, dass es keinen Grund gegen die Gleichheit gibt. Gleichheit wird so, ohne in irgendeinem Sinne fundamentalistisch oder substantiell zu sein, impliziert, weil wir Beliebige sind, die nicht in einem fest legitimierten Verhältnis zueinander stehen, das sich nicht in Frage stellen lässt. Im Gegenteil: Politik findet statt, wenn Anteillose auf die Beliebigkeit der gegebenen Ordnung hinweisen und ihre Legitimität in Frage stellen.

An dieser Stelle taucht dann natürlich die Frage auf, ob damit nicht das Ziel einer Abschaffung der Polizei durch die Politik postuliert wird – ob also aus der Anarchie im Sinne der Grundlosigkeit, die Anarchie als Aufhebung institutioneller Herrschaftsverhältnisse folgen müsste? Solche Hoffnungen auf eine endgültige Auflösung der Problematik von Herrschaft, Unterdrückung und Ausgrenzung finden sich bei Rancière allerdings keineswegs. Sie wären auch insofern inkonsequent, weil aus der Kontingenz aller sozialen Ordnungen gerade nicht die Aufhebung sozialer und politischer Ordnungen insgesamt folgt, sondern die stete Möglichkeit des infragestellenden Aufbegehrens gegen gegebene Ordnungen. Politik ist nicht die endgültige Aufhebung aller Formen polizeilicher Ordnung, sondern zu Politik kommt es, wie Rancière herausstellt, wenn sich die politische Logik der Infragestellung und des Aufbrechens mit der polizeilichen Logik berührt (vgl. Rancière 2002, 45). Es geht also darum, die Gleichheitsforderungen der Anteillosen in die polizeiliche Ordnung einzuschreiben, diese damit umzuschreiben und zu verschieben – und das ist, wie wir festhalten können, eine unendliche Aufgabe, weil alle sozialen und politische Ordnungen kontingent sind und sich keine abschließende feste Gestalt geben lassen.

Was folgt aus diesen Überlegungen für das Verständnis von Staat und Demokratie? Auf den ersten Blick könnte man versucht sein zu denken, dass Rancières Polizeibegriff in etwa koextensiv mit dem Begriff des Staates ist. Doch hier ist Vorsicht angezeigt: Zwar umfasst Rancières Polizei durchaus jene Institutionen, die üblicherweise den Staat ausmachen, aber sein Begriff der Polizei bzw. der polizeilichen Ordnung ist nicht auf diese institutionelle Dimension beschränkt. Wie wir weiter oben sehen konnten, sucht Rancière auch ungleich weniger sedimentierte Phänomene der normativen Ordnung mithilfe des Polizeibegriffs zu erfassen: Es geht, wenn er von polizeilicher Ordnung spricht, immer auch um die Dimension der Legitimierung einer institutionell zu beschreibenden Verteilungsordnung. Rancières Gegenüberstellung von Polizei und Politik hat dabei unübersehbar eine staatskritische Stoßrichtung, da naturgemäß auch die staatlichen Institutionen zur

Disposition stehen, wenn polizeiliche Logiken politisch in Frage gestellt werden. Allerdings verwendet Rancière den Begriff des Staates an keiner zentralen Stelle² – und er setzt sich auch von analytisch-kritischen Begrifflichkeiten wie dem des Staatsapparates ab (vgl. Rancière 2002, 40), der in der Althusser-Schule, in der er zunächst selbst theoretisch sozialisiert wurde, aus einer marxistischen Perspektive Verwendung fand (vgl. Althusser 1977).³ Dennoch lassen sich seine Überlegungen zu Politik und Polizei zweifelsohne staatskritisch, wenngleich, wie oben gezeigt, nicht anarchistisch lesen. Jedoch gibt es Stellen in seinen Schriften, an denen er sein Denken der Politik als anarchistisch bezeichnet. Doch dann bezieht er sich auf den strikten Sinn des »Ohne-Arche-Seins«, also der Grundlosigkeit der Politik. In dem wichtigen Aufsatz *Politique, identification, subjectivation* finden sich so die folgenden Stellen, an denen zudem auch deutlich wird, dass seine Demokratietheorie im Ganzen in jenem erweiterten Sinne einer Infragestellung bestehender politischer Institutionenordnungen als staatskritisch zu verstehen ist: »La politique n'a pas d'arkhè. Elle est, au sens strict, anarchique.« Und etwas weiter mit Blick auf die Demokratie: »Comme Platon l'a marqué, la démocratie n'a pas d'arkhè, pas de mesure« (Rancière 1998, 113/114, Herv. i.O.).⁴ Kurz darauf unterstreicht er dann den ordnungsaufbrechenden Charakter, der nicht nur der Politik, sondern auch der Demokratie eignet, indem sie die Macht derjenigen mobilisieren, die überzählig sind, weil sie nicht mitgezählt wurden und die so die bestehende Ordnung und ihre Zählung verschieben können: »Il est le pouvoir de l'un-en-plus qui brouille l'ordre de la police.« (ebd. 113/114, Herv. i.O.)⁵

2 Zuweilen bedient er sich aber des Staatsvokabulars, wenn er etwa vom »staatliche[n] Dispositiv[...]« (Rancière 2002, 110) spricht.

3 In der französischen Ausgabe des berühmten, unter Althusser's Federführung entstandenen, zuerst 1965 erschienenen Gemeinschaftswerks *Lire le capital* hat der junge Rancière einen längeren Beitrag beigesteuert: Rancière 2008a.

4 Dt.: »Die Politik hat keine Arche. Sie ist im strengen Sinne anarchisch. [...] Wie Platon notiert hat, hat die Demokratie keine Arche, kein Maß« (eigene Übers. OFM).

5 Dt.: »Es ist die Macht des ›Einen-darüber-hinaus‹, die die polizeiliche Ordnung durcheinanderbringt« (eigene Übers. OFM).

In diesem, ursprünglich 1991 geschriebenen Text findet sich übrigens statt der Dichotomie von Politik und Polizei eine Trias, da Rancière dort auch den Begriff des Politischen (*le politique*) einführt, den er folgendermaßen bestimmt: »Le politique sera le terrain de la rencontre entre la politique und la police dans le traitement d'un tort« (Rancière 1998, 113; dt.: »Das Politische wird das Gebiet eines Zusammentreffens zwischen der Politik und der Polizei in der Behandlung eines Unrechts sein.«, eigene Übers. OFM). Da er diesen Begriff in seinen späteren Schriften nicht mehr systematisch aufgreift, ja im Gegenteil in seinem Buch *Das Unvernehmen*, das die systematischste

Demokratie wird hier demnach im Geiste von Rancières Politik als aufbrechende, in Frage stellende Bewegung verstanden. Demokratisch *und* politisch ist eine Auseinandersetzung demzufolge genau dann, wenn sie nicht dieses oder jenes Teilproblem adressiert, sondern wenn der Einsatz der Auseinandersetzung auf die Beschaffenheit der Ordnung und damit auf die Art und Weise, auf die die Teile des Volkes gezählt werden, abzielt und so die bestehende polizeiliche Ordnung subvertiert wird. Dieses Verständnis von Demokratie streicht Rancière auch in *Das Unvernehmen* in einer Formulierung heraus, in der Politik und Demokratie geradezu in eins gesetzt werden: »Jede Politik ist demokratisch in genau diesem Sinn: nicht im Sinn einer Gesamtheit von Institutionen, sondern im Sinn von Formen der Demonstrationen, die die Logik der Gleichheit mit derjenigen der Polizeiordnung konfrontieren« (Rancière 2002, 111). Damit eine solche Demokratie und eine solche Politik möglich sein können, bedarf es daher der Möglichkeit des Dissenses – wird dieser, wie es Rancière in der politischen Wirklichkeit westlicher Demokratien gegen Ende des 20. und zu Beginn des 21. Jahrhunderts unter Bedingungen einer auf die Bedürfnisse des Weltmarktes abgestimmten Postdemokratie der Fall zu sein schien, stillgestellt, wird auf Konsens und eine ›Politik‹ der Notwendigkeit (die dann den Namen der Politik eigentlich nicht mehr verdient) umgestellt, dann erlischt die Demokratie und geht in Postdemokratie über (vgl. Rancière 2002, 105–131). Davor, dass die Folge einer solchen Postdemokratie der Notwendigkeit in dem Erstarken rassistischer politischer Positionen liegen wird, das wir gegenwärtig schmerzhaft konstatieren müssen, hat Rancière übrigens bereits früh gewarnt (vgl. Rancière 2002, 127/128, s.a. Flügel-Martinsen 2021, Kap. 4 und 5).

Sein Demokratiebegriff verweist insgesamt deutlich auf politische Bewegungen und nicht auf institutionelle Regelungen. In seiner Polemik *La haine de la démocratie* (Rancière 2005)⁶ beschreibt er den Charakter politischer Be-

Darlegung seiner politischen Philosophie darstellt, diese Berührung von politischer und polizeilicher Logik sogar mithilfe des Begriffs der Politik und nicht des Politischen beschreibt, widme ich diesem kurzen Auftauchen des Begriffs des Politischen keine weitere Aufmerksamkeit. Der einschlägige Satz aus *Das Unvernehmen* lautet: »Damit es Politik geben kann, muss es zwischen der polizeilichen und der politischen Logik einen Berührungspunkt geben« (vgl. Rancière 2002, 45). Zwar lässt sich im Französischen satzkonstruktionsbedingt nicht klar sagen, ob es sich um *le* oder *la* politique handelt, wenn man den Satz isoliert betrachtet (*Pour qu'il y ait politique* setzt der Satz artikellos ein; Rancière 1995, 57), aber da in dem entsprechenden Absatz ansonsten ausschließlich von *la politique* die Rede ist, lassen sich Genus und Terminus klar bestimmen.

⁶ Die deutsche Übersetzung ist 2012 unter dem Titel *Der Hass der Demokratie* (Rancière 2012) erschienen.

wegungen unter Verwendung der gleichen Attribute, die er auch zur Charakterisierung von Politik und Demokratie heranzieht: Eine politische Bewegung, so führt er dort aus, zeichne sich dadurch aus, dass sie bestehende Aufteilungen aufricht und Grenzziehungen verschiebt (vgl. Rancière 2012, 101). Diese Beziehung zwischen Politik, Demokratie und politischen Bewegungen müssen wir uns nun etwas genauer ansehen, um die grundlegende, ja welterschaffende Dimension von Rancières Denken von Politik und Demokratie herauszustellen; in diesem Zusammenhang ist es zudem unabdingbar, auf Rancières Kritik der Politischen Philosophie, gegen die er insgesamt den Vorwurf erhebt, mit der Politik Schluss machen zu wollen, zu sprechen zu kommen.

2. Kritik der Politischen Philosophie und die politisch-demokratische Konstitution von Welt

Um Rancières radikalen Entwurf einer politischen Philosophie, die Politik und Demokratie als Weisen der Weltkonstitution denkt, nachzuvollziehen und damit zum Kern seines politischen Denkens vorzudringen, ist es hilfreich, sich zunächst die Hauptlinien seiner Kritik der Politischen Philosophie vor Augen zu führen, die er vor allem in seiner Studie *Das Unvernehmen* entwickelt. Mit der dort vertretenen, oben bereits zitierten Zielsetzung, »die Rückkehr der ›politischen Philosophie‹ ins Feld der politischen Praxis« (Rancière 2002, 13) vorzubereiten, verbindet sich augenscheinlich bereits die kritische These, dass die Politische Philosophie üblicherweise keine Verbindung zur politischen Praxis unterhält und dass das ein Problem ist. Rancière lässt nun bereits im Vorwort zu dieser Studie keinen Zweifel daran, dass die Politische Philosophie nicht nur keine Verbindung zur Politik unterhält, sondern dass ihr Ziel sogar im Gegenteil darin besteht, »mit der Politik Schluss zu machen« (Rancière 2002, 12). Diese Behauptung ist vor dem Hintergrund von Rancières eigenem Politikbegriff, mit dem wir uns bereits ausführlich beschäftigt haben, zu verstehen. Politik erscheint ihm notwendig verbunden mit der Artikulation von Dissens, mit dem Infragestellen bestehender Ordnungen, ja – und das ist mit Blick auf die problematische Stellung der Politischen Philosophie zu einer so verstandenen Politik wesentlich – sie ist ihm zufolge unvereinbar mit irgendeiner Vorstellung einer wohlbegründeten, auf legitimen Prinzipien aufruhenden politischen, in seiner Terminolo-

gie: *polizeilichen* Ordnung. Politik ist, womit sie für die Politische Philosophie zum Problem, ja zum Skandal wird, unvermeidlich verbunden mit der These, dass es eine solche Fundierung nicht geben kann. Politik ist mithin der Name für eine fundierungskritische Aktivität, die im Namen der Anteillosen bestehende Fundierungsversuche hinterfragt und damit Rancière zufolge das Hauptanliegen der okzidentalischen Politischen Philosophie hintertreibt. Diese sucht aus seiner Sicht nämlich in dem Sinne mit der Politik Schluss zu machen, als ihr Ziel in unterschiedlichen Varianten darin besteht, ein philosophisches Modell an die Stelle dieser streitlustigen und subversiven Politik zu setzen und somit die Aktivität der Politik zu beenden (vgl. Rancière 2002, 73–104). Politische Philosophie ist in ihrer Geschichte also nicht nur, wie allgemein bekannt, gegenüber der Demokratie und der demokratischen Praxis skeptisch (vgl. Jörke 2011), ihre Vorbehalte richten sich vielmehr insgesamt gegen eine Politik, die, so ließe sich Rancière auch verstehen, in dem Sinne demokratisch ist, als sie fortwährend im Namen derjenigen, die nicht mitgezählt werden, die keine Stimme und keinen Platz auf der politischen Bühne haben, fragt, wie die Gemeinschaft zu zählen und wer als das Volk zu begreifen ist. Rancière unterscheidet wesentlich vier Typen des philosophischen Schlussmachens mit der Politik. Da hier nicht der Raum für eine ausgiebige Auseinandersetzung mit diesen Facetten von Rancières Denken ist, müssen wir uns auf eine kurze Benennung beschränken, zumal für unsere vorliegenden Zwecke der gemeinsame Zug eines Schlussmachens mit der Politik von größerem Belang als die Unterschiede zwischen den einzelnen Varianten ist. Zunächst nennt Rancière die *Archi-Politik* (Rancière 2002, 77 ff.), für die Platon idealtypisch steht, da deren Schlussmachen mit der Politik darin besteht, dass die *Arche*, das Grundprinzip einer Gemeinschaft philosophisch begründet, umgesetzt und hernach nicht mehr in Frage gestellt wird. Die *Para-Politik*, deren moderne Variante Hobbes formuliert, setzt die Politik als Konflikt zwischen politischer und polizeilicher Logik beiseite, indem sie den Streit zwischen Gruppen um die Logik der Aufteilung konzeptionell ausschließt: Bei Hobbes geschieht dies durch die kategoriale Umstellung auf Individuen auf der einen Seite, die im Politischen des hobbesschen Staates der Souveränität auf der anderen Seite gegenüberstehen. Damit gibt es keinen Streit mehr um die Einrichtung der Ordnung, sondern, wie Rancière formuliert, »nur Individuen und die Macht des Staates« (Rancière 2002, 89). Die *Meta-Politik*, deren modernen Typus Marx verkörpert (vgl. Rancière 2002, 94), versteht Politik und ihre Unterscheidungen als verschleiernde Unwahrheiten: Politik muss aus dieser Sicht abgeschafft werden, weil sie die eigentli-

chen gesellschaftlichen Zusammenhänge verdeckt. Neben diesen drei Typen mit ideengeschichtlichen Referenzen führt Rancière einen vierten, zeitdiagnostisch und –kritisch orientierten Typus ein, den der Postpolitik bzw. der Postdemokratie (vgl. hierzu Rancière 2002, 105 ff.)⁷: Hier werden Politik und Demokratie abgeschafft, indem sie einer Konsenslogik unterworfen werden, die ihrerseits die Kehrseite eines Versachlichungsdiskurses ist, wie er für die Legitimierungsrhetorik der Reformpolitiken westlicher Demokratien kurz vor und nach der Jahrtausendwende kennzeichnend ist: Wo behauptet wird, dass nur noch Notwendigkeiten vollzogen werden können, ist kein Raum mehr für Dissens und den Streit um eine andere Einrichtung der Welt.

Diese Kritik der politischen Philosophie zehrt offensichtlich in hohem Maße von einem emphatischen Politik- und Demokratiebegriff, deren Tiefe und Umfang wir uns nun eingehender zuwenden müssen. Um Rancières Politik- und Demokratiedenken zu verstehen, muss man sich den breiteren philosophisch-konzeptionellen Kontext vor Augen führen, in den er seine Überlegungen einbettet: Rancière entwickelt eine umfassende Ästhetik, die sich vom altgriechischen *aisthesis* herschreibt und eine Lehre von der Wahrnehmung von Welt insgesamt meint. Nach seiner Auffassung wird die (Auf-)Teilung der Welt als eine (Auf-)Teilung des Sinnlichen⁸ in einem grundlegend ästhetischen Modus allererst hervorgebracht. Entscheidend für seine politische Philosophie ist nun die Annahme, dass diese Konstitution nicht nur in Bereichen wie dem der Literatur, sondern eben auch in der Politik vollzogen wird (vgl. Rancière 2000, 62). Diese Vorstellung einer diskursiv-polemischen Weltkonstitution hat Rancière bereits bevor er seine einschlägigen Texte zur Politischen Philosophie vorgelegt hat auf Politik und Demokratie bezogen: In der Studie *Les noms de l'histoire*, in der er es dem Untertitel zufolge um den Entwurf einer Poetik des Wissens gehen soll, arbeitet er so die Vorstellung eines Deutungskampfes um Wissens- und Sozialordnungen aus. Das demokratische Zeitalter zeichnet sich den dort angestellten Überlegungen zufolge dadurch aus, dass es zu *subjectivations hasardeuses* kommt, die die bestehenden Ordnungen durcheinanderwirbeln

7 Der Postdemokratiebegriff wird, mit einigen Berührungspunkten, aber auch markanten Unterschieden parallel von Colin Crouch (2008) verwendet. Vgl. zur Rekonstruktion der Diskussion um Postdemokratie, mit einer allerdings eigentümlichen, da affirmativen Inkorporation des Begriffs in ein Modell simulativer Demokratie Blühdorn 2013, v.a. Kap. 3 und 4.

8 *Partage du sensible* lautet folgerichtig auch der Titel eines einschlägigen Buchs Rancières (2000).

(vgl. Rancière 1992, 186)⁹. Diese Idee einer streitenden, dissentierenden Weltkonstitution taucht auch an zentraler Stelle in *Das Unvernehmen* auf, wenn Rancière in kritischer Auseinandersetzung mit Habermas' konsens-theoretischer Argumentationstheorie (aufgrund der ihm Habermas als Philosoph der Postdemokratie erscheint) darauf insistiert, dass Politik nicht einfach ein Argumentationsspiel, sondern immer auch eine Weise der Weltöffnung ist. Sie eröffnet streitend »Welten, in denen das Subjekt, das argumentiert, als Streiter des Worts zählt« (Rancière 2002, 70). Dieser Streit um die gemeinsame Welt ist für Rancière untrennbar mit Politik verbunden und seine Möglichkeit verleiht dem Streit um Worte und Rederechte ein so enormes Gewicht: Der Kampf oder die Schlacht (*la bataille*, Rancière 2005, 101) um die Worte ist, wie Rancière betont, immer auch eine Schlacht um die Dinge (vgl. Rancière 2012, 110/111), denn je nachdem, wie wir die Worte verstehen, wer sie wann und wo gebrauchen darf und gehört wird, also das Recht besitzt, zu sprechen und gehört zu werden, haben wir es mit einer anderen Aufteilung der Welt zu tun. Diese ästhetische Dimension der Politik ist für Rancière nicht zuletzt deswegen so wichtig, weil es die Ästhetik erlaubt, bestehende Hierarchien zu suspendieren und eine neue Aufteilung des Sinnlichen herbeizuführen (vgl. Rancière 2008, 42/43) – und genau das vermag auch eine gelingende Politik: Sie schreibt die gemeinsame Welt um und setzt eine neue an ihre Stelle. Die Frage ist nun, wie sie das tun kann. Hier gewinnt eine Kategorie Bedeutung, die uns in einem obigen Zitat bereits begegnet ist, ohne dass wir sie wirklich hervorgehoben haben. Die Rede ist von der Kategorie der politischen Subjektivierung. In *Das Unvernehmen* findet sich ein längerer Passus, der die Wirkungsweise der politischen Subjektivierung plastisch beschreibt:

»Eine politische Subjektivierung teilt das Erfahrungsfeld neu auf, das jedem seine Identität mit seinem Anteil gab. Sie löst und stellt die Verhältnisse zwischen den Weisen des *Tuns*, den Weisen des *Seins* und den Weisen des *Sagens* neu zusammen, die die sinnliche Organisation der Gemeinschaft, die Verhältnisse zwischen den Räumen, wo man eines macht und denen, wo man anderes macht, die an dieses *Tun* geknüpften Fähigkeiten und jene, die für ein anderes benötigt werden, bestimmen.« (Rancière 2002, 52, Herv. i.O.)¹⁰

⁹ Hier ergibt sich eine gewisse Nähe zwischen Rancières Vorstellung einer *partage du sensible* und Foucaults *episteme*, auf die Rancière selbst aufmerksam macht; vgl. Rancière 2008, 71 f.

¹⁰ Übers. leicht geändert: Das Verb *redécouper* (*(u)ne subjectivation politique redécoupe*, Rancière 1995, 65), das in der Übersetzung von Richard Steurer mit *neu zerschneiden* übertragen wird, scheint mir mit *neu aufteilen* besser übersetzt zu sein, da der Sinn des ganzen Passus und anderer Passagen

In diesem Zitat wird zum einen noch einmal die bereits hinlänglich beschriebene, weltkonstituierende und verschiebende Wirkung von Politik unterstrichen und zum anderen wird die politische Subjektivierung gleichsam als Modus dieser subversiven und konstitutiven Wirkung von Politik eingeführt. Was aber ist eine politische Subjektivierung? Ganz offensichtlich baut Rancière an dieser Stelle auf eine Annahme, die in kritischen Subjekttheorien, etwa bei Michel Foucault oder, gegenwärtig, bei Judith Butler, zentral ist, dass nämlich Subjekte dem sozialen und politischen Geschehen keineswegs vorgeordnet sind, sondern dass sie erst hervorgebracht werden. In Rancières Begriff der politischen Subjektivierung wird nun aber vor allem die widerständige Seite in hohem Maße betont – weit deutlicher noch als bei Foucault oder Butler, die zwar ebenfalls Subjektivierungsprozesse keineswegs nur von der Seite der Unterwerfung, sondern auch von der Seite des Widerstand aus denken, bei denen aber die emanzipatorische Dimension der Subjektivierung nicht ganz so deutlich hervorgehoben wird wie bei Rancière (vgl. Foucault 1972; 1984; Butler 2001). Die Unterwerfungsseite spielt in Form der polizeilichen Platzzuweisung auch bei Rancière eine wichtige Rolle. Mit der politischen Subjektivierung versucht er nun aber gerade den Prozess zu beschreiben, in dessen Verlauf sich Subjekte nicht nur dieser Platzzuweisung entziehen, sondern der es im gelingenden Fall sogar ermöglichen soll, eine neue Welt, also auch eine andere polizeiliche Ordnung zu konstituieren – das ist mit dem Neuaufteilen des Erfahrungsfeldes gemeint, von dem im obigen Zitat die Rede ist. Politik via politische Subjektivierung vollzieht sich demnach notwendig als eine »Desidentifikation« (Rancière 2008b, 65), als ein Sichentziehen vom zugewiesenen Platz. Das mögen gemeinsame Akte zivilen Ungehorsams in Form der Besetzung von Räumen und Orten sein, an denen Personen (Proletarier*innen, Frauen, Flüchtlinge usw.) nicht vorgesehen sind, ebenso sein, wie Einzelhandlungen, die gleichsam ein gemeinsames Netz spannen, durch das sich eine politische Subjektivierung vollzieht. Wichtig ist, dass die Akte nicht auf rein partikulare oder privatistische Interessen beschränkt bleiben, sondern im Namen der Gleichheit die gegebene polizeiliche Ordnung tangieren: Ein Streik um Lohnerhöhungen ist so noch keine politische Subjektivierung, einer, der auf eine andere Einrichtung der Arbeitswelt und eine andere Gestaltung der Rechtsbeziehungen zielt, kann es hingegen durchaus sein.

über die politische Subjektivierung auf die neue Zusammensetzung mindestens ebenso wie auf das Zerschneiden verweist.

Politische Bewegungen, demokratische zumal, überschreiten so die gegebenen Grenzen und zielen zugleich auf einen neuen Verlauf. Politische Subjektivation verweist damit auf die Konstitution einer gemeinsamen Identität, von der aus die hegemoniale Einteilung des Gemeinsamen der polizeilichen Ordnung in Frage gestellt werden kann. Rancière verweist hier exemplarisch mehrfach auf den Fall Auguste Blanquis, der 1832 im Zuge einer Gerichtsverhandlung auf die Frage nach seinem Beruf keine einzelne Berufsbezeichnung nennt, sondern sich als Proletarier bezeichnet und so zur politischen Subjektivierung der Arbeiterbewegung beiträgt (vgl. Rancière 1998, 118; 2002, 49 f.).

3. Unterwegs zu einer anderen Demokratietheorie

Zum Abschluss lediglich noch eine kurze Bemerkung zu den Folgen von Rancières politischer Philosophie für die Demokratietheorie: Es dürfte kaum verwunderlich sein, dass diese Überlegungen Rancières ein anderes Verständnis der Aufgaben der Politischen Philosophie im Allgemeinen und der Demokratietheorie im Besonderen mit sich ziehen. Wie Lefort für seinen Versuch, das Politische zu denken, einen Bruch mit der etablierten, gleichsam ingenieurwissenschaftlichen Perspektive der Politikwissenschaft und der Politischen Soziologie als wesentliche Vorbedingung nennt (vgl. Lefort 1986b, 19), so markiert die Forderung nach einer solchen Perspektivenverschiebung auch die grundlegende und bis heute nicht hinreichend abgegoldene Herausforderung, die Rancière für die Politische Philosophie und Theorie bedeutet. Wenngleich sich kaum sagen lässt, dass Rancières Forderung gegenwärtig keine Parallelen bei anderen Versuchen einer kritischen politischen Philosophie findet,¹¹ so ist doch aber ebenso wenig von der Hand zu weisen, dass Demokratietheorie innerhalb der Hauptströmungen der Politischen Philosophie und Theorie wesentlich als ein Nachdenken über Modelle der Demokratie und weniger als die kritische Analytik, Beobachtung und Befragung verstanden wird, die Rancières Nachdenken über Demokratie nahegelegt. Die Politische Philosophie zurück ins Feld der politischen Praxis zu bringen, bedeutet so gesehen vor allem, politisch-demokratische

¹¹ Verwiesen sei hier nur auf James Tullys Aufgabenbestimmung der Politischen Philosophie als kritische Aktivität (Tully 2008) oder Raymond Geuss' beeindruckende Polemik gegen die Begründungsfixierung der Politischen Philosophie (Geuss 2011).

Bewegungen und ihre Einsprüche und Widerstände gegen bestehende, in Rancières Terminologie, polizeiliche Ordnungen zu reflektieren. Politische Philosophie und Theorie sind damit auf eine demokratietheoretische Perspektive verpflichtet, die ihre kardinale Aufgabe gerade nicht in der Legitimierung von Ordnungen, sondern in der Ermöglichung ihrer kritischen Befragungen sieht.

Literatur

- Abbas, Nabila 2015, Der Konflikt um die Leerstelle. Das politische Denken Claude Leforts zwischen Totalitarismus und Demokratie, in: Flügel-Martinsen, Oliver/Martinsen, Franziska (Hg.), *Demokratietheorie und Staatskritik aus Frankreich. Neuere Diskurse und Perspektiven*, Stuttgart, 131–146.
- Althusser, Louis 1977, *Ideologie und ideologische Staatsapparate*, Hamburg/Westberlin.
- Balibar, Etienne 2012, *Gleichfreiheit*, Berlin.
- Blühdorn, Ingolfur 2013, *Simulative Demokratie*, Berlin.
- Boelderl, Artur R. 2015, Nach dem Subjekt ist vor dem Subjekt. Vom politischen Sinn der Subjektivierung bei Jean-Luc Nancy und Philippe Lacoue-Labarthe, in: Flügel-Martinsen, Oliver/Martinsen, Franziska (Hg.), *Demokratietheorie und Staatskritik aus Frankreich. Neuere Diskurse und Perspektiven*, Stuttgart, 223–238.
- Butler, Judith 2001, *Psyche der Macht*, Frankfurt a.M.
- Crouch, Colin 2008, *Postdemokratie*, Frankfurt a.M.
- Flügel-Martinsen, Oliver 2020, *Radikale Demokratietheorien zur Einführung*, Hamburg.
- Flügel-Martinsen, Oliver 2021, *Kritik der Gegenwart*, Bielefeld.
- Foucault, Michel 1972, *L'ordre du discours* Paris.
- Foucault, Michel 1984, *Histoire de sexualité 2*, Paris.
- Foucault, Michel 2004, *Geschichte der Gouvernementalität I*, Frankfurt a.M.
- Geuss, Raymond 2011, *Kritik der politischen Philosophie*, Hamburg.
- Jörke, Dirk 2011, *Kritik demokratischer Praxis*, Baden-Baden.
- Lefort, Claude 1986a, *Essais sur le politique*, Paris.
- Lefort, Claude 1986b, La question de la démocratie, in: Ders. 1986a, 17–32.
- Marchart, Oliver 2010, *Die politische Differenz*, Berlin.
- Martinsen, Franziska, Politik und Politisches, in: Comtesse, Dagmar et al. (Hg.), *Radikale Demokratietheorie. Ein Handbuch*, Berlin, 583–592.
- Mouffe, Chantal 2008, *Das demokratische Paradox*, Wien.
- Nancy, Jean-Luc 2008, *Vérité de la démocratie*, Paris.
- Rancière, Jacques 1992, *Les noms de l'histoire*, Paris.
- Rancière, Jacques 1998, Politique, identification, subjectification, in: Ders., *Aux bords du politique*, Paris.

- Rancière, Jacques 2000, *Le partage du sensible*, Paris.
- Rancière, Jacques 2002, *Das Unvernehmen*, Frankfurt a.M. (frz. 1995, *La méésentente*, Paris).
- Rancière, Jacques 2008a, Le concept de critique et la critique de l'économie politique des ›Manuscrits de 1844‹ au ›Capital‹, in: Althusser, Louis et al., *Lire le capital*, Paris, 81–199.
- Rancière, Jacques 2008b, *Ist Kunst widerständig?*, Berlin.
- Rancière, Jacques 2012, *Der Hass der Demokratie*, Berlin (frz. 2005, *La haine de la démocratie*, Paris).
- Richter, Emanuel 2015, Miguel Abensour: Politische Philosophie als Staatskritik, in: Flügel-Martinsen, Oliver/Martinsen, Franziska (Hg.), *Demokratietheorie und Staatskritik aus Frankreich. Neuere Diskurse und Perspektiven*, Stuttgart, 89–107.
- Schwenk, Jochen 2015, Die demokratische Öffnung des Staates. Zur Staatskritik und Demokratietheorie Étienne Balibars, in: Flügel-Martinsen, Oliver/Martinsen, Franziska (Hg.), *Demokratietheorie und Staatskritik aus Frankreich. Neuere Diskurse und Perspektiven*, Stuttgart, 17–39.
- Tully, James 2008a, *Public Philosophy in a New Key*, 2 Bde., Cambridge.
- Tully, James 2008b, Public Philosophy as a Critical Activity, in: Ders. 2008a, Bd. 1, 15–38.

13. Judith Butlers kritische Theorie der Subjektivierung im theoriegeschichtlichen Kontext

Judith Butler hat nicht nur eine der wichtigsten kritischen Gendertheorien vorgelegt, sondern insbesondere ihre Überlegungen zur Subjektivierung stellen auch einen maßgeblichen Beitrag zur kritischen politischen Theorie der Gegenwart dar. Butlers Theorie der Subjektivierung zeichnet sich dabei dadurch aus, dass sie ein dekonstruktiv-genealogisches mit einem widerständigen Motiv verbindet. Dadurch wird es ihr in Weiterentwicklung von Überlegungen Foucaults einerseits möglich, Subjektpositionen, Kollektivsubjekte aber auch die Diskursformationen, die die Kontexte der Subjektconstitution bilden, zersetzenden Befragungen zu unterziehen und andererseits, unter anderem mithilfe des Begriffs der Performativität, widerständiges Handeln jenseits einer souveränen Handlungs- und Subjekttheorie zu denken.

Für Judith Butler Subjektivierungstheorie sind die Arbeiten Michel Foucaults von großer Bedeutung. In Michel Foucaults Untersuchungen zum Verhältnis von Subjekt und Macht spielt der Begriff der Subjektivation eine wichtige Rolle. Er lässt sich zunächst so lesen, dass Subjekte durch Machtprozesse überhaupt erst hervorgebracht werden (vgl. Foucault 2001b). Mit dem Begriff der Subjektivation verbindet sich deshalb eine These über das Verhältnis von Subjekt und Macht: Subjekte üben Macht nicht einfach irgendwie aus und Macht wird auch nicht auf Subjekte ausgeübt, sondern Subjekte werden durch Machtprozesse überhaupt erst in die Welt gebracht. Der Begriff der Subjektivation umreißt so betrachtet die soziale und politische, durch Machtphänomene vollzogene, Konstitution von Subjektivität. Es ist diese Denklinie, an die Judith Butlers Überlegungen zur Subjektivation anschließen (vgl. Butler 2001a, Kap. 3).

Neben dieser Verwendungsweise der Kategorie der Subjektivation, die Prozesse der Subjektwerdung auf den ersten Blick eng mit einem Vorgang

der Unterwerfung in Verbindung bringt, findet sich in der politischen Philosophie Jacques Rancières ein Gebrauch dieses Begriffs, der nicht die Unterwerfungsdynamik der Subjektivation betont, sondern im Gegenteil die Handlungsmacht hervorhebt, die sich aus Subjektivationsprozessen ergibt (vgl. Rancière 2004). Für Rancière handelt es sich bei der Subjektivation in erster Linie nicht um einen Prozess der gleichzeitigen Subjektwerdung und Unterwerfung, sondern vielmehr um die Konstitution von politischem Widerstand. Sein Denken legt den Akzent nicht darauf, dass Individuen durch Machtprozesse subjektiviert werden. Er interessiert sich vielmehr für die *subjectivation politique*, die sie gemeinsam vollziehen und durch die sie sich als politisch handlungsfähige Subjekte konstituieren. Diese Dimensionen der Subjektivation stehen der Unterwerfungsdeutung zwar auf den ersten Blick diametral entgegen, gleichzeitig aber berühren sie Fragen, die sich schon der späte Foucault im Rahmen seiner Beschäftigung mit den komplexen Beziehungen zwischen Subjekt und Macht gestellt hat. Vor allem aber wird die Frage nach der Möglichkeit widerständiger Handlungsmacht zu einem zentralen Thema in Judith Butlers Arbeiten (vgl. Butler 2001 und 2016).

Bei diesen Fragen nun handelt es sich keineswegs um kleinteilige Fragen einer Spezialdiskussion, sondern um zentrale Fragen der Politischen Theorie. Die Frage nach der Konstitution von Subjekten rührt an einen Grundbegriff der Politischen Theorie. Zur Frage steht so, wie das Verhältnis zwischen Macht und Subjekten beschaffen ist. Klar ist für die von Judith Butler vertretene Perspektive, dass handlungsfähige Subjekte, ob einzeln oder kollektiv, nicht vorausgesetzt werden können. Vielmehr muss deren Genese in Machtbeziehungen geklärt werden. Damit stellt sich auch die Frage, wie Macht wirkt, wie sie verfasst ist und von wem oder was sie ausgeübt wird. Wirkt Macht vor allem negativ und einschränkend oder muss sie als positiver, produktiver Mechanismus verstanden werden? Was ist Macht in einem grundlegenden Sinne überhaupt: Eine Ressource, auf die zurückgegriffen werden kann; eine Dynamik, die sich aus Strukturen ergibt, oder eine Kraft, die aus Handlungen erwächst? Wer sind die Subjekte der Macht und üben sie diese aus oder widerfährt sie ihnen? Und schließlich: Können die Subjekte Widerstand leisten, stehen ihnen Wege der aktiven politischen Gestaltung und der Emanzipation offen?

Diese Fragen stellen sich vor dem Hintergrund einer langen Kontroverse in der Geschichte politischen Denkens. Die Überlegungen, die Judith Butler unter Rückgriff auf Foucault entwickelt, stellen dabei ein bis heute weithin

dominantes individualistisches Schema in Frage, das seine erste umfassende Formulierung wohl in Hobbes' politischer Philosophie gefunden haben dürfte.¹ In Hobbes' politischer Philosophie wird eine seit der Antike überlieferte Tradition politischen Denkens aufgelöst, die politische Subjekte wesentlich als Teile einer die Individuen je immer schon übersteigenden (guten) Ordnung versteht, der deshalb eine Ethik der politischen Gemeinschaft und des Menschen als *Zoon politikon* zugrunde liegt.² An ihre Stelle tritt bei Hobbes die für den modernen Liberalismus bis in die Gegenwart maßgebliche Vorstellung, dass es Individuen sind, aus denen sich Gesellschaften zusammensetzen und dass wir also, wenn wir über Politik und politische Ordnung nachdenken, dies im Ausgangspunkt der Interaktion zwischen Einzelnen tun müssen, wollen wir ein angemessenes Verständnis sozialer und politischer Ordnung entwickeln. Diese von Charles Taylor aufgrund ihres strikt individualistischen Ausgangspunkts kritisch als Atomismus bezeichnete politische Philosophie³ hält Subjekte gleichsam für die kleinsten Einheiten einer politischen Ordnung und denkt Macht als ein Vermögen von Subjekten, Einfluss auf andere Subjekte nehmen zu können. Hobbes zufolge ist diese Macht in einem durch hierarchische politische Institutionen nicht geordneten politischen Raum gewissermaßen frei flottierend zwischen den Menschen verteilt, da es a limine keine institutionalisierte Machtkonzentration gibt und sich zwischen den Menschen keine naturwüchsige Hierarchie ergibt, weil sie einander, wie Hobbes festhält, zu ähnlich in ihren Fähigkeiten sind.⁴ Nach Hobbes' Auffassung führt das bekanntlich zu jenem massiven Ordnungsproblem eines *bellum omnium contra omnes*, der die Individuen dann zur Staatsgründung nötigt, die sie bewerkstelligen können,

1 Vgl. hierzu unter der neueren Forschungsliteratur vor allem die Studie von Quentin Skinner, *Hobbes and Republican Liberty* (Skinner 2008).

2 Vgl. für diesen Vorgang an der Schwelle zur Moderne insgesamt die Rekonstruktion in: Habermas 1978.

3 »Den Atomismus haben wir vom siebzehnten Jahrhundert geerbt. Es ist zwar nicht so, als würden wir uns immer noch für Theorien des Gesellschaftsvertrags stark machen (obwohl verschiedene umgestaltete Formen auch heute noch Anklang finden), doch es fällt uns nach wie vor leicht, die politische Gesellschaft als etwas durch Willensentscheidung Erschaffenes aufzufassen oder sie instrumentell zu deuten« (Taylor 1996, 348).

4 »Aus dieser Gleichheit der Fähigkeiten entsteht eine Gleichheit der Hoffnungen, unsere Absichten erreichen zu können. Und wenn daher zwei Menschen nach demselben Gegenstand streben, den sie jedoch nicht zusammen genießen können, so werden sie Feinde und sind in Verfolgung ihrer Absicht, die grundsätzlich Selbsterhaltung und bisweilen nur Genuß ist, bestrebt, sich gegenseitig zu vernichten oder zu unterwerfen« (Hobbes 1984, 94–95).

so sie nur über ein hinreichendes Maß an selbstinteressierter Rationalität verfügen, das Kant später selbst einem Volk von Teufeln zugetraut hat.⁵ Innerhalb dieser von Hobbes begründeten, methodisch und in vielen Hinsichten auch normativ individualistischen Tradition stellt sich das Zusammenspiel von Macht und Subjekten schematisch folgendermaßen dar: Subjekte sind mit einer Handlungsmacht ausgestattet, die sie übertragen können auf (politische) Institutionen. Dafür erhalten sie als Gegenleistung Sicherheit (Hobbes) oder auch einen Eigentumsschutz, der zudem personale Grundrechte umfassen kann (Locke). Jedenfalls sind sie es, die über Macht verfügen und sie erzeugen dann durch einen Zusammenschluss eine politische Macht, der sie sich wiederum unterwerfen, wodurch sie von umfassend freien, aber gefährdeten Subjekten zu eingeschränkten, aber geschützten politischen Subjekten werden. Zu beachten ist hier allerdings, dass die politische Macht diese politischen Subjekte nicht hervorbringt. Der Schritt vom vorpolitischen zum politischen Subjekt wird gleichsam subtraktiv vollzogen: Die Subjekte verzichten auf eine Potenz, über die sie qua Subjektsein verfügen, indem sie ihre Macht an die Institutionen der staatlichen Macht abtreten. Innerhalb dieses Paradigmas werden Subjekte der politischen Ordnung vorgeordnet, aber ein Vorgang wie Rancières politische Subjektivation lässt sich im Grunde nicht denken. Die politische Gesellschaft des Staates konstituiert weder einzelne noch kollektive Subjekte, sondern sie besteht aus Subjekten, die klug genug sind, sich in einer institutionellen Ordnung wechselseitig selbst zu binden und aus der Summe ihrer Macht eine Staatsmacht zu machen, die immer mehr ist als die Summe der einzelnen Mächte, bietet doch nur sie allein einen ordnungspolitischen Rahmen, auf den selbst liberträre Theorien nicht zu verzichten bereit sind.⁶ Wie die Subjekte überhaupt zu Subjekten werden, taucht als Frage gar nicht erst auf. Löst sich die politische Ordnung des Staates auf, zerfällt sie einfach in die dann wieder vereinzelt Subjekte, die aus ihr herauskommen, wie sie in sie hineingegangen sind, um damit gleichsam in den Naturzustand zurückzukehren.

Diese für methodisch und normativ individualistische Ansätze grundlegende politisch-ontologische Annahme, dass sich politische Ordnungen aus einzelnen, handlungsfähigen Subjekten zusammensetzen, deren Genese

5 Vgl. Kant 1977, A 69 [B 61]; vgl. zur Aufnahme dieses kantischen Arguments in der zeitgenössischen Demokratietheorie Niesen 2001.

6 Vgl. Nozick, 1974, Part I. Vgl. dazu auch meine eigenen, kritischen Überlegungen Flügel-Martinzen 2008, Kap. 7.b.

vollkommen unreflektiert bleibt (vgl. Flügel-Martinsen 2017, Kap. 1.1), haben nicht erst Foucault und Butler in Zweifel gezogen, sondern sie wollte schon Anderen in der Geschichte politischen Denkens wesentlich früher nicht recht einleuchten. Bereits Adam Ferguson hinterfragt in seinem *Versuch über die Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft* die mit der kontraktualistischen Naturzustandsidee verbundene Annahme⁷, dass Gesellschaften sich aus Individuen zusammensetzen, die gleichsam als Einzelentitäten ihre Module darstellen. Mit Ferguson findet ein Gegenmodell, das uns dann als eine radikale Kritik der normativen und methodischen Sozialontologie des Liberalismus bei Hegel⁸ und bei Marx⁹ wieder begegnen wird, vielleicht seinen ersten deutlichen Ausdruck. Dieser zum Individualismus alternativen Tradition politischen Denkens ist vor allem die Vorstellung, dass Individuen die kleinsten Einheiten darstellen, die sich dann zu einer politischen Gesellschaft zusammenschließen, ausgesprochen suspekt. In Abgrenzung zu dieser Idee vertreten Denker wie Ferguson, Hegel und Marx jene Position, die dann, freilich mit erheblichen Akzentverschiebungen, auch den Überlegungen Foucaults und Butlers zugrunde liegt. Der Kritik am methodischen Individualismus zufolge muss das Verständnis des genetischen Verhältnisses zwischen Subjekten und Gesellschaft einer grundlegenden Revision unterzogen werden: Subjekte können nicht eine Gesellschaft oder gar einen Staat wie einen Verein gründen, denn sie werden erst durch gesellschaftliche Prozesse hervorgebracht (vgl. Young 1990, 45).

Zwar ist dieser Vorgang, wie sich insbesondere bei Hegel zeigt, keine einseitige Determination, da die Subjekte ihrerseits auch wieder auf die Gesellschaft und ihre Strukturen zurückwirken, aber sie gehen diesen Strukturen jedenfalls nicht als rationale und handlungsfähige Entitäten voraus, sondern werden durch diese in wesentlichen Hinsichten erst konstituiert. Diese Überlegungen haben massive Implikationen auf das Verhältnis von Subjekt und Macht, die dann später in der von Butler im Anschluss an Foucault formulierten These kulminieren, die besagt, dass die Macht

7 Vgl. zu seiner Kritik der kontraktualistischen Naturzustandstheorien Ferguson 1988, Teil I, Kap. 1.

8 Vgl. Hegel 1986. Siehe auch zu Hegels den Kontraktualismus bei weitem übersteigender Freiheitslehre jüngst Honneths Studie *Das Recht der Freiheit* (Honneth 2011, Teil A, Kap. III). Das Kapitel I des Teils A der Studie von Honneth bietet zudem eine konzise Darstellung und Kritik der kontraktualistischen Freiheitslehre und ihrer Limitationen.

9 Mit Marxens Denken einer Subjektivität jenseits eines atomistischen Individualismus habe ich mich andernorts umfänglicher auseinandergesetzt. Vgl. Flügel-Martinsen 2010.

Subjekte aus uns allen macht (vgl. Butler 2001, s.a. Flügel-Martinsen 2020, Kap. 5.1). Der These von der Subjektconstitution durch Machtprozesse liegt nämlich mindestens implizit der alternative Ansatz, der auf Ferguson, Hegel und Marx zurückgeht, zugrunde, demzufolge gesellschaftliche Verhältnisse eine Macht darstellen, die Subjekte in dieser oder jener historisch jeweils zu spezifizierenden Form konstituiert. Zwar muss damit nicht ein Dementi der (Handlungs-)Macht von Subjekten im vollen Umfang einhergehen. Klar ist aber, dass Subjekte, auch politische Subjekte, erst durch Machtprozesse hervorgebracht werden; dass die Subjekte also gewissermaßen Subjekte der Macht sind. Es ist diese Vorstellung, die Foucaults und Butlers Überlegungen zur Subjektivation Pate steht. Dass diese Subjekte der Macht dabei von der Macht nicht determiniert werden, sondern die Strukturen der Macht ihrerseits umzuarbeiten vermögen, ist eine These, die implizit schon der marxischen Revolutionstheorie zugrunde liegt, auch wenn es Marx und noch weniger dem Marxismus gelungen ist, diese These subjektivierungstheoretisch auszubuchstabieren. Laclau hat deshalb meines Erachtens zu Recht gegen den Marxismus eingewendet, dass dieser von einem unvermittelten Widerspruch zwischen einer teleologischen Geschichtsphilosophie und einer Theorie des Klassenkampfes durchzogen werde (vgl. Laclau 2007). Für den hegelianisch-marxischen Denkstrang bleibt deshalb die Frage danach, wie sich Widerstand und subjektive Handlungsfähigkeit jenseits der als Illusion entlarvten Vorstellung eines handlungsfähigen Subjekts theoretisch verstehen lassen könnten, weitgehend ungeklärt.

Während Foucault sich in seinen subjektivierungstheoretischen Arbeiten vor allem auf die Konstitution von Subjekten durch diskursive Machtprozesse konzentriert und die Seite des Widerstands und der Handlungsfähigkeit zwar immer wieder erwähnt, sie aber ansonsten in ihrer Struktur weitgehend implizit belässt, widmet sich Rancière vor allem der politischen Subjektivierung als notwendiger Voraussetzung für politische Infragestellungen und Neugestaltungen. Allerdings tut er dies ohne die spannungsreichen Beziehungen zwischen den nach seiner Auffassung politische Handlungsfähigkeit erst konstituierenden politischen Subjektivierungen und den unterwerfenden Dimensionen von Subjektivierungsprozessen zu thematisieren. Butlers Subjektivierungstheorie nimmt, so mein Deutungsvorschlag, demgegenüber beide Dimensionen, die der Unterwerfung und die des Widerstands, in den Blick. Im Nachfolgenden wird rekonstruiert, wie Subjektivation als Unterwerfung und Subjektconstitution bei Foucault

ausgearbeitet wird und wie Butler diese bei Foucault vieldeutig bleibenden Überlegungen systematisch aufnimmt (1.). In einem kurzen weiteren Schritt wird sodann ein Seitenblick auf Rancières Konzept der politischen Subjektivierung geworfen (2.). Im letzten Schritt wird schließlich herausgestellt, dass für die Frage von Widerstandsperspektiven sowohl bei Rancière als auch vor allem bei Butler die Möglichkeit von Sinnverschiebungen eine zentrale Rolle übernimmt (3.).

1. Subjektivierung: Unterwerfung und Subjektkonstitution

Bei Foucault tauchen, wenn es um die Umschreibung des begrifflichen Umfeldes der Subjektivierung geht, vor allem zwei Substantive auf: *subjectivation*¹⁰ [Subjektivierung], und *assujettissement*¹¹ [Unterwerfung].¹² Diese Begriffe stehen bei Foucault im Kontext einer Umarbeitung seiner Machttheorie. Seit Mitte der 70er Jahre des 20. Jh. sucht er zunehmend ein Denken der Macht vorzubereiten, in dem Macht weder als in erster Linie repressiv noch negativ konzipiert wird, sondern das vielmehr ihre produktiven Züge herausstellt.¹³ Beide Begriffe – *subjectivation* und *assujettissement* – spiegeln eine Untersuchungsthese, von der Foucault Anfang der 80er Jahre in dem vor allem im englischsprachigen Raum berühmten Aufsatz über Subjekt und Macht¹⁴ behauptet, dass sie seine Arbeiten seit Anfang der 1960er Jahre, also im Grunde

10 Bspw. in der Wendung Formulierung *formes de subjectivation* [Subjektivierungsformen] im zweiten Band der *Histoire de la sexualité*, (Foucault 1984, 37 [dt. 1989, 41]).

11 Wiederum im zweiten Band der *Histoire de la sexualité* in der Wendung *mode d'assujettissement* [Unterwerfungsweise]; vgl. Foucault 1984, 34 (dt. 1989, 38). Oder auch in der Antrittsvorlesung am Collège de France als *procédures d'assujettissement* [Prozeduren der Unterwerfung] bzw. auch als *système d'assujettissement* [Unterwerfungssystem]; vgl. Foucault 1972, 46 (dt. 1974, 30) bzw. 47 (dt. 1974, 30).

12 Judith Butler, auf deren Überlegungen die jüngeren Diskussionen über Subjektivierung im Anschluss an Foucault vor allem zurückgehen, fasst beide Begriffe, *subjectivation* und *assujettissement*, in dem Begriff der Subjektivierung (*subjection*) zusammen (Butler 2001a, Kap. 3). Das ist für das deutsche Publikum deshalb wichtig, weil in der gängigen Übersetzung des Begriffs *assujettissement* mit *Unterwerfung* der Bezug auf das Subjekt verloren geht; vgl. bspw. die oben ausgewiesenen Stellen: Foucault 1989, 38 und Foucault 1974, 30.

13 Sehr konzis sind die diesbezüglichen Überlegungen Foucaults in den folgenden kurzen Texten dargelegt. Foucault 2001a und 2001b.

14 Der Aufsatz *The Subject and Power* erschien ursprünglich als Nachwort zu dem für Foucaults Bekanntheit in den USA wichtigen Buch von Dreyfus und Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics* (Dreyfus/Rabinow 1983).

immer schon geprägt habe. In diesem Aufsatz weist Foucault schon in den Eingangsformulierungen darauf hin, dass sein Untersuchungsziel weder in der Analyse von Machtphänomenen noch im Versuch, solche Analysen zu begründen, bestanden habe. Vielmehr sei es ihm immer darum gegangen, eine Geschichte der verschiedenen Weisen der Subjektivation in unserer Kultur zu schreiben (Foucault 2001b, 1041 f.). Diese angesichts des häufigen Rekurses auf die Kategorie der Macht in seinen vorangegangenen Untersuchungen auf den ersten Blick erstaunliche These ist vor dem Hintergrund der Beziehung zwischen Subjekt und Macht zu verstehen, die durch Begriffe wie den der *subjectivation* oder den des *assujettissement* angedeutet wird. Im Grunde stiftet Foucault mit seiner Aussage, ihm sei es nie um Machtanalyse, sondern um Subjektivierungsweisen gegangen, eine absichtsvolle Verwirrung, durch die er die veränderte Form seines Machtdenkens unterstreicht. Im Begriff der Subjektivation steckt nämlich eine These über das Wirken der Macht. Die Macht unterwirft, indem sie diejenigen, die sie unterwirft, schafft. Genauer: Sie kann sie nur dadurch unterwerfen, dass sie sie schafft, denn vor ihrem Wirken gibt es keine Subjekte. Damit legt Foucault, wie im Rückblick auf den obigen kurzen ideengeschichtlichen Abriss festgehalten werden kann, im Grunde nur eine bestimmte Variante der in der modernen Sozialphilosophie von Ferguson (vgl. Ferguson 1988, Teil I, Kap. 1.) über Hegel (vgl. Hegel 1986, Teil III: Die Sittlichkeit) bis Marx (vgl. Marx/Engels 1973) gegen die seit Hobbes und Locke etablierte Sozialontologie des rationalen Subjekts gerichtete zentrale Behauptung vor, deren Kern in der Überlegung besteht, dass es keine dem sozialen und politischen Geschehen vorgängigen Subjekte gibt, sondern dass sie in diesem überhaupt erst hervorgebracht werden.

Foucaults spezifischer Beitrag zu diesem Denkmotiv besteht in einer bestimmten Beschreibung des Modus der Subjektgenese. Ihm zufolge werden Subjekte durch Machtbeziehungen hervorgebracht, wobei die in ihnen wirkende Macht als ein produktiver Mechanismus verstanden werden muss. Die Unterwerfung, von der bei Foucault im Zusammenhang der Subjektivation zu lesen ist, ist deshalb auf eine besondere Weise zu verstehen. Sie ist gerade nicht eine Repression, die dem Subjekt widerfährt, sondern sie ist in gewisser Weise die soziale Seinsweise von Subjekten. Sie ist die Weise, auf die Subjekte überhaupt erst ins soziale Sein gebracht werden. Es gibt keine Existenzweise jenseits der Macht. Dieser Umstand verdient es, genau registriert zu werden, hat er doch, wie sich später noch zeigen wird, nachhaltige Folgen für die Möglichkeit von Widerstand und Emanzipation. Sie kön-

nen, insofern Foucaults These vom konstitutiven Zusammenhang von Subjektsein und Machtprozessen auch nur halbwegs ernst genommen wird, jedenfalls nicht darauf zielen, eine machtfreie Sphäre sozialen Lebens zu eröffnen. Macht kann mit dem späten Foucault nicht als ›das Unterdrückende‹, das abgeschafft werden muss, gedacht werden, sondern sie ist gleichsam der Stoff, aus dem unsere sozialen Identitäten gewebt sind. Ein solcher Machtbegriff ähnelt eher dem umfassenden Machtdenken der Macht als *potentia*, wie es uns ideengeschichtlich bei Spinoza¹⁵ und, mit freilich markanten Unterschieden, im 20. Jahrhundert bei Arendt¹⁶ begegnet als einem von Weber auf den Begriff gebrachten Machtdenken, das unter dieser die Möglichkeit versteht, Andere meinem Willen folgend beeinflussen zu können, egal, was jene Anderen wollen mögen.¹⁷ Dass Weber vom Begriff der Macht direkt zur Untersuchung von Herrschaft wechselt, ist deshalb wohl nicht allein dem Umstand geschuldet, dass der Machtbegriff, wie Weber festhält, »soziologisch amorph« (Weber 1980, 28) und damit schwer zu untersuchen ist, sondern Weber versteht Macht von vornherein in Analogie zu Herrschaft als etwas, das bestimmend auf Subjekte ausgeübt wird. Die andere Macht, die der späte Foucault, aber auch schon Spinoza und Arendt denken, wird nicht als ein Instrument vorgestellt, das auf Subjekte angewendet wird. Sie ist stattdessen ein hervorbringendes Vermögen, ein Konstitutionsprinzip. Foucaults Machtbegriff ist damit so umfassend angelegt, dass sich hinter ihm eine Umschreibung der Konstitution von Sinnordnungen und Identitäten überhaupt verbirgt. Diese Anlage seines (späten) Machtbegriffs ermöglicht es Foucault auch, ohne seine Unternehmung etwa nachträglich umzuwidmen, davon sprechen zu können, dass es ihm nicht um Macht, sondern um die Untersuchung von Subjektivierungsweisen gegangen sei. Versteht man den produktiven Machtbegriff als eine formelhafte Zusammenfassung der vielfältigen Gedankenstränge seiner zahlreichen Untersuchungen, dann könnte man sagen, dass mit ihm eine umfassende Kategorie der Konstitution von Subjektivierungsweisen umrissen wird.

15 Einschlägig ist hier etwa Spinozas These von der Macht der Menge, die der Souveränität konstitutiv zugrunde liegt. Anders als bei Hobbes legitimiert diese Macht, wie oben bereits angedeutet wurde, nicht einfach die Souveränität, sondern konstituiert sie. Vgl. Spinoza 2006, 18.

16 Neben Arendts Studie zu *Macht und Gewalt* (Arendt 1970) sind hier die entsprechenden Passagen aus *Vita activa* einschlägig (Arendt 1981, 251–263).

17 »Macht bedeutet jede Chance, innerhalb einer sozialen Beziehung den eigenen Willen auch gegen Widerstreben durchzusetzen, gleichviel worauf diese Chance beruht.« (Weber 1980, 28)

Das alles zwingt zwar zu jenem komplexeren Machtbegriff, den der späte Foucault entwickelt, aber es ändert nichts daran, dass auch in dieser Deutung der Subjektkonstitution durch Machtprozesse, wie wir sie bei Foucault angelegt finden, noch Dimensionen enthalten sind, die es gerechtfertigt erscheinen lassen, den Vorgang als Ganzen mit eben jenem Begriff der Unterwerfung (*assujettissement*) zu umschreiben. Mag diese Unterwerfung auf eine Macht zurückgehen, die positiv wirkt, die hervorbringt und nicht unterbindet, so ändert dies doch nichts daran, dass sie *unterwirft*. Auch wenn es keine emanzipierte Zone jenseits einer repressiven Macht geben kann, weil es keine sozialen Identitäten jenseits von Macht gibt, wie Foucault bereits in seiner kritischen Auseinandersetzung mit der Repressionshypothese im ersten Band des Projekts einer *Histoire de la sexualité* festhält (vgl. Foucault 1976 [dt. 1983], Kap. 2), so folgt daraus noch lange nicht, dass Begriffe wie der der Unterwerfung nicht mehr zur Charakterisierung der Subjektkonstitution durch Macht herangezogen werden können. Sie weisen eben eine grundlegende Ambivalenz auf, wie sie sich in den französischen Substantiven *subjectivation* oder *assujettissement* zum Ausdruck bringen lässt, die die Unterwerfung und die Subjektwerdung gewissermaßen gemeinsam auf den Plan rufen. Allerdings wird durch diese ambivalente Fassung des Zusammenhangs von Macht und Subjektgenese das Problem in den Fokus der Aufmerksamkeit gerückt, ob und, wenn ja, wie die Subjekte, die durch Machtprozesse konstituiert werden, handlungsmächtig und fähig zum Widerstand werden können.

Es ist diese Frage, die Judith Butlers Auseinandersetzung mit Foucaults Überlegungen zur Subjektivation antreibt. In *Psyche der Macht* (Butler 2001a) greift sie Foucaults Vorschlag auf, Macht als etwas zu verstehen, dass die Subjekte überhaupt erst ins soziale Sein bringt. Ihre besondere Aufmerksamkeit gilt dabei dem Umstand, dass Subjekte dieser These zufolge jenseits der Macht *nicht* existieren. Demnach liegt, wie sich Butler überzeugt zeigt, in der Unterwerfung unter die Macht ein wesentlicher Zug, ja die Grundbedingung ihrer Identität. Dadurch wird eine grundlegende Abhängigkeit der Subjekte von der Macht bewirkt. Ist die Unterwerfung Bedingung ihrer Identität, so sind die Subjekte *volens volens* in ihrer Identität ebenjener Macht, die sie zugleich hervorbringt und unterwirft, leidenschaftlich verhaftet (vgl. Butler 2001a, 11 ff.). Den Subjekten ist es deshalb, wie Butler argumentiert, nicht ohne weiteres möglich, ihre an einer machtbedingten normativen Semantik orientierte Identität in Frage zu stellen und so eine autonome Handlungsfähigkeit zu erlangen. Jeder Schritt über die Identität

hinaus bedeutet einen Schritt ins Leere, wird doch dadurch die Auflösung der eigenen Identität riskiert. Verwiesen sei hier nur auf Butlers Beispiele von Versuchen, jenseits der Geschlechternormen und der Geschlechterzuordnungen zu leben.¹⁸ Die Handlungsfähigkeit des Subjekts hängt deshalb nach Butlers Auffassung von der Unterwerfung unter die Macht ab (vgl. Butler 2001a, 16), was allerdings dazu führt, dass es hochgradig fragwürdig wird, wie es sich in seinem Handeln auch gegen die Macht richten könnte und neue Identitätsformen hervorzubringen – zumal es schon unklar ist, wer überhaupt handelt (vgl. Butler 2001a, 19). Die Subjekte durch die Macht oder die Macht durch die Subjekte? In jedem Fall erscheint ihr diese Funktionsweise von Macht effektiv zu sein. Anders als offener Zwang bindet dieser Erklärung zufolge Macht die Subjekte gleichsam hinter ihrem Rücken. Weil das Subjekt in der Unterwerfung unter einen machtbedingten gesellschaftlichen Diskurs seine Existenzbedingung hat, »ist [es] genötigt, nach Anerkennung seiner eigenen Existenz in Kategorien, Begriffen und Normen zu trachten, die es nicht selbst hervorgebracht hat« (Butler 2001a, 25).

Für die Möglichkeit des Widerstands macht Butler bei Foucault drei mögliche Ansatzpunkte aus, von denen aber, wie sich zeigen wird, zumindest die ersten beiden zu keinem wirklichen Aufweis einer Möglichkeit emanzipatorischen, widerständigen Handelns führen. Ein erster Widerstandspunkt liegt Butler zufolge in der Psyche, die einen in der Normierung nicht aufgehenden Rest bewahrt (vgl. Butler 2001a, 85) – freilich ist die Wirkungsweite der Widerstandskräfte der Psyche, wie Butler selbst festhält, begrenzt. Zwar ist ihre Normierung unmöglich, aber durch das, was der Normierung in ihr widersteht, lässt sich keineswegs eine verschiebende Reartikulation der Strukturen der normierenden Macht erreichen (vgl. Butler 2001a, 86). Eine zweite Quelle des Widerstands macht Butler sodann im Körper aus (vgl. Butler 2001a, 86 und 89), dessen Bedeutung für die Subjektconstitution Foucault in seiner großen Gefängnisstudie (vgl. Foucault 1975) reflektiert hat. Auch beim Körper aber muss es fraglich erscheinen, wie sich von ihm aus der Machtdiskurs verschieben lassen könnte, zumal Butler sowohl mit Blick auf die Psyche als auch auf den Körper postessentialistische Lesarten vertritt und beide nicht als transhistorisch gegebene,

18 Neben den bspw. in *Bodies that Matter* diskutierten *drag*-Beispielen (Butler 1993, Kap. 8) ist hier auch ihre Antigone-Deutung erhellend, in der Butler die These entwickelt, Antigones Handeln als Versuch zu verstehen, die konventionelle Frauenrolle zu transzendieren (vgl. Butler 2001b).

sondern als diskursiv erzeugte Entitäten versteht. Damit verweisen sowohl die Psyche als auch der Körper auf die Frage zurück, wie Diskurse diskursiv verschoben werden können. Deshalb bringt Butler schließlich eine dritte, explizit diskurstheoretische angelegte Variante ins Spiel, für die sie Ansatzpunkte in den Schriften Foucaults identifiziert: Widerstand könnte sich auch als Effekt der Reproduktion der Macht verstehen lassen (vgl. Butler 2001a, 89). Diese Möglichkeit ergibt sich aus dem Umstand, dass die Macht die Subjekte nicht in einem Akt erzeugt, sondern Subjektivation als iterativer Prozess verstanden werden muss. In der Wiederholung aber liegt die Möglichkeit der Abweichung; einer Abweichung, die sich, so Butler, als Quelle der »Selbstsubversion« (ebd.) der Macht verstehen lassen könnte, weil sie Bedeutungsverschiebungen möglich macht (vgl. Butler 2001a, 90). Diese letzte Variante ist demnach offenbar im Unterschied zu den zuvor genannten in der Lage, den Diskurs der Macht umzuschreiben. Allerdings fällt zugleich ins Auge, dass ein Widerstand, der ein bloßer Effekt der Reproduktion der Macht wäre, seinerseits nicht Handlungsfähigkeit ermöglicht, sondern mehr oder weniger zufällig zu Abweichungen führt. Das lässt es fragwürdig erscheinen, ob dann im Ernst von einer den Subjekten zufallenden widerständigen Handlungsmacht gesprochen werden kann.

2. Politische Subjektivation

Lassen wir diese Probleme für den Augenblick ruhen und wenden wir uns stattdessen kurz der Verwendung des Begriffs der Subjektivation in den Schriften Jacques Rancière zu. Bei Rancière kommt der Begriff der Subjektivation explizit bei der Suche nach Möglichkeiten der Emanzipation ins Spiel.¹⁹ Auf die Subjektivation greift Rancière zurück, um den Vorgang des politischen Aufbrechens der polizeilichen Ordnung zu beschreiben, wobei die Differenz Politik und Polizei in seinem Denken für die Entgegensetzung der etablierten, gleichsam normalen Verteilungslogik (Polizei [*police*]) und dem Prozess des Aufbrechens und Neuordnens dieser Logik aufgrund emanzipatorischer Forderungen (Politik [*politique*]) steht (Rancière 2002, 33–54]). Die politische Aufhebung der polizeilichen Ordnung verdankt sich

¹⁹ Vgl. bspw. seinen Aufsatz *Politique, identification, subjectivation*, in dem es ausdrücklich um die Frage nach der Emanzipation geht (Rancière 2004).

nun einem *processus de subjectivation* (Rancière 2004, 118), einem Subjektivationsprozess. Dessen Kern besteht in der Formierung eines Kollektivsubjekts, das sich von anderen, in der herrschenden Ordnung privilegierten, absetzt (vgl. Rancière 2004, 118) und damit gleichzeitig die herrschende Ordnung und die Legitimität ihrer Verteilungslogik als solche in Frage stellt. Die polizeiliche Ordnung wird deshalb durch die politische Subjektivation aus den Angeln gehoben, weil sich durch sie zugleich eine *désidentification*, eine Ent-Identifizierung, vollzieht (Rancière 2002, 48). Die Subjekte verlassen durch die politische Subjektivation die ihnen gleichsam als natürlichen Ort zugewiesene Stelle, mehr noch: Sie heben die Verteilung der Stellen auf, indem sie eine neue schaffen, die sich nicht in die herkömmliche Ordnung einfügen lässt. Rancière illustriert diesen Vorgang mit dem Beispiel Auguste Blanquis, der 1832 in einer Gerichtsverhandlung auf die Frage nach seiner Profession Proletarier angibt und auf die Replik des Gerichtspräsidenten, dass es sich dabei um keinen Beruf handle, seinerseits erwidert, es sei der Beruf von Millionen Menschen in Frankreich. Rancières Deutung zufolge handelt es sich dabei um eine *subjectivation politique*, weil hier durch Blanqui nicht einfach eine Berufszugehörigkeit, sondern die Zugehörigkeit zu einer anteillosen Klasse behauptet wird, die durch Akte wie diesen überhaupt erst als ein Kollektiv, als ein politisches Subjekt konstituiert wird (vgl. Rancière 2002, 49 ff.). Durch eine politische Subjektivation wird so das gegebene Erfahrungsfeld (*champ d'expérience donné*) (vgl. Rancière 2002, 47) neu geordnet, indem die etablierte sinnliche Ordnung der Welt neu strukturiert wird.²⁰ In der Politik geht es Rancière zufolge deshalb mithilfe politischer Subjektivationen um die Gestaltung von Weltverhältnissen (*rappports de mondes*) und nicht um die von Machtverhältnissen (*rappports du pouvoir*) (vgl. Rancière 2002, 54) in einer gegebenen Aufteilung des Sinnlichen. Rancière sucht hier eine politische Handlungsdimension jenseits der etablierten Machtverhältnisse zu denken; er denkt einen Modus der Weltkonstitution, der deshalb jenseits der Machtverhältnisse liegt, weil er es ist, der die Machtverhältnisse einrichtet. Die Gestaltung der Welt ist damit eine Gestaltung der Rahmenbedingungen von Machtverhältnissen. Politik ändert nicht einfach die Machtverhältnisse, sondern sie ändert unsere Wahrnehmung der Welt und dadurch letztlich die Welt (Rancière 2000, 62), in die sie eingelassen sind.

²⁰ Das ist das Thema von *Le partage du sensible* (Rancière 2000).

3. Perspektiven des Widerstands

Wodurch aber werden solche Weltgestaltungen überhaupt möglich? Anders gefasst: Wie können politische Subjektivierungen vollzogen werden, die die Weltverhältnisse neu schreiben? Hier ist ein Blick zurück auf einen Text Rancières hilfreich, dem durch die Konzentration auf sein Buch über den Widerstreit (*mésentente*) zu wenig Aufmerksamkeit zuteilwurde. Die Rede ist von *Les noms de l'histoire* und der in ihm entwickelten Vorstellung einer Poetik des Wissens (Rancière 1992). Dort findet sich die Ausarbeitung einer demokratisch-emanzipatorischen Umdeutungsstrategie, die von der gleichen These ausgeht, die Rancière auch in *La mésentente* formuliert: Es gibt Politik, weil die soziale Welt keine vorgefertigte Ordnung hat (Rancière 2002, 28). Mit dieser Grundthese verknüpft Rancière die politische Theorie und die Ästhetik im Sinne der in der altgriechischen *aisthesis* implizierten Vorstellung einer Wahrnehmungslehre der Welt. Weil die soziale und die politische Welt, wie er es in *La haine de la démocratie* formuliert, sich durch die »absence de fondement« (Rancière 2005, 44), die Abwesenheit eines Fundaments, auszeichnet, ist sie überhaupt eine politische Welt – eine Welt also, die sich gestalten lässt. Die in *Les noms de l'histoire* umrissene Poetik des Wissens lässt sich nun als eine Explikation der Grundlagen und der Modalitäten einer solchen politischen Weltgestaltung verstehen. Mit der Vorstellung einer *poétique du savoir* entwickelt er eine Untersuchungseinstellung, die Foucaults Analysen einer *episteme* (vgl. Foucault 1966, 13) und eines *ordre du discours* (vgl. Foucault 1971) nicht unähnlich ist, denn wie Foucault so geht es auch Rancière um eine Reflexion der Bedingungen der Wahrheitsproduktion: »La poétique du savoir s'intéresse aux règles selon lesquelles un savoir s'écrit et se lit, se constitue comme un genre du discours spécifique« (Rancière 1992, 21).²¹ Im Hintergrund steht bei dieser Erkundung der Regeln, nach denen Wissen hervorgebracht wird, immer die Annahme, dass es keine dem politischen Geschehen vorgeordnete Festlegung der Ordnung der Welt, keine feste Verknüpfung zwischen den Worten und den Dingen gibt. Es ist diese Abwesenheit einer vorgängigen Ordnung, diese Offenheit der Welt, die die Perspektive einer politischen Umgestaltung überhaupt erst eröffnet. Sie macht einen *excès de parole* (vgl. Rancière 1992, 50), einen Exzess der Sprache, möglich, denn die Wörter lassen sich mit den Dingen bzw. einer bestimmten

21 »Die Poetik des Wissens interessiert sich für die Regeln, nach denen ein Wissen sich schreibt und sich liest, sich als eine spezifische Diskursform konstituiert.« (eigene Übers., OFM).

Ordnung der Dinge nicht fest verdrahten. Darin liegt die Möglichkeit einer Subversion der bestehenden Ordnung begründet. Die Kontingenz der Beziehung zwischen Worten und Dingen ist, wie Rancière sagt, eine Gefahr für die etablierte Ordnung, denn die Bedeutung der Wörter kann sich verschieben, neue Wörter und neue Namen können sich an unvorhersehbaren Punkten in die Ordnung einschreiben und sie so umschreiben (vgl. Rancière 1992, 48). Rancière gibt mit der im Rahmen seiner Poetik des Wissens entwickelten Vorstellung eines Exzesses der Sprache bzw. der Wörter (vgl. Rancière 1992, 53 ff.) der Subjektivation eine Deutung, die zeigt, wie sich die Macht, die uns hervorbringt, indem sie uns unterwirft, in eine gestalterische, emanzipatorische Handlungsmacht verwandeln lässt. Das liegt genau daran, dass die Bedeutung der Worte umgedeutet werden kann; daran, dass es keinen Gesetzgeber gibt, dem es gelingen könnte, die Dinge und die Worte fest zu verknüpfen. Das, was hierdurch bewirkt wird, ist ein folgenreicher *désordre politique*, der einen *désordre du savoir* mit sich zieht (vgl. Rancière 1992, 48) und so die überkommene Ordnung auflöst. Das demokratische Zeitalter ist dabei, wie Rancière meint, besonders radikal: Es ist ein »l'âge de la subjectivation hasardeuse« (Rancière 1992, 186), ein Zeitalter, in dem sich die Bedeutungsverschiebungsmöglichkeiten vervielfältigen, besteht die Grundidee der demokratischen Herrschaft doch gerade darin, dass es keine natürliche, ein für alle Mal feststehende Herrschaftsordnung gibt.

Eine große Nähe besteht nicht nur zwischen Foucaults Analysen der Konstitution von epistemischen Feldern und Rancières Poetik des Wissens, sondern auch zwischen den in ihr entwickelten Vorstellungen eines *désordre politique* und einer *subjectivation hasardeuse* und Butlers Resignifizierungsstrategie. Die semantischen Tropen, die sich durch einen katachrestischen, sinnverschiebenden Gebrauch von Wörtern – häufig diskriminierenden Wörtern – ergeben, und auf die Butler setzt, verfolgen ebenso wie Rancières *subjectivation hasardeuse* das Ziel, wie es bei Butler heißt, »die sonst fest gefügte Kontextwahrnehmung zu erschüttern« (Butler 1998, 205). In diesem Punkt treffen sich offenbar die beiden Verständnisse von Subjektivation, die wir bislang als Subjektkonstitution durch Unterwerfung einerseits und als Gestaltungsmacht durch politisch-emanzipatorische Subjektkonstitution andererseits voneinander abgegrenzt haben. Bei beiden Annäherungen spielt, wie sich nun zeigt, die Möglichkeit des Widerstands eine große Rolle. Während Butler im Anschluss an Foucault fragt, wodurch sich die Möglichkeit von Widerstand ergeben können soll, wenn es eine ubiquitäre Macht ist, die die Subjekte erst ins soziale Sein bringt und damit als Subjekte konstituiert,

gelangt Rancière gewissermaßen von der anderen Seite her an einen ähnlichen Punkt, indem er der Frage nachgeht, wie sich eine politische Gestaltungsmacht gewinnen lassen kann, die es ermöglicht, die bestehende sinnliche Ordnung umzuschreiben. In beiden Varianten ähneln sich zudem schon auf analytischer Ebene die Grundannahmen über die Macht und ihre Effekte. Auch wenn Rancière hier im Unterschied zu Butler auf ein machttheoretisches Vokabular verzichtet, wird eine bestimmte Form der Gestaltung impliziert, die auf einen produktiven Begriff der Macht verweist. Eine solche Macht wird bei Rancière und bei Butler, um die Gemeinsamkeit zunächst negativ zu beschreiben, ausdrücklich nicht einfach als eine Handlungsressource verstanden, mit der sich bestimmte Handlungen mit oder gegen den Willen von Akteur*innen generieren lassen. Sie erscheint vielmehr sowohl bei Foucault und Butler als auch bei Rancière als ein tiefer ansetzendes Prinzip, das die sozialen und politischen Ordnungen erst hervorbringt, in die wir eingelassen sind und ohne die wir buchstäblich nicht als Subjekte existieren würden.

Über diese analytisch-diagnostischen Schnittmengen hinaus ergeben sich nun erstaunliche Nähen zwischen Butler und Rancière, wenn sie sich an die schwierige Aufgabe einer Suche nach Ansatzpunkten für widerständige Aktivitäten machen. Hier gehen beide davon aus, dass die Macht die soziale Ordnung nicht nahtlos produziert und dass sie zudem das Gewebe, das sie erzeugt, nicht vollständig zu überblicken vermag. Dieser Umstand ist es, der Umschreibungen der bestehenden Ordnung ermöglicht, die Butler und Rancière als widerständige Praktiken zu deuten vorschlagen. Das mag, gemessen an manchen Maßstäben emanzipatorischer Bewegungen, wenig erscheinen, bleibt es doch richtig, dass sich damit keine vollständige Handlungsmacht von Subjekten erreichen lässt (was immer das, nebenbei bemerkt, überhaupt sein sollte), setzen die Umdeutungen schließlich lediglich an Rissen bestehender Machtordnungen an (vgl. Butler 1998, 197 f.), so dass ihnen nicht die Ordnungen in einem selbst bestimmten Akt als Ganzes zur Disposition stehen. Doch das ist nicht nur nicht Nichts, sondern diese Umdeutungsprozesse finden, wie ein Blick auf die Geschichte von Emanzipationsbewegungen zeigt, immer wieder statt. Rancières Untersuchungen zur politischen Philosophie verdankt sich dabei vor allem die Einsicht, dass die grundsätzliche Möglichkeit von Gestaltungsmacht auf die Kontingenz unserer Welt zurückgeht, in der immer schon ein auch Andersseinkönnen angelegt ist. Sowohl Butler als auch Rancière unterziehen in diesem Zusammenhang nicht nur soziale und politische Ordnungen nachdrücklichen

Befragungen und öffnen sie so für Um- und Neugestaltungen. Sie richten ihr Augenmerk zudem auch auf kollektive Subjektformen, die in diesen Ordnungen hervorgebracht werden. Namentlich ist hier an das Kollektivsubjekt des demokratischen Volkes zu denken, das aus der radikaldemokratischen Perspektive, die Butler und Rancière vorschlagen, immer als eine konstitutiv umstrittene Kategorie verstanden werden muss (vgl. Butler 2016, 10 ff. und Rancière 2017). Deshalb sind übrigens rechte Vereinnahmungen der demokratischen Widerstandssemantik weit davon entfernt, in irgendeiner Weise demokratisch zu sein, denn sie negieren genau diese demokratische Bedeutung der Offenheit und Umstrittenheit des demokratischen Volkes und bringen stattdessen essentialistische Vorstellungen ins Spiel, die Auseinandersetzungen um Zugehörigkeit durch essentialistisch stabilisierte Ausschlüsse zu unterbinden suchen (vgl. Flügel-Martinsen 2020, Kap. 6.1).

Woher aber kommt die widerständige Fähigkeit, um Neugestaltungen zu ringen, gegebene Ordnungen aufzubrechen, neue Subjektformen zu etablieren und herrschende Vorstellungen darüber, wer zum demokratischen Volk gehört, in Frage zu stellen? Wodurch sollen die Subjekte widerständig handeln können, die ja ausdrücklich nicht als jene autonomen, handlungsfähigen Subjekte verstanden werden, die uns aus der Denktradition des politischen Liberalismus bekannt sind und die wir weiter oben unter Rekurs auf eine alternative Denklinie, die mindestens von Hegel und Marx bis zu Foucault und Butler reicht,²² einer grundsätzlichen Kritik unterzogen haben? Sowohl Butlers als auch Rancières Hinweise auf die Kontingenz sozialer und politischer Ordnungen bieten zweifelsohne wichtige Ansatzpunkte für demokratisch-widerständige Politiken, aber die Frage nach der Handlungsfähigkeit beantworten sie noch nicht. Für diese Frage finden sich in Butlers Arbeiten verschiedene Ansatzpunkte, die nicht auf die Vorstellung autonomer Handlungsfähigkeit angewiesen sind. Es ist hilfreich, hier noch einmal bestimmte Aspekte von Butler Subjektivationstheorie genauer zu betrachten: Dass Subjekte in durch Machtbeziehungen gekennzeichneten diskursiven Ordnungen hervorgebracht werden, führt zwar die Vorstellung, handlungsfähige, autonome Subjekte könnten dem sozialen und politischen Geschehen vorgeordnet werden, ad absurdum. Es werden damit aber nicht alle Formen von Handlungsfähigkeit verabschiedet. Butler bringt an dieser Stelle den Begriff der Performativität ins Spiel, den sie in jüngeren Arbeiten

22 Vgl. zur Rekonstruktion und Gegenwart dieser kritischen Denklinie, die neben den genannten auch eine Vielzahl weiterer Autor*innen umfasst Flügel-Martinsen 2017.

auch explizit auf politische Kämpfe und Fragen gemeinsamen Handelns bezieht (vgl. Butler 2016, Einleitung). Butler hat zudem insbesondere in ihren Arbeiten zur Prekarität, zum prekären Leben und zu verletzlichen Körpern (vgl. Butler 2005, 2009 und 2016, 133–200) darauf hingewiesen, dass selbst Prekarität und Vulnerabilität keineswegs insgesamt zur Ohnmacht verurteilen, sondern immer auch Möglichkeiten des Widerstands bereithalten. Wenn sich vulnerable Körper so etwa gewaltsamen Praktiken in Protesten auf der Straße offen exponieren, kann das zur Delegitimierung von politischen Gewaltpraktiken beitragen: »Das Beharren des Körpers in seinem Ausgesetztsein stellt jene Legitimität in Frage, und zwar exakt aufgrund einer bestimmten Performativität des Körpers« (Butler 2016, 112). Dabei darf nicht übersehen werden, dass diese Protestformen in der Regel in Räumen erfolgen, die durch asymmetrische Macht- und Gewaltverteilungen gekennzeichnet sind, so dass die vulnerablen Körper Verletzungen und dem Tod ausgesetzt werden. Aber wie die Geschichte erfolgreicher asymmetrischer Proteste und Widerstände zeigt, handelt es sich dennoch nicht um Situationen völliger Handlungsunfähigkeit, sondern auch hier bieten sich Möglichkeiten widerständiger Performativität.

Wodurch eine solche Performativität überhaupt möglich wird, erschließt sich, wenn wir die Subjektivation von Subjekten mit Butler nicht als einen einmaligen, sondern als einen iterativen Vorgang begreifen (vgl. Butler 2001a, 81–100). Subjekte werden nicht durch einen einzelnen singulären Vorgang, sondern durch wiederholte Praktiken in diskursiven Ordnungen erzeugt. Schon Foucaults Darstellungen der Subjektconstitution durch Disziplinarmächte, wie sie in Schulen, Fabriken oder Gefängnissen verkörpert werden, weisen auf die Bedeutung der wiederholten Konstitution hin (vgl. Foucault 1975). Diese iterative Dynamik lässt sich aber nur dann verstehen, wenn die Subjekte in einem gewissen Umfang handlungsfähig sind. Sie nicht als handlungsfähige, autonome Entitäten vorzusetzen, bedeutet nämlich keineswegs, ihnen jegliche Handlungsfähigkeit abzusprechen. Sie verfügen über eine gewisse Performativität, die allein schon erforderlich ist, damit sie sich im Wechselspiel mit diskursiven Ordnungen als Subjekte konstituieren können. Wären sie gänzlich passive Entitäten, könnten sie niemals subjektiviert werden. Eben diese Performativität ermöglicht es ihnen aber, auch abweichend auf die Anrufungen der diskursiven Macht zu reagieren und die normativen Ordnungen dadurch umzuschreiben. Die Resignifizierungsstrategien, von denen Butler spricht, haben darin ihren Ausgangspunkt und auch sie müssen wir uns als einen zeitlich gestreckten

Vorgang vorstellen: Ebenso wenig wie wir in einem Augenblick als Subjekte konstituiert werden, kann es uns in einem Augenblick gelingen, eine diskursive Ordnung umzustülpen und neue individuelle und kollektive Subjektpositionen zu etablieren. Wir haben es also, so lassen sich Butlers Überlegungen zusammenfassen, nicht mit einer diskursiven Macht zu tun, die passive Subjekte nach Belieben ins soziale Sein bringt, sondern wir müssen uns diesen Vorgang vielmehr als ein komplexes dynamisches Spannungsfeld von Macht und Gegenmacht vorstellen, in dem sich Möglichkeitsräume für abweichende, widerständige Performanzen eröffnen.

Literatur

- Arendt, Hannah 1970, *Macht und Gewalt*, München.
- Arendt, Hannah 1981, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München.
- Butler, Judith 1993, *Bodies that Matter*, New York.
- Butler, Judith 1998, *Hass spricht. Zur Politik des Performativen*, Berlin.
- Butler, Judith 2001a, *Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung*, Frankfurt/M.
- Butler, Judith 2001b, *Antigones Verlangen: Verwandtschaft zwischen Leben und Tod*, Frankfurt/M.
- Butler, Judith 2005, *Gefährdetes Leben*, Frankfurt/M.
- Butler, Judith 2009, *Frames of War*, London/New York.
- Butler, Judith 2016, *Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung*, Berlin.
- Dreyfus, Hubert L./Rabinow, Paul 1983, *Michel Foucault. Beyond Structuralism und Hermeneutics*, Chicago.
- Ferguson, Adam 1988, *Versuch über die Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft*, Frankfurt/M.
- Flügel-Martinsen, Oliver 2008, *Grundfragen politischer Philosophie. Eine Untersuchung der Diskurse über das Politische*, Baden-Baden.
- Flügel-Martinsen, Oliver 2010, Entfremdung und Subjektivität bei Marx. Zwei konkurrierende Denkwege?, in: *Marx-Engels-Jahrbuch 2009*, Berlin, 81–99.
- Flügel-Martinsen, Oliver 2017, *Befragungen des Politischen*, Wiesbaden.
- Flügel-Martinsen, Oliver 2020, *Radikale Demokratietheorien zur Einführung*, Hamburg.
- Foucault, Michel 1966, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris 1966 (dt. 1971, *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*, Frankfurt/M.).
- Foucault, Michel 1969, *L'archéologie du savoir*, Paris 1969 (dt. 1981, *Archäologie des Wissens*, Frankfurt/M.).
- Foucault, Michel 1971, *L'ordre du discours*, Paris 1972 (dt. 1974, *Die Ordnung des Diskurses*, Frankfurt/M.).
- Foucault, Michel 1975, *Surveiller et punir. La naissance de la prison*, Paris (dt. 1994, *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, Frankfurt/M.).

- Foucault, Michel 1976, *L'histoire de la sexualité 1. La volonté de savoir*, Paris (dt. 1977, *Sexualität und Wahrheit*, Bd. 1. *Der Wille zum Wissen*, Frankfurt/M.).
- Foucault, Michel 1984, *L'histoire de la sexualité 2. L'usage des plaisirs*, Paris (dt. 1989, *Sexualität und Wahrheit*, Bd. 2. *Der Gebrauch der Lüste*, Frankfurt/M.).
- Foucault, Michel 2001a, Les mailles du pouvoir, in: *Dits et écrits II*, 1976–1988, Paris, 1001–1020 (dt. 2005a, Die Maschen der Macht, in: *Dits et Écrits. Schriften*, Bd. IV, Frankfurt/M. 2005, 224–244).
- Foucault, Michel 2001b, Le sujet et le pouvoir, in: *Dits et écrits II*, 1976–1988, Paris, 1041–1062 (dt. 2005b, Subjekt und Macht, in: *Dits et Écrits. Schriften*, Bd. IV, Frankfurt/M., 269–294).
- Habermas, Jürgen 1978, Die klassische Lehre von der Politik in ihrem Verhältnis zur Sozialphilosophie, in: ders., *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*, Frankfurt/M., 48–88.
- Hegel, G.W.F. 1986, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Werke, Bd. 7, Frankfurt/M.
- Hobbes, Thomas 1984, *Leviathan*, Frankfurt/M.
- Honneth, Axel 2011, *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, Berlin.
- Kant, Immanuel 1977, *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*, Werkausgabe, Bd. XI, Frankfurt/M., 195–259.
- Laclau, Ernesto 2007, Ideologie und Postmarxismus, in: Nonhoff, Martin (Hg.), *Diskurs – radikale Demokratie – Hegemonie*, Bielefeld, 25–40.
- Marx, Karl/Engels, Friedrich 1973, *Die deutsche Ideologie*, in: MEW, Bd. 3, Berlin, 9–530.
- Niesen, Peter 2001, Volk-von-Teufeln-Republikanismus. Zur Frage nach den moralischen Ressourcen der liberalen Demokratie, in: Lutz Wingert/Klaus Günther (Hg.), *Die Öffentlichkeit der Vernunft und die Vernunft der Öffentlichkeit. Festschrift zum 70. Geburtstag von Jürgen Habermas*, Frankfurt/M., 568–604.
- Nozick, Robert 1974, *Anarchy, State, and Utopia*, Oxford.
- Rancière, Jacques 1992, *Les noms de l'histoire. Essai de poétique du savoir*, Paris.
- Rancière, Jacques 1995, *La mésentente. Politique et philosophie*, Paris (dt. 2002, *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*, Frankfurt/M.).
- Rancière, Jacques 2000, *Le partage du sensible. Esthétique et politique*, Paris.
- Rancière, Jacques 2004, Politique, identification, subjectivation, in: Ders., *Aux bords du politique*, Paris, 112–125.
- Rancière, Jacques 2005, *La haine de la démocratie*, Paris.
- Rancière, Jacques 2017, Der unauffindbare Populismus, in: Badiou, Alain et al. (Hg.), *Was ist ein Volk?*, Hamburg, 97–102.
- Skinner, Quentin 2008, *Hobbes and Republican Liberty*, Cambridge/New York.
- Spinoza, Baruch de 2006, *Politischer Traktat*, Werke, Bd. 3, Hamburg.
- Taylor, Charles 1996, Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität, Frankfurt/M.
- Weber, Max 1980, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen.
- Young, Iris M. 1990, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton, NJ.

14. Wendy Browns radikaldemokratische Kritik neoliberaler Hegemonie und der autoritären Aneignung von Freiheit

Wendy Brown gehört zu den wichtigsten Stimmen der kritischen politischen Theorie der Gegenwart. Sie hat einflussreiche Arbeiten zu einer kritischen Theorie der Toleranz (vgl. Brown 2000) und exzessiver Grenzsicherung in Zeiten schwindender staatlicher Souveränität vorgelegt (vgl. Brown 2010). Für eine kritische demokratietheoretische Annäherung an unsere Gegenwart sind aber vor allem ihre Arbeiten zur neoliberalen Zerstörung der Demokratie (vgl. Brown 2015) und der autoritären Aneignung von Freiheit, die durch ein neoliberales Freiheitsdenken begünstigt wird (vgl. Brown 2019a und b), von besonderer Bedeutung. Die Stärke von Browns' Überlegungen liegt dabei darin, dass sie in der Lage ist, zwei Bedrohungen demokratischen Selbstregierens und demokratischer Emanzipationspolitik zusammenzudenken.¹ Über einen längeren Zeitraum wurde die neoliberale Hegemonie und die mit ihr einhergehende, lagerübergreifende Fixierung auf eine Politik für den Markt im Namen wirtschaftlicher Notwendigkeit mit guten Gründen als die größte Herausforderung für die Idee und Praxis demokratischer Politik wahrgenommen (vgl. Rancière 2002; Mouffe 2007; Crouch 2008; Brown 2015) – und diese Gefahr ist auch keineswegs geschwunden (vgl. Flügel-Martinsen 2021). Allerdings sind mittlerweile deutliche Anzeichen für eine Krise der neoliberalen Hegemonie wahrnehmbar (vgl. Fraser 2017; Mouffe 2018). Dass aus dieser Krise der neoliberalen Hegemonie Chancen für demokratische Emanzipationspolitiken erwachsen, ist dabei keineswegs ausgemacht. Ja, angesichts der enormen Erfolge rechter politischer Bewegungen, denen es oftmals erfolgreich gelingt, die demokratische Semantik zu kapern, ohne dass sie dadurch selbst demo-

¹ Vgl. Loick 2019 für eine instruktive Darstellung von Browns Beitrag zur radikalen Demokratietheorie.

kratisch sind (vgl. Flügel-Martinsen 2020, Kap. 6 und 2021, Kap. 4 und 5), besteht die sehr ernstzunehmende Gefahr einer rechtsautoritären Umgestaltung repräsentativer demokratischer Staaten, die in einigen Staaten bereits begonnen hat (bspw. Ungarn) oder nur mit größter Mühe abgewehrt werden kann (bspw. USA und Brasilien). Hinzu kommen Regierungen unter rechter, teils rechtsextremer Beteiligung (bspw. Italien und Finnland), denen bislang zwar noch keine tiefgreifenden Umbauten in den demokratischen Institutionenordnungen gelungen sind, die aber deutlich antipluralistische und rassistische Politiken verfolgen. Die damit real gewordene Gefahr einer strukturellen politischen Rechtsverschiebung sehen auch Autorinnen wie Nancy Fraser oder Chantal Mouffe, die ansonsten sehr darum bemüht sind, die Krise der neoliberalen Hegemonie als Chance für linke Politikwechsel zu begreifen (vgl. Fraser 2017, 89 und Mouffe 2022).

Die kritisch-analytische Stärke von Wendy Browns Arbeiten liegt nun darin, dass sie einerseits eine Analyse der neoliberalen politischen Rationalität ausarbeitet, die die demokratiezersetzenden Effekte neoliberaler Diskurse nicht einfach als politische Oberflächenphänomene begreift, sondern die in der Lage ist, die massiven diskursiven Verschiebungen herauszuarbeiten, die im Neoliberalismus als einer Form normativer Ordnung angelegt sind (1.). Zugleich gelingt es ihr vor diesem Hintergrund andererseits, den auf den ersten Blick irritierenden Umstand, dass ausgerechnet autoritäre, rechte Politiken den Begriff der Freiheit erfolgreich für sich besetzen können, in einem strukturellen Zusammenhang mit ihrer Lesart des neoliberalen Freiheitsdenkens zu interpretieren (2.). Die erschreckend erfolgreiche Strategie, Freiheit von rechts zu vereinnahmen, wird, wie wir im Anschluss an Brown sagen können, überhaupt erst deshalb möglich, weil neoliberale Diskurse den Boden für einen negativen Freiheitsbegriff als dominante Lesart von Freiheit bereitet haben.

1. Eine kritische Befragung der neoliberalen politischen Rationalität

Wendy Brown begreift den neoliberalen Diskurs in einer kritischen Weiterentwicklung von Michel Foucault (vgl. Brown 2015, Kap. I-III) nicht als eine »Menge staatspolitischer Maßnahmen, eine[...] Phase des Kapitalismus oder eine[...] Ideologie, die den Markt entfesselt hat«, sondern sie versteht

ihn als eine »Ordnung normativer Vernunft, die, wenn sie an Einfluss gewinnt, die Form einer Regierungsrationaltat annimmt« (Brown 2015, 32). Was unterscheidet eine solche Analyse, die den Neoliberalismus als diskursive Ordnung versteht, von den Varianten einer Kritik des Neoliberalismus, die Brown als unzulänglich zurückweist? Browns Überlegungen ermöglichen eine gleichsam tiefere Analyse der Funktionsweise und Wirkmächtigkeit des Neoliberalismus. Ähnlich wie Ranciere in seiner Theorie einer Aufteilung des Sinnlichen (*partage du sensible*) (vgl. Ranciere 2000) versteht Brown die Ökonomisierung weiter Teile des gesellschaftlichen, aber auch des damit verknüpften privaten Lebens als eine Form der Weltgestaltung und Subjekt-konstitution. Wenn wir neoliberale Politik demgegenüber lediglich als ein Bündel bestimmter Maßnahmen auffassen, folgen wir der Vorstellung, dass bestimmte Markterfordernisse politisch aufgegriffen und auf verschiedene Bereiche des gesellschaftlichen Lebens angewendet werden. Schulen, Bibliotheken oder Krankenhäuser werden dann etwa mit Wirtschaftlichkeitsforderungen konfrontiert – und das findet ja auch tatsächlich statt. Was einer solchen Sichtweise aber entgeht, sind die Um- und Neugestaltungen von Strukturen, Institutionen und Subjekten, die mit einer neoliberalen Hege-monie einhergehen. Erst wenn wir, wie Brown vorschlägt, den Neoliberalismus als eine normative Ordnung verstehen, bekommen wir in den Blick, dass nicht einfach Maßnahmen auf bestehende Strukturen oder vorhandene Subjekte angewendet werden, sondern dass sich diese Strukturen und Subjekte wandeln. Wie Foucault in seinen subjekttheoretischen Arbeiten dargelegt hat, sind Subjekte, anders als es analytisch oder normativ individualistische Theorien unterstellen (vgl. Flügel-Martinsen 2017, Kap. 1.1), keine gegebenen, gleichsam vorsozialen Größen, sondern sie werden in diskursiven Formationen, die durch Machtbeziehungen gekennzeichnet sind, erst hervorgebracht (vgl. Foucault 2001). In diesem Sinne versteht Foucault auch den homo oeconomicus als eine bestimmte Subjektform, die durch neoliberale Subjektivierungen überhaupt erst konstituiert wird (vgl. Foucault 2004, Vorlesungen 11 und 12). Es verhält sich demnach also nicht so, dass Subjekte mit neoliberalen politischen Maßnahmen konfrontiert werden, die ihnen gleichsam von außen auferlegt werden. Stattdessen erzeugt, wie Brown unter Rekurs auf Foucault ausführt, der Neoliberalismus den homo oeconomicus als neoliberale Subjektivierungsform, indem er die diskursive Formation, innerhalb der Subjektivierungen erfolgen, verschiebt (vgl. Brown 2015, Kap. I). Wir müssen neoliberale Politik deshalb als eine doppelte Umgestaltungsoperation und nicht einfach als eine Anwendung politischer Maßnahmen

verstehen. Umgestaltet werden die strukturellen und institutionellen Kontexte, in denen die Subjekte hervorgebracht werden und in die sie eingelassen bleiben, und infolgedessen werden auch neue Subjektformen erzeugt.

Deshalb greift nach Browns Überzeugung die neoliberale Ökonomisierungslogik auch viel tiefer, als es eine Konzentration der Analyse auf monetarisierte Formen der Ökonomisierung verständlich machen könnte. Die Umgestaltung von Subjekten und institutionellen Strukturen durch neoliberale Politiken macht sich nämlich vor allem auch dort bemerkbar, wo es nicht unmittelbar um monetäre Dimensionen geht, sondern sich ökonomische Logiken auch in anderen Hinsichten in institutionelle Praktiken und subjektive Identitäten einschreiben. Brown erläutert diese Überlegungen, indem sie ihr Verständnis des Neoliberalismus als Regierungsrationali-tät von Auffassungen abgrenzt, die in ihm eine bloße Wirtschaftspolitik zu erkennen meinen. Den Neoliberalismus als Wirtschaftspolitik zu interpretieren, verkürzt nach Browns Überzeugung den Blickwinkel auf monetarisierte Formen von Politik. Sicherlich sind austeritätspolitische Kürzungsmaßnahmen ein wichtiger Bestandteil des Neoliberalismus, haben wir doch finanzielle Kürzungsprogramme und ökonomische Vermarktlichungsmaßnahmen in all jenen Ländern beobachten können, deren Politiken in den vergangenen Jahrzehnten durch eine neoliberale Rationalität dominiert wurden. Brown selbst diskutiert als ein sehr einschneidendes Beispiel dafür die Hochschulpolitik in den USA, die durch einen massiven Anstieg der Studiengebühren geprägt wurde, in dessen Folge bestimmte Disziplinen, wie prominent ein großer Teil der Humanities, an den Rand gedrängt wurden, da die Studienfachwahl aufgrund der hohen Kosten ökonomischen Rentabilitätskriterien unterworfen wurde (vgl. Brown 2015, Kap. VI). Studierende, die mehrere hunderttausend Dollar in Studiengebühren investieren und oftmals durch hohe Kredite finanzieren müssen, werden durch eine solche Ökonomisierung der universitären Studienkontexte als *homines oeconomici* subjektiviert, die ihre Studienfachwahl zunehmend Rentabilitätserwägungen unterwerfen. Wir verstehen den Umfang dieser Vorgänge aber Brown zufolge nicht, wenn wir, wie es liberale und neoliberale Perspektiven nahelegen würden, diese Prozesse als wirtschaftspolitische Maßnahmen lesen, durch die für autonom entscheidungsfähige Subjekte bestimmte Entscheidungen bei der Studienfachwahl attraktiver als andere werden. Stattdessen ist es wichtig, die diskursive Logik dieser neoliberalen politischen Rationalität zu entschlüsseln und herauszustellen, dass der neoliberale Diskurs »alles in Begriffen der Investition und Wertsteigerung von

Kapital auf[fasst], einschließlich und insbesondere die Menschen selbst« (Brown 2015, 210). Die unmittelbar monetären Maßnahmen sind dann nur ein Teil dieser Logik. Hinzukommt aber eine Ausweitung dieser Logik insgesamt. Im akademischen Bereich zeigt sich das nicht nur in zunehmenden ökonomischen Selbstfinanzierungsimperativen der Hochschulen, sondern auch in der Übertragung der Markt- und Wettbewerbslogik auf die Bewertung der Qualität von Lehre und Forschung selbst. Dies lässt sich an Rankings ebenso ablesen, wie an der messbaren Bedeutung des Impacts wissenschaftlicher Publikationen für die Beurteilung von deren Qualität. Die Qualität der Veröffentlichung von Wissenschaftler*innen bemisst sich dann nicht länger an inhaltlichen, qualitativen Kriterien – diese werden vielmehr aus quantitativen Daten in die Texte zurückgelesen: Die häufige Zitation von Texten wird so etwa als Indikator für deren Originalität und Innovativität verstanden. Wenn beispielsweise Berufungskommissionen dann Bewerber*innen nach solchen Kriterien auf ihre Berufungsfähigkeit hin prüfen, werden diejenigen gleichsam aussortiert, deren Arbeiten weniger zitiert werden, auch wenn diese höchst originell sein mögen und sich zeitverzögert vielleicht sogar als *hidden treasures* erweisen würden. Um es vielleicht etwas überspitzt zu illustrieren: Ein relativer Spätzügler wie Hegel hätte in einer neoliberalen Hochschullandschaft beispielsweise kaum realistische Berufungschancen gehabt. Sicherlich spielen im akademischen Kapitalismus (vgl. Münch 2011) auch monetarisierte Dimensionen wie eingeworbene Drittmittelsummen eine bedeutende Rolle. Um die Umgestaltungswirkungen der neoliberalen Rationalität zu erfassen, ist es aber, wie Brown unterstreicht, wichtig, die Ausweitung von Marktlogiken auch über unmittelbar monetarisierte Bereiche hinaus zu erfassen. Diese weiteren Bereiche, die von einer neoliberalen Rationalität durchdrungen werden, haben dabei auch monetäre Facetten, aber die neoliberale Rationalität lässt sich nicht auf sie reduzieren. Vor allem ist es die Ausweitung der Markt- und Wettbewerbslogik auch auf die nichtmonetären Dimensionen, die zu so massiven Umformungen der Subjektpositionen und der diskursiven Formationen führt (vgl. Brown 2015, 210 ff.): So dürfen etwa Privatisierungen öffentlicher Güter nicht nur als ein Verkauf dieser Güter verstanden werden, vielmehr wird dann, wenn sich die Logik der Privatisierung durch die neoliberale Regierungsrationalität als hegemoniale Vorstellung etabliert, die Idee des öffentlichen Gutes selbst zum Verschwinden gebracht. Auch verlieren Schüler*innen, Studierende oder allgemein Bürger*innen, die ihre Lebensgestaltung unter dem Einfluss neoliberaler Regierungsrationalität

als Humankapitaloptimierung betreiben, sukzessive ihre Eigenschaften als politische Mitglieder eines Gemeinwesens und werden zunehmend in allen Lebensbereichen zu *homines oeconomici*.

Brown interessiert sich dabei sehr viel stärker als Foucault für die politischen Dimensionen dieser Umgestaltungen. Während sich Foucault in seinen Studien zur neoliberalen Gouvernamentalität (vgl. Foucault 2004) vor allem auf die Etablierung der Subjektivierungsform des *homo oeconomicus* und damit auf die produktive Seite der neoliberalen Regierungsmacht konzentriert, wendet sich Brown auch der destruktiven Seite zu und untersucht, wie die neoliberale Regierungsrationalität eine Subjektform zerstört, die sie als *homo politicus* bezeichnet (vgl. Brown 2015, Kap. I und III). Auch wenn es zuweilen so klingt, als würde Brown den *homo politicus* normativ voraussetzen, lässt er sich durchaus auch einfach als Subjektposition einer demokratischen Diskursformation interpretieren, die infolge neoliberaler Rationalitäten zunehmend aufgelöst wird. Dieses Subjekt des *homo politicus* verschwindet dann, um Foucaults Bild aus *Les mots et les choses* zu variieren (vgl. Foucault 1966, 398), wie ein Gesicht im Sand, wenn die Wellen des Neoliberalismus es hinwegspülen. Zwar setzt Brown etwas überraschend zunächst bei Aristoteles' normativer politischer Anthropologie an (vgl. Brown 2015, 101 ff.), aber ihre Überlegungen lassen sich durchaus so deuten, dass es kein in einer normativen Anthropologie verankertes *Zoon politikon*, sondern lediglich einen *homo politicus* gibt, dessen Gedeihen von bestimmten Diskursformationen abhängt, die die neoliberale Regierungsrationalität auflöst, indem sie den politischen Raum in einen ökonomisch verfassten Kontext transformiert. Browns besonders eindrücklich am Beispiel des Hochschulstudiums ausgeführte Überlegungen zum Humankapital sind hier ausgesprochen instruktiv (vgl. Brown 2015, Kap. VI): Während eine demokratische Hochschule, die sich die Konstitution demokratischer Staatsbürger*innen zum Ziel setzt, einen diskursiven Kontext etabliert, der die Subjektivierung als *homo politicus* ermöglicht, zerstört die neoliberale Hochschule diesen für die Praxis demokratischen Selbststrebens wichtigen Bildungsraum. In dem Maße nämlich, in dem das Ziel der ökonomisch verwertbaren Ausbildung in den Vordergrund des Hochschulstudiums tritt, werden die Möglichkeitsräume des Einübens einer Praxis und einer Persönlichkeit kritischer demokratischer Staatsbürgerschaft kleiner. Das ist sicherlich in einem Land wie den USA in besonderem Maße ausgeprägt, da infolge rasant gestiegener Studiengebühren die für die Herausbildung eines kritischen bürgerlichen Bewusstseins wichtigen

Studienfächer, die aber weniger ökonomischen Erfolg am Arbeitsmarkt erwarten lassen, zunehmend mit zurückgehenden Studierendenzahlen zu kämpfen haben. Grundsätzlich lassen sich aber die von Brown analysierten Prozesse auch auf Hochschulsysteme ohne Studiengebühren übertragen, insofern auch diese die Zielsetzung einer ökonomisch verwertbaren Ausbildung in den Vordergrund rücken, was beispielsweise auch auf Deutschland, ein Land ohne Studiengebühren und mit einem breit ausgebauten öffentlichen Schulwesen, zutrifft. Zu denken wäre hier bereits unterhalb der Hochschulbildung an die Akzentsetzung auf MINT-Fächer und Sprachen zulasten von Fächern wie Politische Bildung oder Geschichte infolge von internationalen Vergleichsstudien, die Bildungserfolge vor allem am Erwerb beruflich verwertbarer Kenntnisse bemessen.

Zwar zeigt sich anhand der zahlreichen lebendigen demokratischen politischen Protestbewegungen gerade auch in unserer Gegenwart, welche Kräfte die Praktiken demokratischer Bürger*innen zu entfesseln vermögen, dennoch liefert Browns Analyse beunruhigende Hinweise darauf, um was für ein fragiles Gebilde es sich bei der demokratischen Bürgerschaft handelt. Sie zehrt von den Kontextbedingungen einer demokratischen Öffentlichkeit und einer öffentlichen Bildung, die die Konstitution der Subjektform der demokratischen Bürger*in erst ermöglichen. Werden diese Voraussetzungen einer demokratischen Praxis durch die Hegemonie einer neoliberalen Regierungsrationalität ausgehöhlt, wird, wie wir es gegenwärtig erleben, reaktionären und antidemokratischen Bewegungen der Weg bereitet.

2. Die autoritäre Aneignung von Freiheit

Im Lichte der gegenwärtigen Krise der neoliberalen Hegemonie (vgl. Fraser 2017; Mouffe 2018) könnte es zunächst so scheinen, als würden die von Brown analysierten neoliberalen Weltgestaltungen möglicherweise schon bald der Vergangenheit angehören. Sind es heute nicht vielmehr rechtsautoritäre Herausforderungen, die die Zukunft demokratischen Selbstregierens in Frage stellen?

In diesem Zusammenhang ist es aus der Perspektive einer kritischen politischen Theorie wichtig, auf die engen Zusammenhänge zwischen Neoliberalismus und (neuen) rechten Bewegungen hinzuweisen. Autor*innen wie Jacques Rancière und Chantal Mouffe haben schon früh darauf aufmerksam gemacht, dass die neoliberale Politik der Notwendigkeit, die

ernsthafte Auseinandersetzungen zwischen unterschiedlichen politischen Optionen im Namen der Erfordernisse des globalen Marktes suspendiert hat, einen wesentlichen Anteil an rechten politischen Erfolgen hat, da diese ihre nationalistische, migrationsfeindliche Politik als Abwehr vermeintlicher Imperative des Weltmarkts präsentieren können (vgl. Mouffe 2007, 87–91 und Rancière 2002, 127/128; siehe insgesamt: Flügel-Martinsen 2021, Kap. 4). Ohne die neoliberale Regierungsrationalität wäre deshalb vermutlich der Aufstieg rechter Bewegungen in westlichen Demokratien nicht in dem Maße erfolgt, in dem wir ihn gegenwärtig konstatieren müssen.

Thomas Biebricher hat in seiner Studie zur politischen Theorie des Neoliberalismus zudem auf den Umstand aufmerksam gemacht, dass es, anders als von liberaler und neoliberaler Seite oft behauptet, keineswegs eine gleichsam naturwüchsige Beziehung zwischen Neoliberalismus und pluralistischer Demokratie gibt. Sicherlich hat sich der Neoliberalismus historisch als eine Gegenbewegung zu Formen des Kollektivismus konstituiert und stand deshalb in strikter Gegnerschaft zu Kommunismus auf der linken und Faschismus auf der rechten Seite (vgl. Biebricher 2021, Einleitung). Gleichzeitig ist aber nicht nur an die frühe Allianz zwischen dem Neoliberalismus und einer autoritären Diktatur wie derjenigen Pinochets in Chile zu erinnern, sondern auch in der Gegenwart zeigt sich eine neoliberale Skepsis gegenüber der pluralen Demokratie, da deren Entscheidungsoffenheit immer auch eine Gefährdung des neoliberalen Ziels eines Regierens für den Markt darstellen kann. Brown versteht dieses Regieren für den Markt im Anschluss an Foucault als einen der zentralen Unterschiede zwischen klassischem Wirtschaftsliberalismus und Neoliberalismus: Während der klassische Liberalismus die Natur des Marktes von politischen Einflüssen zu befreien sucht und auf den »natürlichen Lauf der Dinge« (Smith 1988, 313) setzt, der sich nach klassisch-liberaler Auffassung nur dann einstellen kann, wenn die Kräfte des Marktes frei wirken können, hält der Neoliberalismus den Markt für eine fragile Entität, die politisch erst erzeugt werden muss (vgl. Brown 2015, 70/71): Die neoliberale Doktrin fordert demnach nicht einen Abbau staatlicher Aktivität insgesamt, sondern einen Abbau des Sozialstaats, um an dessen Stelle ein Regieren für den Markt zu setzen. Biebricher macht in diesem Zusammenhang darauf aufmerksam, dass die Entstehung des Neoliberalismus historisch vor dem Hintergrund der Krise zu situieren ist, in die der Liberalismus in den 1920er und 1930er im Kontext massiver ökonomischer Verwerfungen geraten ist, durch die die Legitimität und Plausibilität der Vorstellung einer marktwirtschaftlichen Selbstregu-

lierung mit grundlegenden Zweifeln konfrontiert wurde (vgl. Biebricher 2021, Kap. 1). Das Ziel des Regierens für den Markt ist bis heute ein Kernelement neoliberaler Governance (vgl. Brown 2015, Kap. IV) und rückt den Neoliberalismus eher in die Nähe eines »technokratischen Politikmodus mit autoritären Anklängen« (Biebricher 2021, 10), der sich durch eine Skepsis gegenüber starken Formen pluralistischer demokratischer Offenheit auszeichnet. Der gegenwärtige Aufstieg des Autoritarismus muss deshalb, wie Biebricher unterstreicht, keineswegs »das Ende des Neoliberalismus« (Biebricher 2021, 10) bedeuten.

Diese Beobachtungen müssen nun aber kein Hinweis auf eine strukturelle Nähe zwischen neurechten Bewegungen und Neoliberalismus sein. So ließe sich angesichts des Umstands argumentieren, dass rechte politische Parteien wie etwa das *Rassemblement National* in Frankreich oder auch die ostdeutschen Landesverbände der AfD mittlerweile eher auf eine Form des völkischen Sozialstaats setzen, die ebenso wenig zu einem neoliberalen Regieren für den Markt zu passen scheint, wie die ostentativ zur Schau gestellte Globalisierungsgegnerschaft, die sich bei näherer Betrachtung freilich meist einfach als eine Form der Migrationsfeindlichkeit erweist. Die Ausrichtung rechter Bewegungen in wirtschafts- und sozialpolitischen Fragen schwankt derzeit tatsächlich noch massiv und reicht vom allgemeinen Abbau sozialstaatlicher Absicherungen, wie sie die postfaschistische italienische Regierungschefin Giorgia Meloni betreibt, bis hin zu völkischen Sozialstaatsmodellen. Die Beziehungen zwischen Rechtsautoritären und neoliberaler Governance bleiben deshalb bis auf Weiteres eine offene Frage.

Wendy Brown liefert uns nun mit ihren Überlegungen zur autoritären Aneignung des Begriffs der Freiheit Hinweise auf einen strukturellen Zusammenhang zwischen der neoliberalen Freiheitsidee und der rechtsautoritären Aneignung der Freiheitssemantik.² Browns Ausgangspunkt bildet dabei eine Frage, die sich im Lichte der rechten Bezugnahmen auf die Semantik der Freiheit in vielen demokratischen Staaten gleichermaßen stellt:

»Wie konnte Freiheit zur Visitenkarte und zum Antrieb einer so offenkundig unemanzipatorischen sozialen Formation werden, deren Angriffe auf Gleichberechtigung, bürgerliche Freiheiten, Konstitutionalismus und grundlegende Regeln der Toleranz und Inklusion sowie deren Befürwortung von weißem Nationalismus, einem starken Staat und autori-

2 Mit der Studie von Amlinger und Nachtwey liegt mittlerweile auch eine soziologische Untersuchung zum Zusammenhang von libertärem Freiheitsdenken und politischem Autoritarismus vor (vgl. Amlinger/Nachtwey 2022).

tären Führern gar gemeinhin als Vorboten einer »illiberalen Demokratie« charakterisiert werden?« (Brown 2019a, 544)

Browns Antwortversuch führt uns zurück zur neoliberalen Rationalität, mit der wir uns im vorangegangenen Abschnitt ausgiebig beschäftigt haben. Die rechtsautoritäre Aneignung von Freiheit kann nämlich an eine durch die neoliberale Rationalität dominant gewordene Vorstellung von Freiheit anknüpfen. Libertäre, neoliberale Freiheitsvorstellungen, wie sie uns bei Autoren wie Friedrich Hayek (vgl. 1992) oder Milton Friedman (vgl. 2004) begegnen, zeichnen sich, wie Brown herausstellt, dadurch aus, dass sie einen ausschließlich negativen Bezug zur Politik herstellen: Freiheit »gedeiht nur dort, wo die Politik und vor allem die Regierung nicht eingreifen« (Brown 2019a, 546). Die neoliberale Rationalität stellt damit jede politische Gestaltung als einen illegitimen Eingriff in die Freiheit von Individuen dar, so dass demokratischen politischen Entscheidungen per se der Ruch der Illegitimität anhaftet. Dadurch wird ein absoluter Vorrang der negativen individuellen Freiheit behauptet, der gegen jegliche Form politischer Intervention verteidigt werden muss. Das Soziale werde, wie Brown ausführt, »abgewertet und das Politische dämonisiert« (Brown 2019a, 556), wodurch Formen der Gestaltung eines gemeinsamen Raums, die etwa auf die Herstellung von Gleichheit ausgerichtet sind, als zu bekämpfende Eingriffe in die Freiheit verstanden werden. Brown unterstreicht in diesem Zusammenhang, dass sie keineswegs behauptet, Neoliberale wie Hayek hätten »die erschreckend hemmungslosen Angriffe der erstarkenden Rechten auf Immigranten, Muslime, Schwarze, Juden, Homosexuelle und Frauen« (Brown 2019a, 557) voraussehen können oder würden sie befürworten. Allerdings stellt das neoliberale Freiheitsdenken einen Freiheitsbegriff zur Verfügung, auf den sich die politische Rechte in ihrem Kampf gegen Gleichstellungspolitiken, klimapolitische Maßnahmen, ja überhaupt alle Formen politischer Entscheidungen, die auf einen Ausgleich unterschiedlicher Ansprüche zielen, beziehen kann. Es handelt sich demnach um eine enge strukturelle Beziehung zwischen neoliberalen und rechtsautoritären Freiheitsdenken, denn beide setzen gemeinsame politische Entscheidungen mit illegitimen Eingriffen in die individuelle Freiheit gleich. In einer Gesellschaft, die sich in erheblichen Hinsichten durch rassistische und sexistische Machtasymmetrien auszeichnet, werden dadurch im Namen der Freiheit »sowohl individueller Hass als auch die tradierte Macht männlicher weißer Dominanz von der Kette gelassen und legitimiert« (Brown 2019a, 556).

3. Schluss

Wenngleich es angesichts der empirisch zu konstatierenden Komplexität politischer Parteien und Bewegungen vermutlich zu weit führen würde, generell von einer strategischen Allianz zwischen Neoliberalismus und rechtem Autoritarismus zu sprechen, lässt sich im Lichte von Wendy Browns kritischer Analyse eine große strukturelle Nähe zwischen ihnen konstatieren. Insbesondere zeichnen sich beide durch einen individualistischen, negativen Begriff von Freiheit aus, der verheerende Implikationen für die Perspektiven demokratischer Politik hat, da er demokratische Entscheidungsprozesse delegitimiert und damit in einer, wie wir gesehen haben, nur auf den ersten Blick paradoxen Wendung zu einem Kampf gegen Pluralismus im Namen der Freiheit führt. Der von Brown ausgewiesene Umstand, dass der neoliberale Freiheitsbegriff sich auf Politik nur in negativer, abwehrender Form bezieht, findet seine Fortsetzung in einem rechtsautoritären Rekurs auf Freiheit, um gleichstellungs- oder klimapolitische Maßnahmen zu diskreditieren. Auch wenn sich nicht alle rechten politischen Bewegungen einer neoliberalen Wirtschaftspolitik verschreiben, profitieren sie vom Rekurs auf einen libertären Begriff von Freiheit, der seine Dominanz dem jahrzehntelangen massiven Einfluss neoliberaler Diskurse auf das Freiheitsdenken in unseren demokratischen Gegenwartsgesellschaften zu verdanken hat. Über diese strukturellen Beziehungen hinaus finden sich aber auch tatsächliche strategische Allianzen zwischen Neoliberalismus und rechtem Autoritarismus, wie sich an den Beispielen der US-amerikanischen republikanischen Partei oder der deutlich durch rechtspopulistische Einflüsse geprägten britischen Tories zeigt, die rechte politische Programmatiken mit einer neoliberalen Sozialpolitik verbinden. Dass sich dabei eine Reihe an Widersprüchen auftun, die sich etwa dann zeigen, wenn rechtsgerichtete Politiker*innen Gleichstellungsmaßnahmen im Namen der individuellen Freiheit zu verhindern suchen, aber gleichzeitig selbst auf Verbotspolitiken beispielsweise beim Abtreibungsrecht oder dem Recht auf geschlechtliche Selbstbestimmung setzen, macht die eigenwillige Kombination von neoliberalem Freiheitsdenken und autoritärer Politik bislang leider weder weniger gefährlich noch weniger erfolgreich. Umso wichtiger ist es, sie einer unablässigen Kritik zu unterziehen, für die die Arbeiten Wendy Browns einige der wichtigsten Anknüpfungspunkte in der Politischen Theorie der Gegenwart bereithalten.

Brown hat dabei aber in jüngerer Zeit noch einmal deutlich unterstrichen, wie wichtig es ist, dass linke Kritik und linke politische Strategien einerseits die Rolle von Begehren in politischen Prozessen ernst nehmen und andererseits ihre eigenen Positionen und Werte nicht mit der Wahrheit verwechseln (vgl. Brown 2023, 83–92). Aus ihrer Sicht ist die vielfach zu konstatierende Ohnmacht linker Politiken gegenüber dem Erfolg rechtsautoritärer Parteien und Bewegungen nämlich nicht zuletzt darauf zurückzuführen, dass die Linke ihre progressiven Forderungen als auf vermeintlich besseres Wissen gestützte Argumente präsentiert und so »die politische Bühne mit einem akademischen Debattensaal verwechselt« (Brown 2023, 84/85). Damit vernachlässigt sie erstens den demokratietheoretisch wichtigen wahrheits skeptischen Zweifel gegenüber den eigenen Werten, Überzeugungen und Positionen (vgl. Brown 2023, 89), der es uns erst ermöglicht, unsere soziale und politische Welt als historisch kontingent und damit demokratisch gestaltbar zu begreifen. Zweitens muss die Linke dadurch aber oftmals fassungslos beobachten, dass ihre Politik des besseren Wissens wirkungslos verpufft, während die Rechte auf eine politisch erfolgreiche Mischung von Autoritarismus und Täuschung setzt. Brown schlussfolgert aus diesen Beobachtungen, dass eine glaubwürdige linke Politik bereit sein muss, auch ihre eigenen Positionen und Werte kritisch zu befragen und sich darüber hinaus auch, ohne die rechte Politik von Manipulation und Lüge zu kopieren, auf das strategische Spiel einer Politik einlassen muss, die das Begehren der Menschen ernst nimmt:

»Wir haben die Aufgabe, die Frage des Begehrens bei jeder Gelegenheit ins politische Denken, Handeln und in die politische Überredungskunst einzubeziehen, ob wir die Leugnung des Klimawandels und die Opposition gegen Abtreibung analysieren oder eine Kampagne entwerfen, die verhärtete politische Fronten durchbrechen soll.« (Brown 2023, 86).

Linke Kritik und Politik müssen demnach verstehen, dass eine erfolgreiche politische Strategie davon abhängt, ob es gelingt, dem Begehren eine Richtung zu geben, die zur Verwirklichung der eigenen politischen Ziele beiträgt. Wird das Begehren hingegen der rechtsautoritären Manipulation überlassen, so lassen sich Browns Überlegungen zusammenfassen, ist jeder Versuch einer demokratisch-emanzipatorischen Weltgestaltung zum Scheitern verurteilt. Das heißt nicht, die Strategie einer manipulativen Begehrenssteuerung zu übernehmen, der die rechte Politik des Ressentiments sich heute immer offener verschrieben hat, sondern die politische Bedeutung des Begehrens ernst zu nehmen und das mit Formen reflexiver Kritik zu kombinieren.

Die damit verbundene Kritik vermeintlicher Fakten und fester Überzeugungen darf allerdings, soll es sich um eine demokratische und emanzipatorische Kritik handeln, auch vor dem eigenen Wissen und den eigenen Werten nicht halt machen.

Literatur

- Amlinger, Carolin/Nachtwey, Oliver 2022, *Gekränkte Freiheit*, Berlin.
- Biebricher, Thomas 2021, *Die politische Theorie des Neoliberalismus*, Berlin.
- Brown, Wendy 2000, Reflexionen über Toleranz im Zeitalter der Identität, in: Rainer Forst (Hg.), *Toleranz*, Frankfurt/M., 257–281.
- Brown, Wendy 2010, *Walled States, Waning Sovereignty*, New York.
- Brown, Wendy 2015, *Die schleichende Revolution*, Berlin.
- Brown, Wendy 2019a, Das Monster des Neoliberalismus, in: Bohmann, Ulf/Sörensen, Paul (Hg.), *Kritische Theorie der Politik*, Berlin, 539–576.
- Brown, Wendy 2019b, *In the Ruins of Neoliberalism*, New York.
- Brown, Wendy 2023, *Nihilistische Zeiten*, Berlin.
- Crouch, Colin 2008, *Postdemokratie*, Frankfurt/M.
- Flügel-Martinsen, Oliver 2020, *Radikale Demokratietheorien zur Einführung*, Hamburg.
- Flügel-Martinsen, Oliver 2021, *Kritik der Gegenwart*, Bielefeld.
- Foucault, Michel 1966, *Les mots et les choses*, Paris.
- Foucault, Michel 2001, Le sujet et le pouvoir, in: *Dits et écrits II*. Paris, 1041–1062.
- Foucault, Michel 2004, *Geschichte der Gouvernementalität II*, Frankfurt/M.
- Fraser, Nancy 2017, Vom Regen des progressiven Neoliberalismus in die Traufe des reaktionären Populismus, in: Geiselberger, Heinrich (Hg.), *Die große Regression*, Berlin, 77–91.
- Friedman, Milton 2004, *Kapitalismus und Freiheit*, München.
- Hayek, Friedrich A. 1992, *Die Verfassung der Freiheit*, Tübingen.
- Loick, Daniel 2019, Wendy Brown, in: Comtesse, Dagmar et al. (Hg.), *Radikale Demokratietheorie*, Berlin, 219–227.
- Mouffe, Chantal 2007, *Über das Politische*, Frankfurt/M.
- Mouffe, Chantal 2018, *Für einen linken Populismus*, Berlin.
- Mouffe, Chantal 2022, *Towards a Green Democratic Revolution*, London.
- Münch, Richard 2011, *Akademischer Kapitalismus*, Berlin.
- Rancière, Jacques 2000, *Partage du sensible*, Paris.
- Rancière, Jacques 2002, *Das Unvernehmen*, Frankfurt/M.
- Smith, Adam 1988, *Der Wohlstand der Nationen*, München.

15. Raymond Geuss und die Aktualität negativer Kritik

Raymond Geuss kann zu den eigenständigsten und unabhängigsten Stimmen im Diskurs der zeitgenössischen Politischen Philosophie gezählt werden. Zwar entwickelt er seine Überlegungen im teils engen Dialog mit bekannten Namen der Philosophiegeschichte wie Hegel, Nietzsche oder Adorno. Allerdings lässt er sich nicht einer der üblichen Denktraditionen zuordnen, sondern nimmt eine Position gleichzeitiger Nähe und Distanz zu unterschiedlichen Strömungen politischen und philosophischen Denkens ein. Am ehesten ließe sich Geuss' kritisches Philosophieren vielleicht noch als eine Wiederaufnahme zentraler Denkmotive Adornos verstehen. Während sich Adorno allerdings nur am Rande auf Fragestellungen der Politischen Philosophie eingelassen hat (vgl. Adorno 1997b und Flügel-Martinsen 2021, 32 ff.), bezieht Geuss hierzu umfassend Stellung, indem er beispielsweise die liberale Unterscheidung von Privatheit und Öffentlichkeit in Zweifel zieht (vgl. Geuss 2002) oder die dominanten Strömungen der liberalen politischen Philosophie mit einer vehementen, polemisch zugespitzten Kritik konfrontiert (vgl. Geuss 2011). Geuss' Auseinandersetzung mit der Politischen Philosophie der Gegenwart ist demnach zwar ungleich breiter als Adornos Beschäftigung mit politischen Fragen angelegt. Geuss bringt aber dabei in einer ansonsten so kaum vertretenen Vehemenz die vor allem von Adorno entschieden verteidigte Denkfigur der negativen Kritik als zentrale Kategorie kritischer Theorie ins Spiel (vgl. Geuss 2002, 129 ff. und 2014), die er über eine Fortführung genealogischer Kritikformen entfaltet, die Nietzsche und Foucault vorbereitet haben (vgl. Geuss 2002 und 2005b).

Geuss' Beiträge zur Politischen Philosophie sind vielfältig, mir scheint aber die angesprochene Verteidigung negativer Kritikformen von besonderer Bedeutung zu sein. Nicht nur, weil es sich um eine bedenkenswerte Minderheitenposition handelt, sondern vor allem, weil Geuss darlegt, warum

die Kraft der Kritik geradezu von ihrer Fähigkeit abhängt, sich Konstruktivitätsforderungen zu entziehen. Ich verstehe dabei Geuss' Überlegungen zur Genealogie (1.) und seine Kritik der liberalen politischen Philosophie (2.) als praktische Übungen auf dem Feld negativer Kritik und werde ihnen deshalb die ersten beide Schritte widmen, bevor ich im letzten Schritt kurz die Überlegungen zur Aktualität negativer Kritik theoretisch einordne und zusammenfassend reflektiere (3.).

1. Genealogie

Geuss' Verständnis von Genealogie lässt sich am Beispiel seiner Studie zur Privatheit (Geuss 2002) herausarbeiten, in der er eine genealogische Kritik der Unterscheidung zwischen Privatheit und Öffentlichkeit entfaltet. Gegen vor allem im politischen Liberalismus etwa bei Autoren wie John Stuart Mill oder John Dewey verbreitete, für die liberale politische Philosophie zentrale Versuche, eine systematisch begründete und einheitliche Unterscheidung zwischen Privatheit und Öffentlichkeit vornehmen zu können, macht Geuss in Form genealogischer Schlaglichter von der Antike bis in die Gegenwart des beginnenden 21. Jahrhunderts die Auffassung geltend, dass es sich bei der Unterscheidung zwischen dem Privaten und dem Öffentlichen um eine historisch kontingente und damit variable Distinktion handelt, deren Konturen politischen Auseinandersetzungen unterliegen. Deshalb ergibt es, wie sich Geuss überzeugt zeigt, keinen Sinn, sie dem politischen Diskurs moralphilosophisch vorordnen zu wollen, wie es der Liberalismus zu tun versucht. Stattdessen müssen die historische Kontingenz und die politischen Auseinandersetzungen anerkannt und in die philosophische Reflexion der Unterscheidung einbezogen werden. Zu hoffen wäre dann nicht auf eine einheitliche normativ begründete Unterscheidung zwischen dem Privaten und dem Öffentlichen. Anstelle solcher Versuche schlägt Geuss eine beweglichere Untersuchungsstrategie vor, die einerseits lernt, Negativität zu akzeptieren und »ohne verwirrenden und überflüssigen traditionellen Begriffsballast auszukommen« (Geuss 2002, 133). Andererseits wird damit aber nicht die Unterscheidung in Gänze aufgegeben, sondern nur der Blick auf sie verändert: Während der Liberalismus den aus Geuss' Perspektive letztlich unhaltbaren Versuch unternimmt, die Unterscheidung zwischen dem Privaten und dem Öffentlichen als festen normativen Bezugspunkt zum Schutz der Privatsphäre des liberalen Individuums zu begründen (vgl.

Geuss 2002, 96), schlägt Geuss demgegenüber vor, danach zu fragen, warum und in welchen gesellschaftlichen und historischen Kontexten welche Unterscheidungen zwischen dem Privaten und dem Öffentlichen getroffen werden (vgl. Geuss 2002, 124–136).

Geuss entfaltet die Kritik an der liberalen Unterscheidung zwischen dem Privaten und dem Öffentlichen, indem er mit Hilfe von Skizzen unterschiedlicher historischer und theoriegeschichtlicher Unterscheidungen zwischen Privatheit und Öffentlichkeit eine genealogische Zersetzung in Gang setzt. Die Abfolge dieser Skizzen verschiedener Formen der Unterscheidung zwischen privat und öffentlich fügt sich demnach zu einer genealogischen Kritik zusammen, indem sie deren historische Variabilität und Kontingenz ausweist. Geuss hat der deutschen Fassung seiner kleinen Studie einige methodische Überlegungen zu seiner Verwendungsweise der Genealogie beigefügt, die erläutern, was eine genealogische Vorgehensweise für ihn ausmacht.

Geuss erörtert seine Verwendungsweise des Verfahrens der Genealogie unter Rekurs auf Foucaults Vorschlag, Genealogie als eine Geschichte der Gegenwart zu beschreiben (vgl. Geuss 2002, 22). Die Idee einer genealogischen Geschichte der Gegenwart lässt sich dabei so verstehen, dass Institutionen, Praktiken, Identitäten oder, im Falle von Geuss' Privatheitsstudie, eine begriffliche Unterscheidung wie die zwischen privat und öffentlich als historisch gewordene Entitäten aufgefasst werden. Das ist keineswegs selbstverständlich, wie die von Geuss kritisierten liberalen Versuche, eine normative Unterscheidung zwischen privat und öffentlich moralphilosophisch zu begründen, zeigen. Denn der Sinn einer solchen Begründung liegt ja gerade darin, die Unterscheidung in unterschiedlichen historischen, sozialen und politischen Kontexten geltend machen zu können. Die Genealogie interessiert sich demgegenüber dafür, die scheinbare Selbstverständlichkeit und Unhinterfragbarkeit solcher Entitäten dadurch aufzulösen, dass sie auf ihre historische Entstehungsgeschichte hin befragt werden. Im Zuge dessen wird freigelegt, dass Institutionen, Praktiken oder Normen, die uns als rational selbstverständlich und einheitlich verfasst erscheinen, eine Geschichte haben, die nicht auf einen einheitsstiftenden Ursprung verweist – so schon Foucaults Argument im Anschluss an Nietzsche (vgl. Foucault 2001a) –, sondern auf einen Entstehungskontext, der plural verfasst und durch Kämpfe und Auseinandersetzungen gekennzeichnet ist (vgl. Geuss 2002, 26): »Eine genealogische Darstellung löst das Erscheinungsbild von Einheit auf – in diesem Fall den Anschein, dass es eine einzige Unterscheidung zwischen

öffentlich und privat gibt« (Geuss 2002, 31). Geuss insistiert dabei darauf, dass die genealogische Kritik, die durch eine solche Vorgehensweise entfaltet wird, sich durch eine »historically detailed and specific analysis in each case« (Geuss 2005b, 159) auszeichnen müsse, durch die sie erst ihre kritische Kraft entfalten könne. Es reicht nämlich nach seinem Dafürhalten nicht aus, pauschal festzuhalten, »everything is contingent« oder »there is no intrinsically necessary identity« (Geuss 2005b, 159). Vielmehr müsse, wie er dies in der Privatheitsstudie am Beispiel der Unterscheidung zwischen privat und öffentlich tut, im Einzelfall eine genealogische Untersuchung durchgeführt werden.

Nach meinem Eindruck liegt der Vorteil einer solchen Strategie übrigens nicht nur darin, einzelne, spezifische Fälle jeweils für sich zu betrachten, sondern vor allem entgeht Geuss damit wie auch Nietzsche oder Foucault dem erkenntnistheoretischen Problem, den Zweifel an der Möglichkeit allgemeiner Begründungen selbst mit einer allgemeinen Haltung des Zweifels in Frage zu ziehen und damit letztlich nur eine Allgemeinheit (die der rationalen Begründung) gegen eine andere Allgemeinheit (die eines generalisierten Zweifels) einzutauschen – wodurch sich die zweifelnde Position eine ähnliche Begründungslast wie die begründungstheoretische Position aufladen würde. In diesem Sinne verstehe ich auch Geuss' Ausführungen zum Perspektivismus bei Nietzsche und Foucault, der nicht mit einem allgemeinen Relativismus verwechselt werden dürfe (vgl. Geuss 2002, 27). Wie schon Paul Veyne mit Blick auf Foucaults Skeptizismus betont hat (vgl. Veyne 2008, Kap. III), so streicht nun auch Geuss heraus, dass es bei der genealogischen Kritik und dem mit ihm verbundenen Perspektivismus gerade nicht um die Einnahme einer allgemeinen Haltung, sondern um eine jeweils spezifische Form der Kritik gehe. Der Genealogie geht es, so wie Geuss sie versteht, demnach nicht darum, eine bestimmte Position zu belegen oder zu widerlegen (vgl. Geuss 2002, 28), sondern das, was selbstevident erscheint, in Frage zu stellen. Eine solche genealogische Perspektive ist demnach keine normative politische Philosophie, es handelt sich bei ihr aber auch keineswegs um eine wertfreie Unternehmung (vgl. Geuss 2002, 28).

2. Kritik der Politischen Philosophie

In Geuss' vehementer Kritik der aus seiner Sicht durch eine liberale, normativistische Hegemonie geprägten Politischen Philosophie der Gegenwart

(vgl. Geuss 2011) spielt die auf den ersten Blick unscheinbare Unterscheidung zwischen normativen Positionen und solchen, die sich als nicht wertfrei verstehen, eine entscheidende Rolle. Während Wertfreiheit für Geuss als Leser Nietzsches schlicht keine plausible Option darstellt, da nämlich epistemisch gerade keine neutrale Perspektive zur Verfügung steht, hält er normative Zugänge zur Politischen Theorie für vollkommen verfehlt. Geuss hat dabei insbesondere kantianische Zugänge zum politischen Denken vor Augen, die sich Fragestellungen der Politischen Theorie von der Warte eines moralphilosophischen Konstruktivismus nähern. Diese in der Politischen Philosophie und Theorie des 20. Jahrhunderts im englischsprachigen Raum vor allem durch Rawls geprägten Positionen¹ fordern nach Geuss' Eindruck einen Vorrang von Ethik und Moral bei der theoretischen Betrachtung politischer Probleme und verstehen damit Politische Theorie insgesamt als eine Art angewandte Ethik (vgl. Geuss 2011, 18). Geuss plädiert nun, wie wir gesehen haben, insgesamt nicht für ein wertfreies Verständnis Politischer Theorie. Seine Kritik an normativen Ansätzen wird also nicht von der Warte jener positivistischen Epistemologie aus entfaltet, die bereits in Nietzsches Wissenschaftslehre einer umfassenden Kritik unterworfen wurde, indem Nietzsche herausarbeitet, dass ein solch neutraler Blick auf sogenannte Fakten gar nicht möglich ist (vgl. Nietzsche 1999 und Flügel-Martinsen 2017, Kap. 2.3). Geuss behauptet also nicht, dass Wertfreiheit geboten sei.² Wogegen er sich vielmehr richtet, sind Auffassungen, die auf der Grundlage einer »Idealtheorie« der Ethik« (Geuss 2011, 19) bestimmte allgemeine Prinzipien formulieren und diese Prinzipien dann weitgehend »geschichtlich invariant« (Geuss 2011, 19) auf politische Fragestellungen anzuwenden versuchen. Wie wir schon in den Überlegungen zur Genealogie gesehen haben, zeigt sich Geuss demgegenüber vielmehr davon überzeugt, dass wir es bei Prinzipien ebenso wie bei Praktiken oder Institutionen mit historisch kontingenten Gebilden zu tun haben, die durch Kämpfe und Auseinandersetzungen geformt werden.

Gegen normativistische Positionen in der Politischen Theorie und Philosophie macht Geuss deshalb einen kritischen Realismus geltend, der die Bedeutung normativer Überzeugungen in der Politik durchaus ernst nimmt,

1 Vgl. zu meiner Kritik normativer Zugänge zu Fragen der Politischen Philosophie Flügel-Martinsen 2017, Kap. 1.2 und 2022.

2 Zu der Position, dass die Kritik normativer Verständnisse Politischer Theorie keineswegs eine gleichzeitige Kritik positivistischer Positionen ausschließt, vgl. Flügel-Martinsen 2022.

aber sich explizit von Versuchen abwendet, eine universalistische normative Position als Referenzpunkt der Politischen Theorie zu formulieren (vgl. Geuss 2011, 22 ff. und Teil 1). Geuss zufolge sollte sich Politische Theorie vielmehr auf eine Analyse von Handlungen und Handlungskontexten konzentrieren (vgl. Geuss 2011, 26 ff.), die sie historisch verorten muss (vgl. Geuss 2011, 28 ff.). Geuss zieht damit auch die zuweilen gebrauchte Unterscheidung zwischen einer Politischen Philosophie, die normative Prinzipien auf der Grundlage moralphilosophischer Reflexionen formuliert, und einer Politischen Theorie, die auch konkrete Gegebenheiten wie institutionelle Kontexte einbezieht, in Zweifel (vgl. Geuss 2011, 32). Stattdessen fordert er, dass sich Politische Philosophie und Theorie insgesamt an einer realistischen und kritischen Analyse konkreter historischer Kontexte politischen Handelns orientieren müssen, in denen auch die jeweiligen normativen Prinzipien hervorgebracht werden, die sich nicht moralphilosophisch wohlbegründet von außen an die Analyse herantragen lassen. Eine solche Analyse muss die Rolle von Werten und Überzeugungen in der Politik ernst nehmen, denn auch wenn es sich bei ihnen um Illusionen handeln mag, sind es starke Illusionen, mit deren Wirkung gerechnet werden muss (vgl. Geuss 2011, 25), wie sich beispielsweise an der Bedeutung religiöser Überzeugungen zeigt. Werte und Prinzipien lassen sich aber nicht allgemein begründen, sondern müssen in ihrer Genese und ihrer Wirksamkeit rekonstruiert und analysiert werden. Normativistische Positionen übersehen dabei, wie Geuss am Beispiel von Rawls' politischer Philosophie nachzeichnet, die Rolle, die Macht und Machtverhältnisse spielen (vgl. Geuss 2011, 123 ff.). Vor allem geben sie sich der Illusion hin, die politische Philosophie könne als angewandte Moralphilosophie machtfrei über die Formulierung normativer Prinzipien nachdenken. Geuss spitzt deshalb seine Kritik an dieser ganzen Form politischen Philosophierens zu, indem er nicht einzelne Aspekte dieser Vorgehensweise in Zweifel zieht. Vielmehr betont er, dass seine Kritik an Rawls als »eine grundsätzliche Zurückweisung seiner ganzen Art, sich dem Gegenstand der politischen Philosophie zu nähern« (Geuss 2011, 128), verstanden werde müsse. Geuss' Kritik der normativen politischen Philosophie kulminiert dabei in einem radikalen Plädoyer für die Berechtigung, ja Notwendigkeit negativer Kritikformen, das die Verpflichtung auf die Forderung, Kritik müsse immer auch konstruktiv sein, entschieden zurückweist. Dieser folgenreichen Schlussfolgerung wenden wir uns nun im abschließenden dritten Schritt zu.

3. Negative Kritik³

Alle Kritik weist negative Dimensionen auf. Das lässt sich philosophiegeschichtlich weit zurückverfolgen, denn schon in Platons *Politeia* findet sich bekanntlich eine Gesellschaftskritik, an deren Ausgangspunkt ein radikaler, negierender Bruch mit der bestehenden politischen und sozialen Ordnung steht (vgl. Platon 1991, 501a). Allerdings ist das bei Platon keine negative Kritikform, denn für ihn steht das Tabula-rasa-Machen nur am Beginn der Philosoph*innenherrschaft, deren eigentliches Ziel keineswegs ein negatives darstellt, sondern vielmehr ein konstruktiv-gestaltendes, nämlich das der Einrichtung einer anderen, aus Platons Sicht überlegenen politisch-sozialen Ordnung. Wie sich die negativen Dimensionen von Kritik bis zu Platon zurückverfolgen lassen, so beginnt mit ihm deshalb auch die philosophiegeschichtlich erfolgreiche Platzanweisung der negativen Kritik. Von der philosophiegeschichtlich etablierten Rolle negativer Kritik her betrachtet, müsste man deshalb eher formulieren: Alle Kritik weist negative Dimensionen auf, da sie sich vom Kritisierten absetzt, aber sie muss sodann um konstruktive Dimensionen verlängert werden. Die Negativität von Kritik hätte so gesehen nur eine vorbereitende Funktion. Kritik wäre dann, wie im 20. Jahrhundert noch einmal prominent Jürgen Habermas in seiner Kritik der älteren Kritischen Theorie der Frankfurter Schule unterstrichen hat, nur dann legitim, wenn sie eine konstruktive Wende nimmt und nicht in der Negativität verharrt (vgl. Habermas 1995, 548–593). Adorno hat hingegen das Konstruktivitätsgebot entschieden als eine Zähmung von Kritik zurückgewiesen:

»Stets wieder findet man dem Wort Kritik, wenn es denn durchaus toleriert werden soll, oder wenn man gar selber kritisch agiert, das Wort konstruktiv beigesellt. Unterstellt wird, daß nur der Kritik üben könne, der etwas Besseres anstelle des Kritisierten vorzuschlagen habe [...]. Durch die Auflage des Positiven wird Kritik von vornherein gezähmt und um ihre Vehemenz gebracht.« (Adorno 1997b, 792)

Adorno fasst hier konzis die landläufigen, nicht nur alltagsweltlichen, sondern auch in Theoriedebatten weit verbreiteten Bedenken gegen negative Kritikformen zusammen und macht zugleich darauf aufmerksam, dass eine solche Auflage dazu führt, Kritik den kritischen Stachel zu ziehen. Geuss

³ In den nachfolgenden Abschnitt habe ich Passagen meines Aufsatzes *Negative Kritik* (Flügel-Martinsen 2019) eingearbeitet.

bezieht sich in seinen Überlegungen zur Rolle negativer Kritik explizit auf Adorno und hebt in ähnlicher Weise hervor, dass diese Verpflichtung auf das Positive eine Abwehrhaltung gegenüber radikaler Kritik und radikalem Wandel sei (vgl. Geuss 2011, 130). Bei Adorno wie auch bei Geuss wird damit eine Gegenposition zum Mainstream der theoriegeschichtlichen Überlieferung bezogen, indem beide für eine negative Kritik als eigenständige Kritikform plädieren und ausdrücklich den geforderten Nexus zwischen Kritik und Konstruktivität zu unterbrechen fordern: Negative Kritik ist damit aus ihrer Sicht nicht nur eine Stufe, die ihre Legitimierung erst erfährt, wenn eine konstruktive Alternative auf sie folgt, sondern negative Kritik ist vielmehr eine radikale Kritikform, die sich nicht konstruktiv einhegen lässt – die also auch dann kritisiert, wenn keine Alternative in Sicht ist. Ihr Kernanliegen wird plakativ in einer Formulierung Foucaults auf den Punkt gebracht, die die Negation des Bestehenden zum Kernanliegen der Kritik macht und in der die Suche nach der Alternative überhaupt keine Rolle spielt: »Als erste Definition der Kritik schlage ich also die allgemeine Charakterisierung vor: die Kunst nicht dermaßen regiert zu werden« (Foucault 1990, 12).

Geuss' Kritikprojekt schließt in bestimmten Hinsichten an Denkschichten Adornos (vgl. Geuss 2005a) und Foucaults (Geuss 2002, Kap. 1) an, muss aber dennoch als ein eigenständiges und hochgradig originelles Denken verstanden werden. Gleichwohl teilt Geuss mit Adorno und Foucault die Überzeugung, dass wir in der Kritik wie in der philosophisch-theoretischen Reflexion insgesamt die Verpflichtung auf Konstruktivität abstreifen und sie gegen eine rückhaltlos befragende Haltung eintauschen sollten.

Bei Adorno wird diese negative, befragende Denkhaltung mit einer auf Nietzsches Wissenschaftskritik zurückbezogenen Kritik des Systemdenkens im Ganzen verbunden (vgl. Adorno 1997a, 31). Kritik ist daher in theoretischer wie auch in praktischer Hinsicht als eine Widerstandsbewegung zu begreifen: Während sie in theoretischer Hinsicht gegen die gleichsam bürokratisch-umfassende Verfügung protestiert, zu der sich das Systemdenken versteigt, ist sie in praktisch-politischer Hinsicht als eine »Kraft zum Widerstand gegen vorgegebene Meinungen und [...] gegen nun einmal vorhandene Institutionen, gegen alles bloß Gesetzte« (Adorno 1997b, 785) zu verstehen. Adorno spricht dieser Kraft zum Widerstand als solcher, ohne weitere Absicherungen oder Legitimierungen, eine radikale Berechtigung zur insistenten Kritik zu und argumentiert deshalb entschieden gegen

jegliche Zähmung durch Verpflichtungen auf Konstruktivität (vgl. Adorno 1997b, 792/793).

Auch Foucault weist Konstruktivitätsverpflichtungen entschieden zurück und setzt stattdessen als skeptischer Denker (vgl. Veyne 2008, Kap. III) auf eine negativ befragende Theorie, die Analytik und Kritik kombiniert (vgl. Foucault 1971, 62–72), ohne auf positive Alternativen zu zielen. Foucault bezieht sich dabei explizit auf Nietzsche (Foucault 2001a) und hat eine Diskursanalyse von Wahrheitsdiskursen als Machtdiskursen entworfen (vgl. Foucault 1971), für die eine auf *ent*gründende Weise verfahrenende Kritik wesentlich ist. Er versteht Kritik als eine fortwährend befragende Kritik und Selbstkritik (vgl. Foucault 2001b, 1391), der es um Öffnung statt um konstruktive Begründung zu tun ist (vgl. Foucault 2001b, 1393). Bei Foucault treffen wir damit ebenso wie bei Adorno und Geuss auf eine Haltung, die die negativ befragende Kraft der Kritik nicht für eine Vorstufe hält, sondern in ihr den eigentlichen Zug von Kritik ausmacht: Für Foucault ist diese Kritik geradezu deshalb eine radikale Kritik, weil sie sich nicht von einer vorgängigen oder parallelen Suche nach einer Alternative abhängig macht, sondern radikal verneint. Das macht sich nicht nur im theoretischen Gebrauch der Kritik bemerkbar, sondern bezeichnet darüber hinaus eine Haltung, die Foucault bei den zahlreichen Gegenbewegungen aufspürt, denen er in seinem Vorlesungszyklus zur Geschichte der Gouvernamentalität nachgeht (Foucault 2004). In seinem Vortrag *Was ist Kritik?* macht er diese negative Haltung der Kritik, wie wir bereits gesehen haben, sogar zur Definition von Kritik, indem er behauptet, Kritik sei, »die Kunst nicht dermaßen regiert zu werden« (Foucault 1990, 12). In seiner Auseinandersetzung mit dem Aufklärungsdiskurs, insbesondere demjenigen Kants, in dem zwar Kritik eine zentrale Rolle zukommt, zugleich aber negative Kritik als bloße Vorbereitung der Grundlegung einer Vernunftphilosophie verstanden wird, macht Foucault noch einmal mit großem Nachdruck deutlich, dass Kritik aus seiner Sicht mit der befragenden und aushöhlenden Kritik geradezu zusammenfällt, die ich hier als negative Kritik zu deuten vorschlage (vgl. Foucault 2001b, 1393). Diese Kritik ist auch in dem Sinne reflexiv, dass sie eine Befragung unserer eigenen Identitäten umfasst, sie ist eine »critique permanente de nous-mêmes« (Foucault 2001b, 1391), aber ihr Ziel ist dabei kein absicherndes, wiedergewinnendes, sondern ein auflösendes: Es geht nämlich darum, die Kontingenz des Soseins unserer Identität herauszustellen (vgl. Foucault 2001b, 1393) – womit ein Denkmotiv berührt wird, das auch für die genealogische Kritik, die Geuss unternimmt, von großer

Bedeutung ist: »To offer a genealogy is to provide a historical dissolution of self-evident identities« (Geuss 2005b, 157).

Geuss hat in der Politischen Philosophie der Gegenwart insgesamt vermutlich die engagierteste Verteidigung negativer Kritik vorgelegt, die der gängigen Politischen Philosophie Machtvergessenheit und Affirmation zum Vorwurf macht. Diese negative Kritik ist nicht allein für sein Buch über *Die Kritik der politischen Philosophie* (Geuss 2011) entscheidend, sondern sie kommt, wie wir weiter oben bereits sehen konnten, auch in seiner genealogischen Kritik der Versuche, Privatheit philosophisch wohlbegründet zu fixieren, zum Tragen. Dort zeigt Geuss nämlich, dass normative Unterscheidungen als Formen »ideologische[r] Konkretion« (Geuss 2002, 21) zu verstehen sind, deren konkrete Ausgestaltung von politischen Auseinandersetzungen abhängig ist und die folgerichtig gerade *nicht* philosophisch begründet werden können. Genau diese Begründungs- und Konstruktivitätsfixierung ist aber aus Geuss' Sicht, wie wir im vorangegangenen Abschnitt sehen konnten, für die Politische Philosophie der Gegenwart kennzeichnend: Sowohl Ethik (vgl. Geuss 2005a) als auch Politische Philosophie (vgl. Geuss 2011), die vom liberalen, kantianischen Mainstream als angewandte Ethik konzipiert wird, beharren in ihren Hauptströmungen nach seiner Überzeugung fatalerweise mit großem Nachdruck auf der Aufgabe der Begründung und schließen damit radikale Kritikformen aus, die das Konstruktivitätsgebot verwerfen (vgl. Geuss 2014). Durch eine solche Vorfestlegung wird aber nicht nur der Kontakt zu der durch Machtbeziehungen gekennzeichneten sozialen und politischen Wirklichkeit unterbrochen (vgl. Geuss 2011, Teil 1), sondern darüber hinaus die Perspektive radikaler Kritik verabschiedet (vgl. Geuss 2011, 129/130; Geuss 2014):

»Diese [die auf Konstruktivität verpflichtende, OFM] Argumentation lehne ich vollkommen ab: Akzeptiert man sie, gestattet man der bestehenden Gesellschaftsordnung, die Bedingungen zu diktieren, nach denen sie kritisiert werden darf, und man gestattet ihr, jedem Kritiker eine theoretisch ungerechtfertigte Last des positiven Nachweises aufzuerlegen« (Geuss 2011, 130).

Geuss' Positionierung in diesem Deutungsstreit um die Gestalt von Kritik fasst damit nicht einfach nur noch einmal die Motive zusammen, die explizit auch Adornos Plädoyer für eine negative Kritik getragen haben. Darüber hinaus unterstreichen Geuss' Überlegungen, dass negative Kritik insgesamt als eine kraftvolle und vor allem radikale Kritikform verstanden werden kann, die sich einer zähmenden Einverleibung in hegemoniale Deutungs-

ordnungen wirkungsvoll entzieht. Negative Kritik ist deshalb keine unvollständige Kritik, sondern eine eigenständige Kritikform, die eine Distanzierung von gegebenen diskursiven Ordnungen ermöglicht, ohne dafür auf die Begründung normativer Prinzipien angewiesen zu sein. In ihrer genealogischen Form zeichnet sie sich vielmehr dadurch aus, dass sie bestehende Institutionen, Praktiken und normative Ordnungen einer unablässigen Befragung unterzieht, indem sie auf deren historische Kontingenz aufmerksam macht. Sich nicht auf Konstruktivität zu verpflichten, bedeutet zudem keineswegs, Gestaltungsansprüche aufzugeben: Indem historische Kontingenzen aufgezeigt werden, werden nämlich immer auch Möglichkeiten der Neu- und Umgestaltung ausgewiesen. An deren Anfang steht aber, so lehrt uns die negative Kritik, die bedingungslose Möglichkeit der Infragestellung unserer Gegenwart.

Literatur

- Adorno, Theodor W. 1997a, Negative Dialektik, in: *Gesammelte Schriften* 6, Frankfurt/M., 785–793.
- Adorno, Theodor W. 1997b, Kritik, in: *Gesammelte Schriften* 10.2, Frankfurt/M. 785–793.
- Flügel-Martinsen, Oliver 2017, *Befragungen des Politischen*, Wiesbaden.
- Flügel-Martinsen, Oliver 2019, Negative Kritik, in: Bittlingmayer, Uwe et al. (Hg.), *Handbuch Kritische Theorie*. Band 1, Wiesbaden, 701–716
- Flügel-Martinsen, Oliver 2021, *Kritik der Gegenwart*, Bielefeld.
- Flügel-Martinsen, Oliver 2022, Reflexive Kritik. Überlegungen zum Verhältnis von Normativität, Politischer Theorie und Politikwissenschaft, in: Oliver Flügel-Martinsen/Dirk Jörke (Hg.), *Vom Nutzen und Nachteil der Politischen Theorie und Ideengeschichte*, Baden-Baden, 175–194.
- Foucault, Michel 1971, *L'ordre du discours*, Paris.
- Foucault, Michel 1990, *Was ist Kritik?*, Berlin.
- Foucault, Michel 2001a, Nietzsche, la généalogie, l'histoire, in: *Dits et Écrits I*, Paris, 1004–1024.
- Foucault, Michel 2001b, Qu'est-ce que les lumières?, in: *Dits et Écrits II*, Paris, 1381–1397.
- Foucault, Michel 2004, *Geschichte der Gouvernementalität*, 2 Bde., Frankfurt/M.
- Geuss, Raymond 2002, *Privatheit*, Frankfurt/M.
- Geuss, Raymond 2005a, Outside Ethics, in: ders., *Outside Ethics*, Princeton, NJ, 40–66.
- Geuss, Raymond 2005b, Genealogy as Critique, in: ders., *Outside Ethics*, Princeton, NJ, 153–160.
- Geuss, Raymond 2011, *Kritik der politischen Philosophie*, Hamburg.

- Geuss, Raymond 2014, Must Criticism be Constructive?, in: ders., *A World without Why*, Princeton, NJ, 68–90.
- Habermas, Jürgen 1995, *Theorie des kommunikativen Handelns 2*, Frankfurt/M.
- Nietzsche, Friedrich 1999, *Die fröhliche Wissenschaft*, KSA 3, München, 343–652.
- Veyne, Paul 2008, *Foucault*, Paris.

16. Kritik als bürgerschaftliche Praxis einer diversen Gesellschaft. James Tullys politische Philosophie

Kaum ein Ansatz in der kritischen politischen Philosophie der Gegenwart dürfte die vor allem von radikalen Demokratietheorien vertretene Vorstellung, dass theoretisch artikulierte Überlegungen als Teil einer bürgerschaftlichen Praxis der Kritik verstanden werden müssen (vgl. Flügel-Martinsen 2019), so programmatisch ins Zentrum gestellt haben, wie es bei James Tully der Fall ist. Für Tully ist die Frage nach dem Verhältnis von kritischer Theorie und Praxis keine Anwendungsfrage. Vielmehr kann für ihn von vornherein kein Zweifel daran bestehen, dass Politische Theorie als eine Form der Kritik verstanden werden muss, die selbst Teil einer politischen Praxis ist, an der sich politische Theoretiker*innen ebenso wie andere Bürger*innen beteiligen. James Tully positioniert sich aber nicht nur in der Frage nach der Beziehung zwischen kritischer (politischer) Theorie und politischer Praxis, sondern auch mit Blick auf das Verhältnis von kritischer Theorie und postkolonialem Denken sehr deutlich. Wurde die Denktradition kritischer Theorie, insbesondere der Kritischen Theorie Frankfurter Provenienz, bereits seit Längerem und verstärkt in jüngerer Zeit mit dem Vorwurf konfrontiert, Fragen der Fortdauer kolonialer Strukturen keine besondere Aufmerksamkeit zu schenken und dabei vor allem auch postkoloniale Kritiken am Begriffsinstrumentarium westlichen Philosophierens weitgehend außer Acht zu lassen (vgl. Allen 2016), so nimmt Tully in diesen Fragen eine sehr deutlich konturierte Position ein. Wenn Tully etwa über Fragen des Konstitutionalismus im Fluchtpunkt der Vorstellung einer kritischen bürgerschaftlichen Praxis der steten Auseinandersetzung über die politischen Ordnungen demokratischer Gesellschaften nachdenkt, bezieht er nicht nur eine postkoloniale Kritik am westlichen Konstitutionalismus von vornherein ein, indem er den Imperialismus konstitutionalistischen Denkens kritisch reflektiert, sondern er behandelt Fragen der Diversität, die

immer auch kulturelle Diversität und fortdauernde Unterdrückungs-, Ausbeutungs- und Exklusionsstrukturen betreffen, als konstitutive Teile seines politischen Denkens (vgl. Tully 1995, 2008a, Part 2 und 3 sowie 2008b).

In einem ersten Schritt werden zunächst die Konturen von Tullys kritischer politischer Theorie¹ erörtert (1.). Ein zweiter Schritt wendet sich anschließend Tullys radikaldemokratischem Konstitutionalismus in durch Diversität gekennzeichneten Gesellschaften zu (2.). Am Ende stellt sich schließlich die Frage, welche Folgen Tullys Überlegungen für die Möglichkeiten und Aufgaben der Demokratietheorie haben (3.).

1. Was ist kritische Politische Philosophie?

Für Tully ist die Vorstellung, dass Politische Philosophie an einer gemeinsamen bürgerschaftlichen politischen Praxis teilnimmt, nicht einfach eine spezielle Eigenschaft Politischer Philosophie neben anderen. Vielmehr postuliert Tully nicht nur einen Vorrang der Praxis, indem er unterstreicht, dass die kritische Reflexion der Politischen Philosophie von der Praxis ausgehen müsse (vgl. Tully 2009a, 18), sondern er versteht seinen ganzen Ansatz politischen Philosophierens zudem als Beteiligung an einer politischen Praxis (vgl. Tully 2008a, 3 ff.). Der Praxisbezug ist für Tully politisches Denken demnach in einem mehrfachen Sinne konstitutiv und Politische Theorie bleibt deshalb in mehrerlei Hinsichten auf Praxis verwiesen: *Erstens* ist Praxis der epistemische und konzeptionelle Ausgangspunkt für Politische Theorie, was Tullys politisches Denken markant von normativ-konstruktivistischen Ansätzen in der Politischen Philosophie, wie etwa Rawls politischem Liberalismus (vgl. Rawls 1996), unterscheidet. Während Rawls im Ausgangspunkt eines normativen Konstruktivismus (vgl. Rawls 1996, Lecture III) zunächst Überlegungen zu einer *ideal theory* anstellt und diese dann erst im zweiten Schritt im Rahmen einer *nonideal theory* auf die Gegebenheiten praktischer Politik anwendet (vgl. bspw. Rawls 1999), besteht Politische Philosophie für

¹ Wie bei Tully selbst wird im Folgenden nicht streng zwischen Politischer Philosophie und Politischer Theorie unterschieden. Sein programmatischer Aufsatz *Politische Philosophie als kritische Praxis* (Tully 2009a) ist so beispielsweise zunächst 2002 als Beitrag zum Special Issue *What is Political Theory?* der Zeitschrift *Political Theory* und später unter dem Titel *Public Philosophy as a Critical Activity* als Eröffnungstext des ersten Bandes von Tullys *Public Philosophy in a New Key* (Tully 2008a) erschienen.

Tully demgegenüber im scharfen Kontrast zum Programm einer normativen Theoriebildung, wie wir sie bei Rawls beobachten können, darin, Herrschaftspraktiken zu problematisieren und sie so »zum Gegenstand praktischer Auseinandersetzungen und Verhandlungen sowie von theoretischen und politischen Reflexionen, Lösungsansätzen und Reformen« (Tully 2009a, 18) zu machen. Damit nimmt Tullys politische Philosophie nicht nur von der Praxis ihren Ausgang, sondern sie ist *zweitens* von vornherein immer auch Beteiligung an einer politischen Praxis, der sie nicht übergeordnet oder vorangestellt wird.

Im Zentrum der theoretischen Bemühungen steht deshalb auch anders als es bei normativen Theorien der Fall ist, nicht der Versuch, die Probleme der Praxis durch theoretische Vorschläge zu lösen. Es geht, wie Tully unterstreicht, nicht darum, »etwa eine Theorie der Gerechtigkeit, der Gleichheit oder der Demokratie« (Tully 2009a, 18) zu formulieren, sondern um eine kritische Untersuchung bestehender Regierungspraktiken in spezifischen historischen Konstellationen. Tully unterscheidet sich damit nicht nur von bestimmten normativen politischen Theorien, wie Rawls' angeführtem normativ-konstruktivistischen Ansatz, sondern von normativen Politischen Theorien insgesamt, da es ihm nicht um den Entwurf einer normativen Lösung geht – ob diese nun konstruktivistisch gewonnen wird, wie es bei Rawls der Fall ist, mithilfe normativer Rekonstruktionen, wie bei Habermas (1994) oder Honneth (2011), oder auf der Grundlage einer normativen Anthropologie wie in Nussbaums (1999) politischer Philosophie.²

Diese Form der Kritik, die nicht auf die Formulierung einer Theorie zielt, die Lösungen anbietet, sondern auf eine diagnostische Freilegung von Formen des Regiertwerdens und der mit ihnen verbundenen Herrschaftspraktiken, muss nach Tullys Überzeugung zwei analytische Denkbahnen miteinander verbinden. An erster Stelle steht dabei eine Analyse der Gegenwart, die Tully als eine kritische Bestandsaufnahme von Praktiken des Regierens konzeptualisiert (vgl. Tully 2009a, 19 und 29 ff.). Dieser erste Schritt muss Tully zufolge dann durch eine kritisch-genealogische Perspektive ergänzt werden, die es erst ermöglicht, »die jeweilige Kombination von Praktiken und Problematisierungsweisen als begrenzt und historisch kontingent zu begreifen« (Tully 2009a). Tully folgt damit der von Nietzsche und später Foucault eingeschlagenen Denkbahn, die, in der berühmten

2 Für eine kritische Diskussion normativer Ansätze in der Politischen Philosophie vgl. Flügel-Martinsen 2017, Kap. 1.2.

Formulierung Foucaults, Philosophie als »travail d'excavation sous nos pieds« (Foucault 2001, 634) – als Aushöhlungs- und Ausgrabungsarbeit unter unseren Füßen – begreift und so eine kritische Geschichte unserer Gegenwart ermöglicht. Aus dieser Kombination kritischer Perspektivierungen ergibt sich eine weitere Hinsicht, in der Tullys politische Philosophie als Beitrag zu einer politischen Praxis zu verstehen ist: Zwar geht es ihm, wie wir sehen konnten, nicht darum, theoretische Lösungen für praktische Herausforderungen auszuarbeiten, aber die Beteiligung an einer politischen Praxis hat immer auch einen emanzipatorischen Sinn, indem sie Hinweisen auf Möglichkeiten einer Transformation bestehender Regierungspraktiken und Herrschaftsformen nachspürt (vgl. Tully 2009a, 20). Die kritische Reflexion beschränkt sich dabei keineswegs auf die »Kritik der Bedeutungs-, Macht- und Subjektivitätsverhältnisse [...], in deren Rahmen wir politisch denken und handeln« (Tully 2009a), sondern schließt immer auch eine Kritik der Freiheitspraktiken ein, mit deren Hilfe Subjekte auf die Praktiken des Regierens reagieren. Da auch Widerstandspraktiken als eine Dimension von Freiheitspraktiken zu verstehen sind (vgl. Tully 2009a, 27), zielt Tullys politische Philosophie damit nicht nur auf eine Kritik von Regierungspraktiken, sondern auch auf eine kritische Auseinandersetzung mit Widerstandsformen.

Dieser ausdrückliche Hinweis auch auf die Kritik von Widerstandspraktiken scheint mir, ohne dass Tully das im Zusammenhang der Entwicklung dieser Überlegungen explizit zum Thema macht, gerade in Zeiten, in denen sich zahlreiche autoritäre politische Bewegungen, vor allem auf Seiten der politischen Rechten, der Semantiken von Freiheit und Widerstand bedienen (vgl. Brown 2019 und Amlinger/Nachtwey 2022), von größter Bedeutung zu sein. Dem Verhältnis von Regierungspraktiken bzw. Herrschaftsformen und Widerstandsformen ist nämlich keineswegs ein einseitiger emanzipatorischer Index eingeschrieben, wie wir an rechtsautoritären Versuchen, demokratische Institutionen auszuhebeln, beobachten können. Widerstand gegen bestehende Regierungspraktiken darf deshalb keineswegs von der kritischen Reflexion ausgenommen werden.

Mit dem Hinweis auf die Suche nach Wegen der Transformation von Regierungspraktiken sowie der Institutionenordnungen und Herrschaftsformen, in die diese eingebettet sind, deutet sich Tullys Verständnis politisch-demokratischer Praxis als einer offenen Auseinandersetzung über die Einrichtung politischer Ordnungen an. Das führt uns im zweiten Schritt

zu dem, was ich als Tullys radikaldemokratischen Konstitutionalismus zu bezeichnen vorschlage.

2. Radikaldemokratischer Konstitutionalismus in divers verfassten Gesellschaften

Tully hat seine kritische politische Philosophie thematisch vor allem in einer intensiven und umfangreichen Auseinandersetzung mit den Möglichkeiten demokratischer Freiheitspraktiken in divers verfassten Gesellschaften entwickelt (vgl. Tully 1995, 2009a und b). Tully folgt dabei den im vorangegangenen Abschnitt rekonstruierten Überlegungen zu einer kritischen theoretischen Analyse, die sich als Teil einer gemeinsamen politischen Praxis versteht. Deshalb zielt er nicht auf die normative Begründung einer konstitutionellen Ordnung, sondern analysiert die Machtverhältnisse und die aus ihnen resultierenden Herrschaftsformen, die bestehende konstitutionelle Gefüge sich demokratisch verstehender Gesellschaften und ihre verfassungstheoretischen Denktraditionen kennzeichnen. Diese Konzentration auf die kritische Analyse führt keineswegs zu einer Enthaltbarkeit mit Blick auf emanzipatorische Zielsetzungen: Tully folgt in den Überlegungen zu einem Konstitutionalismus demokratischer Praktiken der Freiheit seiner programmatischen Maßgabe, Ansatzpunkte für mögliche Erweiterungen, Transformationen und Überschreitungen gegebener Ordnungen zu identifizieren. Der emanzipatorische Impuls ergibt sich dabei aber nicht aus der Formulierung normativer Modelle, sondern aus der kritischen Befragung von Beschränkungen und Herrschaftsverhältnissen, durch die bestehende konstitutionelle Arrangements und die sie legitimierenden Normen und Prinzipien gekennzeichnet sind. Diese Leitlinien seines politischen Denkens verbinden sich zu einem radikaldemokratischen Konstitutionalismus, der sich – gemessen am Diskussionsstand im Mainstream der Politischen Theorie und Philosophie – bereits früh durch eine große Sensibilität für postkoloniale Argumente auszeichnet (vgl. Tully 1995).

Tully steht nämlich klar vor Augen, dass das konstitutionalistische Denken in erheblichem Umfang durch imperialistische Denkfiguren beeinflusst wird (Tully 1995, Kap. 6; 2009e und f), die sich als große Bürde für einen demokratischen Konstitutionalismus divers verfasster Gesellschaften in einer globalisierten Welt erweisen, die auch nach dem formellen Ende vieler

kolonialer und imperialer Strukturen noch weiterhin durch einen informellen Imperialismus gekennzeichnet ist (vgl. Tully 2009e). Der konzeptionelle Ausweg liegt dabei in dem, was ich als Tullys radikaldemokratische Reinterpretation konstitutionalistischer Überlegungen verstehe. So hält Tully zwar einerseits an konstitutionalistischen Denkfiguren fest, die insbesondere durch die republikanische Tradition des Konstitutionalismus inspiriert sind, indem er über die Perspektiven einer gemeinsamen demokratischen Freiheitspraxis nachdenkt (vgl. Tully 2009b; c und d). Andererseits lässt er dabei aber von Anfang an erstens keinen Zweifel daran, dass gerade die für den republikanischen Konstitutionalismus wichtige Dimension einer politischen Gemeinschaft jegliche Homogenitätsvorstellungen hinter sich lassen und sich kultureller Diversität entschieden öffnen muss (vgl. Tully 1995, Kap. 6 und 2009b und c). Zweitens entwirft er dabei aber nicht einfach eine konstitutionelle Ordnung divers verfasster Gesellschaften – was auch seinem programmatischen Vorsatz zuwiderlaufen würde, sich an einer demokratischen Praxis beteiligen zu wollen, statt dieser Lösungswege vorzeichnen zu wollen –, sondern formuliert vielmehr ein radikaldemokratisches Befragungsinstrumentarium, in dessen Grundzüge die Möglichkeit einer Kritik von Homogenisierungen oder der Privilegierung bestimmter kultureller Gruppen von vornherein eingeschrieben ist. Wenn Tully dabei gegen den liberalen Konstitutionalismus und dessen Kernanliegen, Freiheit wesentlich als verfassungsmäßig geschützte Grundfreiheiten zu verstehen, eine gemeinsame politische Ausübung von Freiheit geltend macht, dann geschieht dies nämlich nicht in Form eines republikanischen Gegenentwurfs, der sich auf Vorstellungen wie die eines Gemeinwillens oder eines feststehenden republikanischen *demos* stützt und diesen institutionell zu verankern sucht. Stattdessen rücken Freiheitspraktiken als kritische und offene Aktivitäten ins Zentrum seiner Überlegungen, die er als »Infragestellung von Praktiken und Normen des Regierens [denkt], das Tully nicht allein im Rahmen staatlicher Institutionen, sondern im breiten Sinne des durch Foucault inspirierten Gouvernementalitätsparadigmas versteht« (Celikates 2019, 411).

Tullys Konstitutionalismus ist deshalb als eine radikaldemokratische Unternehmung zu verstehen, weil er unter einem demokratischen Konstitutionalismus gerade nicht die Begründung normativer Rahmenprinzipien versteht, die demokratische Auseinandersetzungen gleichsam von einer vermeintlich begründungstheoretisch höheren normativen Warte aus beschränken: »Der demokratische Konstitutionalismus ist kein Endzustand,

sondern eine Aktivität« (Tully 2009d, 115). Darum rückt Tully Vorstellungen unabgeschlossener Auseinandersetzungen über Institutionen, Verfassungsprinzipien und Fragen der Zugehörigkeit ins Zentrum seines konstitutionalistischen Denkens.

Dieser infrage stellende und dissensuelle Charakter wird an zentralen Stellen von Tullys Konstitutionalismus deutlich. So begreift er das für eine demokratische Praxis konstitutive Verhältnis von Freiheit und Bürgerschaft wesentlich als eine Auseinandersetzung über Freiheitspraktiken, Zugehörigkeits- und Verfahrensfragen. Tully erinnert in diesem Zusammenhang zunächst gegen die liberale Fixierung der Freiheitsidee auf ein individualistisches Freiheitskonzept an die republikanische Vorstellung, dass Freiheit sich nur im Wechselverhältnis zwischen freien Bürger*innen und einem freien *demos* konstituieren kann (Tully 2009b, 48 ff.). Dabei steht aus Tullys Perspektive aber weder fest, wer als Bürger*in gezählt wird, noch wie der *demos* umrissen ist und wie darüber entschieden werden kann. Das alles wird in Tullys politischem Denken nicht aus einer normativen republikanischen Position abgeleitet, sondern muss Teil einer Auseinandersetzung sein, die im Zentrum des demokratischen Konstitutionalismus als kritischer Aktivität steht. Zwar betont Tully dabei die Relevanz einer dialogischen Orientierung, unterstreicht aber gleichzeitig, dass ein politischer Dialog als eine offene Verhandlung und nicht als ein Konsens verstanden werden müsse (vgl. Tully 2009b, 51). Die demokratische Auseinandersetzung lässt sich demnach, so lassen sich diese Überlegungen verstehen, nicht durch einen Konsens einhegen, da demokratische Praktiken durch eine dauerhafte Uneinigkeit gekennzeichnet sind (vgl. Tully 2009b, 52), deren Möglichkeit sie erst zu demokratischen Praktiken macht. Das trifft auf die Bedingungen demokratischer Verfahren ebenso wie auf Fragen der politischen Zugehörigkeit zu.

Mit Blick auf die politische Zugehörigkeit müssen nach Tullys Überzeugung demokratische Praktiken deshalb immer die Möglichkeit der Infragestellung herrschender Normen des Bürger*innenseins umfassen (vgl. Tully 2009b, 54). Infrage gestellt werden müssen die normalisierenden Effekte herrschender Normen auf die politische Subjektkonstitution, denn durch diese »werden die sprachlichen, kulturellen, genderbedingten und anderen Identitäten mancher Mitglieder verkannt oder ausgeschlossen und den betreffenden Menschen wird eine ihnen fremde Identität auferlegt, oder sie werden zur Assimilation gezwungen« (Tully 2009b, 54). Die Frage danach, wer auf welche Weise als politisch zugehörig verstanden wird, ist deshalb eng mit Kämpfen um Anerkennung verbunden (vgl. Tully 2009b, 73 ff. und

2009c). Diese Kämpfe um Anerkennung müssen nach Tullys Auffassung aufgrund der normalisierenden und ausschließenden Effekte von Normen, wie Tully im Anschluss an Foucault unterstreicht, immer auch die Kontestation dominanter Normen umfassen (vgl. Tully 2009c, 85). Tully bettet aber die Kämpfe um Anerkennung auch nicht durch eine normative Philosophie der Anerkennung ein, die, wie es prominent bei Axel Honneth der Fall ist, auf der Grundlage einer normativen Rekonstruktion ein ungefähres normatives Ziel anzugeben anstrebt (vgl. Honneth 2011). Stattdessen betont Tully die Bedeutung demokratischer Praktiken der Dissensartikulation und der Infragestellung.

Die Dissensartikulation kann sich allerdings nicht auf die Frage nach der Zugehörigkeit beschränken, sondern es muss, um diese Frage überhaupt verfolgen zu können, immer auch die Möglichkeit des Hinterfragens von Verfahrensbedingungen gegeben sein oder geschaffen werden. Tully grenzt sich damit explizit von deliberativen Demokratietheorien ab, die, wie es nach Tullys Lesart bei Jürgen Habermas der Fall ist (vgl. Habermas 1994), davon ausgehen, dass es zwar Dissens innerhalb von Verfahren geben kann, »dass aber immerhin ein Konsens über eine definitive Theorie des gerechten Dialogverfahrens möglich sei« (Tully 2009c, 96). Das ist nach Tullys Überzeugung eine grundsätzlich verfehltete Annahme, denn es muss immer auch »Raum für ein Hinterfragen der Verhandlungsbedingungen bleiben« (Tully 2009c, 96). Deshalb rückt er die Forderung nach der Schaffung von öffentlichen Räumen des Hinterfragens ins Zentrum seines radikaldemokratischen Konstitutionalismus.

3. Schluss

Tullys demokratischer Konstitutionalismus betont, wie wir gesehen haben, das Erfordernis der Möglichkeit einer Kritik, die sich nicht einschränken lässt, sondern die rückhaltlos hinterfragt. Gleichzeitig ist immer wieder von einem demokratischen Dialog die Rede. Tully hebt zudem die Agonalität demokratischer Auseinandersetzungen hervor, die er demnach eher als Wettkämpfe zu verstehen scheint – ein Bild, das er selbst heranzieht (vgl. Tully 2009d, 132). Wie radikal aber kann eine Kritik letztlich sein, die mit einer Dialogorientierung harmonisieren können soll oder, von der anderen Seite aus betrachtet, wie lassen sich die Forderungen nach der Dialogorientierung mit der radikalen Offenheit der Kritik, die Tully postuliert, in

Einklang bringen? Andere agonale Demokratietheorien, wie etwa diejenige Chantal Mouffes, versuchen an dieser Stelle letztlich doch eine Art Minimalkonsens über die Anerkennung als gleichberechtigte Partner*innen an einer demokratisch-agonalen Auseinandersetzung im Modus der Gegnerschaft statt eines antagonistischen Konflikts im Modus der Feindschaft einzuführen (vgl. Mouffe 2008, 100 ff.). Über die Möglichkeiten, den agonalen Charakter politischer Auseinandersetzungen in demokratischen Gesellschaften aus demokratietheoretischer Perspektive abzusichern, wurde in den letzten Jahren rege diskutiert (vgl. Westphal 2018). Ich habe insgesamt den Eindruck, dass solche Versuche ergebnislos bleiben müssen, insofern man Demokratie, wie es radikaldemokratische Überlegungen nahelegen, als eine offene Praxis der Kontingenzgestaltung versteht (vgl. Flügel-Martinsen 2020 und 2021). Will man mehr als das, ist man vermutlich besser beraten, das demokratietheoretische Paradigma zu wechseln und sich auf normative Begründungsmodelle einzulassen, wie sie unter anderen von liberalen, republikanischen oder deliberativen Demokratietheorien angeboten werden. Folgt man allerdings einer demokratietheoretischen Argumentation, wie sie uns durch James Tullys Arbeiten unterbreitet wird, dann zahlt man für diesen Schritt zu normativen Begründungsmodellen einen hohen Preis – den des Verzichts auf eine demokratische Praxis der ergebnisoffenen Auseinandersetzung, ohne die, folgt man Tully, von Demokratie nicht ernsthaft die Rede sein kann.

Was folgt aber aus einer solchen Einschätzung? Ich fürchte, wir müssen uns damit abfinden, dass Demokratie, wie Lefort im Anschluss an Tocqueville festhält, letztlich ein Abenteuer mit offenem Ausgang bleibt.³ Über den immer nur temporären Ausgang dieses Abenteuers entscheiden, so unbefriedigend diese Antwort viele finden mögen, politische Kräfteverhältnisse und nicht die selbst demokratietheoretisch bedenklichen Einhebungsversuche normativer Demokratietheorien. Wollen wir also die Möglichkeit einer demokratischen Weltgestaltung erhalten, bleibt uns keine Wahl, als uns auf dieses Abenteuer und auf die Auseinandersetzungen, die in seinem Verlauf zu führen sind, einzulassen. Das ist gerade heute im Lichte zahlreicher autoritärer Herausforderungen demokratischer Freiheitspraktiken eine dringliche Aufgabe und die Gefahr, dass dieses Abenteuer auch schlecht enden kann, war in den vergangenen Jahrzehnten vermutlich nie so groß. Eine kritische Demokratietheorie wie diejenige, die James Tully ausgearbeitet hat,

³ Vgl. das Kapitel zu Lefort in diesem Band.

kann uns die analytischen Mittel bereitstellen, um uns auf diese Auseinandersetzungen im Kampf um demokratische Freiheitspraktiken einzulassen. Ersparen kann sie uns diese Auseinandersetzungen hingegen nicht.

Literatur

- Allen, Amy 2016, *The End of Progress*, New York.
- Amlinger, Carolin/Nachtwey, Oliver 2022, *Gekränkte Freiheit*, Berlin.
- Brown, Wendy 2019a, Das Monster des Neoliberalismus, in: Bohmann, Ulf/Sörensen, Paul (Hg.), *Kritische Theorie der Politik*, Berlin, 539–576
- Celikates, Robin 2019, James Tully, in: Comtesse, Dagmar et al. (Hg.), *Radikale Demokratietheorie. Ein Handbuch*, Berlin, 410–417.
- Flügel-Martinsen, Oliver 2017 *Befragungen des Politischen*, Wiesbaden.
- Flügel-Martinsen, Oliver 2019, Kritik, in: Comtesse, Dagmar et al. (Hg.), *Radikale Demokratietheorie. Ein Handbuch*, Berlin, 576–582.
- Habermas, Jürgen 1994, *Faktizität und Geltung*, Frankfurt/M.
- Honneth, Axel 2011, *Das Recht der Freiheit*, Berlin.
- Mouffe, Chantal 2008, *Das demokratische Paradox*, Wien.
- Nussbaum, Martha 1999, *Gerechtigkeit oder das Gute Leben*, Frankfurt/M.
- Rawls, John 1996, *Political Liberalism*, New York.
- Rawls, John 1999, *The Law of Peoples*, Cambridge, MA.
- Tully, James 1995, *Strange Multiplicity*, Cambridge.
- Tully, James 2008a, *Public Philosophy in a New Key. Volume I: Democracy and Civic Freedom*, Cambridge.
- Tully, James 2008b, *Public Philosophy in a New Key. Volume II: Imperialism and Civic Freedom*, Cambridge.
- Tully, James 2009, *Politische Philosophie als kritische Praxis*, Frankfurt/M.
- Tully, James 2009a, Politische Philosophie als kritische Praxis, in: Ders., *Politische Philosophie als kritische Praxis*, Frankfurt/M., 17–45.
- Tully, James 2009b, Ein neues Verständnis von Bürgerschaft und Zugehörigkeit in multikulturellen und multinationalen Gesellschaften, in: Ders., *Politische Philosophie als kritische Praxis*, Frankfurt/M., 47–77.
- Tully, James 2009c, Anerkennung und Dialog, in: Ders., *Politische Philosophie als kritische Praxis*, Frankfurt/M., 79–105.
- Tully, James 2009d, Die Unfreiheit der Modernen verglichen mit ihren Idealen der konstitutionellen Demokratie, in: Ders., *Politische Philosophie als kritische Praxis*, Frankfurt/M., 107–147.
- Tully, James 2009e, Über Recht, Demokratie und Imperialismus, in: Ders., *Politische Philosophie als kritische Praxis*, Frankfurt/M., 149–194.

- Tully, James 2009 f, Der Imperialismus der modernen konstitutionellen Demokratie, in:
Ders., *Politische Philosophie als kritische Praxis*, Frankfurt/M., 195–227.
- Westphal, Manon 2018, *Die Normativität agonaler Politik*, Baden-Baden.

17. Kritik struktureller Ungerechtigkeit. Iris Marion Youngs politische Theorie der Ungerechtigkeit

Iris Marion Young gehört zu der kleinen Gruppe Autor*innen, die sich der Frage der Gerechtigkeit negativ über eine Theorie der Ungerechtigkeit nähern¹ und damit den von Rawls *Eine Theorie der Gerechtigkeit* (Rawls 1979) nachhaltig geprägten Hauptpfad der Gerechtigkeitstheorien verlassen. Auch wenn sich zunehmend Absatzbewegungen von Rawls Gerechtigkeitstheorie zeigen (vgl. Allen 2020 und Forrester 2020), bleibt der Einfluss des rawlsschen Paradigmas, das unter Gerechtigkeitstheorie vor allem die Begründung normativer Gerechtigkeitsprinzipien versteht, auf die Gerechtigkeitstheorie bis in die Gegenwart spürbar. Youngs politische Theorie verlässt die üblichen Denkbahnen der Gerechtigkeitstheorie aber nicht nur, weil sie sich dem Thema von der Seite der Ungerechtigkeit aus nähert. Sie bettet ihre Überlegungen vielmehr in eine ganze Reihe entscheidender Umstellungen ein, die ihre Theorie der Ungerechtigkeit auch über eineinhalb Dekaden nach ihrem Tod zu einem der spannendsten und radikalsten Ansätze auf dem Feld der Gerechtigkeitstheorien machen, der sich nicht nur von liberalen, sondern von normativen, auf die Aufgabe der Begründung von Gerechtigkeitsprinzipien konzentrierten Gerechtigkeitstheorien überhaupt unterscheidet. Es ist, wie das Beispiel Judith Shklars zeigt, auch innerhalb der liberalen politischen Philosophie möglich, eine Theorie der Ungerechtigkeit auszuarbeiten (vgl. Shklar 1997, s.a. Flügel-Martinsen/Martinsen 2016). Ebenso finden wir einflussreiche Überlegungen zu Theorien der Gerechtigkeit jenseits der im engeren Sinne liberalen politischen Philosophie, die, wie es bei Charles Taylor (vgl. 1992) oder Michael Walzer (vgl. 1992) der Fall ist, nicht einfach die für liberale Gerechtigkeitstheorien grundlegende

¹ Für einen kompakten Überblick über philosophische Theorien der Ungerechtigkeit vgl. Flügel-Martinsen/Martinsen 2016.

Idee eines autonomen Subjekts voraussetzen, wenn sie über Fragen der Gerechtigkeit nachdenken, sondern die sich, wie insbesondere Taylors Werk insgesamt eindrücklich belegt, eingehend mit der Genese von Subjektivität in gemeinschaftlichen Sinnstrukturen beschäftigen (vgl. Taylor 1996). Auch gibt es eine Vielzahl an Gerechtigkeitstheorien, die über den nationalstaatlichen Container hinausdenken,² dem Rawls' Gerechtigkeitstheorie trotz zaghafter später Versuche, Kontexte jenseits des Nationalstaats einzubeziehen (vgl. Rawls 1999), letztlich dennoch konstitutiv verhaftet bleibt.

Youngs Überlegungen lassen sich aber insgesamt als eine Befragung der Gerechtigkeit von der Seite der Ungerechtigkeit aus verstehen, die nicht nur Grundannahmen liberaler Gerechtigkeitstheorien wie die Vorstellung eines autonomen Subjekts in Zweifel zieht, sondern die gar nicht mehr auf die Begründung von Gerechtigkeitsprinzipien angewiesen bleibt, um eine normativ wirksame Kritik von Ungerechtigkeitsverhältnissen zu entfalten, die globale Räume wie selbstverständlich mit einbezieht (vgl. Young 2007b). Für Youngs Ansatz scheinen mir dabei drei Elemente entscheidend zu sein: Eine sozialphilosophische Situierung des Subjekts, die die liberale Prämisse, Politische Theorie analytisch und normativ vom Subjekt her zu denken (vgl. Flügel-Martinsen 2017, Kap. 1.1), grundsätzlich in Frage stellt (1.); die Entscheidung, eine Theorie der Ungerechtigkeit, die nicht auf Fragen der Distribution beschränkt bleibt, statt einer Theorie der Gerechtigkeit zu formulieren, durch die sie sich entschieden vom konzeptionellen Ballast der Begründung normativer Gerechtigkeitsprinzipien befreien kann (2.); diese Theorie der Ungerechtigkeit strukturell anzulegen und die Strukturüberlegungen global zu fassen (3.). In Summe wird es damit möglich, im Anschluss an Young, eine global ansetzende, kritisch-befragende Theorie der Ungerechtigkeit zu formulieren, die nicht auf normative Modellentwürfe angewiesen ist, auf die Young bereits selbst verzichtet. Ein solcher Ansatz würde aber darüber hinaus auch ohne das moralische normative Vokabular auskommen, auf das Young selbst immer wieder zurückgreift, wodurch sie sich nach meinem Dafürhalten etwas die Möglichkeit vergibt, eine kritische normative Wirksamkeit zu entfalten, die in ihren Überlegungen angelegt ist, ohne dass diese dafür auf die Begründung eines normativen Standpunkts angewiesen sind.

2 Vgl. zur Unterscheidung zwischen partikularistischen und kosmopolitischen Ansätzen in der Gerechtigkeit und eine Sammlung von Schlüsseltexten einschlägiger Autor*innen beider Seiten den Sammelband *Globale Gerechtigkeit* (Broszies/Hahn 2010).

1. Soziale Gruppen und Subjektkonstitution

»The self is a product of social processes, not their origin« (Young 1990, 45). Mit diesem Satz lässt sich gewissermaßen die Summe von Youngs Kritik der »metaphysic of a unified self-making subjectivity« (Young 1990, 45) zusammenfassen, die in mehr oder weniger starken Fassungen liberalen politischen Theorien zugrunde liegt. Young rückt damit eine sozialphilosophische Überlegung in den Fokus der Aufmerksamkeit, die einen gänzlich anderen Blick auf Fragen der Politischen Theorie im Allgemeinen und der Theorie der Gerechtigkeit im Besonderen erforderlich macht. Während nämlich sowohl analytisch individualistische als auch normativ individualistische Theorien von der Präsupposition eines handlungsfähigen bzw. autonomen Subjekts ihren Ausgang nehmen, legt Youngs Kritik nahe, dass es sich dabei um eine irrige Ausgangsüberlegung handelt. Damit bringt sie ihre politische Theorie gegen zwei der einflussreichsten Strömungen auf dem Feld der Politikwissenschaft und der Politischen Philosophie in Stellung. Sowohl die bis in die Gegenwart in der empirischen Politikwissenschaft dominante Familie ökonomischer politischer Theorien als auch der – ebenfalls bis heute – in der Politischen Philosophie vorherrschende Liberalismus stützen sich nämlich auf unterschiedliche Weise auf subjekttheoretische Vorannahmen, die aus Youngs Sicht das Verhältnis von Gruppen und Subjekten völlig verzerrend beschreiben. Individuen werden innerhalb des analytischen und des normativen Individualismus seit den kontraktualistischen Theorien von Hobbes und Locke als kleinste Einheiten von sozialen und politischen Kollektiven bzw. Ordnungen verstanden (vgl. Flügel-Martinsen 2017, Kap. 1.1). Das Verhältnis zwischen Gruppen und Subjekten kann dann, wie Young unter Rekurs auf Aggregationstheorien ausführt, entweder in der Form konzeptualisiert werden, dass Gruppen sich aus Individuen zusammensetzen, die bestimmte Merkmale teilen, oder es wird so verstanden, wie es Young zufolge bei Assoziationstheorien der Fall ist, dass Individuen Gruppen durch einen freiwilligen Zusammenschluss bilden (vgl. Young 1990, 42 ff.). Young kann nun, gestützt auf sozialphilosophische Überlegungen zur sozialen und politischen Konstitution von Subjektivität, darlegen, dass mit dieser Präsupposition der Kategorie des Subjekts nicht nur vollkommen ungeklärt bleibt, wie Subjekte in die soziale und politische Welt kommen, sondern dass infolgedessen auch das Verhältnis von Gruppen und Subjekten in gerechtigkeitsrelevanten Hinsichten verzeichnet wird. Dass Subjekte erst in sozialen Kontexten hervorgebracht

werden, ist eine schon auf Hegel zurückgehende Überlegung (vgl. Flügel-Martinsen 2017, Kap. 2.1), die sich in ganz unterschiedlichen sozialphilosophischen Ansätzen niedergeschlagen hat. In der Sozialphilosophie der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts ist hier an Jürgen Habermas Inter-subjektivitätstheorie (vgl. Habermas 1995), auf die Young Bezug nimmt (vgl. Young 1990, 45), ebenso wie an Charles Taylors Theorie der Quellen moderner Selbstidentitätsvorstellungen (vgl. Taylor 1996), aber auch an genealogische, auf Nietzsche zurückgehende Positionen wie diejenige Michel Foucaults (vgl. Foucault 2001) zu denken, auf dessen Machtanalyse Young ebenfalls zu sprechen kommt (vgl. Young 1990, 41). Während Habermas sich dabei vor allem für die Begründung einer normativen Konzeption von Intersubjektivität interessiert und Taylor eine Theorie der Konstitution individueller Identität vor dem normativen Hintergrund gemeinschaftlicher Sinnhorizonte entwirft, scheinen mir für Youngs kritische Theorie der Ungerechtigkeit vor allem jene von ihr als »main contributions of post-structuralist philosophy« (Young 1990, 45) bezeichneten Überlegungen zu einer genealogischen und dekonstruktiven Sichtweise auf die Konstitution von Subjekten von Gewicht zu sein. Diese stellen nämlich, wie es in Foucaults Subjekttheorie und in der ungefähr zeitgleich mit Youngs *Justice and the Politics of Difference* erschienenen Theorie nicht-binärer geschlechtlicher Identität, die Judith Butler in *Gender Trouble* (Butler 1999)³ entwirft, der Fall ist, einen engen Zusammenhang zwischen Subjektkonstitution und Machtbeziehungen her. Ebenso wie diese hält Young soziale Kontexte und Gruppen zwar keineswegs für fest gegebene, unwandelbare soziale Entitäten, aber sie sieht sehr klar, dass es sich um intern und im Verhältnis zueinander in vielerlei Hinsichten durch Asymmetrien gekennzeichnete Gebilde handelt, deren Rolle bei der Konstitution von Subjektivität und deren Stellung in größeren sozialen und politischen Kontexten von großer gerechtigkeits-theoretischer Bedeutung ist. Wenn soziale Prozesse nämlich, wie es in der zu Beginn dieses Abschnitts zitierten Formulierung Youngs heißt, das subjektive Selbst hervorbringen (vgl. Young 1990, 45), und wenn in diesen sozialen Prozessen Gruppen eine Rolle spielen, die intern und in ihren Beziehungen zueinander asymmetrisch verfasst sind, dann lässt sich die Frage nach der Gerechtigkeit oder Ungerechtigkeit, die Subjekten widerfährt, nicht verfolgen, ohne die Gruppen und Prozesse kritisch in den Blick zu nehmen, in denen Subjekte hervorgebracht werden und immer in

³ *Gender Trouble* erschien ebenso wie *Justice and the Politics of Difference* zuerst 1990.

irgendeiner Form situiert sind. Dies ist einer der maßgeblichen Gründe, warum sich nach Youngs Überzeugung die Gerechtigkeitstheorie nicht in der Frage nach der Verteilung erschöpfen kann (vgl. Young 1990, Kap. 1). Deshalb muss Gerechtigkeitstheorie die ungerechtigkeitstheoretische Form einer kritischen Analyse und Befragung von Unterdrückungsstrukturen annehmen (vgl. Young 1990, 33 ff.).

2. Ungerechtigkeit und Unterdrückung

Während Gerechtigkeitstheorien in der rawlsschen Denktradition die Hauptaufgabe von Gerechtigkeit darin sehen, normative Gerechtigkeitsprinzipien zu begründen,⁴ die sich wesentlich auf Fragen der Güterverteilung konzentrieren, legen Youngs Überlegungen eine deutlich andere Ausrichtung der Gerechtigkeitstheorie dar. Aus Youngs Sicht ist es von grundlegender Bedeutung, gerechtigkeitstheoretische Fragen von einer Kritik der Ungerechtigkeit aus zu denken, die sich nicht auf Fragen der Güterverteilung beschränken kann. Mit dieser Bewegung eines Hinausgehens über das verteilungstheoretische Paradigma wird keineswegs die Bedeutung von Fragen der Güterverteilung dementiert. Allerdings ist der Fokus von distributiven Gerechtigkeitstheorien zu eng und sie bekommen damit wesentliche Dimensionen von Ungerechtigkeitsverhältnissen gar nicht erst in den Blick. Aus Youngs Sicht können Ungerechtigkeitsphänomene nämlich nur dann überhaupt diagnostiziert werden, wenn Ungerechtigkeit nicht nur oder auch nur primär als Verteilungsproblem verstanden wird. Stattdessen muss sie als eine Folge von Beherrschung (*domination*) und Unterdrückung (*oppression*) verstanden werden (vgl. Young 1990, 33 ff.).

4 Das trifft nicht nur auf im engeren Sinne liberale Gerechtigkeitstheorien zu, die wie Rawls im Ausgangspunkt eines kantischen moralischen Konstruktivismus über Gerechtigkeitsprinzipien nachdenken. Auch eine in der aristotelischen Tradition der Erkundung der Bedingungen des guten Lebens stehende Gerechtigkeitstheorie, wie sie Martha Nussbaum vorgelegt hat (vgl. Nussbaum 1999), konzentriert sich wesentlich auf die Begründung von Gerechtigkeitsprinzipien, nimmt dabei aber stärker als in liberalen Theorien, die die Prinzipien in der Regel relational ausbuchstabieren, eine Vorstellung des guten Lebens als normativen Referenzpunkt der Formulierung dieser Prinzipien an. Nussbaum selbst hält Rawls' Theorie der Gerechtigkeit für einen wichtigen, aber in bestimmten Hinsichten limitierten Beitrag zur Gerechtigkeitstheorie, über dessen Begrenzungen ihre eigene Theorie der Gerechtigkeit hinauszugehen sucht (vgl. Nussbaum 2007, 3 ff.).

Auf Verteilungsfragen konzentrierte Gerechtigkeitstheorien, die noch dazu, wie es im Ausgangspunkt von Rawls der Fall ist, die Begründung von normativen Prinzipien zur kardinalen Aufgabe der Gerechtigkeitstheorie erklären, konzentrieren sich gleichsam nur auf eine kleine Gruppe von Symptomen. Zudem blenden sie sowohl deren Ursachen als auch zahlreiche weitere Formen von Ungerechtigkeitsphänomenen aus, die sich nicht auf Verteilungsfragen reduzieren lassen, auch wenn sich mit ihnen durchaus auch Ungleichheitsphänomene wie Armut oder Arbeitslosigkeit verbinden können. Iris Marion Youngs Überlegungen zu einer Analyse von Ungerechtigkeit machen demnach eine Auseinandersetzung mit gesellschaftlichen Verhältnissen der Beherrschung und Unterdrückung erforderlich. Dabei kann sich die Analyse, wie wir im vorangegangenen Abschnitt gesehen haben, schon allein deshalb nicht auf Fragen der gerechten Güterteilung zwischen Subjekten beschränken, weil die Unterdrückungsverhältnisse die Bedingungen der Subjektconstitution und die gesellschaftliche Stellung von Subjekten innerhalb von Gruppen und von Gruppen zueinander auf entscheidende Weise beeinflussen. Es geht deshalb auch nicht nur darum, die Reichweite der Gerechtigkeitstheorie zu erweitern, indem der Blickwinkel über Verteilungsfragen hinaus auch auf eine Kritik von Beherrschung und Unterdrückung ausgeweitet wird. Vielmehr wechselt eine solche Theorie der Ungerechtigkeit, indem sie die Beziehungen zwischen Verhältnissen der Beherrschung und Unterdrückung auf der einen Seite und der Bedingungen der Subjektconstitution und der Stellung von Gruppen auf der anderen Seite in den Fokus der Aufmerksamkeit rückt, ganz grundsätzlich die Ausrichtung von Gerechtigkeitstheorie. Youngs Theorie der Ungerechtigkeit macht, um es mit einer späteren Formulierung zu sagen, mit der sich Honneth kritisch gegenüber den dominanten liberalen Strömungen in der politischen Philosophie positioniert, die »Abkoppelung [der politischen Philosophie; OFM] von der Gesellschaftstheorie« rückgängig, die Honneth liberalen Ansätzen, die sich auf die Begründung normativer Prinzipien fixieren, zum Vorwurf macht und die er für »[e]ine der größten Beschränkungen, unter denen die politische Philosophie der Gegenwart leidet« (Honneth 2011, 14), hält.⁵ Entscheidend für Youngs Theorie der Ungerechtigkeit ist

5 Obwohl sich Honneth und Young in der Betonung der Relevanz einer kritischen Gesellschaftsanalyse für die Gerechtigkeitstheorie ähneln, unterscheidet sich die Ausrichtung ihrer Ansätze ansonsten. Während es Honneth nämlich um eine Rekonstruktion normativer Maßstäbe geht, also um eine Gewinnung normativer Bezugspunkte, die nicht von einer Gesellschaftsanalyse abs-

dabei, wie im nächsten Schritt deutlich werden wird, dass sie Beherrschung und Unterdrückung nicht primär als subjektive Handlungen, sondern als strukturelle Phänomene versteht.

3. Strukturelle Kritik und globale Ungerechtigkeit

Young hebt in der Analyse von fünf aus ihrer Sicht besonders gewichtigen Formen der Unterdrückung (vgl. Young 1990, Kap. 2) von Anfang hervor, dass diese nicht einfach als Handlungen von einzelnen Subjekten verstanden werden können, auch wenn Subjekte durchaus an ihnen beteiligt sein mögen, sondern dass eine Theorie der Ungerechtigkeit sie als strukturelle Phänomene begreifen muss. Unterdrückung strukturell zu verstehen (vgl. Young 1990, 40), heißt nicht, die Rolle von Subjekten auszublenden. Um aber die gesellschaftlichen und politischen Zusammenhänge in den Blick nehmen zu können, die für die Unterdrückungsformen verantwortlich sind, ist es unabdingbar, Unterdrückung nicht als etwas zu verstehen, das primär oder wesentlich von individuellen Handlungen abhängt, die auch unterbleiben könnten. Wenn Young Unterdrückungsphänomene wie Ausbeutung, Marginalisierung, Machtlosigkeit, Kulturimperialismus oder Gewalt anspricht (vgl. Young 1990, 48–65), dann können in jedem einzelnen Fall Individuen daran beteiligt sein, diese Unterdrückung auszuüben. Viel bedeutender ist aus Youngs ungerechtigkeits-theoretischer Perspektive aber der strukturelle Zusammenhang, der sich dann offenbart, wenn man danach fragt, ob diese Unterdrückungsformen alle Individuen gleichermaßen betreffen können oder ob es gesellschaftliche Machtverhältnisse deutlich wahrscheinlicher machen, dass Angehörige bestimmter Gruppen diese Formen der Unterdrückung erfahren. An dieser Stelle zeigt sich die Bedeutung einer kritischen Gesellschaftsanalyse für Youngs Theorie der Ungerechtigkeit. Erst durch eine solche Analyse tritt nämlich hervor, dass die Angehörigen marginalisierter Gruppen wie Schwarze, Migrant*innen, Frauen, Ältere oder Behinderte in viel höherem Maße solchen Formen der Unterdrückung ausgesetzt sind. Sicherlich kann potentiell jede Person Op-

trahiert, sondern Normativität in der Denktradition von Hegels Sittlichkeitstheorie immer in ihrer gesellschaftlichen Vermittlung untersucht, rückt Young, wie oben beschrieben, die kritische Analyse von Verhältnissen der Unterdrückung und Beherrschung ins Zentrum ihrer Überlegungen.

fer eines Gewaltverbrechens werden, wenn es aber aufgrund des Umstands, dass eine Person auf bestimmte Weise etwa geschlechtlich oder rassifiziert gelesen wird, ungleich wahrscheinlicher ist, dass ein solcher Fall eintritt, dann lässt sich diese Gewalt nicht einfach als Interaktion zwischen zwei Subjekten rekonstruieren, sondern muss als ein struktureller Zusammenhang verstanden werden. Mit dieser Lesart muss die Verantwortung von Täter*innen keineswegs dementiert werden, aber es ist wichtig, darauf hinzuweisen, dass solche Unterdrückungserfahrungen nicht primär auf eine zufällige Konstellation und subjektive Handlungen zurückzuführen sind, sondern dass sie für die Angehörigen bestimmter Gruppen deshalb wahrscheinlicher sind, weil diese Gruppen strukturell unterdrückt werden. Die kritische Befragung solcher Unterdrückungsstrukturen wird damit zu einer kardinalen gerechtigkeits-theoretischen Aufgabe. Gerechtigkeits-theorie, so lassen sich diese Überlegungen im Anschluss an Young pointieren, verfolgt deshalb einen falschen Pfad, wenn sie sich auf eine Begründung von Gerechtigkeitsprinzipien auf der Ebene der idealen Theorie konzentriert und dann darüber nachdenkt, wie sich diese Prinzipien auf die Ebene der nichtidealen Theorie etwa in Form von Institutionalisierungsvorschlägen übertragen lassen, wie es Rawls' Theorie der Gerechtigkeit prominent vorschlägt (vgl. Rawls 2006). Die vorrangige Aufgabe von Gerechtigkeits-theorie ist es stattdessen, die strukturellen Hintergründe von Ungerechtigkeitsphänomenen zu identifizieren, die ihre Ursache in unterdrückenden sozialen und politischen Strukturen haben.

Während Young diese Überlegungen zu einer kritischen Theorie der Ungerechtigkeit in ihrem mittlerweile klassischen Buch *Justice and the Politics of Difference* noch vor allem vor dem Hintergrund nationalstaatlich verfasster Gesellschaften zu situieren scheint, erweitert sie in späteren Arbeiten den Fokus auf globale Kontexte.⁶ Durch Youngs Entscheidung, Gerechtigkeits-theorie als eine kritische Analyse struktureller Ungerechtigkeit anzulegen, ist es ihr möglich, eine Sonderstellung in der Debatte über globale Gerechtigkeit einzunehmen, die den wechselseitigen Vorwürfen kosmopolitischer und partikularistischer Ansätze zu entgehen und eine anders ausgerichtete kritische Perspektive zu eröffnen vermag. Indem Young nämlich die kritische Analyse globaler Ungerechtigkeitsstrukturen in den Fokus ihrer Überlegungen rückt, verschiebt sie nachhaltig die Konturen der Kontroverse im Diskurs der globalen Gerechtigkeit. Während partikularistische

⁶ Vgl. hierzu ihre in der Aufsatzsammlung *Global Challenges* versammelten Aufsätze (Young 2007a).

Positionen, wie sie etwa von John Rawls (vgl. 1999) oder in besonders nationalistisch zugespitzter Form von David Miller (vgl. 2010 und 2017) vertreten werden, gegen kosmopolitische Argumentationen einwenden, dass diese die Bedeutung gewachsener kollektiver Identitäten und erst durch sie, so die partikularistische Annahme, ermöglichter belastbarer politischer Institutionenordnungen vernachlässigen, betont Young demgegenüber die gerechtigkeits-theoretischen Implikationen von Strukturen sozialer Verbundenheit, die im globalen Kontext längst etabliert sind. Anders als partikularistische Positionen behaupten, stellen sich, so ihr Argument, Gerechtigkeitsfragen nicht erst im Kontext politischer Gemeinschaften und ihrer Institutionenordnungen, sondern diese Institutionenordnungen sind vielmehr als Antwort auf die gerechtigkeits-theoretischen Fragen zu verstehen, die sich aus Strukturen sozialer Verbundenheit ergeben (vgl. Young 2007b, 159 ff.). Young entkräftet damit aber nicht nur kritisch das partikularistische Abwehrargument, das behauptet, Gerechtigkeitsfragen ließen sich legitim und plausibel nur im Kontext von nationalstaatlichen Gemeinschaften oder ähnlich dicht integrierten kollektiven Strukturen stellen (vgl. Young 2007b, 160 ff.). Sie nimmt darüber hinaus die Problematik der globalen Gerechtigkeit auch anders auf, als es in den kosmopolitischen Ansätzen der Fall ist, deren abstrakte moralphilosophische Begründungen Young als unzulänglich kritisiert, da sie die konkreten sozialen Strukturbedingungen nicht in die gerechtigkeits-theoretischen Überlegungen einbeziehen (vgl. Young 2007b, 162). Zwar rekurriert Young selbst verschiedentlich auf moralisches Vokabular, aber sie ist auf eine moralphilosophische Begründung ihrer Argumentation keineswegs angewiesen – jedenfalls nicht auf eine, die eine abstrakte Vorstellung moralischer Subjekte zugrunde legen muss, um daraus deren Rechte und Pflichten abzuleiten. Wie wir oben sehen konnten, setzt Young an die Stelle moralphilosophischer Subjektvorstellungen eine kritische Analyse der Bedingungen der Konstitution von Subjekten in sozialen und politischen Prozessen und interessiert sich dabei vor allem für die Ungerechtigkeitsstrukturen, die diese Prozesse prägen.

Auf diese Argumentation, die eine kritische Gesellschaftsanalyse an die Stelle abstrakter moralphilosophischer Überlegungen setzt, kann Young nun auch in globalen Kontexten zurückgreifen. Das entscheidende Argument verdankt sich dabei der Kombination von zwei Überlegungen: Auf der einen Seite führt Young aus, dass wir es in einer globalen Welt längst mit gerechtigkeits-theoretisch relevanten Formen globaler Verbundenheit zu tun haben, die sich in ganz massiver Weise auf die Lebensbedingungen

von Menschen auswirken, so dass das partikularistische Abwehrargument an der sozialen Wirklichkeit der Weltgesellschaft vorbeigeht. Auf der anderen Seite entwickelt Young wiederum eine umfassende Kritik normativ individualistischer Ansätze, indem sie gegen die Vorstellung persönlicher Haftung (*liability model*) (vgl. Young 2007b, 172 ff.) ein Modell sozialer Verbundenheit (*social connection model*) (vgl. Young 2007b, 175 ff.) geltend macht, das nach ihrer Überzeugung erst in der Lage ist, der globalen soziale Wirklichkeit struktureller Ungerechtigkeit (vgl. Young 2007b, 168 ff.) Rechnung zu tragen. Analog zu der Argumentation, die sie bereits in *Justice and the Politics of Difference* entfaltet, greifen Vorstellungen, die auf eine personale Verantwortungskonzeption setzen, in einem sozialen Kontext, der durch strukturelle Ungerechtigkeiten gekennzeichnet ist, entschieden zu kurz. Wenn wir es nämlich mit strukturellen Ungerechtigkeiten zu tun haben, dann ist aus einer gerechtigkeits-theoretischen Sicht nicht die Frage nach der persönlichen Verantwortung Einzelner, sondern die Frage nach den strukturellen Zusammenhängen entscheidend. Wiederum geht es nicht darum, einzelne Personen aus ihrer Verantwortung zu entlassen. Sicherlich gibt es zahlreiche Unternehmer*innen, die ihre Beschäftigten intentional ausbeuten. Für ein angemessenes Verständnis globaler Ungerechtigkeit wäre es aber ein grundlegend falscher analytischer Ausgangspunkt, dieses Handeln Einzelner in den Fokus der Betrachtung zu rücken. Viel entscheidender sind, folgt man Youngs Überlegungen, die Zusammenhänge struktureller Ungerechtigkeit, die sich aus asymmetrisch verfassten Strukturen globaler Verbundenheit ergeben, wie wir sie beispielsweise in der Textilproduktion finden (vgl. Young 2007b, 164 ff.).

Young begründet vor diesem Hintergrund nun nicht abstrakt normative Prinzipien eines globalen Gerechtigkeitsmodells, sondern sie unternimmt eine kritische Analyse globaler Ungerechtigkeitsstrukturen. Gleichzeitig gewinnt sie aber auf diesem Weg durchaus Anhaltspunkte dafür, wie sich Verantwortlichkeit gerechtigkeits-theoretisch ausbuchstabieren lässt. Was Young dabei der kritischen Analyse globaler struktureller Ungerechtigkeit entnimmt, ist eine Vorstellung gestaffelter Verantwortung. Verantwortlich sind demnach nicht nur, wie im *liability model*, Personen, die ihnen konkret zurechenbare Handlungen vollzogen haben, die zu ungerechten Folgen führen. Verantwortlich sind nach durch eine kritische Analyse gewonnenen Kriterien wie Macht, Privilegien oder kollektiver Handlungsfähigkeit (vgl. Young 2007b, 183 ff.) vielmehr Staaten, Organisationen und auch Einzelpersonen in dem Maße, in dem sie von ungerechten Strukturen profitieren

und über die Macht verfügen, diese zu beeinflussen. Es liegt auf der Hand, dass beispielsweise die Verantwortung eines politischen Gebildes wie der EU für die Umgestaltung ungerechter Strukturen dann eine deutlich andere als die einzelner Konsument*innen aus Ländern des globalen Nordens ist, die von asymmetrischen globalen Handelsbeziehungen profitieren und insofern nicht aus der Verantwortung entlassen werden, aber weniger Gestaltungsmöglichkeiten als mächtige kollektive Akteure haben.

4. Schluss

Iris Marion Youngs vorzeitiger Tod hat es verhindert, dass sie diese Überlegungen zu einer kritischen Theorie der Ungerechtigkeit noch weiter ausgeführt hat. Doch bereits mit ihren veröffentlichten Arbeiten liegt uns eine wichtige und bislang bei Weitem nicht erschöpfte Inspirationsquelle für die Weiterentwicklung der kritischen Diskurse in der Politischen Theorie der Gegenwart vor. Youngs bleibende und wichtigste Einsicht ist über die von ihr bearbeiteten Themenfelder hinaus, von denen im vorliegenden Text im Wesentlichen nur die Gerechtigkeitstheorie thematisiert wurde,⁷ vielleicht eine methodische Schlussfolgerung: Dass sich eine kritische politische Theorie nicht auf abstrakte Begründungsfragen beschränken darf, sondern sich auf eine kritische Gesellschaftsanalyse einlassen muss, ohne bei bloßen Beschreibungen stehen zu bleiben. Youngs Arbeiten zeigen auf eindrucksvolle Weise, dass es mithilfe kritischer Befragungen möglich ist, zu praktisch wirksamen Beiträgen zu gelangen. Eine solche politische Theorie ist im besten Sinne Teil einer kritischen politischen Praxis.

Literatur

- Allen, Danielle 2020, *Politische Gleichheit*, Berlin.
Broszies, Lars/Hahn, Henning (Hg.) 2010, *Globale Gerechtigkeit*, Berlin.
Butler, Judith 1999, *Gender Trouble*, New York/London.
Forrester, Katrina 2020, *In the Shadow of Justice*, Princeton, NJ/Oxford.

⁷ Neben der Gerechtigkeitstheorie hat Young maßgebliche Beiträge zur feministischen Theorie der Körpererfahrung (vgl. Young 2005) und zur Demokratietheorie (Young 2000) vorgelegt.

- Flügel-Martinsen, Oliver 2017 *Befragungen des Politischen*, Wiesbaden.
- Flügel-Martinsen, Oliver/Martinsen, Franziska 2016, Ungerechtigkeit, in: Mieth, Corinna et al. (Hg.), *Handbuch Gerechtigkeit*, Stuttgart, 53–59.
- Foucault, Michel 2001, Le sujet et le pouvoir, in: *Dits et écrits II*. Paris, 1041–1062.
- Habermas, Jürgen 1995, *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 Bde., Frankfurt/M.
- Honneth, Axel 2011, *Das Recht der Freiheit*, Berlin.
- Miller, David 2010, Vernünftige Parteilichkeit gegenüber Landsleuten, in: Broszies, Lars/Hahn, Henning (Hg.), *Globale Gerechtigkeit*, Berlin, 146–171.
- Miller, David 2017, *Fremde in unserer Mitte*, Berlin.
- Nussbaum, Martha 1999, *Gerechtigkeit oder das gute Leben*, Frankfurt/M.
- Nussbaum, Martha 2007, *Frontiers of Justice*, Cambridge, MA/London.
- Rawls, John 1979, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt/M.
- Rawls, John 1999, *The Law of Peoples*, Cambridge, MA/London.
- Rawls, John 2006, *Gerechtigkeit als Fairneß*, Frankfurt/M.
- Shklar, Judith 1997, *Über Ungerechtigkeit*, Frankfurt/M.
- Taylor, Charles 1992, Wesen und Reichweite distributiver Gerechtigkeit, in: Ders., *Negative Freiheit*, Frankfurt/M., 145–187.
- Taylor, Charles 1996, *Quellen des Selbst*, Frankfurt/M.
- Young, Iris Marion 1990, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton, NJ.
- Young, Iris Marion 2000, *Inclusion and Democracy*, Oxford/New York.
- Young, Iris Marion 2005, *On Female Body Experience*, Oxford/New York.
- Young, Iris Marion 2007a, *Global Challenges*, Cambridge/Malden, MA.
- Young, Iris Marion 2007b, Responsibility, Social Connection, and Global Labor Justice, in: Dies., *Global Challenges*, Cambridge/Malden, MA, 159–186.
- Walzer, Michael 1992, *Sphären der Gerechtigkeit*, Frankfurt/M.

18. Kein unentrinnbares Verhängnis. Eine Lektüre von Stuart Halls *The Fateful Triangle*

Stuart Hall entwirft in seinen 1994 in Harvard gehaltenen, aber erst posthum 2017 unter dem Titel *The Fateful Triangle* (Hall 2017)¹ veröffentlichten Du Bois-Lectures eine postessentialistische Theorie des Zusammenhangs von Race, Ethnizität und Nation, deren systematischer, aber auch zeitdiagnostischer Gehalt sich selbst mit einem Abstand von mehreren Jahrzehnten als augenöffnend erweist. In systematischer Perspektive entwickelt Hall das diskurstheoretische Instrumentarium, das er in seinem berühmten, zuerst 1992 erschienenen Aufsatz *Der Westen und der Rest*, einem heute klassischen Text der Postcolonial Studies, vor allem unter Rekurs auf Foucaults Diskurstheorie erläutert hat (vgl. Hall 1994, 150 ff.), weiter und eröffnet damit eine postessentialistische Perspektive auf die von ihm als verhängnisvolles Dreieck beschriebene Konstellation von Race, Ethnizität und Nation (1.). In zeitdiagnostischer Perspektive spürt er wenige Jahre vor der Jahrtausendwende die Entwicklungen und strukturellen Gegebenheiten auf, die ihn zu der prognostischen These führen, dass das fatale Zusammenspiel von Race, Ethnizität und Nation zu einer höchst problematischen Form des Umgangs mit Differenz führt, die er als »the problem of the twenty-first century« (86, Herv. i.O.) begreift (2.). Der Einschätzung, zu der Kobena Mercer in der Einleitung zu *The Fateful Triangle* gelangt, ist auch einige Jahren nach dem verspäteten Erscheinen von Halls Vorlesungen bedauerlicherweise immer noch unumwunden zuzustimmen, wie zahlreiche jüngere Ereignisse zeigen:

»In light of events, from 9/11 in New York City to the Syrian refugee crisis that erupted in 2015, no one would dispute his [Hall's, OFM] prophetic claim that the growing prolif-

¹ Nachfolgende Verweise auf dieses Buch erfolgen ohne weitere Angaben im Text in Klammern.

eration of antagonism around cultural difference is *the* defining political question of our times.« (Mercer 2017, 11, Herv. i.O.)

Prägt die immer wieder gewaltförmige, insgesamt ausschließende und unterdrückende Organisation des Lebens mit Differenz entlang rassifizierter, ethnisierte und nationalisierter Konfliktlinien demnach auch noch unsere Gegenwart, so bieten Halls Vorlesungen aber mit der postessentialistischen Perspektive, die sie eröffnen, zugleich auch Hinweise darauf, dass es sich dabei zumindest nicht um einen unentrinnbaren Zusammenhang handelt. Race, Ethnizität und Nation mögen wirkmächtige Unterscheidungen sein. Sie sind aber keineswegs ontologisch fest verankert, sondern müssen, wie Halls Argumentation eindrücklich darlegt, als diskursiv erzeugte Entitäten verstanden werden, die deshalb auch mit umgestaltenden Gegendiskursen konfrontiert werden können (3.).

1. Race, Ethnizität und Nation diskursiv verstehen

Auch wenn die Auffassung, Kategorien wie Race, Ethnizität und Nation als diskursive Phänomene zu verstehen, heute eine etablierte Position innerhalb vieler kritischer Ansätze darstellt, lohnt es sich, Stuart Halls Argumentation genauer zu betrachten. Dies ist allein schon deshalb der Fall, weil im Gewand des Kulturrassismus (vgl. McCarthy 2015) essentialistische Verständnisse ausschließender, abwertender und unterdrückender Differenzkonstruktionen auch gegenwärtig existieren, die im politischen Raum durch das erschreckende globale Erstarken rechtsautoritärer, nationalistischer politischer Bewegungen mittlerweile eine so offensiv vertretene Position einnehmen, wie es seit dem Ende des Zweiten Weltkriegs nicht mehr der Fall gewesen sein dürfte. Mögen dekonstruktive und genealogische Perspektivierungen kollektiver Identitätsvorstellungen zwar in kritischen intellektuellen Diskursen eine einflussreiche Position darstellen, so drohen sie in der Welt realer Politik mittlerweile wieder verdrängt zu werden – mit allen gewalttätigen Implikationen, die das mit sich bringt. Die Zunahme von rechten Übergriffen auf Migrant*innen ist hier ebenso zu nennen wie eine staatliche Politik der Ausgrenzung und Benachteiligung, die in Ländern mit rechtsautoritären Regierungen zunehmend zur offen propagierten Realität wird. Aber auch identitätspolitisch lesbare Bürgerkriege oder internationale Konflikte sind ein ebenso erschreckender wie

bestimmender Teil unserer politischen Gegenwart. Autoritäre Formen von Nationalismus, die sich auf ethnische Verständnisse der Zugehörigkeit zu einem als homogene Gemeinschaft verstandenen Volk stützen, sind nicht nur in vielen westlichen Demokratien, sondern auch global betrachtet heute eine der einflussreichsten politischen Identifikationsformen.²

Halls Versuch, Race, Ethnizität und Nation als diskursive Phänomene zu betrachten und so essentialistischen Deutungen die Plausibilität zu entziehen, ist aber nicht allein deswegen gerade gegenwärtig von großem Interesse, weil er uns Mittel an die Hand gibt, um wiedererstarbte Formen essentialistischer Ausgrenzungspolitik einer grundsätzlichen Kritik zu unterziehen. Er ist vor allem auch wichtig, um eine reflexive Kritik der geeigneten Mittel der Kritik zu ermöglichen. Mit Blick auf antirassistische Positionen unterzieht Hall nämlich bereits Mitte der 1990er Jahre ein problematisches Phänomen einer kritischen Analyse, das sich seitdem in Form selbst essentialistischer Verständnisse antirassistischer Positionen teils eher noch verstärkt haben dürfte:

»It is all the more striking and incongruous, then, that the politics of opposition to racist systems of classification so often operates in exactly the same way discursively as the systems it contests: through an essentialized conception of race.« (74)

Folgen wir Halls Überlegungen, lässt sich nämlich der fatale Zusammenhang essentialistischer, ausgrenzender und abwertender Formen der Identität nicht überwinden, indem einfach eine essentialistische Identitätspolitik unter umgekehrten Vorzeichen etabliert wird. Politische Gegenbewegungen, so ließe sich im Anschluss an Hall sagen, die sich selbst einer solchen identitätspolitischen Strategie verschreiben, reproduzieren den Verhängniszusammenhang, statt ihn zu unterbrechen. Eine essentialistische Identitätspolitik der Unterdrückten mag einen gewissen taktischen und vielleicht sogar einen bedingten strategischen Wert in politischen Auseinandersetzungen haben, da solche Positionen, wie wir am anhaltenden Erfolg essentialistischer Identifikationsformen beobachten können, eine starke Kohäsionswirkung zu entfalten vermögen. In der Konsequenz schreiben sie aber schlicht die Logik essentialistischer Differenzpolitik fort. Sie entziehen ihr nämlich nicht als solcher die Grundlage, sondern bestätigen sie, wenn sie

² Zu meiner Deutung der Fortdauer und Wiederkehr essentialistischer Politiken der Ausgrenzung vgl. insgesamt: Flügel-Martinsen 2021, Kap. 5.

im Namen einer essentialistisch verstandenen Identität der Unterdrückten gegen rassifizierte Ausgrenzungen und Abwertungen opponieren.

Was heißt es demgegenüber, Race, Ethnizität und Nation als diskursive Phänomene zu verstehen? Zunächst einmal steht damit zur Frage, wie Hall den Begriff des Diskurses bestimmt. In *Der Westen und der Rest* versteht Hall unter Bezugnahme auf Foucault unter einem Diskurs eine Formation von Aussagen und Praktiken, die Wissen durch Sprache produziert und dabei durch asymmetrische Machtbeziehungen gekennzeichnet wird (vgl. Hall 1994, 150 ff.). Macht kommt in diesem Zusammenhang in mehreren Hinsichten ins Spiel: Die Bedingungen der Produktion sind durch Machtverhältnisse beeinflusst und die diskursive Formation führt zu einem »Ensemble von Aussagen oder Annahmen, die Wissen produzieren, welches den Interessen einer bestimmten Gruppe oder Klasse dient« (Hall 1994, 151). Vom prima facie verwandten Ideologiebegriff unterscheidet sich der Diskurs nach Halls Auffassung dadurch, dass er alles Wissen als diskursiv erzeugt und damit als durch Machtbeziehungen hervorgebracht versteht, so dass sich keine Position angeben lässt, von der aus sich richtiges von falschem Wissen unterscheiden lässt, wie es Ideologietheorien üblicherweise unterstellen (vgl. Hall 1994, 151 f.). Hall knüpft in seinen Du Bois-Lectures an dieses Diskursverständnis an, ergänzt es aber, indem er Überlegungen zu einer diskursiven Logik der Signifikation einarbeitet, die Ernesto Laclau und Chantal Mouffe in *Hegemonie und radikale Demokratie* (Laclau/Mouffe 2012) eingeführt haben und die Laclau später weiter ausgearbeitet hat (vgl. Laclau 2007 und 2014). Ein Diskurs erzeugt Bedeutung, indem er Differenzen etabliert (vgl. 31/32). Diskurse stützen sich dabei nicht auf wie auch immer verstandene Tatsachen, von denen sie ausgehen, sondern die diskursive Logik der Sinn- und Bedeutungserzeugung ist selbst durch und durch diskursiv verfasst. Es gibt keine außerdiskursiven Tatsachen, um die herum sich ein Diskurs konstituieren würde. Diskurse und diskursive Zusammenhänge werden entlang einer beweglichen Logik der Signifikation hervorgebracht, die nicht auf irgendeiner vordiskursiven Faktizität aufruht. Deshalb spricht Laclau auch von leeren Signifikanten (vgl. Laclau 2007, 36–46). Das bedeutet keineswegs, dass Diskurse nur auf einer textlichen oder sprachlichen Ebene wirksam wären (vgl. Laclau/Mouffe 2012, 145), sie sind es vielmehr, die unseren sozialen Praktiken und Kategorien insgesamt Sinn verleihen. Diskurse sind demnach nichts, was zur sozialen Realität hinzutritt, sondern sie machen die soziale Realität konstitutiv aus, da es gar keine außerdiskursive Realität gibt.

Race als diskursives Phänomen zu begreifen, bedeutet also die soziale Wirksamkeit rassifizierter Unterscheidungen als etwas zu verstehen, das sich durch spezifische diskursive Konstellationen ergibt. Um Rassismus zu bekämpfen, reicht es deshalb nicht aus, vermeintliche Fakten gegen ihn ins Feld zu führen, sondern es muss die diskursive Logik rassistischer Signifizierungsprozesse entschlüsselt werden:

»Thus any attempt to contest racism or to diminish its human and social effects depends on understanding how exactly this system of meaning works, and why the classificatory order it represents has so powerful a hold on the human imagination.« (33)

Race als Diskurs zu verstehen (vgl. 45), bedeutet für Hall deshalb, nachzuvollziehen, wie diskursive Praktiken Race als einen Diskurs erzeugen, der die Machtbeziehungen zwischen Gruppen auf eine bestimmte Weise organisiert (vgl. 46/47). Ein Diskurs zeichnet sich dabei durch ein Zusammenspiel von Wissen, Macht und Differenz aus (vgl. 48), das Hall in Weiterentwicklung eines Begriffs Foucaults als ein Wahrheitsregime beschreibt (vgl. 81; s.a. Foucault 2020, Vorlesung 5). Im Anschluss an Laclau deutet Hall dabei die diskursive Erzeugung der Beziehung von Macht, Wissen und Differenz als eine hegemoniale Operation: Die Wirksamkeit von Race als Diskurs basiert deshalb in keiner Weise auf irgendeiner Form vermeintlich natürlicher, fester Gegebenheiten, sondern Race erscheint als ein »sliding signifier« (81), um den herum eine rassistische hegemoniale Formation konstituiert wird. Der Race-Diskurs ist dabei Hall zufolge eine hegemoniale Weise der Konstitution kultureller Differenz, die eine zentrale Rolle in einer Welt spielt, die politisch und sozial entlang zwei anderer Formen der Erzeugung essentialisierter kultureller Differenzen organisiert wird, die in einem engen Verhältnis zu Race stehen: Ethnizität und Nation.

2. Der fatale Zusammenhang von Race, Ethnizität und Nation

Das Wahrheitsregime des Race-Diskurses arbeitet mithilfe einer doppelten Logik als eine ausgrenzende und radikal asymmetrisch angelegte Form der Erzeugung kultureller Differenz: Indem es durch die Etablierung rassistischer Distinktionen nach außen Andere erzeugt, homogenisiert es nach innen und verdeckt damit andere, etwa soziale, Formen von Unterschieden (vgl. 80 ff.). Race als Wahrheitsregime zu analysieren, bedeutet deshalb, wie Hall ausführt, zu verstehen, dass Race als eine diskursive Wei-

se der Weltgestaltung operiert (vgl. 81). Deshalb lassen sich rassifizierte Differenzerzeugungen auch nicht einfach durch Widerlegungen überwinden. Sie operieren nämlich nicht als einfache Tatsachenbehauptungen mit Wahrheitsanspruch, der sich widerlegen lässt, sondern sie erzeugen durch diskursive Operationen eine soziale Wirklichkeit, die die Beziehungen zwischen Menschen durch die Konstruktion von Andersheit organisiert. Der Begriff Race steht dabei in einem komplexen Verhältnis zu den beiden anderen Begriffen der Ethnizität und der Nation (vgl. 85), die zusammen mit Race das verhängnisvolle Dreieck bilden, das Hall als *das* Problem des 21. Jahrhunderts versteht (vgl. 86). Ethnizität scheint Hall eine umfassendere Kategorie zu sein, unter die sich Race und Nation als zwei Kategorien subsumieren lassen, die spezifische, aber auch miteinander verbundene Formen der kulturellen Differenzerzeugung darstellen (vgl. 83–86). Ethnizität operiert dabei auf der Grundlage der gleichen diskursiven Logik, die auch das Wahrheitsregime des Race-Diskurses kennzeichnet (vgl. 108). Beide Formen der Erzeugung kultureller Differenz müssen als diskursive Phänomene verstanden werden. Sie folgen einer Logik der Signifikation und ruhen nicht auf außerdiskursiven, vermeintlich fest gegebenen Entitäten auf. Sie erzeugen also eine diskursiv gestiftete Identität, die sich Vorstellungen historischer Offenheit zu entziehen sucht, um so stabile Formen der kollektiven Identität bereitzustellen, die sich durch die Abgrenzung von Andersheit nach außen und durch die Konstruktion von Gemeinsamkeit nach innen stabilisieren (vgl. 108/109). In zeitdiagnostischer Hinsicht ist für Hall auffällig, dass Ethnizität gerade auch unter Bedingungen der Globalisierung als Form einer kulturellen Differenzerzeugung in einem Kontext zurückkehrt (vgl. 86 ff.), der zunächst eher auf Entgrenzung angelegt zu sein scheint, wie sich auch am Niedergang von nationalstaatlicher Souveränität und Vorstellungen sich selbst regulierender nationaler Ökonomien zeigt (vgl. 103). Gleichzeitig betont Hall aber, dass Globalisierung nur auf den ersten Blick durch Homogenisierungsprozesse gekennzeichnet ist. Bei genauerer Betrachtung zeigt sich nämlich, dass Globalisierung immer auch zur Verbreitung und Steigerung von Differenz führt (vgl. 114).

Mit Blick auf die Differenzerzeugung durch die Berufung auf die Nation illustrieren auch jüngere Befunde der Populismusforschung Halls Überlegungen. Mit einem Abstand von beinahe drei Jahrzehnten zeigt die zeitgenössische Populismusforschung so beispielsweise, dass der Rekurs auf nationalstaatliche Souveränitätsfiguren in der politischen Gegenwart eine verbreitete Form der Reaktion auf Globalisierungsphänomene dar-

stellt. Philip Manow unterscheidet so etwa Links- und Rechtspopulismus als zwei Abwehrreaktionen auf zwei unterschiedliche Entgrenzungseffekte der Globalisierung: Während demnach linkspopulistische Bewegungen die nationalstaatliche Souveränität gegen den freien Warenverkehr reklamieren, suchen Rechtspopulisten die Migration unter Rekurs auf eine dann häufig ethnisierte Vorstellung nationaler Zugehörigkeit abzuwehren (vgl. Manow 2018, 62/63). Es ist zwar fragwürdig, ob sich Manows Versuch, Links- und Rechtspopulismus auf diese Weise unterscheiden zu können, angesichts der empirischen Konvergenz von Parteien wie dem rechten *Rassemblement National* und der sich als links verstehenden Bewegung *La France insoumise* halten lässt, die beide sowohl auf nationale ökonomische Souveränität als auch auf eine migrationsfeindliche Politik setzen. Allerdings unterstreicht unabhängig von der Plausibilität der Unterscheidung zwischen Links- und Rechtspopulismus der Umstand, dass jüngere Erscheinungsformen populistischer Politik die Nation als Identifikationsform anrufen, wie politisch einflussreich die Konstitution von Differenz unter Anrufung der Nation weiterhin bleibt. Insbesondere der rechte Rekurs auf nationalistische Volksbegriffe zeigt zudem auch auf fatale Weise, wie wirkmächtig die Differenzerzeugung entlang ethnisierter Identitätskategorien in der Politik der Gegenwart ist. Selbst eine Linksintellektuelle wie Chantal Mouffe betont in jüngerer Zeit, dass auch eine linke Politik die libidinöse Bindung an nationale Identifikationsformen nicht ausblenden dürfe (vgl. Mouffe 2018, 84/85).³

Im Lichte von Halls Analyse des fatalen Dreiecks von Race, Ethnizität und Nation tritt allerdings hervor, wie problematisch solche Überlegungen sind: Ein strategischer Rekurs auf nationale Identifikationsformen, wie er Mouffe vorzuschweben scheint, dürfte nämlich nur um den Preis zu haben sein, den Diskurs der Erzeugung von kultureller Andersheit entlang rassifizierter, ethnisierter und nationalistischer Differenzen fortzuschreiben. Eine gleichsam harmlose Variante dieser abwertenden, ausschließenden und unterdrückenden Differenzerzeugung dürfte schlicht nicht zu haben sein.

³ Vgl. für meine kritische Diskussion dieser Argumentation Mouffes das Kapitel zu Mouffe im vorliegenden Buch.

3. Schluss: Was tun?

Hall geht es dabei aber nicht darum, die Vorstellung kultureller Differenzen insgesamt hinter sich zu lassen. Auch wenn es sich um diskursiv erzeugte Differenzen handelt, spielen sie eine Rolle: »Cultural difference matters because, in my sights, everyone has an ethnicity in the loosest sense of the term« (126). Heißt das nun, dass Hall für eine Fortsetzung des Diskurses ethnisch verstandener Differenzerzeugung plädiert? Ich denke nicht, dass dies der Schluss ist, den seine Überlegungen nahelegen. Hall zeigt sich nach meinem Eindruck davon überzeugt, dass wir mit der Erzeugung von Differenzen rechnen müssen, aber durchaus die Möglichkeit haben, Differenz nicht nur auf andere Weise zu denken, sondern auch andere Praktiken der Differenzerzeugung freizulegen. Hall unterstreicht dabei mit großem Nachdruck die zentrale postessentialistische Konsequenz seiner diskurstheoretischen Überlegungen, die darin besteht, dass Identität nicht als eine feste und fixierte Entität verstanden werden kann:

»Identity cannot be a fixed essence at all, as if it lay unchanged outside of history and culture, and this is so for one principal reason: identity is not given once and for all by something transmitted in the genes we carry in the color of our skin, but is shaped and transformed historically and culturally.« (127)

Diese postessentialistische Perspektive führt Hall zu einer dekonstruktiven Lesart kultureller Differenzen, die nicht den statischen Aspekt der Identität, sondern die dynamische Seite eines unabschließbaren Prozesses der Identifikation betont und im Anschluss an Derrida die stete Verschiebung und den steten Aufschub der *différance* anstelle einer fixierten Differenz hervorhebt (vgl. 132 ff., s.a. Derrida 2006). Ist das aber mehr als eine befragende Option intellektueller Kritik? Gibt es kulturelle Lebensformen, die eine solche andere Praxis der kulturellen Identifikation jenseits essentialisierter Identitätsvorstellungen bereits verkörpern?

Hall macht hierbei in der Diaspora mögliche Ansatzpunkte aus (vgl. 162 ff.). Allerdings kommt das in der Diaspora angelegte Identitätsverständnis nicht bereits von sich aus einer postessentialistischen Interpretation entgegen. Diaspora-Gemeinschaften, die sich in der gegenwärtigen Weltgesellschaft in vielfältigen Formen finden, konstituieren, wie Hall darlegt, ihre kulturelle Identität in der Regel ebenso wie nationale Gemeinschaften um Narrative einer festen, als authentisch verstandenen Identität, die mit starken Unterscheidungen zwischen innen und außen operiert und

so essentialistische, ausschließende Identitätsformen reproduziert (vgl. 163/164). Postessentialistische Praktiken der Konstitution kultureller Identität können deshalb nur dann an die Diaspora anschließen, wenn diese selbst einer dekonstruktiven Lektüre unterzogen wird (vgl. 163) und so ein Bruch mit der »closed narration of diaspora« (170) erfolgt. Während geschlossene Diaspora-Erzählungen kulturelle Identität um Vorstellungen von Authentizität herum bilden, spürt Hall Identitätsvorstellungen nach, die sich nicht als »unified or unitary« (171) verstehen und sich von essentialistischen Authentizitätsbildern zu lösen vermögen. Mögen die Identitätsvorstellungen in der Diaspora auch häufig essentialistisch verstanden werden, so ist in der kulturellen Praxis der Diaspora dennoch bereits die Möglichkeit eines solchen offenen und beweglichen Begriffs kultureller Identifikation angelegt. Diaspora-Gemeinden verstreuen sich über verschiedene Weltregionen und formen dabei immer wieder auch neue Identitäten, indem sie andere kulturelle Einflüsse in sich aufnehmen. Das lässt sich, so können Halls Überlegungen zusammengefasst werden, als Möglichkeit einer offenen Konstitution von Identität rekonstruieren, die die abschließende Vorstellung von Grenzen zwischen innen und außen übersteigt. Eine neue kulturelle Politik der Differenz muss deshalb, so Hall, die Fragerichtung der Frage nach der Identität von der Vergangenheit eines vermeintlich festen Seins auf die offene Zukunft eines möglichen Werdens verschieben: »The question is not *who we are*, but *who we can become*« (174, Herv. i.O.).

Um eine solche Perspektive zu eröffnen, darf die diskursive Logik, die Halls Überlegungen anleitet, nicht allein als analytisches Instrument verstanden werden, sondern der von ihr implizierte Postessentialismus muss sich auch in die Suche nach emanzipatorischen Praktiken einschreiben. Zeitdiagnostisch sehen wir zwar gegenwärtig angesichts des globalen Erstarkens nationalistischer Politiken entlang ethnisierten und rassifizierter Abwertungs-, Unterdrückungs- und Ausschließungslogiken vielleicht noch stärker als zu dem Zeitpunkt vor dreißig Jahren, als Halls Vorlesungen entstanden sind, wie wirkmächtig das von ihm analysierte Dreieck aus Race, Ethnizität und Nation ist. Gleichzeitig weisen aber die postessentialistischen Konsequenzen von Halls Diskursanalyse darauf hin, dass es sich keineswegs um ein unentrinnbares Schicksal handelt: Wir können diese Diskurse nicht nur dekonstruieren, wir können auch Gegendiskurse und Gegenpraktiken erproben. Das ist sicherlich keine leichte, aber auch keine aussichtslose Aufgabe.

Literatur

- Derrida, Jacques 2006, *Différance*, in: Ders., *Marges de la philosophie*, Paris, 1–30.
- Flügel-Martinsen, Oliver 2021, *Kritik der Gegenwart*, Bielefeld.
- Foucault, Michel 2020, *Die Regierung der Lebenden*, Berlin.
- Hall, Stuart 1994, Der Westen und der Rest, in: Ders., *Rassismus und kulturelle Identität*, Hamburg, 137–179.
- Hall, Stuart 2017, *The Fateful Triangle*, Cambridge, MA/London.
- Laclau, Ernesto/Mouffe, Chantal 2012, *Hegemonie und radikale Demokratie*, Wien.
- Laclau, Ernesto 2007, *Emancipation(s)*, London.
- Laclau, Ernesto 2014, *The Rhetorical Foundation of Society*, London.
- Manow, Philip 2018, *Die Politische Ökonomie des Populismus*, Berlin.
- McCarthy, Thomas 2015, *Rassismus, Imperialismus und die Idee menschlicher Entwicklung*, Berlin.
- Mercer, Kobena 2017, Introduction, in: Hall, Stuart, *The Fateful Triangle*, Cambridge, MA/London, 1–30.
- Mouffe, Chantal 2018, *Für einen linken Populismus*, Berlin.

19. Schwarzer Feminismus und radikale Politik. Akwugo Emejulus *Fugitive Feminism*¹

Akwugo Emejulu unternimmt in *Fugitive Feminism* (2022)² ein radikales Gedankenexperiment. Aus der Beobachtung, dass die üblicherweise in der liberalen politischen Philosophie als universalistisch und inklusiv verstandene Kategorie des Menschlichen (*human*) einen exklusiven und exkludierenden Charakter hat (vgl. 1), der wesentlich auf die *whiteness* zurückzuführen ist, die dem Denken des Menschlichen zugrunde liegt, zieht sie den Schluss, das Menschliche für ihre Erkundung der Perspektiven eines radikalen Schwarzen Feminismus hinter sich zu lassen. Emejulus Überlegungen richten sich deshalb nicht länger auf Versuche, das Menschliche umzuschreiben oder zu erweitern. Sie legt sich stattdessen die ungleich radikalere Frage vor, was passiert, wenn die Kategorie des Menschlichen und damit auch das Bestreben der Zugehörigkeit zum Menschlichen fallengelassen werden:

»I want to consider what we do once we know and face the truth that Black women (the group in which I am particularly interested) cannot be human. This book asks: what if human cannot and should not be reclaimed?« (7)

Emejulu folgt damit keineswegs dem rassistischen Ausschluss Schwarzer aus der Kategorie des Menschlichen, den sie im Anschluss an Sylvia Wynter als eine wesentliche Dimension des durch *white supremacy* geprägten Diskurses über das Menschliche und die Zugehörigkeit zu ihm diagnostiziert. Sie fragt sich vielmehr, ob nicht jeder Versuch, an der Kategorie des Menschlichen als Bezugspunkt festzuhalten und die Bemühungen emanzipatorischer Schwarzer feministischer Theorie auf die Umarbeitung

1 Der vorliegende Text verdankt der Diskussion von Emejulus *Fugitive Feminism* mit den Teilnehmer*innen des Bielefelder Kolloquiums für Politische Theorie wichtige Anregungen.

2 Seitenverweise auf Emejulus Buch *Fugitive Feminism* erfolgen nachfolgend ohne weitere Angaben im Text in Klammern.

des Begriffs des Menschlichen zu richten, immer dazu verurteilt bleiben muss, innerhalb der normativen Ordnung der *white supremacy* zu verbleiben und was passieren würde, wenn eine Schwarze feministische Theorie das Menschliche und den Anspruch, zum Menschlichen zu gehören, einfach hinter sich ließe. Wie würden die Konturen einer solchen Theorie aussehen? Welche Handlungs- und Emanzipationsmöglichkeiten würde sie eröffnen? Wie sähen die Perspektiven einer radikalen Schwarzen feministischen Politik aus, wenn sie sich zum Menschlichen in eine sich entziehende Haltung begibt, für die Emejulu den Begriff *fugitive* heranzieht? Emejulu versteht ihren Vorschlag eines »fugitive feminism« deshalb als »a wild proposition, a paradoxical experiment to see whether it is possible to embrace the fugitive's porous, shifting and unstable identity for a Black feminist politics of liberation« (9).

Ich nähere mich Emejulus Experiment in drei Schritten. Zunächst wird es darum gehen, die Motive und Konturen ihres Denkens jenseits der Kategorie des Menschlichen zu erkunden (1.). Ein zweiter Schritt reflektiert, wie die radikale Politik der Befreiung beschaffen ist, die sich im Anschluss an den *fugitive feminism* ergibt (2.). Hier wird unter anderem Emejulus Plädoyer für eine Variante radikaler Politik zu diskutieren sein, die auf Entzug und Zurückweisung setzt und die die emanzipatorischen Potentiale von Ambivalenz und Prekarität auszuleuchten versucht, statt auf die Neu- und Umgestaltung politischer und gesellschaftlicher Ordnungen des Ein- und Ausschlusses im Ganzen zu setzen. Abschließend stellt sich gerade im Lichte dieser radikalen Politik die Frage, von wo aus und für wen die theoretische Perspektive geschrieben ist, die Emejulu einnimmt (3.).

1. Dem Menschlichen entfliehen?

Emejulus Abwendung von der Kategorie des Menschlichen nimmt ihren Ausgangspunkt in einer Reihe von Beobachtungen des Ausschlusses Schwarzer aus dem Menschlichen, die sie zu der Schlussfolgerung führen, dass der vermeintlich universalistisch angelegte Begriff des Menschlichen eine durch und durch weiße Kategorie ist, die sich durch den Ausschluss Schwarzer konstituiert. Nicht nur Fälle wie der von Sylvia Wynter reflektierte Umstand, dass im Los Angeles der 1990er Jahre seitens der Polizei und des Justizsystems das Akronym »N.H.I. (no humans involved)« (2) Verwendung fand, wenn es zu Auseinandersetzungen zwischen der Polizei und arbeits-

losen Schwarzen Männern kam, sondern auch eine Beschäftigung mit eigenen Familien- und Kindheitserinnerungen (vgl. 11 ff.) führen Emejulu zu dem Schluss, dass Schwarze in der Ordnung der *white supremacy* nicht zur Kategorie des Menschlichen gezählt werden, auch wenn das häufig verdeckt bleibt. Im Lichte dieser Einsicht erscheinen Emejulu Schwarze Emanzipationsbemühungen, die darauf zielen, als gleichberechtigter Teil dessen anerkannt zu werden, was als menschlich zählt, deshalb aussichtslos, weil die Kategorie des Menschlichen eine weiße Kategorie ist, so dass sich weiß und menschlich nicht trennen lassen. Mit Blick auf ihre Großmutter, die so hellhäutig war, dass sie die Möglichkeit gehabt hätte, »to disappear into whiteness«, notiert sie, dass »it never occurred to her to be white – she wanted to be human« (17) und ergänzt dann: »But I now understand that it is impossible to separate the two« (17).

Emejulu reflektiert an einer späteren Stelle ihres Buches ihre Erfahrungen mit der durch weiße Männer dominierten Geschichte Politischer Theorie und Philosophie (vgl. 96 ff.), die sie schließlich zum Studium Schwarzer feministischer Literatur geführt haben. Schwarze, so lassen sich Emejulus Überlegungen illustrierend ergänzen, werden in Texten der Ideengeschichte auch dort, wo, wie beispielsweise bei Kant, universalistische Ansprüche reklamiert werden, die auf die Menschheit insgesamt zielen sollen, exkludiert – wie sich etwa an Kants rassistischer Anthropologie zeigt (vgl. Kant 1977) oder auch an Hegels These, Schwarze Gesellschaften Afrikas seien geschichtslos (vgl. Hegel 1986, 128).

Spricht es gegen Emejulus radikale These, dass das Menschliche eine durchweg weiße Kategorie ist, die Schwarze ausschließt, dass sich in Texten der Ideengeschichte immer wieder eher rassistische Abstufungen als völlige Ausschlüsse finden lassen? Dies ist etwa dann der Fall, wenn Hegel für eine allmähliche Abschaffung der Sklaverei plädiert, weil die Befähigung zur Freiheit erst erlernt werden müsse (vgl. Hegel 1986, 129). Das bleibt eine zutiefst rassistische Argumentation, relativiert Hegel damit aber nicht auch seine auf völlige Exklusion von der Menschheitsgeschichte gerichtete These von der Geschichtslosigkeit Schwarzer Gesellschaften? Ähnliches findet sich auch in Mills selbst kolonialistischer und rassistischer Kritik der kolonialen Politik seiner Zeit. Mill wendet sich gegen einen reinen Ausbeutungskolonialismus und fordert im Sinne seines Perfektionismus gleichsam einen Erziehungskolonialismus, der Kolonisierten eine kulturelle und politische Bildung vermitteln soll, die sie in die Lage versetzt, sich selbst zu regieren,

wozu sie nach seiner Auffassung auf sich selbst gestellt nicht in der Lage sind (vgl. Mill 1988, 17). Zunächst einmal bleibt festzuhalten, dass diese Passagen, die einer rassistischen Logik der Abstufung folgen, gerade dadurch immer klare Formen der rassistischen Exklusion bleiben. Zudem untermauern sie aber Emejulus Beobachtung, dass die Kategorie des Menschlichen Ausdruck von *white supremacy* ist und damit eine unhintergebar rassistische normative Ordnung der *whiteness* etabliert, die die exkludierenden Regeln vorgibt und die Bedingungen diktiert. Wenn sich Emejulu nun vor diesem Hintergrund fragt, was es bedeutet, das Menschliche hinter sich zu lassen, dann unterstreicht sie, dass es »does not mean I believe in my own inferiority« und führt dann weiter aus, warum und wie die Kategorie des Menschlichen konstitutiv mit *white supremacy* verknüpft ist:

»Rather, it means I believe that the human is a construction of whiteness and any discussion about Black inferiority is a product of the futile struggle to be recognized as human. To enjoy liberty, equality and respect requires one's positioning in and submission to whiteness« (23).

Um diese Unterwerfung unter die *whiteness* aufzubrechen, lässt sich Emejulu auf die Frage ein, was passiert, wenn Schwarze Kritik, insbesondere Schwarze feministische Kritik der Kategorie des Menschlichen entflieht.

2. *Fugitive feminism* und die Perspektiven radikaler Politik

Bevor Emejulu die Konturen des *fugitive feminism* und die sich aus ihm ergebenden Perspektiven radikaler Politik ausführt, reflektiert sie analytisch und diagnostisch drei Elemente von *Blackness* (35–52). Mit Blick auf das erste Element, *fugitivity*, fragt sie sich zunächst, ob an dieser Kategorie festgehalten werden kann. Sind nicht Versklavung und damit verbundenen Fluchtwünsche und Fluchterfahrungen nach dem formalen Ende der Sklaverei eigentlich gar nicht länger Teil der Lebenssituation von Schwarzen, auch nicht in durch weiße Dominanz geprägten Gesellschaften? *Fugitivity* bleibt nach Emejulus Überzeugung vor allem deshalb eine notwendige Kategorie, um Schwarzes Leben zu kennzeichnen, weil sich auch nach dem formalen Ende der Sklaverei Formen der Gefangenschaft Schwarzer fortsetzen, die Anlass zu Flucht und Fluchterfahrungen bieten. *Captivity* ist deshalb das mit *fugitivity* eng verbundene zweite Element, weil sich Schwarze weiterhin in vielfachen Hinsichten als Gefangene erweisen. Das ist nicht nur in historischer Perspektive

der Fall, wie Emejulu unter Bezugnahme aus Saidiya Hartmans Studien zu den »afterlives of slavery« nach dem formalen Ende der Sklaverei in den Vereinigten Staaten ausführt, sondern auch gegenwärtig zeichnen sich Gesellschaften wie die der USA oder Großbritanniens durch hierarchische Exklusionen aus, die Schwarze am unteren Ende der gesellschaftlichen Ordnung gefangen halten (vgl. 38). Versuche der Flucht aus diesen strukturell exkludierenden Lebenslagen bleiben deshalb grundlegende Erfahrungen im Lebensalltag Schwarzer. Hinzukommen, betrachtet man Konstellationen wie die rassistische Organisation der Migrationsbeziehungen zwischen Afrika und Europa (vgl. Schulze Wessel 2017 und Buckel 2013), zahlreiche Fluchterfahrungen, die weiterhin Schwarze Lebensbedingungen kennzeichnen und die vielfach mit Erfahrungen der Gefangenschaft einhergehen. Als drittes Element muss schließlich eine Ambivalenz betrachtet werden, die sich durch »the experience and emotions of contradiction, and the tensions and conflict that arise from this oppositional state of being« (43) zum Ausdruck bringt.

Ein weiterer überraschender Zug in Emejulus Argumentation begegnet uns nun hinsichtlich ihrer Positionierung zu diesem Dreieck aus *fugitivity*, *captivity* und *ambivalence*: Emejulu versucht nämlich nicht, wie man zunächst erwarten könnte, die Ambivalenz, die nicht nur das dritte Element ist, sondern die die Beziehung aller drei Elemente zueinander charakterisiert, zu überwinden. Stattdessen schlägt sie vor, die Erfahrung und den Zustand der Ambivalenz auf eine andere Weise zu lesen. Ambivalenz kann nämlich nach Emejulus Eindruck nicht einfach nur als etwas verstanden werden, das wir vermeiden und möglichst schnell auflösen müssen (vgl. 49). Vielmehr öffnet sie auch Perspektiven für Experimente, indem sie sich der Festlegung entzieht. Ambivalenz kann so für einen Schwarzen Feminismus Experimentierräume öffnen, in denen es möglich wird, andere, nichtlineare Lebensgeschichte zu erproben, die sich den dominanten Erzählungen entziehen (vgl. 50).

Mit diesen Überlegungen zur Ambivalenz deutet sich bereits ein wesentlicher Zug von Emejulus *fugitive feminism* an: Diesen konzipiert sie nämlich so, dass er seine kritische Kraft nicht einem Ziel der Umgestaltung herrschender Ordnungen, auf das er hinarbeitet, verdanken soll. Vielmehr soll er sich aus Erfahrungen des Ambivalenten, des Flüchtigen, dessen, was sich nicht festlegen lässt und sich so zu entziehen vermag, speisen. Emejulu gibt dem Nichtfestgelegten deshalb insgesamt eine wichtige Rolle in ihren Überlegungen zu emanzipatorischen Perspektiven. So reflektiert sie die Ambivalenz von »being ungendered« als eine Form der *fugitivity* (66 ff.): *Being ungen-*

dered verbindet sich so auf der einen Seite mit schmerzvollen Erfahrungen, da Schwarzen Frauen in der weißen Dominanzordnung das Frausein abgesprochen wird, gleichzeitig plädiert Emejulu aber auf der anderen Seite dafür, die Möglichkeitsräume, die sich dadurch eben auch eröffnen, nicht zu übersehen: »it offers new ways of looking at ourselves and our world« (67). Unter Rekurs auf Marquis Bay hebt sie so hervor, dass sich nicht-binäre Identitäten auch als Experimente mit neuen Lebensformen lesen lassen (vgl. 67). *Being ungendered* bietet aus Emejulus Sicht damit eine immer auch emanzipatorische Potentiale bergende Möglichkeit des Sich-Entziehens – in diesem Fall des Sich-Entziehens aus der Genderbinarität und den damit einhergehenden Forderungen heteronormativer Identitäten. Für die Perspektive eines Schwarzen Feminismus reicht es allerdings aus Emejulus Perspektive nicht aus, sich der Geschlechterbinarität zu entziehen: Der Schwarze feministische Kampf muss auch der weißen Kategorie des Menschlichen zu entkommen suchen. In diesem Zusammenhang unterstreicht sie nochmals, wie wichtig es nach ihrer Überzeugung ist, von Versuchen abzurücken, das Verständnis des Menschlichen umzuschreiben und sich stattdessen auf eigene, neue Gestaltungen jenseits des Menschlichen zu konzentrieren:

»The fugitive feminist struggle must also include the end of humanity itself, that genocidal binary human/Other that imperils all of us. Being a fugitive from gender and from the human means to seek the end of those binary systems that wreak oppression, chaos and destruction – those capitalist, patriarchal and white supremacist institutions and practices that prop up the falsehood of the human and perpetuate harm to all Others. Fugitive feminists seek the end of these systems not to become more fully and authentically human, but to become something else entirely.« (69)

Die radikale politische Perspektive, die sich für Emejulu aus diesen Überlegungen ergibt, umschreibt sie mit einem Audra Simpson entlehnten Begriff als »a politics of refusal« (76). Diese Politik der Zurückweisung oder Weigerung stiftet durch Akte des Sich-Entziehens Hoffnungsmomente, indem andere Formen der Identität und des Lebens möglich werden. Emejulu versteht die Weigerung dabei nicht in der Tradition des liberalen zivilen Ungehorsams als individuelle Akte. Ihre Kritik richtet sich gerade auch gegen den liberalen Individualismus und dessen These, dass sich Freiheit nur gegen Gemeinschaften erreichen lasse. Diese liberalen Überlegungen sind für sie vielmehr Teil einer Freiheitstheorie, die kapitalistische und koloniale Beziehungen stabilisiert und dadurch die elitäre Freiheit Weniger durch die Unterdrückung und Ausbeutung Vieler ermöglicht (vgl. 73).

Emejulu bettet ihre radikale Politik der Zurückweisung und der Weigerung stattdessen in Überlegungen zur Bedeutung von Gemeinschaft (*community*) und *care* ein (vgl. 89 ff.): Erst in Gemeinschaften lassen sich die Räume für Experimente eröffnen. Sie sind der Ort, an dem sich »caring practices and freedom dreams« (91) entfalten können. Emejulus Rekurs auf die Bedeutung von Gemeinschaften darf dabei nicht mit einer träumerischen Sozialutopie verwechselt werden. Ihr steht klar vor Augen, wie bedroht gerade Schwarze Gemeinschaften (vgl. 88) in durch rassistischen Kapitalismus gekennzeichneten gesellschaftlichen Kontexten sind. Radikale *care*-Praktiken, Praktiken demnach, die Identitäten und Sozialbeziehungen neu – jenseits der Geschlechterbinarität und jenseits der Ordnung der *white supremacy* – gestalten, weisen deshalb für Emejulu zwar ein emanzipatorisches Potential auf, sie bleiben aber »a precarious form of politics« (95).

Allerdings deutet meines Erachtens einiges darauf hin, dass Emejulu wie schon der Ambivalenz so auch der Prekarität eine andere Deutung gibt: Ambivalenz und Prekarität scheinen für sie nicht länger einfach nur etwas zu sein, das überwunden werden muss, sondern sie verkörpern in der Unbestimmtheit, die sich mit ihnen verbindet, immer auch die Möglichkeit einer radikalen emanzipatorischen Politik.

Wenn diese Deutung zutrifft, unterscheiden sich Emejulus Vorschläge deutlich von Forderungen nach einer weitergehenden Umgestaltung, wie sie beispielsweise in vielen radikaldemokratischen Positionen als Voraussetzung für emanzipatorische Politiken verstanden werden. So führt etwa Jacques Rancière aus, dass sich von der Eröffnung einer politischen Dimension erst dann sprechen lasse, wenn die sinnlichen Aufteilungen der Welt neu strukturiert werden und die Organisation der polizeilichen Ordnung des Ein- und Ausschlusses umgestaltet wird (vgl. Rancière 2002, 33 ff.). Eine Politik der Weigerung und des Entzugs könnte aus einer solchen Sicht nur ein erster Schritt, nicht aber bereits selbst eine tragfähige Perspektive emanzipatorischer Politik sein. In einer ähnlichen Weise lässt sich Chantal Mouffes kritische Unterscheidung zwischen politischen Bewegungen, die sich zu politischen Institutionenordnungen in ein Verhältnis des Rückzugs aus ihnen begeben, und solchen Bewegungen, die auf eine Auseinandersetzung mit Institutionen zielen, verstehen (vgl. Mouffe 2014, Kap. 4). Für Mouffe ist klar, dass sich Chancen auf eine radikale Politik nicht dann ergeben, wenn man sich aus Institutionenordnungen zurückzieht, sondern wenn man auf deren Neugestaltung drängt. Eine solche Perspektive muss, wie Überlegungen Oli-

ver Marcharts unterstreichen, Politik nicht auf seltene große Momente der Neugestaltung beschränken, sondern kann durchaus auch mikropolitische Aktivitäten miteinbeziehen (vgl. Marchart 2010). Allerdings zeigt sich auch Marchart davon überzeugt, dass solche mikropolitischen Aktivitäten in größere strategische Projekte der Neu- und Umgestaltung eingebunden werden müssen, um ernsthafte politische Perspektiven eröffnen zu können.

Emejulus Überlegungen zu gemeinschaftlichen care-Praktiken als Form radikaler Politik scheinen wie ihr *fugitive feminism* insgesamt demgegenüber aber eher auf Politiken des Entzugs zu setzen und dafür bereit zu sein, Prekarität und Ambivalenz in Kauf zu nehmen. Emejulus radikale politische Theorie versteht mikropolitische Akte der Zurückweisung und der Vergemeinschaftung bereits für sich genommen deshalb als wichtige Formen emanzipatorischer Politik, weil diese Akte des Entzugs es ermöglichen, der *white supremacy* zu entrinnen. Das führt uns zu der abschließenden Frage, von wo aus und für wen die radikale politische Theorie geschrieben ist, auf die Emejulus *fugitive feminism* zuläuft.

3. Radikale politische Theorie von wo und für wen?

Emejulus *fugitive feminism* wird nach meinem Eindruck von zwei miteinander verbundenen Zielsetzungen getragen, vor deren Hintergrund ihre zentralen theoriestrategischen Entscheidungen erst verständlich werden: So geht es ihr erstens um die Suche nach Ansätzen und Begriffen, die sich nicht weiß kapern lassen und aus denen sich die Dimension der *Blackness* nicht streichen lässt. Zweitens verstehe ich sie so, dass diese theoretischen Überlegungen direkte emanzipatorische Handlungsperspektiven eröffnen können müssen, die wiederum nicht den Regeln der *white supremacy* unterworfen sind, wodurch sie ihren emanzipatorischen Gehalt einbüßen würden.

Emejulu unterstreicht die Gefahr, dass Kategorien Schwarzer radikaler Kritik weiß vereinnahmt werden können, am Beispiel des Begriffs der Intersektionalität (vgl. 21/22 und 29). Sie zeigt zunächst auf, dass das Konzept der Intersektionalität feministische Theorie und Politik revolutioniert hat, indem es erlaubt, die konstitutiven Zusammenhänge zwischen »race, class, gender, sexuality, disability and legal status« (29) herauszustellen. Aus der Perspektive des Schwarzen Feminismus ist es nach ihrem Eindruck deshalb kaum erträglich (vgl. 21) zu beobachten, wie Intersektionalität »has been sei-

zed and occupied by white women« (29). Diese Übernahme ist, wie Emejulu ausführt, zudem nicht nur dadurch gekennzeichnet, dass sich weiße Feministinnen in den Intersektionalitätsdiskurs einschreiben. Vielmehr zeigt sich auch, dass Schwarze aus ihm getilgt werden: »Yet it [intersectionality, OFM] has been so thoroughly co-opted by white women for themselves that Black women have actually been erased from a concept that we birthed for our liberation« (29).

Emejulu erkundet demnach nicht nur deshalb, was es heißt, sich der Kategorie des Menschlichen zu entziehen, um sich aus dem durch *white supremacy* dominierten Diskurs herauszuschreiben, sondern sie spürt zudem auch Perspektiven nach, die sich nicht weiß vereinnahmen lassen, da sie sich der Ordnung und den Regeln der *white supremacy* entziehen. Die Politik der Zurückweisung und Verweigerung ist ebenso wie die Relektüre von Ambivalenz immer auch dem Umstand geschuldet, dass sie gegen eine Geschichte der weißen Vereinnahmung von Kategorien Schwarzen Widerstands ebenso wie gegen eine Angewiesenheit auf die Beglaubigung durch die weiße Perspektive anschreibt. Sie hält deshalb nicht nur wegen des ihm innewohnenden Emanzipationspotential an einem Begriff wie dem der Ambivalenz fest, sondern sie nimmt auch dessen bedrohliche Seiten in Kauf, weil es ihr um widerständige Praktiken geht, die nicht unmittelbar wieder weiß angeeignet werden können und die sich der weiß dominierten Ordnung entziehen. Forderungen nach einer umfassenden Umgestaltung politisch-sozialer Ordnungen als Voraussetzung radikaler Politik, wie sie für die oben erwähnten radikaldemokratischen Positionen Rancières oder Mouffes zentral sind, erteilt Emejulu meines Erachtens deshalb eine Absage, weil ihr Praktiken des Entzugs und der Weigerung einen Weg zu eröffnen scheinen, sich der Unterwerfung und Vereinnahmung durch weiße Logiken wirksam zu entziehen – auch wenn dafür Ambivalenz und Prekarität in Kauf zu nehmen sind.

Das führt gleichzeitig zu einer ambivalenten Beziehung zu Identitäten und zur Identitätspolitik. Wie wir etwa am Beispiel der Überlegungen zu *being ungendered* gesehen haben, setzt Emejulu in emanzipatorischer Hinsicht einerseits auf die Auflösung von Identitäten und nimmt damit eine deutlich postessentialistische Position ein. Andererseits wird aber ihr Ansatz eines *fugitive feminism* mindestens in bestimmten Hinsichten implizit von einer starken Lesart von *Blackness* getragen. So spürt sie etwa explizit nicht einer feministischen, sondern einer Schwarzen feministischen Perspektive

nach, die, wie am Beispiel des Intersektionalitätsdenkens sichtbar wurde, sehr wachsam für die Gefahr einer weißen Deutungsvereinnahmung ist.

Wie aber ist dann die Kategorie der *Blackness* selbst zu verstehen? Eine essentialistische Perspektive würde offensichtlich in Spannung zu Emejulus postessentialistischem Denken von *fugitivity* und *ambivalence* geraten. Nach meinem Eindruck ließe sich *Blackness* vielleicht am ehesten als eine strategische Kategorie lesen, die die Deutungsambivalenz als kritische Kraft in sich aufnimmt. Eine ambivalente Deutung würde es Emejulu ermöglichen, *Blackness* der Konstruktion des Schwarzseins im Diskurs der *white supremacy* zu entziehen, während sie gleichzeitig an *Blackness* festhalten könnte, um sich der Gefahr der weißen Vereinnahmung und Unterwerfung widerständiger Kategorien und Praktiken zu entziehen. Die Kategorie der *Blackness* bliebe gleichsam in einer ambivalenten Schwebelage, durch die es einerseits möglich wird, der Unterdrückung durch *white supremacy* mithilfe politischer Widerstandspraktiken zu entgehen und andererseits auf *Blackness* zurückzugreifen, um weiße Vereinnahmungen abzuwehren.

Literatur

- Buckel, Sonja 2013, »Welcome to Europe«, Weilerswist.
 Emejulu, Akwugo 2022, *Fugitive Feminism*, o.O.
 Hegel, G.W.F. 1986, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Werke 12, Frankfurt/M.
 Kant, Immanuel 1977, *Von den verschiedenen Rassen der Menschheit*, Werke XI, Frankfurt/M., 7–30.
 Marchart, Oliver 2010, *Die politische Differenz*, Berlin.
 Mill, John Stuart 1988, *Über die Freiheit*, Stuttgart.
 Mouffe, Chantal 2014, *Agonistik*, Berlin.
 Rancière, Jacques 2002, *Das Unvernehmen*, Frankfurt/M.
 Schulze Wessel, Julia 2017, *Grenzfiguren*, Bielefeld.

Textnachweise

1. Überarbeitete und erweiterte Fassung von:

Kant und das Ereignis der Revolution, in: Reinhard Heil/Andreas Hetzel/Dirk Hommrich (Hg.) 2011, *Unbedingte Demokratie. Fragen an die Klassiker neuzeitlichen politischen Denkens*, Baden-Baden: Nomos, 141–149. (Die Wiederverwendung erfolgt mit Genehmigung durch den Nomos Verlag.)

2. In dieser Form unveröffentlicht. Eingeflossen ist:

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, in: Dagmar Comtesse/ Franziska Martinsen/Oliver Flügel-Martinsen/Martin Nonhoff (Hg.) 2019, *Radikale Demokratietheorie. Ein Handbuch*, Berlin: Suhrkamp, 109–114. (Die Wiederverwendung erfolgt mit Genehmigung durch den Suhrkamp Verlag.)

3. Leicht überarbeitete Fassung von:

Fehlt Marx eine Theorie des Politischen? Marx' politische Kritik und die postmarxistische Marx-Kritik, in: Matthias Bohlender/Anna-Sophie Schönfelder/Matthias Spekker (Hg.) 2018, »*Kritik im Handgemenge*«. *Die Marx'sche Gesellschaftskritik als politischer Einsatz*, Bielefeld: Transcript, 245–264.
(DOI: <https://doi.org/10.1515/9783839441503-010>) (Die Wiederverwendung erfolgt mit Genehmigung durch den Transcript Verlag.)

4. Unveröffentlicht.

5. Unveröffentlicht.

6. Leicht überarbeitete Fassung von:

Macht zwischen Unterwerfung und Widerstand. Zur Subjektkonstitution im politischen Denken Foucaults, in: Andreas Vasilache (Hg.) 2014, *Gouvernementalität, Staat und Weltgesellschaft. Studien zum Regieren im Anschluss an Foucault*, Wiesbaden: Springer VS, 43–58. (Rechte beim Autor)

7. Leicht überarbeitete Fassung von:

Jacques Derrida, in: Dagmar Comtesse/ Franziska Martinsen/Oliver Flügel-Martinsen/ Martin Nonhoff (Hg.) 2019, *Radikale Demokratietheorie. Ein Handbuch*, Berlin: Suhrkamp, 275–284. (Die Wiederverwendung erfolgt mit Genehmigung durch den Suhrkamp Verlag.)

8. Leicht überarbeitete Fassung von:

Das Abenteuer der Demokratie. Ungewissheit als demokratietheoretische Herausforderung, in: Martinsen, Renate (Hg.) 2015, *Ordnungsbildung und Entgrenzung. Demokratie im Wandel*, Wiesbaden: Springer VS, 105–119. (Rechte beim Autor)

9. Leicht überarbeitete Fassung von:

Castoriadis und die Herausforderungen des Postmarxismus, in: KultuRRevolution 2/2016, 9–16. (Die Wiederverwendung erfolgt mit Genehmigung der Zeitschrift KultuRRevolution.)

10. Leicht überarbeitete Fassung von:

Die Kontingenz der demokratischen Gesellschaft. Zum demokratietheoretischen Gehalt von Ernesto Laclaus Hegemonietheorie, in: Marchart, Oliver (Hg.) 2017, *Ordnungen des Politischen. Einsätze und Wirkungen der Hegemonietheorie Ernesto Laclaus*, Wiesbaden: Springer VS, 13–32. (Rechte beim Autor)

11. Unveröffentlicht.

12. Leicht überarbeitete Fassung von:

Die demokratische Subversion der polizeilichen Ordnung. Jacques Rancières Kritik der politischen Philosophie, in: Oliver Flügel-Martinsen/Franziska Martinsen (Hg.) 2015, *Demokratietheorie und Staatskritik aus Frankreich. Neuere Diskurse und Perspektiven*, Stuttgart: Steiner, 75–88. (Die Wiederverwendung erfolgt mit Genehmigung durch den Steiner Verlag.)

13. Überarbeitete und erweiterte Fassung von:

Subjektivation. Zwischen Unterwerfung und Handlungsmacht, in: André Brodocz/Stefanie Hammer (Hg.) 2013, *Variationen der Macht*, Baden-Baden: Nomos, 95–109. (Die Wiederverwendung erfolgt mit Genehmigung durch den Nomos Verlag.)

14. Unveröffentlicht.

15. Unveröffentlicht.

16. Unveröffentlicht.

17. Unveröffentlicht.

18. Unveröffentlicht.

19. Unveröffentlicht.