

Christian Leonhardt

Szenen des Politischen

Radikale Demokratie und
aktivistische Theorieproduktion

campus

Szenen des Politischen

»Theorie und Gesellschaft«

Herausgegeben von Jens Beckert, Rainer Forst, Wolfgang Knöbl,
Frank Nullmeier und Shalini Randeria

Band 89

Christian Leonhardt, Dr. phil., ist Politikwissenschaftler und wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Interkulturelle und Internationale Studien (InIIS) der Universität Bremen.

Christian Leonhardt

Szenen des Politischen

Radikale Demokratie und aktivistische
Theorieproduktion

Campus Verlag
Frankfurt/New York

Die Bilder vom Maler Zinnober sind von Magret Rettich, mit freundlicher Genehmigung von Matthias Bernau.

Die Open-Access-Ausgabe dieses Buches wird gefördert durch die Staats- und Universitätsbibliothek Bremen.

Dieses Buch ist die Veröffentlichung der gleichnamigen Dissertationsschrift, die am 11.10.2022 eingereicht und am 13.01.2023 im Kolloquium an der Universität Bremen verteidigt wurde. Gutachter*innen: Prof. Dr. Martin Nonhoff, Prof. Dr. Franziska Martinsen

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.

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



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 978-3-593-51975-3 Print

ISBN 978-3-593-45933-2 E-Book (PDF)

DOI 10.12907/978-3-593-45933-2

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

Umschlaggestaltung: Guido Klütsch, Köln.

Satz: le-tex xerif

Gesetzt aus der Alegreya

Beltz Grafische Betriebe ist ein Unternehmen mit finanziellem Klimabeitrag (ID 15985-2104-1001).

Druck und Bindung: Beltz Grafische Betriebe GmbH, Bad Langensalza/Printed in Germany

www.campus.de

Inhalt

Vorbemerkung und Dank	9
1. Einleitung	15
Teil I: Liberale Intuition und anarchistische Intuition	
2. Von zwei Intuitionen	35
2.1 Alexander Herzen oder Das Problem der Idealität der Ideale	41
2.2 Die Methode Herzen: Trennung und Verschwindenlassen	47
2.3 Isaiah Berlin oder Der Igel im Fuchskostüm	49
2.3.1 Positive und negative Freiheit	50
2.3.2 Kritik des berlinschen Freiheitsbegriffs	54
2.3.3 Nora und die Freiheit	56
2.3.4 Beziehungslos (un-)frei: Werte und Räumlichkeit oder die liberale Intuition	63
2.4 »Liberals, can we riot now????« Ziviler Ungehorsam zwischen Rechtsstaat und Gewissen – Rawls, Habermas und Thoreau	74
2.4.1 Zwischen demokratischer Institution und demokratischem Anspruch: die liberale Theorie des zivilen Ungehorsams	75
2.4.2 Das schlechte Gewissen des Ungehorsams: Henry David Thoreau	82
2.5 Michail Bakunin und die anarchistische Intuition oder Freiheit für Nora und Olga!	89

Teil II: In die Bresche springen – Chantal Mouffe und Jacques Rancière

3. Radikale Demokratietheorie mit liberaler und anarchistischer Intuition	105
3.1 Radikale Demokratietheorie nach liberaler Intuition: Chantal Mouffe und ein Bicycle Repair Man	110
3.1.1 Die Heterogenität radikaler Widerstände gegen die Orthodoxie der Klasse. Ernesto Laclaus und Chantal Mouffes postmarxistische Intervention	111
3.1.2 Konsens oder Pluralismus: Chantal Mouffes Kritik der liberalen Demokratietheorie	114
3.1.3 Reartikulation statt Exodus: Chantal Mouffes Kritik gegenwärtiger sozialer Bewegungen und der Multitude	121
3.1.4 Mehr als Staatlichkeit und Hegemonie: Zur Kritik des Verständnisses von radikaler Demokratie bei Chantal Mouffe	126
3.1.5 Bicycle Repair Man	147
3.2 Radikale Demokratie nach anarchistischer Intuition: Gleichheit, Szene und Jacques Rancière	149
3.2.1 Rancière: Der Anfang ist ganz gleich ...	151
3.2.2 Vom Erzählen der Szene	183
3.2.3 Politische Szenen in der Gegenwart: soziale Bewegungen, aktivistische Theorieproduktionen, Bewegungsterrain	198
3.3 Sprungbrett	212

Teil III: Assemblies, Konsens und *politics of seduction*

4. Radikale Demokratie und aktivistische Theorieproduktion	217
4.1 Occupy Wall Street: Raum und Versammlung	225
4.2 Situierung der Versammlung	231
4.2.1 Bewegung und Versammlung	232
4.2.2 Innen – Außen: Konsens und die Logik des Nicht-Forderns	237
4.2.3 Von der Alterglobalisierungsbewegung zu OWS	244
4.2.4 Falscher Konsens und liberal libertarianism	249
4.3 Widerspruch: Grenzen und Weiten der Politiken des Konsenses, der Seduktion, des Raumes und der <i>diversity of tactics</i>	258
4.3.1 Die politische Seduktion der Farben	261
4.3.2 CrimethInc.: Wider den Konsens und die Demokratie	266
4.3.3 Politics of seduction – zwei Szenen	268

4.3.4 Diversity of tactics und spaces of encounter: Horizontalität, Dezentralität und Autonomie	273
4.4 Occupy Seduktion und die Transformation des Raumes	278
5. Zusammenfassung und Fazit	285
Literatur	295
Filmographie & Diskographie	311

Vorbemerkung und Dank

Ich lese gerne Danksagungen. Danksagungen zeigen, dass Texte nicht im luftleeren Raum entstehen, und sie zu schreiben und zu lesen ist sozusagen eine Frage des Respekts gegenüber denjenigen, die zu einem Text beitragen, ihn mitunter erst ermöglichen, aber nie als Autor*innen auftauchen. Zudem interessiert mich das Gewebe, aus dem eine Arbeit hervorgegangen ist. Nicht umsonst schreibe ich in diesem Buch von der »Situierung« von Theorien, Szenen und Handlungen. So ist auch dieses Buch sowohl aus einem interpersonellen Gewebe hervorgegangen, das es erst ermöglicht hat, als dass es auch in seiner eigenen kleinen Genealogie situiert ist. Denn ursprünglich sollte dieses Buch Praktiken jenseits des Rechts behandeln. Ich wollte nicht nur die – in meinen damaligen Augen naive – liberale Vorstellung des Rechtsstaats kritisieren, sondern auch die einer Kritik des Rechts, die der liberalen Vorstellung des Rechts entweder bloß ein anderes, natürliches Recht im Sinne eines naiv-romantischen Anarchismus oder in Anschluss an Walter Benjamin ein irgendwie entsetztes Recht, ein Recht, das nicht richten will, entgegensetzt. Ich wollte gar kein Recht mehr, sondern war auf der Suche nach einer nicht-juridischen Vorstellung von menschlicher (Un)Ordnung. Diese hoffte ich in Überlegungen radikaler Demokratietheorien und den Organisationsformen sozialer Bewegungen und dort insbesondere in der Praxis des Konsensprinzips zu finden. Dieser ursprüngliche Plan ist mittlerweile zehn Jahre alt und einige Fragmente davon finden sich noch in dem vorliegenden Buch wieder. Ich merkte aber schnell, dass mich das Recht an sich eigentlich wenig interessierte, sondern vielmehr diese alternativen Praktiken und das Verhältnis zwischen ihnen und akademischer Theorieproduktion. So ließ ich das Recht fallen und begann eine Arbeit über radikaldemokratisches Handeln in der Gegenwart zu schreiben. Wobei »schreiben« hier ein Euphemismus ist, denn ich schrieb hauptsächlich Exposés und Bewerbungen und kam mit der inhaltlichen Arbeit über diverse Fragmente kaum hinaus. Daran war (im Nachhinein betrachtet) mit dem Anspruch, politisch aktiv aber ohne Finanzierung zu sein, mit einem kleinen Kind und einer Partnerin, die erst noch ihr Studium und dann ihr Referendariat abschließen

musste, auch nicht wirklich zu denken. Die Voraussetzungen zum Schreiben änderten sich erst mit der Stelle bei Martin Nonhoff an der Universität Bremen. Nun stand ich allerdings vor dem Problem, die Inhalte, welche ich jahrelang für Bewerbungsexposés versucht hatte zu konzentrieren und in einige Zeilen zu quetschen, wieder auseinanderzufalten und als Buch lesbar zu machen. Das kostete mich Überwindung und einige Zeit. So war beispielsweise das, was jetzt den gesamten ersten Teil und die erste Hälfte des zweiten Teils ausmacht, ursprünglich als ein 15- bis 20-seitiges Positionierungskapitel geplant. Mir einzugestehen, dass ich mehr Platz und Zeit mit Jürgen Habermas und Chantal Mouffe verbringen muss, hat gedauert.

Und dann kam Corona. Chiara Bottici (2022: 282) beschreibt in ihren *acknowledgements* für *Anarchafeminism*, wie sie auf einmal kein eigenes Büro, nicht mal mehr einen eigenen Schreibtisch hatte und sich – ohne ihre Bücher – in einem kleinen New Yorker Apartment mit zwei Kindern wiederfand. Mit dieser Erfahrung steht sie sicherlich nicht allein da. Ich hatte etwas mehr Glück, aber was Studierende in meinen Onlineseminaren und Teilnehmer*innen in Kolloquien und anderen diversen Videokonferenzen nicht wussten, war: Wenn ich mich auf meinem Stuhl nur ein wenig zur Seite lehnte, konnte ich leicht an das Spielzeug der Kinder herankommen. Während alle anderen nur die Bücher hinter mir sahen, spielte ich auch mal unbewusst mit Legofiguren, die sich auf meinen Schreibtisch verirrt hatten, und versuchte den Protest gegen das Zähneputzen hinter der Wand in meinem Rücken zu ignorieren (Ohren zuhalten ging ja nicht). Auch wenn das, was allgemein abgekürzt mit Corona beschrieben wird, mit keinem Wort in diesem Buch Erwähnung findet, ist es bis in die letzte Zeile davon geprägt. Ich weiß nicht, wie dieses Buch ohne Corona, in einer anderen Situation ausgesehen hätte, und ich habe mich nicht selten gefragt, was ich in Anbetracht all dessen und vielem mehr (Klimakatastrophe, Kriege, neoliberale Globalisierung, etc.) eigentlich mache. Ich danke daher all denjenigen, die mich in all diesen Zeiten, auf unterschiedlichste Art und Weise unterstützt und mir immer wieder gesagt haben, dass das, was ich vorhabe, wichtig ist und Sinn ergibt.

Zuallererst und gar nicht genug möchte ich Martin Nonhoff danken und ich weiß gar nicht, ob das Wort »Danke« überhaupt genug ausdrücken kann. Ich danke dir für die Chance, dieses Buch tatsächlich schreiben zu können, und für all die wichtigen Hinweise, Kommentare und Kritiken der letzten Jahre. Aber dieses Buch und ich verdanken dir noch viel mehr. Ich habe so viel von dir gelernt was das akademische Schreiben angeht, wie man ein Argument aufzieht und dass man nicht nur immer in seiner eigenen Blase schwimmen sollte. Mein Verständnis davon, was Politische Theorie ist und sein sollte, ist maßgeblich von dir geprägt – wobei es dir nie darum ging, dass ich deine Sichtweise übernehme, sondern darum, dass ich das, was ich tue, besser mache. Und das ist sehr viel wert! Gar nicht

genug kann ich auch Franziska Martinsen danken. Danke, dass du sofort zugesagt hast, die Betreuung meiner Promotion zu übernehmen, und keinen Zweifel darüber aufkommen lassen hast, dass das ein gutes Projekt ist. Deine sympathisierende und unterstützende Art über dieses Projekt zu reden hat mich selbst – oder gerade – bei Kritik durch das letzte Jahr der Dissertation gebracht. Ganz abgesehen davon, dass deine Betreuung inhaltlich einfach nur super war.

Ich danke Frieder Vogelmann und Gundula Ludwig für ihre Zeit in Bremen, dafür, dass ich immer mit meinen Fragen zu ihnen kommen konnte, dass sie ihr unfassbares Wissen mit mir geteilt und immer das Beste in meinem Projekt gesehen haben. Frieder danke ich außerdem dafür, dass wir das Seminar *Demokratie und Anarchie. Zum Unbeherrschbaren der Selbstbestimmung* zusammen machen konnten, und Gundula für die vielen Telefonate während Corona, für die unbezahlbaren theoretischen Hinweise und vieles, vieles mehr. Ich danke Carolin Zieringer für die immer wieder tolle Zusammenarbeit, dass sie mir in der Schlussphase der Dissertation Post und Bücher vorbeigebracht hat, wenn ich aus meiner Diss-Höhle nicht herauskommen wollte/konnte, und für die Schokolade. Danke aber vor allen Dingen für deine klugen Kommentare, Literaturtipps und Perspektivwechsel. Ich danke ebenso Rosine Kelz für das Teilen des gemeinsamen Leids und für die Eröffnung ganz neuer Bereiche der Politischen Theorie, die weit über diese Arbeit hinausreichen. Anna Wolkenhauer danke ich für die Spaziergänge, den veganen Donnerstag und unsere Gespräche über Lehre, die Arbeit und alles andere. Josephine Assmus danke ich für unsere schöne Bürogemeinschaft, die leider durch Corona-Homeoffice jäh unterbrochen wurde. Zu zweit lässt es sich einfach schöner arbeiten! Beat Ospelt und Paul Sörensen danke ich für ihre klugen Hinweise und Gedanken zu Rancière und Anarchie zu unterschiedlichen Zeiten. Ich hoffe, wir sind noch nicht fertig mit unseren Diskussionen!

Für all die Diskussionen (nicht nur zu meiner Dissertation), Kommentare, Kritiken, Hinweise und Anregungen sowie Kaffees, Flurgespräche und Mittagessen über all die Jahre danke ich außerdem Samia Mohammed, Henrik Schröder, Aristotelis Agridopoulos, Janosik Herder, Stefan Wallaschek, Roy Karadag, Peter Mayer, Klaus Schlichte, Philipp Schulz, Karsten Schubert, Lukas Otterspeer, Tim Görtz, Jendrik Hilgerloh-Nuske, Marius Kunte, Jonas Trochemowitz, Andrés Barrero, Lazaros Karavasilis, Seongcheol Kim und dem gesamtem Bremer Kolloquium zur Politischen Theorie und dem Worlds-Of-Contradiction-GradNet. Ich danke Frank Nullmeier dafür, schon im Studium meine etwas vorlauten Ideen nicht als Spinnereien abgetan zu haben, sondern sie herauszufordern, dafür, fast immer, wenn ich etwas im Kolloquium vorgestellt habe, da gewesen zu sein, und letztlich insbesondere dafür, mich für die Reihe *Theorie und Gesellschaft* beim Campus-Verlag vorgeschlagen zuhaben. In diesem Sinne danke ich auch den anderen Herausgeber*innen für ihre Bereitschaft, mein Buch in der Reihe aufzunehmen.

Ich danke ebenso Dieter Senghaas, der, wenn er nicht ins Kolloquium kommen konnte, mich lieber anrief. Außerdem danke ich Franziska Rau dafür, mich aufgesammelt und unter ihre Fittiche genommen zu haben und für unsere hilfreichen Gespräche über Lehre. Schön, dass wir es geschafft haben, das Seminar zu Kunst und Politik zu realisieren! Ich danke auch Martin von Bestenbostel für unsere Gespräche und dafür, mich auf die Frage des Raumes aufmerksam gemacht und mich mit seinem profunden Wissen über Raumtheorie unterstützt zu haben. Und vor allen Dingen bedanke ich mich bei Robin Koss, der die ursprüngliche Arbeit durchgelesen, viele wichtige Hinweise gegeben und dabei einfach Unglaubliches geleistet hat. Der gleiche Dank geht ebenso an Frank Görlitz, der diese Fassung der Dissertation (mit Ausnahme dieser Vorbemerkung) ein weiteres Mal gelesen und korrigiert hat. Danke, danke, danke!

Es gehört mittlerweile dazu, ist deswegen aber nicht weniger wahr: Die Diskussionen in Seminaren sind unentbehrlicher Teil dieses Buches. Daher bedanke ich mich bei den Studierenden sowohl für diese als auch für die teilweise wunderbaren Beiträge aus den letzten Jahren, insbesondere die in den Seminaren zu Jacques Rancière, zu Politiken jenseits des Staates, zur aktivistischen Theorieproduktion und zu den Räumen des Politischen. Ich danke Tina Menge, Nicole Henze und ganz besonders, viel, sehr und überhaupt Peter Arnhold dafür, mir auch die umständlichsten Fragen beantwortet und geholfen zu haben, wo es nur ging. Ich danke auch Nadine Alapa'i von Ravensburger für die Kontaktvermittlung zu Matthias Bernau, dem ich wiederum herzlich dafür danke, dass ich die Bilder Margret Rettichs vom Maler Zinnober in diesem Buch verwenden darf. In diesem Zusammenhang danke ich auch Mark Bray für die Zurverfügungstellung des *Occupy-Wall-Street*-Handouts zum Konsensprozess. Catharina Heppner vom Campus Verlag danke ich für ihre freundliche und überaus kompetente Unterstützung und die wirklich immer sehr schnellen Antworten auf meine Fragen. Und ich danke Benjamin Ahlborn von der Staats- und Universitätsbibliothek Bremen für seinen Einsatz und die Unterstützung, ohne die dieses Buch nicht mit *Open Access* erscheinen könnte.

Ich danke CrimethInc. für ihren Besuch vor über zehn Jahren, welcher das alles hier teils erst ins Rollen gebracht hat (you know who you are). Jonathan Eibisch und Ferdinand Stenglein danke ich für ihr Interesse, Engagement und den Austausch über anarchistische Theorie und Praxis. Das Gleiche gilt für Thomas Linpinsel. Danke für die tollen Gespräche, die hilfreichen Anmerkungen und dass du mich darin bestätigst hast, dass das mit Rancière und der Anarchie eine gute Idee ist. Ich danke auch Jürgen Mümken für erste Kommentare zu diesem Projekt. Außerdem dank ich Ausma Zvidrina, Gerald Grünekle und Sven Odens für den Einsatz ihrer bibliomanischen Fähigkeiten zu unterschiedlichsten Zeiten. Dass ich

abstruse und längst vergriffene Bücher hier zitieren kann, ist mitunter ihr Verdienst.

Ich danke Christoph Maisch für unsere Freundschaft und seine Geduld, wenn ich mal wieder in irgendeiner Schreibhöhle stecke und mich nicht melde. Ich danke Martin Seibert für unsere Freundschaft, die Zeit im MA-Studium, den »Hannah-Arendt-Effekt«, alles andere und dass er mit mir zwei Jahre lang Herr-und-Frau-Foucault war. Ich danke Julia Münzer für ihre Freundschaft, Bücher-austausch und Hilfe bei merkwürdigen Wortkreationen und Übersetzungen. Dankende Grüße auch an Jörn, Nina, Helke und Felix für geteiltes Leid und gegenseitige Kinderbetreuung! Ich danke Lena dafür, dass sie da ist, für uns alle und besonders für Mika, mein Geschimpfe mit einem zustimmenden Lächeln quittiert und für alles andere auch. Du weißt, dass du immer Teil unser »Familie« bist. Das gilt auch für Jörn, der einiges in den letzten Jahren aushalten musste. Danke, dass du mir immer wieder den Spiegel vorhältst, ohne dabei deine Freundschaft zu verlieren. Auch wenn du mit vielem in diesem Buch überhaupt nicht einverstanden bist, hat es dir mehr zu verdanken, als irgendeine Form von Zitierfähigkeit je ausdrücken könnte.

Ich danke meinen Großeltern, Elisabeth Leonhardt, Bärbel und Walter Schwiese, und bin traurig, dass ich teils nicht rechtzeitig fertig geworden bin. Ich danke Luise und Volker Grimm für ihre wunderbare Unterstützung in den letzten Jahren, wenn die Kinder krank waren, wir mit allem möglichen nicht mehr hinterherkamen und für vieles, vieles mehr. Ich danke meinen Eltern Karin Schwiese und Andreas Leonhardt für alles und viel, viel mehr, eure Geduld, Unterstützung und Nachfragen (»Wie viele Seiten?«). Und nicht zuletzt danke ich Edda, Mika und Josefine Grimm. Dafür, dass Ihr meine Launen ertragen und mich aufgemuntert habt, einfach da seid und dass ich nirgendwo anders sein will, als bei Euch. Danke Edda für alle die Unterstützung, das Lesen von so vielen Seiten erster Entwürfe und einfach dafür, dass wir mittlerweile über die Hälfte unseres Lebens füreinander da sind!

1. Einleitung

Begriffe sind schwierig – das ist kein Geheimnis und keine neue Erkenntnis. Vermutlich beschreibt es das englische Wort *tricky* noch besser. Begriffe tricksen. Immer dann, wenn wir glauben, sie gefasst, verstanden und definiert zu haben, entziehen sie sich ihrer Definition, zeigen nicht bedachte Variationen auf oder das, was sie bezeichnen sollen, tut nicht, was es laut Definition tun soll. Dass das daran liegt, dass das jeweils Bezeichnete nicht mit einem Aufkleber versehen ist, auf dem sein wahres Wesen und seine wahre Aussprache verzeichnet sind und den man nur vom Dreck der Geschichte und den gesellschaftlichen Verhältnissen befreien müsste, sondern dass Begriffe sich gerade aus jener Geschichte und jenen gesellschaftlichen Verhältnissen konstituieren und damit heterogenen Kontingenzen unterworfen sind, ist spätestens seit Ferdinand de Saussure (2016) oder Ludwig Wittgenstein (2017) bekannt und wird seitdem *linguistic turn* und der Etablierung poststrukturalistischer Autor*innen im Kanon der Geistes- und Sozialwissenschaften nicht mehr wirklich bezweifelt. Zwar verortet sich diese Arbeit nicht so sehr in der Philosophie als in der Politischen Theorie, aber für sie gilt das Gleiche, was Gilles Deleuze und Félix Guattari (2000: 9 f.) über das Philosophieren gesagt haben: Diese Arbeit ist eine Arbeit mit und über Begriffe, mitunter eine Arbeit der Erschaffung von Begriffen. Als eine Arbeit über Demokratie ist sie zudem eine Arbeit über einen Begriff, der aus einer radikalen Perspektive diese *trickiness* schon in seinen Wesenskern eingeschrieben hat. Demokratie ist *tricky*, da sie kein festgezurrttes Set an Institutionen und Verfahren ist (sie lässt sich nicht endgültig definieren), sondern sich immer nur in einer möglichen Form unter vielen möglichen manifestiert. Mein Ziel hier ist es nicht, dieses »Unregierbare« der Demokratie regierbar zu machen – das nenne ich liberale Intuition –, sondern nach der demokratischen Nicht-Regierung der Unregierbarkeit, nach ihren prekären, lokalen und situativen Ermöglichungsbedingungen zu fragen – was ich die anarchistische Intuition nenne.

Wir leben – immer noch – in einem »demokratischen Zeitalter« (Müller 2013). Es ist ein anderes demokratisches Zeitalter als das der Amerikanischen, Franzö-

sischen oder Haitianischen Revolution, es ist ein anderes als zwischen und nach den beiden Weltkriegen und es ist auch ein anderes als nach dem Ende des Kalten Krieges. Aber weiterhin bedeutet im Zeitalter der Demokratie zu leben nicht, dass überall auf der Welt Gesellschaften demokratisch organisiert werden, und es heißt auch nicht, dass ein westliches Verständnis von einer (liberal)demokratischen Organisation des Staates global unhintergebar geworden wäre. Was ich stattdessen mit der Rede vom demokratischen Zeitalter meine, ist, dass mittlerweile kaum eine Organisation von Gesellschaft auf die Legitimität eines wie auch immer gearteten Volkes verzichten kann. Jegliche Form von Herrschaft – egal ob die von religiösen Fundamentalisten oder Kim Jong-un, Donald Trump oder Occupy-Aktivist*innen – bezieht sich auf die Interessen der Menschen, die sie sich unterwerfen will. In dieser Beziehung wirkt Demokratie als »Herrschaft des Volkes« unhintergebar. Gleichzeitig scheint es aber so zu sein, dass je unhintergebarer Demokratie *wirkt*, desto mehr *scheint* sie bedroht und in der Krise zu sein. Im Namen der Demokratie werden demokratische Grundrechte ausgehöhlt, Bürger*innen immer politik- und damit demokratieverdrossener und nicht repräsentative politische Eliten okkupieren – auf die ein oder andere Art und Weise – den Staat. Wobei die, die gefährden, immer die anderen sind: selbst proklamierte Demokratien, die miteinander Krieg führen und sich dabei jeweils als ihre Verteidigerin generieren, oder Parteien und Politiker*innen, die sich für die »wahren« Demokraten halten und dem »wahren« Volk eine Stimme und alternative Fakten geben. Je tiefer wir ins demokratische Zeitalter hinrutschen, um so eher stellt sich die Frage, ob wir vielleicht nicht schon längst auf dem Weg nach draußen sind.

Dass diese Gleichzeitigkeit von Unhintergebarkeit und Bedrohung gerade typisch für die Demokratie ist, hat Claude Lefort schon Anfang der 1980er Jahre festgestellt. Für Lefort ist Demokratie die Herrschaftsform, die ihre Legitimität nicht aus einer externen Quelle (wie zum Beispiel Gott), sondern aus sich selbst heraus beziehungsweise aus der Gesellschaft, die sie regiert, bezieht (Lefort 1990: 293). Doch diese Gesellschaft ist keine homogene Einheit, sondern heterogen, kontingent und ohne klare Grenzen. Daher ist der Platz der Macht, der Platz des Souveräns, in der Demokratie leer und kann immer nur temporär besetzt werden (Lefort 1990: 293). Gleichzeitig aber droht Demokratie immer in den Totalitarismus zu stürzen, der den Platz der Macht gerade im Namen des *einen*, sich selbst präsenten Volk besetzt halten will. Indem sich die Vorstellung dieses *einen* Volkes ausbreite, werde »die gesellschaftliche Teilung in allen Formen geleugnet, [...] alle Zeichen des Unterschiedes zwischen Glaubensansichten, Meinungen und Sitten bestritten« (Lefort 1990: 287). Wenn also sowohl die Demokratie als auch der Totalitarismus ihre Legitimität vom Volk ableiten, dann ist das, was zwischen ihnen auf dem Spiel steht, die Konstitution des politischen Subjekts selbst: auf

der einen Seite als geteiltes, heterogenes und nicht-identisches Volk; auf der anderen Seite als einheitliches, homogenes, sich selbst präsentendes Volk.

Das ist eine Trennlinie, die zuvor schon die liberale Theorie – insbesondere beispielsweise bei Isaiah Berlin (Berlin 2006b) – auf ihre Weise gegen den Totalitarismus (von links und rechts) formuliert hat und die gegenwärtig von liberalen Verteidiger*innen der Demokratie erneut gegen die falschen Demokrat*innen in Stellung gebracht wird: auf der einen Seite Freiheit und pluralistische Gesellschaft, auf der anderen Seite Autokratie und ein völkisches Volk. Dabei vergessen die liberalen Verteidiger*innen allerdings wohlweislich, dass ihnen selbst vorgeworfen wird, auf eigene Art und Weise die Teilung der Gesellschaft zu verdecken und ihre Konstitution zu entpolitizieren: mit der liberalen Vorstellung einer durch Konsens organisierten Gemeinschaft der vernünftigen Bürger*innen. Indem die liberaldemokratische Theorie ihre Institutionen für die einzig vernünftigen halte, so der Vorwurf, degradiere sie den Streit um den leeren Ort der Macht zu verfahrenstechnisch lösbaren Problemen und alle, die dennoch streiten, zu Unvernünftigen (Mouffe 2015; Rancière 2002; 2011a). Die Freiheit und Selbstbestimmung der Subjekte, die die liberaldemokratische Theorie verspricht, verschwinden – so mein Vorwurf in diesem Buch – hinter dem Anspruch der Institutionen, die diese an sie stellt, und Pluralität entwickelt sich als ein durch vernünftiges, deliberatives Verfahren gefiltertes und moderiertes einheitliches Nebeneinander. Eine solche Kritik der liberaldemokratischen Vorstellung liefert seit einigen Jahrzehnten die radikale Demokratietheorie¹, an deren Anfängen unter anderem

1 Ich beziehe mich hier lediglich auf die Diskussion um eine radikale Theorie der Demokratie, die ihren Ausgangspunkt Anfang der 1980er Jahre in Frankreich nahm und in der Demokratie als unabhangeschlossene, kontingente Praxis begriffen wird. In dieser »Tradition« von radikaler Demokratie zu sprechen, ist zwar aktuell sicherlich die gebräuchlichste, allerdings weisen die Herausgeber*innen des Handbuchs *Radikale Demokratietheorie* zu Recht darauf hin, dass es noch zwei andere, nicht unbedingt weniger prominente gibt. So kann damit einerseits auch die Ausweitung der Demokratie als Praxis der Selbstregierung auf alle Lebensformen und gesellschaftlichen Felder gemeint sein (Comtesse u. a. 2019a: 468 ff.; Comtesse u. a. 2019b: 12 f.), wobei diese Tradition nicht gezwungenermaßen der hier besprochenen widerspricht (Flügel-Martinsen/Friedrichs 2019). Andererseits sprechen auch liberaldemokratische Autor*innen wie Jürgen Habermas von radikaler Demokratie und teilen mit der ersten, hier diskutierten Tradition, einen postessenzialistischen Gesellschaftsbegriff. Der Unterschied liegt jedoch darin, dass für die radikale Demokratie nach Habermas zwar alle gesellschaftlichen Verhältnisse radikal befragbar sind, dass es aber dafür auch eine angemessene – lies vernünftige – Methode der Befragung gibt: »nämlich den rationalen Austausch von Argumenten« (Comtesse u. a. 2019b: 13). Macht die liberale Theorie der radikalen Demokratie davor halt (Habermas 1998a) – und damit vor der Idee einer einheitlichen Vernunft und dem demokratischen Rechtsstaat –, gehe die erste Tradition darüber hinaus (Comtesse u. a. 2019b: 14) und liefere so die »intellektuellen Ressourcen, um die Offenheit und Kontingenz sozialer und politischer Verhältnisse stets aufs Neue zu markieren – und so das emanzipatorische Versprechen der Demokratie immer wieder in Erinnerung zu rufen« (Comtesse u. a. 2019b: 15). Dass einige der Vertreter*innen dieser ersten Tradition auch nur bis zu einem gewissen Grad über die liberaldemokrati-

besagter Text von Lefort steht. Im Gegensatz zum (liberalen) Mainstream der Politischen Theorie geht die radikale Demokratietheorie davon aus, dass sich Demokratie und Politik nicht auf Institutionen und Verfahren reduzieren lassen. Vielmehr erscheine demokratische Politik als eine immer neu und aus sich selbst heraus begründete Praxis freier Gleicher, die sich gerade in der Kontestation mit Institutionen und gegebenen Verfahren zeige (Nonhoff 2016: 34 f.).

Ihrerseits werden Theorien der radikalen Demokratie wiederum mit Kritiken von zwei Seiten konfrontiert. Von der einen Seite wird das radikale Verständnis von Demokratie von einem liberaldemokratischen Standpunkt zurückgewiesen und radikalen Demokratietheorien eine »Verfallstheorie des Staates« (Hirsch 2010: 349) vorgeworfen. Von der anderen Seite wird aus einer mit der radikalen Demokratietheorie grundsätzlichen sympathisierenden Position angemerkt, dass sie in gewissen Sinne nicht weit genug gehe und unkonkret bleibe. Sie sei an entscheidenden Punkten eben nicht radikal genug. Insbesondere betreffe das die Augenblicke der Kontestation, bezüglich derer die radikale Demokratietheorie jenseits von sympathisierenden Kommentaren sehr vage bleibe. Sie nehme erstens Demokratie und politisches Handeln in der Kontestation als immer schon gelingend an, womit die Frage nach dem wie, wann und unter welchen Umständen aus dem Blick gerate (Kastner 2012: 59 ff.). Daher komme es, dass sie zweitens eine praktische Orientierung vermissen ließe, »weil sie vernachlässigt, die handlungstheoretischen Dimensionen des Demokratiebegriffs selbst zum Gegenstand der Reflexion zu machen« (Süß 2019: 794). Letztlich privilegiere sie zu häufig extrem seltene historische Großereignisse und es bleibe daher unklar, wie sie für konkretes politisches Handeln jenseits davon relevant sein könnte (Bedorf 2010: 34). Alle Punkte zusammengefasst scheint es radikalen Demokratietheorien an handlungsorientierendem Wissen für die im Moment der Kontestation handelnden Subjekte zu fehlen.

In den letzten Jahren wurden vermehrt Antworten auf diese Kritiken formuliert, wobei sich hier zwei unterschiedliche Argumentationslinien herausgeschält haben, die von einzelnen Theoretiker*innen mit unterschiedlicher Intensität verfolgt werden. Beide Argumentationslinien kommen dabei der Kritik entgegen, unterscheiden sich aber darin, auf welche Kritik sie eingehen. Für eine der Argumentationslinien, die der liberaldemokratischen Kritik entgegenkommt, können

sche Idee radikaler Demokratie hinausgehen, zeige ich in diesem Buch am Beispiel von Chantal Mouffe. Letztlich ist die von mir gemachte Einschränkung auch eine räumliche. Für den Begriff der radikalen Demokratie spielt hier weder eine postkoloniale Kritik der westlichen Demokratie (Conway/Singh 2011; Dhaliwal 1996), noch ähnliche Überlegungen, die im amerikanischen Raum von Autoren wie Cornel West (2024; i. E.) oder Sheldon Wolin (2016) angestellt (vgl. dazu Arisaka/Martinsen 2019; Nonhoff 2019b), in Europa beziehungsweise im deutschsprachigen Raum aber bisher weitestgehend ignoriert werden, eine Rolle.

exemplarisch Chantal Mouffe (Mouffe 2016; 2020) und Oliver Marchart (Marchart 2005; 2020) stehen. Sie behalten ihre Kritik am Liberalismus und an liberaldemokratischer Konsensfixierung bei und machen beide Punkte für den Aufstieg und die Festigung neoliberaler Verhältnisse und die unrühmliche Rolle der europäischen Sozialdemokratie darin verantwortlich. Um die Überwindung liberaldemokratischer Institutionen und Ordnungen geht es ihnen dabei jedoch nicht. Vielmehr zielen sie auf deren Radikalisierung beziehungsweise deren revolutionäre Reform (Straßenberger 2019: 730, 745). So müsste gegen den liberalen apolitischen Konsens wieder der radikaldemokratische Streit Einzug in politische und demokratische Institutionen wie dem Parlament halten und dafür Parteien und ihre Differenzen mehr gestärkt werden. Daher seien zwar soziale Bewegungen sehr wichtig als Inputgeber und Katalysatoren, aber die mit der Alterglobalisierungsbewegung aufkommende und mit den Platzbewegungen 2011 sich fortsetzende Tendenz einer Politik jenseits des Staates müsse zurückgewiesen werden. Politik müsse in letzter Konsequenz immer staatlich – das heißt in Parteien und Parlamenten – institutionalisiert werden. In diesem Sinne plädiert Mouffe (2020) für einen linken Populismus und Marchart (2020) für die Suche nach radikaldemokratischen Potenzialen auch in ungewöhnlichen Institutionen wie dem Zensorat und der Armee. In Anlehnung an einen *Flying-Circus*-Sketch der britischen Satiregruppe *Monty Python* nenne ich diese Position *Bicycle Repair Man*, da es ihr nicht um das Denken einer radikalen Demokratie, sondern um eine radikaldemokratische Rettung – eine Reparatur – der liberalen Demokratie geht. Da aber so ihr Handlungshorizont rein auf liberale Institutionen und den Staat ausgerichtet bleibt und mit der Privilegierung dieser gegenüber anderen Formen des Politischen eine Hierarchisierung des politischen Feldes vollführt, hat sie der anderen Kritik, auch die handlungstheoretischen Dimensionen des Demokratiebegriffs radikaldemokratisch zu denken (Süß 2019: 805), nichts entgegenzusetzen. Eine solche Form radikaler Demokratietheorie verbleibt in dem, was ich die liberale Intuition nenne. Wenn man ein radikaldemokratisches Verständnis von politischem Handeln und Pluralität haben will, muss man also die Linie der liberalen Intuition verlassen – so eine These dieses Buches.

Anschlüsse hierfür finden sich in der anderen Argumentationslinie im Feld der radikalen Demokratietheorie. Diese Argumentationslinie ist weniger klar umrissen, zwei Namen fallen trotzdem in der Debatte immer wieder. Der eine ist Miguel Abensour (2012), der die (wilde) Demokratie dem Staat als Institution der Gewalt und Herrschaft (*arché*) entgegensetzt, als etwas, was diesen immer wieder unterläuft. Da diese (wilde) Demokratie jedoch sich gegen jegliches Prinzip richtet und daher prinzipienlos ist, kann sie selbst nicht zu einer »Konkretisierung in Gestalt eines gegenläufigen, innovativen politischen Handelns führen« und genügt sich als »Prüfungsinstant« und Aufruf zur »praktischen politischen

Widerständigkeit« (Richter 2019: 188). Damit hat aber auch Abensour der Kritik des fehlenden handlungsorientierenden Wissens nichts entgegenzusetzen. Der andere Name, der für diese Argumentationslinie steht, ist Jacques Rancière. Wie für Abensour ist auch für Rancière Demokratie keine Form der staatlichen Herrschaft, sondern Politik bedeutet für ihn einen Bruch nicht nur mit staatlichen Institutionen und Verfahren, sondern allgemeiner mit der üblichen Art und Weise Politik und Gesellschaft zu denken, wobei Demokratie »die Weise der Subjektivierung der Politik [...]« (Rancière 2002: 108) bezeichnet.²

Oliver Flügel-Martinsen und Franziska Martinsen (2020: 34) weisen berechtigterweise darauf hin, dass bei Rancière hieraus weder eine Ablehnung von Staatlichkeit oder Institutionen überhaupt folgt, sondern der Fokus auf ihre kritische Befragung gelegt wird (vgl. auch Agridopoulos 2018: 245; Steffner de Marco 2020: 79). Entsprechend sehen sie im Ausgang ihrer Aneignung Rancières die Aufgabe der radikalen Demokratietheorie weniger in der Ausarbeitung und Begründung einer Institutionenordnung oder der Formulierung eines Handlungsleitfadens, sondern darin, »die praktischen emanzipativen Kämpfe um Gleichheit, die sich innerhalb bestehender politischer Ordnungen nicht zur Geltung bringen lassen« (Flügel-Martinsen/Martinsen 2020: 39), durch kritische Interventionen zu begleiten (Flügel-Martinsen/Martinsen 2020: 35).³ Mit einer solchen Rancière-Interpretation positionieren sich Flügel-Martinsen und Martinsen etwa in der Mitte zwischen den beiden skizzierten Argumentationslinien. Einerseits lassen sie mit der Bestimmung der Aufgabe radikaler Demokratietheorie als Befrager*in von politischen Institutionen den liberaldemokratischen Vorwurf der Verfallstheorie des Staates ins Leere laufen, ohne – wie bei Mouffe und Marchart – bestimmten Institutionen wie Parteien gleich ihre Absolution zu erteilen. Andererseits mag zwar der Verweis auf die Aufgabe der radikalen Demokratietheorie als Begleiter*in und nicht als Vorbereiter- und Vordenker*in von emanzipatorischen Bewegungen dem Vorwurf ihrer fehlenden handlungstheoretischen Dimension entgegenzusetzen, dass der Entwurf einer solchen nicht ihre Aufgabe und bevormundend sei. Allerdings bleibt damit weiterhin vage, was dann Begleiten heißen soll.

Ich möchte daher in diesem Buch eine andere Interpretation von Jacques Rancières Überlegungen vorschlagen und dafür argumentieren, ihn mit einer *anarchistischen Intuition* zu lesen, mit welcher radikale Demokratie anders

² Susanne Krasmann (2010: 77) argumentiert mitunter sogar dafür, dass Demokratie und Politik für Rancière im Prinzip das gleiche bedeute (vgl. dazu auch Rancière 2006: 68).

³ Vgl. in diesem Zusammenhang für die Bedeutung des Begriffs der Befragung für die radikale Demokratietheorie auch Flügel-Martinsen (2017).

denkbar wird.⁴ Damit positioniere ich mich innerhalb der radikalen Demokratietheorie sozusagen genau gegenüber von Mouffe und Marchart auf der anderen Seite. Mit anarchistischer Intuition meine ich dabei eine grundsätzliche Einstellung in der Theoriebildung. Eine solche erlaubt erstens ein Politikverständnis jenseits von Staatlichkeit, wodurch zweitens die Privilegierung einer bestimmten Form des politischen Handelns und eine daraus folgende Hierarchisierung des politischen Feldes vermieden werden kann. Das bedeutet aber explizit weder, sich der Auseinandersetzung mit staatlichen Institutionen zu verweigern, noch anderen die Art und Weise dieser Auseinandersetzung vorzuschreiben. Keine Hierarchisierung des politischen Feldes anzustreben, meint eben auch, Politik- und Theorieformen anzuerkennen, die man vielleicht selbst nicht gewählt hätte. Mit einer Einschränkung: Politikformen, die durchaus versuchen, eine solche Hierarchisierung zu ihren Gunsten durchzuführen, müssen (und können) aus einer anarchistischen Intuition heraus kritisiert werden. In Bezug auf radikale Demokratietheorie ist das ein Unterschied zu ihrer *Bicycle-Repair-Man*-Variante von Mouffe. Mouffe versucht mit ihrem Anliegen des linken Populismus allen zu erzählen, was sie machen sollen – zudem alle das Gleiche machen sollen. Das ist eine merkwürde Vorstellung von Pluralismus. Dagegen bedeutet radikale Demokratietheorie mit einer anarchistischen Intuition zu denken, auch einen anderen, nicht liberalen, sondern radikaldemokratischen Begriff von Pluralität zu entwickeln. Wie sich in dieser Arbeit herausstellt, ist der Umgang mit Pluralität und mit den daraus entstehenden Widersprüchen eine entscheidende Herausforderung für radikaldemokratisches handlungsorientiertes Wissen und – so mein Argument – paradoxerweise nur über Gleichheit zu haben.

⁴ Das ist allerdings nicht das Gleiche, wie zu sagen, dass radikale Demokratietheorie oder Rancières Überlegungen das Gleiche wie anarchistische Theorie sei oder umgekehrt. Um die inhaltlichen Affinitäten zwischen radikaler Demokratietheorie und anarchistischer Theorie überhaupt zu sehen, ist eine spezifische Lesart von Nöten, die vieles (insbesondere auf anarchistischer Seite) innerhalb beider Theorieproduktionen ausschließt. Für eine solche Lesart insbesondere gegen einen essenzialistischen Anarchismus habe ich in *Jenseits der guten Ordnung* (Leonhardt 2019b) argumentiert. Rancière (2008a) selbst sieht die Beziehung zwischen seinen Überlegungen und anarchistischer Theorie kritisch. Allerdings meint er mit Anarchismus immer einen essenzialistischen Anarchismus, der von der *einen* guten und natürlichen Ordnung des Menschen ausgeht. Ich verfolge hier explizit ein entgegengesetztes Anliegen und versuche gerade auf die theoretischen Affinitäten zwischen Rancières Überlegungen und einem anti-essenzialistischen (Post-)Anarchismus hinzuweisen. Damit unterscheidet sich mein Ansatz von dem Alexander Kurunczis (2020: 217), dessen Anliegen im Zusammendenken von Rancières Überlegungen und gegenwärtigen sozialen Bewegungen die Bereitstellung von Ressourcen für eine Vorstellung einer nicht-polizeilichen Zukunft in Rancières Denken ist. Ich argumentiere hier so wie in Leonhardt (2018; 2019b) und zusammen mit Carolin Zieringer (2020), dass es gerade keine Zukunft jenseits der Polizei gibt. Auch eine anarchistische Gesellschaft beinhaltet eine polizeiliche Ordnung, egal wie diese strukturiert ist. Für eine ähnliche Position zum Verhältnis von Anarchie und Rancière vgl. auch Steffner de Marco (2020).

Die ablehnende Einstellung gegenüber Hierarchisierungen betrifft darüber hinaus nicht nur das Feld des politischen Handelns, sondern auch die Theorieproduktion selbst. Eine anarchistische Intuition geht einerseits davon aus, dass Theorie immer lokal und situativ ist. Das heißt, dass sie in bestimmten Konstellationen entsteht und wirkt. Andererseits heißt das aber nicht, dass sie dort verbleibt und nur dort gilt. Theorien sind Produkte aus Beziehungen und Kontakten mit anderen Theorien und Bedingungen, wobei es weder einen privilegierten Ort des Politischen noch der Theoriebildung gibt, sondern an allen Orten kann Politik sich ereignen und Theorie entwickelt werden. Theorien, die in sozialen Bewegungen entstehen, sind genauso Theorien wie die, die in einem akademischen Kontext entstehen (wie die meisten Theorien radikaler Demokratie). (Diese Position entwickle ich im zweiten Teil dieses Buches entlang der Überlegungen Rancières zur Methode der Gleichheit.) Im Kontext einer Dissertation besteht hier die Problematik, den schmalen Grat der Anerkennung der außerakademischen Theorien als Gleiche zwischen Paternalismus und der Aneignung dieser für die eigene akademische Karriere zu laufen. Die Leser*innen mögen darüber entscheiden, inwiefern mir das gelungen ist. Ich habe mich jedenfalls bemüht, der Vagheit und der handlungspolitischen Leerstelle der radikalen Demokratietheorie etwas entgegenzusetzen und aus diesem Grund die Formel von der Begleitung der Bewegung nicht zu bedienen. In dieser Formel sehe ich das Problem, dass sie probiert, das Dilemma zu vermeiden, indem sie in Anerkennung der realen Privilegierung der Universität als Ort der Theorie versucht, sich zurückzunehmen, um dieses Privileg möglichst gar nicht zur Geltung kommen zu lassen. Allerdings bleibt sie so nicht nur weiter vage, sondern bestätigt letztendlich auch die (ungleiche) Beziehung zwischen Bewegung und Akademie. Mein Ansatz, radikale Demokratietheorie mit einer anarchistischen Intuition zu denken, versucht dagegen dieses Dilemma offensiv anzugehen, indem ihre Subjekte aktiver Teil der Theorieproduktion sind. Diese Subjekte der Theorie sind nicht unbedingt zuerst die, an die sich die *Texte* der Theorie richten – also bei akademischen Texten zum Beispiel andere Akademiker*innen –, sondern diejenigen, die in der Theorie »vorkommen« und an die sich die *Theorie* (und nicht der Text) richtet. Ich habe diesen Text zwar als akademische Qualifikationsarbeit geschrieben, sie wäre aber undenkbar ohne die Theorien aus sozialen Bewegungen, jenen *aktivistischen Theorieproduktionen*.

Letztlich werfen die Begriffe der liberalen und der anarchistischen Intuition die Frage auf, wie ich den Begriff »Intuition« verwende. Dabei sind drei Aspekte wichtig. Erstens meint der Begriff hier keinen psychologischen Zustand der Theoretiker*innen und es handelt sich auch nicht um eine strenge Analysekategorie mit definierten Merkmalen, die verifiziert oder falsifiziert werden könnten und klar umrissene Konsequenzen nach sich ziehen würden. Trotzdem dient er sowohl als eine Art Marker, der eine grundsätzliche Einstellung auf einem hetero-

genen Feld beschreibt, als auch gleichzeitig dazu, eben dieses Feld aufzuspannen und für die Argumentation in ihm Orientierung zu bieten. Dabei verweist Intuition auf eine grundlegende Einstellung der theoretisierenden Person, die diese sich meist schon zugelegt hat, bevor sie mit dem eigentlichen Theoretisieren, dem Hinwenden zum Gegenstand der Theorie, dem Arbeiten mit Begriffen und Entwickeln von Argumenten überhaupt begonnen hat und die mitunter auch nicht offensiv thematisiert werden müssen. Solche Einstellungen betreffen zum Beispiel die Frage nach Staatlichkeit oder wie man die eigene Positionierung als Theoretiker*in in dem Kontext, indem sie*er schreibt, und zu anderen gesehen wird. Einer Intuition zu folgen, bedeutet nicht unbedingt, sein Handeln nicht begründen zu können, sondern Bestimmtes nicht immer wieder von vorn und neu begründen zu wollen, sich schon vorher entschieden zu haben, welchen Gründen, Argumenten und Interpretationen man folgen will.

Zweitens ist der Begriff bewusst vage gewählt. Ich entwickle zwar die liberale Intuition entlang der Überlegungen liberaler Theoretiker und die anarchistische Intuition entlang von Überlegungen Michail Bakunins, einem Anarchisten. Das heißt aber nicht, dass Liberale immer und alle einer liberalen und Anarchist*innen einer anarchistischen Intuition folgen müssten. Das vorangestellte Adjektiv der Intuition – liberal oder anarchistisch – ist nicht gleichbedeutend oder deckungsgleich mit liberaler oder anarchistischer Theorie (die beide selbst sehr heterogen sind). So behandle ich folgend die liberale Intuition bei Jürgen Habermas, Hannah Arendt oder Chantal Mouffe, die alle keine liberalen Theoretiker*innen sind, und auch in der anarchistischen Theorie lassen sich viele Positionen finden, die einer liberalen Intuition folgen. Der anarchistische Theoretiker Pierre-Joseph Proudhon ist beispielsweise ein hervorragender Fall von Theoriebildung mit liberaler Intuition.⁵ Es heißt auch nicht, dass die jeweilige Intuition zwingend von der jeweiligen Theorieschule erfunden wurde. Weder sind die Kennzeichen der liberalen noch der anarchistischen Theorie ihnen eigen und nur auf liberale oder anarchistische Theorie beschränkt. Es gibt andere Theoriebildungen, die sie genauso teilen und vielleicht schon auf der Welt und in den Mündern der Menschen waren, bevor man anfing, über Liberalismus oder Anarchie zu reden. Auch ist es möglich, dass bestimmte Theoretiker*innen mehreren Intuitionen auf einmal folgen⁶ und nicht jede Theoriebildung lässt sich immer einer der beiden von

⁵ Vgl. dazu Leonhardt (2019b: 98–101).

⁶ Hannah Arendt zum Beispiel spielt häufig mit beiden Intuitionen, denn gerade sie verweist immer wieder und mit voller Überzeugungskraft auf eine Freiheit, die nur in einem Gemeinsamen und unter Gleichen entstehen kann (Arendt 2006: 45 ff.; 2010: 38 ff.; 2013: 36). Und wenn sie in diesem Zusammenhang darauf verweist, dass der (männliche) Hausvorstand im antiken Athen in seinem eigenen Haus deswegen nicht frei ist, weil er sich dort nur unter ihm Untergebenen (Frauen, Kinder, Sklaven) bewegt, dann scheint sie unbewusst Michail Bakunin (1975b: 179) zu zitieren, für den der Sklavenhalter ebenfalls nicht

mir behandelten Intuitionen zuordnen. Es gibt sicherlich andere Intuitionen, die in anderen Kontexten Theoriebildungen und ihre Beziehungen besser beschreiben. Im vorliegenden Fall halte ich jedoch diese beiden für meine Argumentation am wirkungsvollsten. In diesem Zusammenhang bedeutet die Benennung einer bestimmten Intuition auch nicht, dass sich alle mit ihr benannten theoretischen Positionen in allen gleichen und einig sind, sich nicht widersprechen oder auf die gleiche Weise und den gleichen Gründen zu dieser Intuition kommen. Wenn ich letztlich von der liberalen Intuition als einer Methode der Trennung und der anarchistischen von einer der Beziehungsweisen spreche, meint einer der beiden Intuitionen zu folgen nicht, sich zwangsläufig für eine Seite von Theorie oder Praxis entscheiden zu müssen.⁷ Vielmehr geht es darum, ob man Theorie *und* Praxis, ihre Beziehung untereinander, aber noch mehr ihre Erscheinung als etwas denkt,

frei ist, weil er den Sklaven nicht als Gleichen anerkennt (vgl. zu Bakunins Freiheitsbegriff das entsprechende Kapitel im ersten Teil). Insofern gilt sie völlig zu Recht als »Vorläuferin« der radikalen Demokratietheorie (Meyer 2019) und der Theorien des Politischen (Bedorf 2010: 16 ff.). Jedoch immer dann, wenn sie endgültig in eine anarchistische Intuition zu kippen droht, rudert sie zurück. So wundert sie sich in *Über die Revolution* darüber, dass eine revolutionäre Zeitschrift während der Pariser Kommune krampfhaft versuchte, die alten Monatsnamen von 1790 wieder in Mode zu bringen, jedoch »die einzig völlig neue und völlig spontan zutage tretende Institution der Räte bis zur Vergessenheit vernachlässigt wurde« (Arendt 2013: 335). Diese hätten lediglich bei einigen überschätzten utopischen Sozialisten – wie Proudhon und Bakunin – Erwähnung gefunden. Aber das darf für Arendt nicht sein und zählt nicht: »Wie sollten gerade diese im wesentlichen anarchistisch orientierten Schriftsteller einem Phänomen gerecht werden, das so deutlich daraufhinweist, daß eine Revolution nicht staats-, regierungs- und ordnungsfeindlich ist, sondern im Gegenteil die Neugründung des Staates und die Errichtung einer neuen Ordnung bezweckt.« (Arendt 2013: 335) In diesem Satz passt einiges nicht zusammen. Zunächst macht Arendt aus Bakunin einen utopischen Sozialisten, der er nicht war, und hält Proudhon vor, ordnungsfeindlich zu sein, wobei es unter anderen gerade Proudhons Ordnungsphilosophie war, die ihn zum utopischen Sozialisten machte – nur, dass ihm dabei eben keine *staatliche* Ordnung vorschwebte. Das an sich ist nicht so dramatisch und zeigt höchstens, dass Arendt Proudhon nicht gelesen hat (was kein Verlust ist) und Bakunin historisch falsch einordnet (vgl. für Proudhons Ordnungsvorstellungen u. a. *Was ist Eigentum?* (2014) und Leonhardt (2019b: 98–101)). Was allerdings wirklich irritiert, ist die Gleichsetzung von »Neugründung des Staates« und »Errichtung einer neuen Ordnung«, so als sei jede neue Ordnung immer gleich schon und zwingend eine staatliche Ordnung. Für Arendt scheint Staatlichkeit die einzig denkbare Form politischer Ordnung zu sein, ohne dass sie dafür allerdings ein sichtbares Argument liefern kann. Sie hört einfach auf zu argumentieren, um sich mit den weiterführenden Implikationen ihrer Überlegungen nicht beschäftigen zu müssen. Während meines Studiums nannte das in einem etwas albernen Gespräch ein Kommilitone von mir den »Hannah-Arendt-Effekt«. Er meinte damit das Moment, in dem Theoretiker*innen vor den Implikationen ihres eigenen Denkens zurückrudern, ohne dies wirklich überzeugend aus der Theorie heraus argumentieren zu können. Die Umschreibung »Hannah-Arendt-Effekt« ist hängen geblieben und aus ihr in dieser Arbeit irgendwie die liberale Intuition geworden. Ich danke an dieser Stelle Martin Seibert dafür.

⁷ Die Karikatur einer liberalen Intuition wäre die eines abgehobenen, völlig selbstbezüglichen Diskurses, der nichts mehr mit der Welt jenseits des metaphorischen Lehnssessels zu tun hat. Die Karikatur einer anarchistischen Intuition wiederum, die einer vulgären, vermeintlich reinen Praxis, die sich als unentfremdet (frei von Theorie und Abstraktion) als das einzig Wahre wähnt.

was auf einer Beziehung der Trennung oder auf einer egalitären Beziehung basiert. Intuition beschreibt zusammengefasst einen Ausgangspunkt und eine gewisse Richtung, aber weder müssen alle dieser alle auf die gleiche Art und Weise noch in jeweils gerader Linie folgen, noch muss man immer von derselben Stelle, von derselben Intuition ausgehen.

Drittens beinhaltet der Begriff der Intuition eine gewisse körperliche und affektive Komponente, die, wie ich weiter unten argumentiere, nicht unwichtig für Theorie im Allgemeinen und radikaldemokratische Theorie im Besonderen ist. Intuitionen sind zwar eine gewisse Spontanität eingeschrieben, sie speisen sich aber aus vorher gemachten Erfahrungen und Wissen. In diesem Zusammenhang muss ich auch zugeben, dass der Begriff der liberalen Intuition eine gewisse Polemik innewohnt. Diese richtet sich nicht gegen die liberale Theorie, sondern eher in der Herausarbeitung der Gemeinsamkeiten zwischen liberaler, liberal-demokratischer und radikaldemokratischer Theorie gegen Positionen, die sich aus radikaldemokratischer Perspektive mit ihrer Ablehnung gegenüber liberalen Perspektiven brüsten.

Um mit diesen Überlegungen zu Intuition und anarchistischer Intuition radikale Demokratie zu denken und ein entsprechendes handlungsorientiertes Wissen zu entwickeln, meine ich, dass man sich die Momente der Kontestation genauer anschauen muss, in denen für die radikale Demokratietheorie aktuell politisches Handeln erscheint. Dies sind zum Beispiel die Alterglobalisierungsbewegung um die Jahrtausendwende, die Platzbesetzungsbewegungen zwischen 2010 und 2013 oder die Klimaproteste. (Ich werde mich in diesem Buch auf das Occupy Wall Street Camp 2011 im Zuccotti Park in New York konzentrieren.) Das Interessante ist, dass es in diesen Bewegungen selbst Überlegungen gibt, die inhaltliche Affinitäten mit radikalen Demokratietheorien aufweisen. Meine These ist, dass diese aktivistischen Theorieproduktionen eben jenes Handeln theoretisieren, welches die radikaldemokratische Theorie als demokratisch benennt, dass sie damit lokal-situative Theorien des radikaldemokratisch-politischen Handelns jenseits des Staates sind und dass sie daher Antworten auf die Frage nach der Relevanz radikaler Demokratie im politischen Moment geben können. Um diesen aktivistischen Theorieproduktionen gerecht zu werden und ihre Subjekte nicht hinter der Theorie verschwinden zu lassen, schlage ich zu ihrer Einbeziehung in die Theorieproduktion eine politiktheoretische Methodik vor, die sich an Rancières »Methode der Gleichheit« (Rancière 2016b: 139) und seiner Konstruktion von »Szenen« (Rancière 2016a: 154) anlehnt (Leonhardt 2018: 161 f.). Die Methode der Gleichheit erlaubt, aktivistische Theorieproduktionen nicht als (identitären) Ausdruck, Willens- und Forderungsbekundungen einer Bewegung zu analysieren, sondern sie – in diesem Falle – als politische Theorie zu lesen (Rancière 2015: 8; 2016a: 153). Verweist die Methode der Gleichheit hier auf die Gleichheit der Per-

sonen und Orte der Theorieproduktionen, verweist das Konstruieren von Szenen seinerseits auf die Gleichheit ihrer Formen. So gibt es nicht die abstrakte Theorie, die unbeugsame Empirie und die illustrative, aber launische Erzählung der Beispiele, sondern jegliche Theorieproduktion, jegliche Konstruktion eines Argumentationsstranges ist eine Art Erzählung und jede Erzählung beinhaltet auch Theorieproduktion. Daher befinden sich über das gesamte Buch verteilt immer wieder kleine und größere Szenen, die ich in meine Theorieproduktion einflechte und die auf je ihre Weise Theorie erzählen.

Ziel dieses Buches ist es, unter Einbeziehen aktivistischer Theorieproduktion eine gegenwärtige, lokal-situative Theorie des radikaldemokratisch-politischen Handelns herauszuarbeiten und dabei insbesondere auf die Leerstellen des Pluralitätsbegriffs einzugehen. So lassen sich die Möglichkeiten radikaldemokratischer Brüche in der Gegenwart nicht nur behaupten, sondern auch konkret zeigen, und geben gleichzeitig mögliches Werkzeug an die Hand, die Verhältnisse zu bearbeiten. So antworte ich mit dieser Arbeit auf die berechtigte Kritik des fehlenden handlungsorientierenden Wissens (Süß 2019: 794) und der fehlenden »Gelingensbedingungen« (Kastner 2012: 61). (Auch wenn ich weiter unten argumentiere, dass sich diese Lücke nicht füllen, sondern nur bearbeiten lässt.) Das Buch trägt damit nicht nur zu einer weiteren Ausarbeitung radikaldemokratischer Theorie – und damit schlussendlich auch der Demokratietheorie und der politischen Debatte im Allgemeinen – bei, sondern erschließt mit der Einbeziehung von aktivistischer Theorieproduktion neues Material und Forschungsfelder für die Politische Theorie und entwickelt dafür eine eigene Methodik, die sich auf andere Projekte übertragen lässt.

Dafür ist das Buch in drei Hauptteile aufgebaut. Im ersten Teil entwickle ich ein Verständnis von liberaler und anarchistischer Intuition, deren Fortsetzung in der radikalen Demokratietheorie ich mich im zweiten Teil widme. Hier entwickle ich ausgehend von einer Kritik der liberalen Intuition mit Rancière einen radikaldemokratischen Ansatz zur Bearbeitung der Frage nach der handlungstheoretischen Dimension radikaldemokratischer Theorie. Diesen Ansatz wende ich schließlich im dritten Teil mit aktivistischen Theorieproduktionen zum Ereignis *Occupy Wall Street* an.

Im ersten Teil geht es mir dabei hauptsächlich um unterschiedliche Variationen der liberalen Intuition und ihrer Problematiken. Einerseits, um später dann ihr Fortbestehen auch in Teilen der radikalen Demokratietheorie (bei Mouffe und Marchart) nachzeichnen zu können, und andererseits, um in Abgrenzung dazu nach und nach die Grundzüge der anarchistischen Intuition herauszuarbeiten. Für beides wähle ich mit Alexander Herzens literarisch-politiktheoretischer Verarbeitung der Revolution 1848 in Paris einen vielleicht etwas kuriosen Startpunkt. Der Grund hierfür ist, dass sich später sowohl liberale als auch anarchistische Po-

sitionen auf Herzens Eintreten für die Freiheit des Individuums und die Pluralität der Gesellschaft berufen konnten. Bei Herzen scheitert das Eintreten für individuelle Freiheit und gesellschaftliche Pluralität jedoch daran, dass er die Individuen, die sich emanzipieren sollen, immer schon als der Emanzipation unfähig konstituiert. Unfähig hierfür seien sie gerade aufgrund der Tatsache, dass sie Teil einer Kollektivität sind. Isaiah Berlin übernimmt von Herzen dessen Individualismus und das Eintreten für eine pluralistische Gesellschaft und damit auch Teile des Problems. Anders als bei Herzen sind bei ihm die Individuen zwar nicht von sich aus unfähig, nichtsdestotrotz nimmt auch Berlin ihnen das Potenzial zur Freiheit, indem er dieses in die Privatheit und ins Recht verschiebt. Das zeige ich unter anderen mit Philip Pettits Kritik an Berlin und seiner Bezugnahme auf das Theaterstück von Henrik Ibsen *Nora (Ein Puppenheim)*. Aber auch Pettit bleibt von diesem Problem nicht verschont. Beide – Berlin und Pettit – scheinen dabei nicht zu bemerken, dass das Recht selbst eine Art Türhüter ist, gleich dem in Kafkas *Vor dem Gesetz*.

Diesem Problem der Trennung zwischen Subjekten und Recht versuchen liberaldemokratische Theorien zu begegnen, indem sie Recht als demokratisches und rechtsstaatliches Recht auch auf die Freiheit der Individuen hin zu verpflichten versuchen. Dabei verwechseln sie aber zu häufig Demokratie mit Staatlichkeit. Diese Pathologie der liberalen Theorie wird besonders deutlich in ihrer Auseinandersetzung mit dem Phänomen des zivilen Ungehorsams, der von John Rawls und Jürgen Habermas als Back-up-Plan für die liberale Demokratie konzipiert wird. Beide entwerten und entpolitisieren das Handeln der Subjekte des zivilen Ungehorsams (Celikates 2015) und reden einem rein instrumentellen Verständnis von zivilen Ungehorsam und letztlich auch von sozialen Bewegungen das Wort. So verschwinden wie schon bei Berlin und Pettit die Subjekte – diesmal hinter den Ansprüchen der Theorie – und Pluralismus ist weiterhin ein Pluralismus des Nebeneinanderher.

Die Frage, der ich ausgehend von meiner Kritik der liberalen Intuition aufwerfe, ist also, wie man Pluralität jenseits dieser denken kann – also ohne sie im gleichen Atemzug auf einen beziehungslosen Individualismus des Nebeneinanderher zu reduzieren oder an einen übergeordneten Universal-Rahmen zu verlieren? Pluralität ist dabei nur durch Pluralität zu haben – so meine These. Mit dieser tautologischen Formulierung meine ich, dass ein radikaldemokratischer Begriff von Demokratie nur zu haben ist, wenn man die Pluralität des Begriffs selbst nicht einschränkt. Ich verstehe daher unter einem radikaldemokratischen Begriff von Pluralität eine bewegliche, interaktive Situierung unterschiedlicher Beziehungen/Beziehungsweisen sowie die Pluralität politischer Formen und Strategien, die wiederum selbst in der Lage sind, Heterogenität zuzulassen. Somit steht der Pluralitätsbegriff als solcher in diesem Buch auf dem Spiel und macht diverse

Metamorphosen durch. Das Ziel meiner Kritik des liberalen Verständnisses von Pluralität ist also nicht die Ablehnung des Begriffs oder seine Ersetzung, sondern dessen Aneignung und Verschiebung.⁸

Um einem solchen radikaldemokratischen Begriff von Pluralität näherzukommen, entwickle ich gegen die liberale Intuition die anarchistische Intuition. So beginne ich zunächst damit, der liberalen Intuition den Individualismus von Henry David Thoreau entgegenzuhalten. Bejaht und betont Thoreau wie Berlin die Wichtigkeit eines Raumes für das Individuum zur Entwicklung selbstständigen Denkvermögens, lehnt er die liberale Delegation an das Recht ab und weist sie den Individuen selbst zu. Dabei fordert er nicht die Emanzipation *des* Individuums, sondern *der* Individuen, die in Beziehung zueinanderstehen, welche nur unzureichend von Institutionen moderiert werden können. Ähnliches lässt sich auch bei Michail Bakunin, einem Zeitgenossen und Freund Herzens finden. Bakunins Verständnis von Freiheit deckt sich in vielen Punkten mit denen von Berlin. Im Gegensatz zu Berlin entsteht bei Bakunin jedoch Freiheit nicht aus Trennung und Delegation an das Recht, sondern vielmehr in den Beziehungen zwischen den Menschen, in der gegenseitigen Anerkennung als Menschen und als freie Assoziation. Um eine solche anarchistische Intuition zu verdeutlichen, stelle ich abschließend Ibsens Figur Nora die Figur der Olga aus Hans Jägers gleichnamigen Theaterstück entgegen beziehungsweise an ihre Seite.

Im zweiten Teil verfolge ich die Linien der liberalen und anarchistischen Intuition weiter und wende mich der radikalen Demokratietheorie zu. Diese kritisiert ihrerseits die liberal(demokratisch)e Theorie, indem sie argumentiert, dass Demokratie nicht einfach eine weitere Regierungsform ist, die sich durch Institutionen wie freie und faire Wahlen, Rechtsstaatlichkeit und Zivilgesellschaftlichkeit auszeichne, sondern der Name eines kontingenten Zusammenseins, die den Streit über ihr Wesen und ihre Institutionen selbst ins Zentrum stellt. Insofern stellt sie eine Pluralität von Lebensformen und eine Pluralität politischer Handlungen/Kontestationen in den Mittelpunkt ihrer eigenen Theoriearbeit. Jenseits der Kritik am Liberalismus tritt jedoch innerhalb der radikalen Demokratietheorie eine grundsätzliche Ambivalenz zutage, deren Konturen sich mit denen der liberalen und anarchistischen Intuition nachzeichnen lassen. Beispielhaft für eine liberale Intuition innerhalb der radikalen Demokratietheorie ist Chantal Mouffes einseitiges Plädoyer für einen linken Populismus und ihr Aufruf zur Verteidigung liberal-demokratischer Institutionen wie Parlamenten und Parteien einerseits und ihre Kritik des (vermeintlichen) Antiinstitutionalismus in sozialen Be-

⁸ Die aufmerksamen Leser*innen dieses Buches werden feststellen können, dass dieses Vorgehen nicht ohne Beziehung zu dem ist, was Rancière (2013b; 2016c) unter Aneignung der Wörter versteht (vgl. hierfür die entsprechenden Kapitel im zweiten Teil).

wegungen andererseits. Damit reduziert sie Pluralismus auf seine Repräsentation in einer parlamentarischen Demokratie, soziale Bewegungen zu Initialgebern und radikale Demokratie insgesamt zu einer besseren liberalen Theorie, eben zu ihrem *Bicycle Repair Man* (Monty Python). Es bedarf daher mehr für die Entwicklung einer handlungsorientierenden Theorie radikaler Demokratie, nämlich einer entsprechenden radikaldemokratischen Methode dafür.

Jacques Rancières Überlegungen zu Demokratie, zu Politik und Polizei sowie sein Ansatz für eine Methode der Gleichheit und der Konstruktion von Szenen liefern hier nicht nur ein radikales (nicht liberales) Verständnis von Politik und Demokratie, sondern auch einen methodischen Umgang mit Momenten, in denen Politik und Demokratie erscheinen. Für meine Rekonstruktion von Rancières Überlegungen beginne ich mit seinem Verständnis von Gleichheit, da es einerseits grundlegend sowohl für seine Überlegungen zu Demokratie und Politik als auch für seine Methode ist. Andererseits liegen im Begriff der Gleichheit bei Rancière auch die meisten Missverständnisse seiner Rezeption begründet. Diese entstehen besonders dann, wenn der Begriff der Gleichheit als ontologischer Kern des Politischen gelesen wird. Gegen die daraus folgende Kritik eines essentialistischen beziehungsweise fundamentalistischen Restbestandes (Marchart 2010: 183) zeige ich anhand der Szene des Auszuges der Plebejer aus dem antiken Rom, dass Gleichheit bei Rancière kein herzustellender Zustand ist. Gleichheit ist lediglich das Fehlen von Kategorien der Unterscheidung sowie eine polemische Aussage, die über behauptete Unterscheidungen hinweggeht, *als ob* sie nicht existierten. Dieses Verständnis von Gleichheit ist dabei in dreifacher Hinsicht wichtig. Erstens ist es die Demonstration einer solchen Gleichheit, die zum Bruch mit dem führt, was Rancière Polizei nennt – die allgemeine Einrichtung der Gesellschaft, ihre Ordnung, die den Dingen und Identitäten ihren Platz zuweist –, und was für ihn ein politisches Moment – und damit Demokratie – ausmacht. Zweitens versucht Rancière in seinen Texten diese gleiche Gleichheit zu demonstrieren, wenn er die Subjekte, über die er schreibt (die Arbeiter*innen im 19. Jahrhundert oder die Student*innen in Paris des Mai 1968), nicht als Objekte seiner Forschung sieht, sondern sie als Gleiche anerkennt. Dieses Von-der-Gleichheit-ausgehen nennt er die Methode der Gleichheit. Drittens versucht Rancière gleichzeitig auch die Demonstrationen der Gleichheit von eben diesen Subjekten durch seine Texte weiter- und widerhallen zu lassen, in denen er um sie und ihre Demonstration Szenen konstruiert. Von dieser Rekonstruktion von Gleichheit, Politik/Demokratie, Methode der Gleichheit und Konstruktion der Szene ausgehend schlage ich vor, jene aktivistischen Theorieproduktionen aus den Momenten, in denen Rancière politisches/demokratisches Handeln erkennt, mit der Methode der Gleichheit zu befragen. Das zeigt Rancière bis zu einem gewissen Grad in seiner Beschäftigung mit Occupy Wall Street (OWS). Im Mittelpunkt dieser steht die

general assembly und das dort praktizierte Konsensprinzip. Diese beiden stellen für Rancière sowohl den Bruch mit der polizeilichen Art und Weise Politik zu machen und zu protestieren dar als auch eine Praxis der Gleichheit. Allerdings kann zwar diese Auseinandersetzung auf politische Handlungen innerhalb der Bewegung verweisen, bleibt aber ab einem gewissen Punkt vage. Sie schöpft nicht das ganze Potenzial der Methode der Gleichheit aus, indem sie auf die Einbeziehung der Überlegungen aus der Bewegung selbst verzichtet, ihr somit weiter äußerlich bleibt und die Verstrickung und Widersprüche, die diese Handlungen sowohl erst möglich machen als auch (re)produzieren, nicht erscheinen lassen kann.

Um einer lokal-situativen handlungsorientierenden Theorie der radikalen Demokratie näherzukommen, gilt es also, mit der Methode der Gleichheit mit Rancière über Rancière hinauszugehen. Dafür schaue ich mir im dritten Teil die dazugehörige aktivistische Theorieproduktionen an und führe zunächst »szenisch« in Occupy Wall Street ein. Dabei wird deutlich, dass es im Sinne einer radikaldemokratischen Affinität insbesondere um den Umgang mit Pluralität und mit den daraus entstehenden Widersprüchen geht. Anhand zwei weiterer Szenen zur *general assembly* zeige ich, dass der von OWS formulierte Anspruch auf Gegenseitigkeit, Konsens, gelebte Pluralität und radikale Inklusion in Ignoranz, Unterdrückung von Dissens, Fortschreibung gesellschaftlicher Diskriminierung und Ausschlüssen *im Namen dieser Ansprüche* zu kippen drohte. Eine dahingehende Kritik formuliert das US-amerikanische anarchistische Kollektiv CrimethInc., die nach ihren Erfahrungen in Occupy-Camps als eigentliche Verteidiger*innen des Konsensprinzips dieses als neues Einfallstor für autoritäre und antiemanzipatorische Politikstile besprechen und ihm die *politics of seduction* entgegengesetzten. Letztere bestehen darin, sich nicht in eine bessere Welt argumentieren und diskutieren zu wollen – es wird keinen (politischen) Konsens für einen Bruch mit den (polizeilichen) gesellschaftlichen Verhältnissen geben können –, sondern mit den Bedingungen zu experimentieren, die uns an dieser Gesellschaft und unseren Vorstellungen von Freiheit und Gleichheit festhalten lassen. Bei aller berechtigter Kritik reproduzieren sie allerdings dabei eben den repressiven Konsensbegriff, den sie kritisieren, und laufen Gefahr, mit ihrem Bezug auf »Verführung« selbst in einen autoritären Politikstil abzurutschen. Mein Argument ist daher, dass die *general assembly* und das Konsensprinzip durchaus Elemente einer lokal-situativen Theorie radikaldemokratischen Handelns sein können, wenn man sie einerseits als *politics of seduction* denkt und andererseits versteht, dass sie nicht ohne die Demonstration der Gleichheit zu haben sind. Für eine radikale Demokratietheorie, die nicht nur einfach eine bessere liberale Demokratietheorie sein will und daher einer anarchistischen Intuition folgt, bedeutet das daher, dass Konsens nicht ohne Pluralität und *vice versa* und beides nicht ohne Gleichheit und umgekehrt zu haben ist.

Dieses Buch ist eine leicht überarbeitete Version der Dissertation, die ich im Herbst 2022 an der Universität Bremen eingereicht und Anfang 2023 verteidigt habe. Die größte Veränderung betrifft das Kapitel, das sich mit Rancières Überlegungen zu Occupy Wall Street auseinandersetzt. Ursprünglich befand es sich im dritten Teil zwischen der Szene zur Besetzung des Zuccotti Parks und der Situierung der Versammlung, um die theoretischen Affinitäten von radikaler Demokratietheorie und aktivistischen Theorieproduktionen deutlich zu machen. Nach berechtigter Kritik, dass die Methode der Gleichheit durch die prominente Platzierung Rancières in einem Teil über aktivistische Theorieproduktion konterkariert wird, habe ich es gekürzt und in das Ende des zweiten Teils integriert. Darüber hinaus habe ich Literaturverweise aktualisiert und ergänzt, unnötige Formulierungen und Fußnoten gestrichen und andere hinzugefügt. Letztlich habe ich insbesondere Rechtschreib- und Syntaxfehler korrigiert.

Teil I: Liberale Intuition und anarchistische Intuition

2. Von zwei Intuitionen

Es gibt eine lange Tradition des (westlichen) Denkens, die in Hand- und Kopfarbeit, Theorie und Praxis unterscheidet – und es gibt eine ebenso lange Problematisierung dieses Denkens. So auch in der Politischen Theorie, unter anderen, wenn es um ihre Beziehung zu sozialen Bewegungen geht. Ist es die Aufgabe der einen, Theorie zu entwerfen, und die Aufgabe der anderen, diese auf die Straße und in die Parlamente zu tragen? Oder ist Theorie (schon) Praxis? Inwiefern ist Theorie zu abstrakt und verhindert dadurch die Praxis ihrer eigenen Umsetzung? Und ist Praxis ohne Theorie zum Scheitern verurteilt oder gar gefährlich? Gibt es so etwas überhaupt, Praxis ohne Theorie? Und was ist mit der Praxis der Theorie – ist sie tatsächlich immer nur Abstraktion oder gar »objektiv« oder nicht viel eher situiert? Fließen in sie nicht alle möglichen Formen von Wissen (wie Erfahrung und Körperlichkeit) mit ein? Auch wenn Antworten auf diese Fragen zumeist der Metapher von der Henne und dem Ei folgen, hat man meist schon in der Art und Weise, wie man Theorie und Praxis versteht, eine Entscheidung getroffen, bevor man überhaupt anfängt, diese Fragen zu beantworten. So kann man einer liberalen Intuition, die sich durch eine Methode der Trennung auszeichnet, oder einer anarchistischen Intuition folgen, die eher durch eine Methode der Bezüglichkeit gekennzeichnet ist. Der Methode der Trennung ist, so argumentiere ich in diesem Teil des Buches, eine Beziehungsform der Beziehungslosigkeit und der Differenz eigen, während die Methode der Bezüglichkeit Beziehungsformen der Relationalität und der Gleichheit fokussiert.

In diesem Teil des Buches geht es mir darum, herauszuarbeiten, was eine liberale Intuition ausmacht und was das Problem mit ihr ist, um darauf antwortend eine erste Skizze einer anarchistischen Intuition zu entwerfen. Dabei verfolge ich die These, dass Politische Theorien, die einer liberalen Intuition folgen, die politischen Subjekte, über die sie sprechen, durch die Methode der Trennung zum Verschwinden bringen und ihr Versprechen von individueller Freiheit und einer pluralistischen Gesellschaft verfehlen. Dieses Verschwinden der Subjekte hinter der Theorie kann verschiedene Formen annehmen. Entweder sie tauchen als politisch

handelnde Subjekte überhaupt nicht mehr in der Theorie auf (wie bei Berlin und Pettit) oder wenn doch, dann hat ihr Handeln keinen politischen Eigenwert und dient nur der Theorie und den von ihr favorisierten Institutionen (wie bei Rawls und Habermas). In beiden Fällen werden die Subjekte der Theorie nicht als Sinn- und Handlungsproduzent*innen für sich gedacht, sondern bleiben entweder beziehungslos nebeneinanderstehen oder ihre Beziehungen werden von einer übergeordneten Struktur in Szene gesetzt. Und in beiden Fällen wird diese (Nicht-)Beziehung durch das Recht sowohl moderiert als auch erst hervorgebracht. Die liberale Intuition trennt in Theorie und ihre Subjekte und die Subjekte von ihrem Potenzial zur Handlung. Deshalb spreche ich von einer Methode der Trennung und meine mit Verschwinden die von der Methode der Trennung verursachte und von der Theorie selbst konzipierte Unselbstständigkeit der Subjekte jenseits von ihr. Ein Pluralismus, der aus einer solchen liberalen Intuition entstehen soll, ist lediglich auf quantitativem Niveau zu denken: entweder als ein Pluralismus des (beziehungslosen) Nebeneinanderhers oder als auf Meinungsvielfalt reduzierten und durch die Struktur uniformierten Pluralismus, dessen letztes Ziel immer eine Form von institutionellem Konsens ist.

Eine anarchistische Intuition sieht im Unterschied zur liberalen Intuition das Potenzial von Freiheit und Pluralität gerade in den Beziehungen zwischen Menschen, das sich aber nur verwirklichen kann, wenn man sich als Gleiche anerkennt. Freiheit und Pluralität sind keine Sachen der Trennung und Rechte, sondern eine egalitäre Praxis in Beziehungen der gegenseitigen Anerkennung als Gleiche. Pluralität als Beziehungsform bedeute dabei diese nicht lediglich auf Meinungsvielfalt zu beschränken, sondern auf alle möglichen Beziehungen anzuwenden.¹ So ist eine mögliche Pluralität der Entscheidungs- und Koordinierungsprozesse ebenso inbegriffen wie eine mögliche Pluralität der Theorieproduktion. In Bezug auf letzteres betrifft die anarchistische Intuition also auch die Beziehung zwischen Theorie und ihren Subjekten und setzte dem Verschwinden der liberalen Intuition ihre Einbeziehung in die Theorieproduktion entgegen. Was das konkret heißen kann, entwickle ich im Laufe dieses Buches. So zeige ich beispielsweise im zweiten Teil des Buches, dass sich die liberale Intuition bis in die radikale Demokratietheorie (bei Chantal Mouffe) zieht, wo sie ebenfalls zu einem Verschwinden der Subjekte führt. Daher argumentiere ich dort, dass man für ein radikaldemokratisches Verständnis von Pluralität und Freiheit von einer anarchistischen Intuition ausgehen muss und – damit es nicht zum Verschwinden der Subjekte kommt – aktivistische Theorieproduktion als eigenen, aber gleichwertigen Beitrag zur Theoriebildung anerkennt.

¹ Für eine ähnliche Kritik des Liberalismus und eine ähnliche Perspektive auf Beziehungsweisen in Zusammenhang mit Pluralität vgl. auch Isabell Loreys (2012: insbesondere 166, 198) *Demokratie im Präsens*.

Das, was ich in diesem Buch mit liberaler Intuition bezeichne, hat vieles mit dem gemein, was Jacques Rancière (2016b: 135) als »Methode der Ungleichheit« bezeichnet. Die Methode der Ungleichheit meint eine grundsätzliche Einstellung, die bei der Überwindung von Ungleichheit, Ungerechtigkeit, Unfreiheit von einer Verifikation der Ungleichheit ausgeht. Das Schema dieses Ansatzes lässt sich grob so zusammenfassen: Es gibt Ungleichheit – das ist ungerecht –, lasst sie uns aufheben – dafür müssen wir sie aber erst genau verstehen. Allerdings, so Rancières Argument, wer von Ungleichheit ausgeht, wird immer bei Ungleichheit herauskommen. Rancière hat dies in mehreren Schriften beschrieben. So zeigt er ausgehend von Platon und Aristoteles, über Marx bis zu Sartre und Bourdieu in *Der Philosoph und seine Armen*² (Rancière 2010b) unterschiedliche Varianten, wie der Philosoph, der marxistische Intellektuelle oder der Soziologe immer wieder zwischen sich und den anderen – den Armen – eine Differenz einführt. Eine Differenz, die die Armen in dieser Form der Theorie nie überwinden können, womit dem*der Theoretiker*in selbst ein besonderer Platz in der Gesellschaft sicher ist. Im Folgenden verfolge ich eine ähnliche Linie. Während Rancière jedoch in seinen Studien zeigt, wie die Differenz als Methode der Ungleichheit erst zur Konstitution der Position des Philosophen beiträgt, möchte ich – Rancières These zustimmend – auf die andere Seite eingehen: dem Verschwinden der Armen als autonome Subjekte.

Der Startpunkt meiner Untersuchung zur liberalen und anarchistischen Intuition ist Alexander Herzens literarisch-politiktheoretische Verarbeitung der Revolution von 1848 in Paris und ihres Scheiterns. Herzen ist weder ein übermäßig bekannter noch ein grundlegend liberaler Theoretiker. Aber er kann einerseits als Freund Michail Bakunins für eine die (staatlich-kapitalistischen) Verhältnisse umwerfende anarchistische Position stehen. Andererseits ist er aber auch durch die Verehrung, die ihm der liberale Theoretiker der Freiheit, Isaiah Berlin, entgegenbrachte, für eine liberale Position anschlussfähig. Beide Positionen können sich in ihrem jeweiligen Anschluss auf Herzens Eintreten für die Freiheit des Individuums und die Pluralität der Gesellschaft berufen. Dieses Versprechen der Freiheit und Pluralität scheidet jedoch bei Herzen daran, dass er die Individuen, die sich emanzipieren sollen, immer schon als der Emanzipation unfähig konstituiert. Als Teil des Volkes sind sie für ihn immer nur affektgesteuert und nicht zum Erkennen ihrer eigenen Individualität fähig, was Herzen zu der Bejahung einer zynisch-elitären Figur des Beobachters führt. Herzen behandelt damit nicht nur die Themen Freiheit, Individuum-Gesellschaft und Pluralität, sondern gibt auch in der Figur des Beobachters ein Beispiel des Verhältnisses zwischen Bewegung und Intellektuellen ab, das sich weiter durch

2 Vgl. dazu auch *Der unwissende Lehrmeister* (Rancière 2009a).

die liberale (Berlin) und liberaldemokratische Theorie (Rawls und Habermas) bis hin zur radikaldemokratischen Position (Mouffe) durchzieht.

Isaiah Berlin übernimmt von Herzen dessen Individualismus, die Ablehnung homogener, universalistischer Gesellschaftsvorstellungen respektive das Eintreten für eine pluralistische Gesellschaft, aber damit auch einen Teil des Problems. Bei ihm sind die Individuen zwar nicht von sich aus unfähig, weil sie Teil einer Kollektivität sind. Jedoch nimmt auch Berlin den Individuen das Potenzial zur Freiheit, diesmal indem er es in die Privatheit und ins Recht verschiebt. Mit der Abgabe des Potenzials zur Freiheit entsteht jedoch ein »handlungsloses« Subjekt, das eben – so mein Argument – nicht der eigene »Herr« in seinem Bereich der negativen Freiheit ist, von dem Berlin immer wieder spricht. Denn unfähig, die eigene Freiheit zu realisieren, zahlt es die Abwehr der anderen mit der Angewiesenheit auf das Recht. Mit der Szene von Henrik Ibsens Nora und Philip Pettits Kritik an Berlin zeige ich, dass es Berlin weniger um die Freiheit als um ihren Bereich zu gehen scheint, zu dessen Einsetzung und Durchsetzung vor allem das Recht taugt. Was daraus folgt, ist, dass der Bereich der negativen Freiheit dem einzelnen Individuum seltsam uneigen ist und das Individuum selbst – für eine Theorie, die das Individuum mit dem Begriff der negativen Freiheit eigentlich in das Zentrum ihres Denkens stellt – merkwürdig abwesend.

Allerdings gibt es in der liberalen Theorie natürlich auch andere Auseinandersetzungen mit dem Recht, die dieses nicht nur einfach als Mittel zur Freiheit hinnehmen, sondern das Recht in seiner Konstitution als demokratisches und rechtsstaatliches Recht auch auf die Freiheit der Individuen zu verpflichten versuchen. Dabei verbleiben diese aber bei allem Bemühen um den Schutz des Individuums vor dem Staat strikt etatistisch, indem sie das Problem von Freiheit und ihrer Anwendung bei Berlin weiterhin auf der Ebene des Rechts als Medium des letzten Ausdrucks der Theorie zu behandeln versuchen. Insgesamt scheinen diese liberaldemokratischen Theorien Demokratie mit Staatlichkeit zu verwechseln. Diese Pathologie der liberalen Theorie wird besonders deutlich in ihrer Auseinandersetzung mit dem Phänomen des zivilen Ungehorsams, der von John Rawls und Jürgen Habermas als Back-up-Plan konzipiert wird. Es ist nicht die Demokratie, die individuelle Freiheit oder Gerechtigkeit, die sie durch den zivilen Ungehorsam zu retten versuchen, sondern der demokratische Rechtsstaat, ohne den Freiheit anscheinend nicht verwirklicht werden kann. Der zivile Ungehorsam ist so konzipiert kein demokratischer Selbstzweck, sondern lediglich ein Werkzeug, um die jeweilige Demokratietheorie in der Praxis zu reparieren. Damit verwechseln Rawls und Habermas Staatlichkeit mit Demokratie, entwerten und entpolitisieren das Handeln der Subjekte des zivilen Ungehorsams und reden einem rein instrumentellen Verständnis zivilen Ungehorsams – und letztlich auch von sozialen Bewegungen, die keinen eigenständigen Beitrag für die Demokratie leis-

ten können – das Wort. Es verschwinden wie schon bei Berlin die Individuen und ihre Freiheits- und Handlungspotenziale und Pluralismus ist lediglich ein Pluralismus des Nebeneinanderher.

Wenn man ein radikaldemokratisches Verständnis von Pluralität haben will – so mein Argument –, muss man diese Linie verlassen und bei Herzen nicht Richtung Berlin, sondern Richtung Bakunin abbiegen. Dafür gehe ich sozusagen wieder rückwärts, indem ich dem liberalen Verständnis des zivilen Ungehorsams bei Rawls und Habermas den Individualismus von Henry David Thoreau entgegenstelle, dessen Gewissenskonzeption sowohl Rawls als auch Habermas (hier im Gefolge von Hannah Arendt) falsch verstehen. Bejaht und betont Thoreau ähnlich wie Berlin die Wichtigkeit eines Raumes zur Entwicklung selbstständigen Denkvermögens, lehnt er die liberale Delegation an das Recht ab und weist sie den Individuen zu. Dabei fordert er nicht die Emanzipation *des* Individuums, sondern *der* Individuen, die in Beziehung zueinander stehen; wobei diese Beziehungen nur unzureichend oder gar nicht von staatlichen Institutionen moderiert werden können. Diese Überlegung findet sich auch bei Herzens Freund Michail Bakunin wieder, für den Freiheit in den egalitären Beziehungen zwischen Menschen als freien Assoziation entsteht. Eine solche anarchistische Intuition lässt sich in der Figur Olga aus Hans Jägers gleichnamigen Theaterstück finden, die dieser als Gegenfigur zu Ibsens Nora entwirft. Denn Olga ist kein Einzelfall, sondern der Normalfall; es geht ihr nicht um sie selbst als autonomes Subjekt, sondern um ihre Freiheit zu und zwischen anderen, die Freiheit, selbst wählen zu können, mit wem sie wann verkehrt, mit wem sie sich assoziiert.



Abbildung 1: Barrikaden auf der Rue Saint-Maur in Paris am 25. Juni 1848. Daguerreotypie von Charles-François Thibault

Quelle: Wikipedia/Musée d'Orsay (Paris) ([https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Barricades_rue_Saint-Maur._Avant_l%27attaque,_25_juin_1848._Apr%C3%A8s_l%27%80%99attaque,_26_juin_1848_\(Original\).jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Barricades_rue_Saint-Maur._Avant_l%27attaque,_25_juin_1848._Apr%C3%A8s_l%27%80%99attaque,_26_juin_1848_(Original).jpg))

2.1 Alexander Herzen oder Das Problem der Idealität der Ideale

Szene vom Alten und vom Jungen

»Die Liberalen erfanden sich ein Volk à priori, konstruierten es nach den Erinnerungen an das, was sie gelesen hatten, zogen ihm die römische Toga und das Hirtenkleid an. Über das wirkliche Volk machten sie sich wenig Gedanken. [...] Der Liberalismus setzte das Volk auf den Thron, ohne ihm weder die Hände noch den Geist frei zu machen, neigte sich vor ihm bis fast zur Erde und war zugleich bemüht, die Macht für sich zu behalten.« (Herzen 1969b: 130 f.)

Am 20. November 1848 wurde in Paris ein Wahlschauspiel für Louis-Napoléon Bonaparte veranstaltet. Die Februarrevolution war schon eine gefühlte Ewigkeit her, der Aufstand im Juni niedergeschlagen und die Nationalversammlung der kurzlebigen zweiten Republik hatte im November eine Verfassung verabschiedet, welche unter anderem die Institution eines Staatspräsidenten vorsah. Zu diesem wollte sich Louis-Napoléon, der Neffe Napoleon Bonapartes, nach zuvor zwei gescheiterten Putschversuchen (1836, 1840) nun wählen lassen. Was ihm im darauffolgenden Monat auch gelang; allerdings nur, um ziemlich genau drei Jahre später – kurz vor Ende seiner Amtszeit – einen erneuten Staatsstreich durchzuführen, und zwar am 2. Dezember 1851, auf den Tag genau 47 Jahre, nachdem sich sein Onkel zum Kaiser krönen ließ. Das veranlasste Karl Marx (1978: 115) zu seinem bitterbösen Einleitungskommentar in *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*, dass sich alles in der Geschichte zweimal ereigne, »das eine Mal als Tragödie, das andre Mal als Farce«. Noch einmal ein Jahr später, am 2. Dezember 1852, ließ sich Louis-Napoléon selbst zum Kaiser ausrufen.

Auf dem *Place de la Concorde*, der von Soldaten abgesperrt war, sollte Louis-Napoléon eine Rede halten. Das Wetter war nasskalt (es gab Schneeregen), grau und dunkel, es wurde Salut vom Platz vor dem *Hôtel des Invalides* abgegeben und später rührte irgendwoher eine Trommel, die das Ende der Verlesung der Erklärung Louis-Napoléons (von der nichts zu verstehen war) verkündete – alles in allem passend für die Beerdigung der gestorbenen Hoffnungen der Revolutionär*innen (Herzen 1969b: 106 ff.).

So zumindest beschreibt die Szene der russische Schriftsteller und Exilant Alexander Herzen in seinem Buch *Vom anderen Ufer*. In diesem verarbeitet er das Revolutionsjahr 1848 in Frankreich literarisch-philosophisch. In der Menschenmenge, die das absurde Schauspiel aus der Distanz betrachtete, lässt er zwei Männer sich (wieder)³ treffen. Der Ältere, ein Mann im mittleren Alter, scheint Herzens *Alter Ego* zum Zeitpunkt der Niederschrift (Dezember

1848; Herzen 1969b: 135) zu sein: mit den Idealen der jungen Revolutionär*innen sympathisierend, aber abgeklärt-analytisch die Lage als objektiver Zuschauer betrachtend.⁴ Der Jüngere dagegen ist ein Revolutionär mit Idealen. Diese haben allerdings arg gelitten, was ihn in eine Krise stürzt. Die Frage, wie man zu Idealen kommt und was man tut, wenn diese mit der Realität in Konflikt geraten – wenn die Volksmassen, die sie eigentlich verkörpern sollten, lieber den Herrschenden folgen –, zieht sich dabei wie ein roter Faden durch das Gespräch (und das Buch). Dabei steht nicht in Zweifel, dass die Welt, so wie sie ist, nicht gut ist, sondern ob es auch gut sei, sie mit Vorstellungen einer besseren Welt ändern zu wollen. Die Idee der Revolution und die Idee, dass Menschen selbst Geschichte machen, stehen in diesem Gespräch auf vielfältige Weise auf dem Spiel.

Was also tun mit Idealen, deren Verwirklichung in und an der Realität scheitert? Der Ältere hat darauf drei Antworten: Erstens käme es darauf an, wie man zu seinen Idealen kommt, zweitens, wie man mit seiner Verantwortung umgeht, diese Ideale in der Realität zu verwirklichen. Beides hätten die Liberalen falsch gemacht und sind damit letztlich am Scheitern der revolutionären Bemühungen schuld – die jungen Revolutionär*innen dürften nun drittens nicht den gleichen Fehler machen.

Erstens waren weder die politischen Ideale der Liberalen (Freiheit und Menschenrechte) falsch, noch bekämpften sie einen anderen Feind (den russischen Zaren, den Klerus, den Adel) als die beiden Gesprächspartner – aka Herzen. Für Herzen war die Freiheit der Person die Grundlage für die Freiheit der Gesellschaft (Herzen 1969b: 48 f.) und das zaristische Russland die Negation all dessen und der

³ Die zwei Männer hat die* der Leser* in bereits am Anfang des Buches bei einem Gespräch auf Deck eines Dampfers kennengelernt. Hatte das erste Gespräch noch vor der Niederschlagung des Juni-Aufstandes stattgefunden (vor dem Gewitter, wie es bei Herzen heißt), dreht sich das Wiedersehen um die Folgen der gescheiterten Revolution von 1848.

⁴ Ich werde im Folgenden die Position des Älteren mit der Herzens synonym rezipieren. Das ermöglicht mir, die Positionen Herzens, die er in Kommentar- und nicht in Dialogform an anderen Stellen des Buches erläutert, einzubeziehen. Für die Interpretation des Älteren als Herzens *Alter Ego* spricht außerdem Isaiah Berlins (1969; 1995b) Lesart des Textes, auf die ich im nächsten Kapitel zu sprechen komme. Berlin zitiert ausschließlich den Älteren, und zwar als direkte Position Herzens und nicht als literarische Figur. Zudem gibt es eine Tradition des Philosophierens, die mindestens bis zu Platon zurückreicht, in der es zwar eine Konversation gibt, jedoch die Rollen in dieser klar verteilt sind: Es gibt immer einen Dummen, an dem der Meister seine Argumente ausführen kann – seien es die Bürger Athens, die so unbedacht waren, mit Sokrates zu reden, Simplicio, dem Galilei die zweifelhafte Ehre zuteilwerden lässt, das geozentrische Weltbild zu verteidigen, oder Goethes Wagner, der seinem Meister Faust hinterherrennt.

Grund für seine Emigration (Herzen 1969b: 50 ff.). Was der Ältere den Liberalen aber als Erstes vorwirft, ist, dass ihre Ideale »Buchweisheiten«⁵ (Herzen 1969b: 130) seien. Sie würden sie aus Büchern gewinnen, nicht aus der Wirklichkeit, und sie diskutierten diese ausschließlich unter sich, in ihren Clubs und Salons. Er vergleicht sie mit alten Naturforschern, die das Herbarium niemals für ihre Studien verließen: »[W]as sie vom Leben kannten, war die Leiche, war tote Form, Spur des Lebens.« (Herzen 1969b: 131)

Dass die Liberalen von abstrakten Ideen ausgingen, die sich für »parlamentarische[s] Geschwätz« und »philanthropische[...] Reden« (Herzen 1969b: 95) eigneten, war also für Herzen schon schlimm genug. Solange die Liberalen jedoch diese Ideen für sich und ihr Geschwätz in den Clubs und Parlamenten behielten, war das für ihn im besten Fall verachtenswert (Herzen 1969b: 131). Der zweite und eigentliche Vorwurf, die Verantwortungslosigkeit, bestand vor allem darin, dass sie dieses zwar dumme, aber historisch gesehen »harmlose« Geschwätz über Werte aus dem Raum der Wirkungslosigkeit der Clubs und Parlamente in das Volk trugen und auf Grundlage dieser Ideale demokratische Revolutionen anzettelten (wie eben 1848 in Paris). Sie wollten – so Herzen – das Unrecht, das sich ihnen über Buchweisheiten erschloss, ebenso mit Buchweisheit wiedergutmachen (Herzen 1969b: 130). Doch im Angesicht der Geister, die sie riefen, – im Angesicht des Proletariats – liefen sie wieder schreiend in die Arme der Monarchie zurück: »Sie waren für die Freiheit, sogar für die Republik innerhalb eines bestimmten, literarisch gebildeten Kreises. Außerhalb ihres gemäßigten Kreises wurden sie zu Konservativen.« (Herzen 1969b: 95) Denn das Proletariat bedrohte nicht nur die alten Herrscher, sondern auch alles, was die Liberalen (und Herzen) für zivilisiert, gut und schön hielten (Herzen 1969b: 96 ff.) – es kümmere sich weder um Kunst und Kultur (zumindest das, was die Liberalen und Herzen dafür hielten),⁶ noch um individuelle Freiheiten.

Doch auch dieser Verrat der Liberalen an der Revolution von 1848 war wiederum nur die letzte Konsequenz ihrer Inkonsequenz. Das Problem lag für Herzen tiefer: in der Idealität der Ideale selbst. Die Liberalen teilten dieses Problem des Idealismus mit den Revolutionär*innen. Letztere zogen zwar gegenteilige Konsequenzen daraus, allerdings führte auch das zu den gleichen Resultaten. Hatten die Liberalen ihre Ideale im Angesicht der Konsequenzen ihrer drohenden umfanglichen Verwirklichung widerrufen und damit die Tyrannei der Konterrevo-

5 Interessanterweise widmet Herzen (Herzen 1969b: 41) das Buch seinem Sohn, damit dieser die Wahrheit durch das Buch als väterliches Erbe – und nicht durch selbst gemachte Irrtümer und Enttäuschungen – kennenlernen kann.

6 Herzen schreibt an einer anderen Stelle des Buches: »Ich bedaure nicht, daß zwanzig Generationen von Deutschen darauf verwendet worden sind, einen Goethe möglich zu machen, und freue mich, daß die Abgaben der Pskower die Erziehung eines Puschkin ermöglicht haben.« (Herzen 1969b: 99)

lution mitzuverantworten, versuchten die Revolutionär*innen die Wirklichkeit zu widerrufen, also diese den Idealen anzupassen. Die Wirklichkeit jedoch gewaltsam nach seinen eigenen Vorstellungen – und halte man sie auch für noch so richtig – umzugestalten, führe ebenso wie die monarchistische Konterrevolution zu Terror und Blutvergießen. Beides – so der dritte Vorwurf –, die Leugnung der Ideale im Angesicht der Realität genauso wie die Anpassung der Realität an die Ideale, sei grausam und Ausdruck der Feigheit gegenüber der Wahrheit und einer Angst vor Tatsachen bei den idealistischen Revolutionär*innen (Herzen 1969b: 110).

Für Herzen sollten also erstens Ideale nicht aus Büchern gewonnen werden und zweitens könnten diese Buchweisheiten auch nicht die Probleme der realen Welt lösen, weil drittens sowohl das Widerrufen der Ideale im Angesicht der Realität als auch das Anpassen der Realität an die Ideale brutale und nicht verantwortbare Konsequenz habe. Wenn jedoch die Welt, wie sie ist, nicht in Ordnung ist, woher nimmt man dann die Ideale oder zumindest Vorstellungen davon, wie es besser sein könnte? Wie geht man mit der Beziehung von Realität und diesen Vorstellungen und Idealen um beziehungsweise wie kommt man zu einer Änderung einer Welt, die nicht in Ordnung ist? Als Antwort auf diese Fragen skizziert der Ältere/Herzen einen dritten Weg, den Weg des objektiven Zuschauers und Kommentators. Dabei gelte es seiner Kritik folgend erstens Ideale (und Probleme) nicht aus Büchern, sondern aus der Realität zu gewinnen, zweitens die Idealität der so gewonnenen Ideale zu relativieren und drittens einen anderen Umgang mit der Realität zu praktizieren.

Erstens bedeutet für Herzen Ideale aus der Realität und nicht aus Büchern zu gewinnen, sich die »neuen« Naturwissenschaften zum Vorbild zu nehmen (Herzen 1969b: 119). Diese hielten sich eben nicht im Herbarium auf, sondern zögen mit dem Rucksack auf dem Rücken in die Berge und aufs Meer (Herzen 1969b: 131), um die Natur unpersönlich und objektiv zu untersuchen (Herzen 1969b: 119). Auf die Situation der jungen Revolutionär*innen hin übersetzt, hieße das, direkt dorthin zu gehen, wo die Ereignisse geschehen und während sie geschehen, und sich in diesem Prozess als objektiver Beobachter zu platzieren. Sowohl die Probleme, auf die man so stößt, als auch die Ideale, die ihrer harren, sind so also keine Abstraktionen eines liberalen oder revolutionären Wunschdenkens, sondern objektiv feststellbare gesellschaftliche Verhältnisse, ihre Dysfunktionalitäten und ihre Lösungen.

Diese wissenschaftliche Idealgewinnung hat dabei Konsequenzen in Bezug auf den Status von Idealen selbst (zweitens) so wie auf den Umgang mit der Realität (drittens). Denn zweitens sind die wissenschaftlich gewonnenen Ideale jeweils von der Realität, aus der sie gewonnen werden, abhängig. Sie können so nicht

mehr den universellen Anspruch⁷ der abstrakten Menschen- und Freiheitsrechte der Liberalen und der Revolutionär*innen erheben, sondern sie entstünden in den Lebensweisen der Menschen, würden von ihnen immer aufs Neue geschaffen und veränderten sich mit jeder Generation (Berlin 1969: 36; Herzen 1969b: 19). Die Idealität der Ideale, die Herzen bei Liberalen und Revolutionär*innen vorfindet und kritisiert, wird so relativiert. Letztlich entlastet das drittens auch von dem Anspruch an den Wandel, die Realität den Idealen anzupassen. Entspringen die wissenschaftlichen Ideale der Realität und ihrer Probleme, so lassen sich auch objektiv die Bedingungen ihrer (Nicht-)Verwirklichung bestimmen. Die Frage ist nicht mehr, ob man die Welt ändern soll und wie, sondern ob die objektiven Bedingungen für einen Wandel gegeben sind oder nicht.

Wenn man also, wie Herzen es wünscht, das Volk nicht mehr in Büchern sucht, es nicht anhand historischer Quellen und Denkmälern, sondern unvoreingenommen, ohne eigene Agenda im Dorf und auf den Marktplätzen studiert, müsse man feststellen, dass das Volk kein Interesse an dem Wort »Republik« haben, sondern sich allenfalls für »Reich« und »Napoleon« erwärmen ließe (Herzen 1969b: 131 f.). Die Idee des sich selbst regierenden Volkes freier Menschen erweist sich so gesehen als eine »Buchweisheit«, die in der Realität der Gegenwart auf keine Resonanz trifft, da sie nicht die Bedingungen, die für die Verwirklichung der Ideale nötig wären, beinhaltet. Vielmehr gleiche diese Gegenwart einem Gefängnis und man könne nicht »den Mauern, ohne sie zu verändern, eine neue Bestimmung geben, als ob sich der Plan eines Gefängnisses für ein freies Leben eignete« (Herzen 1969b: 93). Die objektiven Bedingungen für einen Wandel, für die Realisierung der Ideale der Menschenrechte und der Freiheit des Individuums, waren also für Herzen 1848 und in den folgenden Jahren nicht gegeben.

In einer anderen Szene des Buches untermauert der (vermutlich gleiche) Mann mittleren Alters noch einmal seinen Standpunkt des »wissenschaftlichen Idealisten«. Diesmal in einem Gespräch mit einer jungen Frau vor dem ehemaligen Wohnhaus Jean-Jacques Rousseaus. In diesem schimpft er auf Rousseaus Satz: »Der Mensch wird frei geboren – und liegt überall in Ketten!« (Herzen 1969b: 145) Er halte ihn für »eine Vergewaltigung der Geschichte, eine Mißachtung der Tatsachen« (Herzen 1969b: 145). Denn wie könne man darauf kommen, dass der Mensch frei sein müsse, dass Freiheit zu seinem Wesen gehöre, wenn er doch tatsächlich fast überall in Ketten liege. Man zähle ja auch nicht das Fliegen zum allgemeinen Wesen von Fischen, obwohl sich durchaus in deren Skelett Ansätze für Flügel finden ließen und es sogar Fliegende Fische gäbe (Herzen 1969b: 146). Das Problem sei, dass die junge Frau (wie wohl auch der junge Revolutionär) nicht

7 Universeller Anspruch meint, dass die Ideale zu allen Zeiten, an jedem Ort gelten und einfordern sind.

auf die Tatsachen, sondern auf die Welt der Ideen der »großen Männer, Denker, die den Höhepunkt des Bewusstseins jeder Epoche darstellen [...]« (Herzen 1969b: 147), blickte und diese außerordentlichen Persönlichkeiten für den Normalfall, für den Ausdruck des Wesens der Menschen hielt (Herzen 1969b: 147). Was der Ältere hier predigt, ist eine »Religion des Diesseits, Religion der Wissenschaft, des Allgemeinen, des Gattungsmäßigen, der transzendentalen Vernunft, des Idealismus« (Herzen 1969b: 158), in der die Wahrheit nur einer Minderheit von Genies vorenthalten ist, nicht weil man sich das so wünscht und für gut hält, sondern weil es faktisch so sei (Herzen 1969b: 154).

Unter diesen Voraussetzungen ist alles, was dann den Wissenden um die objektiven gesellschaftlichen Verhältnisse, ihre Probleme und deren Lösungen noch zu tun bleibt, eben genau auf dieses Wissen hinzuweisen. So wirft Herzen einige Jahre später seinem Freund Michail Bakunin vor, die Revolution zu früh erzwingen zu wollen (Berlin 1969: 29). In einem Brief schreibt er ihm gegen dessen bekanntes Diktum – »Die Lust der Zerstörung ist zugleich eine schaffende Lust« (Bakunin 1968: 96)⁸ –, dass Gewalt nur zerstören und nichts schaffen könne (Herzen 1969a: 239 ff.) und es vielmehr darum ginge, den Eigentümern und Kapitalisten zu beweisen, dass die Besitzverhältnisse unmöglich geworden seien und deshalb ihr Kampf gegen

»das Unabwendliche eine unsinnige Kraftverschwendung ist und daß er um so mehr Opfer fordert und um so verderblicher ist, je *hartnäckiger* und länger er geführt wird. [...] Selbst der schlimmste Geizhals wird es vorziehen, nicht mit seinem ganzen Reichtum unterzugehen, wenn er wenigstens sich selbst und einen Teil davon retten kann, indem er einen anderen über Bord wirft.« (Herzen 1969a: 243; H. i. O.)

In diesem Sinne empfiehlt der Ältere dem Jüngeren nicht nur ein objektiver Beobachter zu sein, sondern sein (objektives) Wissen, dass die Revolution zwar noch nicht möglich, aber zukünftig unvermeidlich sei, jedem, der es hören wolle – oder auch nicht –, kundzutun. Da daraufhin der Jüngere nun endgültig überzeugt zu sein scheint und der Dialog zu einem einvernehmlichen Ende kommt, stimmt der Ältere dem Jüngeren gutmütig zu und gibt letzte Instruktionen:

»[...] Unser Lächeln, unser Gruß gilt nur dem, was in der Entstehung begriffen ist, nur der Morgenröte, und wenn wir nicht die Kraft haben, ihr Kommen zu beschleunigen, so können wir wenigstens denen, die nicht sehen, ihr Nahen zeigen.«

»Wie jener alte Bettler auf dem Vendôme-Platz, der jede Nacht den Vorübergehenden sein Fernrohr anbietet, um sie die fernen Sterne sehen zu lassen?«

⁸ Zur Aktualität dieses Diktums Bakunins und seine theoretische Bedeutung für gegenwärtige soziale Bewegungen vgl. van de Sande 2015.

›Ihr Vergleich ist sehr gut; ja, weisen sie jeden Vorübergehenden darauf hin, wie die Wellen der rächenden Flut immer näher und näher rollen, wie sie wachsen und steigen. Weisen Sie zugleich auch auf das weiße Segel der Arche hin... dort fern am Horizont... da haben Sie was zu tun. Wenn alles ertrinkt, alles Unnötige sich auflöst und untergeht in der Salzflut, wenn die Wasser zu fallen beginnen und die heilgebliebene Arche zum Stehen kommt, dann wird es für die Menschen etwas anderes, wird es viel zu tun geben. Jetzt nicht!« (Herzen 1969b: 134–135)

2.2 Die Methode Herzen: Trennung und Verschwindenlassen

Hannah Arendt (2013: 41 f.) differenziert in *Über die Revolution* zwischen einerseits Befreiung – als Befreiung von Herrschaft, die aber nicht zwangsläufig auf eine freie Gesellschaft hinauslaufen muss – und andererseits Freiheit – als neue Ordnung, die dem Erleben der Freiheit in der Befreiungsbewegung während einer Revolution eine neue Heimstätte gründet. Nur Ereignisse, in denen letzteres geschieht, sind für Arendt (2013: 41) auch wirklich Revolutionen. In diesem Sinne treten beide Gesprächspartner bei Herzen für Befreiung ein. So geht es dem Älteren wie dem Jüngeren um die Befreiung von der Monarchie, vom Bonapartismus und um die Befreiung des Volkes. Und diese Befreiung des Volkes, daran lässt Herzen (1969b: 48) in seinem Vorwort keinen Zweifel, ist zuallererst und grundlegend die Befreiung der*des und jeder*jedes Einzelnen. Was beim Lesen von Herzens Dialogen auffällt, ist eine merkwürdige Spannung zwischen seinem durchaus idealistischen Appell an die Freiheit jeder*jedes Einzelnen, die die Grundlage der Freiheit der ganzen Gesellschaft sei, und einer immer wieder vorgetragenen Vorstellung von Gesellschaft, die per Definition niemals zur Freiheit fähig ist, weil sie nur als unpersönliche Masse existiert. Der Schritt von der Befreiung zur Freiheit – der arendtsche Schritt von der Revolte zur Revolution – scheint nicht möglich zu sein, da die Bedingungen für eben jene Befreiung des Volkes durch die Befreiung der Einzelnen überhaupt nicht gegeben seien. Das Volk und die Revolutionär*innen haben, um sich dafür die Worte von Karl Marx⁹ auszuleihen, lediglich die Tragödie der französischen Revolution von 1789 als Farce von 1848/49 im Schnelldurchlauf aufgeführt: Zwar hat sich das Volk von der Monarchie befreit, doch statt des Aufbaus einer neuen post-revolutionären Ordnung als Stätte der Freiheit (Arendt 2013: 42, 321 ff.) hat es einen Bonaparte zum Staatsoberhaupt berufen, der sich infolgedessen zum Kaiser ausriefen ließ. Herzen erklärt dies damit, dass das Volk gar kein Interesse an Freiheit im eigentlichen Sinne hat, sondern sich eher für große Geschichten (»Reich« und »Napoleon«; Herzen 1969b:

⁹ Marx' Aussage war, wie oben beschrieben, natürlich eher auf Louis-Napoléon gemünzt, als auf das Volk.

132) begeistern ließe. Das wiederum liege daran, dass es im Volk für Herzen keine Einzelnen gibt.

Wenn die Bedingung der Freiheit der Gesellschaft die Freiheit der Einzelnen ist, dann ist die Bedingung für diese Freiheit die Existenz dieser Einzelnen. Diese Bedingung war und ist für Herzen jedoch nicht erfüllt, weil es diese Einzelnen des Volkes gar nicht gibt. Das Volk war für ihn lediglich eine Masse, ein großes Tier, das sich, seinen Affekten folgend, mal hier hin mal dort hin wälzte, mal diesem und mal jenem folgte, eine Naturgewalt, die weder gut noch böse ist: sie seien »Kinder, Frauen, sie sind launisch, stürmisch, unbeständig« (Herzen 1969b: 113). Als solche müssen man sie und ihr (kollektives) Wesen untersuchen und studieren (Herzen 1969b: 119, 128 f., 131). Damit zieht er schon eine Grenze zwischen denjenigen, die wissen und verstanden haben, und den anderen, den Massen, die es zu untersuchen gilt. Erstere hätten angefangen zu reflektieren und somit den ursprünglichen Instinkt verloren, den das Volk sich aber bewahrt hätte (Herzen 1969b: 112 f.). Letztere jedoch, eben jene Massen und das Volk, seien eine homogene Einheit, die Einzelnen in ihnen lediglich Entitäten, sie hätten überhaupt keine Chance auf Individualität (geschweige denn eine legitime eigene Meinung). So ist die Freiheit, von der Herzen redet, niemals verwirklicht, denn ihre Subjekte werden für immer ihrer unfähig sein.

Die Frage nach der Auflösung der Spannung zwischen der gewünschten Freiheit der*des Einzelnen, die die Bedingung für die Freiheit aller ist, und der tatsächlichen Unfreiheit aller, die die Freiheit der Einzelnen verhindert, kann Herzen nicht beantworten. Er schiebt sie vielmehr immer fort, weiter ins Unge- wisse, und weist stattdessen auf die Unfähigkeit und Unmöglichkeit zur Freiheit des Volkes hin. Zwar behauptet Herzen, dass die Bedingungen der Freiheit irgendwann mit Sicherheit kommen werden – die Arche in der Morgenröte. Er sagt jedoch nicht, wie das möglich sein und passieren könnte. Das Volk, das er anspricht, wird so angesprochen, dass es seinem Wesen nach schon das ist, was es ihm verunmöglicht, frei zu sein. So stellt Herzen der Inkonsequenz der Liberalen, die im Angesicht der Realität ihre Ideale verwerfen, und der Feigheit vor den Tatsachen der Revolutionär*innen lediglich die Arroganz des Zynikers in der Person des objektiven Zuschauers entgegen. Dem Vorwurf, den er den Liberalen vorhält, dass sie dem Volk zwar die römische Toga angezogen und es auf den Thron gesetzt hätten, aber ihm die Macht vorenthielten, macht er sich auf seine Weise schuldig. Er zieht dem Volk nur ein anderes Kleid an beziehungsweise vielleicht zieht er ihm gar kein Kleid an, indem er es zu einer Ansammlung von Tieren macht. Andererseits hält er eben jene Toga in den Händen – von der er überzeugt ist, dass er sie ausfüllt – und sagt: Seht her, sie ist viel zu groß für euch, ihr werdet niemals reinwachsen, ihr werdet immer zu klein sein; Frauen

und Kinder eben, die nie erwachsene Männer – also wahre Einzelne, Genies, und freie Menschen – werden können.

2.3 Isaiah Berlin oder Der Igel im Fuchskostüm

»I went to the London Library and by pure accident stumbled on Herzen [...]. I knew there was a bearded sage – nineteenth-century, heavy stuff – and then I saw his name, so out of pure curiosity I took out one volume, and never looked back. He became a central figure in my life.« (zitiert nach The Isaiah Berlin Literary Trust 2000–2022)

Isaiah Berlin war bei seiner Studie zu Karl Marx zufällig auf Herzen gestoßen, schrieb daraufhin im Laufe der Jahre mehrere Texte über ihn und bezieht sich in anderen immer wieder auf den russischen Intellektuellen. Unter anderem verfasste er die Einleitung *Ein großer Amateur* (Berlin 1969) für die Neuauflage von *Vom anderen Ufer*, widmete ihm ein eigenes Kapitel in seiner Studie über die Geburt der russischen Intelligenzija (Berlin 1995a) und schrieb einen Text über den Begriff der Freiheit bei Herzen und Michail Bakunin (Berlin 1995b). In den Texten selbst spart Berlin nicht mit lobenden Worten für Herzen. Dieser sei zum Beispiel der interessanteste beziehungsweise der eindrucksvollste russische revolutionäre Schriftsteller des 19. Jahrhunderts (Berlin 1995a: 251; 1995b: 124), ein begabter beziehungsweise genialer Journalist, der beste beziehungsweise größte Publizist seiner Zeit (Berlin 1995a: 254; 1995b: 125); quasi ein russischer Voltaire (Berlin 1995a: 254), dessen Autobiografie ein Meisterwerk der russischen Prosa sei, vergleichbar mit Goethes *Dichtung und Wahrheit* (Berlin 1995a: 251; 1995b: 125). Auch *Vom anderen Ufer* findet als unvergleichliches und bestes persönliches Zeugnis der Revolutionsjahre 1848/49 Berlins (1995a: 251) Gefallen. Diese Lobeshymnen verbleiben allerdings im luftleeren Raum, denn das, was Berlin bei Herzen herausarbeitet, ist etwas ganz anderes als dessen schriftstellerisches Schaffen und persönliches Verhalten. Was Berlin neben den – zugegebenermaßen auch in Übersetzung gut zu lesenden – Texten zu faszinieren scheint, waren Herzens ethische und philosophische Überzeugungen: das Eintreten für die Freiheit des Individuums und seine Warnungen gegen idealgeleitetes (und daher determiniertes) Handeln.

Berlin (1995b: 130) unterstellt Herzen eine zutiefst »liberale Haltung«, die sich in dessen Schriften als Überzeugungen niederschlugen:

»Die wichtigsten [Überzeugungen; CL] davon waren, daß die Natur keinem Plan gehorche und die Geschichte keinem Libretto folge, daß es für die Lösungen der Probleme der Einzelnen oder der Gesellschaft im Prinzip keinen bestimmten Schlüssel und keine bestimmte Formel gäbe, daß allgemeine Lösungen überhaupt keine Lösungen sein, umfassende Ziele niemals wirkliche Ziele, und daß jedes Zeitalter seinen eigenen Charakter und seine eigenen Fragen habe, daß

Abkürzungen und Verallgemeinerungen kein Ersatz für die Erfahrung sind, daß die Freiheit – wirklicher Individuen zu bestimmten Zeiten, an bestimmten Orten – ein absoluter Wert sei und ein Minimum an freiem Handlungsspielraum für den Menschen eine moralische Notwendigkeit, die nicht im Namen von Abstraktionen und allgemeinen Prinzipien, wie sie von den großen Denkern dieser oder jener Zeit so leichthin unter die Leute gebracht werden, unterdrückt werden dürfe, von den großen Namen des ewigen Heils, der Geschichte, der Menschheit, des Fortschritts und noch weniger des Staates, der Kirche oder des Proletariats – große Namen, auf die man sich beruft, um Handlungen von entsetzlicher Grausamkeit und Willkür zu rechtfertigen, magische Formeln, um die Stimme der Menschlichkeit und des Gewissens zu ersticken.« (Berlin 1995b: 130)

Die »Freiheit« steht dabei nicht nur fast symbolisch in der Mitte dieses beindruckend langen Satzes, sondern fungiert auch inhaltlich als Dreh- und Angelpunkt zwischen der Ablehnung von Determinismus und Abstraktion. Es ist gerade dieser Freiheitsbegriff, den Berlin bei Herzen herausliest, der mit seinem eigenem resoniert – und hierin spiegelt sich Berlins eigenes philosophisches Vermächtnis.

2.3.1 Positive und negative Freiheit

Berlin unterscheidet prinzipiell und ungemein einflussreich zwischen negativer und positiver Freiheit, »der Freiheit von etwas« (Berlin 2006b: 207) und »der Freiheit zu etwas« (Berlin 2006b: 210). Die *negative Freiheit* ist deswegen negativ, weil es darum geht, etwas abzuwehren. Sie bezeichnet einen Bereich, in dem eine Gruppe, aber für Berlin noch viel entscheidender ein Individuum tun und lassen kann, was es will, ohne von anderen daran gehindert zu werden (Berlin 2006b: 201). Es geht also um einen Bereich, in dem ich *frei von etwas* bin.

Allerdings kann dieser Freiraum für ein Individuum auch nicht unendlich groß sein, da er sich mit den Freiräumen anderer überschneidet und mit ihnen in Konflikt gerät (Berlin 2006b: 206). Indem Berlin Freiheit als räumliche Nicht-Einschränkung begreift, verbleibt er in dieser Beziehung zunächst in der konservativ-liberalen Tradition der angelsächsischen Philosophie, die sich in ihrem Freiheitsbegriff insbesondere auf Thomas Hobbes bezieht. Für Hobbes (2018: 202) ist Freiheit »das Fehlen von Widerstand, wobei ich [Hobbes; CL] unter Widerstand äußere Bewegungshindernisse verstehe«. So sei derjenige frei, »wer nicht daran gehindert ist, Dinge, die er auf Grund seiner Stärke und seines Verstandes tun kann, seinem Willen entsprechend auszuführen« (Hobbes 2018: 202; H. i. O.). Diese Freiheit ist allen Menschen von Natur aus gleichermaßen eigen (Hobbes 2018: 208 f.) und mit dem natürlichen Recht auf alles verbunden, was der Mensch zum Leben und Überleben braucht (Hobbes 2018: 125 f.). Während Hobbes (2018: 166 f., 208, 211) jedoch dieses Recht einzig einem dadurch übermächtigen Souverän –

dem Leviathan – überlassen und es allen anderen entziehen will, beharrt Berlin auf der Notwendigkeit von mindestens eines Minimums dieses Freiraums. Der hobbessche Bürger wäre für Berlin ein total determiniertes Wesen, ein Wesen, das von allen Seiten gezwungen wird, das sich nicht frei entwickeln kann, keine Entscheidungen (die diesen Namen verdienen) treffen kann. Ohne diesen Freiraum sei ein Mensch kein Mensch mehr; er brauche diesen, um Denken lernen zu können und lernen zu können, zwischen gut und schlecht zu unterscheiden (Berlin 2006b: 203, 243). So sei es eine immerwährende Abwägungsfrage zwischen den Ansprüchen der negativen Freiheit der Individuen, der Frage nach dem Minimum des persönlichen Freiraums (Berlin 2006b: 207), und dem gleichzeitig dadurch entstehenden Koordinierungsproblem, das die Frage aufwirft, inwieweit die persönliche Freiheit eingeschränkt werden muss, um nicht die anderen zu gefährden und sie ihrerseits ihrer negativen Freiheit zu berauben (Berlin 2006b: 206). Klar ist für Berlin dabei nur, dass die Schranken dieses Minimums, welches zwar nicht genau bestimmbar ist, aber natürlich gesetzt, durch niemanden verletzt werden dürfen (Berlin 2006b: 247).

Diese Vagheit ist dabei keine Unklarheit der Theorie, sondern konstitutiver Bestandteil des Freiheitsverständnisses Berlins. Berlin selbst geht darauf kaum ein, aber man könnte sagen, die negative Freiheit ist nicht nur negativ, da es um Abwehr geht, sondern auch deswegen, weil sie sich nicht positiv bestimmen lässt. Wenn Freiheit¹⁰ immer auf das Fernhalten von jemandem oder etwas ausgerichtet ist, dann bedeutet es ein Verlust an Freiheit, wenn jemand oder etwas irgendwo eingreift. Ist das der Fall, dann haben wir es mit einem sehr weit gefassten Begriff von »Zwang« zu tun (Berlin 2006b: 240). Es ist offensichtlich Zwang, wenn man einer Person den Arm auf dem Rücken verdreht und sie damit zwingt, sich dorthin zu bewegen, wo man sie hinhaben will. Es bleibt aber auch Zwang, wenn man dieses Handeln damit begründet, dass dies nur das Beste für die Person wäre, dass man es im Namen einer Idee von Freiheit, Gerechtigkeit etc. tue, oder dass dies nötig wäre, um mehr Freiheit für alle zu erreichen. Freiheit ist für Berlin also etwas an sich Gegebenes, was nicht weiter bestimmt wird, und man erkennt sie nur dort, wo sie eingeschränkt oder nicht mehr vorhanden ist. Man könnte vielleicht hier von Freiheit als einem negativen Signifikanten sprechen, da sie keinen positiven Inhalt hat. An dieser negativen Unbestimmtheit lässt sich auch gut zeigen, was Berlin unter positiver Freiheit versteht und welche Gefahren er in ihr sieht.

Unter *positiver Freiheit* versteht Berlin die *Freiheit zu etwas* (Berlin 2006b: 210). Es geht hier nicht so sehr um den Bereich der Freiheit, sondern um die Frage, wer diesen Bereich ausfüllt und mit was für einer Vorstellung von Freiheit dort

10 Im Übrigen ist es hier für Berlin (2006b: 240) unerheblich, ob es sich um negative oder positive Freiheit handelt.

operiert wird. Diese Freiheit ist also positiv – so könnte man sagen –, da es um »etwas« geht und der Begriff auf eine bestimmte Vorstellung, ein Konzept von Freiheit, oder in Berlins (2006b: 212 ff.) Worten, auf eine Naturalisierung einer bestimmten Vorstellung von Freiheit verweist. Und genau hierin liegt für Berlin auch das Problem: Ein solches spezifisches und alleiniges Konzept von Freiheit verspreche nämlich bei seiner Verwirklichung eine harmonische und konfliktfreie Gesellschaft und so lasse sich jeder Paternalismus, jeder Zwang und jede Tyrannei im Namen dieser Freiheit rechtfertigen (Berlin 2006b: 212 ff., 217 f.). Das historische Beispiel dafür, welches bei Berlin immer unterschwellig mitschwingt und mit welchem er sich sein ganzes Leben auseinandergesetzt hat, ist das sozialistische/kommunistische Versprechen auf eine harmonische postrevolutionäre Gesellschaft.¹¹

Das Problem, das Herzen im idealgeleitenden Handeln von sowohl Liberalen wie auch Revolutionär*innen gesehen hatte, nimmt Berlin also noch einmal auf. Allerdings geht er weit über Herzen hinaus. Zwar teilen Herzen und Berlin die Ansicht über die Gefährlichkeit von idealgeleitetem Handeln und weisen beide die Vorstellung einfacher Lösungen und historischen Determinismus zurück. Doch Berlins Interpretationen, der Herzen so liest, dass auch dieser jegliche Vorstellungen einer zukünftigen harmonischen Gesellschaft zurückweist, sind Überinterpretationen. Sie spiegeln mehr seine eigene Haltung wider, als die von Herzen. Herzens Vertrauen in eine naturwissenschaftlich organisierte Soziologie, die der Gegenentwurf zur Soziologie der Materialisten wie der Idealisten sein soll, spricht in dieser Beziehung ebenso Bände wie die Worte zur kommenden »Morgenröte«, die er dem Älteren in seinem Abschlussätzen in den Mund legt. Diese Überinterpretation macht Berlins Argument allerdings nicht schwächer. Im Gegenteil, er versucht die Konsequenz des Problems der *einen* Vorstellung von Freiheit, die weder der Heterogenität der Gesellschaft noch der Situationen gerecht werden kann, zu Ende zu Denken.

Das Problem für Berlin liegt in dem *einen* der positiven Freiheit (die Kursivsetzungen in den letzten Abschnitten weisen schon darauf hin), was Berlin (2006b: 254) daher als Monismus bezeichnet. Die positive Freiheit versuche die ganze Welt ihren Vorstellungen anzupassen:

»[...] irgendwann wird er [der Urteilsmaßstab, der sich aus der positiven Freiheitsvorstellung ableitet; CL], sofern er unflexibel genug ist, auf eine unvorhergesehene oder nicht vorhersehbare Entwicklung stoßen, auf die er nicht paßt, und wird dann benutzt werden, die apriorischen Gräuelpfeiler eines Prokrustes¹² zu rechtfertigen – das Zurechtstutzen menschlicher Gesellschaften

¹¹ Berlins (1959) einzige veröffentlichte Monografie ist seine Biografie über Karl Marx.

¹² Prokrustes ist die Figur eines Riesens aus der griechischen Mythologie. Er lauerte unbedarften Wanderern auf, denen er ein Bett anbot. Die, die nicht in es hineinpassten, weil sie zu groß waren, hackte

bei lebendigem Leibe mit dem Ziel, sie in ein festes, von unserem unfehlbaren Verständnis einer weitgehend imaginären Vergangenheit oder einer völlig imaginären Zukunft vorgeschriebenes Raster zu zwängen« (Berlin 2006b: 254).

In diesem Satz echot Herzens Anklage an die Idealisten, an die Liberalen und noch mehr an die Revolutionär*innen, die die Realität ihren eigenen Vorstellungen anpassen wollen und dafür auch über Leichen gehen. Folgender süffisanter Satz, den Herzen dem Älteren in den Mund legt, hätte auch von Berlin stammen können:

»Sie [die Idealisten, CL] wollen, daß die Welt für ihre treue Ergebenheit nach ihrer Pfeife tanzt, und sobald Sie merken, daß die Welt ihren eigenen Schritt und ihren eigenen Rhythmus hat, werden Sie böse, geraten Sie in Verzweiflung und sind nicht einmal neugierig, zuzusehen, wie sie auf ihre Weise tanzt« (Herzen 1969b: 110).¹³

Was allerdings bei Berlin folgt, geht über Herzens Befürwortung einer pangloss'schen, vermeintlich positivistischen Gesellschaftswissenschaft hinaus. Im Gegensatz zu Herzen verwirft Berlin die Hoffnung auf eine mit sich selbst versöhnte, harmonische Gesellschaft gänzlich und betont statt einer solchen monistischen Vorstellung die Pluralität und Temporalität von gesellschaftlichen Wertvorstellungen und -hierarchien. Der Pluralismus unterschiedlicher Freiheitsvorstellungen und Wertehierarchien, der zwangsläufig ein gewisses Maß an negativer Freiheit mit sich bringe, sei ein wahrhaftigeres und humaneres Ideal, so Berlin (2006b: 254). So passe der Pluralismus der negativen Freiheit viel besser zur heterogenen, komplexen und widersprüchlichen Wirklichkeit und lasse jede*n Einzelne*n und jede Generation für sich von Neuem entscheiden, was ihre Werte und was ihre wichtigsten Grundsätze sind (Berlin 2006b: 254 f.).

Berlins vage Hinweise laufen jedoch diesem Anspruch, wie sich der Pluralismus und mit ihm die negative Freiheit realisieren, hinterher. Der Grund dafür ist, dass er Freiheit sowohl von der Praxis ihrer Ausübung als auch von den Beziehungen zwischen Individuen trennt. Beide Ausschlüsse führen, wie ich im Folgenden zeige, zu einem Verschwinden des Subjekts der Freiheit. So ist die erste Trennung (der Ausschluss der Praxis der Freiheit) nicht nur in sich widersprüchlich. Sondern auch, weil die Subjekte der Freiheit – diese Einzelnen und diese Generationen, die ihre Beziehung zu Werten immer neu bestimmen können sollen – als handelnde Subjekte überhaupt nicht mehr vorkommen. Darauf ich im Folgenden mit Bezug auf die Berlin-Kritik von Philip Pettit und Henrik Ibsens Thea-

er die überstehenden Glieder ab, die, für die das Bett zu kleinen waren, streckte er auf entsprechende Länge.

¹³ Das »Sie« ist im Original großgeschrieben, da der Ältere den Jüngeren direkt anspricht und ihm unterstellt, selbst ein Idealist zu sein.

terstück *Nora. Ein Puppenheim* eingehe. Die zweite Trennung besteht darin, dass Berlin die negative Freiheit als Abwehr von anderen versteht. Mit dem Ausschluss der anderen wird jede Form von Beziehung als Ein- oder sogar Angriff in diese Freiheit definiert. Das hat mindestens drei einschneidende Konsequenzen. Erstens werden die Räume der Freiheit zu naturalisierten Bereichen um einzelne, beziehungslose Individuen degradiert. Der Raum der negativen Freiheit ist somit ein »Nicht-Ort«, wie man mit Marc Augé (Augé 2019) sagen könnte. Zweitens sind nicht nur die Individuen beziehungslos, sondern auch Werte wie Freiheit und Gerechtigkeit werden als in sich geschlossene, voneinander abgegrenzte Kulturen betrachtet. Freiheit wird so zum Nullsummenspiel. Und drittens bezahlen die berlinschen Individuen ihren Schutz vor Einfluss und Abhängigkeit von anderen mit der Abhängigkeit vom Recht. Berlins Begriff der negativen Freiheit und sein Bezug zum Pluralismus entsubjektiviert und entleert den Begriff der individuellen Freiheit, reduziert Diversität auf ihre quantitative Dimension und lässt den einzelnen Subjekten jenseits der Anrufung von ihnen enteigneter Rechte keine eigene Handlungsmacht. Das erste »Opfer« des negativen Freiheitsbegriffs ist allerdings die Gemeinschaft, der Feind der individuellen Freiheit. Wie bei Herzen verschwindet auch bei Berlin die liberale, pluralistische Gesellschaft hinter der Unmöglichkeit ihrer Ansprache.

2.3.2 Kritik des berlinschen Freiheitsbegriffs

Dass die liberale Theorie das Individuum und seine Freiheit(en) im Zweifelsfall vor den Bedürfnissen des Kollektivs privilegiert, ist in der Politischen Theorie ein Allgemeinplatz. Und wie jeder Allgemeinplatz beschreibt er eine in Texten durchaus allgemein nachvollziehbare Tendenz, was nicht bedeutet, dass diese Tendenz für alle Texte und Autor*innen gleichermaßen gilt. Für Berlin lässt sich diese Tendenz allerdings bestätigen. Wie Herzen bringt auch er den »Massen«, dem »Volk«, der Gesamtheit der Bürger*innen ein tiefes Misstrauen entgegen. Dabei verweist er mit de Tocqueville und Mill auf die Sorge vor einer Tyrannei der Mehrheit in Demokratien, die, ohne selbst undemokratisch zu werden, »die Freiheit unterdrücken können – zumindest die Freiheit im liberalen Verstande« (Berlin 2006b: 248). Ebenso wie Herzen behandelt er das Volk, die Gesamtheit der Bürger*innen, als homogenes Etwas, und Demokratie als das, was dieser Homogenität Form verleiht. Er scheint wie Herzen zu glauben, dass das Volk tatsächlich so homogen ist, wie es ihm in seiner Konzeption gegenüber tritt. So denkt auch Berlin Gesellschaft von vornherein so, dass es nur die Wenigen gibt, die zu Individualität fähig sind, und die Vielen, die eine ununterscheidbare, irrationale Masse bilden. Einerseits kann unter diesen Voraussetzungen die Masse immer nur der »natürli-

che« Feind der individuellen Freiheit sein, die deshalb vom unpersönlichen Recht geschützt werden müsste. Andererseits erscheinen dort, wo Herzen noch die Einzelnen in der Masse sieht, diese bei Berlin gar nicht mehr. Es sei denn, sie wollen in Ruhe gelassen werden, was schon immer ein Anzeichen hoher Kultur gewesen sei (Berlin 2006b: 209). Individuen als Einzelne wie in Kollektiven kommen bei ihm ebenso wenig vor wie bei Herzen – also nur als Wenige und Auserwählte. Und Demokratie ist nur ein Synonym für das potenzielle Ausgeliefertsein der* des Einzelnen gegenüber der Irrationalität der Masse. So entledigt sich Berlin nicht nur der kollektiven Subjektivität – was, wie gesagt, für eine liberale Theorie nicht weiter überraschend ist –, sondern er entledigt sich auch der Subjektivität der Einzelnen, die doch eigentlich den Dreh- und Angelpunkt der negativen Freiheit ausmachen. Die Freiheit, von der Berlin spricht, ist somit eine Freiheit ohne Subjekt. Sie ist eine den Rechtsobjekten *gewährte* Freiheit; und der Pluralismus, den sie uns geben soll, ist ein Rechtsmonismus.

Um das zu zeigen, muss man sich zunächst Berlins Bemerkungen über die Voraussetzungen für eine freiheitliche (aber keine harmonische!) Gesellschaft ansehen. Für diese gibt Berlin zwei Hinweise. Ersterer ist der bereits erwähnte vage Verweis, dass sich die Grenzen des Bereichs der negativen Freiheit nach »natürlichen« Regeln richteten, die

»so allgemein akzeptiert werden und so tief im Wesen der Menschen [...] verwurzelt sind, daß sie nun ein wesentliches Element dessen ausmachen, was wir als normales menschliches Wesen bezeichnen« (Berlin 2006b: 247).

Ein Mensch sei dann normal, so Berlin weiter, wenn er* sie diese Grenzen nicht überschreiten könne, ohne Abscheu zu empfinden, wobei nur die Rechtfertigung einer positiven Freiheit sie* ihn dazu verleiten könne (Berlin 2006b: 249). Damit fällt Berlin allerdings auf eine Naturalisierung zwar nicht der Freiheit direkt, aber ihres Bereiches, zurück. Die Freiheit scheint, wie bereits erwähnt, den Menschen im Rahmen der Naturgesetze einfach eigen zu sein und zwar innerhalb dieses Rahmens als unendlich großer Bereich, der nur von anderen Menschen und von menschlichen Institutionen beschnitten werden kann.

Das zeigt sich in seinem zweiten Hinweis für eine freiheitliche Gesellschaft. Für die Praxis, die Verwirklichung oder den Schutz der negativen Freiheit beauftragt Berlin (2006b: 248) in guter liberaler Tradition¹⁴ den Rechtsstaat – und zwar den Rechtsstaat an sich, auch ohne demokratische Implementationen. Denn die Verbindung zwischen Rechtsstaat und Demokratie sei nicht so selbstverständlich, wie allgemein angenommen werde (Berlin 2006b: 210) und die Demokratie hätte von Zeit zu Zeit die unheimliche Tendenz, sich auch gegen die individuel-

¹⁴ Berlin (2006b: 248) nennt hier Benjamin Constant, John Stuart Mill und Alexis de Tocqueville.

le Freiheit zu richten (Berlin 2006b: 248).¹⁵ Aber Berlin geht noch einen Schritt weiter. Nicht nur sei die negative Freiheit nicht zwangsläufig an die Demokratie gebunden, sie sei auch nicht »unvereinbar mit manchen Arten von Autokratie und setzt jedenfalls politische Selbstverwaltung nicht voraus« (Berlin 2006b: 209) – solange diese eben einfach nicht die negative Freiheit ihrer Untertanen antaste.

Die eine Sache ist, woher Berlin (und mit ihm die gesamte liberale Tradition) eigentlich das Vertrauen nimmt, dass der Rechtsstaat schon irgendwie die (individuelle) Freiheit schützen könne.¹⁶ Mir geht es hier jedoch um einen etwas anders gelagerten Punkt, nämlich um die Frage, woher die angerufenen Rechte und insbesondere ihre positive Formulierung kommen. Indem Berlin die Frage nach der Kontrolle über die Rechte der positiven Freiheit zuschreibt und die Verbindung von Liberalismus/negativer Freiheit und Demokratie lediglich für eine historisch praktische Konstellation hält, in der Liberale am besten die negative Freiheit schützen könnten (Berlin 2006b: 248), scheint er der Meinung zu sein, dass es für die negative Freiheit nur wichtig ist, dass ihr Bereich geschützt ist. Dabei gibt uns der Pluralist Berlin seltsamerweise nur *ein* Kriterium zur Feststellung des Schutzes und nur *ein* Mittel der Wahl, um ihn zu gewährleisten. Das Kriterium ist der Grad der Einmischung beziehungsweise Nicht-Einmischung anderer in diesen Bereich. Nur wenn sich niemand in den Bereich der individuellen Freiheit einmischt, ist dieser und mit ihm die Freiheit auch dort vorhanden. Und das Mittel der Wahl für den Schutz ist das Recht.¹⁷ Weder der Grund für diese Nicht-Einmischung noch die Frage wie beziehungsweise von wem und vor wem dieser Bereich geschützt wird, ist für Berlin wichtig. Doch das ist im Gegensatz zu dem, was Berlin uns sagen will, durchaus eine relevante Frage; selbst – oder vielleicht sogar besonders für die individuelle Freiheit.

2.3.3 Nora und die Freiheit

Dieser Meinung ist auch Philip Pettit. Für ihn ist Berlins Kriterium der Nicht-Einmischung zu wenig. Denn Nicht-Einmischung, so sein Argument, kann auch erfolgen durch den Verzicht anderer, die die Potenz zur Einmischung eigentlich hätten. Es ist zum Beispiel vorstellbar, dass Nicht-Einmischung lediglich

¹⁵ Demokratie scheint damit für Berlin eher eine positive Vorstellung von Freiheit zu sein.

¹⁶ Für eine kritische Betrachtung des liberalen Vertrauens in den Rechtsstaat vgl. (für viele) Vogelmann (2021) und Loick (2010; 2017).

¹⁷ Ein im Übrigen überraschenderweise funktionales Kriterium, da Berlin (2006b: 197) seinen Text über die *Zwei Freiheitsbegriffe* genau mit einer Ablehnung einer solchen »funktionalen« Philosophie beginnt. Allerdings bestätigt das lediglich die hier angeschnittenen These, dass es sich beim Recht um einen blinden Fleck (nicht nur) innerhalb der liberalen Theorie handelt (Vogelmann 2021).

aus Faulheit, Gutmütigkeit, Ignoranz oder Nichtwissen erfolgt. Das sind allerdings Gründe für Nicht-Einmischung, die offensichtlich zu schwach für einen prinzipiellen Schutz der Freiheit sind. Denn diese Umstände beziehungsweise Einstellungen können sich jederzeit ändern und die Haltung der Nicht-Einmischung kann widerrufen werden. Eine gewährte Freiheit, die dem Individuum jeden Augenblick auch wieder genommen werden kann, ist nur schwerlich als Freiheit, sondern höchstens als Freizügigkeit zu begreifen, da ihre Subjekte nicht über sie selbst, sondern nur über ihre Symptome verfügen. Ein offensichtliches Beispiel hierfür ist der gutmütige Tyrann. Dieser kann jahrelang seine Untertanen gewähren lassen – sodass diese in dieser Zeit durchaus in Freiheit leben und handeln können. Er kann jedoch auch jederzeit beschließen, dass ihm deren Treiben zu bunt wird, um daraufhin ihre Freiheiten massiv einzuschränken. Daher braucht Freiheit für Pettit (2017: 454) »nicht bloß das Fehlen von Einmischung, sondern das Fehlen von Beherrschung: das heißt, die Abwesenheit von Unterwerfung unter den Willen anderer [...]«.«

Allerdings argumentiert Pettit nicht mit dem Fall des gutmütigen Tyrannen, sondern entlang des Theaterstückes *Nora. Ein Puppenheim* von Henrik Ibsen.¹⁸ Das Stück wurde 1879 uraufgeführt und dreht sich um die Beziehung zwischen Nora Helmer und ihrem Mann Torvald, die seit acht Jahren eine gutbürgerliche Ehe miteinander führen. Für Torvald ist Nora alles, seine Lerche, sein Eichhörnchen (Ibsen 1988: 6), er ist in sie vernarrt (Pettit 2017: 453). Zumindest ist er in das Bild vernarrt, das er von Nora hat:¹⁹ das Bild von einem unselbstständigen, naiven weiblichen Wesen, seinem Eigentum, zugleich Frau wie Kind, »ein kleines, ratloses, hilfloses Wesen« (Ibsen 1988: 86) – seine »Puppenfrau« (Ibsen 1988: 87). Damit vertritt Torvald das traditionelle Rollenverständnis (nicht nur seiner Zeit), wobei er dieses nicht nur nach »Innen« – in seiner Beziehung zu Nora – praktiziert, sondern es ist ihm auch wichtig, dass das auch von »Außen« wahrnehmbar und anerkannt ist. Dieser Umstand des »Was-die-Leute-denken« ist auch in Bezug auf Geldleihen und Schuldenmachen wichtig. Sich in die Abhängigkeit von anderen

18 Vgl. für weitere Interpretationen des Stückes innerhalb der Politischen Theorie Stanley Cavell (1990) und den sich auf ihn beziehenden James Tully (2009: 23, 33, 43).

19 Das begreift auch Nora am Ende: »Ihr [Torvald und ihr Vater; CL] habt mich nie geliebt. Es macht euch nur Spaß, in mich verliebt zu sein.« (Ibsen 1988: 87)

zu begeben, stellt für ihn eine Schande dar.²⁰ Beide Formen von Beziehungen und Abhängigkeiten stehen im Stück zur Disposition.

Szene Nora

Das Stück selbst findet in den Tagen kurz vor Weihnachten statt. Torvald ist zum Bankdirektor befördert worden und bereitet sich auf diese neue Stelle, die er zu Neujahr antreten soll, unter anderen mit Überlegungen zu personellen Umstrukturierungen – sprich Entlassungen – der Bank vor. Davon betroffen ist auch ein gewisser Krogstad, den er für zwielichtig hält. Was er allerdings nicht weiß, ist, dass Nora und er trotz seiner vehementen Ablehnung durchaus Schulden haben und Gläubiger eben jener Krogstad ist. Vor Jahren war Torvald erkrankt und um ihm die heilende Reise in den warmen Süden zu finanzieren, lieh sich Nora bei Krogstad heimlich Geld und fälschte dafür die Unterschrift ihres kranken Vaters, der jedoch zum Zeitpunkt der Unterschrift bereits drei Tage verstorben war. Um nicht entlassen zu werden, versucht Krogstad, Nora mit diesem Wissen zu erpressen; sie soll sich für seine Weiterbeschäftigung einsetzen. Da dieser Plan nicht aufgeht, teilt Krogstad Torvald in einem Brief Noras »Tat« mit, worauf dieser sich von ihr lossagt und ihr verbietet, weiteren Umgang mit den Kindern zu haben.²¹ Kurz darauf kommt jedoch ein zweiter Brief, in dem sich der Schuldschein und ein Entschuldigungsschreiben Krogstads befinden. Torvald zieht seine eben gemachte Ankündigung wieder zurück und möchte am liebsten alles vergessen. Nora jedoch, enttäuscht davon, dass das »Wunderbare« (Ibsen 1988: 91, 92, 94) nicht passiert ist – dass Torvald sie und nicht die Lerche liebt, sie als eigenständiges menschliches Wesen und die Intention ihres Handelns anerkennt und für wichtiger erachtet, als das, was die Leute denken –, beschließt ihn zu verlassen und zurück in ihre Heimatstadt zu ziehen. Das Stück endet damit, dass Nora nach ihrer Abrechnung (Ibsen 1988: 86) mit Torvald und ihrer Ehe aus dem Haus geht und die »Tür dröhnend ins Schloß fällt« (Ibsen 1988: 94).

²⁰ »Keine Schulden! Niemals Geld leihen! Es kommt etwas Unfreies und damit Unschönes in ein Heim, das auf Borgen und Schuldenmachen aufgebaut ist.« (Ibsen 1988: 77) Das ist natürlich eine interessante Position für einen zukünftigen Bankdirektor, der mitunter der Bank damit Geld einbringen soll, dass er anderen Geld leiht. Als Gläubiger steht er dabei zwar auf der anderen Seite der »Nahrungskette«, aber genau das scheint ihn auch dazu zu bringen, eben nicht in die abhängige Position kommen zu wollen. Denn dass Abhängigkeit Unfreiheit bedeutet, macht er hier sehr deutlich.

Für Pettit bedeutet Freiheit insbesondere die Freiheit, frei wählen zu können. Frei ist eine Wahl für ihn dann, wenn man erstens die Ressourcen für die Realisierung der zur Auswahl stehenden Optionen hat, zweitens die zur Wahl stehenden Optionen unabhängig von den eigenen Präferenzen und drittens auch unabhängig von den Präferenzen anderer realisierbar sind. Von diesen drei Bedingungen erfüllt Berlins Verständnis von (negativer) Freiheit lediglich die zweite. In Bezug auf die erste Bedingung – die Frage nach der Möglichkeit der tatsächlichen Realisierung einer Option – meint Berlin (2006a: 48 f.), dass dies zwar nicht unwichtig sei, aber nicht entscheidend. Vielmehr müsse man zwischen der Freiheit und den Bedingungen ihrer Ausübung unterscheiden (Berlin 2006a: 55 ff.). Das heißt, für Berlin ist ein Zustand der Freiheit, in dem ich beispielsweise das Recht habe, wählen zu gehen (und insofern frei bin), unabhängig von der faktischen Ausübbarkeit dieser Freiheit. Wenn man beispielsweise an einer bewegungsunfähig machenden Krankheit leidet, die einen daran hindert, tatsächlich ins Wahllokal zu gehen und die Stimme abzugeben, dann sei das zunächst kein Grund von Unfreiheit zu sprechen, da sich niemand in den Bereich Freiheit einmische. So sei nicht jede Form von Unvermögen gleich auch Unfreiheit:

»Wäre meine Armut eine Krankheit, die mich daran hindert, Brot zu kaufen, eine Weltreise zu bezahlen oder meiner Klage Gehör zu verschaffen, so wie eine Lähmung mich am Gehen hindert, dann würde man dieses Unvermögen natürlich nicht als Unfreiheit und schon gar nicht als politische Unfreiheit bezeichnen. Nur wenn ich annehme, daß mein Unvermögen, eine bestimmte Sache zu erlangen, daher rührt, daß andere Menschen Abmachungen oder Maßnahmen getroffen haben, durch die mir, im Unterschied zu anderen, das Geld vorenthalten bleibt, mit dem ich zahlen könnte – nur dann betrachte ich mich als ein Opfer von Zwang oder Knechtschaft.« (Berlin 2006b: 202)

Freiheit existiert für Berlin also unabhängig von der faktischen Möglichkeit ihrer Realisierung und zwar immer, solange niemand in diese Freiheit eingreift. Das ist für Pettit (2017: 463) jedoch absurd. Er argumentiert, dass die Frage, ob man frei ist, in diesem Zusammenhang zum Teil davon abhängt, für die getroffene Wahl verantwortlich gemacht werden zu können. Wenn ich also wählen gehen kann, nicht nur, weil ich das Recht dazu habe, sondern auch, weil mich keine Krankheit daran hindert, zum Wahllokal zu gehen und meine Stimme abzugeben, dann kann ich bei der Wahl zwischen wählen gehen und Stimmenthaltung für meine Entscheidung verantwortlich gemacht werden, da ich beide Optionen realisieren kann. Wenn mich jedoch besagte Krankheit am Gang zur Urne hindert, habe ich einerseits eine Entschuldigung (Pettit 2017: 463). Andererseits muss ich aber auch

21 Nora soll aber nach seinem Willen weiterhin in ihrem Haus wohnen bleiben, denn der Schein muss nach Außen gewahrt werden: »[E]s gilt nur noch, die Trümmer, die Reste, den Schein zu retten.« (Ibsen 1988: 83)

anerkennen, dass mir die Ressourcen zur Realisierung dieser Option »wählen gehen« fehlen, obwohl ich das Recht darauf hätte. Insofern »muss man auch zugeben, nicht frei gewesen zu sein, die fragliche Option zu wählen: in dem Sinne war man eben nicht frei, seine Stimme abzugeben« (Pettit 2017: 463).²²

Nun könnte man argumentieren, dass dies nur für die Fälle gälte, in denen man zumindest in Betracht zieht, wirklich wählen zu gehen. Es könnte absurd erscheinen, von Unfreiheit zu sprechen, wenn man gar nicht wählen gehen will, denn dann würde man in dem, was man tun will, ja nicht eingeschränkt werden. Diese Form einer »stoischen Freiheit« kritisiert wiederum Berlin (Berlin 2006a: 40 ff.) scharf. Denn wenn dem so wäre, dann könne »eine Möglichkeit, diese Freiheit zu erlangen, auch darin [bestehen], die eigenen Wünsche auszulöschen« (Berlin 2006a: 40). Hierin stimmt Pettit (2017: 465 ff.) mit Berlin überein und macht ihn zum Verteidiger der zweiten Bedingung: Man könne nur dann von einer Freiheit der Wahl sprechen, wenn man jede Option bekommen könnte, »die man wollen könnte, wie unwahrscheinlich es auch sein mag, dass man sie will« (Pettit 2017: 468). Die bekannte Freiheitsmetapher, die Berlin hierzu wählt, ist die der offenen/verschlossenen Türen. Freiheit, so schreibt er, sei nicht nur, dass gerade zufälligerweise die Tür, durch die ich gehen will, offen ist, sondern auch unabhängig davon, ob oder wie weit ich einen Weg gehen wolle, »wie viele Türen mir offen stehen und wie weit sie geöffnet sind; sie [die Freiheit; CL] beruht auf der relativen Wichtigkeit dieser Möglichkeiten in meinem Leben [...]« (Berlin 2006a: 42).

Diese Tür-Metapher greift Pettit in seiner Formulierung der dritten Bedingung auf und wendet sie auf Noras Fall an. Denn, wie Pettit (2017: 468 ff.) herausarbeitet, sei es für Berlin nur wichtig, dass alle möglichen Türen offen sind, nicht aber, warum das so ist. Um das zu zeigen, erweitert Pettit Berlins Bild der offenen Türen um einen Türhüter und argumentiert, dass, wenn das Durchtreten einer Tür von dem Wohlwollen des Türhüters abhängt, nicht von Freiheit geredet werden kann. Dabei hält er Torvald für genau einen solchen Türhüter, auf dessen Wohlwollen Nora angewiesen ist:

»Wenn es einen Türhüter gibt, der jemandes Wahlentscheidung überwacht, wie Torvald dies bei Nora tut, dann wird die wählende Person nicht allein nach ihrem eigenen Willen handeln. Sie

22 Für eine Wahl braucht es laut Pettit (2017: 463 ff.) persönliche, natürliche und soziale Ressourcen. Persönlich Ressourcen sind die körperlichen und mentalen Befähigungen, um eine Wahl zu treffen, und das Bewusstsein, dass man diese hat; natürliche Ressourcen betreffen die Umgebung, die die Realisierung der einzelnen Optionen zulassen muss; und soziale Ressourcen sind dann vorhanden, wenn es gesellschaftliche Vereinbarung über bestimmte Handlungen gibt – wenn zum Beispiel das Heben einer Hand oder die Abgabe eines Stimmzettels jenseits des physikalischen Prozesses etwas bedeutet/signalisiert, in diesem Fall eine Wahl.

wird zwar in der Lage sein zu bekommen, wonach ihr gerade der Sinn steht, wird diese Fähigkeit aber nur haben, weil es dem Türhüter so gefällt.« (Pettit 2017: 469)

Wenn ein Türhüter den Weg versperrt, ist natürlich auch für Berlin klar, dass dies eine Form von Einmischung in die freie Wahl ist und damit einen Fall von Unfreiheit darstellt. Solange sich der Türhüter jedoch nicht einmischt, scheint Berlin ihn gar nicht wahrzunehmen, da er zwischen Freiheit und ihrer Ausübung sowie damit korrespondierend zwischen dem Fakt der Nicht-Einmischung und seinem Grund trennt. Hier kommt man mit Pettit zum Knackpunkt: Für Berlin müsste Nora insofern frei sein und könnte ihre Freiheit genießen (wie zum Beispiel den Genuss der Maronen, die ihr Torvald eigentlich verboten hat; Ibsen 1988: 5, 9), solange ihr Torvald gewogen ist, sie sich ihm und seinen Vorstellungen von ihr unterwirft, solange sie eben seine Lerche, seine »Puppenfrau« ist. Das heißt aber, dass es gerade ein Akt der Unterwerfung und Unfreiheit ist, der der vermeintlichen Freiheit vorausgeht. Und genau das hält Pettit (2017: 471) für widersprüchlich. Eine solche Situation beseitige gerade die Unfreiheit – die Unterwerfung Noras unter Torvalds Willen und seine Präferenzen – eben nicht, sondern

»kommt vermittelt einer offenen Akzeptanz der Abhängigkeit von diesem Willen zustande: durch ein Zugeständnis von Nora, wonach es allein Torvalds Einwilligung zu verdanken ist, wenn sie eine bestimmte Art von Option in Anspruch nehmen kann oder wenn sie zwischen bestimmten Arten von Optionen wählen kann« (Pettit 2017: 472 f.).

Die dritte Bedingung der Freiheit fordert laut Pettit also nicht nur eine Situation der Nicht-Einmischung, sondern auch der Nicht-Beherrschung. An dieser Stelle wird auch klar, dass die drei Bedingungen der Freiheit in Beziehung zueinander stehen (Pettit 2017: 475): Wenn ich für eine Wahl nicht die notwendigen Ressourcen habe – und das ist laut zweiter Bedingung bereits der Fall, wenn meine Ressourcen auch nur für eine der Optionen nicht ausreichen –, sondern dafür auf die Hilfe anderer und deren Wohlwollen angewiesen bin, dann bin ich nicht frei. Um auf das Beispiel des »Wählen-Gehens« noch einmal zurückzukommen: Wenn ich aufgrund einer mich gehunfähig machenden Krankheit nicht zum Wahllokal komme, um dort meine Stimme abzugeben und damit mein Recht zu Wählen auszuüben, dann fehlen mir – wie bereits beschrieben – die Ressourcen für die Verwirklichung von mindestens einer Option (hier eben: wählen gehen). Das wäre die Nicht-Erfüllung der ersten Bedingung. Ich könnte allerdings auch die Möglichkeit haben, dass mich jemand zum Wahllokal bringt. Wenn ich aber einerseits diese Person bitte, dies zu tun, bin ich von deren Wohlwollen abhängig, was eine Nicht-Erfüllung der dritten Bedingung ist. Und wenn ich mich andererseits genau aus diesem Grund, dass ich nämlich nicht von dem Wohlwollen dieser Person abhängig sein will, dagegen entscheide, diese zu fragen, dann bin ich in meiner Wahl nicht frei, da nicht – wie in der zweiten Bedingung eigentlich gefordert – al-

le Optionen, unabhängig von meiner eigenen Präferenz, realisierbar sind. Wenn ich also nicht die nötigen Ressourcen habe (erste Bedingung), dann kann ich weder jenseits meiner eigenen Präferenz (zweite Bedingung) noch jenseits der von anderen (dritte Bedingung) frei wählen.

Der Zusammenhang der drei Bedingungen macht auch klar, dass die Trennung von Freiheit und ihrer Ausübung auch aus einem anderen Grund nicht haltbar ist. Denn es gibt diese Option der »Nicht-Ausübung« überhaupt nicht. Dafür lohnt es sich, sich genauer eine andere Formulierung aus der Einleitung von *Freiheit*. Vier Versuche in voller Länge anzusehen:

»Die Freiheit, von der ich spreche, ist die Chance zum Handeln, nicht das Handeln selbst. Wenn ich das Recht habe, durch offene Türen zu gehen, aber dennoch lieber sitzen bleibe und dahinvegetiere, dann tut dies meiner Freiheit keinen Abbruch. Freiheit ist, wie gesagt, die Chance zu handeln, nicht das Handeln selbst; die Möglichkeit zu handeln, nicht unbedingt ihre dynamische Verwirklichung [...].« (Berlin 2006a: 44–45)

Natürlich »hinken« solche Analogien immer. Aber es ist kaum zu übersehen, dass Berlin auch hier wieder zwischen Freiheit und ihrer Ausübung trennt. Zudem tut er auch so, als ginge es hier um eine Wahl zwischen Handeln und Nicht-Handeln und als bedürfe es für die Option »Nicht-Handeln« (also sitzen bleiben) keinerlei Realisierung. Sitzen bleiben ist hier noch nicht mal eine echte Option, sondern lediglich das weitere Aufschieben der Wahl. Allerdings ist »sitzen bleiben« (und selbst das Aufschieben der Wahl) durchaus auch eine Handlung, die realisiert werden muss. Das heißt auch, für sie müssen, damit die Wahl frei ist, alle drei Bedingungen erfüllt werden, wie für die Option »Durch-die-Tür-gehen«. Man braucht sowohl die Ressourcen zum Sitzenbleiben (ich muss zum Beispiel wissen, dass das eine Option ist), als auch, dass die Wahl unabhängig von meiner Präferenz oder von der Präferenz anderer getroffen werden kann (auch wenn ich lieber durch die Tür gehen will, muss ich auch sitzen bleiben können und ein möglicher Türhüter darf mich nicht packen und durch die Tür schubsen, wenn ich zu lange herumsitze). Berlins Trennung der Freiheit von den Möglichkeiten ihrer Ausübung ist also nicht nur nicht aufrechtzuerhalten, sondern widerspricht selbst der von Berlin verteidigten zweiten Bedingung.

2.3.4 Beziehungslos (un-)frei: Werte und Räumlichkeit oder die liberale Intuition

»Bäh. Weißt du, was passiert, wenn man sich immer alle Türen offen hält?
Dann zieht's, mein Freund! Dann wird man krank. Diese verblödete
Wischiwaschi-Kultur. Die Welt ist echt voll von Arschlöchern, rechtlich
abgesicherten Arschlöchern.« (Kling 2014: 229)

Berlins Trennung wird auch nicht weniger widersprüchlich, wenn man seine Rechtfertigung für sie näher betrachtet. Berlin ist vollkommen klar, welche Reaktionen seine Trennungsthese – und der damit möglich gemachten Aussage über die potenzielle Verbindung von Freiheit und Despotismus – hervorrufen. »Denn«, so schreibt er, »was sind Rechte ohne die Möglichkeit, sie zu nutzen?« (Berlin 2006a: 48) Natürlich sei die Freiheit unter einem milden Despoten prekär, nur auf eine Minderheit beschränkt und Despotismus »irrational, ungerecht und als solcher erniedrigend« (Berlin 2006a: 61). Nichtsdestotrotz beharrt er auf der Trennung. Dabei verschiebt er die Ausübung der Freiheit entweder hin zur positiven Freiheit und der Frage, von wem ich regiert werde, oder zu einem anderen, vermeintlich mit der positiven Idee von Freiheit zusammenhängenden Wert wie Gerechtigkeit oder die Teilnahme an Selbstregierung (Berlin 2006a: 49 ff., 61). Diese Werte haben für Berlin ihren eigenen, gleichermaßen berechtigten Anspruch, verwirklicht zu werden, aber – so Berlin (2006a: 53) – man könne eben nicht alles haben und da sich diese Werte teils widersprüchen und es keine alleingültige Anordnung von ihnen gäbe, die eine harmonische Gesellschaft sichern könnten, müsse der Mensch eben immer wieder von Neuem zwischen ihnen wählen.

Diese geradezu postfundamentalistische²³ Aussage, die jeder Generation die »Freiheit« zusichert, immer wieder von Neuem zu entscheiden, was bestimmte Werte für sie bedeuten, wird jedoch durch die Trennungsthese in zweifacher Hinsicht konterkariert. Wenn man Berlins Aussage über die Widersprüchlichkeit zwischen unterschiedlichen Werten und ihrer kontingenten Anordnung in gesellschaftlichen Verhältnissen mitgeht – wofür es gute Gründe gibt –, dann heißt das aber immer noch nicht, dass man diese tatsächlich getrennt voneinander verhandeln kann beziehungsweise dass man überhaupt ausmachen kann, was der unantastbare, ewige Kern eines Wertes ist, wo der eine Wert aufhört und der andere beginnt. Gesellschaftliche Verhältnisse sowie soziale Beziehungen, in denen diese Werte entstehen und auf die sie sich beziehen, sind viel zu komplex, als dass sie sich fein filetiert nebeneinanderlegen und gegeneinander diskutieren lassen könnten, so als sei ihre Beziehung ein Nullsummenspiel. Hier stoßen wir

²³ Vgl. zum Begriff des Postfundamentalismus Marchart (2010).

neben der Trennung von Freiheit und ihrer Ausübung auf zwei damit korrespondierende Trennungen: einerseits eine Trennung zwischen Werten wie Freiheit, Gerechtigkeit, Selbstregierung. Andererseits die Trennung zwischen Individuen, ihre Beziehungslosigkeit.

Berlin (2006b:203, 205) argumentiert, dass, wenn wir zum Beispiel Gerechtigkeit haben wollen, wir ein Teil unserer Freiheit aufgeben müssten. Er behauptet nicht, dass das nicht legitim sein kann (ganz im Gegenteil), aber dass es nichtsdestotrotz einen Verlust an Freiheit bedeute. Damit tut er so, als könne man beides voneinander getrennt und einzeln betrachten und als sei die Beziehung der Werte ein bloßes Nullsummenspiel: mehr Freiheit, weniger Gerechtigkeit, vice versa. Wenn man sich nun aber mit Herzen gegen idealistische Buchweisheiten (also einen festen, von vornherein festgelegten Bedeutungskern von Werten) wendet und – ebenfalls mit Bezug auf diesen – jeder Generation zugesteht, selbst zu entscheiden, was für sie Freiheit und Gerechtigkeit bedeutet, dann ist es widersprüchlich, so zu tun, als wäre ihre Beziehung so einfach.

Das wird an einem anderen Beispiel mit Bezug auf Nora und Freiheit und Sicherheit deutlich. Ein bekanntes Nullsummenspiel ist jenes zwischen Freiheit und Sicherheit, indem behauptet wird, dass wir, wenn wir Sicherheit (für unsere körperliche Unversehrtheit, für und in unserem Job, etc.) haben wollen, wir unsere Freiheit teilweise aufgeben müssen. In dieser Logik könnte man sagen, dass Nora vor folgender Entscheidung steht: Ihre vorhandene, aber durchaus privilegierte Unfreiheit akzeptieren, um dafür weiterhin die Sicherheit eines geruhamen Lebens mit Haus, Essen und Diener*innenschaft zu haben, oder aber diese Sicherheit zu verlassen und in die »Fröste der Freiheit« (Wysocki 1980) aufzubrechen. Die Konstruktion einer solchen Entscheidungssituation ergibt jedoch nur Sinn, wenn man von vornherein voraussetzt, dass eine Wahl tatsächlich so aussieht und dass dies auch die tatsächlichen – also die schon vor und im Entscheidungsprozess vorhandenen – Elemente sind, aus denen diese Wahl besteht.

Man kann die Geschichte jedoch auch anders erzählen. Dann, wenn man darauf achtet, wann und wie Nora sich entscheidet. Nora hat nämlich nicht einfach die Wahl zwischen persönlicher Freiheit und persönlicher Sicherheit und entscheidet sich für die Freiheit. Sie stößt die Tür zur Freiheit überhaupt erst auf, indem sie sich entscheidet, aus dem Haus zu gehen und diese Entscheidung dann auch umsetzt. Das heißt, die hier entscheidende Freiheit ist nicht präexistent, im Bereich um sie schon immer vorhanden und nur durch Torvald eingeschränkt. Es gab diese Option vorher gar nicht. Noras Freiheit entsteht erst im Akt ihrer Umsetzung. Hinzu kommt, dass diese Realisierung der Freiheit überhaupt erst nötig wird, weil es vorher eine Situation der Ungleichheit und Ungerechtigkeit in der Beziehung zwischen Nora und Torvald gibt. Nicht nur die (Nicht-)Freiheit Noras war zuvor von Torvald abhängig, sondern auch ihre Sicherheit. Nora und Torvald

sind gerade keine voneinander getrennten, individualisierten Individuen, wo das eine Individuum in den Bereich der Freiheit des anderen eingreift. Sie existieren erst im Beziehungsgeflecht zwischen ihnen (und anderen). Und es ist ein solches Geflecht von Beziehungen, das sowohl diesen Eingriff wie auch seine Aufhebung erst möglich macht. So ist Noras Unfreiheit eine Bedrohung ihrer Sicherheit, die erst aus der Ungleichheitsbeziehung resultiert.

In einem ganz anderen Kontext weist Homi Bhabha (2011: 54) darauf hin, dass Kulturen nicht als homogene Assembleen und getrennt voneinander begriffen werden können. Eine solche Vorstellung nennt er die einer kulturellen Diversität und schreibt sie einer liberalen Sichtweise zu, die von festen, vorgegebenen Inhalten und Bräuchen, einer »radikalen Rhetorik der Trennung von Kulturen, die als Totalität gesehen werden« (Bhabha 2011: 52), ausgeht. Dagegen setzt er das Verständnis von Kultur(en) über ein Konzept der kulturellen Differenz (Bhabha 2011: 50 ff.) als einen

»Prozeß der Signifikation, durch den Aussagen *der* Kultur oder *über* die Kultur die Produktion von Kraft-, Referenz-, Anwendung- und Fähigkeitsfelder differenzieren, diskriminieren und autorisieren« (Bhabha 2011: 52).

Bhabha versteht Kulturen als hybride Gebilde, die sich weder in Zeit noch Raum noch gegenüber anderen abschließen ließen. Das gleiche kann, glaube ich, auch von Werten gesagt werden. Auf der einen Seite entstehen Werte erst in einem Kontext, verschieben sich je nach dem Ort ihrer Äußerung und ihrer Interpretation und sind deswegen weder präsituatativ vorhanden noch absolut anwesend/abwesend in den Beziehungen, die sie hervorbringen. Auf der anderen Seite zeichnet sich auch die liberale Vorstellung eines Wertpluralismus wie die Vorstellung einer kulturellen Diversität als eine Ansammlung von sich abgrenzbaren und (wenigstens halbwegs) definierten Werten aus. Die in der hobbeschen Freiheitsdefinition gründende Vorstellung von Individuen als voneinander getrennte Entitäten – die Berlin in seiner Vorstellung von negativer Freiheit munter fortschreibt (Lorey 2020: 164) –, lässt gar keine andere Vorstellung von Diversität zu, als die eines privatisierten Pluralismus. Wer also Freiheit als Akt der Differenz und Trennung, als Abschottung und Schutzbereich versteht, kommt von einer Trennung – einer Ungleichheit – zur nächsten: Die Trennung der Freiheit von ihrer Ausübung geht sowohl Hand in Hand mit der Trennung der (negativen) Freiheit von allen anderen Werten wie auch mit der Auflösung der Beziehungen zwischen Individuen, in denen diese Werte erst entstehen und ihren Sinn bekommen.

Die Auflösung der Beziehungen zwischen Individuen ist einer der klassischen Kritikpunkte an der liberalen Theorie, der sich schon in Karl Marx' *Zur Judenfrage* finden lässt. Und auch für Marx (2017: 353, 356–357, 369) ist das nicht die einzige Trennung, die die liberale Sichtweise konstituiert, denn die Trennung der Indi-

viduen geht Hand in Hand mit der Trennung von politischem Staat und bürgerlicher Gesellschaft. Aufgrund dieser Trennung sei der Mensch (der Mensch der bürgerlichen Ideologie) gezwungen, ein Doppelleben zu führen: »[...] ein himmlisches und ein irdisches Leben, das Leben im *politischen Gemeinwesen*, worin er sich als *Gemeinwesen* gilt, und das Leben in der *bürgerlichen Gesellschaft*, worin er als *Privatmensch* tätig ist [...]« (Marx 2017: 355). Als Privatmensch aber, dort, wo der Mensch als »wirkliches Individuum« erscheine, dort, wo er sich und anderen etwas gälte, sei er eine unwahre Erscheinung (Marx 2017: 355). Im politischen Staat wiederum sei er zwar das Glied einer eingebildeten Souveränität, jedoch »seines wirklichen individuellen Lebens beraubt und mit einer unwirklichen Allgemeinheit erfüllt« (Marx 2017: 355). In einer gewitzten Gegenüberstellung von *droits de l'homme* (Menschenrechten) und *droits du citoyen* (Staatsbürgerrechten) argumentiert Marx, dass der im Recht vom *citoyen* (Bürger) unterschiedene *homme* (Mensch) in Wirklichkeit ein und derselbe ist, dass der Mensch in der liberalen Theorie schon immer als Staatsbürger gedacht werde (Marx 2017: 364). Menschen, Individuen, ihre Bedürfnisse und ihr Handeln werden in der liberalen Theorie immer schon durch die Brille des *citoyen* gesehen. Nicht der *citoyen* entspricht den Bedürfnissen des Menschen in der Gesellschaft, sondern der *homme* ist erst ein Mensch, wenn er *citoyen* ist, und damit immer schon ein beziehungsloser Mensch. Mit der Trennung zwischen politischem Staat und bürgerlicher Gesellschaft vollzieht sich – »in einem und demselben Akt« (Marx 2017: 369; H. i. O.) – die Trennung des Menschen vom Menschen (Marx 2017: 364):

»Die Freiheit ist also das Recht, alles zu tun und zu treiben, was keinem anderen schadet. Die Grenzen, in welcher sich jeder dem anderen *unschädlich* bewegen kann, ist durch das Gesetz bestimmt, wie die Grenze zweier Felder durch den Zaunpfahl bestimmt ist. Es handelt sich um die Freiheit des Menschen als isolierte auf sich zurückgezogener Monade.« (Marx 2017: 364; H. i. O.)

Nur getrennte Individuen bilden aber keinen Staat. Es muss also etwas geben, was sowohl Grund als auch Kompensation der Beziehungslosigkeit sein kann, und das ist das Recht. Für Marx (2017: 369) tritt das Recht an die Stelle der intersubjektiven Beziehungen und vermittelt ihr Verhältnis in der bürgerlichen Gesellschaft, wie es das Privilegium zwischen Standes- und Innungsmenschen tat. Mit ihm könnte man also sagen, dass die Grenzen der Freiheit also nicht die anderen sind (wie die liberale Theorie gern behauptet), sondern das Recht, das ihnen diese Freiheit verspricht.

Mit der trennenden Kraft und Funktion des Rechts in der Politischen Theorie hat sich in jüngster Zeit auch Roberto Esposito eingehender beschäftigt. Für ihn ist die Gemeinschaft – das, was alle »gemein« haben – nicht durch ein »Mehr«, eine zu den Subjekten hinzutretende Eigenschaft, ein Identifikationsprinzip gekennzeichnet (Esposito 2004a: 17), sondern durch ein »Weniger«, »durch eine

Pflicht oder durch eine Schuld« (Esposito 2004a: 15): der *munus* in *communitas*, »die Gabe, die man gibt, nicht die, die man empfängt« (Esposito 2004a: 13–14; H. i. O.). Was wir gemeinsam teilen, ist das, was wir abgeben und zwar im Austausch und in wechselseitiger Abhängigkeit (Lorey 2011: 11). Das Gegenteil beziehungsweise die Negation des »Kommunen« (des Gemeinsamen), ist das »Immune«, was Esposito (2004a: 26) in seiner Radikalität und Konsequenz zum ersten Mal bei Thomas Hobbes sieht. Hier ist die »Immunsierung«, die präventive Befreiung der Individuen von der Schuld (ein Akt, der sie erst zu wirklichen Individuen macht), die Einsetzung des Vertrages, die Abgabe dessen, was alle miteinander teilen: ihre Souveränität, ihre generelle Tötbarkeit (Esposito 2004a: 27). Die Immunsierung wird vollzogen durch die Trennung der Individuen von ihnen selbst durch den Vertrag und das Recht.²⁴

Auch Berlin reproduziert auf seine Weise der Trennung von Freiheit und ihrer Ausübung und seiner Überantwortung der interindividuellen Verhältnisse an das Recht eine Beziehungslosigkeit, die eben gerade keine Freiheit produzieren kann. Denn dem berlinschen Subjekt der Freiheit fehlt schlicht und ergreifend das Potenzial zu Realisierung von Freiheit. Ein solches »handlungsloses« Subjekt

24 Dieser Beziehungslosigkeit durch das Recht geht Esposito (2004b) in *Immunitas* weiter nach. Auf Trennung verweist auch die feministische Kritik mit ihrer Anklage gegen Hobbes (und die Vertragstheorie im Allgemeinen), wobei hier nicht so sehr das Recht im Vordergrund steht, sondern grundlegend die Art und Weise zu theoretisieren. So argumentiert Judith Butler, dass, indem die Theorie schon in der Konzeption des Naturzustandes vom dem sich selbst genügsamen, *erwachsenen* Mann ausgehe, dessen erste und damit grundlegende Beziehungen zu anderen im Konflikt liege, sie erstens die Vorgeschichte dieser Vorgeschichte negiere und so täte, »als wäre dieses Individuum nie Kind gewesen, als hätte nie jemand für es gesorgt, als sei es nie von Eltern und Verwandten oder von sozialen Beziehungen abhängig gewesen, um überleben, um wachsen und (mutmaßlich) lernen zu können. [...] Irgendwie geht [es] von Anfang an aufrecht und besitzt Fähigkeiten, ohne je von anderen unterstützt worden zu sein, ohne sich je an den Körper eines anderen geklammert zu haben, um sich im Gleichgewicht zu halten, ohne je gefüttert worden zu sein, als [es] sich nicht selbst ernähren konnte, ohne je von einem anderen in eine warme Decke gehüllt worden zu sein« (Butler 2020: 53–54). Kurz: Diese vermeintliche Vorgeschichte ist keine Erzählung von einem Ursprung, sondern sie fängt mitten an in einer anderen Geschichte, die nicht erzählt wird (Butler 2020: 52), als »Leugnung, von einer Frau geboren zu sein« (Benhabib/Nicholson 1987: 533). Zweitens, wer immer schon erwachsen ist und deswegen vermeintlich autonom ist und zudem unabhängig von anderen in die Welt gekommen ist, kann Verletzlichkeit, die Angewiesenheit auf andere nur als Unfreiheit und Bedrohung begreifen. Daher rührt die merkwürdige Ambivalenz zwischen Freiheit und Unterwerfung des liberalen Individuums, die sich in der Unterwerfung unter das Recht (und den Staat) für die negative »Freiheit von dem mit anderen Prekäresein« (Lorey 2020: 164; H. i. O.) zeigt. Dass es sich drittens bei diesem Individuum um einen Mann handelt, überrascht dann wenig, wenn maskulin-sein durch fehlende Abhängigkeit definiert wird (Butler 2020: 53). Alle anderen werden dadurch dann aus dem Bereich des Gemeinschaftlichen (inklusive der gemeinsam geteilten Vernunft) ausgeschlossen: Frauen, LGBTQ, Kinder, PoC, disabled persons; sozusagen alle, die in aller Zweideutigkeit dieser Wortkonstruktion »care-taker« sind, sowohl »care« geben (*to take care of someone*) als auch »nehmen« (Ludwig 2024; Threadcraft 2016).

ist eben nicht der eigene Herr in seinem Bereich der negativen Freiheit, von dem Berlin (2006a: 63) immer wieder spricht, sondern ein um sich selbst, genauer: um sein Selbst reduziertes Subjekt. Das bedeutet einerseits, dass ein solches Subjekt, von anderen getrennt und unfähig, seine eigene Freiheit selbst zu realisieren, überhaupt kein Subjekt mehr ist, sondern eine in dem Bereich der negativen Freiheit platzierte »un-selbst-ständige« Monade. Diese Monade ist bei Berlin zwar in dem Sinne frei, dass sie von Natur aus einen Bereich der Freiheit um sich herum hat, diese Freiheit ist ihr aber verrückterweise nur durch das Recht zugänglich, das ihr aber nicht eigen ist. Unfähig, die eigene Freiheit zu realisieren, zahlt das berlinsche Subjekt die Abwehr der anderen, die Abwehr der Angewiesenheit auf sie, die Abwehr der Beziehung mit der Angewiesenheit auf das Recht.

Allerdings entkommt auch Pettit der Problematik des Rechts als intersubjektive Beziehungsform nicht. Bin ich ihm bisher in seiner Kritik an Berlin gefolgt, zeigt sich, dass auch er der Problematik des Rechts und der (Nicht-)Beziehungsformen, die es produziert, nicht entgehen kann. So läuft seine Intervention gegen Berlin nicht auf eine Ablehnung, sondern eine Ausweitung der berlinschen Konzeption hinaus. Die erste und die dritte Bedingung ergänzen das liberale Freiheitsrecht der *Chancen-Freiheit* (also die zweite Bedingung) um ein sozial-liberales Recht auf *eigene* Ressourcen zur Ausübung dieser Freiheit. Die Hervorhebung, dass es sich hierbei um je *eigene*, also individuelle Ressourcen handelt, ist deswegen wichtig, da so sichergestellt ist, dass diese Ressourcen (Bedingung eins) nicht von anderen abhängen (Bedingung drei). Auf das Beispiel des Wählen-Gehens und des gebrochenen Beins bezogen, könnte man hierfür zum Beispiel ein Recht auf Briefwahl oder ein Recht auf einen barrierefreien Zugang zum Wahllokal anführen. Die liberale *Chancen-Freiheit* erweitert und ergänzt Pettit also um eine sozial-liberale *Ermöglichungs-Freiheit*. Diese ist aber weiterhin eine streng negative Freiheit, da sie sich genauso als Abwehr von anderen versteht wie Berlins negative Freiheit. Ebenso wie Berlin denkt Pettit sie ausschließlich als Recht, das den Individuen gewährt werden muss, also als etwas, das ihnen als Substanz und nicht als Aktivität eigen ist. Auch Pettits Subjekte der Freiheit sind marxsche Monaden, deren Aktivität der Freiheit dem Recht gehört, das seine Subjekte von sich abhängig macht; auch Pettit denkt Freiheit beziehungslos.

Was also Berlin und – noch erstaunlicher – Pettit übersehen, ist, dass bei all den Tür- und Türhüter-Metaphern das Recht selbst eine solche Tür- oder Türhüterfunktion innehat. Dabei erinnert gerade die Metapher des Türhüters an eine weitere Erzählung: Franz Kafkas Parabel *Vor dem Gesetz*.

Szene Vor dem Gesetz

Vor dem Gesetz steht ein Türhüter. Zu ihm kommt ein Mann vom Lande, der um Einlass in das Gesetz bittet. Der Türhüter verwehrt jedoch dem Mann den Einlass, es sei derzeit nicht möglich. Der Mann vom Lande hat offensichtlich nicht die Ressourcen, seine Bitte gegen den Türhüter durchzusetzen. Er hat zwar Ressourcen (er »verwendet alles, und sei es noch so wertvoll, um den Türhüter zu bestechen« (Kafka 1952: 81), diese sind aber die falschen oder sie reichen nicht. Was das Problem ist, warum der Mann nicht reinkann, warum seine Ressourcen nicht ausreichen oder die falschen sind, ist nicht klar. Klar wird nur, dass er nicht über *seinen* Zugang zum Gesetz verfügt (»[...] dieser Eingang war nur für dich bestimmt« Kafka 1952: 82).

Berlin und Pettit bemerken nicht, dass ihr Recht selbst ein solcher kafkaesker Türhüter ist. Es ist zwar das Recht der Subjekte der individuellen Freiheit – insofern ist es ihnen eigen –, eigen ist es ihnen jedoch so wie der Eingang dem Mann vom Lande eigen ist – sie können nicht darüber verfügen.

Das Recht auf Freiheit bleibt den Subjekten dieses Rechts also rein äußerlich. Aber eine individuelle Freiheit, die nicht von den Individuen ausgeht, sondern von etwas außerhalb von ihnen, dem Recht, macht Individuen abhängig, daher unselbstständig und – wie bei Nora gesehen – weniger frei. Alles, was ihnen als Handlungsoption bleibt, ist einzige die Anrufung des Rechts (und Nora hat noch nicht einmal diese Option). So ist dieser Bereich der negativen Freiheit dem einzelnen Individuum seltsam uneigen und das Individuum selbst – für eine Theorie, die das Individuum mit dem Begriff der negativen Freiheit eigentlich in das Zentrum ihres Denkens stellt – merkwürdig abwesend. Berlin scheint es daher weniger um die Freiheit, als um ihren Bereich zu gehen. Aber auch dieser räumliche Aspekt in Berlins (und Pettits) Überlegungen ist problematisch. Denn Raum und Räumlichkeit selbst bleiben undiskutiert und werden lediglich als etwas Passives konstruiert, über das Individuen verfügen (oder nicht) und in dem der Grad der Verfügung über den Raum auf die Möglichkeit verweist, andere aus diesem Bereich fernzuhalten, was wiederum als (negative) Freiheit definiert wird.

Gegen eine solche Vorstellung von Räumlichkeit in den Geistes- und Sozialwissenschaften hat Doreen Massey Zeit ihres Lebens argumentiert. 2013 machte sie in einem Interview gleich zu Beginn ihrem Ärger Luft: Es hieße immer »Zeit und Raum«, aber die Sozialwissenschaften beschränkten sich meist nur auf die Dimension der Zeit, der dann die Eigenschaft des Wandels zugesprochen werde. Der Raum, wenn er denn auftaucht, werde dagegen lediglich als statisch und flach gedacht (Massey 2013), als etwas Passives, Geschlossenes und Selbstreferen-

zielles, in dem man sich aufhalte, das man lediglich durchquere (Massey 2008: 113) und in dem es aufgrund dieser Konzeption als »lahmer Raum« (Massey 2008: 119) keine Dynamik und damit auch keine Möglichkeit von Freiheit und Politik gebe (Massey 2008: 115). Nicht nur sei die Politische Theorie deswegen raumblind (Massey 1995: 284), sondern indem sie den Raum immer nur durch Abwesenheit und durch Mangel definiere (Massey 2008: 119), trage sie zur dessen Entpolitisierung bei (Massey 2008: 115).²⁵ Massey (2008: 123) argumentiert, dass eine solche Konzeption von Raum einer in den Naturwissenschaften längst überholten Vorstellung entspreche. Insbesondere in der Physik werde Raum schon längst nicht mehr absolut, sondern relational gedacht. Das Gleiche müsse auch für die Sozial- und Geisteswissenschaften gelten. Hier müsse man »Raum als eine Konstruktion aus Wechselbeziehungen verstehen, als die gleichzeitige Koexistenz sozialer Beziehungen auf allen räumlichen Maßstabsebenen, von der lokalsten bis zu globalsten« (Massey 2008: 127–128). Raum konstituiere sich, so Massey, aus sozialen Beziehungen heraus und die entscheidende Frage sei: Sind diese demokratisch oder hierarchisch (Massey 1995: 284 f.)?

Wenn der Bereich der liberalen, negativen Freiheit gerade durch seine Beziehungslosigkeit gekennzeichnet ist, dann kann man sagen, dass er einen Art Nicht-Raum bezeichnet. Solche »Nicht-Räume« konzipiert wiederum Marc Augé (in Anlehnung an Michel de Certeau; Augé 2019: 84 f.)²⁶ als Nicht-Orte. Wie Mas-

25 Diese Kritik gilt bei Massey den gesamten Sozial- und Geisteswissenschaften, ist aber insbesondere auf die ihr politisch-theoretisch und persönlich nahestehenden Ernesto Laclau (Massey 2008) und Chantal Mouffe (Massey 1995) gemünzt. Ich komme weiter unten im zweiten Teil über radikale Demokratietheorie darauf zurück.

26 De Certeau (1988: 217 ff.) unterscheidet in *Kunst des Handelns* zwischen Ort und Raum. Der Begriff des *Ortes* verweist dabei auf eine Ordnung die einen Ort kennzeichnet, die die Dinge an diesem Ort sortiert, dafür sorgt, dass alles an seinem Platz ist und dass sich nicht zwei Dinge an der gleichen Stelle befinden. Der Ort ist durch Stabilität des Eigenen und der Eindeutigkeit definiert. Der Begriff des *Raumes* führt dagegen in den Ort Bewegung und Aktivität ein: »Er ist also ein Resultat von Aktivitäten, die ihm eine Richtung geben, ihn verzeitlichen und ihn dahin bringen, als eine mehrdeutige Einheit von Konfliktprogrammen und vertraglichen Übereinkünften zu funktionieren. Im Verhältnis zum Ort wäre der Raum ein Wort, das ausgesprochen wird, das heißt, von Ambiguität einer Realisierung ergriffen und in einen Ausdruck verwandelt wird, der sich auf viele verschiedene Konventionen bezieht [...]. Insgesamt *ist der Raum ein Ort, mit dem man etwas macht*. So wird zum Beispiel die Straße, die der Urbanismus geometrisch festlegt, durch die Gehenden in einen Raum verwandelt.« (de Certeau 1988: 218) Augé (2019: 85 f.) schließt sich dieser Gegenüberstellung von Ort und Raum nicht an. Für ihn ist im Begriff des (anthropologischen) Ortes die Aktivität seines eingeschriebenen und symbolischen Sinnes bereits enthalten, und Raum sei gerade eher anwendbar auf die nicht gekennzeichneten, nichtsymbolisierten Flächen unseres Planeten (Augé 2019: 86). Allerdings ließe sich mit de Certeaus Raumverständnis und seinem Hinweis, das Nicht-Orte Orte sind, die aufgrund der Namen, die man ihnen gibt, nicht ganz bei sich sind (de Certeau 1988: 199 ff.), auch sein eigener Begriff des Nicht-Ortes nicht nur negativ definieren (Augé 2019: 86). Denn die Nicht-Orte Augés sind nicht frei von Aktivität, sondern gerade durch eine Art passive Aktivität gekennzeichnet. So ist der *Raum* von Reisenden auf der Autobahn, die die Städtenamen aufzählen, die

sey geht auch Augé davon aus, dass sich Räume aus sozialen Beziehungen konstituieren. So seien Orte beziehungsweise anthropologische Orte durch Identität, Relationalität und eine Geschichte gekennzeichnet (2019: 58 ff.) und

»nichts anderes als die partiell materialisierte Vorstellung, die seine Bewohner sich von ihrem Verhältnis zum Territorium, zu ihren Angehörigen und zu den anderen machen« und diese Vorstellung variere »je nach der Stellung oder dem Standort, die der Einzelne einnimmt« (Augé 2019: 62).

Nicht-Orte würden sich nun dadurch auszeichnen, tatsächlich existierende Räume zu sein, die weder Identität besäßen, noch sich als relational oder als historisch bezeichnen ließen (Augé 2019: 83). Solche Nicht-Orte seien beispielsweise

»die für den beschleunigten Verkehr von Personen und Gütern erforderlichen Einrichtungen (Schnellstraßen, Autobahnkreuze, Flughäfen) ebenso wie die Verkehrsmittel selbst oder die großen Einkaufszentren oder die Durchgangslager, in denen man die Flüchtlinge kaserniert« (Augé 2019: 42).²⁷

Diese Räume sind nicht in dem Sinne beziehungslos, dass dort niemand anwesend wäre. Aber die Beziehungen in ihnen sind nicht relational, sondern eher eine Art Null-Relation (Augé 2019: 96), die über das Recht geregelt ist. Nicht-Orte schaffen keine Sozialität, sondern »solitäre Verträglichkeit«, in der die Beziehung des Individuums mit seiner Umgebung (mit dem Raum und anderen Lebewesen) über Text und Verträge vermittelt werde (Augé 2019: 96), deren Urheber ausschließlich juristische Personen oder Institutionen seien (Flughäfen, Fluggesellschaften, Verkehrsministerien, Handelsgesellschaften, Verkehrspolizei, Stadtverwaltung; Augé 2019: 98). Auf diese Art seien die Nicht-Orte auch nicht identitätslos, als ob sie inhaltsleer wären. Sie besitzen eher eine Art Nicht-Identität, die durch ihren Zweck und nicht über ihre Geschichten, Menschen und Beziehungen bestimmt ist (Verkehr, Transit, Handel, Freizeit; Augé 2019: 96). Die Individuen, die sie durchqueren, erscheinen zwar als Individuen, deren Identität jedoch nicht individuell ist, sondern durchschnittlich. Nicht-Orte erzeugen einen Durchschnittsmenschen, als der man dann auch angesprochen wird, »als Benutzer des Verkehrs-, Handels- oder Bankensystems« (Augé 2019: 101); man sei nur noch das, was man als Passagier*in, Kund*in oder Autofahrer*in tue

sie gerade mal am Rande streifen und im Zweifelsfall nur über die Schilder, die auf eine entsprechende Abfahrtsmöglichkeit hinweisen, »erfahren«, ein Nicht-Ort. Das Reisen von einem Ort über den nächsten zum anderen, das Passieren der Orte und das Erfahren der Orte über Text, zeigten, dass der Raum des Reisenden der Archetypus des Nicht-Ortes sei (Augé 2019: 89 f.).

²⁷ Augé (2019: 83–84) weist allerdings darauf hin, dass Nicht-Orte genauso wie Orte niemals in reiner Form existieren, sondern sich durchdrängen, gegenseitig überschneiden (Augé 2019: 107) und fliehende Pole seien: »[D]er Ort verschwindet niemals vollständig, und der Nicht-Ort stellt sich niemals vollständig her [...].« (Augé 2019: 83–84)

und erlebe (Augé 2019: 103): »Der Raum des Nicht-Ortes schafft keine besondere Identität und keine besondere Relation, sondern Einsamkeit und Ähnlichkeit.« (Augé 2019: 104)

Zusammengefasst lässt die liberale Freiheit als Abwehr der anderen ihre Subjekte – also die Individuen, denen die Freiheit eigentlich zugutekommen soll – verschwinden, trennt sie, setzt sie in der Nicht-Relation des Rechts in Beziehung und verwandelt damit den Bereich der Freiheit in einen Nicht-Ort. Das liberale Versprechen von der freiheitlichen Individualität und des Pluralismus führt so zu Dividualität²⁸ und zum Durchschnittsmenschen der Nicht-Identität. Eine solche liberale Konzeption der Freiheit als Nicht-Beziehung, die ihren Wirkungsraum allein auf dem Recht gründet, verfehlt also das Versprechen von Freiheit und Pluralität, gerade weil sie Relationalität und Beziehung abwehrt. In diesem liberalen »Freiraum« haben die Individuen keinen Zugang zu ihrer eigenen Freiheit und Pluralität ist lediglich ein Versprechen der Trennung und des Nebeneinanderher. Die Methode Herzen – die Methode der Trennung – setzt sich bei Berlin weiter fort und entwickelt sich zu dem, was ich die *liberale Intuition* nenne. Damit meine ich die Negation der Relationalität und die fortgesetzte Trennung: das Begreifen von Werten und Positionen nicht als relational und komplex-fließend, sondern als fest und voneinander trennbar, und das Begreifen von Pluralität als Nebeneinanderher; das Trennen der Individuen durch die Abwehr der anderen und die Verweigerung von Beziehungsarbeit, das Monadendasein als Rechtssubjekte, ihre Nicht-Relation zueinander; die Trennung zwischen Theorie und Praxis, zwischen Freiheit und ihrer Ausübung, zwischen (autonomer*in) Denker*in und allen anderen; das Misstrauen gegenüber der Aktivität der anderen und das Überhöhen des eigenen Denkens, hinter dem dann die Subjekte dieses Denkens (das Volk bei Herzen, die Individuen bei Berlin) verschwinden und in dem – entgegen Herzens und Berlins Betonung von der Freiheit jeder Generation – der *homme* immer schon *citoyen*, das Recht immer schon das geeignete Werkzeug, um die (Nicht-)Beziehungen der Menschen zu behandeln, und der Staat als Institution immer schon der geeignete politische Raum für die Aushandlung über die Ausgestaltung dieses Rechts ist. Es gibt allerdings eine Traditionslinie innerhalb der liberalen Theorie, die auf unterschiedliche Weisen versucht, die Trennungen aufzuheben, die Subjekte ebenso verantwortlich für das Recht zu machen wie das Recht für die Subjekte und sie damit wieder zurückzuholen. Das ist die liberale Demokratietheorie. Im folgenden Kapitel zeige ich, dass sich die Probleme der li-

28 Der Begriff ist entlehnt von Tiqqun (2007: 52), die damit wiederum an Gilles Deleuze (1993: 258) anschließen, um mit ihm eine Form des Subjekt-Werdens in einem kybernetischen Kapitalismus zu beschreiben, die nicht (mal) mehr ein Individuum hervorbringe, sondern nur noch ein »Dividuum«; das absolut Abgetrennte, den beliebigen Feind.

beralen Intuition allerdings auch hier fortsetzen, selbst an ihrem äußersten Rand, der liberalen Theorie des zivilen Ungehorsams.

Was man in der Politischen Theorie aber vielleicht leicht vergisst, ist, dass jenseits von ihr Berlins bekanntester Text vermutlich nicht seine Antrittsvorlesung *Zwei Freiheitsbegriffe* ist, sondern sein Essay über Tolstois Geschichtsverständnis *Der Igel und der Fuchs*. Titelgebend für das Essay ist der fragmentarische Satz von Archilochos: »Der Fuchs weiß viele Dinge, aber der Igel weiß eine große Sache.« (zitiert nach Berlin 2009: 7) Der Igel, das ist der Monomist, für den sich die Geschichte entlang eines entscheidenden Prinzips und seiner Gesetze entwickelt.²⁹ Der Fuchs hingegen ist ein Pluralist; er kann sich nicht entscheiden, widerspricht sich ständig, kommt vom Hölzchen aufs Stöckchen, vom einem zum anderen:

»[...] [I]hr Denken ist sprunghaft oder verschwommen, bewegt sich auf vielen Ebenen und ergreift das Wesen einer großen Vielfalt von Ereignissen und Gegenständen um ihrer selbst willen, ohne bewusst oder unbewusst den Versuch zu machen, sie mit irgendeiner unabänderlichen, allumfassenden [...] einheitlichen inneren Einsicht in Einklang zu bringen oder sie von ihr auszuschließen.« (Berlin 2009: 8)

Leo Tolstoi, so Berlin (2009:10), sei sein ganzes Leben lang ein Fuchs gewesen, der »selbst aber glaubte, ein Igel zu sein«, was Berlin anhand von *Krieg und Frieden* in seinem Essay vorführt. Was Berlin in diesem Text auf wundersame Art und Weise vor allem zeigt, sind das Ringen und die Widersprüche, die sich zwischen Igel und Fuchs, zwischen positiver und negativer Freiheit auf tun und wie sich Theorien und Weltanschauungen in Erzählungen über Ereignisse, Handlungen und Figuren verdichten können. Im Gegensatz zu *Zwei Freiheitsbegriffe*, in der es eine klare Abgrenzung und eine Entscheidung von Berlin bezüglich der zwei Freiheitsbegriffe gibt, zeigt Berlin hier, wie sehr Tolstoi sich in Details verliert, Widersprüche fokussiert und Metaphern entwirft,

»die die Eigenart einer bestimmten Erfahrung festhalten, und [...] allgemeine Bestimmungen [vermeiden], die eine Beziehung zu ähnlichen Fällen herstellen und die individuellen Unterschiede – die »Gefühlsschwingungen« – zugunsten des ihnen allen Gemeinsamen vernachlässigen« (Berlin 2009: 53).

Allerdings nimmt Berlin trotz gegenteiliger Bekundungen wenig davon in seine eigene Freiheitstheorie mit. Er ist ein Igel im Fuchskostüm.

²⁹ Der historische Ober-Igel par excellence ist für Berlin (mal wieder) Karl Marx (Berlin 2009: 21).

2.4 »Liberals, can we riot now????« Ziviler Ungehorsam zwischen Rechtsstaat und Gewissen – Rawls, Habermas und Thoreau

Ist für Berlin der Zusammenhang zwischen Freiheit und Demokratie nicht zwingend und sieht er in letzterer eher eine Gefahr der ersteren, gilt diese Einschätzung nicht für die gesamte liberale Theorie. In dem Teil von ihr, für den Demokratie nicht nur bloß eine kontingente und funktionelle, sondern konstitutionelle Bedeutung für Freiheit hat, lassen sich durchaus Lösungsansätze für das Problem der Implementierung der negativen Freiheit in die Demokratie finden. Innerhalb dieser Tradition finden sich zwei besonders einflussreiche Konzeptionen des Verhältnisses von Freiheit und Demokratie. Beide laufen zwar auf einen Ausgleich zwischen negativer und positiver Freiheit hinaus, die eine versucht dies jedoch – trotz Herzens und Berlins Warnung – durch die Entwicklung universeller Kategorien für eine institutionelle Konzeption dieses Ausgleiches zu bewerkstelligen. Hierfür kann exemplarisch John Rawls' Gerechtigkeitstheorie stehen. Die andere Konzeption sucht den Ausgleich im deliberativen Verfahren, um die Gleichursprünglichkeit beider Freiheiten zu beweisen: Jürgen Habermas' deliberative Demokratietheorie. Versucht Rawls der Problematik der Beziehungslosigkeit mit Kriterien zur Feststellung einer gerechten intersubjektiven Rechtsbeziehung zu begegnen, indem er mit dem Gedankenexperiment zum Schleier des Nicht-Wissens die kantische Vertragstheorie wiederbelebt, verlagert Habermas – hier eher dem Republikanismus folgend – die Beziehung und Handlungsfähigkeit der Subjekte ins Recht: Gesetze der Freiheit können nur von freien Menschen gemacht werden und freie Menschen gibt es nur unter Gesetzen der Freiheit. Beide folgen aber weiterhin der liberalen Intuition der Trennung und reproduzieren ebenso wie Berlin das, was Herzen einst als Vorwurf gegenüber den Liberalen formuliert hat – einen Vorwurf, dem er sich, wie gezeigt, selbst schuldig machte: Sie ziehen allesamt dem Volk beziehungsweise den Individuen die römische Toga an, versuchen sie aber dann – mal mehr, mal weniger, jeweils auf ihre Weise – herauszuhalten (Herzen 1969b: 130 f.). Mal, indem sie sie nur metaphysisch hinter Schleiern reden lassen, mal indem sie ihnen schon immer die Sprache des Rechts vorschreiben. So sind auch hier die Individuen selbst merkwürdig abwesend und werden nur wieder an das Recht verwiesen, selbst dort, wo sie sich jenseits von ihm bewegen dürfen: im Falle des zivilen Ungehorsams. Etwas, was der Intention des vermeintlichen Erfinders des zivilen Ungehorsams, Henry David Thoreau, entgegentläuft. Meine These ist, dass die liberale Theorie des zivilen Ungehorsams Thoreau falsch versteht, ihn (fälschlicherweise) als an der Welt und den Menschen desinteressierten Einsiedler darstellt, um ihre eigene Beziehungslosigkeit zu kaschieren. Dabei sind Thoreaus Ungehorsam und seine Konzeption des Gewissens zwar durchaus individualistisch gedacht, aber alles andere als antisozial und be-

ziehungslös. Damit eröffnet Thoreau ein Denken mit einer anarchistischen Intuition, die ich im letzten Kapitel dieses Teils mit Michail Bakunin umreiße. Dabei komme ich dann auch noch einmal auf die Figur der Nora zurück.

2.4.1 Zwischen demokratischer Institution und demokratischem Anspruch: die liberale Theorie des zivilen Ungehorsams

»Well, Krikkie doll, there are no lions in the Antarctic, baby.«
 »I get to fight the lion. [...] The lion is in the contract.«

Der Satz stammt aus dem Monty-Python-Sketch *Scott of the Antarctic* von 1970, in dem Produzent Gerry Schlick (gespielt von Eric Idle) und Regisseur James McRetten (gespielt von John Cleese) versuchen, die Antarktisexpedition von Robert Scott zu verfilmen. Dabei stoßen sie aber immer wieder auf diverse Hindernisse. Eines davon ist, dass ihr Star und Scott-Darsteller, Kirk Vilb (gespielt von Michael Palin), sich in den Kopf gesetzt hat, dass Scott mit einem Löwen kämpft (»That's what that guy Scott's all about. I know. I studied him already.«). Dieses Problem lösen sie, wie sie all die anderen Probleme auch lösen, indem sie zu allem Blödsinn, den ihre Darsteller oder die Umgebung an sie herantragen, Ja sagen und das Drehbuch entsprechend anpassen (»Rewrite!«). Das Ende vom Lied ist, dass der Film nicht in der Antarktis, sondern in der Sahara spielt, in der Scott nicht nur nach einem geheimen (vermutlich nur ihm bekannten) Pol sucht und mit einem Löwen kämpfen darf, sondern sich auch sein Begleiter Oates (gespielt von Terry Jones) einen Kampf mit einem riesigen, elektrischen Pinguin mit zwei Tentakeln liefert.

Das ist amüsant, jedoch wenn es um die Installation einer gerechten gesellschaftlichen Ordnung geht, dann sind ein solches Vorgehen und der Umgang mit Verträgen nicht gerade ratsam. So ist die Sache für John Rawls so einfach wie anspruchsvoll: Wenn wir eine gerechte Gesellschaft haben wollen, dann können wir die Entscheidung, was Gerechtigkeit ist beziehungsweise woran wir eine gerechte Gesellschaft erkennen, nicht Individuen in einer bestimmten historischen Situation und an einem bestimmten Ort überlassen. Vielmehr müssen wir genau von diesen Bedingungen abstrahieren, um diese Frage ein für alle Mal zu entscheiden (Rawls 2002: 357). Um das zu bewerkstelligen, schlägt Rawls ein Gedankenexperiment vor, das in Anlehnung an klassische Vertragstheorien – insbesondere an Kant (Rawls 2019: 164, 283 ff.) – einen Ausgangs- beziehungsweise Urzustand (Rawls 2019: 27 ff.) annimmt, in dem Menschen hinter einem Schleier des Nichtwissens darüber beraten, was Kriterien für eine gerechte Gesellschaft sein sollen. Der Schleier hat dabei die Funktion, dass die Individuen diese Entscheidung un-

beeinflusst von ihrer persönlichen Situation, ihren Erfahrungen und Einstellungen *im Allgemeinen* treffen können. Hinter dem Schleier kennt

»niemand seine Stellung in der Gesellschaft [...], seine Klasse oder seinen Status, ebenso wenig sein Los bei der Verteilung natürlicher Gaben wie Intelligenz oder Körperkraft. Ich nehme sogar an, daß die Beteiligten ihre Vorstellung vom Guten und ihre besonderen psychologischen Neigungen nicht kennen. Die Grundsätze der Gerechtigkeit werden hinter einem Schleier des Nichtwissens festgelegt. Dies gewährleistet, daß dabei niemand durch die Zufälligkeiten der Natur oder der gesellschaftlichen Umstände bevorzugt oder benachteiligt wird.« (Rawls 2019: 29)³⁰

Die Idee hinter dem Schleier ist also, die Faktoren, die uns daran hindern könnten, eine allgemeine Sicht auf die Dinge zu haben, auszuschalten. Denn wer nicht weiß, wer sie*er ist, ist in ihrer*seiner Wahl der Gerechtigkeitsgrundsätze nicht nur nicht beeinflusst von historischen, persönlichen, lokalen oder situativen Gegebenheiten, sondern hat bei der Wahl auch keine Motivation, sich eventuell einen persönlichen Vorteil zu verschaffen. Im Gegenteil, sie*er müsse immer annehmen, zu einem weniger privilegierten Teil der Gesellschaft zu gehören. Was die Individuen hinter dem Schleier aber wissen, sind »allgemeine Tatsachen [...], die sich aus dem Alltagsverstand und allgemein anerkannten Analysemethoden ergeben [...]« (Rawls 2019: 160). Sie wissen nichts über sich, aber über alles Allgemeine, über das sie bestimmen sollen. Sie wissen zum Beispiel, dass es in einer Gesellschaft Arme und Reiche geben kann, was das ist und was diese gesellschaftlichen Positionen für Konsequenzen haben können. Sie wissen aber nicht, ob sie selbst arm oder reich sind, an was sie arm oder reich sind oder ob sie diese Frage überhaupt tangiert. Die zwei Prinzipien, auf die sich die Menschen im Urzustand hinter dem Schleier des Nichtwissens laut Rawls (2019: 146) einigen müssten, ist erstens der Grundsatz der größtmöglichen Freiheit aller – was im Großen und Ganzen der negativen Freiheit bei Berlin entspricht³¹ – und zweitens die (faire) Chancengleichheit und das Differenzprinzip.³²

30 Ebenso wenig wissen die Individuen, zu welchen Zeitpunkt sie leben beziehungsweise welcher Generation sie angehören (Rawls 2019: 160).

31 Es sei allerdings erwähnt, dass Rawls (2019: 230 Fn. 3) sich auf Berlin nur in einer Fußnote bezieht und sich dort zudem Gerald MacCallums (2017: 142 ff.) Kritik an der Trennung von negativer und positiver Freiheit anschließt.

32 Etwas ausführlicher und verständlicher formuliert, würden die Gerechtigkeitsprinzipien so oder so ähnlich lauten (Rawls variiert die Formulierung im Laufe des Buches immer wieder):

»1. Jedermann soll gleiches Recht auf das umfangreichste System gleicher Grundfreiheiten haben, das mit dem gleichen System für alle anderen verträglich ist.

2. Soziale und wirtschaftliche Ungleichheiten sind so zu gestalten, daß (a) vernünftigerweise zu erwarten ist, daß sie zu jedermanns Vorteil dienen, und (b) sie mit Positionen und Ämtern verbunden sind, die jedem offen stehen.« (Rawls 2019: 81)

Wie die Prinzipien lauten und was sie besagen, ist für den Zusammenhang des zivilen Ungehorsams weniger wichtig. Worum es mir hier geht, ist das Vorgehen Rawls'. Die Art und Weise, so allgemein und abstrakt darüber bestimmen zu wollen, was die Gerechtigkeitsprinzipien sind, hätte Rawls sicherlich den (reflexhaften) Vorwurf Herzens eingebracht, ebenso nutzlose und gefährliche Buchweisheiten zu produzieren, wie die Liberalen über 100 Jahre zuvor. Diesen und ähnliche Vorwürfe antizipiert Rawls (2019: 277) und führt deshalb eine Trennung der Gerechtigkeitstheorie in eine ideale und eine nichtideale Theorie ein. Die ideale Theorie, um die es Rawls (2019: 277) in seinen Ausführungen hauptsächlich geht, versucht die allgemeine und vollkommen gerechte Grundstruktur einer wohlgeordneten Gesellschaft unter den günstigsten Bedingungen zu entwerfen und ist der nichtidealen Theorie vorgeordnet. Denn erst wenn das geschafft sei, könnte man sich fragen, welche Grundsätze unter weniger optimalen (also realweltlichen) Bedingungen greifen könnten (Rawls 2019: 277). Allerdings hätte auch die beste ideale Theorie keine Daseinsberechtigung, wenn sie nicht auch unter weniger idealen Umständen etwas sagen könnte. Das will Rawls (Rawls 2019: 430) unter anderem anhand des Beispiels des zivilen Ungehorsams zeigen.

Die Frage des zivilen Ungehorsams und seiner Rechtfertigung stellt sich für Rawls nur in einer fast gerechten Gesellschaft und meint das bewusste Brechen von Gesetzen, um auf einen ungerechten Zustand aufmerksam zu machen. Das Problem dabei liegt im Konflikt zwischen zwei Pflichten: einerseits der Pflicht, in einer fast gerechten Gesellschaft auch ungerechten Gesetzen zu gehorchen, und andererseits der Pflicht, Ungerechtigkeiten nicht einfach hinzunehmen.³³ Denn auch in einer fast gerechten Gesellschaft, deren fast gerechte Grundstruktur daher unbedingt schützenswert sei, könne es durchaus immer wieder zu ernsthaften Gerechtigkeitsverletzungen, institutionellen Ungerechtigkeiten und Praktiken kommen (Rawls 2019: 399). Ein solcher Zustand der fast gerechten Gesellschaft ist für Rawls dabei gleichbedeutend mit einer funktionierenden konstitutionellen Demokratie³⁴, womit »sich die Theorie [des zivilen Ungehorsams]

³³ Der Grund dafür ist, dass das Problem des zivilen Ungehorsams weder in einer ungerechten noch in einer vollkommen gerechten Gesellschaft auftaucht, da in beiden Fällen der Konflikt zwischen Recht (*rule of law*) und Ungerechtigkeit nicht vorkommt. In einer nicht gerechten Gesellschaft stellt sich das Problem nicht, da es hier um Rechtfertigung anderer Formen des Widerstandes wie Revolution, Umsturz, etc. geht (Rawls 2019: 399 f.). In einer vollkommen gerechten Gesellschaft wiederum taucht der Konflikt nicht auf, da dann alle Gesetze gerecht sind und daher befolgt werden (müssen) (Rawls 2019: 389). Vgl. für diese Unterscheidung und Eingrenzung des zivilen Ungehorsams auf funktionierende Demokratien auch Joseph Raz' (1979) Text *Civil Disobedience*.

³⁴ Was wiederum gleichbedeutend sei mit einer Verfassung als zwar gerechten, aber unvollkommenen Verfahren und der ebenso unvollkommenen Mehrheitsregel als Abstimmungsverfahren (Rawls 2019: 390 f.).

sams; CL] auf die Rolle und Angemessenheit des zivilen Ungehorsams gegenüber einer rechtmäßigen demokratischen Gewalt« (Rawls 2019: 399) bezieht.

An diesem Punkt setzt der zivile Ungehorsam bei Rawls an: Gerade um sie zu schützen, bricht der zivile Ungehorsam mit der (fast gerechten und demokratischen) Ordnung und versucht somit auf akute Fehler aktueller institutioneller Praktiken hinzuweisen. Der zivile Ungehorsam ist also nicht nur ein Phänomen in einer fast gerechten Gesellschaft, sondern auch nur etwas »für die Bürger, die die Verfassung anerkennen« (Rawls 2019: 400). So positioniert ist der zivile Ungehorsam sozusagen Rawls' Back-up-Tool für die Demokratie beziehungsweise ein Hilfsmittel, um Ausreißer in einer fast gerechten Gesellschaft wieder einzufangen, wenn das institutionelle System dazu selbst nicht in der Lage ist. Der zivile Ungehorsam, obwohl außerhalb des Rechtssystems, schützt das Rechtssystem und die Demokratie vor dem, was Derrida (2006: 55 ff.) »Autoimmunreaktion« beziehungsweise »Autoimmunisierung« genannt hat: das Unrecht-Werden des Rechtssystems und das Undemokratisch-Werden der Demokratie durch ihre eigene innere Struktur.³⁵

Diese Positionierung des zivilen Ungehorsams zwischen faktischer institutioneller, fast gerechter Ordnung und den Gerechtigkeitsgrundsätzen hat für die Theorie, die Rawls dazu entwickelt, konstitutive Bedeutung. So ist ziviler Ungehorsam erstens immer ein Appell einer Minderheit an eine Mehrheit, an ihre Repräsentanten und an die mit dieser Mehrheit geteilten Gerechtigkeitsgrundsätze, »die die Verfassung und die gesellschaftlichen Institutionen im Allgemeinen bestimmen« (Rawls 2019: 402). Da die Repräsentanten der Mehrheit Menschen mit politischer Macht seien (Rawls 2019: 402), ist der zivile Ungehorsam zweitens eine politische Handlung und daher drittens von rein durch das Gewissen begründeten Handlungen zu unterscheiden (Rawls 2019: 406 ff.). Die persönliche Moral oder Religion reichen laut Rawls (2019: 402) jedenfalls nicht als Rechtfertigungsgrund für Akte des zivilen Ungehorsams aus. Viertens sind Handlungen im Rahmen des zivilen Ungehorsams gewaltlos. Einerseits ist das notwendig, damit der Appell an die Mehrheit und den geteilten Gerechtigkeitsinn funktioniert (Rawls 2019: 488 f.); andererseits, um die Loyalität gegenüber dem politischen System zu unterstreichen: »Er [der zivile Ungehorsam; CL] drückt Ungehorsam gegenüber dem Gesetz innerhalb der Grenzen der Gesetzestreue aus, wenn er sich auch an deren Rande bewegt.« (Rawls 2019: 403) Das zeige sich letztlich in der Bereitschaft, »die gesetzlichen Folgen der Handlungsweise auf sich zu nehmen« (Rawls 2019: 403). Der zivile Ungehorsam bricht zwar ein spezifisches Gesetz, mit der

³⁵ Rawls (2019: 401) weist jedoch auch darauf hin, dass ziviler Ungehorsam nicht unbedingt die einzige Form von gerechtfertigter »Nonkonformität« in einem demokratischen Staat sein muss. Welche anderen Handlungen das sein könnten, lässt er allerdings offen.

Anerkennung der Folgen wird jedoch die Legitimität des Rechts und seiner Verfahren im Allgemeinen anerkannt.

Diese Positionierung des zivilen Ungehorsams nimmt mit explizitem Bezug auf Rawls auch Jürgen Habermas (1985: 83 ff.) vor. Auch Habermas (1985: 87) vertort den zivilen Ungehorsam als Normalfall in einer rechtsstaatlichen Demokratie und sieht ihn als Zeichen einer reifen politischen Kultur (Habermas 1985: 81, 90). Und ebenso wie bei Rawls hat der zivile Ungehorsam als wohlkalkulierte, gewaltfreie Regelverletzung auch bei Habermas lediglich einen rein symbolischen Charakter und könne »allein in der Absicht ausgeführt werden [...], an die Einsichtsfähigkeit und den Gerechtigkeitssinn der jeweiligen Mehrheit zu appellieren« (Habermas 1985: 82).

Trotz der gleichen Positionierung des zivilen Ungehorsams zwischen demokratischen Institutionen und demokratischem Anspruch ist die Begründung für diese Positionierung bei Habermas als Lackmустest für eine konstitutionelle Demokratie (Thomassen 2007: 200) leicht anders gelagert. Zwar bestreitet Habermas (Habermas 1985: 85) nicht den Konflikt zwischen Rechtsgehorsam und Ungerechtigkeit, der für Rawls zentraler Dreh- und Angelpunkt ist, aber die Funktion des zivilen Ungehorsams in Bezug auf Recht und Verfassung ist bei ihm eher eine dialektisch-evolutionäre. Rawls bemerkt nur relativ lapidar, dass sich in der Politik eben keine vollkommene Verfahrensgerechtigkeit erreichen ließe (Rawls 2019: 390) und dass »die Theorie des zivilen Ungehorsams die rein legalistische Auffassung der konstitutionellen Demokratie« (Rawls 2019: 423) daher ergänze. Darauf, was das Problem mit einer rein legalistischen Auffassung ist, warum sie also ergänzt werden muss, geht er nicht näher ein. Im Gegensatz dazu unterstreicht Habermas, dass diese Unvollkommenheit konstitutiv für die Demokratie ist. Das heißt, Habermas nimmt sie nicht nur einfach hin und zieht sie als faktischen Grund heran, sondern die Unvollkommenheit und der zivile Ungehorsam stehen bei ihm in einem direkten Verhältnis zueinander.³⁶ So sei die Entwicklung und Verwirklichung anspruchsvoller Verfassungsgrundsätze mit universalistischem Gehalt ein langfristiger, historisch keineswegs geradlinig verlaufender, vielmehr von Irrtümern, Widerständen und Niederlagen gekennzeichneteter, nie abzuschließender Lernprozess (Habermas 1985: 87). In diesem »*dynamischen Verständnis* der Verfassung als ein unabgeschlossenes Projekt« (Habermas 1998a: 464; H. i. O.) besetzt der zivile Ungehorsam bei Habermas so etwas wie einen dialektischen Punkt in der Entwicklung rechtsstaatlicher Demokratien.

Dieser Lernprozess ist nötig, da Recht und Verfassung im Sinne der Demokratie sich nie selbst genügen (Habermas 1985: 87, 90). Mit Verweis auf die so ge-

³⁶ Das heißt nicht, dass sich hier Rawls und Habermas widersprechen, sondern sie betonen die jeweils anderen Aspekte stärker beziehungsweise schwächer.

nannte Machtergreifung der Nationalsozialisten 1933 meint Habermas (1985: 86), dass

»weder die Einhaltung des Rechtsweges noch die Autorität der wissenschaftlichen Jurisprudenz [...] vor der moralischen Entwurzelung einer der Form nach intakten Rechtsordnung und Rechtswissenschaft einen automatischen Schutz«

bieten. Daher stellt sich die paradoxe Aufgabe an den Rechtsstaat, »das Mißtrauen gegen ein in legalen Formen auftretendes Unrecht [zu] schützen und wach[zuh]alten« (Habermas 1985: 87). Dafür müsse der zivile Ungehorsam jedoch in der Schwebelage zwischen Legalität und Legitimität verbleiben und könne nicht institutionalisiert und verrechtlicht werden;³⁷ der durch die Legalisierung entstehende »Normalisierungseffekt« (Habermas 1985: 90) sei für den zivilen Ungehorsam als »normalisierten, weil notwendigen Bestandteil« (Habermas 1985: 81) einer rechtsstaatlichen Demokratie kontraproduktiv.³⁸

37 Ein ähnliches Argument macht Habermas auch einige Jahre später in einem Vortrag zum Erbe der Französischen Revolution. Hier geht es in Bezug auf die Selbstgenügsamkeit der Gewaltentrennung von Judikative, Legislative und Exekutive und dem zunehmenden Überhang letzterer auch um die Etablierung eines Korrektivs. Dieses Korrektiv ist hier nicht der zivile Ungehorsam, sondern die kommunikativ erzeugte Macht einer zivilgesellschaftlichen Öffentlichkeit, die den »anarchistischen Argwohn« ins Methodische wendend (Habermas 1998a: 622) die administrativ verwendete Macht belagert (Habermas 1998a: 626). Der Zusammenhang von *Zivilgesellschaft*/Öffentlichkeit und *zivilen* Ungehorsam wird auch noch mal in *Faktizität und Geltung* von Habermas (1998a: 463 f.) betont. Im Gegensatz zu Rawls zeigt Habermas also auch andere Formen der »Nonkonformität« als den zivilen Ungehorsam auf.

38 Mit dieser radikaldemokratischen Lesart Habermas' Demokratieverständnisses als unabschließbares, kontingentes und auf Emanzipation abzielendes Projekt schließe ich mich dem entsprechenden Vorschlag von Lasse Thomassen (2007) an. Insofern mag es erst recht verwundern, wenn ich Habermas als liberalen Theoretiker darzustellen scheine. Allerdings ist das nicht die These, die ich hier zu verteidigen versuche. Vielmehr zielt meine Rekonstruktion hier darauf ab, zu zeigen, dass Habermas' Vorstellung von zivilem Ungehorsam eine liberale ist beziehungsweise dass seine Theorie genau an dem Punkt der Rolle des Rechts einer liberalen Intuition folgt und mit dem zivilen Ungehorsam von Deliberativen ins Liberale kippt. So verweist auch Martin Nonhoff (2019a: 298 f.) noch einmal auf Habermas' Kontingenzverständnis von gesellschaftlicher Ordnung, Recht und Normen und dass es eben für Habermas (hier im Gegensatz zu Rawls) nicht ausreicht, dass diese ein für alle Mal von vernünftigen Individuen nach vernünftigen Methoden geprüft und daraus allgemeine Prinzipien und Gesetze abgeleitet werden, sondern dass dies nur immer wieder von den Subjekten, die der Ordnung, dem Recht und den Normen unterworfen sind, in einem öffentlichen, demokratischen Diskurs getan werden kann. Habermas' (1999: 300) These von der »Gleichursprünglichkeit« von Demokratie und Rechtsstaat, von Volkssouveränität und Menschenrechten, von politischen Bürgerrechten und klassischen Freiheitsrechten (positiver und negativer Freiheit, wenn man so will) meint aber explizit, dass Demokratie ohne die Sprache und das Medium des Rechts nicht zu haben ist: »An der Gesetzgebung sind sie [die Bürger*innen; CL] nur als Rechtssubjekte beteiligt; sie können nicht mehr darüber disponieren, welcher Sprache sie sich bedienen wollen. Die demokratische Idee der Selbstgesetzgebung muß sich im Medium des Rechts selbst Geltung verschaffen.« (Habermas 1999: 301) So kommen aber erstens Widersprüche von Subjekten, die keinen Rechtsstatus besitzen, nicht in den Blick (Nonhoff 2019a: 299 f.) und zweitens ist zwar der Inhalt (der Ordnung, Gesetze und Normen) kontingent und es kann darüber diskutiert werden, »[a]ber

Ziviler Ungehorsam soll also *normal sein*, aber – um seine eigentliche Wirkung nicht zu verlieren – *nicht normal sein*. Diese Formulierung ist nur durch die Einführung einer Trennung möglich: Sowohl Habermas als auch Rawls unterscheiden zwischen einer reifen politischen Kultur (Habermas) beziehungsweise Bürger*innen, die die Verfassung anerkennen (Rawls), und der Verfassung (Habermas) beziehungsweise der fast gerechten Struktur einer Gesellschaft (Rawls); zwischen der Zivilgesellschaft und Bürger*innen auf der einen Seite und der Politik als institutionellem System auf der anderen Seite. Es scheint hier also die gleiche Trennung vorzuliegen, wie sie bereits Marx in der Trennung zwischen *homme* und *citoyen* beschrieben hat. Und wie der *homme* erst *homme* ist, wenn er *citoyen* ist, ist die Zivilgesellschaft erst Zivilgesellschaft, wenn sie sich der Verfassung, dem Recht, der legalisierten Legitimität unterwirft, die erstere hervorbringen soll. Normal soll der zivile Ungehorsam sein als Teil einer politischen Kultur unter Bürger*innen in der Zivilgesellschaft, als Teil ihres Selbstverständnisses beziehungsweise ihrer Identität als freie, demokratisch kultivierte Individuen, die aufgrund dieses Selbstverständnisses Anteil nehmen an der demokratischen Selbstverwaltung – auch oder gerade wenn sie keine Beziehung (wie zum Beispiel ein Amt oder eine Parteimitgliedschaft) zum institutionellen politischen System haben. Das »institutionelle System« wiederum setzt solche Individuen voraus und soll dieses Selbstverständnis der Bürger*innen schützen und fördern, was es für Habermas und Rawls am besten kann, wenn es sich den Werten der deliberativen Demokratie beziehungsweise den Gerechtigkeitsprinzipien verpflichtet. Da aber in der Realität ein institutionelles politisches System nie perfekt ist – entweder, da nie alle Bedingungen ideal sein können (Rawls), oder da die Verfassung einer Demokratie ein infinites, dynamisches Projekt ist (Habermas) – und deswegen demokratische Institutionen auch immer wieder Gefahr laufen können, undemokratisch zu werden (Habermas) beziehungsweise immer wieder signifikante Gerechtigkeitsverstöße vorkommen können (Rawls), braucht es eine politische Technik, die nicht Teil dieses institutionellen Systems ist.³⁹

prozedural sind wir auf die eine Vernunft als Entscheidungshilfe festgelegt [...]« (Nonhoff 2019a: 300 f.). Drittens und für hier entscheidend kritisiert Nonhoff (2019a: 301), dass Habermas' Demokratietheorie eine klare institutionalistische Schlagseite habe: Habermas thematisiere zwar zivilen Ungehorsam, »bindet Letzteren [den zivilen Ungehorsam; CL] aber immer schon an das gezähmte Zusammenspiel von Verfassungsordnung und Öffentlichkeit zurück [...]« (Nonhoff 2019a: 301 f.).

³⁹ Interessanterweise führt Habermas auch ein anderes Argument dafür an, dass der zivile Ungehorsam nicht teil des politischen Systems werden kann. Er argumentiert, dass durch eine Legalisierung von Handlungen des zivilen Ungehorsams das persönliche Risiko entfalle und damit die »moralische Grundlage des regelverletzenden Protestes fragwürdig« (Habermas 1985: 90) wie auch die Appellwirkung des zivilen Ungehorsams entwertet werde. Für eine Kritik dieses »sportsman«-Arguments vgl. Howard Zinn (2002: 30 f.; 2010: 189 ff.).

Der zivile Ungehorsam ist diese Technik. Ein Back-up-Plan im liberalen Demokratieverständnis, der den Bürger*innen die Möglichkeit eröffnen soll, Institutionen, die den bürgerlichen Freiheiten über ein gewisses Maß hinaus Schaden zufügen, wieder in die richtigen Bahnen zu lenken. Als normaler Teil einer demokratischen Zivilgesellschaft darf der zivile Ungehorsam also nicht zur normalen, anerkannten Praxis staatliche Institutionalisierung übergehen – allerdings nur deswegen, um diese vor sich selbst zu schützen. Der zivile Ungehorsam ist in der liberalen Lesart nicht nur einfach zwischen Legitimität und Legalität (Habermas) beziehungsweise zwischen der Pflicht zum Rechtsgehorsam in einer fast gerechten Gesellschaft und den in ihr immer wieder auftauchenden Ungerechtigkeiten (Rawls) positioniert, sondern zwischen Zivilgesellschaft und Staat, zwischen den Individuen und dem, was sie in ihrer Subjektivierung als solche schützen und fördern soll. Es zeigt sich: Bei allem Bemühen um den Schutz des Individuums vor dem Staat verbleibt die liberale Theorie auch im Falle des zivilen Ungehorsams strikt etatistisch, indem sie das Problem bei Berlin von Freiheit und ihrer Anwendung und von freien Individuen und Recht weiterhin auf der Ebene des Rechts als Medium des letzten Ausdrucks der Theorie zu behandeln versucht. Es ist nicht die Demokratie, die individuelle Freiheit oder Gerechtigkeit, die sie durch den zivilen Ungehorsam zu retten versucht, sondern der demokratische Rechtsstaat, ohne den Freiheit anscheinend nicht verwirklicht werden kann, der aber, weil er immer imperfekt ist und diese Freiheit gleichzeitig gefährden kann, genau diesen Back-up-Plan des zivilen Ungehorsams braucht, den Ungehorsam der Gehorsamen. So konzipiert ist der zivile Ungehorsam kein demokratischer Selbstzweck, sondern lediglich ein Werkzeug, um die jeweilige Demokratietheorie in der Praxis zu reparieren. Damit entwerten und entpolitisieren Rawls und Habermas das Handeln der Subjekte des zivilen Ungehorsams (Celikates 2015). So wie Berlins Individuen nicht die selbstbewussten Herren ihres Hauses sind, sondern – getrennt von allen – hinter ihren Rechten, die ihnen nicht eigen sind, verschwinden, verschwinden die autonomen, freudig-partizipativen Subjekte des zivilen Ungehorsams in der demokratischen Bürger*innen-Gesellschaft hinter den Schleiern, die Rawls' und Habermas' Demokratietheorien als Rechtstheorien aufwirbeln. Daraus hervortreten dürfen sie nur unter der Bedingung, wieder ordentlich dahinter abzutauschen – als eigenständig handelnde und denkende Subjekte in Situationen zivilen Ungehorsams erscheinen sie nicht.

2.4.2 Das schlechte Gewissen des Ungehorsams: Henry David Thoreau

Das Problem, was in dieser Rekonstruktion der liberalen Konzeption des zivilen Ungehorsams auftaucht, ist also der Versuch, den Endzweck jeder demokrati-

schen Handlung vorherzubestimmen, an dem sich die Rechtfertigung des zivilen Ungehorsams messen lassen muss. Dieser Versuch der Vorherbestimmung ist zwar unterschiedlich gelagert. Während Rawls seine »Dauerpersonen« (Rawls 2019: 170) hinter dem Schleier des Nichtwissens alles Entscheidende ein für alle Mal festlegen lässt, argumentiert Habermas (1999: 299 ff.) für ein deliberatives Verfahren, dessen Sprache und Medium jedoch von vornherein als die des Rechts festgelegt ist. Aber beide reproduzieren im Namen der Freiheit und Gerechtigkeit die Handlungsenteignung der Subjekte, die sie eigentlich bewahren wollen. Der Versuch, das vernünftig-demokratische (also gerechte, freiheitsorientierte, kritische (im Sinne von selbst-denkend), etc.) Handeln den Subjekten »vorweg zu entnehmen«, negiert gerade diese Fähigkeiten der Subjekte und lässt sie also solche verschwinden. Interessanterweise zeigt sich das bei Rawls und Habermas in ihrer Zurückweisung des persönlichen Gewissens als Begründung für Akte des zivilen Ungehorsams. Das ist deswegen interessant, da das Gewissen als Ausdruck einer individuellen Einstellung eigentlich ein positiver Bezugspunkt für eine liberale Theorie sein könnte. Oder als rhetorische Frage formuliert: Gehört das Gewissen nicht fest in den Bereich der individuellen Freiheit?

Das Gewissen begleitet den Diskurs um den zivilen Ungehorsam schon seit Langem. Bei Henry David Thoreau, der mit *Über die Pflicht zum Ungehorsam gegenüber dem Staat* (Thoreau 1973) den Grundlagentext für den Begriff (nicht das Phänomen!) des zivilen Ungehorsams schrieb, steht das individuelle Gewissen im Zentrum der Überlegungen. Die liberale Theorie des zivilen Ungehorsams versucht sich seitdem – so könnte man thesenartig formulieren – sowohl von der Person Thoreau wie auch vom individuellen Gewissen zu distanzieren, um nicht in den Verdacht zu geraten, sie würde damit jede individuelle Spinnerei oder egoistische Motivationen legitimieren. Allerdings ist das, wie ich folgend zeige, eine Fehlinterpretation der Überlegungen Thoreaus. Am Umgang der liberalen Theorie mit dem Gewissen (und mit Thoreau) zeigt sich ein weiteres Mal die Vorstellung des von allen anderen getrennten Individuums und seiner Entpolitisierung. Diesmal ist es allerdings nicht das Individuum, das vor dem Staat geschützt werden muss, sondern der Staat vor den Individuen.

In seinen Ausführungen zum zivilen Ungehorsam widmet Rawls ein ganzes Unterkapitel dem Widerstand aus Gewissensgründen und weist das Gewissen als Rechtfertigungsgrund für zivilen Ungehorsam (nicht für andere Formen des Widerstandes!) als unpolitisch ins Reich des Privaten zurück. Mit explizitem Bezug auf Henry David Thoreau argumentiert er, dass eine Weigerung aus Gewissensgründen kein ziviler Ungehorsam sein kann, da sie nicht an den Gerechtigkeitssinn der Mehrheit appelliere und keinen aktiven Änderungswillen ausdrücke (Rawls 2019: 405). Im Gegenteil hoffe eine Person, die sich aus Gewissensgründen verweigere, eher sogar, dass die Weigerung nicht nötig werde und wenn doch,

vielleicht gar nicht auffiele (Rawls 2019: 406). Allerdings gesteht Rawls ein, dass es in konkreten Situationen vermutlich schwierig sei, zwischen einer Weigerung aus Gewissensgründen und zivilem Ungehorsam zu unterscheiden (Rawls 2019: 408). Auch für Habermas (1985: 91) ist die Unterscheidung zwischen gewissensgetriebenem Widerstand und zivilem Ungehorsam zwar schwierig, da das »Gewissen des Staatsbürgers [...] sich auch auf das [erstreckt], was alle angeht«. Allerdings zieht Habermas hier erneut die Trennung zwischen dem legitimen Gewissens der*des Staatsbürgers*in, welche*r sich der Verfassung verpflichtet fühlt, und dem individuellen Gewissen. Das Gewissen im Sinne der liberalen Theorie des zivilen Ungehorsams ist nur dann eine legitime Rechtfertigungsquelle, wenn es der Verfassung (einer rechtsstaatlichen Demokratie) entspricht. Aber dieses Gewissen ist kein individuelles Gewissen, sondern das Gewissen einer Allgemeinheit, das sich kraft der Vernunft in jeder*m Einzelnen verankert hat. Der zivile Ungehorsam »darf nicht mit der Durchsetzung privater Glaubensgewißheiten verwechselt werden« (Habermas 1985: 91). Und auch hier taucht die sich selbst erfüllende Prophezeiung des *homme als citoyen* auf. So meint Habermas, dass

»Thoreau und Martin Luther King, indem sie sich gegen Sklavenherrschaft und Menschenrechtsverletzung zur Wehr setzten, nicht ihre privaten Überzeugungen verabsolutiert, sondern geltende Verfassungsprinzipien eingeklagt« (Habermas 1985: 91)

hätten.⁴⁰ So verweisen Rawls und Habermas ein weiteres Mal das Gewissen der Einzelnen als eigenständiges Nachdenken über die Welt ins Reich des Privaten und lassen es in der Öffentlichkeit nur dort gelten, wo es mit dem Gerechtigkeits-sinn der Allgemeinheit und der Verfassung übereinstimmt.

Mit dieser Konzeption des Gewissens stehen sie in der liberalen Theorie des zivilen Ungehorsams nicht allein da. Exemplarisch dafür können die Ausführungen dazu von Hannah Arendt stehen.⁴¹ Arendt (1986: 128 f.) verlegt mit Sokrates das Gewissen in das innere Selbst, als reflexives Selbstinteresse. Das Gewissen legt dem Selbst Handlungsbeschränkungen auf (gewonnen aus moralischen oder

40 Dass dieser Satz nur zur Hälfte, nämlich nur für King beziehungsweise nicht für Thoreau gilt, zeige ich in den folgenden Zeilen (vgl. z. B. zur Einstellung zum Recht Thoreau 1973: 9). Überhaupt beziehen sich Rawls und Habermas eher auf Akte des zivilen Ungehorsams in Bezug auf Mahatma Gandhi oder eben King, als auf die Überlegungen von Thoreau. Auch sind die Bezüge zwischen diesen zwei und Thoreau kaum nachvollziehbar, da sie sich nicht nur – wie ich zeige – im Verständnis des Gewissens unterscheiden, sondern es lässt sich mit Thoreau weder für Gewaltlosigkeit noch für die willige Annahme einer Strafe argumentieren (Turner 2005: 459–462).

41 Für Arendt gilt hier das Gleiche wie oben für Habermas: Nicht sie ist eine liberale Theoretikerin (das wäre weit gefehlt), sondern ihr Verständnis von zivilem Ungehorsam folgt einer liberalen Intuition. In anderen Beziehungen, wie zum Beispiel in Bezug auf die Forderung, die Strafe für den Rechtsbruch willig auf sich zu nehmen (Arendt 1986: 120 f., 131), weichen Arendts Ausführungen zum zivilen Ungehorsam allerdings durchaus weit von denen Rawls' und Habermas' ab.

religiösen Grundsätzen), die nicht überschritten werden dürfen, frei nach dem Motto »[t]ue kein Übel, denn sonst mußt du mit einem Übeltäter zusammenleben« (Arendt 1986: 128 f.). Thoreau kommentierend fasst Arendt damit das Gewissen strikt individualistisch. Weder sei es »vorrangig an der Welt interessiert, in der Unrecht begangen wird, noch an den Folgen, welche dieses Unrecht für den künftigen Lauf der Welt hat« (Arendt 1986: 126). Es zittere vielmehr »um das individuelle Ich und dessen Integrität« (Arendt 1986: 126). Was so individualistisch ist, nur an sich selbst interessiert, ist offensichtlich unpolitisch (Arendt 1986: 126). Das scheint nachvollziehbar. Das Problem ist nur, dass das Gewissen, von dem sowohl Arendt als auch Rawls und Habermas sprechen, nicht das Gewissen ist, wie es bei Thoreau funktioniert. Die liberale Theorie liest das Phänomen des zivilen Ungehorsams – und damit Thoreaus Text – zu sehr vor den eigenen etatistischen Grundannahmen und missversteht daher sowohl Thoreaus Aussagen, den Status seines Textes als damit auch die Rolle des Gewissens darin.⁴² Um das zu zeigen, ist es notwendig, sich erstens noch einmal genauer anzusehen, warum Ungehorsam für Thoreau überhaupt nötig ist, und zweitens den Status des Textes zu situieren.

Arendt (1986: 126) meint ganz richtig, dass das Problem bei Thoreau nicht das des moralischen Bürgers zum Gesetz (also Rawls' und Habermas' Problem), sondern das vom individuellen Gewissen und seiner Konsequenz ist. Der Grund dafür ist aber nicht – wie Arendt es darstellt –, dass Thoreau ein selbstbezogener Egoist und Zyniker war, dem es egal schien, was um ihn herum passierte, Hauptsache er beteilige sich nicht an etwas, was er für falsch hält. Vielmehr teilt er weder Arendts noch Habermas' oder Rawls' Institutionen-Optimismus. Für Thoreau sind Institutionen – allen voran die Regierung und Gesetze – per se weder etwas Gutes noch etwas Schlechtes, sondern unvollkommene Werkzeuge und Maschinen. Wie jedes Werkzeug und jede Maschine können sie nicht alles, sind von dem Kontext abhängig, in dem sie eingesetzt werden, und können sich abnutzen. Aber vor allen Dingen sind Institutionen Hilfsmittel von Menschen und damit diesen nachgeordnet. Der Kern von Thoreaus Institutionenskeptizismus ist ein grundsätzliches Misstrauen gegenüber allem, was Individuen daran hindert, selbst zu denken und handeln zu können. Wenn Institutionen dies fördern, dann sind sie für ihn nützlich, wenn nicht, dann sind sie schädlich.⁴³

In diesem Sinne ist Thoreaus Individualismus nahe an Berlins Begriff negativer Freiheit, dem es – wie gezeigt – in diesem Zusammenhang ebenfalls um die

42 Die folgende Argumentation habe ich bereits in Bezug auf Thoreau und radikale Demokratietheorie vorgeschlagen (Leonhardt 2019a). Vgl. zum Status der Texte Thoreaus auch Luke Philip Plotica (2016: 477) und Jack Turner (2005: 448–471).

43 Beispielsweise könne eine Regierung umso nützlicher sein, »je mehr die Regierten von ihr in Ruhe gelassen werden« (Thoreau 1973: 8). Daher wäre die beste Regierung die, »welche am wenigsten regiert« beziehungsweise die, »welche gar nicht regiert« (Thoreau 1973: 7).

Bewahrung eines Raumes zur Entwicklung selbstständigen Denkvermögens geht (Berlin 2006b: 203, 243; Thoreau 1973: 7–9). Allerdings gibt es hier den entscheidenden Unterschied, dass Thoreau diese Aufgabe nicht an das Recht delegiert, sondern den Individuen zuweist (Thoreau 1973: 15). Die Konstitution der Freiheit oder die Verwirklichung von Gerechtigkeit liegen für Thoreau weder im Rechtsstaat, noch können diese durch eine fiktive Versammlung hinter dem Schleier des Nichtwissens allgemein greifbar gemacht oder durch deliberative Verfahren hervorgebracht werden. Denn das Recht wie auch die Verfassung sind für ihn ebenso nur Institutionen und damit Werkzeuge.

Dass Freiheit und Gerechtigkeit in den Individuen selbst liegen, bedeutet aber weder, dass es sich dabei um eine rein private (oder religiöse) Angelegenheit handelt, noch dass sich Individuen ihre Werte und Handlungsmaxime situativ so zurechtlegen können, wie es ihnen gerade am besten passt. Vielmehr erlegt Thoreau den Individuen die Pflicht auf, ihre Gerechtigkeit konsequent zu verfolgen, und macht sie vor allem verantwortlich für die Rolle, die sie für die Konstitution der Gesellschaft spielen. Hieraus entwickelt sich der Kern des Arguments des Ungehorsams bei Thoreau: Institutionen können das Individuum nicht nur einschränken, sondern verlangen auch aktive Unterstützung (Plotica 2016: 474). Handeln aber zum Beispiel Regierungen im Zweifelsfall falsch und ist das Gesetz ungerecht, muss diese Unterstützung im Unrechtsfall versagt werden: »[W]enn aber das Gesetz so beschaffen ist, daß es notwendigerweise aus dir einen Arm des Unrechts an einem anderen macht, dann, sage ich, brich das Gesetz.« (Thoreau 1973: 18) Diese Pflicht zur Nicht-Beteiligung ist die Pflicht zum Ungehorsam gegenüber Regierung und Gesetz im Namen individueller Gerechtigkeitsgrundsätze.

Insofern hat Arendt also recht, wenn sie Thoreau als unpolitisch disqualifiziert, solange sie unter »politisch« die Beteiligung an politischen Institutionen versteht, denen Thoreau tatsächlich nicht viel abgewinnen konnte (Plotica 2016: 484; Thoreau 1973: 20; 2015: 7, 19). Allerdings ist zwar das individuelle Gewissen für Thoreau der entscheidende Anker für Gerechtigkeit, aber im Gegensatz zur Arendts Anklage nicht privatistisch, sondern radikal öffentlich (Plotica 2016: 477). Um diesen öffentlichen Charakter der Anklage zu verstehen, muss der Text in seinem konkreten Entstehungskontext situiert verstanden werden. An dieser Stelle kommt das zweite liberale Missverständnis bezüglich des Status des Textes ins Spiel. Die Grundlage des Textes ist ein Vortrag, den Thoreau am 26. Januar 1848 im Lyceum in Concord (Massachusetts) hielt und dessen Manuskript fast unverändert ein Jahr später veröffentlicht wurde. Damit ist der Text – genauso wie Thoreaus *Plea for John Brown* (vgl. Schäfer 2017: 223 ff.) – in erster Linie eine direkte politische Intervention mit einem sehr konkreten Zielpublikum, nämlich Thoreaus »Nachbarn«, »die Bewohner von Neuengland« (Thoreau 1979: 17). Der Text beinhaltet von daher weder eine allgemeine Theorie des zivilen Ungehorsams noch

war er als Beitrag zu einem akademischen oder nationalen politischen Diskurs gedacht. In der Art und Weise, wie sich Thoreau an seine Nachbar*innen wendet, vollzieht er etwas, was Jack Turner (2005: 453) treffend als *performing conscience* bezeichnet hat: eine öffentliche »Performance des Gewissens«, die Thoreaus »Nachbarn« zur Selbst-Reform und kritischer Bürgerschaft provozieren sollte (Plotica 2016: 479). Er wendet sich an sie, nicht um zu erwähnen, dass die Welt ihn nichts angehe, sondern als Aufforderung, selbst nachzudenken und entsprechend zu handeln. Damit will Thoreau mit seinem Gewissen gerade nicht – wie Rawls (Rawls 2019: 405 ff.) meint – nur für sich und am liebsten unbemerkt bleiben. Vielmehr ist die »Gewissens-Performance« die konsequente Folge aus seiner individualistischen Haltung, die zwar nur sich selbst gegenüber verantwortlich ist, aber ebenso auch für die Rolle, die dieses Selbst und seine Handlungen für die Gestaltung der Gesellschaft spielen. Und so kann Thoreau auch nicht an eine höhere Struktur wie die Verfassung oder vermeintlich allgemein anerkannte Gerechtigkeitsgrundsätze appellieren, sondern nur an andere Individuen, indem er sie provoziert und ihnen dieses Gewissen vorlebt.⁴⁴ Damit die Rede an seine Nachbar*innen schlussendlich überhaupt Sinn ergibt, muss er sie als Gleiche anerkennen. Er muss davon ausgehen, dass sie wie er in der Lage sind, selbst zu denken und selbst sich eine Meinung bilden können. Es stört ihn nicht, dass sie eine andere Meinung haben, sondern dass sie diese ohne nachzudenken von anderen übernehmen oder sich mitunter überhaupt keine bilden. Die individualistische Freiheit, die Thoreau meint, ist keine Freiheit, die durch Trennung, sondern in den Beziehungsweisen zwischen den Menschen entsteht.

Weil diese Kontextualisierung des Textes in der liberalen Rezeption fehlt, missversteht die liberale Theorie des zivilen Ungehorsams den Individualismus Thoreaus, indem sie darin nur den eigenen verkappten Egoismus sieht, den es zum Schutz aller zu bannen gilt. Sie betont den Ungehorsam, lässt ihn aber nur als Ausnahme- und Extremfall zu. Eben nur dann, wenn er die Legitimität des Gehorsams stärkt. Thoreaus Individualismus fordert dagegen die Emanzipation nicht *des*, sondern *der* Individuen, die in Beziehung zueinanderstehen, welche nur unzureichend (oder gar nicht) von Institutionen moderiert werden können. Wo Rawls seine Subjekte lediglich hinter einem Schleier diskutieren lässt und Habermas nur durch von der Vernunft genehmigte Prozeduren, spricht Thoreau einfach mit seinen Nachbar*innen, ohne sich auf ein universelles Kon-

44 In diesem Sinne dürfte auch klar sein, dass Thoreaus öffentliche »Gewissens-Performance« wenig mit dem christlichen beziehungsweise dem schlechten Gewissen zu tun hat. Denn es geht nicht darum, in irgendeiner Form Buße abzulegen. Auch dürfte klar werden, dass sich das Thoreau-Gewissen in öffentlich-egalitären Diskursen bildet und nicht vor dem Hintergrund einer höheren, von außen – durch Gott oder Vernunft – kommenden Wahrheit.

zept aufschwingen zu müssen. Er betont eine alltägliche Lebenspraxis, deren Ziel nicht der Ungehorsam ist⁴⁵, sondern lediglich die ab und zu auftauchende Konsequenz der eigentlichen Praxis. Mit der in der liberalen Theorie des zivilen Ungehorsams vorgebrachten Vorstellung von der Rolle des Gewissens für den zivilen Ungehorsam zeigt die liberale Theorie nicht – wie sie zu hoffen scheint –, dass sie durchaus nicht nur das Individuum und seine Rechte, sondern auch das Gesellschaftliche, Allgemeine und Kollektive im Sinn hat. Vielmehr zeigt sie, dass sie das, wofür sie angetreten ist, nämlich die Freiheit und Selbstbestimmung der Individuen in einer pluralen Gesellschaft, nicht einlösen kann. Die Freiheit der Individuen gehört diesen weder bei Berlin, der sie zu einem zwischen die Individuen tretendes, ihre Beziehungen zueinander konstituierendes und moderierendes Recht degradiert, noch bei Rawls oder Habermas, welche die durch die Trennung verloren gegangenen Beziehungen durch gerechte Institutionen und deliberative Verfahren zur Rechtssetzung retten wollen, dabei aber die Trennungen von Zivilgesellschaft und Bürger*innen und der Politik als institutionelles System reproduzieren. Die liberalen Subjekte bleiben entweder beziehungslos nebeneinanderstehen (Berlin) oder ihre Beziehungen werden von einer übergeordneten Struktur in Szene gesetzt (Rawls und Habermas).

Von Berlin über Pettit, Rawls und Habermas: Insgesamt scheint die liberale Theorie Demokratie mit Staatlichkeit zu verwechseln. So ist es kein Wunder, dass sie jedes außer-institutionelle Handeln als tendenziell demokratiegefährdend ansieht, es sei denn, es führt »das Politische« – wie im Falle des zivilen Ungehorsams – wieder zurück in die für es vorgesehenen Bahnen. Sie entwickelt eine demokratische Ontologie, die – wie jede Ontologie – immer schon weiß, was demokratische Aneignung »eigentlich« bedeutet. Dies führt zu einem rein instrumentellen Verständnis zivilen Ungehorsams, der keinen eigenständigen Beitrag für die Demokratie leisten kann. So fehlt die Reflexionsfläche (und Verständnis) dafür, ob ein mögliches Demokratiedefizit bestimmter liberaler Institutionen nicht nur ein Unfall, sondern in diese und in das liberale Demokratieverständnis an sich eingeschrieben sind.

Aber es gibt andere Möglichkeiten, Freiheit und Pluralität zu denken. Eine ist, an der Kante von Herzen nicht der Linie Berlin, Rawls, Habermas zu folgen, sondern die von Berlin verschmähte Linie zu Michail Bakunin aufzunehmen. Das

45 Tatsächlich taucht das Wort »Ungehorsam«, an dem Rawls und Habermas so hängen, lediglich zweimal in Thoreaus Essay auf (Thoreau 1973: 22, 23) und erfüllt dort eine umschreibende und keine theoretisch-definitive Funktion. Die Betonung des Ungehorsams ist erst posthum erfolgt. Bei Erscheinen in den von Elizabeth Peabody herausgegebenen *Aesthetic Papers* war der Text mit »Resistance to Civil Government« betitelt. Erst in der ersten Werkausgabe, die vier Jahre nach Thoreaus Tod erschien, bekam er den Namen »Civil Disobedience« und später »On the Duty of Civil Disobedience«, unter dem er heute bekannt ist (Richartz 1973: 76; Turner 2005: 468).

machte ich im folgenden Kapitel und arbeite anhand dessen eine anarchistische Intuition heraus, um weiter unten argumentieren zu können, dass diese für einen radikaldemokratischen Ansatz nützlicher ist als die liberale Intuition, da sie einen relationalen Begriff von Freiheit und Pluralität verfolgt. Um dies zu verdeutlichen, komme ich auch noch einmal auf Nora zurück und argumentiere, dass sie weder bei Ibsen noch in der Adaption von Elfriede Jelinek ihre Freiheit als individualisiertes Rechtssubjekt gewinnt, sondern dass es Hans Jägers Anti-Nora, Olga, ist, die sich befreit, indem sie ihre Beziehungen hinterfragt.

2.5 Michail Bakunin und die anarchistische Intuition oder Freiheit für Nora und Olga!

Berlins Zuneigung gegenüber Herzen erscheint in Anbetracht der Ausbrüche Herzens gegen Liberalismus und Rechtsstaatlichkeit und seines autoritären Verhaltens etwas widersprüchlich. Zwar registriert er diese als innere Widersprüche, wischt sie aber stets entschuldigend beiseite (Berlin 1969: 21 f.). Auf so viel Verständnis durfte Herzens Freund Michail Bakunin dagegen nicht hoffen. Dieser war zwar eine nicht weniger widersprüchliche Figur, aber im Versuch, Herzen als eigenständigen Denker darzustellen, rekonstruiert Berlin Bakunin als dessen Gegenstück: als einen hegelianischen Scharlatan, dem eine Mischung aus Kindlichkeit und Gewalttätigkeit eigen sei und der für seine unausgegorenen Ideen bereit sei, über Leichen zu gehen (Berlin 1995b: 153–160, 162). Es ist ein Allgemeinplatz, dass Bakunin kein großer Theoretiker war; er selbst hat auch nie etwas anderes behauptet (Bakunin 1975a: 268). Allerdings wird Berlins Urteil weder dem Leben noch dem Schaffen Bakunins gerecht. Es war Bakunin und nicht Herzen, der sowohl mehrfach auf Barrikaden stand als auch alle seine Zähne während seiner sechsjährigen Kerkerhaft in der berüchtigten Peter-und-Paul-Festung in Sankt Petersburg durch Skorbut verlor (Grawitz 1999: 180). Das macht einen nicht per se zu einem besseren Menschen, aber wie Berlin zu meinen, Herzen – der zwar auch im Exil lebte, dies aber geruhsam auf Kosten seines Familienerbes tat – würde aus eigener Erfahrung schreiben und Bakunin nur in Abstraktionen denken, ist zumindest tendenziös. So ist jene Abneigung gegen Abstraktionen, die Berlin Herzen zuschreibt, obwohl das Wort bei diesem gar nicht vorkommt, bei Bakunin sehr wohl vorhanden. Interessanterweise befinden sich die Stellen, in denen sich Bakunin mit Abstraktionen beschäftigt, ausgerechnet in *Der Gott*

und der Staat (Bakunin 2007), einem seiner wenigen »theoretischeren« Werke.⁴⁶ Und genau dort entwickelt Bakunin ein Verständnis von Freiheit, welches dem Berlins bis auf dessen Glauben an Rechtsstaatlichkeit eigentlich sehr nahe ist.⁴⁷ Um dieses Verständnis von Freiheit bei Bakunin zu verstehen, ist eine kurze Rekonstruktion seiner erkenntnistheoretischen Überlegungen nötig.

Bakunin teilt mit Herzen sowohl dessen Abneigung gegen Buchweisheiten, seien es die der liberalen Theorie oder die der christlichen Kirchen, als auch dessen Befürwortung einer wissenschaftlichen Autorität, jenseits derer jeder Wahrheitsanspruch »lügenhaft, willkürlich, despotisch und verhängnisvoll« (Bakunin 2007: 60) sei. Was er nicht teilt, ist Herzens absoluter Wahrheits- und Objektivitätsanspruch. Für Bakunin kann Denken nie allumfassend sein, sondern ist (gerade weil es sich um einen Prozess der Abstraktion handelt) immer partikular, situativ und dynamisch. Das heißt, es entsteht aus einer sozialen Situation und aus sozialen Beziehungen heraus. Die Autorität, die Herzen für sich als objektiver Beobachter des Realen beansprucht (und die Berlin so geflissentlich übersieht), lehnt Bakunin deshalb ab. Denn eine Wissenschaft, die eine solche nicht hinterfragbare Autorität beanspruche, laufe Gefahr, zu einer neuen Kirche zu werden (Bakunin 2007: 60, 90).⁴⁸

Bakunin (2007: 36) geht zunächst davon aus, dass das, was den Menschen menschlich macht – neben der Empörung – das Denken ist. Denken ist für ihn jedoch nicht einfach eine geistige Rekonstruktion der Wirklichkeit, die diese komplett zu repräsentieren vermag. Vielmehr sei der Prozess des Denkens eine Abstraktion von der Wirklichkeit und damit ihre notwendige und unumgängliche Reduktion. Als solche könne es im Erfassen der Wirklichkeit nicht absolut

46 »Theoretischeres« Werk deshalb, da es keinen Sinn ergibt, Bakunin ein einheitliches und ausformuliertes philosophisches Werk zu unterstellen. Dafür sind seine Schriften zu wechselhaft und auf die Situation hin geschrieben, ihre Urheberschaft teilweise nicht eindeutig geklärt und nicht selten propagieren sie eine ebensolche Eschatologie, wie sie in diesem Buch kritisiert wird. Dass jedoch *Gott und der Staat* von Bakunin verfasst wurde, steht außer Zweifel. Der Text setzt sich durch seine theoretisch-argumentative Struktur von vielen seiner anderen Texte ab. Es ist daher nicht zu Unrecht Bakunins populärstes Werk (vgl. für die Rezeptionsgeschichte unter anderem Avrich 2007 [1970]). In diesem Zusammenhang sei auch darauf hingewiesen, dass die folgende Ausführung eine aneignende Lesart der Argumente Bakunins ist, die versucht, seinen Text auf das im Folgenden diskutierte Problem der Abstraktion und Autorität hin zu befragen und eben nicht eine vereinheitlichte Darstellungen seines Denkens beansprucht (für ein Plädoyer einer solchen Lesart vgl. auch Kuhn 2007a: 172).

47 Der folgende Abschnitt zu Bakunin ist eine überarbeitete Version des Bakunin-Teils aus meinem Text *Jenseits der guten Ordnung* (Leonhardt 2019b: 101–103).

48 Hierin ähneln Bakunins Überlegungen denen, die – bei allen sonstigen Differenzen – circa 100 Jahre später beispielsweise der »anarchistische« Wissenschaftstheoretiker Paul Feyerabend in *Wider den Methodenzwang* (Feyerabend 1986), die feministische Wissenschaftstheoretikerin Donna Haraway in *Situierendes Wissen* (Haraway 1995) oder die Literaturwissenschaftlerin bell hooks in *Theory as liberatory practice* (hooks 1991) anstellen.

sein, sei somit notwendigerweise immer unvollständig (Bakunin 2007: 32) und »nicht mehr primär Erkenntnis [...] von Seiendem oder Erkenntnisstreben auf es zu, sondern selbstmächtiges Entwerfen von ›Welten‹ – verkürzte[...] und verzerrte[...] Ersatzbilder[...] der Wirklichkeit« (Beer 1968: 33). So gibt es also für Bakunin einerseits eine erste opake Wirklichkeit, zu der es keinen umfassenden Zugang gibt, und andererseits eine zweite, von der ersten abstrahierten Wirklichkeit im Denken, die die erste zwar unvollständig, aber ansatzweise erklären kann. Aus diesen zwei Wirklichkeiten folgen für Bakunin zwei ebenso unterschiedliche Arten von Autorität: einerseits eine *natürliche* Autorität und andererseits eine *künstliche* Autorität.

Die *natürliche Autorität*, die der ersten Wirklichkeit zugeordnet ist, ist für Bakunin (2007: 54) »die unvermeidliche Macht der Naturgesetze, die sich in der Verkettung und notwendigen Aufeinanderfolge der Erscheinungen der physischen und sozialen Welt äußern«. Dabei sei diese natürliche Autorität nicht nur faktisch, sondern – mehr noch – Empörung gegen sie sei einfach verboten beziehungsweise unmöglich (Bakunin 2007: 54). Jene natürlichen Gesetze lägen nicht außerhalb von uns, sondern sie machten uns ganz und gar aus, bildeten »unser ganzes körperliches, geistiges und moralisches Wesen; wir leben, atmen, handeln, denken und wollen nur durch sie. Außerhalb ihrer sind wir nichts, *existieren wir nicht*« (Bakunin 2007: 55; H. i. O.). In dieser Hinsicht geht Bakunin wie Herzen von objektiven Bedingungen des menschlichen Handelns aus. Da es jedoch für Bakunin keinen Zugang zur ersten Wirklichkeit geben kann, liegt der entscheidende Unterschied zwischen ihm und Herzen darin, dass niemand für sich den Zugang zur ersten Wirklichkeit beanspruchen kann. Niemand besitzt in diesem Sinne natürliche Autorität. Alles, was Menschen »haben« können, ist *künstliche* Autorität.

Künstliche Autorität ist die Autorität der zweiten Wirklichkeit, die das Denken für sich beanspruchen kann. Sie lässt sich in drei Merkmalen zusammenfassen. Das *erste* Merkmal liegt in dem Umstand begründet, dass das Denken als Prozess des Abstrahierens der Wirklichkeit notwendig unvollständig bleibt. Daher kann auch die mit dem Denken korrespondierende künstliche Autorität nicht absolut sein. Zugleich sind die Folgen dieses Abstraktionsprozesses – die Gedanken, Ideen und »Welten« – die »Produkte« dieses Prozesses. Insofern ist hier »künstlich« nicht abwertend gemeint, sondern verweist darauf, dass Gedanken von Menschen »hergestellt« werden und daher ihre Autorität nicht unabhängig von Menschen existiert. So ist das *zweite* Merkmal der künstlichen Autorität, dass sie von Menschen produziert und reproduziert werden muss.⁴⁹ Die Dimension

49 »Abstraktionen haben keine FüÙe, sie gehen nur, wenn sie von wirklichen Menschen getragen werden.« (Bakunin 2007: 90)

der Reproduktion verweist dabei darauf, dass die künstliche Autorität relational ist. Sie bedarf zuallererst der Anerkennung durch andere – um als Autorität zu existieren, muss sie von anderen anerkannt werden. Diese Anerkennung beruht entweder auf »freien« Vereinbarungen oder auf Herrschaftsbeziehungen. Sie findet also in einem sozialen Verhältnis statt (Mümken 2007: 181). Das ist das *dritte* Merkmal der künstlichen Autorität.

Für Bakunin gilt es also, nicht jede Form von künstlicher Autorität abzulehnen. Im Gegenteil ist Denken unumgänglich als (unvollständiges) Erkennen von Sein in der Welt. Bakunin geht es um das Verhältnis, welches den Charakter der Autorität herausstellt: Was er ablehnt, ist die herrschaftliche Ausgestaltung dieses Verhältnisses, die Aufforderung zur Anerkennung einer unfehlbaren Autorität (Bakunin 2007: 59).⁵⁰ So kann die Behauptung, die wahre Natur hinter den Dingen und des menschlichen Verhaltens, also die natürliche Autorität, erkannt zu haben, nur von einer künstlichen Autorität aufgestellt werden. Da es jedoch diesen einen wahren Zugang zur natürlichen Autorität nicht gibt, kann es auch keine wahre Erkenntnis über die natürliche Autorität, also keine »absolute Wissenschaft« (Bakunin 2007: 61) und keine objektive Beobachterposition wie bei Herzen geben. Im Gegensatz dazu bezeichnet Anarchie bei Bakunin so gelesen vielmehr ein soziales Verhältnis, in dem die Ordnung, die diesem Verhältnis entspringt, freiwillig ist und daher auch immer wieder infrage gestellt werden kann.

Freiheit bedeutet mit Bakunin also, sich immer wieder neu – auch gegen andere und gesellschaftliche Konventionen – entscheiden zu können und – da es keine letzte Wahrheit gibt – es auch keinen Kern von Werten oder harmonische Hierarchie dieser geben kann. Damit ist er mit diesem Verständnis sehr viel näher als Herzen an Berlins Auffassung von Freiheit. Alle drei – Herzen, Bakunin und Berlin – teilen die Intuition von der Notwendigkeit der Freiheit des Individuums. Ganz ähnlich wie bei Herzen heißt es bei Bakunin (Bakunin 2007: 89), dass »kollektive Freiheit und kollektives Wohlbefinden nur existieren, wenn sie die Summe der Freiheit und des Wohlbefindens der Individuen darstellen«. Im Gegensatz zu Herzen weist er dessen Figuren des Beobachters und des Genies jedoch entschieden zurück. Eine politische Entwicklung und ein Staat, der sich auf diese erleuchteten Genies stütze, wäre für immer eine Schule. Und dort, auf den Schulbänken,

»säße der ewig Unmündige, der Schüler, der für immer als unfähig gilt, seine Prüfungen zu machen, die Kenntnisse seiner Lehrer zu erwerben und ihrer Zucht zu entwachsen, das Volk. Der Staat wird nicht mehr Monarchie heißen, sondern Republik, wird aber nichtsdestoweniger der Staat sein, das heißt eine offiziell und regelrecht von einer Minderheit zuständiger Männer,

⁵⁰ Deshalb irrt Rainer Beer (Beer 1968: 45), wenn er meint, dass Bakunin allen Abstraktionen den Kampf ansage.

von *tugendhaften Männern von Genie oder Talent*, errichtete Vormundschaft zur Überwachung und Leitung des Betragens dieses großen, unverbesserlichen Schreckenskindes, des Volkes. Die Schullehrer und Staatsbeamten werden sich Republikaner nennen, aber nichtsdestoweniger Vormünder, Hirten sein, und das Volk wird das bleiben, was es bis jetzt gewesen ist, eine Herde. Achtung also vor den Scherern, denn wo es eine Herde gibt, gibt es auch Scherer und Ausbeuter der Herde.« (Bakunin 2007: 65 ff.)

Die Freiheit des liberalen Subjektes ist die Freiheit des ewigen Schafes. Was den »libertären« Bakunin vom »liberalen« Berlin trennt, ist, dass letzterer mit dem Glauben an Rechtsstaatlichkeit als einziges Moderationswerkzeug zwischen den Menschen und der Unterscheidung zwischen Wirklichkeit und Abstraktion die Methode Herzen, die Methode der Trennung übernimmt. Dagegen zeigt Bakunin, dass jedes Denken (auch das über eine negative Freiheit), jeder Blick auf die Welt ein Vorgang der Abstraktion und dieser inhärent unvollständig ist und dass es gerade deshalb keine abgeschlossene Hierarchie der Werte, sondern ein pluralistisches Denken in Dynamiken geben muss. Dieses pluralistische Denken kann nur dann freiheitlich sein, wenn es eben diesen Dynamiken Raum gibt, wenn es die Beziehungen nicht festsetzt und naturalisiert, sondern ihnen die Freiheit des Austausches, des Werdens, des Auflörens und neu Knüpfens lässt. Ein solches Verständnis von Freiheit sieht Freiheit nicht in der Trennung sich verwirklichen, sondern in der Beziehung – es handelt sich also um eine relationale Freiheit. Für Bakunin liegt die Freiheit des Menschen in seinem Menschsein begründet, welches sie*er dadurch erwirbt, indem sie*er das Menschsein anderer anerkennt. So sei die Sache der Freiheit nicht die der Isolierung, »sondern der gegenseitigen Anerkennung, keine Sache der Abgeschlossenheit, sondern im Gegenteil der Vereinigung« (Bakunin 1975b: 178). Außerhalb der Gesellschaft könne der Mensch also nicht nur nicht frei, sondern auch nicht Mensch sein (Bakunin 1975a: 277). So sei der Sklavenhalter kein Mensch, »sondern ein Herr. Weil er das Menschentum seines Sklaven nicht kennt, kennt er sein eigenes nicht« (Bakunin 1975b: 179). In der Anerkennung der*des Anderen, ihres*seines Menschseins und ihrer*seiner Freiheit, im Begreifen von Freiheit nicht als etwas Trennendes, sondern als etwas, was auf Gegenseitigkeit und gegenseitige Verwiesenheit verweist – als etwas Relationales –, und in der Überlegung, dass Denken Abstrahieren bedeutet und es deswegen kein umfassendes Erkennen der Welt und keine Hierarchie der Werte geben kann, und dass deswegen eine freiheitliche Gesellschaft notwendigerweise pluralistisch sein muss, liegt die anarchistische Intuition.

An dieser Stelle lässt sich das Problem der Freiheit bei Ibsens Nora mit einer anarchistischen Intuition erneut betrachten. Ibsen schreibt Nora mit einer liberalen Intuition und Pettits Nora ist ein ebenso liberales Subjekt. Freiheit in Bezug auf gesellschaftliche Verhältnisse wird hier als Eingriff der Gesellschaft in die negative Freiheit des Individuums konzipiert. So ist es Torvald, der in Noras

negative Freiheit eingreift und die Blicke auf und die Erwartungen der anderen an die Beziehung zwischen Nora und ihm – seine Angst davor, was die Leute sagen könnten – schränken die Freiheit beider ein. Interessanterweise ist es indirekt ein Rechtsbruch, der Nora einen Befreiungsschlag ausführen lässt. Mit ihrer gefälschten Unterschrift unter dem Schuldschein hat sie einen Akt vollführt – und sich damit eine Handlung angeeignet –, der gesellschaftlich und rechtlich nur Männern zustand. Sie begründet ihre »Tat« allerdings nicht damit, dass sie ein Recht darauf hätte, so etwas zu tun, dass dies zu ihren Freiheiten gehöre – es ist kein Akt des zivilen Ungehorsams und auch keiner aus liberalen Gewissensgründen. Ihre Begründung ist die Verbundenheit zu einem anderen Menschen, zu Torvald. Erst als dieser die Verbindung zurückweist, wird Nora ihre Unfreiheit bewusst und unerträglich. Sie verlässt Torvald, ihr Heim und ihre Kinder, um allein zu sein, herauszufinden, wer sie eigentlich ist (unabhängig von Mann, Heim und Kindern), um sich selbst zu finden. Die Erfahrung des Selbst als Individuum, das unabhängig von anderen ist, wird nötig, nicht weil es das ist, was das Recht auf Freiheit verlangen würde oder die Voraussetzung dieses Rechts sei, sondern weil die Erfahrung von Freiheit in ihrer Verbindung/Beziehung zu Torvald (und vorher zu ihrem Vater) nicht möglich war.

Doch auffallend ist, dass Nora – und im Hintergrund durch sie Ibsen – damit nicht die Institution der Ehe an sich infrage stellt, sondern Torvalds ideellen Verrat an ihr. Aber könnte Nora nicht weiter gehen? Was wäre aus Nora mit einer anarchistischen Intuition geworden?

Noras Akt der Loslösung – dramatisch unterstrichen durch das laute Ins-Schloss-Fallen der Tür – wurde von Anfang an als pro-feministischer Akt der Befreiung interpretiert (Finney 1994: 91). So notiert Ibsen selbst zu *Nora*:

»A woman cannot be herself in contemporary society, it is an exclusively male society with laws drafted by men, and with counsel and judges who judge feminine conduct from the male point of view.« (zit. nach Finney 1994: 90)

Die Kehrseite der Loslösung ist allerdings die Individualisierung und Beziehungslosigkeit von Nora. Sie ist der Ausnahmefall, der die Institution der Ehe auf lange Sicht sichern soll. Eine solche Interpretation ins Extrem treibend, zeigt sich in Elfriede Jelineks (2018) kritischer Fortsetzung *Was geschah, nachdem Nora ihren Mann verlassen hatte oder Stützen der Gesellschaft*. Denn von der Freiheit des aus der Tür-Hinausgehens bleibt ziemlich schnell nichts mehr übrig. Jelineks Nora, die nun in einer Fabrik arbeitet, redet zwar ständig von der Befreiung der Frau und klagt andere an, sich nicht an selbiger zu beteiligen, hört diesen anderen (Eva und den namenlosen Arbeiterinnen) aber nicht zu und gibt sich selbst immer weiter in neue Abhängigkeiten zu diversen Männern (bis hin zu

Prostitution),⁵¹ bis sie schließlich – fallengelassen von allen anderen – wieder bei Torvald landet. Wie Kafkas Mann vom Lande vor dem Gesetz steht, steht sie vor der Selbst-Emanzipation, kommt aber nicht herein. Weder das Recht auf Freiheit, noch das Recht auf die Ressourcen zu seiner Verwirklichung können ihr helfen. Was ihr fehlt, sind Verbindungen, egalitäre Beziehungen und gegenseitige Verwiesenheit aufeinander – Verbindungen, die sie jedes Mal mit dem Verweis auf ihre Unabhängigkeit zurückweist – und eine Praxis der Freiheit – sie erwartet vielmehr, dass die Freiheit, da sie nun Torvald verlassen hat, von sich aus da ist.

Die feministische und emanzipatorische Motivation Ibsens⁵² wurde auch schon zu seinen Lebzeiten in Zweifel gezogen. Für den Kopf der Osloer (damals noch Kristiania) Kunst- und anarcho-individualistischen Bohème, Hans Jäger, war Ibsen schon immer ein Reaktionär gewesen. Für ihn war der Fall Nora keine Ausnahme, sondern ein »Allgemeinfall« (Hoyer 1921). Reaktionär sei Ibsen, weil das eigentliche Problem, die heuchlerische bürgerliche Gesellschaft mit ihrer Institution der Ehe, bei ihm unangetastet bleibe. Vier Jahre nach der Uraufführung von *Ein Puppenheim* schrieb er deswegen 1883/84 sein Gegenstück *Olga. Eine intellektuelle Verführung*.⁵³ Die Handlung des Stücks ist dabei ähnlich wie bei Nora um Gespräche zwischen der Hauptperson Olga Steen und wenigen anderen Protagonisten – den Eltern Steen, Olgas Freundin Anna und Hermann Eck (Jägers Alter Ego) – gestrickt. Die Gespräche haben aber bei Jäger einen deutlicheren und vor allem durchgängig diskussionsartigeren und theoretischeren Charakter als bei Ibsen.⁵⁴

51 Ob bewusst oder unbewusst, ist das insofern nur konsequent von Jelinek, wenn man bedenkt, dass – wie Gail Finney (1994: 96 f.) argumentiert – Ibsens Frauenfiguren sich in ihrer Emanzipation in dem Sinne immer an Männern orientieren, dass sie sich nicht für sich selbst von gesellschaftlichen Konventionen emanzipieren, sondern um eine andere Beziehung mit diesen Männern herstellen zu können.

52 Vgl. für den einen Überblick und eine Einordnung zum Zusammenhang zwischen Feminismus und Ibsen Gail Finney (1994).

53 Das Stück wurde zunächst weder veröffentlicht noch aufgeführt, unter anderem, weil Jäger ein Jahr später, kurz nach der Veröffentlichung seines Romans *Kristiania Bohème* (Jäger 1921a), zeitweise ins Exil fliehen musste. 1921 übersetzte Niels Hoyer das Stück ins Deutsche und veröffentlichte es als Buch. Dieses Buch, so Hoyer (1921), sei die Erstveröffentlichung und das Theaterstück bis dahin auch nicht aufgeführt worden. Ob es mittlerweile aufgeführt wurde, ist mir nicht bekannt.

54 Generell schreibt Jäger weniger um der Literatur Willen, sondern um seine Philosophie in Geschichten zu verpacken. Peter Urban-Halle (2007) nennt daher Jägers *Kristiania Bohème* einen Agitationsroman, was sicherlich im Sinne Jägers ist. Allerdings missversteht er ihn auch, wenn er ihn deswegen für künstlerisch unbedeutend hält.

Szene Olga

Jägers Stück spielt größtenteils am Vorabend der Hochzeit zwischen Olga und Konrad. Die Verlobung ist allerdings von Olgas Seite aus nicht ganz freiwillig. Das Geschäft ihres Vater ist Konkurs gegangen und kann die ganze Familie nicht mehr finanzieren. Durch die Ehe mit Konrad soll Olga aus dem Haus und damit die finanzielle Notlage etwas entspannen. Olga hat jedoch über den ehemaligen Untermieter der Familie Steen, Hermann Eck, Bekanntschaft mit der berühmten Kristiania Bohème gemacht. Dort hat sie auch Albert Harbitz kennengelernt, mit dem sie eigentlich zusammen sein will. Hermann besucht sie am Vortag der Hochzeit und fragt, ob sie, da sie nun die Freiheit der Bohème kennengelernt habe, nicht ihr bürgerliches Leben aufgeben und die Hochzeit absagen will. Olga würde jedoch gern sowohl Konrad heiraten, um ihre Eltern zu entlasten, als auch weiterhin heimlich mit Hermann, Albert und der Bohème verkehren. Das ist jedoch für Hermann nicht annehmbar, da dies nur in der Heimlichkeit stattfände und nicht Teil des Kampfes der Bohème gegen die bürgerlichen Gesellschaftsverhältnisse sei (Jäger 1921b: 55). Er sagt Olga daraufhin – wie er denkt – für immer Lebewohl. Allerdings hat Hermann ein Buch über die Bohème geschrieben, in dem auch seine Erlebnisse mit Olga vorkommen,⁵⁵ es aber nicht veröffentlicht. Über Nacht lässt wohl ein gemeinsamer Freund – vermutlich Albert Harbitz – das Buch drucken und verteilt es in Kristiania, sodass dessen Inhalt auch Olgas Verlobten Konrad zu Ohren kommt, der daraufhin die Hochzeit per Brief platzen lässt. Da Konrad sie nicht selbst über die im Buch beschriebenen Umstände befragt (Jäger 1921b: 78) und die bürgerliche Gesellschaft in Person ihrer Mutter mit Vorwürfen über sie hereinbricht, entschließt sie sich, dieser den Rücken zu kehren und von Zuhause auszuziehen (Jäger 1921b: 93 f.). Auch dieses Stück endet mit dem Weg- (beziehungsweise Ab-)gang der weiblichen Hauptperson und dem Zurückbleiben der anderen; Olga verlässt in Begleitung Hermanns das Haus ihrer Eltern und lässt diese konsterniert sitzen. Allerdings werden keine Türen geknallt, sondern Olga verabschiedet sich von ihren überrumpelten Eltern recht herzlich. Zu einem wirklichen Bruch kommt es nicht.⁵⁶

⁵⁵ In Jägers *Kristiania Bohème* (Jäger 1921a: 69 ff.) kommt tatsächlich eine ganz ähnliche Passage vor, allerdings heißt hier Olga Lily. Hier wird auch noch einmal deutlicher, dass ebenso wie Ibsens auch Jägers Frauenfiguren in ihrer Emanzipation von Männern abhängen. Olga beziehungsweise Lily sind Jägers beziehungsweise Hermanns Projekte, er will sie verführen um sie zu befreien (ich komme zu dem Be-

Das Ende ist aber nicht der einzige Unterschied zwischen Nora und Olga. Nora geht es um ihre individuelle Freiheit und eine romantische Vorstellung von Zweierbeziehungen. Sie fühlt sich in der Familie von sich selbst entfremdet, von diesem Selbst als Mutter und Ehefrau, und will sich als autonomes Wesen, jenseits ihrer Familie erfahren. Dabei geht es mir nicht um Noras Motivation oder ihr Handeln am Ende von Ibsens Stück, sondern um die dahinterliegende Vorstellung einer weiblichen bürgerlichen Freiheit. Wie naiv diese ist, zeigt sich in Jelineks Fortsetzung. Olga geht es hingegen zwar auch um ihre individuelle Freiheit, doch sie verortet diese in den Beziehungen, die sie frei wählen und führen will, und handelt aus einer politischen Motivation heraus, wenn sie ihrer Freundin Anna zu erklären versucht:

»Macht keine von uns sogenannten ›feinen‹ und ›gebildeten‹ Damen den Anfang, bringt keine von uns es fertig, mit all diesen alten, moralischen Vorurteilen einmal zu brechen und mit der Tat zu zeigen, dass wir deswegen nicht nur genauso ›fein‹ und ›gebildet‹ bleiben, – sondern: dass wir uns viel reicher und vollkommener entwickeln, wenn wir nicht mehr von all diesen moralischen Vorurteilen an Händen und Füßen gefesselt sind, – ja! Dann überwinden wir nie und nimmer diese Vorurteile.« (Jäger 1921b: 45)

Diese »Vorurteile« sind keine Meinungen jeweils einzelner Individuen, sondern in das Funktionieren der bürgerlichen Gesellschaft tief eingeschrieben. Während Nora Torvald dafür verantwortlich macht, nicht im Sinne eines Teils der Werte, Normen und Institutionen (der Ehe) dieser Gesellschaft zu handeln, kritisiert Olga ihre Eltern dafür, genau dies zu tun (»Nicht euch fand ich widerwärtig. Sondern ich meinte, es wäre widerwärtig, so zu sein wie Ihr war't [sic!]« Jäger 1921b: 83). Denn die Widersprüchlichkeiten dieser bürgerlichen Gesellschaft sind ihr im Gegensatz zu Nora – die diese für einen Unfall, an dem Torvald Schuld hat, hält – nur zu bewusst. Während Männer, die mit anderen Frauen außerhalb einer ehelichen Verbindung Liebesbeziehungen unterhielten, nicht aus der bürgerlichen Gesellschaft verstoßen würden und dies als Privatangelegenheit gelte, über die

griff der »Verführung« im dritten Teil zurück). Überhaupt müssen Jägers (und mit ihm der gesamten Kristiania-Bohème) emanzipatorische und feministische Motive genauso in Zweifel gezogen werden wie die von Ibsen. Hinter all dem (exzentrisch-naturalistischen) Gerede über Freiheit und Befreiung und neben Geldsorgen und Alkoholkonsum (die Edvard Munch in seinem Jäger-Porträt diesem ins Gesicht legt) scheint es vor allem weiterhin um die männliche Verfügung über weibliche Sexualität zu gehen. Frauen – vor allem junge – sollen für Männer sexuell verfügbar sein, mit dem Unterschied zur bürgerlichen Vorstellung nicht eine Frau für einen Mann allein, sondern eben für alle.

56 Jäger lässt Olga zwar zuvor gegenüber Anna das Motto der Kristiania Bohème aussprechen – »[...] der Wagen der Freiheit geht nun einmal mit seinen Rädern über die Herzen der Väter und Mütter« (ähnlich auch Jäger 1921a: 162; 1921b: 46) – am Ende hofft sie aber, dass die Eltern ihr irgendwann verzeihen und sie verstehen können und dass sie sich wiedersehen (Jäger 1921b: 118 f.).

man nicht spreche, hieße es bei Frauen, sie seien verführt worden und selbst daran schuld (Jäger 1921b: 88 ff.). Olga:

»Ja, natürlich, es ist ihre eigene Schuld, – und nicht die Schuld der Herren, von denen sie verführt werden. Deshalb ist das Unglück, was sie trifft, weiter nichts wie verdienter Lohn!« (Jäger 1921b: 90)

Das Einzige, was in den Augen der bürgerlichen Gesellschaft (hier weiter in der Figur der Mutter) noch schlimmer sei als verführt zu werden, sei, wenn sich eine Frau aus freiem Willen dazu entschliefse, jenseits der Ehe zu leben. Denn wer verführt werde, könne immerhin sich selbst verachten und bereuen (Jäger 1921b: 86 ff.). Wer es jedoch vorziehe, anstatt verführt ein geistig freier Mensch zu werden (Jäger 1921b: 87), wie Olga, beziehungsweise wer für die gleichberechtigte und freie Wahl der Beziehungen eintrete, wie Hermann, werde ausgestoßen (Jäger 1921b: 88, 91). Enttäuscht bei Nora der Mensch, der den Anspruch der Institution der Ehe nicht genügt, und geht es darum, zu sich selbst zu finden, ist es bei Olga die Institution der Ehe, die den Menschen enttäuscht – nicht der Mensch muss verlassen werden, sondern der Mensch muss die Institution hinter sich lassen, um neue, andere Beziehungen knüpfen zu können. Letztlich bricht Nora auf, um bei Jelinek in ihrer Beziehungslosigkeit, Selbstbezüglichkeit und Phrasenhaftigkeit zu scheitern. Olga hingegen bricht auf, um eine Praxis zu verwirklichen, so unsicher auch deren Ausgang ist. Ob sie auf die ein oder andere Weise glücklich wird, ob sie irgendwann erfolgreich den Weg zurück ins bürgerliche Leben wählt oder so einsam, frustriert und ausgebeutet wie Jäger selbst stirbt, ist nicht überliefert.

Zusammenfassend teilen die liberale als auch die anarchistische Intuition also den Wunsch nach Freiheit (der Individuen) und nach einer pluralistischen Gesellschaft und sie gehen beide davon aus, dass es keine natürliche, harmonische, ursprüngliche und deswegen unentfremdete und wiederherzustellende Art und Weise des Zusammenlebens des Menschen gibt. Es ist insofern richtig, wenn die liberale Theorie mit Berlin die Wichtigkeit der Freiheit der*des Einzelnen betont und mit Rawls und Habermas über Institutionalisierung von Freiheit, Gerechtigkeit und fairen deliberativen Verfahren nachdenkt. Das Problem fängt da an, wo Werte immunisiert und Verfahren und Institutionen absolut gesetzt werden. Die liberale Theorie rahmt ihre Werte – Freiheit der*des Einzelnen, Gerechtigkeit, Deliberation – mit Demokratie und Recht und behauptet dabei einerseits, dass dies die entscheidenden Institutionen seien und sie die Werte schützen könnten. Andererseits sollen sich die Individuen, insofern sie vernünftig sind, in eben diesen Institutionen selbst verwirklichen und in ihnen, für sie und – wenn es wie im Falle des zivilen Ungehorsams sein muss – gegen sie in ihrem Sinne handeln. Doch Demokratie wird so zu einer Institution degradiert, die diese Werte (Frei-

heit, Gerechtigkeit, Deliberation) verkörpern soll, und erscheint nicht mehr als (eigenständige) intersubjektive Beziehung, in der in Freiheit über Freiheit verhandelt wird.

Ich will damit nicht behaupten, dass es der liberalen Theorie um ein deterministisches Verhältnis zwischen staatlichen Institutionen und Individuen ginge. Berlins Projekt ist das genaue Gegenteil davon und letztlich zeigt die Befassung mit dem zivilen Ungehorsam bei Rawls und Habermas, dass es ihnen erstens um Institutionen geht, die sich in den Dienst von Freiheit, Gleichheit, Gerechtigkeit stellen, und dass sie sich zweitens bewusst darüber sind, dass Institutionen diesen Dienst nicht hundertprozentig garantieren können. Es ist der liberalen Theorie nur zu bewusst, dass Politik und Demokratie auch außerhalb staatlicher Institutionen stattfinden, dass diese für das Funktionieren der Institutionen unablässig sind und dass es das Ziel der Institutionen sein muss, die heterogenen Felder nicht staatlicher, politischer, demokratischer Prozesse zu bewahren. Die liberale Theorie sucht durchaus Hilfe im nicht staatlichen, nicht institutionellen gesellschaftlichen Bereich, für den diese Institutionen funktionieren sollen. Wenn Institutionen nicht mehr das leisten, was ihnen aufgetragen worden ist, dann ist es Aufgabe dieses Bereiches, dies festzustellen und bei Bedarf zu reparieren – mit Diskussionen und Wahlen über legale Proteste bis hin zum zivilen Ungehorsam. Dieser Bereich, der in diesem Zusammenhang insbesondere mit Habermas als Zivilgesellschaft diskutiert wird, ist also weder ein staatlicher Bereich noch ist er privat und unpolitisch. Doch sein politisches Potenzial wird zurückgebunden an ein hegemoniales Gerechtigkeitsverständnis (Rawls) und einen »Verfassungspatriotismus« (Habermas). Dieses Potenzial erlangt keine Eigenständigkeit, sondern die Zivilgesellschaft bricht immer schon zur Rettung des Staates auf (ansonsten ist sie nicht) und die Individuen der Freiheit, der Gerechtigkeit und der Demokratie verschwinden hinter den Ansprüchen, die die Theorie an sie stellt. Das ist es, was ich als Verschwinden der Subjekte in der liberalen Theorie bezeichne.

In dieser Beziehung scheint die liberale Theorie Herzen nicht überwunden zu haben. Es sind weiterhin die »Buchweisheiten«, die sie leiten. Doch Herzen sollte man nicht weiter folgen. Denn was er missversteht, ist, dass nicht die Buchweisheiten das Problem sind, sondern die Positionen, von denen aus sie verkündet werden. Herzen versucht, die Idealität der liberalen Theorie mit dem Zynismus der Empirie zu kontern, ohne zu verstehen, dass sich beides gegenseitig nicht entkommen kann. Das eine Genie – für das sich Herzen selbst hält – unter Tausenden Schafen versucht, durch einen »god trick« (Haraway 1995: 87) eben jenen weiszumachen, dass es selbst kein Schaf, sondern ein Hirte sei (oder zumindest ein ganz besonderes Schaf); ein Schaf ohne Körper und vermeintlich frei von sozialen Beziehungen, daher als einziges fähig, über Schafe und ihre Beziehungen

und Freiheiten nachzudenken. Daraus folgt auch: Damit es ein Genie-Hirten-Schaf bleiben kann, müssen alle anderen auch Schafe bleiben. Die Schafherde beziehungsweise das Volk, das er anspricht, wird so ausgesprochen, dass es seinem Wesen nach schon das ist, was es ihm verunmöglicht, frei zu sein.

Bei Berlin verschwindet dieses paradoxe Subjekt der* des Einzelnen, sowohl in ihrer* seiner Individualität wie auch ihrer* seiner Kollektivität. Die kollektive, positive Freiheit ist nicht mehr die in einer vielleicht fernen (oder nie kommenden) Zukunft liegende Konsequenz der Freiheit der Einzelnen, wie bei Herzen, sondern immer schon die Negation der individuellen Freiheit. Aber diese verschwindet ebenso, denn Berlin trennt die Subjekte der Freiheit von ihrem Potenzial zum Leben dieser Freiheit und verweist es an das Recht. Dieses verspricht der*dem Einzelnen zwar Freiheit; aber weder diese Freiheit noch das Recht zur Freiheit ist ihnen wirklich eigen. So wird aus Freiheit als Praxis eine Freiheit als Recht, eine abstrakte Freiheit als Topografie der Abwehr der anderen. Zwar holt Pettit in seiner Berlin-Kritik das Potenzial der Freiheit wieder zurück, jedoch lediglich als Potenzial der Abwehr von Nicht-Beherrschung durch das Recht. Er ergänzt das liberale Freiheitsrecht der *Chancen-Freiheit* um ein sozial-liberales Recht auf *eigene* Ressourcen zur Ausübung dieser Freiheit. Aber damit denkt er Freiheit weiter negativ als Unabhängigkeit von anderen und verweist diese Beziehungslosigkeit beziehungsweise ihre Organisation ebenfalls an das Recht. Sowohl Berlin wie auch Pettit scheinen nicht zu bemerken, dass das Recht selbst eine Art kafkaesker Türhüter ist. Es ist zwar das Recht der Subjekte der individuellen Freiheit – insofern ist es ihnen eigen –, eigen ist es ihnen jedoch so wie der Eingang dem Mann vom Lande eigen ist – sie können nicht darüber verfügen. Aber eine individuelle Freiheit, die nicht von den Individuen ausgeht, sondern von etwas außerhalb von ihnen, dem Recht, macht Individuen abhängig, daher unselbstständig und – wie bei Nora gesehen – weniger frei. Alles, was ihnen als Handlungsoption bleibt, ist die Anrufung des Rechts (und Nora hat noch nicht einmal diese Option). So ist dieser Bereich der negativen Freiheit dem einzelnen Individuum seltsam unheimlich und das Individuum selbst – für eine Theorie, die das Individuum mit dem Begriff der negativen Freiheit eigentlich in das Zentrum ihres Denkens stellt – merkwürdig abwesend.

In dieser Linie der Interpretation kann man die Überlegungen zum demokratischen Rechtsstaat und zivilen Ungehorsam als Versuch interpretieren, nicht nur das Potenzial, sondern auch die Individuen als Eigner*innen ihrer Freiheit zurückzuholen. Aber die Eignung der Eigner*innen wird dabei immer wieder aufgeschoben, ihre Eignung ist nicht ein konstitutiv infiniter Prozess, sondern immer schon in und durch die Institutionen des demokratischen Rechtsstaates gegeben. So verpflichten Habermas und Rawls selbst im Extremfall – der Fall des zivilen Ungehorsams – die Individuen weiter auf die Institutionen des Staates und

das Recht. Weder Freiheit der Einzelnen noch die Pluralität einer Gesellschaft lassen sich so denken, außer als abstrakte, entfremdete Freiheit und ein Pluralismus der von oben moderierten Beziehungen. Und Herzens Toga behalten weiterhin die Philosoph*innen an, die immer schon von vornherein bestimmen, was Demokratie und ihre Aneignung ist und bedeutet, und dies institutionell absichern. Alles politische Handeln jenseits des liberalen Filters erscheint nicht als solches, es muss bekämpft oder so eingebunden werden, dass es im liberalen Sinne funktioniert. Die liberalen Institutionen filtern die Praxis nach demokratisch/undemokratisch, sie selbst sind aber nicht demokratisch. In der eigenen Selbsterhöhung verpasst die liberale Intuition die Subjekte über die sie spricht. Was damit auch verloren geht, ist das demokratische Potenzial jenseits der staatlich-demokratischen Institutionalisierung.

Deshalb folge ich in diesem Buch einer anarchistischen Intuition. Was sie von der liberalen Intuition unterscheidet, ist ihr Ausgangspunkt. Die liberale Intuition geht von unmündigen Mündigen aus, die nicht von sich aus die Fähigkeit zur Freiheit haben, sondern sie entzieht sie ihnen einerseits, um ihnen dann andererseits zu versprechen, sie ihnen institutionell zukommen zu lassen. Dagegen geht die anarchistische Intuition von genau dieser Mündigkeit aus, da sie in der Anerkennung des Menschseins des anderen alle für prinzipiell mündig hält und sieht die Ermöglichung der Freiheit in den Beziehungen. Sie ist damit grundsätzlich relational. Wenn Thoreau zu seinen Nachbarn spricht, dann erkennt er sie als Gleiche an. Sie sind nicht wie er, sie haben definitiv eine andere Meinung, aber sie sind genauso wie er fähig, zu denken und zu sprechen. Er folgt damit einer anarchistischen Intuition, wie man sie in Bezug auf Bakunins Begriff von Freiheit rekonstruieren kann. Für Bakunin liegt die Antwort auf die Frage nach einer freien und pluralistischen Gesellschaft nicht in der Trennung, sondern in der Ausgestaltung der Beziehung zwischen den Menschen. Diese Beziehung kann herrschaftlich oder freiheitlich, als Dominanzverhältnis oder als freie Assoziation gestaltet sein. Freiheit entsteht für ihn nicht im Abwehren, sondern in der Beziehung zu anderen, in der Anerkennung der anderen als Menschen (als Gleiche). Der Trennung, die die liberale Intuition zwischen den Subjekten und zwischen der*dem Theoretiker*in und den Subjekten einführt, setzt die anarchistische Intuition die freiheitlich gestaltete Beziehung entgegen und kann damit – so meine These – mit dem demokratischen Potenzial jenseits der staatlich-demokratischen Institutionalisierung, was die liberale Intuition verpasst, arbeiten und auf eine andere, nicht liberale Vorstellung von Individualismus und Pluralität verweisen. Um eben dieses Potenzial kreisen spätestens seit den 1980er Jahren Theorien radikaler Demokratie. Um dem Verständnis dieses Potenzials näherzukommen, beschäftige ich im nächsten Teil mit radikaler Demokratietheorie, allerdings mit

dem Argument, dass man dabei nicht einer liberalen, sondern einer anarchistischen Intuition folgen sollte.

Teil II: In die Bresche springen –
Chantal Mouffe und Jacques Rancière

3. Radikale Demokratietheorie mit liberaler und anarchistischer Intuition

Szene Bicycle Repair Man

»Bicycle Repair Man, how can I ever repay you?!«

Bicycle Repair Man, alias F. G. Superman, ist eine Figur aus dem gleichnamigen Monty-Python-Sketch von 1969. F. G. Superman ist ein ganz normaler, gesetzestreuer Bürger, der, wie alle anderen auch, ein Superman-Kostüm trägt. Doch wenn irgendwo ein Fahrrad kaputtgeht, verwandelt er sich in »Bicycle Repair Man« und repariert das Fahrrad (»clink! screw! bend! inflate! alter saddle!«), wozu die ziemlich un gelenk wirkenden anderen Supermänner (es sind tatsächlich alles Männer) nicht in der Lage scheinen. Sie stehen nur daneben und staunen: »Why, he's mending it with his own hands.« Während zum Ende Bicycle Repair Man zufrieden pfeifend die Landstraße hinuntergeht, ergeht sich der Kommentator zunächst noch aus dem Off in einer catoesken¹ Schlusspointe:

»Yes, wherever bicycles are broken or menaced by international Communism, Bicycle Repair Man is ready. Ready to smash the Communists, wipe them up...«

um dann an einem Gartentisch sitzend, mit dem Mikrofon vor ihm, selbst im Bild zu erscheinen

»...and shove them off the face of the earth. Mash that dirty, red scum! Kick them in the teeth, where it hurts! [schmeißt das Mikrofon weg.] Kill! Kill! Kill! [tritt den Tisch um] The filthy, bastard commies. I hate them, I hate them! Arrr!«

Zum Schluss ballt er vor Wut die Faust und krampft sich in lautloser Rage zusammen, sodass er keinen Ton mehr herausbringt, bis ihn eine Frauenstimme zum Tee ruft, deren Aufforderung er mit einem »Coming, dear« wieder total beruhigt folgt.

Die Aufgabe des Bicycle Repair Man ist es, das zu tun, was die eigentlich omnipotenten Superman nicht können: Fahrräder reparieren. Denn wenn er es nicht täte, droht der Kommunismus. Er springt für die Gesellschaft der Superman und ihr Funktionieren in Bresche, die durch ein kaputtes Fahrrad zu reißen droht (und den Kommunismus reinzulassen). Dieser Teil des Buches fragt analog dazu danach, ob es Aufgabe der radikalen Demokratietheorie sein sollte, die liberale Demokratie zu reparieren (sie zu demokratisieren) und für sie in die Bresche zu springen, oder ob die Bresche selbst eine Figuration der Demokratie ist? »In die Bresche springen« bezeichnet hier also zwei verschiedene Dinge: einerseits das für die liberale Demokratie in-die-Bresche-Springen der radikalen Demokratie. Andererseits meint es das Springen der radikalen Demokratie selbst in jene Brechen, die soziale Bewegungen immer wieder reißen, und bezieht sich damit auf die Begriffsassoziation, die Claude Lefort (2008: 48) ihr in Bezug auf den Mai 1968 in Paris gibt: Die

»Idee, dass es durch direkte Aktion, durch Provokation, durch die Ablehnung des Gesetzes der Universität möglich sei, gewaltsam einen Durchbruch zu schaffen oder einen Würgegriff zu lockern, die Grundlagen eines Spiels zu ändern, welches die Spieler wie im Halbschlaf und murrend fortsetzen, als ob sie für alle Ewigkeit darauf festgelegt wären, und folglich einen für das Funktionieren des gesellschaftlichen Systems wesentlichen Mechanismus zu stören.«

Die Aufgabe des Bicycle Repair Man ist es, diese Bresche, wenn nicht zu schließen, so dann doch zu behandeln. Demokratische Institutionen in einem liberalen Rechtsstaat sind nicht perfekt, zeigen genauso wie Fahrräder Abnutzungerscheinungen und gehen vielleicht mal kaputt. Was der Bicycle Repair Man für die Gesellschaft der Superman und den Kampf gegen platte Reifen, zu niedrige Sättel und den Kommunismus ist, ist der zivile Ungehorsam für die liberale Theorie. Er soll die periodisch auftretenden Schwächen der Gesellschaft der Superman (der liberalen Demokratie) reparieren, diese aber nicht ändern. Es geht nicht darum, den Superman beizubringen, sich selbst zu helfen – also sie in die Lage zu versetzen, ihre Fahrräder selbst zu reparieren. Die Akte des zivilen Ungehorsams müssen immer im vernünftigen Rahmen bleiben und können nicht von sich aus einen eigenständigen Beitrag zur Gesellschaft und zur Demokratie beitragen. Alle machen das, wozu sie bestimmt sind: der Bicycle Repair Man repariert Fahrräder, die Superman staunen, der Kommunismus ist das absolute Böse (was Kommunismus eigentlich ist und warum er böse ist, weiß niemand so genau), die liberale Demokratie und insbesondere ihre Institutionen und Verfahren sind die ein-

1 Mit der Wortkreation »catoesk« beziehe ich mich auf den Ausspruch »Ceterum censeo Carthaginem esse delendam« (»Im Übrigen bin ich der Meinung, dass Karthago zerstört werden muss.«), der Cato dem Älteren zugeschrieben wird und den er angeblich unabhängig vom Inhalt am Ende jeder seiner Reden verwendet haben soll.

zig vernünftigen und dem zivilen Ungehorsam geht es nur darum, den liberalen Institutionen demokratische Legitimität zu verschaffen. Eine Befragung und Politisierung dieser Aufteilung/Trennung und der Konstitution ihrer Beziehungen ist nicht erwünscht (sonst ist man vielleicht Teil des »dirty, red scum«).

Genau eine solche Befragung und Politisierung ist der Einsatzpunkt radikal-demokratischer Kritik an der liberalen Demokratietheorie. Hier versucht sie, in der Politischen Theorie eine Bresche zu schlagen. Ihr zentraler Vorwurf ist dabei, dass durch die Verbindung von Vernunft und Demokratie letztere entpolitisiert und damit letztlich auch entdemokratisiert werde. Im Gegensatz zur liberalen Demokratietheorie geht die radikale Demokratietheorie daher davon aus, dass Demokratie nicht einfach eine weitere Regierungsform ist, die sich durch Institutionen wie freie und faire Wahlen, Rechtsstaatlichkeit und Zivilgesellschaftlichkeit auszeichnet, sondern der Name eines kontingenten Zusammenseins, das den Streit über ihr Wesen und ihre Institutionen selbst ins Zentrum stellt. Diesen (radikal-)demokratischen Streit, oder zumindest Ansätze dazu, erkennen konsequenterweise viele dieser Theorien in Handlungen in aktuellen sozialen Bewegungen wieder. Dieses Handeln ist also aus radikaldemokratischer Perspektive extrem wichtig und kann – so eine These dieses Buches – als Präfiguration von möglichem radikaldemokratischem Handeln gelesen werden. Es gibt nun innerhalb der radikaldemokratischen Theorie zwei prominente, aber unterschiedliche Umgangsformen mit diesem Handeln in sozialen Bewegungen: eine, die einer liberalen Intuition, und eine, die einer anarchistischen Intuition folgt. In diesem Teil führe ich mit Chantal Mouffe und Jacques Rancière beispielhaft in die radikale Demokratietheorie, ihre Kritik an der liberalen Demokratietheorie und in ihre unterschiedlichen Verständnisse von Bewegungen und der Beziehungsweisen zwischen Theorie und Bewegung ein. Mouffe, so argumentiere ich, folgt einer liberalen Intuition und bleibt somit gefangen in den Problemen dieser Intuition. Entlang einer Lektüre Mouffes kritisiere ich ihre Fortsetzung der liberalen Intuition in der radikalen Demokratie und versuche anschließend zu zeigen, dass es lohnenswert ist, mit Jacques Rancière – einer anarchistischen Intuition folgend – radikale Demokratietheorie anders zu denken.

Bereits in einem der ersten Beiträge zu dem, woraus sich Theorien radikaler Demokratien entwickeln sollten, formuliert Claude Lefort (1990) nicht nur sehr prägnant eine radikale Idee von Demokratie, er schreibt auch eine meist übersehene Ambivalenz in seinen Text ein. Als Beispiel für die Art und Weise, wie Demokratie mit der Kontingenz und dem Streit um sich selbst umgeht, wählt Lefort die Institution von Wahlen. Wahlen bewirkten, so sein Argument, dass der Ort,

der über das Wesen und den Inhalt einer Gemeinschaft entscheide², immer nur temporär und nicht absolut besetzt werden könne (Lefort 1990: 293).³ Es wird jedoch nicht ganz klar, ob Wahlen nur *ein* Beispiel für die temporäre Besetzung des Ortes der Macht sind und es auch andere geben könnte, oder ob sie *das* Beispiel dafür sind, weil sie untrennbar mit der modernen Demokratie verbunden sind.

Interessanterweise ist es genau diese Ambivalenz, die nun nach gut vierzig Jahren immer deutlicher zu einer internen Debatte der radikalen Demokratietheorie führt. Auslöser dieser Debatte ist die von außen (also zum Beispiel von liberalen Demokratietheoretiker*innen) an die radikale Demokratietheorie herangetragene vermeintliche Gretchenfrage: Sag, wie hältst du es mit dem Staate? So schimpft zum Beispiel Michael Hirsch (2010: 349) über die seiner Meinung nach

»zentrale Problematik all dieser Theorien: ihre Verfallstheorie des Staates, ihre implizit konservative Doktrin von der Unmöglichkeit einer demokratischen Aneignung der politischen Ordnung der Gesellschaft.«

Der direkt an dieser Stelle angesprochene Oliver Marchart (2020) versichert nun bereits seit einigen Jahren, dass das keinesfalls der Fall sei, sondern es der radikalen Demokratietheorie gerade um die von Hirsch (2010: 362) geforderte demokratische (Wieder-)Aneignung des Staates und um die Auslotung von radikaldemokratischen Potenzialen in staatlichen Institutionen ginge. So steht er auf der Seite von radikaldemokratischen Interpretationen, die eher einer liberalen Intuition folgen, wenn sie in der Textstelle bei Lefort Wahlen tatsächlich als ein entscheidendes »Mittel der Wahl« für ein radikaldemokratisches Gesellschaftsverständnis sehen. Diese Linie wird neben Marchart noch prominenter und deutlicher von Chantal Mouffe vertreten. Sie plädiert einerseits für einen linken Populismus und ruft zur Verteidigung liberal-demokratischer Institutionen wie Parlamenten und Parteien auf (Mouffe 2020), um andererseits den (vermeintlichen) Antiinstitutionalismus in sozialen Bewegungen scharf zu kritisieren (Mouffe 2005). Bedenkt man, dass die radikale Demokratietheorie einst als eine radikale Kritik der liberalen Vorstellungen von Demokratie startete, führt dies in den letzten Jahren zu der einigermaßen irritierenden Situation, dass einige ihrer prominentesten Vertreter*innen (wie eben Mouffe und Marchart) die Aufgabe dieser Theorieintervention umformuliert haben. Nun geht es zwar noch um Kritik, aber zum Ziel der radikalen Demokratietheorie wird nun die Wiederbelebung/Repolitisierung und

2 Lefort (1990: 293) nennt diesen den »Ort der Macht«, der daher in der Demokratie (im Gegensatz zur Monarchie auf der einen Seite und dem Totalitarismus auf der anderen Seite) in gewisser Weise leer ist.

3 Lefort (1990: 297) weist aber explizit darauf hin, dass Wahlen – oder auch jede andere Form von institutionalisierten demokratischen Prozessen – dafür keine Garantie sein können. Die Demokratie berge immer auch die Möglichkeit, in den Totalitarismus zu kippen.

die Verteidigung liberaler Institutionen erklärt. Als Rechtfertigung hierfür wird die Notwendigkeit der Verteidigung gegen die postpolitischen Tendenzen der in die Krise geratenen neoliberalen Hegemonie einerseits und einem reaktionären Rollback andererseits, der diese Krise für sich nutzen will, angeführt. Eine so vertretene Theorie der radikalen Demokratie folgt, so mein Argument, einmal mehr der liberalen Intuition und führt damit in letzter Konsequenz wieder zu einer Verabsolutierung von Institutionen, zur Trennung zwischen aktivistischer Praxis und akademischer Theorieproduktion (die erstere wohlwollend begleitet) und zum Verschwinden der demokratischen Subjekte und ihrer Praxis. Dabei radikalisiert (also überbetont) diese Spielform radikaler Demokratietheorie allein den zivilgesellschaftlichen Impetus für die Demokratie, den die liberale Demokratietheorie lediglich für Fälle zivilen Ungehorsams reserviert. So macht sie soziale Bewegungen zum neuen Bicycle Repair Man für die parlamentarische Demokratie und sich selbst zum Bicycle Repair Man der liberalen Demokratietheorie. Diese Bewegung der radikalen Demokratie von ihrer kritischen Position gegenüber der liberalen Demokratie hin zu deren Bicycle Repair Man zeichne ich auf den folgenden Seiten anhand einer Rekonstruktion des Denkens von Mouffe nach. Dabei argumentiere ich, dass sie in ihrer Theorie zwar radikale Demokratie verhandelt, ihre Theorie selbst aber nicht radikaldemokratisch ist. Für Mouffes Arbeiten der letzten Jahrzehnte gilt, dass sie in diesen weiter hinter die Aussagen zurückfällt, die sie 1985 zusammen mit Ernesto Laclau in *Hegemonie und radikale Demokratie* gemacht hat.

Damit die radikale Demokratietheorie nicht zur besseren liberalen Demokratietheorie wird (zu ihrem Bicycle Repair Man), bedarf es – so mein weiteres Argument – nicht nur eines radikaldemokratischen Verständnisses von Demokratie und Politik, sondern auch eines radikaldemokratischen Verständnisses der Theorieproduktion und ihrer Methodik. Es dürfte an dieser Stelle des Buches nicht mehr überraschen, dass ein solches gesuchtes Verständnis meiner Ansicht nach am besten einer anarchistischen Intuition folgen sollte. Jacques Rancières Überlegungen zu Demokratie, zu Politik und Polizei sowie sein Ansatz für eine Methode der Gleichheit und der Konstruktion von Szenen liefern mir hier sowohl das »Verständnis« wie auch die passende »Methodik«. Dabei werde ich zunächst auf die Methode (der Gleichheit) eingehen, um einerseits die Gemeinsamkeiten und Unterschiede in Mouffes und Rancières Denken darzustellen und um andererseits einige Missverständnisse zu vermeiden, die in Bezug auf den Begriff der Gleichheit bei Rancière ein Verständnis seiner Überlegungen zu Demokratie und Politik erschweren. Mit Rancière und seinem Begriff der Gleichheit ausgehend lässt sich dann eine radikale Demokratietheorie entwerfen, die auf Relationalität und Situiertheit verweist; also eher einer anarchistischen als einer liberalen Intuition folgt.

3.1 Radikale Demokratietheorie nach liberaler Intuition: Chantal Mouffe und ein Bicycle Repair Man

»there is a war between us
I wanna give you something
there is a force that drives us«
(tiger lou: *The war between us*)

Beim Schreiben dieser Zeilen hat Rasmus Kellerman alias tiger lou vermutlich nicht an Chantal Mouffe, Ernesto Laclau oder die Hegemonietheorie von Antonio Gramsci gedacht, sondern – dem Klischee aller Indirocksongs folgend – an eine romantische Zweierbeziehung. Das ist zumindest mein Vorurteil. Aber tatsächlich fasst der nur aus wenigen Zeilen bestehende Text lyrisch den Kern der Auffassung von Politik und Gesellschaft bei diesen dreien erstaunlich gut zusammen: Es gibt tatsächlich immer eine Art Kampf zwischen uns im Allgemeinen, Politik ist immer konflikthaft und es ist dieses Konflikthafte, was gesellschaftliche Kräfte antreibt. Dass sich dieser Kern in nur drei Zeilen zusammenfassen lässt, meint nicht, dass er banal oder unzureichend ist, sondern im Gegenteil, dass er grundlegend ist. Auch die nächsten Zeilen des Refrains passen gut zu der gleich folgenden Mouffe-Interpretation: »And you know how it feels / So you learn to forget / And you learn at the end / That it's best to pretend.« (tiger lou) Die Kritik, die ich im Anschluss an meine Rekonstruktion Mouffes formuliere, ist, dass sie genau dieses Grundlegende vergessen hat. Mouffe macht den Streit zur ontologischen Grundlage der Politik und lässt dabei den Streit um den Streit selbst nicht mehr zu.⁴ Stattdessen tut sie am Ende lieber so, als sei der Streit von dem sie spricht, in nur einer einzigen Form möglich. Und wenn Kellerman am Schluss des Liedes fragt: »Is this the end?« bezieht er diese Frage zwar vermutlich auf die von ihm besungene Beziehung, frei übersetzt könnte man aber fragen, ob es das mit dem Streit nun schon gewesen sein soll. Die Antwort, die ich darauf mit Rancière gebe, ist, dass dem nicht so ist.

Chantal Mouffe ist mit Sicherheit eine der wichtigsten und bekanntesten Vertreter*innen der radikalen Demokratietheorie, zumal sie den Begriff selbst für ihr Denken benutzt (und nicht lediglich von anderen dort eingeordnet wird) – und das schon seit Langem, sozusagen von Anfang an. Dabei ist das zusammen

⁴ Rancière (2022a: 122) bezeichnet diese Verabsolutierung des Streits im westlichen Denken als heideggerianischen Marxismus, von dem er sich abgrenzt: »Das bedeutet für mich, dass eine Ontologie immer eine Weise ist, den Dissens zu verabsolutieren, ihn auf eine ursprüngliche und grundlegende Differenz zu verweisen. Daran knüpft sich die Vorstellung, dass die Erkenntnis oder das Handeln nur dann Gültigkeit besitzt, wenn sie von einem ursprünglichen Vermögen im Hintergrund garantiert werden.« (Rancière 2022a: 121)

mit Ernesto Laclau verfasste Buch *Hegemonie und radikale Demokratie* einer der ersten und grundlegendsten Beiträge zur Debatte. Die darin enthaltenen Frontenbildungen baute insbesondere Mouffe in den Folgejahren weiter aus und fügte ihnen neue hinzu. *Hegemonie und radikale Demokratie* war zunächst und zu allererst eine Auseinandersetzung mit dem orthodoxen Marxismus und seiner dogmatisch-deterministischen ökonomischen Sozialtheorie⁵ beziehungsweise mit der »klassischen Linken«, repräsentiert durch kommunistische, sozialistische und sozialdemokratische Parteien. An deren Stelle treten dann bei Mouffe in den 1990er Jahren sowohl die konsensorientierten liberalen politischen Theorien und der dritte Weg der »neuen« Sozialdemokratie unter Gerhard Schröder und Tony Blair als auch das neoliberale Projekt der »neuen« Konservativen den Part der zu kritisierenden Theorieparadigmen an. 15 Jahre nach Ersterscheinen von *Hegemonie und radikale Demokratie* und mit dem Aufkommen der sogenannten Alterglobalisierungsbewegung gibt Mouffe dann auch ihr bis dahin nahezu uneingeschränkt positives Bild von sozialen Bewegungen zugunsten einer Kritik an einer antiinstitutionellen Haltung sozialer Bewegungen auf. Diese Haltung führt sie insbesondere auf den von ihr kritisierten Postoperatismus und dessen Theorie der Multitude bei Michael Hardt, Antonio Negri und Paolo Virno zurück. Auffallend dabei ist, dass Mouffe – wie bereits angedeutet – in ihrer Argumentation ihrerseits hinter das Versprechen von Pluralität, dass sie zusammen mit Laclau in *Hegemonie und radikale Demokratie* macht, zurückfällt. Die Pluralität, die sie stattdessen anbietet, ähnelt der liberalen Vorstellung nur zu sehr. Daher argumentiere ich im Folgenden, dass ein radikaldemokratischer Begriff von Pluralität bei Mouffe nicht zu finden ist. Mouffe schreibt zwar über radikale Demokratie, ihre Theorie selbst ist aber nicht radikaldemokratisch.

3.1.1 Die Heterogenität radikaler Widerstände gegen die Orthodoxie der Klasse. Ernesto Laclaus und Chantal Mouffes postmarxistische Intervention

Hegemonie und radikale Demokratie ist Ernesto Laclaus und Chantal Mouffes Intervention in eine damals nicht ganz neue, aber – so dann auch ihre Kritik – von den klassischen Akteuren der Arbeiterbewegung größtenteils ignorierten, kritisierten oder verlachten Entwicklung:

»[...] das Auftauchen des neuen Feminismus, die Protestbewegungen der ethnischen, nationalen und sexuellen Minderheiten, die anti-institutionellen, von marginalisierten Schichten der

⁵ Darauf verweist schon der Untertitel des Buches: »Zur Dekonstruktion des Marxismus«.

Bevölkerung geführten Kämpfe, die Anti-Atom-Bewegung, die atypischen Formen des sozialen Kampfes an der kapitalistischen Peripherie [...]« (Laclau/Mouffe 2012: 31)

– kurz: das Aufkommen der neuen sozialen Bewegungen.⁶ Diese haben nicht mehr »den Arbeiter«, den Arbeitsplatz und die Produktionsverhältnisse als Zentrum der Auseinandersetzung, sondern vielfältige Artikulationen von Unterdrückungs- und Herrschaftsverhältnissen, denen sie mit einem ebenso vielfältigen Arsenal an Widerstandspraktiken entgentreten. Da die klassischen Interpretations- und Argumentationsmuster der orthodoxen sozialistischen Lehre diese Entwicklung nicht mehr erklären könnten, stürzten diese Entwicklungen den klassischen Diskurs der Linken in eine Krise (Laclau/Mouffe 2012: 32). So lautet gleich der erste Satz von *Hegemonie und radikale Demokratie*: »Linkes Denken steht gegenwärtig an einem Scheideweg« (Laclau/Mouffe 2012: 31) – entweder weiter an einer sich als unbrauchbar erweisenden Konzeption des Sozialismus festzuhalten,

»die auf der ideologischen Zentralität der Arbeiterklasse, auf der Rolle der Revolution als dem begründenden Moment im Übergang von einem Gesellschaftstypen zu einem anderen sowie auf der illusorischen Erwartung eines vollkommen einheitlichen und gleichartigen kollektiven Willens, der das Moment der Politik sinnlos macht, basiert« (Laclau/Mouffe 2012: 32; H. i. O.),

oder die Herausforderung der neuen sozialen Bewegungen anzunehmen und sich auf »post-marxistisches Terrain« (Laclau/Mouffe 2012: 34) zu begeben. Das bedeutet für Laclau und Mouffe (2012: 122), die monistische Gesellschafts-⁷ und Geschichtskonzeption⁸ und ihre Eschatologie⁹ des (orthodoxen) Marxismus hinter sich zu lassen und ihnen die Konzeption einer »radikale[n], libertäre[n] und plurale[n] Demokratie« (Laclau/Mouffe 2012: 35) entgegenzusetzen.

Dieser Gegenentwurf einer radikalen Demokratie liest sich wie ein Negativentwurf des kritisierten marxistischen Imaginären, also der »Annahme eines grundlegenden Momentes des Bruchs und eines *einzig*en Raumes, in dem das Politische sich konstituiert« (Laclau/Mouffe 2012: 192; H. i. O.). Ihr radikaldemokratisches Imaginäre besteht genau in der Ablehnung dieses einzigartigen Bruchmoments (Revolution) und seiner einzigartigen räumlichen Bestimmung (ökonomische Sphäre) und betont stattdessen die Pluralität der Kämpfe und die Unbestimmtheit des Sozialen (Laclau/Mouffe 2012: 192). Die Pluralität der Kämpfe und ihre sich teilweise widersprechenden Positionierungen anzuerken-

6 Vgl. auch Laclau und Mouffe (2012: 200 f.).

7 Gesellschaften (vor dem Kommunismus) konstituieren sich aus einem Klassenantagonismus heraus, der gleichzeitig den (letztlich) einzig relevanten Widerspruch dieser ausmacht, ...

8 ... die Geschichte ist daher eine Geschichte eben dieser Klassenkämpfe ...

9 ... und endet letztlich in einer sich selbst völlig transparenten Gesellschaft, in der sich der Antagonismus auflöst, nämlich in der klassenlosen Gesellschaft, dem Kommunismus.

nen, bedeutet für Laclau und Mouffe (2012: 122) zunächst, die Suche nach einem einheitlichen Akteur (wie der »wahren« Arbeiter*innenklasse) aufzugeben. Es gebe weder einen privilegierten Ort noch einen Akteur des Widerstands, dessen Identität der Situation des Widerstandes vorausginge. Vielmehr müssten sowohl die einzelnen Widerstände als autonom sowie auch in sich selbst fraktioniert begriffen werden. Erst ihre Artikulation im Diskurs schaffe die Verbindung zwischen verschiedenen Widerstandspositionen. Artikulation ist dabei eben genau die diskursive Praxis, die diese Verbindung eigentlich autonomer Widerstände konstituiert und organisiert¹⁰, indem sie sie in einer Äquivalenzkette miteinander in Beziehung setzt, auf einen gemeinsamen Antagonismus verweist und um einen leeren (beziehungsweise flottierenden) Signifikanten gruppiert. So gäbe es zum Beispiel vielfältige Formen der Unterordnung von Frauen – und insofern sei der Feminismus in sich keine einheitliche Positionierung, sondern von vornherein fraktioniert –, »die von der Art und Weise abhängen, in der der Antagonismus diskursiv konstituiert wird« (Laclau/Mouffe 2012: 210). Auch die Verbindung zwischen Widerständen, wie z. B. zwischen Antisexismus und Antikapitalismus, könne es daher auch nicht von sich aus geben, sondern sei ebenfalls lediglich das Resultat einer (gegen)hegemonialen Artikulation, die aber immer umkämpft sei (Laclau/Mouffe 2012: 232).¹¹ Die Art und Weise eines Widerstands (seine Identität) hängt also gleichzeitig von dem In-Bezug-Setzen zu anderen Widerständen (Äquivalenzkette) und seiner Artikulation gegen einen Feind (Antagonismus) ab und vice versa. Laclau und Mouffe (2012: 210) sprechen daher auch von einem polysemischen Charakter der Widerstände.

Letztlich impliziert die grundlegende Annahme, dass Widerstände erst ihren Charakter über ihre Artikulation gewinnen, zwei weitere Punkte. Erstens heißt das, dass diese Artikulation selbst Teil des Kampfes um Hegemonie ist, als auch, dass nicht von vornherein vorbestimmt sein kann, ob sie einen emanzipatorischen Charakter haben (Laclau/Mouffe 2012: 211). Nicht jeder Kampf der Arbeiter*innenklasse ist deswegen emanzipatorisch, weil er ein Kampf der Arbeiter*innenklasse ist, sondern nur, wenn er als Teil einer Artikulation in einer

¹⁰ Das gilt natürlich nicht nur in Bezug auf Widerstände. Artikulation ist für Laclau und Mouffe (2012: 141; H. i. O.) generell »jede Praxis, die eine Beziehung zwischen Elementen so etabliert, daß ihre Identität als Resultat einer artikulatorischen Praxis modifizierbar wird. Die aus der artikulatorischen Praxis hervorgehende strukturierte Totalität nennen wir *Diskurs*. Die differentiellen Positionen, insofern sie innerhalb eines Diskurses artikuliert erscheinen, nennen wir *Momente*. Demgegenüber bezeichnen wir jede Differenz, die nicht diskursiv artikuliert ist, als *Element*.«

¹¹ Das Gleiche gilt auch für DAS Subjekt des kritisierten marxistischen Imaginären, der Arbeiter*innenklasse. Diese sei ebenfalls schon immer in sich fraktioniert, die einzelnen Fraktionen teilweise nur schwach integriert und sich widersprechend gewesen. Zur Einheit wurde sie erst als Artikulation, also als ein »politisches Konstrukt von ungleichen Elementen« (Laclau/Mouffe 2012: 123; vgl. dazu auch Susemichel/Kastner 2018: 39–58).

Äquivalenzkette zur »Vervielfachung politischer Räume und das Verhindern von Machtkonzentration an einem Punkt« (Laclau/Mouffe 2012: 221) beitrage. Das sei die Voraussetzung jeder wirklich demokratischen Transformation der Gesellschaft. Daraus wiederum folgt zweitens, dass es nicht so sehr der Ort (bspw. die Fabrik, der Arbeitsplatz) ist, von wo aus die Artikulation ausgeht, sondern es die Artikulationen selbst sind, die den Charakter der Widerstände bestimmen (Laclau/Mouffe 2012: 211).

3.1.2 Konsens oder Pluralismus: Chantal Mouffes Kritik der liberalen Demokratietheorie

Insgesamt weisen also Laclau und Mouffe in *Hegemonie und radikale Demokratie* immer wieder auf die grundsätzliche Kontingenz, die Pluralität, Heterogenität und die daraus resultierende Widersprüchlichkeit von Widerständen hin. Wie das politisch praktisch weiterzudenken sein könnte, beschäftigt insbesondere Mouffe in den Jahren danach. Dabei standen aber zunächst nicht Widerstände, Kämpfe und soziale Bewegungen in ihrem Fokus, sondern die nach dem Zusammenbruch der Sowjetunion als »Theorie-Siegerin« auserkorene liberale Theorie. Diese rückt nun unter anderem an die Stelle der marxistischen Theorie – die »Theorie-Verliererin« –, welche sie (im Gegensatz zu Laclau) seit den 1990er Jahren einfach so gut wie nicht mehr erwähnt.¹² Zusammen mit der reaktionären¹³ wie auch mit der sozialdemokratischen¹⁴ Variante des Neoliberalismus sind nun die liberale Gerechtigkeitstheorie von John Rawls und die deliberative Demokratietheorie von Jürgen Habermas der Hauptgegenstand der radikaldemokratischen Kritik Mouffes. Dabei geht sie ebenso wie liberale Theoretiker*innen davon aus, dass die Verbindung zwischen liberaler und demokratischer Tradition nicht von sich aus besteht, sondern eine »kontingente historische Artikulation« (Mouffe 2018: 20) darstellt. Die Verbindung von Liberalismus und Demokratie in der liberalen Demokratietheorie – insbesondere bei Rawls und Habermas – sei daher der Versuch, diese

12 So ordnet sie ihr Theorie-Projekt nicht wie noch in *Hegemonie und radikale Demokratie* einem (noch weiter zu entwickelnden) Postmarxismus, sondern nun der radikalen Demokratie zu (Marchart 2005: 10 f.). Damit reinterpretiert sie ex post *Hegemonie und radikale Demokratie* nicht mehr länger als Intervention, sondern als Abschluss mit dem Marxismus.

13 Die neokonservative oder neoliberale Neue Rechte hat als »antidemokratische Offensive« auch schon in *Hegemonie und radikale Demokratie* ein kleines Unterkapitel (Laclau/Mouffe 2012: 213–218; vgl. auch Mouffe 2015: 85–100).

14 Damit ist das Projekt »New Labour« gemeint, das auf der »politischen« Seite von Tony Blair und Gerhard Schröder und von soziologischer Seite unter anderem von Ulrich Beck und Anthony Giddens repräsentiert und von Mouffe (Mouffe 2015: 48–84) insbesondere in *Über das Politische* kritisiert wird (vgl. dafür aber auch Mouffe 2020: 36–50).

Spannung aufzulösen (Mouffe 2018: 88 ff.).¹⁵ Was diese nämlich abstreiten würden, sei »die paradoxe Natur der modernen Demokratie und die fundamentale Spannung zwischen der Logik der Demokratie und der Logik des Liberalismus« (Mouffe 2018: 95) – beziehungsweise würden sie versuchen, diese Spannung mithilfe von Vernunft und der Herstellung rationaler Diskurse und Entscheidungsprozesse zu überkommen. Mit der Behauptung einer universellen Vernunft beziehungsweise Rationalität, die in der Lage sei, einen übergreifenden Konsens zu etablieren, verbanne die liberale Demokratietheorie à la Rawls und Habermas sowohl die Leidenschaft (als irrational) als auch die Pluralität (als nur private Differenzen) aus der Gesellschaft und damit letztlich auch die Politik.

Mouffe (2018: 95) kritisiert am liberalen Rationalismus bei Rawls und Habermas, dass diese mit der idealen Sprechsituation (Habermas) hinter dem Schleier des Nichtwissens (Rawls) zu behaupten versuchten, dass sich die liberale Demokratie auf einen Typus der rationalen Zustimmung gründen ließe: Wenn nur alle in der richtigen Situation lange genug darüber nachdenken und diskutieren könnten, dann würden sie zwangsläufig zu denselben Schlussfolgerungen kommen wie sie selbst. Da aber nicht alle das können – Zeit, Wissen, ökonomische Ressourcen sind gesellschaftlich nicht gleich verteilt – erledigen das für sie die liberalen Theoretiker*innen. Die Konsequenz daraus sei, dass sich die liberale Demokratietheorie gegen jede Herausforderung immunisiere (Mouffe 2018: 95). Denn alles, was sich nicht innerhalb des liberalen Konsenses befindet, sei irrational und damit keine legitime politische Meinung. So bleibe nur noch der Konsens einer universellen (liberalen) Rationalität übrig, der die Konflikte zwischen unterschiedlichen Rationalitätskonzeptionen entweder auflöse, zu objektiv/technisch lösbaren gesellschaftlichen Interessenskonflikten degradiere¹⁶ oder diese als irrational darstelle:

»Der Liberalismus überträgt nur die Unterschiedlichkeit von Interessen, die in der Gesellschaft bereits existieren, auf den öffentlichen Raum und reduziert das politische Moment auf den Austauschprozess zwischen Interessen, die unabhängig von ihrem politischen Ausdruck sind.« (Mouffe 2018: 61)

Daher habe Rawls eine falsche Vorstellung von Politik, »die auf die bloße Vermittlung zwischen konkurrierenden Interessen, die einer rationalen Lösung zugänglich sind, reduziert wird« (Mouffe 2018: 44) und Habermas betrachte jede Opposi-

15 Darauf, dass es in Bezug auf Habermas zumindest Gegenargumente gibt, bin ich im ersten Teil bereits eingegangen.

16 Auch mit dieser Positionierung ist sie nahe an Isaiah Berlins (Berlin 2006b: 197) Aussage, in der er all diejenigen anklagt, die etwa auf den Endsieg der Vernunft (also die kantianischen Liberalen) oder die proletarische Revolution (Sozialist*innen, Kommunist*innen, Anarchist*innen) hofften und dabei zu glauben, »alle politischen und moralischen Probleme ließen sich in technische Probleme umformen«.

tion gegen die These der Gleichursprünglichkeit von Menschenrechten und Volkssouveränität

»automatisch als Zeichen von Irrationalität und moralischer Rückständigkeit und damit als illegitim [...]. Die Konsequenz ist offenkundig: Alle Gesellschaften sollten die liberalen demokratischen Institutionen übernehmen, weil sie die einzigen legitimen Möglichkeiten der Organisation menschlichen Zusammenlebens seien.« (Mouffe 2015: 111)¹⁷

Mit der Immunisierung der liberalen Rationalität und der Etablierung des liberaldemokratischen Konsenses wird für Mouffe (2018: 35) jedoch die aus unterschiedlichen Rationalitätsvorstellungen resultierende gesellschaftliche Pluralität mit ihren heterogenen Konfliktpotenzialen ins Private verbannt oder als inakzeptabel gebrandmarkt, wenn sie die Dominanz der liberalen Prinzipien gefährdet (Mouffe 2018: 40, 95). Doch wer die konflikthafte Pluralität ins Private verbannt, eliminiere damit letztendlich auch die Politik selbst aus der Gesellschaft (Mouffe 2018: 44, 60). Das, wofür die liberale Theorie angetreten ist, neben der individuellen Freiheit die gesellschaftliche Pluralität zu wahren und zu fördern, kann also auch für Mouffe die liberale Demokratietheorie mit ihrem Versuch der Befriedigung des »demokratischen Paradoxes« durch Rationalisierung nicht leisten. Viel-

17 Mouffe (2015: 110) verweigert an dieser Stelle allerdings die inhaltliche Auseinandersetzung mit Habermas' These der Gleichursprünglichkeit von Menschenrechten und Volkssouveränität, dessen Argumentation sie nicht wiedergibt, da diese »komplex« sei. Stattdessen verweist sie auf Habermas' (Habermas 1998b: 185) zurecht kritikwürdige Aussage, dass sich asiatische Staaten nicht nur das ökonomische Modell des Westens (Kapitalismus) aneignen könnten, sondern sich dann bitte auch am politischen westlichen Modell des Rechtsstaats orientieren sollten. Diese Aussage behauptet für Mouffe die Überlegenheit und Fortschrittlichkeit des westlichen Liberalismus gegenüber allen und suggeriere, dass die globale Institutionalisierung der westlich-demokratischen Form der Gesetzgebungsordnung auf dem besten Weg sei »und die weltweite Anerkennung eines Systems kosmopolitischer Rechte nur eine Frage der Zeit [...]« (Mouffe 2015: 112). Darin, dass das offensichtlich nicht der Fall ist (und auch nie war), stimme ich Mouffe zu und die Argumentation Habermas' zur Gleichursprünglichkeit ist in der Tat sehr komplex und dicht. Allerdings umgeht Mouffe in ihrer plötzlichen Anwendung (völlig berechtigter) postkolonialer Kritik (für die sie ansonsten nicht gerade bekannt ist) die Auseinandersetzung mit der eigentlichen Argumentation bei Habermas, die sich zumindest in Bezug auf die Gleichursprünglichkeitsthese auch in Mouffes Sinne freundlicher deuten ließe. So argumentiert Habermas (1999) an der von Mouffe zitierte Stelle lediglich, dass sowohl Menschenrechte (private Autonomie) als auch Volkssouveränität (öffentliche Autonomie) nicht ohne das jeweils andere zu haben sind. Von einem befriedeten Konsens zwischen ihnen ist erst einmal nicht die Rede. Vielmehr könnte man gerade in Mouffes Sinne den Streit um die konkrete Umsetzung der Menschenrechte in der Volkssouveränität als radikaldemokratisch interpretieren, der wiederum durch die Menschenrechte geschützt werden soll. Der eigentliche Einsatz der habermasschen Gleichursprünglichkeitsthese ist vielmehr die Behauptung, dass sich die Menschen das Medium des Ausdrucks ihres Streits, das positive Recht, nicht mehr frei aussuchen können. Und das muss man nicht glauben und kann es – wie ich im vorangegangenen Teil – in Zweifel ziehen. Zu einer Kritik an Habermas und Rawls aus postkolonialer Perspektive vgl. zudem u. a. Amy Allen (2019).

mehr führt diese zu einer Verbannung des Pluralismus ins unpolitische Private und zu einem uniformen Modell von Aktivbürgerschaft (Mouffe 2018: 80).

Gegen eine solche entpolitisierte Vorstellung von Pluralismus setzt Mouffe (2018: 103) die eines »agonistische[n] Pluralismus«, der sich an Claude Leforts (1990: 296) postfundamentalistischer Aussage, Pluralismus sei das Verschwinden von Sicherheit, orientiert (Mouffe 2018: 34) und das Verständnis der Heterogenität von Widerständen und gesellschaftlicher Kontingenz, was sie zusammen mit Laclau in *Hegemonie und radikale Demokratie* entwickelte, fortführt. Brachten Mouffe und Laclau den Pluralismus in *Hegemonie und radikale Demokratie* gegen die postpolitische Version einer befriedigten, da klassenlosen, Gesellschaft im Kommunismus in Stellung, argumentiert Mouffe nun vom gleichen Standpunkt aus gegen die ihrer Meinung nach ebenso postpolitische Version einer durch rationalen Konsens erreichbaren liberaldemokratisch befriedigten Gesellschaft. Der entscheidende Unterschied ist aber, dass sie diesmal nicht so sehr auf die Artikulation von Widerstand eingeht, sondern auf die für diese Artikulation nötige Konzeption der gemeinsamen Feindbestimmung. Dabei verweist sie noch einmal auf die Kontingenz des Gesellschaftlichen und die nicht reduzierbare Konflikthaftigkeit des Politischen, die die liberaldemokratische Theorie zu verdecken suche. Im Anschluss an Carl Schmitt (1996) argumentiert sie dann für ein Verständnis des Politischen, das sich durch ein antagonistisches Verhältnis zwischen Feinden auszeichne. Wie schon in *Hegemonie und radikale Demokratie* weist sie darauf hin, dass sich Identitäten – und damit eben auch politische Identitäten – relational zu anderen konstituieren:

»Jede Identität ist relational und jede Identität erfordert zwangsläufig die Bestätigung einer Differenz, d. h. die Wahrnehmung von etwas ›anderem‹, das sein ›Außerhalb‹ konstituiert.« (Mouffe 2015: 23)

In der Politik formten sich dann (mit Schmitt) gedachte politische Identitäten über die Wir-Sie-/Freund-Feind-Unterscheidung. Gegen Schmitts antidemokratische Haltung wendet sie jedoch ein, dass es gerade die Stärke der Demokratie sei(n sollte), dieses *antagonistische* Verhältnis zu integrieren und zu institutionalisieren, um es so in ein *agonistisches* Verhältnis umzuwandeln. Während ein Antagonismus den Kampf unter Feinden – bei Schmitt bis zur existenziellen Vernichtung – meint, stehe Agonismus für einen Kampf unter Gegner*innen (Mouffe 2018: 104). Im Gegensatz zu Feinden würden Gegner*innen die Legitimität ihrer Opponenten anerkennen, »auch wenn sie einsehen, daß es für den Konflikt keine rationale Lösung gibt« (Mouffe 2015: 29 f.). Ziel demokratischer Politik sei es daher, die Konstruktion eines »sie« auf eine Weise vorzunehmen,

»in der es nicht länger als zu vernichtender Feind wahrgenommen wird, sondern als ein ›Gegner‹, d. h. als jemand, dessen Ideen wir bekämpfen, dessen Recht, jene Ideen zu verteidigen, wir aber nicht in Zweifel ziehen« (Mouffe 2018: 103).

Bekämpfen sich Feinde als Repräsentationen zweier in allen Belangen nicht miteinander kompatiblen Weltauffassungen (wie bei Schmitt) und schließen daher eine (dauerhafte) gemeinsame Existenz in einer Welt aus, teilen sich Gegner im Sinne Mouffes einen gemeinsamen symbolischen Raum, in dem ihr Konflikt situiert ist (Mouffe 2015: 30).¹⁸ Dabei eliminiere allerdings der Begriff des »Gegners« den Antagonismus nicht und dürfte daher nicht mit dem liberalen »Konkurrenten« oder dem »Mitbewerber« verwechselt werden (Mouffe 2018: 103). Was die liberale Demokratietheorie also ausschließe, seien nicht nur die Feinde (der Demokratie), sondern auch die Gegner innerhalb der Demokratie, die um sie und für sie streiten;

»also jenen, die den liberal-demokratischen Prinzipien treu sind, während sie unterschiedliche Interpretationen dessen vertreten, was Freiheit und Gleichheit bedeuten und auf welche Art sozialer Verhältnisse und Institutionen sie angewendet werden sollen« (Mouffe 2018: 44).

Der geteilte symbolische Raum der Demokratie und daher die Frage, was als legitime demokratische Konfrontation angesehen wird, muss allerdings auch für Mouffe seine Grenzen haben. Damit die antagonistischen Konflikte nicht ständig zu gewalttätigen Auseinandersetzungen oder gar zur physischen Vernichtung des Anderen führen (Antagonismus), diese also durch eine institutionelle Rahmung in ein agonales Verhältnis überführt werden können, müsse es einerseits einen rudimentären Konsens »über die ethisch-politischen Werte der Freiheit und der Gleichheit aller« (Mouffe 2015: 158) und der grundlegenden Institutionen und Praxen der Demokratie geben (Mouffe 2005: 50). Andererseits schaffe gerade dieser rudimentäre Konsens die Grundlage dafür, um über die Interpretation und die Implementierungsweise dieser Werte zu streiten (Mouffe 2005: 50; 2015: 158). Daher spricht Mouffe auch von einem »konfliktualen Konsens« (Mouffe 2015: 158), der die Grundlage ihres Verständnisses von radikaler Demokratie bildet.

Sie beharrt aber darauf, dass die Grenzen nicht wie bei Rawls oder Habermas durch Moral, Vernunft und entsprechende Verfahren gezogen und gesichert werden könnten, sondern weiterhin *politischer* Natur seien (Mouffe 2018: 96). Diesmal in Anschluss an Martin Heideggers¹⁹ ontologische Differenz unterscheidet sie da-

¹⁸ Wie ich weiter unten zeige, ist das ein Unterschied zu Rancières Politikbegriff: Hier teilen sich die Gegner*innen gerade keinen gemeinsamen symbolischen Raum, sondern Politik ist »der Widerspruch der zwei Welten, die in einer einzigen beherbergt sind [...]« (Rancière 2002: 38).

¹⁹ Es ist schon einigermaßen überraschend, dass zwei Hauptbezugsautor*innen Mouffes ausgerechnet zwei reuelose Nazis sind. Reuelos ist jemand, der nicht bereut, und Nazi ist in diesem Falle jemand, der

bei zwischen *dem Politischen* und *der Politik*. Bezeichnet das Politische auf der ontologischen Ebene die gesellschaftlich konstitutive und inhärente Dimension des Antagonismus (Mouffe 2015: 16; 2018: 102), wo die Frage nach der Art und Weise ausgehandelt wird, in der die Gesellschaft eingerichtet sei (Mouffe 2015: 15), bezeichne auf der ontischen Ebene die Politik das empirische Gebiet der Politik (Mouffe 2015: 15), also

»das Ensemble von Praktiken, Diskursen und Institutionen, die eine bestimmte Ordnung zu etablieren versuchen und menschliche Ko-Existenz unter Bedingungen organisieren, die immer potentiell konfliktorisch sind, da sie von der Dimension »des Politischen« affiziert werden« (Mouffe 2015: 16; ähnlich auch Mouffe 2018: 102–103).

So sind die Grenzen der Demokratie auf der (ontischen) Ebene der Politik institutionalisiert, ihr Bestand und Inhalt verschiebt sich jedoch immer wieder aufgrund (notwendig konfliktorischer) Interventionen des Politischen (ontologische Ebene).

Allerdings schlägt Mouffe für die Institutionalisierung des agonistischen Pluralismus als Ziel der Demokratie keine neuen Institutionen vor. Ihr geht es vielmehr – und das betont sie immer wieder – um eine Rettung liberaler und demokratischer Institutionen wie Parlament und Parteien²⁰ vor der liberalen Demokratietheorie und ihren praktischen politischen Freunden, insbesondere der neuen Sozialdemokratie unter Tony Blair und Gerhard Schröder. Deren Konsenspolitik und Rationalitätsargumentation verweise nicht nur den Pluralismus ins unpolitische Private und reduziere ihn auf eine uniforme, befriedigte Gangart, sondern sie ignorierten auch »die wesentliche Rolle, die Leidenschaften und Affekte für die Sicherung der Loyalität gegenüber demokratischen Werten spielen« (Mouffe 2018: 98). Denn die liberale Demokratietheorie privilegiere mit ihrer rationalen Konzeption allein das (autonome) Individuum und ignoriere

Mitte der 1930er Jahren diesen Begriff als Selbstbezeichnung nicht abgelehnt und zumindest zeitweise unter dem Regime eine steile Karriere hingelegt hat. Beides trifft auf sowohl Schmitt als auch auf Heidegger zu. Mouffe (Mouffe 2015: 22, 153) grenzt sich davon zwar ab, eine wirkliche Auseinandersetzung, inwiefern die jeweiligen Theorien an sich faschistoid sind und inwiefern das also auch Einfluss auf ihre Theorieproduktion hat, findet aber so gut wie nicht statt. Vgl. zur Kritik der Konzeption radikaler Demokratie über die heideggerische ontologische Differenz und Schmitts Politikverständnis Oliver Flügel-Martinsens (2017) Buch *Befragungen des Politischen*.

²⁰ Schon in *Hegemonie und radikale Demokratie* schreiben Laclau und Mouffe (2012: 219; H. i. O.): »Die Aufgabe der Linken kann deshalb nicht darin liegen, auf die liberal-demokratische Ideologie zu verzichten, sondern hat sie im Gegenteil in Richtung auf eine radikale und plurale Demokratie zu vertiefen und auszuweiten.« In *Für einen linken Populismus* wiederholt Mouffe (2020: 51) diese Einschätzung 33 Jahre später rückblickend noch einmal: »Manche glaubten, wir redeten [in *Hegemonie und radikale Demokratie*; CL] einem kompletten Bruch mit der liberalen Demokratie und der Errichtung eines neuen Regimes das Wort. Wofür wir uns tatsächlich einsetzten, war jedoch eine »Radikalisierung« der ethisch-politischen Prinzipien des liberal-demokratischen Regimes: »Freiheit und Gleichheit für alle.«

damit dessen Wunsch einer Teilhabe an etwas Kollektivem (der Masse) beziehungsweise diskreditiere diesen als Rückkehr des Archaischen (Mouffe 2015: 34). Dagegen fragt sie mit Elias Canetti und dessen Hinweis auf das Massen- und Instinktleben der Menschen, wie »dieser Instinkt mobilisiert werden kann, ohne die demokratischen Institutionen zu bedrohen« (Mouffe 2015: 34) beziehungsweise wie Leidenschaften in demokratischer Form nutzbar gemacht werden könnten (Mouffe 2018: 104). Dabei sieht sie in Canettis Formulierung, dass das Parlament eine Fortsetzung des Schlachtfeldes mit anderen Mitteln sei, ein gutes Beispiel für die Transformation von Antagonismus in Agonismus (Mouffe 2015: 32 f.). Parlamente sind daher für Mouffe keine Orte der Deliberation, sondern demokratischer Austragungsort agonaler Konflikte. Die liberale Demokratietheorie und die Apologeten der Postdemokratie hätten jedoch mit ihrer Betonung auf Konsens und Rationalität aus ihnen entpolitisierte Orte des Neoliberalismus gemacht, was zu Apathie und Entfremdung von politischer Partizipation führe:

»Schlimmer noch, das Ergebnis kann in der Kristallisierung kollektiver Leidenschaften entlang von Themen bestehen, die nicht vom demokratischen Prozess geregelt werden können, sowie in der Explosion von Antagonismen, die die eigentliche Basis der Zivilität zerreißen können.« (Mouffe 2018: 105)

Daher plädiert sie für eine Repolitisierung der Parlamente. Da aber für Mouffe Politisierung eben nur über die Freund-Feind- beziehungsweise Gegnerkonzipierung funktioniert, muss sich diese eben wieder durch einen parteilicheren Charakter der Gewerkschaften, bei Wahlen und Parteien und somit auch in Parlamenten deutlicher abzeichnen (Mouffe 2005: 50, 53; 2015: 156 f.). Ein gutes Mittel, um Leidenschaften in diesem demokratischen Sinne wieder deutlicher zu machen, sei daher die Wiederaufnahme und Stärkung der Links-Rechts-Unterscheidung²¹, denn

21 Was genau der Inhalt der Kategorien »links« und »rechts« sei, kann Mouffe (2015: 156 f.; 2018: 31, 112, 116) nicht sagen, nur dass er neu bestimmt werden und man sich irgendwann entscheiden müsse, auf welcher Seite man stünde. Irgendwie ist aber klar, dass linke Politik für Emanzipation und Demokratie steht (ansonsten würde Mouffe das Abfallen der Sozialdemokratie von ihrer ehemals linken Position nicht so bedauern und mit geradezu klassischen sozialdemokratischen Forderungen für ein neues linkes Projekt werben; vgl. Mouffe 2018: 122 ff.) und rechte Politik für das Aufrechterhalten des Status quo oder für eine reaktionäre und autoritäre Version der Kritik des Neoliberalismus beziehungsweise der Postdemokratie (Mouffe 2018: 114). In jüngster Zeit nimmt Mouffe (Mouffe 2020: 16) allerdings Abstand von ihrem Vorschlag, da die Links-Rechts-Unterscheidung in ihrer traditionellen Form nicht mehr ausreiche, um die Vielzahl der demokratischen Forderungen in einem kollektiven Willen zu artikulieren. Mit ihrem neuen Vorschlag für eine linkspopulistische Strategie unterscheidet sie jedoch mit eben diesen gleichen Argumenten auch zwischen Rechts- und Linkspopulismus: Der Rechtspopulismus verweise auf eine nationale Souveränität und stehe für eine autoritäre und reaktionäre Konzeption des Volkes mit etlichen Ausschlüssen, während der Linkspopulismus die Demokratie wiederherstellen möchte, »um sie zu vertiefen und auszubauen«, darauf abzielend, »die demokratischen Forderungen

»[t]atsächlich ist dies die Funktion der Links-Rechts-Unterscheidung, und deshalb sollten wir uns der Forderung postpolitischer Theoretiker verweigern, ›jenseits von links und rechts‹ zu denken« (Mouffe 2015: 13).

3.1.3 Reartikulation statt Exodus: Chantal Mouffes Kritik gegenwärtiger sozialer Bewegungen und der Multitude

Es gibt jedoch noch andere, die für Mouffe neben der liberalen Demokratietheorie an der Entpolitisierung der Parlamente schuld sind. Beschäftigte sich Mouffe in den 1990er Jahren insbesondere eben mit der Kritik der liberalen Demokratietheorie und wählte vielleicht die sozialen Bewegungen tendenziell weiterhin auf ihrer Seite, sah sie sich mit dem Aufkommen der Alterglobalisierungsbewegung mit einem politischen Aktivismus konfrontiert, der den Rückzug aus genau jenen liberalen Institutionen forderte, die sie verteidigen und repolitisieren will. Die Theorie-Schuldigen dafür macht sie insbesondere in den beiden postoperaisischen Theoretikern Michael Hardt und Antonio Negri aus. In ihrer Kritik der Alterglobalisierungsbewegung und später auch der Occupy-Platzbesetzungen greift sie zurück auf die Konzeptionen von sozialen Bewegungen, die sie mit Laclau in *Hegemonie und radikale Demokratie* entwickelt hat. Allerdings nun nicht mehr unter postmarxistischen, sondern in ihrem Sinne radikaldemokratischen Vorzeichen. Den Standpunkt ihrer Kritik an der liberalen Demokratietheorie beibehaltend, wendet sie ihn nun auf Hardt und Negri an, indem sie ihnen vorwirft, an einer ebenso postpolitischen befriedigten Gesellschaftsversion zu arbeiten, wie die liberale Demokratietheorie. Im Folgenden gehe ich in einem kurzen Rückbezug auf bereits Rekonstruiertes auf Mouffes Verständnis der Rolle von sozialen Bewegungen in einer (radikalen) Demokratie ein, um daran entlang ihre Kritik an der Alterglobalisierungsbewegung, den Occupy-Platzbesetzungen sowie Hardts und Negris Konzeption der Multitude zu erklären. Was ich über diese Rekonstruktion zeigen kann, ist, dass, auch wenn ihre Kritik in Teilen nicht unberechtigt ist, ihre Vorstellungen von sozialen Bewegungen, Pluralismus und Affektivität letztendlich im Radius der liberalen Intuition verbleiben. Sie bleibt bei der Methode der Trennung.

Gemäß Mouffes Konzeption der Unterscheidung zwischen der Politik und dem Politischen, muss institutionalisierte Politik (Ebene der Politik) immer von Interventionen der Zivilgesellschaft wie sozialen Bewegungen (Ebene des

in einem kollektiven Willen zu bündeln, um ein ›Wir‹ zu konstruieren, ein ›Volk‹, das einem gemeinsamen Gegner die Stirn bietet: der Oligarchie« (Mouffe 2020: 35). Worin der Unterschied und das Mehr an Artikulationskraft der populistischen Strategie liegt, ist zumindest mir nicht klar.

Politischen) flankiert werden, die »eine wichtige Ebene für die Artikulation von Forderungen und die Ausarbeitung von Vorschlägen« (Mouffe 2005: 29) darstellen.²² Ihre Aufgaben sei es unter anderem, vernachlässigte Themen auf die Tagesordnung zu bringen, zur Entstehung von neuen Subjektivitäten beizutragen oder auch Terrain für die Kultivierung andersartiger sozialer Beziehungen zu sein (Mouffe 2016: 186). Allerdings sei dies alles kein Ersatz für repräsentative Institutionen (Mouffe 2016: 186) und sozialen Bewegungen gelänge es allein nie, Machtstrukturen zu transformieren: »[A]ls Schaltstelle bleiben politische Institutionen notwendig.« (Mouffe 2005: 29; ähnlich auch Mouffe 2016: 171)

Widerstand in diesem Sinne kann demokratischen Institutionen also nicht rein von außen als das bessere Andere gegenüberreten, sondern ist immer innerhalb von Institutionen lokalisiert und beteiligt sich am konflikthaften Ringen um ihre Ausrichtung und Gestaltung (Mouffe 2005: 29 f.). Für diesen »Stellungskrieg« – ein Begriff, den Mouffe von Antonio Gramsci entlehnt – sei es notwendig, an einem neuen hegemonialen Projekt beziehungsweise einer neuen Gegenhegemonie zu arbeiten (Mouffe 2005: 57, 63). Wie der Begriff der Gegenhegemonie schon anzeigt, greift Mouffe dafür auf die Konzeptionen von Widerstand und sozialen Bewegungen aus *Hegemonie und radikale Demokratie* zurück. Zusammengefasst sind dabei für sie insbesondere drei Dinge wichtig. Erstens bedeutet an einem gegenhegemonialen Projekt zu arbeiten, sich über Differenzen hinweg zu organisieren; also Äquivalenzketten zwischen unterschiedlichen Widerständen herzustellen (Mouffe 2005: 38). Um solche Äquivalenzketten zu realisieren, muss zweitens eine gemeinsame politische Identität, ein gemeinsamer Wille, ein »Wir« hergestellt werden – was gleichzeitig die Bestimmung eines Gegners, eines »Sie« erfordert (Mouffe 2005: 38; 2016: 118). Dieses »Wir« der politischen Identität ist dabei immer an Repräsentationen gebunden (Mouffe 2016: 185). Drittens muss im Anbetracht der Vielfalt des politischen Raumes und der Annahme, dass soziale Bewegungen allein keinen genügenden effektiven Widerstand aufbauen können, eine solche Äquivalenzkette aus einer ebenso vielfältigen Allianz von widerständigen Strategien und Artikulationen bestehen (Mouffe 2005: 40, 57). Ziel einer solchen Allianz soll es sein, Synergien zwischen unterschiedlichen Interventionsformen – parlamentarischen und außerparlamentarischen Bemühungen, sozialen Bewegungen, Parteien und Gewerkschaften – herzustellen (Mouffe 2005: 39; 2016: 119 f., 186). Zusammen könnten diese daran arbeiten, auch tiefgreifende Veränderungen der bestehenden Institutionen herbeizuführen

22 Eine Vorarbeit zu diesem und den folgenden Unterkapiteln ist die Rekonstruktion zu Mouffes Verständnis von gegenwärtigen sozialen Bewegungen, die Martin Nonhoff und ich in *Widerständige Differenz* angestellt haben (Leonhardt/Nonhoff 2019: 12–17). Die darauffolgende Kritik an Mouffe habe ich wiederum allein zu verantworten.

»und sie [die Institutionen; CL] zu einem Vehikel für die Artikulation der mannigfaltigen demokratischen Forderungen machen, die das Prinzip der Gleichheit auf so viele soziale Beziehungen ausdehnen würde wie möglich« (Mouffe 2016: 120).

Gerade der letzte Punkt zeigt ein ausgewiesenes Verständnis der Heterogenität von Widerständen und Bewegungen. Ich komme weiter unten auf diesen Punkt zurück und zeige, wie Mouffe aufgrund einer eigenen, radikaldemokratischen Vorstellung von Pluralität eine Hierarchisierung der legitimen Formen des Widerstandes einführt und damit die Pluralität von Widerständigkeit eng führt. Zunächst kann aber in Anbetracht von Mouffes Beharren auf die Notwendigkeit und das Einbeziehen von Institutionen wie Parteien und Gewerkschaften durch soziale Bewegungen nicht verwundern, dass sie Strategien in jüngeren sozialen Bewegungen ablehnt, die sich für einen Rückzug aus Parteien und einer Verweigerung dem Staat gegenüber aussprechen. Hierbei formuliert sie zunächst vor allem eine Kritik an den Exodus- beziehungsweise Rückzugstheorien von Michael Hardt und Antonio Negri, die diese in ihrer *Empire*-Trilogie entwerfen.²³ In ähnlicher Weise kritisiert sie den Teil der Alterglobalisierungsbewegung, den sie von dieser Theorie beeinflusst sieht. Zehn Jahre später erneuert sie diese Kritik im Zuge des Auftretens von Bewegungen wie Occupy oder M-15 noch einmal.

Den ersten Kritikpunkt an Hardts und Negris Rückzugsargument sieht Mouffe in deren (ihrer Meinung nach) gefährlich vereinfachenden und monokausalen

23 Vgl. Hardt und Negri (2002). In *Agonismus* geht Mouffe auch auf den Begriff des Exodus bei Paolo Virno ein, der wie Hardt und Negri dem Postoperaismus zugerechnet werden kann. Vgl. hierzu Mouffe (2016: 111–115); für die Theorie des Exodus Virno (2005; 2010). Ich konzentriere mich im Folgendem allein auf Mouffes Rekonstruktion von Hardt und Negri, da sich in dieser Mouffes Hauptargumente in Bezug auf soziale Bewegungen und radikale Demokratie finden. Ob ihre Darstellungen dabei korrekt oder fair sind, steht auf einem anderen Blatt. Paul Sörensen (2023: 97–139), der in seiner Studie zum Begriff und der Praxis der *Präfiguration* eine ähnliche Interpretation von Mouffes Auseinandersetzung mit Hardt und Negri vorgelegt hat wie ich, geht hierauf ausführlicher ein. So sein manche Vorwürfe, wie Hardt und Negris Eschatologie oder ihr naiver Glaube an die Selbstorganisation der Multitude jenseits von Repräsentation, zutreffend und durchaus berechtigt. Andere beruhten jedoch auf Fehllektüre oder seinen schlicht haltlos (Sörensen 2023: 120). Das betrifft für Sörensen (2023: 121 ff.) insbesondere der Vorwurf Mouffes, Hardt und Negri würden mit ihrer Vorstellung von Exodus und dem Rückzug aus Institutionen (der repräsentativ-parlamentarischen Demokratie) eine bartlebyische Politik der reinen Verweigerung und der radikalen Negation propagieren, die sich weder mit diesen Institutionen auseinandersetzen will noch ein Interesse an einem Aufbau einer konstituierenden Macht hätte, und dass deshalb ihre Theorie apolitisch sei. Dieser Vorwurf treffe eher den, in Sörensens (2023: 104–111, 123) Worten, »weltabgewandten« Exodus bei Slavoj Žižek. Im Gegensatz dazu ginge es dem »weltzugewandtem« Exodus bei Hardt und Negri (und noch mehr bei Isabell Lorey) gerade »um eine Auseinandersetzung mit Machtverhältnissen, wenn auch um eine *andere* Art der Auseinandersetzung als die schlüsselinstitutionenzentrierte Variante« (Sörensen 2023: 127, H. i. O.). Dem kann ich mich im Allgemeinen nur anschließen. Für eine Argumentation im Sinne Hardts und Negris gegen die Hegemonietheorie bei Mouffe und Laclau vgl. Beasley-Murray (2003).

Kapitalismusbegriff. Nach diesem hätte der Übergang vom Fordismus zum Postfordismus lediglich eine Ursache:

»den Widerstand der Arbeiter gegen den Prozess der Ausbeutung, der die Kapitalisten zwingt, den Produktionsprozess anders zu organisieren und vom Fordismus zum Postfordismus überzugehen, bei dem immaterielle Arbeit im Mittelpunkt steht« (Mouffe 2016: 115).

Produzent dieser immateriellen Arbeit ist die Multitude. In Bezug auf diese setzt sich Mouffe mit zwei zentralen Annahmen in Hardts und Negris Argumentation auseinander, die beide darum kreisen, sich nicht an staatlichen und demokratisch-repräsentativen Strukturen zu beteiligen. Die erste Grundannahme sei der Glaube daran, dass sich der Kapitalismus von allein abschaffe, da für die Produktion immaterieller Arbeit das Kapital als Eigner der Produktionsmittel nicht mehr nötig sei. Die Produktionsmittel besitze die Multitude selbst und könne diese spontan organisieren. »Die« Kapitalisten hingegen seien nur noch Parasiten, die sich verzweifelt an die Institutionen klammerten, welche es ihnen weiterhin erlaubten, sich den vom »General Intellect« produzierten Wert anzueignen und die Multitude desorganisiert zu belassen (Mouffe 2016: 114 f.). Diese Institutionen seien der Staat und weitere politische Institutionen. Alles was daher laut Hardt und Negri – so Mouffe – zu tun bleibe, sei die ökonomische und politische Macht der Multitude dem Kapital nicht mehr zur Verfügung zu stellen und den Staat, als Schützer der gegenwärtigen Ordnung, durch Verweigerung der Mitarbeit an und in seinen Institutionen auszutrocknen (Mouffe 2016: 124).

Die zweite Grundannahme Hardts und Negris, die Mouffe rekonstruiert, betrifft deren Ablehnung von Repräsentation.²⁴ Da die Multitude sich darüber charakterisiere, in der Lage zu sein, sich jenseits von Souveränität und Repräsentation spontan zu konstituieren, habe sie keine politische Artikulation mehr nötig (Mouffe 2016: 199). So hätten nicht nur frühere Repräsentationsformen, mit denen versucht wurde, die Multitude »regierbar« zu machen, wie das Volk oder das Proletariat, ausgedient, sondern jegliche Repräsentationsformen, also auch Parteien und Gewerkschaften.

Zusammengefasst lautet in Mouffes Rekonstruktion das Argument für den Rückzug aus politischen Institutionen also, dass Repräsentation in ihnen nicht mehr nötig sei, weil erstens sich der Kapitalismus von allein abschaffe, weil zweitens repräsentative Institutionen den Kapitalismus nur weiter am Laufen hielten sowie die Selbstorganisation der Multitude verhinderten und weil drittens Repräsentation nicht der politischen Form der Multitude gerecht werde. Für Mouffe

²⁴ Ich spreche hier absichtlich von Ablehnung und nicht von Kritik, da so, wie Mouffe hier Hardt und Negri rekonstruiert, Repräsentation tatsächlich entweder für überflüssig oder kontraproduktiv gehalten wird. Eine Kritik an Repräsentation *an sich* ist jedoch so nicht zu erkennen.

ignoriert eine solche Ablehnung und der daraus folgende Rückzug, dass Repräsentation immer grundlegender Bestandteil politischer Organisation sei und dass eine pluralistische demokratische Gesellschaft ohne Repräsentation nicht existieren könne. Es ginge daher nicht darum, Repräsentation zurückzuweisen (was gar nicht möglich sei), sondern für eine vielfältigere und inklusivere Form der Repräsentation und der Repräsentationsmöglichkeiten einzutreten (Mouffe 2016: 177, 185).

Hieran schließt ihr zweiter Kritikpunkt bezüglich der Vorstellung einer konfliktfreien Gesellschaft an. Mouffe wirft Hardt und Negri vor, sie würden ein naivromantisches Bild der Selbstorganisation der Multitude zeichnen. In ihm sei die Multitude eine völlig mit sich selbst identische, sich selbst regulierende Gesellschaft, »in der Antagonismen eliminiert wurden und Gesetze, der Staat und andere regulierende Institutionen irrelevant geworden sind« (Mouffe 2016: 130). Für Mouffe ist eine solche Eschatologie ebenso antipolitisch wie die liberale Theorie des Konsenses, da sie den grundlegend konflikthaften Charakter von Gesellschaft und des Politischen verkenne. Im Gegenteil werde es immer Antagonismen und Konflikte in Gesellschaften geben und daher seien auch immer Institutionen notwendig, die sich mit ihnen beschäftigen (Mouffe 2016: 130 f.). So plädiert Mouffe wie schon in ihrer Kritik der liberalen Demokratietheorie anstelle einer Desertion von Institutionen für ihre Reartikulation (Mouffe 2016: 125). Mit Reartikulation meint sie das Neuformulieren konstitutiver Institutionen der Demokratie im Sinne der Werte von Gleichheit und Freiheit, also »die Machtverhältnisse und Machtgeographien, die diese [...] konstruieren, anzugreifen, um sie für die demokratische Herausforderung zu öffnen« (Mouffe 2005: 41).

Politischer Widerstand agiert für Mouffe also immer schon in einem »gekerbten« Feld²⁵ (Mouffe 2005: 40) und ist gezwungen, sich mit aktuellen Hegemonien auseinanderzusetzen. Tue er dies nicht, beschneide er sich nicht nur seiner Handlungs- und Einflussmöglichkeiten, sondern schwäche auch gleichzeitig demokratische Institutionen beziehungsweise demokratische Elemente in Institutionen. Die Folge davon sei einerseits, dass diese Institutionen den Rechten überlassen werden und der »Fortgang der Ereignisse« nicht weiter beeinflusst werden könne (Mouffe 2016: 121). Andererseits führe dies zu einer allgemeinen Entmutigung, an politischen Prozessen teilzunehmen, und – da keine nicht mehr diskreditierten demokratischen Identitäten zu Verfügung stünden – zu einem Anwachsen »anderer kollektiver Identitätstypen, die sich um religiöse, nationalistische oder ethnische Identifikationsformen bilden« (Mouffe 2005: 50).

25 Der Begriff bezieht sich hier auf die Unterscheidung zwischen »glattem« und »gekerbten« Raum bei Gilles Deleuze und Félix Guattari (Deleuze/Guattari 1992: 658 ff.), die sie in *Tausend Plateaus* entwerfen und an die Hardt und Negri anschließen.

In diesem Sinne forderte Mouffe (2005: 62) in *Exodus oder Stellungskrieg* die Alterglobalisierungsbewegung auf, endlich zu einer »wirklich politischen Bewegung« zu werden und beendete diesen Aufruf mit dem Satz: »Es gibt eine Alternative, und es ist Zeit, den historischen Block zu formen, der diese neue Hegemonie etabliert.« (Mouffe 2005: 63) Die gleiche Kritik und Mahnung wiederholte sie in den letzten Jahren in Richtung jüngerer Bewegungen wie Occupy Wall Street und den Indignados einerseits, lobte jedoch auch andererseits »bedeutende[...] Weiterentwicklung[en]«, wie Syriza und Podemos (Mouffe 2016: 163 ff.). Denn Letztere tun genau das, was sie vorgeschlagen hat: Sie arbeiten nicht gegen, sondern mit und in Institutionen, gründen Parteien, versuchen Wahlen zu gewinnen und entwickeln eine gemeinsame Identität, die in der Lage ist, Äquivalenzketten zu bilden. Dies fasst sie unter dem Schlagwort des linken Populismus zusammen (Mouffe 2020). Bewegungen wie Occupy hingegen wiederholten die Fehler der Alterglobalisierungsbewegung und verharrten mit ihrer Verweigerungshaltung im politischen Embryonalstadium. So ist es für Mouffe äußerst zweifelhaft, wie einige Anhänger*innen der Rückzugstheorie diese Bewegungen homogenisierten und all ihre Aktionen bereits zu einem neuen Typus der »molekularen« Politik in ihrem Sinne zu (v)erklären versuchten (Mouffe 2016: 162). Und selbst wenn es der Fall sei – was Mouffe sehr bezweifelt –, dass alle innerhalb dieser Bewegungen eine Politik jenseits von Repräsentation anstrebten, sei das noch kein Grund dafür zu sagen, dass dies richtig ist (Mouffe 2016: 170). Vielmehr müssten sich diese Bewegungen und ihre Praktiken daran messen lassen, inwiefern sie in der Lage seien, »eine andere Art von Gesellschaft hervorzubringen, in der die von ihnen angeprangerten Ungleichheiten abgeschafft sind« (Mouffe 2016: 171). Und das sei eben nicht zu erkennen (Mouffe 2016: 170 ff.). Insgesamt hält sie also diesen jüngeren Bewegungen in liberalen demokratischen Gesellschaften vor, es zwar immer wieder geschafft zu haben, die Alternativlosigkeit der neoliberalen Hegemonie in aktuellen Diskursen infrage zu stellen, jedoch seien daraus keine institutionellen Konsequenzen gefolgt.

3.1.4 Mehr als Staatlichkeit und Hegemonie: Zur Kritik des Verständnisses von radikaler Demokratie bei Chantal Mouffe

Mit dieser Kritik trifft Mouffe einen wunden Punkt jüngerer sozialer Bewegungen. Wenn Widerstand nicht dem Zustand, gegen den er sich richtet, etwas entgegensetzen hat, die Situation nicht ändern oder beeinflussen kann, dann ist es auch kein (erfolgreicher) Widerstand. Bei aller berechtigter Kritik beinhaltet Mouffes Argumentation jedoch selbst dramatische Vereinfachungen und unzulässige Kurzschlüsse. Ausgehend von der post-anarchistischen Kritik von

Richard J. F. Day und Saul Newman an Mouffe zeige ich auf den folgenden Seiten, dass ihr Verständnis von Widerstand und Repräsentation relativ beschränkt ist, da sie Hegemonie und Gegenhegemonie nicht als gesellschaftliche, sondern staatliche Phänomene begreift. Damit hierarchisiert sie die Formen von Widerständen, reduziert soziale Bewegungen zu Hilfsarbeiter*innen der (staatlich organisierten) Demokratie, glättet die pluralen Ausdrucksformen des Widerstandes und bekommt letztlich viele Formen von Widerstand und Bewegung erst gar nicht in den Blick – entweder, weil diese Widerstände überhaupt nicht das Ziel haben »Staat zu werden« (was nicht das Gleiche ist, wie sich nicht mit staatlichen Institutionen auseinandersetzen zu wollen), oder, weil ihren Subjekten von vornherein der Status als sprechende und politische Wesen aberkannt wird. Meine These ist daher, dass Mouffe in ihrer späteren Auseinandersetzung mit der Alterglobalisierungsbewegung und den Platzbesetzungsbewegungen die eigene Konzeption aus *Hegemonie und radikale Demokratie* von sozialen Bewegungen (als diverse und eigenständige gesellschaftliche Artikulation) und von Orten des Politischen (als ebenso vielfältig) völlig aus den Augen verliert. Stattdessen wird der Staat zwar nicht zum alleinigen, aber privilegierten Ort des Politischen, die Partei zur *in letzter Konsequenz* entscheidenden Organisations- und Repräsentationsform des Widerstandes und Führungspersönlichkeiten zur einzig relevanten Beziehungsfigur zur affektiven Einbindung der Leidenschaften. Genau hier zeigt sich Mouffes liberale Intuition. Erstens hat sie keinen radikal-demokratischen Begriff von Pluralismus, sondern übernimmt das staatsaffine, uniforme Pluralismusverständnis des Liberalismus mit all seinen in diesem Buch herausgearbeiteten Problemen; zweitens degradiert sie ebenso wie die liberale Demokratietheorie soziale Bewegungen zu unselbstständigen Hilfskräften staatlicher Demokratie und bringt sie so zum Verschwinden; und drittens verweisen ein solches Pluralismusverständnis und die Hierarchisierung der Artikulationsformen von Widerständen gleichzeitig auf einen ziemlich klassischen Modus der Theorieproduktion, der zwischen Theoretiker*in und Bewegung trennt, erstere über letztere stellt und damit eher liberal oder orthodox marxistisch ist, jedoch nicht radikaldemokratisch.

3.1.4.1 *Reduzierte Räume des Politischen oder der Staat als radikaldemokratische Arena?*

Im Allgemeinen kann man zwei unterschiedliche Stränge der Kritik an Laclaus und Mouffes Hegemonie- und radikaler Demokratietheorie unterscheiden: eine posthegemoniale und eine nicht-hegemoniale Kritik. Beiden ist gemein, dass sie die von Mouffe kritisierte Exodus-Strategie befürworten, staatlichen Institutionen skeptisch gegenüberstehen und sich auf den von Gilles Deleuze (1993) geprägten Begriff der Kontrollgesellschaft beziehen (Beasley-Murray 2003; Day 2005).

Die posthegemoniale Perspektive lehnt jedoch zudem die These, dass Hegemonie für Gesellschaften konstitutiv ist, ab und geht davon aus, dass wir in posthegemonialen Gesellschaften leben. Posthegemonial seien diese Gesellschaften deswegen, da in ihnen für die Hegemonietheorie zentrale Elemente wie Ideologie (Beasley-Murray 2003: 118) und Repräsentation (Beasley-Murray 2003: 120) kaum noch eine Rolle spielten. An ihre Stelle trete das Unbewusste der Affekte (Beasley-Murray 2003: 120). Die einzige (revolutionäre) Kraft, die jenseits der Repräsentation und diesseits der Affekte agieren könne, sei die infinite Ansammlung von Singularitäten, die Multitude (Beasley-Murray 2003: 121 ff.). Diese posthegemoniale Perspektive ist wenig überzeugend, da der Einwurf, unsere Gesellschaften seien nicht mehr durch Hegemonie strukturiert, mehr den Status einer Behauptung als den eines Arguments hat und eben jene Elemente der Theorie von Hardt und Negri reproduziert (dass der Kapitalismus sein eigener Totengräber sei, ein naiv-romantisches Abfeiern von Affekten), die Mouffe zu Recht kritisiert. Eine nicht-hegemoniale Kritik hingegen zieht nicht in Zweifel, dass es hegemoniale Projekte gibt, sondern kritisiert die politisch-theoretischen Schlüsse, die Laclau und Mouffe daraus ziehen.

Eine solche Kritik wird vor allem von postanarchistischen Theoretiker*innen wie Richard J. F. Day oder Saul Newman formuliert. Im Allgemeinen teilen sie viele Grundannahmen, die Laclau und Mouffe in *Hegemonie und radikale Demokratie* formulieren: Pluralität, Unabgeschlossenheit und Konfliktualität von Gesellschaft sind auch bei ihnen zentral. Gegen Laclau und Mouffe fragen beide jedoch, ob diese mit ihrem auf hegemonietheoretischen Annahmen aufbauenden Begriff der radikalen Demokratie weit genug gehen (Day 2005: 72; 2011: 100). So würden sie zwar viele Schwächen und Grenzen klassisch-marxistischer Hegemonietheorie – wie Ökonomismus und Klassenessenzialismus – zunächst überwinden (Day 2005: 68; Newman 2011: 54), allerdings zu dem Preis der Einführung anderer Verkürzungen.

Richard J. F. Day teilt (zumindest implizit) Laclaus und Mouffes konflikthaften Politikbegriff, kritisiert jedoch, dass über den Hegemonieansatz eine Engführung des Widerstandes auf gegenhegemoniales Handeln stattfindet. Eine solche gegen-hegemoniale Perspektive auf Widerstand ginge von der Annahme »einer« Gesellschaft aus, in der effektiver sozialer Wandel nur gleichzeitig und *en masse* über einen gesamten nationalen oder supranationalen Raum erreicht werden könne (Day 2005: 8). Damit geriete aber aus dem Blick, dass es verschiedenste Modi der Kontestation gebe, die nicht zwangsläufig alle das Ziel hätten, Mittel und Wege zu finden, alles auf einmal und für jeden zu ändern: »[T]hey [Laclau und Mouffe, CL] tend to advocate only for *counter*-hegemonic struggles against various kinds of subordination.« (Day 2005: 75) Das nennt Day (2005: 8) die *Hegemonie der Hegemonie*.

Einerseits ist diese Kritik ein wenig merkwürdig, da genau eine solche Konzeption von Hegemonie gerade nicht auf *Hegemonie und radikale Demokratie* zutrifft.²⁶ Zumindest aus der von mir oben vorgeschlagenen Interpretation geht deutlich hervor, dass sich Laclau und Mouffe der Heterogenität von Widerständen und sozialen Bewegungen nur zu bewusst sind und dass sie zudem in ihrer Kritik des orthodox-marxistischen Revolutionsbegriffs gerade ein Modell der von einem Punkt ausgehenden, einmal auf alles verändernden Transformation ablehnen. Andererseits macht Day jedoch durchaus einen berechtigten Punkt, wenn er meint, dass die Konzeption von Widerständen und sozialen Bewegungen über die Begriffe Hegemonie und Gegenhegemonie zu einem reduzierten Verständnis von diesen führen. Ich würde allerdings behaupten, das liegt nicht daran, dass Laclau und Mouffe sozialen Wandel als nationales, akutes Ereignis konzipieren würden, sondern – *schon davorliegend* – dass insbesondere Mouffe Hegemonie und Gegenhegemonie nicht als gesellschaftliche, sondern schon immer staatliche Phänomene begreift.²⁷ Das heißt, für sie bildet sich Hegemonie in *relevanter Form* und in *letzter Konsequenz* immer nur in staatlichen Institutionen, konkret in Parteien und Parlamenten, aus.

Erwähnten Laclau und Mouffe 1985 noch die Zwiespältigkeit einer Partei als einerseits einen bürokratischen Apparat und Hindernis für soziale Bewegung und andererseits als Organisationsplattform »verstreuter und politisch unerfahrener Massen [...] und somit Instrument für die Ausdehnung und Vertiefung demokratischer Kämpfe« (Laclau/Mouffe 2012: 224), scheint danach für Mouffe nur noch letzteres zu existieren. Bezeichnend ist, dass sie hierbei jegliche Staatskritik auf die Exodus-Theorien des Postoperatismus reduziert. Das ist gleich in fünffacher Hinsicht problematisch: Erstens ist weder das Wort Exodus passend, um die Politik jüngerer sozialer Bewegungen, die sich nicht in Parteiform organisieren, zu beschreiben, noch ist zweitens Hardts und Negris Staats- und Repräsentationspolitik so dominant in den von Mouffe kritisierten sozialen Bewegungen, wie sie es darstellt. Drittens zeigt sich in ihren Ausführungen selbst eine merkwürdig unterkomplexe und rein funktionale Vorstellung von Staatlichkeit als primärer Ort der Hegemoniebildung durch gesellschaftliche Mehrheiten. Das führt viertens zu einem ebenso merkwürdig unterkomplexen Verständnis von Hegemonie und Gegenhegemonie als einem Ringen um Mehrheiten, die

26 Für diesen Hinweis – wie für so vieles andere – danke ich Martin Nonhoff.

27 Um Missverständnissen vorzubeugen: Damit will ich nicht einen Gegensatz von Gesellschaft (gut und unterdrückt) und Staat (schlecht und unterdrückend), wie er manchmal im klassischen Anarchismus anzutreffen ist, behaupten. Vielmehr will ich darauf verweisen, dass die Organisierung von Gesellschaft, die moderne Staatlichkeit genannt wird, eine historisch kontingente und daher, entgegen Mouffes Suggestionen, durchaus nicht universell ist.

fünftens für Mouffe nur noch im Staat und nicht mehr in der Zivilgesellschaft hergestellt werden.

Zum ersten Punkt: Es ist ein offensichtlich unzulässiger Kurzschluss, von einer Politik, die sich nicht in Parteien organisieren will, darauf zu schließen, sie wolle sich nicht mit staatlichen Institutionen auseinandersetzen. Mathijs van de Sande (2015: 179, 191) weist zu recht darauf hin, dass es unzulänglich ist, alle Formen des Widerstandes, die sich nicht in Parteien und Parlamenten organisieren, als reine Exodusstrategien zu bezeichnen. Die Institutionalisierungen, die sich bei Occupy oder M-15 ergaben, seien besser als »Präfigurationen« zu beschreiben, da es sich um diverse Formen des »building a new society within the shell of the old« handle (van de Sande 2015: 188), deren primäres Ziel zum Beispiel nicht die Abschaffung des Staates sei, sondern die Rekonfiguration der Eigentums-, Produktions- und Kommunikationsbeziehungen (van de Sande 2015: 183). Zudem sei »Präfiguration« auch der Begriff, der in den Bewegungen selbst verwendet wird (van de Sande 2015: 179).²⁸

Zweitens begnügt Mouffe sich in ihrer Kritik lediglich damit, die Repräsentations- und Staatskritik bei Hardt und Negri zu rekonstruieren, um darauf – wider besseren Wissens (Mouffe 2016: 122) – zu suggerieren, alle Staatskritik würde auf denselben Grundannahmen beruhen. So wird jegliche Kritik an repräsentativer Demokratie automatisch mit naiv-harmonischen Vorstellungen von zukünftigen, postrevolutionären Gesellschaften und der reduktionistischen Begründung des Rückzugs auf unzulässige Weise kurzgeschlossen (Mouffe 2016: 175). Sie vergisst dabei, dass es bereits eine lange Tradition dieser Kritik gibt, die ganz andere Argumente und Begründungen für eine Nicht-Beteiligung an Staat und Parteien liefert: nämlich das heterogene Feld der anarchistischen Theorie. Bemerkenswert ist dies deswegen, da es gerade eine Wiederbelebung anarchistischer Theorie und Praxis war, die sowohl die Alterglobalisierungsbewegung (Graeber 2009; Kuhn 2008), wie auch Occupy Wall Street mitgestaltet hat (Bray 2013; Graeber 2012b).²⁹ Wenn sie aber (berechtigterweise) mit folgenden Worten die Sehnsucht nach einer versöhnten Welt bei Hardt und Negri kritisiert:

28 Allerdings liegt das Problem in der Begriffswahl von »Exodus« bei den Postoperaisten und nicht, wie es van de Sande (van de Sande 2015: 191) suggeriert, bei Mouffe, die den Begriff lediglich in ihrer Kritik übernimmt.

29 Das soll nicht heißen, dass nicht auch auf diese der Vorwurf der Sozialromantik und des Essentialismus teilweise zutreffen kann. Aber es gibt gerade im sogenannten Postanarchismus und in aktivistischen Ansätzen Positionen, die in eine andere Richtung weisen. Zum Unterschied dieser beiden »Traditionslinien« im Anarchismus und eine nicht-essentialistische Lesart einer dieser Linien vgl. meinen Text *Jenseits der guten Ordnung* (2019b), zum Postanarchismus unter anderem Jürgen Mümkens (2003) Standardwerk *Freiheit, Individualität und Subjektivität*, Gabriel Kuhns (2007b) *Jenseits von Staat und Individuum* und die Sammelbände *Post-Anarchism* (Rousselle/Evren 2011) und *Contemporary Anarchist Studies* (Amster u. a. 2009).

»[...] einer Welt, in der das Begehren über die Ordnung triumphiert und die immanente konstituierende Macht der Multitude die transzendente konstituierte Macht des Staates besiegt hätte, einer Welt, in der das Politische eliminiert wäre« (Mouffe 2015: 150–151),

dann setzt sie damit gleichzeitig den besiegten Staat mit der Eliminierung der Politik gleich, so, als könne nur im Staat Politik existieren, als gäbe es keine anderen Formen der Institutionalisierung der Politik. Der Staat ist für Mouffe *DER* Austragungsort von Politik, erst recht von demokratischer Politik, da er die Bedingungen dafür schaffe, »dass Bürger die Verantwortung für öffentliche Aufgaben übernehmen und sie demokratisch organisieren« (Mouffe 2020: 80).

So scheint drittens Mouffe (zunächst) mit diesen Formulierungen exakt das Verständnis von Staatlichkeit der liberalen Demokratietheorie als überparteilicher Organisator des politischen Lebens zu teilen. In dem Versuch, sich von diesem abzugrenzen, unterscheidet sie zwischen drei unterschiedlichen Strategien innerhalb dessen, was als »links« bezeichnet werde: erstens einen *reinen Reformismus*, der sowohl die liberale Demokratie als auch die aktuelle neoliberale Gesellschaftsordnung akzeptiere und den Staat als neutralen Akteur begreife; zweitens einen *radikalen Reformismus*, der zwar die liberale Demokratie bejahe, aber innerhalb deren an einer anderen, nicht neoliberalen hegemonialen Formation arbeite und den Staat dabei als umkämpftes Terrain begreife; und letztlich eine *revolutionäre Politik* (der sie kurioserweise sowohl Leninist*innen als auch Anarchist*innen zuordnet), die den totalen Bruch mit der bestehenden Ordnung, das heißt auch mit den liberal-demokratischen Institutionen, und den Staat als repressives Instrument abschaffen wollten (Mouffe 2020: 58 f.). Ist in der ersten Perspektive klar Mouffes Verständnis von liberaler Demokratietheorie wiederzuerkennen, steht die dritte Perspektive für die sozialen Bewegungen und Theoretiker*innen, die sie für ihre vermeintliche Exodusstrategie kritisiert. Die übrigbleibende zweite Perspektive ist die der mouffeschen radikalen Demokratietheorie. Lehnt Mouffe die erste Perspektive aufgrund der Ungerechtigkeiten, die der Neoliberalismus schafft, und der Entpolitisierung beziehungsweise Entdemokratisierung, die ihrer Akzeptanz folgen, ab, ärgert sie sich genauso über die dritte Perspektive, da der Staat doch eben

»den Raum konstituiert, in dem Bürger Entscheidungen über die Organisation der politischen Gemeinschaft treffen können; ja es ist der Ort, wo Volkssouveränität ausgeübt werden kann [...]« (Mouffe 2020: 81).

Das ist allerdings kein Argument, sondern eine Behauptung, die sie nicht weiter argumentativ unterstützt. Formulierungen wie, dass der Staat ein »Vehikel für den Ausdruck einer Vielzahl demokratischer Forderungen« sei und es deshalb zwar nicht darum ginge, »den Staat zu erobern, sondern, wie Gramsci es formuliert, »Staat zu werden«« (Mouffe 2020: 59–60; H. i. O.), machen es auch nicht

besser. Dass sie in ihrer gleichzeitigen Ablehnung eines liberalen Staatsverständnisses und einer anarchistischen Kritik gerade eben jene orthodox-marxistische instrumentelle Vorstellung von Staatlichkeit »als Vehikel« reproduziert – und ich wiederhole es: die sie noch mit Laclau kritisierte –, scheint ihr nicht aufzufallen.

Hinzu kommt viertens noch eine weitere und ähnlich verstörende Kuriosität von Mouffes Staatsverständnis. In Bezug auf Staatlichkeit bezieht sie sich zwar immer wieder auf Gramsci, dessen Hegemonietheorie verballhornt sie aber an manchen Stellen sogar zu einer Theorie der Mehrheit, wenn sie schreibt:

»Das Ziel einer linkspopulistischen Strategie ist es, eine Mehrheit des Volkes hinter sich zu scharren, um an die Macht zu kommen und eine progressive Hegemonie aufzubauen.« (Mouffe 2020: 63)

Das hört sich nicht nur seltsam altbacken an, sondern setzt Hegemonie mit Mehrheit gleich: Wer die Mehrheit hat, bestimmt die Hegemonie. Das ist allerdings so ungefähr das Gegenteil von Gramscis Hegemoniebegriff, in der Hegemonie gerade darin besteht, dass es einer Minderheit gelingt, ihre partiellen Interessen als die Interessen der Allgemeinheit auszugeben und so einen gesellschaftlichen Konsens zu organisieren (Demirovic 2007: 32).³⁰

Fünftens verstört zudem die Reihenfolge der Strategie: erst Mehrheiten beschaffen, dann an die Macht kommen und erst dann an einer progressiven Hegemonie arbeiten? Als könne letzteres nur geschehen, wenn »man« an der Macht sei, was nicht nur alle anderen – von Mouffe selbst erwähnten – politischen Arenen ausblendet, sondern auch, dass Hegemonie bei Gramsci gerade in der Zivilgesellschaft hergestellt wird.³¹ Und selbst dort, wo sie dann doch darauf hinweist, dass

30 Dieser Konsens ist allerdings nur möglich durch Kompromisse mit gesellschaftlich subalternen Fraktionen. Hegemonie bedarf also »der Unterstützung, der aktiven oder passiven Zustimmung von herrschaftsunterworfenen sozialen Gruppen und Klassen« (Demirovic 2007: 32). So sind auch die Interessen der Subalternen in den Staatsapparaten repräsentiert (aber eben als solche und unter der Hegemonie des herrschenden Konsens; Brand 2005a: 51). Sörensen (2023: 131, 135, 169 ff.) weist im Zusammenhang mit dem verkürzten Hegemonieverständnis bei Mouffe zudem darauf hin, dass Gramscis Politikverständnis durchaus mit weltzugewandten Exoduspraktiken zu vereinbaren ist, wenn diese auf die Veränderung der Denkweisen angelegt sind, und dass dieser durchaus die Wichtigkeit von literarischen Grabenkämpfen und präfigurativen Praktiken anerkannte (Sörensen 2023: 174).

31 Das liegt vielleicht daran, dass Mouffe vorschlägt, von Margaret Thatcher zu lernen: »Dabei sollten wir denselben Weg wie Thatcher beschreiten, eine populistische Strategie wählen – diesmal allerdings mit einer progressiven Stoßrichtung – und an einer Vielzahl unterschiedlicher Fronten intervenieren, um eine neue Hegemonie aufzubauen, die auf die Wiedereroberung und Vertiefung der Demokratie abzielt.« (Mouffe 2020: 46) Auch wenn es fast ein Klischee ist, an dieser Stelle Audre Lorde zu zitieren, ist es nicht weniger wahr: »Denn die Werkzeuge der Herrschenden werden das Haus der Herrschenden niemals einreißen.« (Lorde 2021a: 10) Ebenfalls zur Erinnerung: Der Ausgangspunkt von Gramscis Überlegungen in den Gefängnisheften ist gerade die Frage, warum zwar in vielen Ländern Europas linke und sozialistische Parteien an der Regierung sind, die Revolution aber ausbleibt und stattdessen die

der Staat nicht die einzige Arena politischer und demokratischer Kämpfe ist, wird er es doch durch seine privilegierte »Schlüsselfunktion«. Dabei ist folgendes Zitat ein gutes Beispiel für Mouffes rhetorische Betonung der Pluralität, die sie dann im letzten Halbsatz durch eine Hierarchisierung der politischen Formen wieder einfängt:

»Er [der Staat; CL] ist jedoch nicht der einzige Ort für Interventionen, und der Gegensatz zwischen Parteien und Bewegung oder zwischen parlamentarischen und außerparlamentarischen Bemühungen ist zurückzuweisen. Dem agonistischen Demokratiemodell zufolge gibt es eine Fülle agonistischer öffentlicher Räume, in denen Interventionen zur Radikalisierung der Demokratie stattfinden sollten. Der traditionell politische Raum des Parlaments ist nicht der einzige, an dem politische Entscheidungen fallen, und auch wenn die repräsentativen Institutionen ihre Schlüsselfunktion behalten beziehungsweise zurückerobern sollten: Um die Demokratie zu radikalisieren, bedarf es neuer Formen der demokratischen Partizipation.« (Mouffe 2020: 81–82)

Die Zurückweisung des Gegensatzes »zwischen Parteien und Bewegung« ist lediglich seine Auflösung zugunsten der »alten« repräsentativen Institutionen, der Partei und des Parlaments, die durch die »neuen Formen der demokratischen Partizipation« unterstützt werden sollen. Keine Rede ist mehr von der Autonomie der unterschiedlichen Widerstände, wie noch in *Hegemonie und radikaler Demokratie*, sondern das Politische, das was zählt, fällt am Ende wieder ins Feld der bekannten politischen Repräsentation. Alles ganz vielfältig, aber *in letzter* Konsequenz geht es doch wieder um Staat, Parlament und Parteien – Hierarchisierung des Widerstandes à la Mouffe.³²

3.1.4.2 *Busfahren mit dem repräsentativen Widerstand: von Affekten und sozialen Bewegungen*

Ist der Staat bei Mouffe der privilegierte Austragungsort der radikalen Demokratie, sind Parteien die privilegierten und »unverzichtbar[en]« (Mouffe 2020: 69) Akteure in diesem Raum. Ihre Aufgabe sei es, die konflikthaftern Linien in der Demo-

Faschisten mehr und mehr auf dem Vormarsch sind. Zu behaupten, man würde eine Gegenhegemonie dadurch voranbringen, indem man die Regierung stellt, verfehlt also bei Weitem Gramscis Reflexionen über den integralen Staat. Vgl. dazu auch den Begriff der »relativen Autonomie« und der »strukturellen Selektivität« bei Nicos Poulantzas (2002: 158 f., 165).

³² Diese Hierarchisierung und den Etatismus teilt auch Laclau, wenn er wie Mouffe die Platzbesetzungsbewegungen wie 15-M oder Occupy kritisiert. Diese würden zwar mit ihrer Politik jenseits etablierter Institutionen auf der horizontalen Dimension der Autonomie (das, was er und Mouffe als Logik der Äquivalenz bezeichnen) erfolgreich sein, dies reiche aber nicht für einen langfristigen historischen Wandel. Dafür müsse man auch die horizontale Dimension der Hegemonie miteinbeziehen, sich also einer radikalen Transformation des Staates widmen (Laclau 2014: 9).

kratie zu repräsentieren und damit zu institutionalisieren – also den Antagonismus in einen pluralistischen Agonismus umzuwandeln:

»So schaffen Parteien in einer pluralistischen Demokratie diskursive Rahmen, die es Menschen ermöglicht, die soziale Welt, in der sie verwurzelt sind, zu verstehen und deren Bruchlinien zu erkennen.« (Mouffe 2020: 68)

Damit ignoriert Mouffe ein weiteres Mal alle anderen möglichen politischen Arenen jenseits des Staates, ihre Organisations- und Ausdrucksformen und behauptet, dass Menschen, wenn sie nicht Parteien haben, denen sie sich zugehörig und durch die sie sich repräsentiert fühlen, orientierungslos durch die Gegend laufen und im schlimmsten Falle sich wahlweise religiösen Fundamentalist*innen oder Rechtspopulist*innen anschließen. Dass Parteien sich, letztendlich seit es sie in der Form in repräsentativen Demokratien gibt, von Anfang an der Kritik ausgesetzt sehen, dass sie aufgrund ihrer immanenten Verfasstheit (Zentralismus, Politik auf Wahlkampf reduzierend, Hierarchisierung, Bildung von Partei-Oligarchien)³³ gerade jenen entpolitisierenden Effekt haben können, den sie den von ihnen als postpolitisch Diffamierten vorwirft, scheint völlig an ihr vorbeizugehen. Zumindest geht sie weder auf solche Kritiken ein, noch führt sie ein Argument für Parteien auf, sondern sie behauptet lediglich deren Unverzichtbarkeit (Mouffe 2020: 69) oder macht deren Relevanz an gestiegenen Mitgliedszahlen fest (Mouffe 2020: 50).³⁴

Diese Reduktion (und Nicht-Argumentation) setzt sich auch bei der Frage um die Repräsentation von Widerstand fort. Für Saul Newman gehen hier Laclau und Mouffe von einem (unnötig) engen Begriff von Repräsentation aus. Newman bezweifelt in diesem Zusammenhang nicht an sich die von Laclau hervorgehobene Bedeutung von Repräsentation für radikale Bewegungen und Demokratietheorie (Newman 2011: 55). Es sei zunächst nichts Autoritäres an der Aussage, dass ein partikularer Signifikant temporär die leere Universalität des Politischen besetze und darüber verschiedene Identitäten, Gründe und Kämpfe eine gemeinsame Sprache entwickeln und sich zusammenschließen könnten: »Indeed, without this function of the ›stand-in‹ there can be no real hope of radical politics.« (Newman 2011: 55) Wo jedoch für ihn das Argument problematisch wird, ist, wenn Laclau

³³ Für eine klassische Kritik vgl. Michels (1989), für eine Kritik, auf die ich im dritten Teil weiter eingehen werde, vgl. CrimethInc. (2015b; 2017a).

³⁴ So seien die gestiegenen Mitgliedszahlen von Labour unter Jeremy Corbyn auf dessen Linkskurs zurückzuführen (Mouffe 2020: 50). Das mag zwar vielleicht so sein, aber damit wird weder die Frage beantwortet, was dieser Anstieg für ein emanzipatorisches Projekt gebracht hat (und mehr gebracht hat, als zum Beispiel die Studierenden-Proteste 2010 in England; Myers 2017), noch, warum gerade das Engagement in einer Partei wichtiger ist als zum Beispiel in sozialen Bewegungen.

Repräsentation auf »leadership« engzuführen scheint (Newman 2011: 55).³⁵ Dieser »underlying centralism« (Newman 2011: 54) führe zu einer aus anarchistischer Perspektive problematischen Machtverschiebung von unten nach oben, die letztendlich Konflikte um Hegemonie auf das staatliche Terrain verweise und darauf reduziere (Newman 2011: 55). Diese Machtverschiebung ist jedoch nicht nur aus anarchistischer Perspektive problematisch, sondern sollte es eigentlich auch aus radikaldemokratischer sein.

Bei Mouffe ist die Sache noch eindeutiger. Ist der Staat der Ort der hegemonialen-gegenhegemonialen Konfrontation und sind Parteien darin die Akteure, die diese Konfrontation und ihre jeweiligen Konfliktklinien und -parteien repräsentieren und institutionalisieren sollen, haben Führungspersönlichkeiten in einer linkspopulistischen Strategie die Aufgabe, dafür die Leidenschaften zu mobilisieren.³⁶ Tatsächlich hat Newman recht, wenn er auf die Notwendigkeit des »stand-in« für radikale Politik verweist, genauso wie Mouffe, wenn sie in Bezug auf Leidenschaften ganz ähnlich formuliert, dass es keinen kollektiven Willen geben könnte, »ohne dass sich in irgendeiner Form gemeinsame Affekte herauskristallisieren« (Mouffe 2020: 84). Aber dafür, dass diese am besten aus einer affektiven Bindung an eine* n charismatische* n Anführer* in bestünde (Mouffe 2020: 84) oder ob das hilfreich sei, liefert Mouffe (ein weiteres Mal) keine Argumente. Sie stützt diesen Zusammenhang lediglich mit dem Hinweis, dass es eigentlich keine Beispiele für politische Bewegungen ohne Führungspersonen gäbe und man starke Führung nicht mit Autoritarismus gleichsetzen könne, da alles davon abhängt, »welche Art von Beziehungen zwischen dem Anführer und dem Volk hergestellt wird« (Mouffe 2020: 83). Es gibt für ersteres genügend Gegenbeispiele aus ferner und jüngerer Vergangenheit, allerdings handelt es sich hier natürlich um Bewegungen (wie Occupy oder 15-M), die nicht den Zuspruch Mouffes genießen. Zudem lässt Mouffe die Leser*in bei letzteren (mal wieder) im Ungewissen, was das denn für eine Beziehung sei. Wie bei ihren Ausführungen zur Rolle von Parteien unterlässt sie es, sich mit den Problemen und Kritiken von Personenkult, seiner autoritären und hierarchisierenden Effekte, auseinanderzusetzen. Die Art und Weise, wie sie über Führungspersonen und ihre Beziehung zum Volk schreibt, offenbart vielmehr die hierarchische Komposition des mouffeschen Politikverständnis. Sind Parteien die letztlich einzig entscheidende Organisation von gegenhegemonialen Projekten, denen alle anderen nur zuarbeiten und ohne die sie

35 Diese Engführung nimmt Laclau (2007) insbesondere in *On Populist Reason* vor.

36 Die »Aufgaben« der Akteure Partei und Anführer*innen überlappen sich natürlich. Die Partei soll durch eine klare Positionierung (unter anderem im Links-Rechts-Schema) ebenso auch Leidenschaften mobilisieren, wie charismatische Führungspersönlichkeiten (insbesondere solche von Parteien) für eine Konfliktkonfiguration stehen.

sich orientierungslos reaktionären Bewegungen anschließen, ist es die Aufgabe der Führungspersönlichkeiten, die Leute eben *persönlich*, bei ihren Leidenschaften, ihrem Bedürfnis nach Zugehörigkeit, abzuholen (Mouffe 2020: 90). So sei sie überzeugt

»dass andere [Menschen; CL] nur von diesen [rechtspopulistischen; CL] Parteien angezogen werden, weil sie das Gefühl haben, dass sie die Einzigen sind, die sich für ihre Probleme interessieren. Stellte man ihnen eine andere Sprache zur Verfügung, so bin ich überzeugt, dass viele ihre Lage anders erleben und sich den progressiven Initiativen anschließen würden.« (Mouffe 2020: 33)

Dass Menschen irgendwo abgeholt werden müssen, impliziert aber, dass sie ansonsten nur (orientierungslos) rumstehen und möglicherweise von den Falschen abgeholt werden. Und es impliziert, dass es Leute gibt, die abholen: die Fundamentalisten und Rechtspopulisten, aber auch die Führungsfiguren progressiver Parteien mit emanzipatorischen Zielen. Die einen wie die anderen sind erleuchtete Abholer – die, die eine Sprache haben, die sie dem Rest zur Verfügung stellen können – und ihre Beziehungen zu den Abgeholt ist immer noch dieselbe: Die einen wissen, wo es langgeht, wo die Leute eigentlich hinwollen, und klemmen sich hinters Steuer; die anderen wissen eigentlich nichts oder nur Unvollständiges oder das Falsche, können keine eigene Sprache entwickeln, wissen nicht wo es langgeht und müssen aufgesammelt werden. Diese Busfahrer*innen-Theorie ist lediglich eine moderne Version der Hirten-Schaf-Theorie, auf die ich im ersten Teil mit Bakunins Kritik an Herzen eingegangen bin, und hat nichts mehr mit einer radikaldemokratischen Vorstellung von freien Gleichen zu tun. In dieser spiegeln sich sowohl Mouffes Verständnis von Leidenschaften als auch ihr Verständnis der Beziehung von Staat, Partei, Führungspersonen auf der einen und sozialen Bewegungen auf der anderen Seite wider.

3.1.4.2.1 *Leidenschaftliche Bewegungen*

Mouffe (2015: 35 ff.) kritisiert die liberale Theorie für ihren rationalistischen und moralischen Ansatz, der Leidenschaften gar nicht oder nur als rückständiges Überbleibsel, dass überwunden werden müsste, beachte. Im Gegensatz dazu sind Leidenschaften für Mouffe (Mouffe 2015: 34 f.) als »verschiedene[...] affektive[...] Kräfte[...]«, die am Ursprung der kollektiven Formen von Identifikation stehen« eine der treibenden Kräfte der Politik. Es seien die Leidenschaften, die leidenschaftlichen Identifikationen mit einer politischen Position, die für Politik mobilisierten und daher sei es kein Wunder, wenn es in einem auf Rationalität, moralischer Abstraktion und Konsens begründeten Politikmodell, wie dem liberal-demokratischen, zu Politikverdrossenheit und Abwanderung ins rechtsautoritäre Lager komme (Mouffe 2015: 40). Diese affektive Dimension

des Politischen, das macht Mouffe (Mouffe 2015: 34) mit ihrem Verweis auf Elias Canettis (1980) *Macht und Masse* klar, ist etwas, was der Masse (bei Canetti) oder dem Volk (bei Mouffe) sowieso eigen ist. Es geht ihr also darum, dem Rechnung zu tragen, damit die Leidenschaften für die (radikale) Demokratie nutzbar gemacht, für ihre Zwecke in Szene gesetzt und mobilisiert werden können und nicht den Gegnern der Demokratie in die Hände fallen. Die progressiven Busfahrer*innen müssen also nicht nur die Menschen, sondern die Menschen mit ihren Leidenschaften abholen.

Dieses Model von Emotionen nennt Sara Ahmed (2014: 9) das Outside-in-Modell der Emotionen. Dabei argumentiert sie, dass, während es in der klassischen Psychologie eher die Vorstellung gäbe, dass Gefühle den Individuen gehörten, sie in ihnen entstünden und diese dann nach außen dringen würden (das Inside-out-Modell der Emotionen), eine klassische Soziologie, wie zum Beispiel bei Émile Durkheim, eher den umgekehrten Weg vorschläge (Ahmed 2014: 9). Hier entstünden Leidenschaften nicht im Individuum, sondern im Kollektiv, von wo aus sie »von außen« auf das Individuum einwirken: outside in. Auch wenn der Ort der »Produktion« der Emotionen und der Weg, den sie von da aus nehmen, gegensätzlich sind, seien beide Konzeption von Gefühlen, so Ahmed (2014: 9), ziemlich ähnlich. Sowohl das Inside-out-Modell als auch das Outside-in-Modell »assume the objectivity of the very distinction between inside and outside, the individual and the social, and the ›me‹ and the ›we‹« und würden Gefühle als etwas betrachten, was man – als Individuum oder Kollektiv – »hat«, also besitzt und dann gegebenenfalls weiterreichen kann. So gehört auch die Massenpsychologie, auf die Mouffe positiv Bezug nimmt, zum Outside-in-Model, »where it is assumed that the crowd has feelings, and that the individual gets drawn into the crowd by feeling the crowd's feelings as its own« (Ahmed 2014: 9). Am Beispiel eines Kindes, das vor einem Bären wegläuft, zeigt Ahmed aber, dass Gefühle gerade kein »Besitz« von Subjekten oder Objekten sind und weder in dem Subjekt (das Angst vor dem Bären hat, dem Kind), noch vom Objekt (dem Bären, der Gefahr ausstrahlen soll) erzeugt werden (Ahmed 2014: 6):

»So fear is not in the child, let alone in the bear, but is a matter of how child and bear come into contact. This contact is shaped by past histories of contact, unavailable in the present, which allow the bear to be apprehended as fearsome.« (Ahmed 2014: 7)

Emotionen entstehen also in einer zirkulären Beziehung – »im Dazwischen« – zwischen Subjekt und Objekt, zwischen Subjekt und Subjekt. Damit sind Emotionen und Leidenschaften zwar kein rein individuelles, sondern ein soziales Phänomen, können dabei aber ebenso wenig auf Massen-Emotionen reduziert werden. Die Sozialität der Emotionen betrifft die Beziehung zwischen den Subjekten und Objekten, nicht etwas, was in ihnen als individuelle oder kollektive Subjek-

te oder Objekte beheimatet wäre (Ahmed 2014: 8). Sowohl die psychologische als auch die soziologische Perspektive auf Gefühle – und damit auch die Massenpsychologie, auf die sich Mouffe beruft – können mit ihrer Gefühle-als-Besitz-Vorstellung die soziale Dimension von Leidenschaften nur bedingt erklären, nämlich immer nur als gegebene Eigenschaft von Subjekten. Wenn aber eine radikale Demokratietheorie von der Kontingenz des Sozialen, also auch seiner Subjekte und ihrer Leidenschaften ausgeht, muss gerade eine solche Perspektive auf Emotionen, wie sie Mouffe anwendet, zurückgewiesen werden. Ahmed, obwohl sie nicht als radikale Demokratietheoretikerin gilt, argumentiert hier für die radikale Demokratietheorie in eine produktivere Richtung. So formten Leidenschaften in der »emotionalen Beziehung« ihrerseits Subjekte und Objekte, sodass, was ein Subjekt oder Objekt ausmacht, seine Grenzen und seine Unterschiede erst in dieser Beziehung gebildet werden. Anders ausgedrückt: »[...] emotions operate to ›make‹ and ›shape‹ bodies as forms of action [...]« (Ahmed 2014: 4). Es gäbe daher kein »Innen« und »Außen«, das vor der Emotion da wäre, so Ahmed, und daher könne weder ein präexistentes individuelles Innen auf ein kollektives Außen einwirken, noch umgekehrt ein präexistentes Außen auf ein Innen:

»I suggest that emotions create the very effect of the surfaces and boundaries that allow us to distinguish an inside and an outside in the first place. So emotions are not simply something ›I‹ or ›we‹ have. Rather, it is through emotions, or how we respond to objects and others, that surfaces or boundaries are made: the ›I‹ and the ›we‹ are shaped by, and even take the shape of, contact with others.« (Ahmed 2014: 10)

Diese Form von »Beziehungsarbeit« ist Mouffe allerdings scheinbar nicht bereit einzugehen. Emotionen verbleiben durch ihre untertheoretisierte Vorstellung als kollektiver Besitz des Volkes im Objektstatus, ein Hilfsmittel, wenn auch ein wichtiges, für die Demokratie, aber ohne eigenen politischen Wert. Dies wird noch deutlicher, wenn man sich Mouffes Konzeptionen von politischen Beziehungen ansieht: einerseits in Bezug auf die vereinenden Kräfte der Affekte für die Bildung einer Äquivalenzkette nach »innen« durch einen charismatische*n Anführer*in (Anführer*in – Bewegung) und andererseits in Bezug auf die abgrenzenden Affekte gegenüber einem gemeinsamen Feind (Bewegung – Feind).

3.1.4.2.2 *Beziehungsweise Anführer*in – Bewegung*

Die Beziehung Anführer*in – Bewegung ist die Beziehungskonzeption, die ich oben Busfahrer*innen-Theorie nenne und ein autoritäres Verständnis von sozialen Bewegungen entwirft. Spricht Mouffe sozialen Bewegungen zwar die Macht des Impulsgebens zu, dürfen diese damit von Parteien und Führung – und vermutlich auch von Mouffe – nicht allein gelassen werden. Und zwar genau des-

wegen, weil sie mit Affekten nicht umgehen könnten. In ihrer Kritik von Hardts und Negris (2002) *Empire* legt Mouffe nahe, dass dieses »mangelhafte[...] Buch[...]« (Mouffe 2015: 142) deswegen unter Aktivist*innen der Alterglobalisierungsbewegung so erfolgreich sei, da das deleuzeianische Vokabular so »verführerisch«³⁷ wäre. Auch hier zeigt sich Mouffes Verständnis von Leidenschaften als etwas zu kontrollierendes, was letztendlich aber in der politischen Argumentation nichts zu suchen habe. Es ist verführerisch – spricht also eine emotionale Ebene der Alterglobalisierungsaktivist*innen an –, was aber über die argumentativen Schwächen und das eigentlich esoterische Projekt hinwegtäuschen soll, da es nämlich eine Art Heilsversprechen (auch eine Anrufung der Gefühle) formuliert und keine (rationale) Gesellschaftsanalyse. Das Problem, das ich mit einer derart gelagerten Kritik habe, ist nicht, die Eschatologie bei Hardt und Negri zu kritisieren – dieser Kritik schließe ich mich an. Problematisch ist jedoch, diese Kritik auf der Gegenüberstellung von (rationaler) Argumentation und Emotion (verführerisch, Heilsversprechen) aufzubauen und damit Affektivität aus der Theorie zu verbannen. Wenn nämlich Affekte für Politisierungsprozesse so wichtig sein sollen, muss eine radikaldemokratische Perspektive sie auch in ihrer Theorieproduktion miteinschließen. Es geht nicht nur darum, über radikale Demokratie zu schreiben, sondern eine radikale Demokratietheorie muss dann auch in ihrer Produktion zumindest versuchen, radikaldemokratisch zu sein. Ansonsten reproduziert sie das, was Donna Haraway (1995: 87) schon in den 1980er Jahren als »god trick« bezeichnet hat; eine Theorieproduktion, die sich als Immunisierungsstrategie als objektiv, das heißt als körper- und affektlos darstellt und damit all jene Fundamentalismen und Universalismen, jenen Monismus, den nicht nur die radikale Demokratietheorie, sondern auch Berlin anklagt, reproduziert. Eine radikale Demokratietheorie, die Affekte nicht als etwas außerhalb von ihr, als etwas Beherrschbares begreift, muss sich also – um einen weiteren Begriff von Haraway (1995: 89) zu benutzen – situieren.

Jedoch nicht nur, dass Mouffe mit der Anklage des »Verführerischen« auf einmal die affektive Dimension einer politischen Theorie als negativ dargestellt, sondern es sind auch die guten, aber naiven Aktivist*innen, die sich von Hardts und Negris bunt angestrichenem Bus blenden und sich dazu verführen lassen, einzusteigen: Achtung, seht ihr nicht, dass da vorn drauf »Endstation Post-Politik« steht! Werdet endlich eine »politische[...] Bewegung [...], die konkrete alternative Vorschläge macht« (Mouffe 2015: 147) und stellt euch der »Frage nach den politischen Formen der Organisation des Widerstandes« (Mouffe 2015: 150)! Mouffe scheint zu denken, dass die Aktivist*innen irgendwie schon das Richtige wollen (den Neoliberalismus abschaffen, radikale Demokratie praktizieren), ihnen aber

37 Auf die Rolle von politischer Seduktion gehe ich im dritten Teil dieses Buches weiter ein.

dazu die Theorie, die Organisations- und die Identifikationsmöglichkeiten fehlen. Da die Bewegungen nicht das tun, was sie sich von ihnen erwünscht, können sie nur die falsche Theorie haben. Aber es sind nicht ihre Theorien, sie kommen nicht aus den Bewegungen, sondern von woanders und werden dort nur übernommen. Die Aktivist*innen sind genauso sprachlos, wie diejenigen, die sich wider besseren Wissens den rechtspopulistischen Parteien zuwenden. Damit konzipiert sie Aktivist*innen wie auch die sozialen Bewegungen, in denen sie aktiv sind, als *von sich aus* unfähig, sich eigene Gedanken über sich, die Gesellschaft, ihrer Rolle darin und gesellschaftlichen Wandel zu machen. Es geht mir hier also nicht darum, die Legitimität von Mouffes Vorstellung all dieser Dinge infrage zu stellen, sondern die Konzeption von sozialen Bewegungen, die hinter diesen Aussagen steht. Denn auch hier verbleiben die sozialen Bewegungen im Objektstatus, die mit den richtigen oder falschen Theorien gefüttert werden müssen, die sie – wie ein Computer ein Programm – dann ausführen; beziehungsweise müssen die Bewegungen den richtigen Fahrschein gereicht bekommen, um mit dem richtigen Theorie-Bus in die richtige Richtung zu fahren, angetrieben von einer liberalen Intuition.

Auch wenn man sich die aus mouffescher Sicht positiven Beispiele ansieht, relativiert sich dieser Eindruck nicht. Wenn Mouffe (Mouffe 2020: 30) erstens meint, dass nur die Protestbewegungen, die in organisierte politische Bewegungen mündeten und die zur Auseinandersetzung mit den politischen Institutionen bereit waren, signifikante Ergebnisse erreichen konnten, meint sie damit Parteien wie Syriza in Griechenland, Podemos in Spanien und sogar die deutsche Linkspartei (Mouffe 2020: 30 ff.). Diese signifikanten Ergebnisse sucht man jedoch bei eben diesen Parteien vergeblich. Es ist durchaus fraglich, ob beziehungsweise inwiefern Syriza und Podemos angesichts ihrer gemischten parlamentarischen Erfolgsbilanz wirklich als »bedeutende Weiterentwicklungen« gelten können. So wirft Rahel Sophia Süß (2019: 799) Mouffe vor, dass es ihr lediglich um die Ausweitung

»demokratischer Politiken, Perspektiven, Praktiken und Normen [ginge], statt institutionelle, repräsentative und liberale Dimensionen gegenwärtiger Demokratie grundlegend zu transformieren oder auch nur zu reaktivieren.«

Gerade die Erfahrung von Syriza zeige dabei, dass eine solche Strategie unzulänglich sei. Diese hat es in vier Jahren Regierungsführung in Griechenland nicht nur nicht geschafft, eine andere Austeritätspolitik zu etablieren (Süß 2019: 799), sondern führte (trotz gelegentlicher Versuche) auch in anderen Politikfeldern wie der Justiz- und Migrationspolitik im Großen und Ganzen die bis dahin von ihr kriti-

sierte Politik der konservativen und sozialdemokratischen Parteien fort (Cheliotis/Xenakis 2021).³⁸

Zweitens scheint es für Mouffe tatsächlich undenkbar zu sein, dass es »Artikulation mit der institutionellen Politik« und »organisierte politische Bewegungen« jenseits von Parteien und Führungspersönlichkeiten geben könnte. Damit ignoriert sie jedoch die diversen lokalen und internationalen Debatten, die sich allerspätestens seit den Novembertagen 1990 in Seattle genau um diese Fragen drehen; sie überschreibt damit, dass diese Bewegungen eigene, alternative Artikulationsformen und affektive Beziehungen entwickelten oder wieder aufgriffen und aktualisierten,³⁹ und sie vergisst, dass alle diese Bewegungen und Aktivist*innen weder Chantal Mouffe noch Michael Hardt und Antonio Negri brauchen, um diese Artikulations- und Beziehungsformen zu institutionalisieren, zu erfassen, zu begreifen und zu theoretisieren. Letztlich zeigt sich diese Ignoranz auch in so gut gemeinten Formulierungen wie, dass »[n]ach Jahren der Apathie [...] diese Proteste [die Bewegungen der Plätze; CL] Anzeichen für ein politisches Erwachen« (Mouffe 2020: 30) gewesen seien. Zu vermuten ist, dass sich diese Bemerkung auf die Zeit zwischen den großen Protesten der Alterglobalisierungsbewegung und 2011 bezieht, das Jahr der Platzbesetzungen. Aber das von ihr gezeichnete Bild stimmt nicht. So sind die Platzbesetzungen in Griechenland, Spanien oder den USA nicht ohne die im Zuge der Finanzkrise 2008 ausgebrochenen Proteste in Griechenland und Island zu verstehen. Und auch die globalisierungskritischen Demonstrationen gegen internationale Gipfeltreffen waren während dieser Zeit nicht verschwunden.⁴⁰ In den USA protestierten Studierende 2008 an der New Yorker New School (Mooshammer/Mörtenböck 2012: 129)⁴¹ und 2009 an der Universität Berkeley (White 2016: 13). Und selbst kurz vor der Besetzung der Wall Street in New York kam es bereits im Juni 2011 bei Aktionen gegen Kürzungen im Sozial- und Bildungssektor mit *Bloombergville* schon einmal zur Errichtung eines Protestcamps in New York.⁴² Von Apathie kann also keine Rede sein.

Insgesamt fällt Mouffe damit ein weiteres Mal hinter die Potenziale und Aussagen aus *Hegemonie und radikale Demokratie* zurück, denn genauso wie die klassischen Arbeiterparteien⁴³ die neuen sozialen Bewegungen nicht ernst nahmen

38 Vgl. für eine Kritik an Podemos unter anderem Pablo Ouziel (2019).

39 Auf diese Debatten und ihre Aktualisierung gehe ich im dritten Teil näher ein.

40 Ich erinnere hier nur an die Proteste gegen den G8-Gipfel 2007 in Rostock/Heiligendamm, gegen den NATO-Gipfel 2009 in Straßburg oder gegen die UN-Klimakonferenz 2009 in Kopenhagen. Hinzu kommen (teils lang anhaltende) lokale Proteste gegen bestimmte Projekte, wie etwa die Anti-Castor-Proteste im Wendland oder die Proteste gegen den Bau der Schnellzugstrecke Lyon-Turin. Die Liste ließe sich fortsetzen.

41 Zu den Protesten 2008 und ihrem Zusammenhang mit Occupy Wall Street vgl. Blumenfeld (2013).

42 Vgl. hierzu meine Ausführungen im dritten Teil.

43 Hier absichtlich nicht gegendert.

und versuchten, lächerlich zu machen, nimmt Mouffe die Artikulationen der aktuellen sozialen Bewegungen nicht ernst, solange sie sich nicht nach einer ersten Eruption organisiert in staatlich-institutionelle und parteilich-strukturierte Arbeit eingliedert. Die mouffesche Busfahrer*innen-Theorie führt zu einer Monopolisierung der politischen Artikulations- und Beziehungsformen, hierarchisiert diese und reduziert, uniformiert und degradiert damit ihre Subjekte zu Fahrgästen ohne Führerschein und eigenem Verständnis von Bewegung, wenn sie überhaupt als solche erscheinen dürfen.⁴⁴

3.1.4.2.3 Beziehungsweise Bewegung – Feind

Diese Art des Reduktionismus/Monismus findet sich bei Mouffe auch in Bezug auf die abgrenzenden Affekte gegenüber einem gemeinsamen Feind, also in der Beziehung von Bewegung und Feind beziehungsweise Gegner, wieder. Wie oben rekonstruiert, weisen Laclau und Mouffe in *Hegemonie und radikale Demokratie* auf die Bedeutung eines gemeinsamen Gegenübers für die Bildung von Äquivalenzketten hin. Geht es dort jedoch um die Organisation einer kontingenten Zusammenstellung einer heterogenen Vielfalt von unterschiedlichen widerständigen Identitäten wie Frauen-, Ökologie- und Arbeiter*innenbewegung, konzipiert Mouffe soziale Bewegungen ab den 2000er Jahren sehr viel homogener. Wo 1985 noch die Autonomie der unterschiedlichen widerständigen Identitäten standen, gilt es für Mouffe nun, eine gemeinsame, übergreifende, gegenhegemoniale Identität zu schaffen, die sich durch ihre gemeinsame Ablehnung eines Anderen konstituiert, über Führungspersönlichkeiten definiert und hauptsächlich durch Parteien organisiert. Wobei die Identitätsbildung durch Differenz entscheidend für den Politisierungsprozess der Wir-Sie/Freund-Feind-Unterscheidung ist.

Auch hier läuft der Wandel der Argumentation von *Hegemonie und radikaler Demokratie* zu späteren Positionen nicht über einen Bruch mit früheren Positionen,

⁴⁴ Eine ähnliche Kritik an Mouffe formuliert auch Stefan Wallaschek, der ebenso davon spricht, dass Mouffe soziale Bewegungen zu Mobilisierungsmaschinen für Parteien degradiere (Wallaschek 2021: 48) und die Artikulation von politischen Forderungen auf die Existenz von und Adressierung durch linke Parteien reduziere (Wallaschek 2021: 50): »Die Gefahr für das Projekt einer Radikalisierung der Demokratie wäre, dass der Pluralismus insofern eingeschränkt wird, dass nur noch Themen angesprochen werden, die für die Parteien in den nächsten Wahlen erfolgversprechend erscheinen. Eine Radikalisierung des Pluralismus durch die Repräsentation verschiedener Themen und Positionen im öffentlichen Diskurs würde nicht erfolgen.« (Wallaschek 2021: 54) Im Gegensatz zur mir unternimmt Wallaschek (2021: 55 ff.) jedoch im Anschluss an seine Kritik den Versuch, die durch Mouffe vorgenommene Hierarchisierung des Feldes des Politischen durch den Begriff der Solidarität zurückzunehmen. Dieser Ansatz ist sicherlich nicht unvereinbar mit der rancièreschen Idee der Gleichheit, die ich dafür im hinteren Abschnitt dieses Teils und im dritten Teil in Stellung bringe. Allerdings geht es mir dort, wo Wallaschek das solidarische Miteinander zwischen unterschiedlichen gesellschaftlichen und staatlichen Akteuren in den Vordergrund stellt, um andere Formen von radikaldemokratischem Handeln jenseits des Staates.

sondern über eine Reformulierung dieser (und damit ihrer scheinbaren Bestätigung), die jedoch schlussendlich dazu führen, dass die früheren Positionen durch Hierarchisierungen und Reduzierungen klammheimlich unterlaufen werden. So muss man auch hier zunächst wieder sagen, dass die Überlegung, dass sich Identitäten über Abgrenzung zu etwas anderen konstituieren, weder sonderlich neu⁴⁵, noch sonderlich umstritten ist. Wenn Mouffe (2015: 23) bspw. formuliert, dass jede Identität relational sei »und jede Identität [...] zwangsläufig die Bestätigung einer Differenz, d. h. die Wahrnehmung von etwas ›anderem‹, das sein ›Außerhalb‹ konstituiert«, erfordere, dann ist daran erst einmal nichts auszusetzen. Das Problem sind die zwei Kurzschlüsse, die darauf folgen. Der erste ist, dass diese Beziehung im Lichte des Politischen bei Mouffe immer gleich dem schmittschen Imperativ der Freund-Feind-Unterscheidung folgt. Nicht, dass es nicht auch antagonistische oder agonistische Beziehungsformen des Politischen gibt, aber das sind eben nur zwei bestimmte Formen von Beziehungen des Politischen unter vielen, die alles andere als naturgegeben oder für immer gesetzt sind. Wenn Identitäten relational sind, ergibt es Sinn, sie mit Ahmed eher von ihren Beziehungen her zu denken. Aber relational bedeutet dann noch lange nicht zwangsläufig abgrenzend oder antagonistisch (ansonsten wäre die Bildung von Äquivalenzketten ja auch unmöglich). Vielmehr geht es dann darum, Identität als Beziehungsweise zu denken und auf ihre kontingente, fluide und unabgeschlossene Konstituierung hinzuweisen. Formuliert Mouffe (zit. nach Massey 1995: 261) noch 1995 dies sehr ähnlich, wenn sie schreibt

»political practice in a democratic society does not consist in defending the rights of preconstituted identities, but rather in constituting those identities themselves in a precarious and always vulnerable terrain«,

konterkariert sie das in ihrer Konzeption einer linkspopulistischen Gegenhegemonie. Zunächst versucht sie selbst dort darauf hinzuweisen, dass sie erstens, wenn sie von »Volk« spricht, damit ein nicht homogenes und antiessenzialistisches Volk meine und keine Masse, das – ebenso wie sein »Gegner« – performativ artikuliert und erst im Konflikt hervorgebracht werde (Mouffe 2020: 74, 75 f.) und zweitens, dass Laclau und sie in *Hegemonie und radikale Demokratie* absichtsvoll von Äquivalenz und nicht von Gleichsetzung sprechen würden, da es sich nicht um eine Koalition preexistierender politischer Subjekte handele, sondern um eine Bewegung, die in sich eine Vielzahl heterogener und sich widersprechender Forderungen vereine (Mouffe 2020: 75). Aber wie sich diese Heterogenität aus-

⁴⁵ Dass Identität durch Alterität entsteht, hat schon prominent Simone de Beauvoir (2013: 12 ff.) argumentiert. Vgl. allgemein zu dem Thema die Einführung in Identitätspolitik(en) von Lea Sussemichel und Jens Kastner (2018).

drückt, was ihre Modi der Existenz sein könnten, wie sie in sozialen Bewegungen und politischen Kollektiven gelebt werden kann, darüber schweigt sich Mouffe beharrlich aus. Vielmehr rückt ähnlich wie in ihrer Hierarchisierung der widerständigen Artikulationsformen (nicht parteienförmig und Partei) sofort wieder die Gegnerbestimmung, die Unterscheidung in Wir/Sie in den Vordergrund, denn diese Vielheit sei nur zusammenführbar, wenn die »demokratische[n] Differenzen in Opposition zu Kräften oder Diskursen stehe[n], die sie allesamt negieren [...]« (Mouffe 2020: 75). So kümmert sich Mouffe nicht nur nicht darum, wie und ob überhaupt diese Vielheit organisiert werden kann, sondern sie scheint auf halbem Weg eines antiessenzialistischen Identitätsbegriffes stehen zu bleiben. Zwar weist sie die *Bildung* einer essenzialistischen Idee von Identität zurück – Identitäten gehören nicht natürlich zu Subjekten – aber sie scheint davon auszugehen, dass einmal gebildete Identitäten fest zu bestimmten Subjekt-Kollektiven gehören, diese also das Eigentum eines bestimmten Kollektivs sind, das von nun an unveränderlich mit den gleichen anderen »Gegner«-Identitäten in Opposition steht. Dass Identitäten – kollektiv wie individuell – kontingenter und viel komplexer sind, dass Subjekte – kollektiv oder individuell – von diversen, sich teils widersprechenden Identitäten durchkreuzt sind, die sich situativ neu arrangieren und transformieren können,⁴⁶ und dass sie gerade deshalb nur bedingt oder überhaupt nicht auf antagonistische Beziehungsformen festgelegt sind, kann sie so nicht sehen.

3.1.4.2.4 Dichotome Beziehungsweise: Raum – Zeit, Gegner – Feind

Besteht der erste Kurzschluss in einem reduktionistischen Verständnis von Identitätsbildung, schließt der zweite direkt daran an. Im ersten Teil bin ich bereits auf Doreen Masseys (1995: 284) Kritik an der Raumbblindheit in den Sozialwissenschaften eingegangen. Diese führt sie Anfang der 1990er Jahre auch in Bezug auf Laclaus (1990: 41 ff.) Unterscheidung zwischen Zeit – als Ort des Wandels und daher des Politischen – und Raum – als Ort des Stillstandes und daher per se des Unpolitischen – aus (Massey 2008). Neben den Argumenten, dass eine Vorstellung von Raum und Zeit als zwei voneinander getrennten Entitäten weder dem aktuellen Forschungsstand in den Sozialwissenschaften noch in der Physik entspräche,⁴⁷ wendet sie sich aus einer feministischen Perspektive gegen Theoreti-

⁴⁶ Ich argumentiere mit Jacques Rancière im Folgekapitel, dass das unter anderem einen politischen Moment ausmacht.

⁴⁷ In beiden Fällen ist das Argument, dass Raum sich immer relational konstituiert. So werde einerseits die soziale Produktion (und damit die Veränderbarkeit) von Räumlichkeit seit dem *spatial turn* eigentlich in Soziologie und Geografie weitgehend akzeptiert, »auch wenn es noch immer einige gibt, die widersprechen, und manche Gruppen, so scheint es, noch nicht einmal mitbekommen haben, dass eine solche

sierungen, die auf Dualismen – wie eben Raum und Zeit – basierten. Mit Nancy Jay (1981) argumentiert sie, dass eine Theorie, »die auf A/nicht-A Dichotomien basiert, Veränderungen effektiv unterbindet« (Massey 2008: 118) und Laclau Unterscheidung von Zeit und Raum sei genau eine solche. So werde der Begriff der Zeit als A und damit als etwas Positives konzipiert (Zeit ist Veränderung, Bewegung, Geschichte, Dynamik), während Raum als nicht-A nur in Beziehung zu A und als ein Mangel an A, als »lahm« wahrgenommen werde (Massey 2008: 119). Hierin die Anklage Simone de Beauvoirs (2013: 11 ff.) vom »Einen«, Dominanten, Transzendierenden und Männlichen gegenüber dem »Anderen«, als das die Frau als das »andere Geschlecht« als bloße Ableitung, ewig gefangen in der Immanenz, erscheint, zu erkennen, ist nicht schwer. Massey (2008: 122) argumentiert jedoch explizit gegen Beauvoirs Forderung an Frauen, nach der Transzendenz zu greifen, oder gegen eine Aufwertung des Weiblichen als neue Dominante. Vielmehr ginge es darum, solche Dualismen und Unterscheidungsmodi zu überwinden, also auch in der Beziehung von Zeit und Raum sich nicht

»für eine Aufwertung des Status von Raum innerhalb der Begriffe des alten Dualismus auszusprechen [...], sondern sich dafür einzusetzen, dass die Formulierung von Raum/Zeit in Begriffen einer solchen Dichotomie überwunden wird« (Massey 2008: 122).

So unterschieden sich erstens zwar Raum und Zeit voneinander, aber keines könne in Abwesenheit des anderen konzeptionalisiert werden (Massey 2008: 127): »Raum ist weder statisch noch ist Zeit raumlos.« Das heißt, dass es keinen reinen Begriff von Raum oder Zeit geben könne; sie seien niemals absolut, sondern immer relational. (Massey 2008: 124). Raum sei in diesem Fall

»als eine Konstruktion aus Wechselbeziehungen [zu] verstehen, als die gleichzeitige Koexistenz sozialer Beziehungen auf allen räumlichen Maßstabsebenen, von der lokalsten bis zu globalsten« (Massey 2008: 127–128).

Wenn es keinen absoluten Raum gibt, so seien auch zweitens die Eigenschaften (Statik und Dynamik, Ordnung und Chaos/Dislokation), die Raum und Zeit von Laclau jeweils zugesprochen werden, beide im Raum vorhanden und Räume daher immens politisch (Massey 2008: 128, 132). Die Gegenüberstellung bei Laclau mache es jedoch schwierig, »das Soziale in Begriffen der tatsächlichen Vielfältigkeit von Raum-Zeit zu denken« (Massey 2008: 131).

Debatte stattfindet« (vgl. auch Massey 1995: 284; 2008: 117). Zu diesen Gruppen, so stellt sie betrüblich noch Jahre später fest, gehört wohl auch die Politische Theorie und erst recht die radikale Demokratietheorie (Massey 1995; 2013). Andererseits entspreche der Begriff von Raum und Zeit, von dem Laclau ausginge, eher dem Newtons als dem der modernen Physik, in der sich die »Identität von Dingen erst durch Interaktionen konstituieren« (Massey 2008: 123).

Ein ähnlicher »dichotome[r] Dualismus« (Massey 2008: 117) lässt sich auch bei Mouffe in ihrer schmittschen Komposition von Gegner*innen und damit von Hegemonie und Gegenhegemonie und sozialen Bewegungen feststellen. Um keine Missverständnisse aufkommen zu lassen, ich schreibe hier »ähnlich«, da es durchaus Unterschiede gibt. So sind die Gegner*innen bei Mouffe gerade explizit relational – sie konstituieren sich erst in ihrer Begegnung und Artikulationen – und in ihrer Kritik Hardt und Negris wendet sie sich ziemlich harsch gegen die Vorstellung einer reinen Politik, die von außen kommt. Dennoch lässt sich mit Massey (1995: 287) die Frage aufwerfen, ob sich politische Identitäten und Subjekte tatsächlich immer nur in Abgrenzung zu anderen entwerfen. Noch wichtiger ist aber, dass es sich nichtsdestotrotz weiterhin um eine Dichotomie von A/nicht-A handelt, wenn man die Beziehung von Hegemonie und Gegenhegemonie in Kategorien der Gegnerschaft (oder eben auch Feindschaft) denkt. Zumindest ist die Verführung groß, Gegenhegemonie mit Fortschritt, Emanzipation, Bruch zu assoziieren (A) und Hegemonie mit Ordnung, Herrschaft, Stillstand (nicht-A). Und Mouffe unternimmt kaum etwas, um diesem Eindruck entgegenzutreten.⁴⁸ So entgeht sie zwar vielleicht einem reinen Politikbegriff, der Widerstand als etwas konzipiert, was von außen kommt oder dorthin auswandern will (Exodus), und betont stattdessen mit dem Begriff des »Stellungskrieges« die Wichtigkeit der Auseinandersetzung für soziale Bewegungen mit gegebenen politischen Institutionen. Dabei übergeht sie aber wieder die Frage nach der Heterogenität dieser gegenhegemonialen Position und wie diese sich artikulieren kann. Mit der schmittschen Konzeption von Gegenhegemonie bei Mouffe lässt sich weder erkennen, inwiefern sich die Vielheiten in ihrer Pluralität auch innerhalb einer gegenhegemonialen Äquivalenzkette ausdrücken können, wie sie sich widersprechen oder aneinander vorbeireden, noch inwiefern eine gegenhegemoniale Bewegung selbst hegemoniale Attribute in sich trägt. Das US-amerikanische Kollektiv CrimethInc., auf das ich im dritten Teil dieses Buches ausführlich zurückkommen werde, formuliert es in einem ähnlichen Zusammenhang wie folgt:

»Every struggle that takes place in a society plays out within each of the individuals within it. The same fault line that opens in a boulevard between riot police and rioters runs through the private lives of each officer and dissident.« (CrimethInc. 2008a: 36)

48 Oben habe ich bereits darauf verwiesen, dass Laclau und Mouffe in *Hegemonie und radikale Demokratie* durchaus darauf hinweisen, dass nicht jeder Widerstand gegen Hegemonie von sich aus einen emanzipatorischen Charakter haben muss (Laclau/Mouffe 2012: 211). Derzeit scheint es aber bei Mouffe nur noch den falschen Widerstand der sozialen Bewegungen gegen staatliche Integration und den richtigen Widerstand der linken Parteien und ihren außerparlamentarischen Verbündeten zu geben.

In diesem Bild lässt Mouffe nur den Graben zwischen »riot police and rioters« erkennen, jegliche andere Macht- und Herrschaftsverhältnisse und damit jegliche andere Konflikte und Widerstände verschwinden dahinter. Zur Hierarchisierung der Formen des Widerstandes und seiner Artikulationen kommt eine Hierarchisierung der Leidenschaften und Konflikte hinzu. Eine solche mouffe-schmittsche Konzeption von Gegenhegemonie ist also ähnlich wie andere dichotome Dualismen ein »Hindernis sowohl zum Verständnis als auch zur Veränderung der Welt« (Massey 2008: 118).

3.1.5 Bicycle Repair Man

An dieser Stelle komme ich wieder zur Szene mit dem Bicycle Repair Man zurück. Dabei will ich nicht behaupten, dass Chantal Mouffe der Bicycle Repair Man, einer der unfähigen Superman und erst recht nicht der Kommentator ist. Das wäre nicht nur polemisch und unfair, sondern einfach nicht wahr. Dennoch meine ich, dass die Rolle, die Mouffe der radikalen Demokratietheorie in den letzten zwei Jahrzehnten immer mehr zuweist, jener des Bicycle Repair Mans ähnelt. Denn so wie dieser ein »law-abiding citizen« ist, der natürlich die Gesellschaft der Superman nicht infrage stellt, ist die Rolle, die Mouffe der radikalen Demokratietheorie zudenkt, ebenso den Regeln und Gesetzen der liberalen und staatlichen Institutionen ergeben. Die liberale Gesellschaft der Superman ist grundsätzlich in Ordnung, sie braucht nur jemand, der ihre Fahrräder repariert beziehungsweise die sie wieder politisiert, den Konflikt und damit die Demokratie zurückbringt. Die radikale Demokratietheorie bei Mouffe soll die liberale Demokratie reparieren, deren Bürger sich in ihren klobigen Supermankostümen (in ihrer Sprach- und Theorielosigkeit) selbst nicht helfen können, indem sie in die Gleichheit der Kostümierung (Konsens) etwas Diversität reinbringt. Und letztlich sitzt Mouffe zwar nicht in ihrem Garten, tritt Möbel um und verflucht dabei Hardt, Negri und »diese dreckigen Anarchist*innen«. Aber so wenig wie der Bicycle Repair Man tatsächlich irgendwas mit dem Kampf gegen den Kommunismus zu tun hat, hat die radikale Demokratietheorie zwingendermaßen etwas mit liberaler Staatlichkeit zu tun. Diese Verbindungen sind zuallererst *Artikulationen* des Sprechers beziehungsweise von Mouffe. Und diese Artikulation – das müsste gerade Mouffe am besten wissen – kann immer wieder infrage gestellt werden. Denn auch wenn Mouffe durchaus mehr zu dieser Verbindung sagt als der Sprecher, ist ihre Verbindung zwischen radikaler Demokratie und Staatlichkeit nicht so unausweichlich und Staatskritik nicht zwangsläufig eschatologisch und postpolitisch, wie sie gerne suggeriert.

Wenn politische Subjektivität sowohl im Sinne von Identität als auch im Sinne von sozialen Bewegungen und Äquivalenzketten relational ist und wenn radikale Demokratietheorie darin besteht, die Kontingenz des Sozialen herauszustellen, darauf zielend, diese Beliebigkeit als das Herz der Demokratie hervorzuheben, dann muss eine radikale Demokratietheorie Demokratie von ihren Relationen, ihrer Veränderbarkeit und ihrer Heterogenität her denken. Wer diese Frage nach den Relationen aber immer schon vorschnell mit Staat, Partei und Parlament beantwortet und damit jeglicher Beziehung und ihren Subjekten immer schon ihren Platz zuweist, macht aus der radikalen Demokratietheorie einen Bicycle Repair Man für die liberale Theorie. Und genau das macht Mouffe und verbleibt somit im liberalen Terrain. Wenn in der liberalen Demokratietheorie der zivile Ungehorsam zum Bicycle Repair Man wird, weitet Mouffe dies lediglich auf soziale Bewegungen im Allgemeinen aus. In der mouffeschen Hierarchie sind Bewegungen weiterhin zwar wichtig, aber ebenso unselbstständig wie die Aktivist*innen in der liberalen Konzeption des zivilen Ungehorsams. Beide haben letztlich die Aufgabe, die aus dem Ruder gelaufenen Institutionen auf den Boden der liberal-radikaldemokratischen Tatsachen zurückzuholen, nur dass die mouffesche Demokratietheorie politisch-inhaltlich mehr Freiheiten lässt, wenn sie Fragen der Identität nicht ins Private verbannt. Die Unselbstständigkeit bleibt aber sowohl, was ihre politischen Aktionen angeht (sie brauchen immer Führung und Parteien), als auch, was ihr Verständnis angeht (sie brauchen immer die Theoretiker*in). Mouffe modernisiert damit eben jenes Misstrauen, was Bewegungen schon seit Herzen, Berlin, Rawls und Habermas entgegenschlägt. Das Volk, die sozialen Bewegungen, die Bürger*innen sind zwar irgendwie die Träger der Hoffnung auf eine bessere Welt, aber irgendwie nicht allein und aus sich heraus in der Lage, diese zu theoretisieren, geschweige denn zu verwirklichen. Es bedarf dazu immer der Denker*innen und es wird sie immer enttäuschen.

In einer solchen Konzeption von Bewegung und Politik kann weder von Kontingenz, Autonomie und Pluralität der widerständigen Artikulationen, noch von freien Gleichen die Rede sein. Und noch einmal: Mouffe verliert die eigene Konzeption aus *Hegemonie und radikale Demokratie* von sozialen Bewegungen und Orten des Politischen als Artikulation von widersprüchlicher Pluralität völlig aus den Augen und führt stattdessen in einer Hierarchisierung der Widerstände eine Engführung auf den Staat, zwar nicht als alleinigen, aber privilegierten Ort des Politischen, die Partei als *in letzter Konsequenz* entscheidende Organisations- und Repräsentationsform des Widerstandes und Führungspersönlichkeiten als die einzig relevante Beziehungsfigur zur affektiven Einbindung der Leidenschaften eng. Letztere verbleiben dann weiterhin außerhalb, als etwas zu Kontrollierendes und der daraus entstehende und so kontrollierte konfliktatorische Pluralismus ist ebenso staatsaffin und uniform wie der konsensorientierte des Liberalismus

– mit dem Unterschied, dass nicht privat, sondern öffentlich darüber gestritten wird. Mouffe folgt weiter einer liberalen Intention.

3.2 Radikale Demokratie nach anarchistischer Intuition: Gleichheit, Szene und Jacques Rancière

Von Herzen über Berlin, Pettit, Habermas, Rawls und Mouffe; immer wieder komme ich im Verlauf dieses Buches auf die liberale Intuition und, damit verbunden, auf merkwürdig monistische Begriffe von Pluralität zu sprechen. Die Frage und Herausforderung, die sich aus dem Bisherigen ergibt, ist also relativ klar: Wie lässt sich Pluralität und Relation radikaldemokratisch jenseits der liberalen Intuition denken? Und kann Theorie radikaldemokratisch produziert werden, anstatt in der Theorie nur über radikale Demokratie zu sprechen? Diesen Fragen gehe ich im Folgenden nach und wenig überraschend argumentiere ich dafür, dass es sich zur Beantwortung lohnt, einer anarchistischen Intuition zu folgen. Das heißt, grundsätzlich nicht mit einem Trennenden, sondern einem relationalen Politikverständnis anzusetzen, in dem die Subjekte der Theorie nicht zum Verschwinden gebracht werden und Freiheit und Gleichheit erst aus und in Beziehungen selbst entstehen. Hierbei sind drei Dinge wichtig:

Erstens dürfte es auf der Hand liegen, dass eine anarchistische Intuition ein Politikverständnis jenseits des Staates verfolgt, um *dieser* Form von Hierarchisierungen von Beziehungen zu entgehen (es gibt natürlich auch andere). Allerdings bedeutet dies weder, dass Politiken jenseits des Staates auf Organisierung und Institutionalisierung verzichten könnte noch sie sich nicht mehr mit staatlichen Institutionen auseinandersetzen müssten. Ein radikaldemokratisches Handeln, das einer anarchistischen Intuition folgt, befindet sich immer noch in einer durch hegemoniale Projekte geprägten Gesellschaft. Es gibt daher keine »reine« Politik jenseits der Hegemonie, sondern ein solches Handeln steht immer wieder in Auseinandersetzung mit hegemonialen und gegenhegemonialen Akteur*innen und Prozessen, mit sich selbst und seinem eigenen (Gegen-)Hegemonial-Werden.

Daher macht es zweitens Sinn, sich die Situationen und Orte anzusehen, die Relationen und die Artikulationen von Vielheit in ihnen, in denen Theoretiker*innen radikaler Demokratie Momente eben dieser zu erblicken meinten. Das meine ich mit der Auseinandersetzung mit aktivistischer Theorieproduktion, also Theorieproduktionen aus sozialen Bewegungen. Nicht als etwas, was von der Wissenschaft untersucht werden müsste, um zu erklären, was (eigentlich) damit gemeint ist, was die Aktivist*innen (eigentlich) wollen, sondern um in der Auseinandersetzung mit akademischer und aktivistischer Theorie, der Auslotung ihrer theo-

retischen Affinitäten, Überlegungen zu einer lokal-situativen Theorie radikal-demokratischen Handelns und Umgänge mit Vielheit anzustellen.

Drittens und letztens bedeutet einer anarchistischen Intuition zu folgen, der egalitären Relationalität insofern Rechnung tragen zu wollen, Texte unabhängig von ihren Verfasser*innen und Produktionsorten miteinander in Beziehung treten zu lassen, ohne dabei ihre Situiertheit zu vergessen. Eine Möglichkeit das zu tun, ist, alle Texte als Erzählungen zu begreifen. So verstehe ich Politische Theorien – wie ich weiter unten genauer ausführe und egal ob aktivistisch oder akademisch – als narrative Versuche, auf einer abstrakten Ebene Gesellschaft, Subjekte und Handeln abzubilden und diese narrativen Versuche haben immer auch eine affektive Dimension. Jede Theorie, jede These und jedes Argument will überzeugen und Überzeugung, gerade politische – und wer müsste da nicht mehr zustimmen als Mouffe –, setzt immer auch auf der affektiven Ebene an. Das abstrakteste und logistische Argument spricht gerade durch seine abstrakt-logische Form an – oder eben nicht – und seit dem Beginn der westlichen Philosophie mit Platon und Aristoteles gibt es die Auseinandersetzung mit und die Abgrenzung zum Literarischen, die nie so recht gelingt. Schon Platon konstruiert um seine Philosophie Erzählungen (zum Beispiel die vom Höhlengleichnis) und Rawls' »original position« ist mitunter eine ziemlich überzeugende Geschichte. Ganz abgesehen von den vielen literarischen Verweisen, die sich in der Politischen Theorie – und erst recht in diesem Buch – tummeln. Aber diese »Geschichten« sind nicht nur Erklärungsbeiwerk, sondern wesentlicher Bestandteil des Arguments oder um es mit Laclau und Mouffe zu sagen:

»[...] Synonyme, Metonymie und Metaphern sind keine Gedankenformen, die einer ursprünglichen, konstitutiven Buchstäblichkeit sozialer Verhältnisse einen zweiten Sinn hinzufügen; vielmehr sind sie selbst Teil des ursprünglichen Terrains, auf dem das Soziale konstituiert wird.« (Laclau/Mouffe 2012: 147)

In diesen Geschichten, Anspielungen und Metaphern »inszeniert« sich politische Theorie und im Falle der radikalen Demokratietheorie geschieht dies nicht selten mit Bezug zu sozialen Bewegungen und deren Reflexionen. Solchen Reflexionen gehe ich am Beispiel Occupy Wall Street am Ende dieses Teils und im dritten Teil des Buches in Bezug auf widerständigen Artikulationen von Vielheit nach.

Zuvor werde ich jedoch die Ideen dieser drei Punkte mithilfe der Überlegungen von Jacques Rancière zu Politik, Gleichheit, Demokratie und Methode genauer ausführen. Dabei nehme ich den Begriff der Gleichheit bei Rancière als Ausgangspunkt, da dieser grundlegend nicht nur für sein Verständnis von Politik, Demokratie und der Methode der Gleichheit ist, sondern auch für die hier verfolgte Idee der anarchistischen Intuition. Dabei verfolge ich die These, dass es drei unterschiedliche Konnotationen derselben Gleichheit bei Rancière gibt: eine *leere*

beziehungsweise *negative Gleichheit*, die nicht an sich erscheint und kein Wesen hat, eine *politische Gleichheit*, die nicht mehr leer ist, sondern die kollektive Erfahrung einer konflikthafter Demonstration konkreter Unrechts-/Ungleichheitsbeziehungen ist, und eine *emanzipatorische Gleichheit*, die sich in der individuellen Überschreitung Einzelner als emanzipatorischer Prozess ausdrückt. Diese drei Konnotationen der Gleichheit führe ich anhand einer Szene ein, die eine zentrale Stellung in Rancière Arbeiten einnimmt: der Auszug der Plebejer aus dem antiken Rom.

Ausgehend von diesem Verständnis von Gleichheit verteidige ich es erstens gegen die Kritik, Gleichheit sei ein axiomatischer und essenzialistischer Begriff bei Rancière. Zweitens zeige ich, dass man – einer anarchistischen Intuition folgend – mit Rancières Überlegungen zu Gleichheit Politik (und damit radikale Demokratie) jenseits des Staates denken kann, ohne sie jenseits von Macht oder Hegemonie anzusiedeln. Ein solches Verständnis von Politik ist drittens nur lokal-situativ möglich und erscheint – die Gleichheit bei Rancière ernst nehmend – in den reflektierenden Überlegungen aus sozialen Bewegungen, denen Rancière ein politisches Moment zuschreibt. Letztlich verweist der Begriff der Gleichheit nicht nur auf die Gleichheit zwischen Subjekten, sondern auch zwischen den Texten. Mit dem Begriff der Szene zeigt Rancière, inwiefern Theorie immer auch Erzählen ist und wie mit diesem Umstand umgegangen werden kann.

3.2.1 Rancière: Der Anfang ist ganz gleich ...

Es ist nicht so, als sei Jacques Rancière jenseits der Grenzen Frankreichs vor 1995 ein ganz Unbekannter gewesen. Im Merve Verlag erschien bereits in den 1970er Jahren *Der Begriff der Kritik und die Kritik der politischen Ökonomie von den »Pariser Manuskripten« zum »Kapital«* (Rancière 1972) – Rancières Beitrag zu Althusser (2015) *Das Kapital lesen*, der in der überarbeiteten Auflage Anfang der 1970er Jahre nicht mehr berücksichtigt wurde⁴⁹ – und *Wider den akademischen Marxismus* (Rancière 1975) – Rancières erste Abrechnung mit Althusser.⁵⁰ Auch auf Englisch waren *The ignorant schoolmaster* (Rancière 1991) und *The nights of labor* (Rancière 1989) bereits vor dem Ersterscheinen von *La Mésentente* (Rancière 1995) verfügbar. Mit diesem Buch jedoch, dass dann 1999 als *Disagreement* (Rancière 1999) und 2002 als *Das Unvernehmen* (Rancière 2002) auf Englisch beziehungsweise Deutsch erschien, inter-

49 Vgl. zu diesem Umstand Rancières (2014b: 27 f.) Kommentar in *Die Methode der Gleichheit*.

50 Die zweite Abrechnung ist *Die Lektion Althusser* (Rancière 2014a), die 1974 in Frankreich erschien. *Wider den akademischen Marxismus* wurde zunächst 1969 für einen Sammelband, der auf Spanisch in Argentinien erschien, verfasst und erst vier Jahre später in Frankreich veröffentlicht (Rancière 1975: 5).

venierte Rancière (2002: 13) ganz bewusst in eine Debatte, die ein Jahrzehnt zuvor mit der Forderung der »Rückkehr der politischen Philosophie« in Frankreich (Lacoue-Labarthe/Nancy 1981) und mit Ernesto Laclaus und Chantal Mouffes *Hegemonie und radikale Demokratie (Hegemony and socialist strategy)* (2012) auch im englischsprachigen Raum begonnen hatte und in den folgenden Jahren immer mehr an Fahrt aufnahm. Und so kam Rancière, der 2000 emeritiert wurde, zu unerwarteter und später internationaler Bekanntheit.

Es kann deswegen überhaupt nicht verwundern, wenn Rancières Überlegungen genau über diese Debatte um radikale Demokratie und durch die Brille der Differenz zwischen *der Politik* und *dem Politischen* rekonstruiert werden. Dabei wird Rancières Unterscheidung zwischen *Polizei* und *Politik* schlicht mit der zwischen *der Politik* und *dem Politischen* analogisiert und aufgrund seiner Aussagen über die Kontingenz des Gesellschaftlichen und Demokratie als Bearbeitungsmodus dieser Kontingenz der radikalen Demokratietheorie zugeordnet (Bedorf 2010: 16, 24; Bedorf/Röttgers 2010: 8; Bröckling/Feustel 2010; Comtesse u. a. 2019c; Flügel-Martinsen 2017). Dagegen ist nichts einzuwenden. Erstens verortet Rancière das *Unvernehmen*, wie gesagt, selbst in diesem Diskurs. Zweitens befinden sich seine Überlegungen eindeutig innerhalb jener »Familienähnlichkeit«, die Oliver Marchart (2010: 14) für alle Denker*innen der Theorien der politischen Differenz in dem Umstand »der gemeinsamen Distanz gegenüber dem landläufigen Politikverständnis« ausmacht. Dieser Abstand zum »landläufigen Politikverständnis« wird drittens einerseits sowohl deutlich daran, dass dieser Mainstream als liberal konzipiert wird, als auch in der gemeinsamen Kritik, dass dieser liberale Mainstream konsensorientiert und deswegen entpolitisiert/demokratiegefährdend sei. Andererseits ist man sich auch einig darin, dass das eigene Begriffsverständnis von Politik (beziehungsweise dem Politischen) und Demokratie im Gegensatz dazu konflikt- beziehungsweise dissensorientiert ist. Letztlich ist so auch die Analogsetzung von der Politik zu Polizei und dem Politischen zu Politik zunächst einleuchtend, gerade wenn sie in Einführungen und Überblickswerken auf eben diese »Familienähnlichkeit« verweisen will.

Rancière über diese »Familienähnlichkeit« zu lesen hat neben ihrer nicht zu leugnenden Berechtigung noch eine gewisse andere Attraktivität. Rancière gehört nämlich sicherlich zu denjenigen Theoretiker*innen, die sich und ihr Denken *tendenziell* eher über mehrere Werke hinweg erschließen lassen, anstatt über zentrale Hauptwerke und davon ausgehende »Neben-Überlegungen«. Erschwerend kommt hinzu, dass sich seine Arbeiten jenseits der üblichen Disziplinengrenzen zwischen Kunst, Pädagogik, politischer Theorie/Philosophie, Literatur-, Sozial- und Geschichtswissenschaften bewegen. Das heißt nicht, dass Rancière in einem klassischen Sinne interdisziplinär arbeiten oder mit diesem Begriff kokettieren würde, vielmehr scheint er sich einfach tatsächlich nicht dafür zu interes-

sieren. So ergibt sich eine wirbelnde Gleichzeitigkeit von Begriffen, Überlegungen und Vorgehensweisen, die alle aufeinander verweisen und in unterschiedlichen Kontexten miteinander korrespondieren, und die eine lineare Rekonstruktion erschweren (vgl. Davis 2014).⁵¹ Jeder Einstiegspunkt, der für eine Rekonstruktion von und Debatte zu Rancière gewählt wird, ist schwierig, weil er schon Zusammenhänge voraussetzt, die erst geklärt werden müssen. Viel einfacher scheint es daher, dass *Unvernehmen* (oder noch besser, weil kürzer, die *10 Thesen zur Politik*) zum Hauptwerk zu erklären und die darin gemachte Unterscheidung zwischen Politik und Polizei mit der von dem Politischen und der Politik analog zu setzen⁵² – zumal das den Charme des Radikalen noch verstärkt: Bevor man den Unterschied zwischen dem Politischen und der Politik erklärt hat, weiß jede*r schon, auf wessen Seite sie*er stehen will, wenn sie*er die Wahl zwischen Politik/Demokratie und Polizei/Ordnung hat.

Meine These hierzu ist allerdings, dass so durchaus relevante Unterschiede zwischen originären »Differenzansätzen« zum Politischen (insbesondere bei Chantal Mouffe beziehungsweise Oliver Marchart) und Rancières Überlegungen, die auf seiner Idee der Gleichheit basieren, nicht mehr erkennbar sind. Das führt zu folgenreichen Missverständnissen in Bezug auf seinen Politikbegriff. Denn, wie die gerade gemachten Bezeichnungen schon besagen, liegen hier jeweils andere Überlegungen zugrunde: die der Differenz und die der Gleichheit. Im Folgenden unternehme ich zwei Anläufe zu einer Rancière-Rekonstruktion: einen aus der Perspektive der ontologischen/politischen Differenz und einen, der von der Gleichheit ausgeht. Zunächst beginne ich damit, Rancières Überlegungen mit der Unterscheidung zwischen Politik und Polizei zu rekonstruieren und dabei die »Familienähnlichkeiten« herauszuarbeiten, die zu einer Analogsetzung von Polizei/Politik und die Politik/das Politische verleiten. Dafür gehe ich noch einmal kurz auf das Verständnis vom Politischen bei Chantal Mouffe ein, um mit Oliver Marchart drei Kritikpunkte herauszuarbeiten, die sich aus dieser Perspektive ergeben und die alle drei Rancières Begriff der Gleichheit betreffen.

51 Wie in meiner Rekonstruktion Rancières auf den folgenden Seiten vermutlich deutlich wird, stimme ich mit vielen Interpretationen, die Oliver Davis (2014) in seiner Rancière-Einführung anstellt, nicht überein. Aber allein der Versuch einer solchen Einführung verlangt aus diesen (oben angeführten) Gründen ziemlich viel Respekt.

52 Auch wenn Rancière (2014b: 149) selbst mittlerweile gelegentlich in Interviews die Bedeutung vom *Unvernehmen* eher herunterspielt, will ich sie mit meiner Argumentation hier nicht anzweifeln. Es ist in der Tat ein besonderes Buch in Rancières Werk, da er dort erstmals – abgesehen von teilweise später verfassten Vorworten zu anderen Büchern – diverse Themen, Gedanken und verschiedenstes Material aus den vorangegangenen 15 bis 20 Jahren in einer Arbeit zusammenbringt. Es ist allerdings nicht deswegen ein wichtiges Buch Rancières, weil es die Arbeiten zuvor zusammenfassen würde (so, als würde es nur reichen, das *Unvernehmen* zu lesen), sondern weil es vorangegangene Überlegungen wieder aufgreift, miteinander in Beziehung setzt und neu ausrichtet.

So verweise dieser erstens auf einen fundamentalistischen Restbestandteil in Rancières Denken. Zweitens könnten sich in einem rancièreschen Verständnis von Politik nur diejenigen emanzipieren (und damit politische Subjekte werden), die unterdrückt seien. Damit schränke Rancière das Feld des Politischen jedoch unnötig und unbegründet ein. Zugleich und drittens ermögliche er damit auch, dass definitiv nicht emanzipatorische Subjekte – wie Neonazis – aufgrund ihrer eigenen empfundenen Unterdrückung politische Subjekte werden. Im Anschluss daran argumentiere ich allerdings, dass diese Kritikpunkte auf einem falschen Verständnis von Rancières Gleichheitsverständnis und seiner Rolle in Rancières Konzeption von Politik und Polizei basieren. Sie zäumen sozusagen das Pferd von hinten auf: Der Gleichheitsbegriff ist nicht über die Differenz zwischen Politik und Polizei (als analoge Begriffe zu Politik und dem Politischen) zu verstehen, sondern umgekehrt; die Begriffe Politik und Polizei bei Rancière lassen sich vollumfänglich nur ausgehend von seinem Gleichheitsbegriff verstehen. Um das zu zeigen, beginne ich meine Rancière-Rekonstruktion erneut, jedoch diesmal ausgehend von seinen Überlegungen zu Gleichheit. Diese rekonstruiere ich anhand der Szene vom Auszug der Plebejer aus dem antiken Rom, an der entlang ich erstens zeigen kann, dass Gleichheit bei Rancière keine ontologische Dimension besitzt und so schon der Ausgangspunkt der Kritik fehlläuft. Zweitens erlaubt mir eine solche Rekonstruktion der Gleichheit noch einmal auf die Begriffe Politik/Polizei und anschließend daran auf damit zusammenhängende Begriffe wie Emanzipation, Aufteilung des Sinnlichen, Demokratie und Subjektivierung/Identifizierung einzugehen. Drittens argumentiere ich darauf aufbauend, dass nicht nur die Kritik an Rancière durch die Ontologie-Brille falsch ist, sondern auch, dass Rancières »nicht heideggerianisches« Verständnis von Politik es erlaubt, nicht in die gleichen Probleme der radikalen Demokratietheorie zu rennen, wie ich sie anhand von Chantal Mouffes Überlegungen im letzten Kapitel herausgearbeitet habe. Mit Rancière lässt sich nicht nur über radikale Demokratie nachdenken, sondern er gibt auch Überlegungen für das »Wie?« an die Hand: die Methode der Gleichheit. Diese erlaubt mir im anschließenden Kapitel über radikaldemokratische Implikationen für die Beschäftigung mit aktivistischer Theorieproduktionen nachzudenken, mit denen ich mich im letzten Teil dieses Buches dann beschäftigen werde.

3.2.1.1 *Differenz oder Gleichheit*

Die Unterscheidung zwischen der Politik und dem Politischen verweist bei den meisten Autor*innen auf die ontologische *Differenz*, die Differenz zwischen dem Ontischen und dem Ontologischen, wie sie bei Martin Heidegger zu finden ist. Daher spricht Oliver Marchart (2010: 9) in Anlehnung an diese von der »politi-

schen Differenz«. Einer der exemplarischen Darstellungen dieser Differenz ist dabei die Zuordnung, die ich in den vorangegangenen Kapiteln dieses Teils bei Mouffe rekonstruiert habe. In aller Kürze befindet sich für sie auf der ontischen Ebene die Politik als empirisches Gebiet, womit »die Gesamtheit der Verfahrensweisen und Institutionen [...], durch die eine Ordnung geschaffen wird, die das Miteinander der Menschen [...] organisiert« (Mouffe 2015: 16), gemeint ist. Die ontologische Ebene hingegen sei dem Politischen zugeordnet und betreffe die Frage nach dem Wesen der Politik beziehungsweise der Art und Weise, in der die Gesellschaft eingerichtet ist (Mouffe 2015: 15).

Bei Rancière liegt nun die ebenso behauptete Konflikthaftigkeit und Kontingenz des Sozialen sowie seine Unterscheidung zwischen Polizei und Politik nicht in einer (ontologischen) Differenz, sondern – man könnte fast meinen: im Gegenteil – in einer »fundamentalen« *Gleichheit*. In der Analogsetzung der beiden Diskurse – derer ich mich hier kurz bediene – könnte man das wie folgt erklären: Das, was Mouffe und Marchart die ontische Eben beziehungsweise die Politik nennen, also die politischen Verfahrensweisen und Institutionen einer Gesellschaft, heißt bei Rancière Polizei. Da der Begriff der Polizei von den Untersuchungen Michel Foucaults⁵³ zu den Policywissenschaften des 17. und 18. Jahrhunderts inspiriert ist (Rancière 2002: 40), umfasst auch dieser die Verfahrensweisen und Institutionen, durch die sich eine Gesellschaft konstituiert, reproduziert und funktioniert. Die Aufgabe der Polizei ist es, die Gesellschaft aufzuteilen und den Teilen ihre jeweilige Funktion und Aufgabe zuzuweisen. Sie ist

»eine Ordnung der Körper, die die Aufteilung unter den Weisen des Machens, den Weisen des Seins und den Weisen des Sagens bestimmt, die dafür zuständig ist, dass diese Körper durch ihren Namen diesem Platz und jener Aufgabe zugewiesen sind [...]« (Rancière 2002: 41).

Zudem weist Rancière ebenso wie Mouffe darauf hin, dass sich diese Aufteilungen in Identitäten, in Gesellschaften und Ordnungen immer dadurch konstituieren, indem sie Unterscheidungen zu dem einführen, was nicht dazugehört.⁵⁴ Unterscheiden heißt aber immer eine »Nicht-Gleichheit« zu markieren, also eine Ungleichheit einzuführen. Da also Gesellschaft (oder Kollektivität) immer Unterscheidung und damit Ungleichheit heißt, ist jede Ordnung, jede Kollektivität, jede Realität eine der Ungleichheit, wobei Ungleichheit hier keine normative Kategorie ist, sondern Voraussetzung für menschliches Zusammensein (Rancière 2002: 45). Politik bezeichnet bei Rancière (2002: 42) nun jene Aktionen, die eine Ungleichheit/Aufteilung dadurch infrage stellen, indem sie performativ die Un-

53 Rancière selbst verweist an dieser Stelle auf den Text *Ommes et singulatim* (Foucault 2005), mittlerweile dürfte jedoch Foucaults inzwischen veröffentlichte Vorlesungsreihe von 1978 am *Collège de France* zur Biopolitik *Sicherheit, Territorium, Bevölkerung* (Foucault 2006) einschlägiger (da ausführlicher) sein.

54 Etwas Gleiches lässt sich nicht ordnen und – wie ich weiter unten argumentiere – auch nicht erkennen.

wirksamkeit einer Ungleichheit/Aufteilung und ihrer Legitimation zeigt. Diese Demonstration der Gleichheit wird von denjenigen vollführt, die zuvor keinen Anteil an der Ordnung hatten, dem »Anteil der Anteilslosen« (Rancière 2002: 24).

Der Streit zwischen der Polizei, die die Ungleichheit behauptet, und den Subjekten, die Gleichheit demonstrieren, ist also ein Streit um die Aufteilung, und daher – so könnte man der Analogie zwischen Mouffe und Rancière weiter folgend argumentieren – auf der ontologischen Ebene als Streit um das Wesen, Sein, um die Art und Weise des Zusammenseins verortet. In dieser Lesart wäre Politik bei Rancière dann das, was Mouffe als das Politische bezeichnet. Letztlich sind Gesellschaft und gesellschaftliche Ordnung sowohl für Mouffe als auch für Rancière deswegen kontingent, da der politische Streit nicht endgültig geklärt werden kann, sondern höchstens durch totalitäre Regime unterdrückt, ausgesetzt oder »zugekleistert«, indem er negiert und entpolitisiert wird. Letzteres werfen beide einem (gegenwärtigen) liberalen und konsensorientierten Politik- und Demokratieverständnis vor, wie sie es unter anderem bei Jürgen Habermas sehen. Rancières (2002: 111; 2010a: 139) Begriff dafür ist der der »Postdemokratie«, einer Demokratie nach dem beziehungsweise ohne Demos.

Wie gesagt: Daran, Rancière und Mouffe derart parallel zu lesen, ist zunächst inhaltlich nichts falsch. Es wird aber dann problematisch, wenn diese oberflächliche Lesart verabsolutiert wird – sowohl in der affirmativen Bezugnahme als auch in der Kritik. Ich wende mich hier erst einmal der Kritik zu, denn die lässt nicht lange auf sich warten. Liest man die Unterscheidung zwischen Polizei und Politik durch die Brille der politischen (beziehungsweise ontologischen) Differenz, muss einem die zentrale Setzung der Gleichheit als Versuch erscheinen, die Differenz (zumindest perspektivisch-utopisch) schließen zu können: irgendwann sind alle Anteilslosen integriert und alle gleich und dann ist Politik weder möglich noch nötig. Marchart (2010: 183) sieht daher in der Gleichheit bei Rancière eine eigene Form der Postdemokratie, die er als »emanzipatorischen Apriorismus« bezeichnet, in der Gleichheit einen fundamentalistischen Restbestand darstelle,

»der weder empirisch überzeugt, noch in den Argumentationsgang Rancières einzupassen ist, sondern letztlich nur axiomatisch [...] behauptet werden kann, so unplausibel er angesichts der politischen Realität auch scheinen mag« (Marchart 2010: 183).

Dabei stört Marchart zudem der Zusammenhang zwischen Gleichheit und dem Anteil der Anteillosen, die diese im politischen Moment demonstrieren sollen. Emanzipation könne so immer nur in eine Richtung, nämlich von unten nach oben, verlaufen und läuft auf das hinaus, was er als »Befreiungsontologie des ›Rests«« (Marchart 2010: 259) bezeichnet: Es gibt einen Anteil der Anteilslosen (die, die nicht zählen, die Ausgeschlossenen, kurz: den Rest), wobei deren Abschluss immer ungerechtfertigt ist: »Rancières Anteilslose sind letztlich immer

verschiedene Figuren des Proletariats.« (Marchart 2010: 250)⁵⁵ Was ist aber, fragt Marchart (2010: 250) weiter, wenn »eine Bande anteilsloser Neonazis ihren Anteil an politischer Repräsentation einfordert und dieser Anteil ihr durchaus zu Recht verweigert wird.«⁵⁶ Marchart beklagt damit also, dass erstens mit Gleichheit

55 Eine solche Form der Gleichheit wäre aus radikaldemokratischer Perspektive in der Tat in jedem Fall zu kritisieren. Man könnte sogar den Vorwurf der »Befreiungsentologie des ›Rests« (Marchart 2010: 259) als Verdrängungsform des Politischen (Marchart 2010: 183) noch weitertreiben, indem man auf die Bezugnahme Rancières (Rancière 2002: 44, 49 f.) zum Begriff des Klassenkampfes eingeht und argumentiert, dass eine solche Verbindung von Gleichheit und Klassenkampf auf eine lineare Vorstellung von geschichtlicher »Entwicklung« hinauslaufe und ein endzeitliches Heilsversprechen einer versöhnten Gesellschaft der Gleichen beinhalte: Es gibt gesellschaftliche Reste (Klassen), die sich nach und nach, im Fortschritt der Geschichte emanzipieren (Klassenkampf) und ihre Integration in die Gesellschaft vollziehen, bis irgendwann kein Rest mehr übrig ist und alle gleich sind. Für eine solche Perspektive scheint in Bezug auf Rancière – und explizit ohne die hier von mir suggerierte eschatologische und essenzialistische Ausrichtung – Catherine Colliot-Thélène (2011) zu argumentieren. Dass es diesen sich irgendwann auflösenden Rest jedoch nicht gibt oder sich in alle verwandelt, zeige ich weiter unten.

56 Damit schließt sich Marchart einer Kritik an Rancière an, die zuvor Ernesto Laclau (Laclau 2007: 244 ff.) formuliert hat, den er dafür auch ausführlich zitiert (Bitte die einfachen Anführungszeichen für die Laclau-Zitate innerhalb des Marchart-Textes beachten! CL): So könne es »keine a priori-Garantie geben, dass das ›Volk« als historischer Akteur um eine progressive Identität herum konstruiert wird. Der Spalt der politischen Differenz, der Spalt zwischen der ontischen und der ontologischen Ebene bleibt unüberbrückbar. Rancière identifiziere, so Laclau, die Möglichkeit von Politik zu sehr mit der Möglichkeit einer emanzipatorischen Politik, ohne andere Alternativen zu berücksichtigen – dass beispielsweise die Ungezählten ihre Unzählbarkeit in Formen ausdrücken könnten (zum Beispiel in eine faschistische Richtung), die ideologisch unvereinbar wäre mit allem, was Rancière oder ich selbst politisch vertreten würden.« (Marchart 2010: 184) Allerdings ist dazu anzumerken, dass schon der Ton, den Laclau gegenüber Rancière anschlägt, ein ganz anderer ist. Laclau (2007: 246) betont noch in dem Satz vor dem Zitat die Gemeinsamkeiten beider Überlegungen und beendet zwei Sätze nach dem Zitat den Absatz damit, dass er seine Bedenken dahingehend konkretisiert, die »examination of forms of representation to which uncountability can give rise« (Laclau 2007: 247) vorzuschlagen. Gesetzt den Fall, Laclau spräche hier von einem weiten Begriff von Institutionen, der nicht staatliche Formen nicht ausschließt, würde Rancière vermutlich argumentieren, dass er mit seinen Arbeiten zur Arbeiter*innenbewegung, zu Ästhetik und Politik in den letzten 40 Jahren nichts anderes gemacht hätte. Tatsächlich diskutieren Rancière und Laclau (2015) das Thema der Repräsentation direkt. Dabei unterscheidet Laclau zwei konfliktive Perspektiven: eine, die Repräsentation als den eigentlichen Modus des Politischen begreife, und eine, die auf den Willen des Volkes (*popular will*) verweist, der gerade als Ganzes nicht repräsentiert werden könne. Eine einseitige Entscheidung für eine Perspektive würde aber nicht weiterhelfen: »Anything that contributes to the radicalisation of the distinction between these two terms leads either towards a vacuous parliamentary social democracy, if one emphasises the purely statist moment, or else towards the ultra-libertarianism of a mythical popular will constituted entirely outside of the state.« (Rancière/Laclau 2015) Daher, so Laclau weiter, müsse es immer beides geben und eine erfolgreiche widerständige Politik könne daher nicht auf staatliche Repräsentation verzichten – eine Position, die er Rancière unterstellt (Rancière/Laclau 2015). In der Antwort darauf weist Rancière diese Positionierung zurück, indem er darauf hinweist, dass er nicht in das Lager des reinen, unmoderierten Willen des Volkes gehöre – Repräsentation sei gegenwärtig ein Fakt und alles andere als obsolet (Rancière/Laclau 2015). Deswegen gehöre er auch nicht in das Lager von Toni Negri (oder von Tiquun und dem Unsichtbaren Komitee; Rancière/Laclau 2015). Wenn man aber von Repräsentation als Fakt ausgehe, dann sei es zumindest für

bei Rancière ein fundamentalistischer Restbestandteil auftaucht, der zumindest das Potenzial hat, einem eschatologischen Politikbegriff das Wort zu reden. Er warnt daher vor »Semantiken [...], mit denen das Politische (beziehungsweise die Politik) nobilitiert und überhöht wird« (Marchart 2010: 251). Zweitens scheint es dann zudem auch noch so zu sein, dass nur die sich emanzipieren können, die unterdrückt werden – und das heißt, dass auch nur die Unterdrückten Politik machen können; alle anderen werden ihrerseits von der rancièreschen Politik ausgeschlossen.⁵⁷ Gleichzeitig können drittens aber auch Personen »Politik machen«, die offensichtlich größte Ungleichheit anstreben, wie zum Beispiel eben Neonazis. Auf der einen Seite also ein problematischer Ausschluss von emanzipatorischem Potenzial, auf der anderen Seite ein problematischer Einschluss von offensichtlich antiemanzipatorischen Subjekten.

Auf den folgenden Seiten möchte ich Rancière nicht nur gegen diese Kritik verteidigen, sondern auch zeigen, dass schon die Grundannahmen in der Rekonstruktion der rancièreschen Gleichheit falsch sind. Erstens heißt das, dass Marchart Rancière schon aus einem – vorsichtlich formuliert – ungünstigen Blickwinkel rekonstruiert: nämlich aus einem der ontologischen Differenz und deswegen zu diesen widersprüchlichen Annahmen kommt. So kann man dem ersten Kritikpunkt entgegenhalten, dass es sich bei Gleichheit eben um keine Überlegung handelt, die mit der Ontologie-Brille einzufangen ist,⁵⁸ da Gleichheit bei Rancière aus keiner Theorie über das Sein des Seienden folgt oder eine solche ist.

Europa klar, dass sie oligarchisch organisiert sei. So ginge es weder darum, eine naive Politik jenseits des Staates zu verfolgen, noch diesem einfach ein emanzipatorisches Potenzial zuzusprechen (wie es Laclau tue): »To all of this I say No. I insist upon this alternative popular presence in response to the confiscation of the power of everyone by the state, or by powers associated with financial powers. The primary condition for another future is that we expand in the here and now the spheres of initiative based on a shared way of thinking, ways of shared decision-making, pockets of autonomy that can empower anybody. Where are the conditions for other futures that will not be a reproduction of the present? Here, in the present. Where will this lead? I do not know. What I do know is that an alternative to the present can be reached through the creation of other autonomous pockets of power and expression, of other ways of using the capacities of the anonymous. That is to say, by maintaining and renewing the forms of existence of a power that is not oligarchic.« (Rancière/Laclau 2015) Auch wenn es also tatsächlich Differenzen zwischen Laclau und Rancière gibt, lässt sich Laclau für Marcharts (2010: 183) harschen Vorwurf, bei Rancières Gleichheit handle es sich um eine »Verdrängungsform des Politischen«, kaum vereinnahmen.

57 Interessanterweise bezieht sich Marchart bei dieser Kritik dann nicht mehr auf Laclau (Laclau 2007: 248), der in seinem zweiten Differenzpunkt zu Rancière den interessanten Hinweis gibt, dass Rancière beispielweise beim Begriff des Klassenkampfes immer wieder und trotz gegenteiliger Bekundungen soziologische Zugeständnisse mache.

58 Wie ich im vorangegangenen Kapitel gezeigt habe, wäre vielmehr darauf hinzuweisen, dass Mouffes (und damit letztlich auch Marcharts) Konzeption des Antagonismus/Agonismus selbst einen fundamentalistischen oder zumindest essenzialistischen Restbestandteil birgt, da sie den Streit (den einen!) über alles stellen und dabei schon immer wissen, was Streit eigentlich ist und wo er am besten auf-

Außerdem lässt sich zweitens sowohl zeigen, dass es bei Rancière gerade nicht nur um die offensichtlich Unterdrückten geht,⁵⁹ und drittens, dass ein politisches Subjekt nicht per se ein gutes Subjekt ist und Nazis trotzdem keine Gleichheit demonstrieren können. Dafür stelle ich eine Szene bereit, anhand dieser und entlang seines Gleichheitsbegriffs ich Rancières Überlegungen wie die Aufteilung des Sinnlichen, Emanzipation, Politik und Polizei oder politische Subjektivierung rekonstruiere. Ich fange mit meiner Rancière-Rekonstruktion also noch mal von vorn an, diesmal mit der Gleichheit.

3.2.1.2 Szenen der Gleichheit⁶⁰

Ohne zu übertreiben kann man Rancières Gesamtwerk unter die Überschrift »Gleichheit« stellen. Der Begriff selbst taucht jedoch wirklich prominent erst mit dem Erscheinen von *Der unwissenden Lehrmeister* 1987 auf. Spätestens seitdem verweist Rancière auch in den im Nachhinein verfassten Vor- und Nachworten von *Die Lektion Althusser* (Rancière 2014a: 13), *Die Nacht der Proletarier* (Rancière 2013b: 17) und *Der Philosoph und seine Armen* (Rancière 2010b: 300 ff.) reflexiv auf »Gleichheit«. Dabei geht es nicht um Gleichheit als eine Form, Bedingung oder Ziel von Gerechtigkeit (wie zum Beispiel die liberale Annahme über Gleichheit vor dem Recht). Rancières Grundmotivation ist vielmehr, die Formen, Bedingungen und Ziele von Ungleichheiten – ihre Legitimationsmodi – aufzuzeigen und zu widerlegen; insbesondere dann, wenn es darum geht, diese Ungleichheiten zu bekämpfen. Aber auch hier, bei der Ungleichheit, spielt das Motiv der Gerechtigkeit keine Rolle. Es geht Rancière, wenn überhaupt, nur am Rande um (ökonomische) Ungleichheitsbeziehungen, da diese immer auch soziale Beziehungen sind.

Die Ungleichheit, die ihn insbesondere in den 1980er Jahren umtreibt, ist die zwischen Wissenden und Unwissenden. Daher taucht jedes Mal, wenn es um Gleichheit geht, der Name Joseph Jacotot auf. Der französische Revolutionär, der im belgischen Exil feststellte, dass er seine flämischen Studierenden das lehren konnte, was er nicht wusste, ist Rancières Figuration für intellektuelle

gehoben ist (nämlich im Parlament und im Links-Rechts-Gegensatz). Vgl. für eine ausführliche Kritik unbedingt Flügel-Martinsen (2017: 182 ff.).

⁵⁹ Zudem widerlegt das auch Marcharts (2010: 250) Aussage, Rancières politische Subjekte seien immer Proletarier*innen.

⁶⁰ Die folgenden Kapitel zu Rancières Gleichheitsbegriff basieren teils auf Ausschnitten meiner Beiträge *Reinszenierungen. Von der Szene der Plebejer zur Untersuchung des politischen Moments in gegenwärtigen Bewegungen* (Leonhardt 2018: 146 ff.) und *Zwei Namen des Ausnahmezustandes. Giorgio Agamben und Jacques Rancière im Unvernehmen* (Leonhardt 2017: 47–52), die stark ergänzt, teils umformuliert und mitunter korrigiert wurden.

Emanzipation, die Gleichheit der Intelligenz und das, was er als die Methode der Gleichheit bezeichnet. Es ist Rancières positiver Gegenentwurf zu seinen Kritikern der Vorjahre an einer philosophischen Haltung, die er den Überlegungen von Louis Althusser, Jean-Paul Sartre, Pierre Bourdieu oder Karl Marx vorwirft. Diese Haltung drückt sich für ihn darin aus, dass sie von der Ungleichheit ausgeht, die man zuerst erkennen, dann erforschen und verstehen müsse, bevor man sie bekämpfen und beseitigen könne. Allerdings sei somit immer schon vorgegeben, dass diejenigen, die zwar um die Ungleichheit wüssten, da sie ihre Folgen zu spüren bekämen, aber eben nicht den sozioökonomischen Gesamtzusammenhang sehen (können), die Unwissenden sind. Denn letzteres können nur der revolutionäre Theoretiker, der marxistische Philosoph oder kritische Soziologe bewerkstelligen.

Rancière (2016b: 135) nennt diese philosophische Haltung später die Methode der Ungleichheit. Eine Methode, so erklärt er, habe immer mit der Verifikation einer Vorannahme zu tun und es gäbe nur zwei Vorannahmen: die der Gleichheit und die der Ungleichheit (Rancière 2016b: 137). Die Methode (oder auch die Wissenschaft) der Ungleichheit geht also von Ungleichheit aus, sie geht davon aus, dass es zwischen den Menschen Ungleichheit gibt, dass Menschen ungleich sind, und es dürfte kaum überraschen, dass sich diese Vorannahme ziemlich leicht bestätigen lässt: »Wer von der Ungleichheit ausgeht, ist sicher, sie am Ende wiederzufinden.« (Rancière 2010b: 301) Aber genau da liegt für Rancière das Problem: Er spricht weder Marx noch Sartre oder Bourdieu ab, nicht für Gleichheit oder Gerechtigkeit zu sein oder ihren Willen, diese zwischen Menschen herstellen zu wollen. Das Problem sei, dass sie so auch immer nur Ungleichheit finden und diese immer weiter verifizieren (Rancière 2016b: 139). So verlängere sich die Ungleichheit – anstatt sich aufzulösen – stetig ins Unendliche (Rancière 2010b: 301), da die Unterdrückten immer die Unwissenden sind und umgekehrt: Sie sind unterdrückt, weil sie nicht wissen können, und sie können nicht wissen, weil sie unterdrückt sind (Rancière 2016b: 139).⁶¹ Mit Jacotot schlägt Rancière (2009a; 2016b: 147) daher vor, den umgekehrten Weg zu gehen: von der Gleichheit auszugehen und zu versuchen, diese zu verifizieren. Um den Zustand der Ungleichheit zu ändern, so die zentrale Prämisse, müsse nicht erst durch Theorie gelernt werden, dass es Ungleichheit gibt und wie sie funktioniert (Rancière 2016b: 134). Denn die Kenntnis von den Gründen der Herrschaft hätte keine Macht, diese auch zu stürzen (Rancière 2010b: 301). Vielmehr müsse man »immer schon begonnen haben, sie umzustürzen. Man muss mit der Entscheidung begonnen haben, sie zu igno-

61 In Bezug auf die Szene in Paris 1848 zu Beginn des ersten Teils dieses Buches könnte man auch sagen, sie folgen der Methode Herzen.

rieren, ihr nicht Recht zu geben« (Rancière 2010b: 301). Dieses Vorgehen nennt er die »Methode der Gleichheit« (Rancière 2016b: 139).⁶²

Aber was ist diese Gleichheit? Um das zu klären und weiter in das Thema der Gleichheit bei Rancière einzusteigen, gehe ich genauer auf eine Szene ein, die Rancière in diesem Zusammenhang häufiger rekonstruiert. In *Das Unvernehmen* nennt Rancière (2002: 41) drei Beispiele für mögliche politische Tätigkeiten: die Sprechakte der Plebejer während des ersten Auszuges aus dem antiken Rom, die philosophischen Tätigkeiten mancher sozialistischer Arbeiter*innen des 19. Jahrhunderts und das Agieren von Demonstrant*innen und Barrikadenkämpfer*innen. Tauchen die Demonstrant*innen und Barrikadenkämpfer*innen im Verlauf des Buches nur sporadisch wieder auf, beschäftigt sich Rancière mit ersterem intensiver, indem er über eine Neuerzählung des Auszuges eine »Szene« konstruiert. Die gleiche Szene kommt jedoch auch schon in *Der unwissenden Lehrmeister* (Rancière 2009a) vor. Im Folgenden rekonstruiere ich die Szene meinerseits, gehe auf die unterschiedlichen Anwendungen der Szene der Plebejer im *Unvernehmen* und im *unwissenden Lehrmeister* ein und arbeite erste Implikationen für den Begriff der Gleichheit und die mit ihm korrespondierenden Überlegungen zur Emanzipation, Politik und Polizei heraus.

3.2.1.2.1 Agrippa und der Auszug der Plebejer

Szene 493/494 v. u. Z., irgendwo im Nirgendwo vor den Toren Roms

War es eigentlich morgens, mittags oder abends, als Agrippa Menenius losging, heraus aus den Toren Roms Richtung Aventin, wo die Plebejer seit Tagen ihr Lager aufgeschlagen hatten? Regnete es, war es bewölkt und kühl, oder brannte die Sonne auf ihn nieder, als er das offene Feld durchschritt? War er eigentlich allein? Und vor allem: Was machte er da? Wieso tat er sich das an? Er war 503 v. u. Z. Konsul gewesen und jetzt schickte ihn der Senat zehn Jahre später auf diese Mission; er solle mit den Plebejern reden, sie dazu überreden, wieder nach Rom zurückzukehren und es gegen die (vermeintlich) herannahenden Feinde zu verteidigen. Die Wut der Plebejer war durchaus nachvollziehbar; dass musste möglicherweise auch Agrippa zugeben. Ihre Felder waren von den Kriegen mit den Nachbarn zerstört und viele waren so hoch verschuldet, dass ihnen die Leibeigenschaft in Arbeitshäusern drohte, wenn sie nicht schon dort waren und angeketet die Nacht verbrin-

⁶² Weiter unten wird klar, dass er die Entscheidung, die Ungleichheit zu ignorieren, Emanzipation nennt.

gen mussten (Lorey 2011: 38) – während es den Patriziern blendend ging und sie weiter auf die Rückzahlung ihres verliehenen Geldes bestanden. Letztere wurden »übermütig«, wie es bei Titus Livius (1999: 62/63) heißt, während die Plebejer weiter für sie in den Krieg ziehen sollten und den Verdacht bekamen, »[d]ie Freiheit des Volkes sei im Krieg sicherer als im Frieden, unter Feinden eher als unter Mitbürgern« (Livius 1999: 64/65). Vielleicht konnte er die Wut der Plebejer nicht nur nachvollziehen, sondern hatte diese Mission auch selbst vorgeschlagen? Immerhin stammte er ja, wie es Livius (1999: 94/95) ausdrückte, »aus dem Volke«.

Hatte eigentlich bei dem Vorschlag, zu den Plebejern zu gehen und mit ihnen zu reden, Appius Claudius die Augen verdreht und zum wiederholten Male argumentiert, dass man mit Verbrechern und Terroristen nicht verhandle? Dass das Tiere seien, die brüllten und nur die Sprache der Gewalt verstünden? Wäre er zum Diktator gewählt worden, hätte er kurzen Prozess mit diesen Spinnern gemacht und sie wären gar nicht erst in diese Situation gekommen? Ja, wie kann man mit jemandem reden, wenn man von vornherein davon ausgeht, dass die Person die Wörter, die den Mund verlassen, nicht versteht – übrigens egal, aus welchem Mund die Wörter kommen, dem eigenen oder dem der anderen? Zur Erinnerung: Alexander Herzen hatte knappe 2000 Jahre später dazu eine eindeutige Meinung: Kann man nicht und sollte man auch nicht! Das Volk war Herzens Meinung nach an Wörtern auch nicht interessiert; besser also, ihnen keine Flausen in den Kopf zu setzen und lieber die Patrizier von der Unsinnigkeit der Unterdrückung des selbigen zu überzeugen. Nun, das würde die Aufgabe bei Agrippas Rückkehr sein: den Patriziern klarzumachen, dass die Plebejer eine eigene politische Vertretung, eigene plebejische Tribune als Gegenspieler zu den patrizischen Konsuln bekommen. Aber erst einmal musste er die Plebejer überzeugen, dass sie überhaupt wieder zurückkehrten. Aber noch einmal, wie überzeugt man jemanden, der den Grund der Überzeugung nicht versteht, von seiner Natur aus nicht verstehen kann? Vielleicht erzählt man eine Geschichte, eine Parabel davon, dass man zusammengehört? Kinder hören gerne Geschichten, sagt man ja. Vielleicht waren die Plebejer ja auch nur so unvernünftig, weil es ihnen niemand richtig erklärt hatte? Es bedurfte also jemanden, der einerseits vernünftig genug war, um zu erkennen, dass die politische Ordnung in Rom etwas Schützenswertes war, und andererseits diese Vernunft in die Sprache des Volkes übersetzen konnte; eben jemand wie Agrippa, ehemaliger Konsul *und* Kind des Volkes.

Tatsächlich erzählte Agrippa den Plebejern eine Geschichte: die Geschichte von dem vermeintlich faulen Magen, der immer nur herumlag, von den Gliedern, die es satt hatten, dem vermeintlich faulen Magen weiter Essen zu liefern und deswegen in den Streik traten, wie darauf »die einzelnen Glieder alle zugleich mit dem ganzen Körper an den Rand der völligen Entkräftung« (Livius 1999: 96/97) kamen und wie sie dann einsahen, dass es ja der Magen war, der das Blut durch die Verarbeitung des gebrachten Essens bilde und somit den ganzen Körper mit Nährstoffen versorge. Und genauso einseitig wie sich Hände, Mund und Zähne in der Geschichte zeigten, erkannten auch die Plebejer die Unvernunft ihres Aufbegehrens gegen die Väter. Ja, nicht nur das, sie erkannten dies, indem sie die Ähnlichkeit – wie Livius (1999: 96/97) ausdrücklich erwähnt – zwischen der Geschichte und ihrer Situation herstellten. Bessere Schüler⁶³ hätte sich Agrippa eigentlich nicht wünschen können. Aber wenn sie das erkannten, dann hatten sie doch die Worte aus seinem Mund verstanden? Und wenn sie die Worte aus seinem Mund verstanden, dann waren sie also doch nicht nur des Brüllens, sondern wie die Patrizier auch, der Sprache mächtig? Und wenn sie nicht nur die Wörter verstanden, sondern auch die Geschichte und diese in ihren Köpfen wendeten und auf die aktuelle Situation bezogen – also sowohl die Wörter wie auch die Geschichte als auch den Grund, warum die Geschichte erzählt wurde, verstanden –; was war das anderes, als den Verstand und die Vernunft zu gebrauchen, den gleichen Verstand und die gleiche Vernunft, wie sie Agrippa Menenius benutzte? War damit nicht der Beweis erbracht, dass Appius Claudius unrecht hatte und die Plebejer keine Verbrecher, Terroristen und Tiere, sondern Menschen mit einer Stimme und einem Verstand, und deshalb politische Wesen waren? Wenn das stimmt, war dann nicht auch die Sezession begründet und die Patrizier hier die Unvernünftigen?

63 Ich wähle hier bewusst die männliche Form, da Lorey (2011: 174) den Hinweis gibt, dass sich bei der zweiten Sezession der Plebejer aus Rom auch Frauen und Kinder an dem Auszug beteiligt hätten. Im Umkehrschluss taten sie dies bei der ersten Sezession nicht. Zudem ging es in dem Streit zwischen Patriziern und Plebejern ausschließlich um die politische Vollfreiheit männlicher Plebejer, die nicht nur ihre politischen Rechte, sondern auch ihren Status als *patres familias* umfasste (Lorey 2011: 41). Besonders deutlich zeigt dies Lorey anhand der zweiten Sezession auf, welche sich vordergründig um die Vormundschaft über eine plebejische Frau (Verginia) dreht, die vor aller Augen von ihrem Vater ermordet wird, um sie und seine Ehre vor einem sie beherrschenden Patrizier zu retten (Lorey 2011: 127–179). Ich werde mich daher in der Erzählung der ersten Sezession auf die männliche Form beschränken und später auf den Kampf um die männliche Vollfreiheit zurückkommen.

Die klassische Quelle der Erzählung der Sezession der Plebejer wurde von Titus Livius in *Ab urbe condita* verfasst. Diese erzählt von dem im Jahre 494/493 v. u. Z. in Rom stattfindenden Konflikt zwischen den Patriziern (dem römischen Adel) und den Plebejern (dem Volk). Der Ausgangspunkt des Konfliktes war eine existenzielle Verschuldung großer Teile der plebejischen Bevölkerung aufgrund von Kriegseinsätzen und hoher Steuerbelastung. Schnell weitete sich der Konflikt jedoch zu einem um die politische Ordnung Roms aus und erreichte seinen Höhepunkt mit dem Auszug der Plebejer aus Rom vor die Tore der Stadt auf den Heiligen Berg (*Sacer Mons*).⁶⁴ Dies setzte die Patrizier so weit unter Druck, dass sie nach Verhandlungen dazu bereit waren, den Plebejern eine eigene politische Vertretung zu gewähren, die als Gegengewicht zu den patrizischen Konsuln dienen sollten: das Tribunat.

Rancière bezieht sich bewusst nicht auf diese Standardquelle, sondern auf die Neuerzählung des französischen Schriftstellers Pierre-Simon Ballanche (2017), die dieser 1829 in seiner *Formule général de l'histoire de tous les peuples, appliquée à l'histoire du peuple romain* (*Allgemeine Formel der Geschichte der Völker, auf die Geschichte des römischen Volkes angewandt*) verfasste (Rancière 2002: 35). Seine Begründung ist, dass sich Ballanche dem widme, was Livius entgehe: den Sprechakten der Plebejer und die Art und Weise des Streits zwischen Plebejern und Patriziern (Rancière 2002: 34 f.). Livius könne – so der Vorwurf Ballanches (und letztlich auch Rancières) – den Auszug nur, »als einen Aufstand des Elends und des Zornes« (Rancière 2002: 34–35) denken. Rancière reinszeniert daher die Reinszenierung Ballanches, um den artikulativen Streit zwischen Patriziern und Plebejern um die Möglichkeit der Artikulation selbst ein weiteres Mal herauszustellen.⁶⁵

Im Sinne der Szene konzentriert sich Rancière in seiner Konstruktion auf die Ausstellung des *politischen* Konfliktes. Er interessiert sich kaum für die Aufteilung Roms, die sozialen und ökonomischen Hintergründe der Beteiligten. Worauf er dagegen seinen Fokus richtet, sind die Szenen der Sprechakte und die darin enthaltenen Erzählungen. Auf der einen Seite gibt es die Szene der Patrizier – bei Ballanche personifiziert in der Person des Konsul Appius Claudius. Für Claudius gibt es nichts zu diskutieren mit »Wesen ohne Namen [...], ohne *Logos*, das heißt, ohne symbolische Einschreibung im Gemeinwesen« (Rancière 2002: 35; H. i. O.). Für Appius ist alles, was die Plebejer von sich geben (noch bevor sie den Mund öffnen), »eine Sprache, die eine Art flüchtiger Ton, eine Art Brüllen, Zeichen eines

64 In der Erzählung von Ballanche (siehe nächster Absatz) ziehen die Plebejer auf den Aventin (Rancière 2002: 34), einen der sieben Hügel Roms, der sich damals ebenfalls außerhalb des Pomeriums (dem offiziellen Stadtgebiet) befand (Livius 1999: 208).

65 Zur Politik des historischen Erzählens vgl. Rancière (2015).

Bedürfnisses ist, nicht Manifestation der Intelligenz« (Rancière 2002: 35).⁶⁶ Auf der anderen Seite gibt es die Szene der Plebejer, die vor die Tore Roms ziehen, ein Lager aufschlagen und sich dort das aneignen, was ihnen die Patrizier absprechen, besitzen zu können: Sprache, Namen, Repräsentation (Rancière 2002: 36). Sie erfinden dabei keine andere Sprache, eine plebejische Sprache oder eine ganz neue Sprache, sondern sie *mimen* die Sprechakte der Patrizier (Rancière 2002: 36). Indem sie die Patrizier mimen, indem sie die gleichen Handlungen und die gleiche Sprache benutzen, indem sie ein (provisorisches) Gemeinwesen gründen, was in seiner politischen Organisation dem der Patrizier in Rom selbst gleicht, und indem sie diese Handlungen und Sprechakte nicht nur als bloße Abfolge von Bewegungen und Lauten ausführen, sondern sie tatsächlich meinen und ihnen einen Sinn verleihen, zeigen sie, dass sie zu denselben Handlungen und derselben Sprache fähig sind, wie die Patrizier – *ihnen also gleich sind*.

3.2.1.2.2 Appius Claudius oder die Szene der Ungleichheit: Aufteilung, Identifizierung und Polizei

Ich konzentriere mich zunächst auf die erste Szene um Appius Claudius, für den die Bürgerschaft Roms von zwei unterschiedlichen Wesensformen bewohnt wird: den Wesen ohne Namen, Sprache und Vernunft – den Plebejern –, und den Wesen mit Vernunft, die teilhaben an der wahren Sprache – den Patriziern. Um diese Aufteilung und ihre Bedeutung für Rancière in dieser Szene zu verstehen, muss man zunächst wissen, was er meint, wenn er von einer »Aufteilung des Sinnlichen« spricht. Wir können uns nur in der Welt bewegen, wenn wir sie aufteilen, wenn wir das eine vom anderen unterscheiden können (das Essen vom Messer), wenn wir sie kategorisieren und über diese Kategorisierung identifizieren (essbar – nicht essbar, aber bspw. praktisch zur Essenzubereitung). Ohne Aufteilung, Unterscheidung, Kategorisierung und Identifizierung wäre alles gleich (dieser Umstand ist weiter unten für das rancièresche Verständnis von Gleichheit entscheidend). Wir könnten uns nicht bewegen, wenn wir nicht zwischen Weg und Baum unterscheiden können, nicht sprechen oder hören, wenn wir den Unterschied zwischen den Lauten und Wörtern nicht kennen.

Da wir die Welt um uns herum identifizieren, indem wir sie mit unseren Sinnen wahrnehmen, spricht Rancière (2008b; 2008c: 31) von der Aufteilung des Sinnlichen. Diese bezieht sich nicht nur auf so alberne Beispiele wie Messer und Essen, sondern bspw. auch auf jede Form von Kollektivität. Bevor eine Gemeinschaft als Gemeinschaft mit einer bestimmten Identität, einer Ordnung

⁶⁶ Da es keine deutsche Übersetzung des Textes von Ballanche gibt, sind hier alle Zitate aus *Das Unvernünftige* übernommen und jeweils im Satz als Zitate aus dem Ballanche-Text ausgewiesen.

der Beziehungen und ihrer Rechte erscheint, bezieht sie sich im weitesten Sinne auf eine Aufteilung in Wahrnehmbares und in das, was nicht wahrnehmbar ist (Rancière 2002: 22). Anders formuliert: Noch bevor sich eine gesellschaftliche Ordnung als eine konstituiert, die zwischen Patriziern und Plebejern, zwischen König*innen und Untertanen, Wähler*innen und Gewählten oder auch freien Individuen in freiwilliger Assoziation unterscheidet, bezieht sie sich auf eine Aufteilung des Sinnlichen, die diese Subjektpositionen *als solche* erst erscheinen lässt. Die Aufteilung des Sinnlichen ist somit die allgemeine Art und Weise, die »die Formen des Teilhabens bestimmt, indem es zuerst die Wahrnehmungsweise festlegt, in die sie sich einschreibt« (Rancière 2008c: 31). Es ist also die Ordnung der Wahrnehmungsweisen, die den Dingen ihren Anteil an und ihren Ort in der Ordnung zuweist.

Die allgemeine Logik der Aufteilung nennt Rancière *Polizei*. In diesem Zusammenhang wird verständlicher, was mit dem bereits oben im Zusammenhang mit der »Familienähnlichkeit« angeführten Zitat zur Polizei bei Rancière gemeint ist, weswegen ich es hier und diesmal in voller Länge noch einmal zitiere. Die Polizei bezeichnet nicht nur wie die Politik bei Mouffe die politischen Verfahrensweisen und Institutionen einer Gesellschaft, sondern ist

»eine Ordnung der Körper, die die Aufteilung unter den Weisen des Machens, den Weisen des Seins und den Weisen des Sagens bestimmt, die dafür zuständig ist, dass diese Körper durch ihren Namen diesem Platz und jener Aufgabe zugewiesen sind; sie ist eine Ordnung des Sichtbaren und des Sagbaren, die dafür zuständig ist, dass diese Tätigkeit sichtbar ist und jenen andere es nicht ist, dass dieses Wort als Rede verstanden wird, und jenes andere als Lärm.« (Rancière 2002: 41)

Da die Aufteilung des Sinnlichen konstitutiv für jede Gemeinschaft ist, hat jede Form von Kollektivität ihre *Polizei*, egal wie egalitär, freiheitlich und gerecht sie organisiert sein mag.⁶⁷ Der Begriff beschreibt also lediglich den Umstand, dass jede Gemeinschaft einer Logik der Aufteilung folgt, dass Aufteilung immer die Einführung von Unterscheidungen und damit von Ungleichheiten bedeutet und dass die wesentliche Operation der Polizei in der Einführung der Unterscheidungen und der Identifizierung der daraus entstehenden Identitäten besteht. Daher wird er hier in einem »weiteren Sinne, der auch ein neutraler, nicht abwertender Sinn ist« (Rancière 2002: 40), verwendet.

67 Daher ist der Begriff der *Polizei* nicht nur nicht mit der gleichnamigen Ordnungsmacht oder dem Staatsapparat im Allgemeinen zu verwechseln (Rancière 2002: 40), sondern es ist auch verkürzt, ihn mit dem Verweis auf das englische Verb *policing* auf »Überwachung« (Davis 2014: 125) festzunageln und ihm »düstere Untertöne« (Davis 2014: 145) zu unterstellen, wie es Oliver Davis in seiner Rancière-Einführung macht.

Insofern ist auch das Erscheinen als politisches Subjekt von der *Polizei* abhängig. Es muss nicht nur als Subjektposition in dieser Sinnlichkeit enthalten und seine Identität *polizeilich* identifizierbar sein, sondern die *polizeiliche* Identität muss auch eine solche sein, die in der Aufteilung des Sinnlichen als politische (an)erkannt ist. Diesen Umstand bindet Rancière an die Frage, ob das Subjekt als ein Wesen mit *lógos* oder mit *phonē* in der Ordnung erscheint. Bezeichnet *phonē* lediglich den allgemeinen Besitz einer Stimme, die in der Lage ist, Emotionen auszudrücken und zum Beispiel Zustimmung oder Ablehnung zu signalisieren, ist *lógos* der besondere Besitz der Sprache.⁶⁸ Nur Wesen mit *lógos* sind in der Lage wirklich zu sprechen, zu argumentieren, der Vernunft Ausdruck zu geben. Der *lógos* bestimmt also eine auditive Aufteilung,

»wodurch eine lautliche Aussendung als Rede verstanden wird, fähig, das Recht auszusprechen, während eine andere nur als Lärm wahrgenommen wird, der Freude oder Schmerz, Zustimmung und Revolte signalisiert« (Rancière 2002: 34).

In der Aufteilung des Sprechens ist der *lógos* nicht nur etwas, was Wesen als politischen Wesen zuteilwird, sondern er *ist* die Zuteilung und verortet das Prinzip der Zuteilung in sich selbst. Damit entscheidet die Aufteilung und Zugehörigkeit zum *lógos* nicht nur über die Wahrnehmung eines Wesens als politisches Wesen, sondern bestimmt auch den Raum des Kommunikativen als (privilegierten) Ort der Politik.⁶⁹ Die politische Identität eines Subjekts als politisches Wesen wird also darüber gemessen, was, wie und wo dieses Wesen sprachlich etwas zum Gesellschaftlichen beitragen kann. Umgekehrt heißt jemanden nicht als politisches Wesen anzuerkennen, zuerst »nicht zu verstehen, was er sagt, nicht zu hören, dass es eine Rede ist, die aus seinem Mund kommt« (Rancière 2008c: 34).

Die Aufteilung der Bürgerschaft Roms, für die Appius Claudius steht und in der die Plebejer schon als unvernünftig erscheinen, bevor sie überhaupt den Mund geöffnet haben, identifiziert die Körper der Plebejer und ihre Lautausendungen auf eine bestimmte Weise. Für Appius Claudius – wie für die meisten Patrizier – haben Plebejer im wahrsten Sinne des Wortes nichts zu sagen. Sie sind keine sprechenden Wesen, keine Wesen mit *lógos* und daher keine politischen Wesen – sie können nur Ablehnung oder Zustimmung signalisieren, aber keine Vernunft sprechen. Sie haben nichts zu sagen, weil alles, was aus ihrem Mund kommen kann, nur der Ausdruck eines spontan empfundenen Gefühls (Angst, Zuneigung, Lust, Wut, etc.) sein kann. Sie haben Hunger, sehen aber nicht die größeren Zusammenhänge, warum sie kaum etwas zu essen haben (vermutlich

⁶⁸ *Lógos* zu besitzen, heißt also mehr, als eine physische Stimme zu haben, es bezeichnet eine Positionierung in der Aufteilung des Sinnlichen.

⁶⁹ Vgl. für eine Kritik daran Zieringer und Leonhardt (2020) und weiter unten.

haben sie einfach schlecht gewirtschaftet). Sie wollen, dass ihnen die Schulden erlassen werden, sehen aber nicht, dass sie damit allgemeine Prinzipien des Zusammenlebens wie zum Beispiel Vertragstreue angreifen und damit das gesamte Gemeinwesen gefährden. Kurz: Sie sind unvernünftig, während Appius Claudius, der diese Zusammenhänge kennt und um ihre Funktion weiß, vernünftig ist. Damit teilt er die Bürgerschaft Roms in zwei Teile: in die Unvernünftigen und die Vernünftigen; in die, die nur ihren Frust und ihre Freude kundtun können, ohne das Ganze zu sehen, und die, die vernünftig Sprechen können; die, deren Stimme bloß *phonê* ist, und die, die Teil am *lógos* haben.

3.2.1.2.3 *Das Lager der Plebejer oder die Szene der Gleichheit: Ent-Identifizierung, Subjektivierung und Politik*

Doch diese scheinbar natürliche, selbstevidente Tatsache wird durch das merkwürdige Verhalten der Plebejer in der anderen Szene infrage gestellt. Isabell Lorey arbeitet in ihrer Studie zu den Auszügen der Plebejer heraus, dass die Plebejer nicht den direkten Aufstand proben – weder lynchen sie die Senatoren oder brennen das Forum Romanum nieder. Sie verhalten sich nicht so, wie es Appius Claudius behauptet zu erwarten: wie Terroristen und Tiere. Aber sie unterwarfen sich auch nicht, als die Patrizier ihnen drohten. Die Plebejer tun weder das eine noch das andere, sondern sie entzogen

»sich gerade einer binären Logik von Gesetz und Verbot, von Ordnung und Aufstand« (Lorey 2011: 48) und durchquerten »[j]enseits der Muster, in denen die Patrizier den Aufstand befürchten und ihm durch Pflicht und Verbot zuvorzukommen trachten, [...] die Sicherungs- und Schutzmechanismen der patrizischen Herrschaftsordnung« (Lorey 2011: 308).

Sie reproduzieren die von dem patrizischen *lógos* gezogene Trennungslinie gerade nicht, konstruieren keinen Antagonismus zwischen sich und den Patriziern, sie zeigen nicht, dass sie Plebejer und keine Patrizier sind. Vielmehr weist Rancière mit Ballanche darauf hin, dass sie die Patrizier mimen:

»[S]ie sprechen Verwünschungen und Vergötterungen aus; sie wählen einen unter ihnen aus, um *ihre* Orakel zu befragen; sie geben sich Repräsentanten, indem sie ihnen neue Namen geben. Kurz, sie verhalten sich wie Wesen, die Namen haben. [...] Sie schreiben, sagt Ballanche, »einen Namen in den Himmel.« (Rancière 2002: 36; H. i. O.)

Aber sie mimen nicht nur die Patrizier, sie führen nicht nur einfach äußerlich die gleichen Handlungen auf, sondern sie wissen auch um den Zweck ihrer Handlungen; sie *verstehen* sie auch. Als Agrippa Menenius ihnen die Geschichte vom Magen und den Gliedern erzählt, verstehen sie diese – und Agrippa beginnt zu verstehen, dass sie sie verstehen (Rancière 2002: 37):

»Das Wesentliche ist, dass er [Agrippa; CL] zu ihnen [den Plebejern; CL] spricht und sie ihm zuhören; dass sie zu ihm sprechen und er sie anhört. Er erzählt ihnen von Gliedern und Magen, und das ist vielleicht nicht sehr schmeichelhaft. Aber was er ihnen zu verstehen gibt, ist die Gleichheit der Sprechenden Wesen [...]« (Rancière 2009a: 116)

Dadurch, dass die Plebejer die *gleiche* Sprache sprechen, die *gleichen* Gedanken denken und verstehen können *wie* die Patrizier, zeigen sie die Ungültigkeit der Aufteilung auf, die ihnen diese Fähigkeit abspricht und welche die Patrizier nur für sich beanspruchen (Rancière 2002: 37).⁷⁰ Mit dieser *Demonstration der Gleichheit* überschreiten sie die Grenze zwischen *lógos* und *phoné*, die sie damit für ungültig erklären, und brechen mit der polizeilichen Aufteilung des Sinnlichen. Dieses Moment des Bruchs nennt Rancière *Politik*.⁷¹

Politik ist also für Rancière eine »Intervention in das Sichtbare und das Sagbare« (Rancière 2008c: 32): Sie »lässt sehen, was keinen Ort hatte gesehen zu werden, lässt eine Rede hören, die nur als Lärm gehört wurde« (Rancière 2002: 41). Aber die politischen Subjekte, die dort anfangen zu sprechen, anstatt zu schreien, sind Plebejer, die sich wie Patrizier verhalten, ohne Patrizier zu werden – die Plebejer ent-identifizieren sich von ihrer polizeilichen Identifizierung, jedoch nicht, indem sie dieser eine andere, eigentliche, wahre plebejische Identität (antagonistisch) entgegensetzen, sondern indem sie die Logik der Identifizierung durch eine Demonstration der Gleichheit unterlaufen, die diese Identifizierung infrage stellt. Das heißt, das politische Subjekt definiert sich nicht durch seine Identität, sondern über den Entzug einer solchen. So folgt in der ersten Szene die Polizei der Logik der Aufteilung, Unterscheidung und Ungleichheit über Operationen der Identifizierung, die sich in Appius Claudius repräsentativ figuriert. In der zweiten Szene taucht zwar Agrippa Menenius auf, aber er ist nicht repräsentativ für diese Szene. Hat die erste Szene also eine Identität, in der sich die patrizische Aufteilung repräsentativ figuriert, fehlt eine solche Figur in der zweiten Szene. Denn auch bei Rancière haben die Plebejer keine Namen; aber nicht, weil sie nicht sprechen könnten, sondern weil sie sich von der Position, die ihnen durch die Aufteilung des Sinnlichen zugewiesen worden ist – die Identität als sprachlose

70 Interessanterweise hat die Erzählung über den Konflikt zwischen Patriziern und Plebejern schon in den *Discorsi* von Machiavelli (2007: 15 ff.) eine positive Konnotation, in denen er die Plebejer nicht als unvernünftig darstellt und die Vernunft des Konfliktes betont, die erst zu der seiner Meinung nach hervorragenden (weil stabilen) Verfassung Roms geführt hätte. Für eine radikaldemokratische Interpretation Machiavellis vgl. McCormick (2011).

71 Wie im ersten Teil erwähnt, war auch Ibsen klar, dass eine Frau wie Nora in einer von Männern für Männer gemachten Gesellschaft nicht sie selbst sein kann. In diesem Sinne kann Nora als politisches Subjekt gelesen werden. Denn es ist genau diese Grenze zwischen *lógos* und *phoné*, die Nora mit der gefälschten Unterschrift für den Kredit und – letztlich noch viel mehr – mit ihrem Weggang überschreitet. Obwohl sie in dieser Gesellschaft nicht »sie selbst sein kann«, macht sie sich auf die Suche nach ihrem Selbst.

Wesen –, *ent-identifizieren*. Die *politische* Handlung zeigt sich in einer »Ent-Identifizierung« (Rancière 2002: 48) von zugewiesenen Subjektpositionen, indem sich für nicht fähig befundene Subjekte für ebenso fähig erklären, wie alle anderen auch. Indem sich die Plebejer als *gleich* erklären, machen sie die Idee der Aufteilung und Zuordnung der politischen Wesen und ihrer Anteile zunichte. Politik ist also der Bruch mit der Logik der Identifizierung und Erscheinung von Identität – »eine Unterbrechung in der Idee der Dispositionen, die diese Positionen »eigen machen« (Rancière 2008c: 15) – indem sie der *polizeilichen* Aufteilung die Nicht-Aufteilung der Gleichheit entgegensetzt; Politik stellt der *polizeilichen* Logik der Aufteilung und Identifizierung eine Logik der Gleichheit und der »Ent-Identifizierung« entgegen. Diesen Prozess nennt Rancière (2002: 46) auch Emanzipation: »[T]he attempt to get rid of the ways of being, seeing, saying, and doing that made them fit for their condition.« (Rancière 2016b: 140)⁷²

3.2.1.3 Neun Thesen über Gleichheit

Ausgehend von diesem Zusammenhang von Gleichheit, Ent-Identifizierung, Politik und Emanzipation möchte ich ihn im Folgenden vertiefen und neun kurze Thesen entwickeln. Mein Ausgangspunkt ist dabei ein Verständnis von Gleichheit als leere Gleichheit, die als solche nicht erscheinen kann. Ein solches Verständnis zieht weitere Konsequenzen und Thesen nach sich, die ich entlang der Überlegungen Rancières zu der Szene der Plebejer entwickle. Im Zuge dieser Entwicklung kann ich die oben rekonstruierte Kritik von Marchart zurückweisen und zugleich einen methodischen Vorschlag zur Beschäftigung mit Theorien aus aktuellen sozialen Bewegungen erarbeiten.

Meine ersten beiden Thesen hängen eng miteinander zusammen. Erste These: Wenn die Gleichheit deswegen eine Gleichheit ist, weil sie eine Nicht-Aufteilung ist, sich also alles Gleiche gleicht und keine Unterscheidungen mehr getroffen werden können, dann ist eine solche Gleichheit leer. Deswegen spreche ich von einer *negativen Gleichheit*. Zweite These: Eine solche Gleichheit kann nicht erscheinen, sondern figuriert sich in der Ausstellung eines Unrechts, was die Ungleichheit hervorruft. Gleichheit ist deswegen leer, weil es nicht darum geht, gewisse Kriterien benennen zu können, wann etwas oder jemand gleich mit jemand anderem ist, sondern im Gegenteil, weil Gleichheit genau das nicht kann beziehungsweise weil sie nur die Kriterien der Aufteilung infrage stellen kann. Indem sie nicht nur die Verteilung der Positionen infrage stellt, sondern auch das, was diese Positionen eigen macht, stellt sie das infrage, was Subjekte erst als gleiche Identi-

⁷² In dem Zitat bezieht sich Rancière nicht auf die Plebejer, sondern auf die Arbeiter*innen des 19. Jahrhunderts, denen er sich in *Die Nacht der Proletarier* (Rancière 2013b) widmet.

täten erscheinen lassen könnten. Die negative Gleichheit ist eine Gleichheit, nicht weil alle gleich sind, sondern weil der Maßstab, die Logik der Unterscheidung, die Kriterien zur Erkennung von Ungleichheit fehlen. Eine solche Gleichheit kann aber nicht als solche erscheinen; es gibt Gleichheit nicht als etwas faktisches auf der ontischen Ebene, sondern höchstens als prekäre Ontologie.⁷³ Eine präsente Gleichheit, also die Negierung jeglicher Aufteilung des Sinnlichen, wäre nicht nur die Negierung jeglicher Ordnung, jeglicher Kollektivität und Subjektivität, sondern eben auch jeder Möglichkeit das, was wir sehen und hören, zueinander in Beziehung zu setzen und zu verstehen. Es gibt also kein Sein oder Werden außerhalb einer Aufteilung des Sinnlichen – was es gibt, sind Momente des Bruchs, der Infragestellung und des Streits. Daher erscheint die Demonstration der Gleichheit in der Demonstration des Unrechts der Ungleichheit (Rancière 2002: 46, 50). Das Nicht-Erscheinen-Können der negativen Gleichheit und ihre Demonstration im Unrecht lassen sowohl das emanzipatorische Potenzial des rancièreschen Politikverständnisses erkennen, als auch, dass es sich bei Gleichheit nicht um ein

73 Benjamin Arditì (Arditi 2019: 58) spricht davon, dass Rancière eine »Ontologie-Allergie« hätte und Rancière (2014b: 96) meint von sich selbst, dass er keine Ahnung von Ontologie hätte und wenn es schon sein müsste, darauf bestünde, »dass eine Ontologie ein Gelegenheitsdiskurs ist. Sie ist immer eine Art und Weise, zwischen unterschiedlichen Regimen Verbindungen zu knüpfen oder Brücken zu schlagen.« Mit »prekärer Ontologie« meine ich jenen Gelegenheitsdiskurs. Wenn Marchart (2010: 88) in einem Nebensatz schreibt, dass er Rancière als den am weitesten von Heidegger entfernten Autor der politischen Differenz sieht, scheint er kurioserweise selbst über den Umstand zu stolpern, dass Rancière sich nicht wirklich mit einer heideggerianischen Philosophie vereinbaren lässt. Wenn nämlich die Nähe zu Heidegger beziehungsweise zur Ontologie ein Kriterium für das Denken des Politischen im Sinne der politischen Differenz ist, dann schließt Tobias Nikolaus Klass (Klass 2010: 304) in seiner Spukgeschichte wohl zu Recht Rancière von der Liste der Gespenster des Politischen aus. Klass verweist dabei allgemein auf *Das Unvernehmen*, gemeint sind wohl aber die ersten Seiten, die sich mit dem häufig gewählten Begriff der »Rückkehr der Politik« beziehungsweise »der politischen Philosophie« durchaus als Kritik an Mouffe lesen lassen, die zwei Jahre zuvor *The Return of the Political* veröffentlichte. Und ein Schelm, wer vielleicht bei folgendem Satz an *Hegemonie und radikale Demokratie* denken muss: »Wenn sie sich nicht nur darauf beschränkt, einige berühmte oder vergessene Texte ihrer eigenen Tradition zu kommentieren, scheint die wiederhergestellte politische Philosophie ihre Reflexion kaum über das hinaus weiterzutreiben, was auch die Verwalter des Staates über Demokratie und das Gesetz, über das Recht und den Rechtsstaat zu diskutieren in der Lage sind.« (Rancière 2002: 7) Einerseits stimmt damit die Behauptung nicht, die beispielsweise Grit Straßenberger (Straßenberger 2019: 737) erhebt, dass die Opposition zwischen Mouffe und Rancière lediglich das Produkt des Rezeptionsdiskurses sei. Denn auch Mouffe selbst weist auf die Differenzen mit Rancière hin: »I think that Rancière is basically an anarchist. He has never voted in his life, and he made a real point of pride about it« (zit. nach Steffner de Marco 2020: 69). Das ist, wie Anna-Teresa Steffner de Marco (2020: 69) bemerkt, als Vorwurf gemeint. Andererseits entspricht die in dem Rancière-Zitat deutlich werdende Form der Bezugnahme auf Laclau und Mouffe auch Rancières allgemeiner Arbeitsweise im Umgang mit philosophischen Diskursen. In die *Methode der Gleichheit* meint er dazu, dass er sich in andere Diskurse einschleiche (Rancière 2014b: 120) und dass der Umgang mit ihnen eine Frage des Humors sei, also Texte, gegen die er polemisiert, nicht anzuklagen, sondern sie zu integrieren (Rancière 2014b: 120).

essenzialistisches Axiom handelt. Die sieben weiteren Thesen stützen diese Lesart der Gleichheit bei Rancière und bauen sie weiter aus.

Das Unrecht ist für Rancière die Subjektivierungsweise, in der die Gleichheit eine politische Gestalt annimmt (Rancière 2002: 50). Dieses Unrecht ist jedoch von einer besonderen Art: Es ist ein Unrecht, was in der gegebenen Aufteilung des Sinnlichen nicht formuliert werden kann und sein Erscheinen ist für eine Aufteilung immer eine Infragestellung derselben.⁷⁴ Die als Unrecht figurierte Gleichheit ist daher *drittens* immer konflikthaft und sein Erscheinen daran gebunden, dass es in der Lage ist, diesen Konflikt, den es eigentlich nicht geben kann, trotzdem auszustellen. Der Streit um das Unrecht hat also ebenso keinen Ort in der Ordnung und ist selbst umstritten. In dieser Form, in der das Unrecht weder als solches in der polizeilichen Ordnung formuliert noch für seine Auflösung gestritten werden kann, ist es ein *doppeltes Unrecht* (Leonhardt 2018: 151 f.). Das Elend der Plebejer wird von den Patriziern nicht nur einfach überhört und übersehen, sondern sie begreifen es nicht als ein Problem, was sich aus gesellschaftlichen Verhältnissen ergibt. Sowohl die Plebejer als sprechende Wesen wie auch das Unrecht haben hier keinen Platz – die einen können das andere weder artikulieren noch selbst lösen. So entbrennt ein Streit zwischen dem Nichtverstehen des Appius Claudius, das die Ordnung des Sinnlichen selbst ausdrückt (Rancière 2002: 36), und dem, »der spricht, obwohl er nicht zu sprechen hat« (Rancière 2008c: 21), den Plebejern, und betrifft dabei die Grenzziehung zwischen *phonē* und *lógos*. Wenn jedoch die Fragen, was sprechen heißt und wer sprechen kann, selbst Gegenstand des Streits sind, dann kann es keine Form eines rational-argumentativen Austausches geben, »weder Regel noch Code für die Diskussion« (Rancière 2002: 35). Diese Sprechsituation, in der »der Streit darüber, was Sprechen heißt, die Rationalität der Sprechsituation selbst ausmacht« (Rancière 2002: 10), nennt Rancière Unvernehmen.

Die Demonstration der Gleichheit und damit das politische Moment hängen also von der Ausstellung dieses unmöglichen Konfliktes ab, also davon, ob es gelingt, eine »Bühne des Dissens« (Rancière 2011c: 8 f.) einzurichten, auf der der *politische* Streit über »das Dasein einer gemeinsamen Bühne, über das Dasein und die Eigenschaft derer, die auf ihr gegenwärtig sind« (Rancière 2002: 38) geführt werden kann. Todd May (2007: 27) weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass die Demonstration der Gleichheit, die sich inszeniert, kein Ausdruck und Verwirklichung einer verdeckten Wahrheit, die tiefere Essenz der menschlichen Existenz oder ein unterdrücktes Sein sei, sondern eine »Vor_Annahme«. Eine

74 In Bezug auf dieses Infragestellen und des Tuns-als-ob meint Rancière (2022a: 27), dass es nicht Aufgabe der Methode der Gleichheit sei, den Graben der Ungleichheit zuzuschütten, sondern »die Topografie, die zu jenem Graben führt, in Frage [zu] stell[en].«

»Vor_Annahme« sei dabei ein Ausgangspunkt, dessen Aufgabe es nicht ist, zu zeigen, dass Menschen wirklich gleich sind oder dass es sogar nur die Gesellschaft, der Staat und die ökonomischen Verhältnisse seien, die sie ungleich machen.⁷⁵ So behaupte die Annahme der gleichen Intelligenz des unwissenden Lehrmeisters Jacotot nicht, dass alle eigentlich die gleiche Punktzahl bei den SATs erreichen sollten oder alle fortgeschrittene theoretische Physik verstünden (May 2007: 26)⁷⁶ oder, wie es Rancière (2014b: 165) formuliert: »Sie [die Annahme gleicher Intelligenz; CL] bedeutet nicht, dass jeder kompetent ist, alles Mögliche zu machen, oder dass er einfach kompetent ist im Allgemeinen.« Sondern eine Vorannahme behaupte zunächst einmal Gleichheit und schaut dann, wie weit sie mit dieser Behauptung kommt:

»It is an experiment, grounded in some empirical observation, to be sure, but not in order to make a case for a human essence so much as to make a case for political action.« (May 2007: 27)

Die Plebejer fordern Gleichheit nicht ein, sondern sie tun schon so, »als ob« sie gleich wären. Deswegen spricht Aristotelis Agridopoulos (2018: 239; H. i. O.) in diesem Zusammenhang auch von »*Gleich-Gültigkeit*«. Die vierte These ist daher zweigeteilt: (a) Gleichheit als Ausgangspunkt beziehungsweise Vorannahme ist eine *präfigurative* Gleichheit und nicht eine zu verwirklichende Zielvorstellung. (b) Diese Vorannahme ist zudem auch *provisorisch*, sie ist eine zu verifizierende Hypothese, mitunter eine Polemik.⁷⁷ Sie enthält keine tieferen oder essenzialistischen Aussagen und behauptet nicht, alle Menschen seien gleich im Sinne von *dasselbe*, sondern sie tut so, als ob sie sich *gleichen*.

Eine solche polemisch-provisorische Gleichheit als experimentelle »Vor_Annahme« kann ein Gelingen der Demonstration der Gleichheit innerhalb des Streits um das Unrecht in keiner Weise garantieren.⁷⁸ Im Auszug organisieren die Plebejer ein zwar prekäres, aber funktionierendes Gemeinwesen, in welchem sie Gleichheit demonstrieren, indem sie das Gemeinwesen der Patrizier mimen. Bei Ballanche gibt es im Senat einen geheimen Rat weiser Alter, die wüssten, wann eine Ära zu Ende sei und deswegen daraus schließen würden, »dass, da die Plebejer Wesen der Sprache geworden sind, es nichts anderes zu tun gibt, als mit ihnen zu sprechen« (Rancière 2002: 37). In einem gewissen Sinne kann das als ein Gelingen oder ein Erfolg der Demonstration der Gleichheit angesehen

75 Das scheint eher die Perspektive zu sein, wie sie Giorgio Agamben (2003) mit dem Begriff der »Beliebigkeit« in Anschluss an Heidegger in *Die kommende Gemeinschaft* verfolgt.

76 Die Beispiele sind von May (hoffentlich) provokativ gemeint, da sie »offensichtlich« von einem ziemlich reaktionären Verständnis von Intelligenz und Wissenschaft zeugen.

77 So schreibt auch Benjamin Arditi (2019: 54): »Equality, though, is a presupposition. [...] This presupposition has no ontological consistency because it emerges through a polemical enactment.«

78 Rancière (Rancière 2019a: 29) formuliert es so: »Gleichheit ist kein Schneeball [...]«

werden: Die Plebejer haben gesprochen und auf einmal hören ihnen nicht nur so merkwürdige Gestalten wie Agrippa zu, sondern die Mehrheit des Senats. Allerdings würde eine solche Reinszenierung das Gelingen der Emanzipation der Plebejer allein vom wohlwollenden Bemühen einiger Patrizier und der Beurteilung einiger alter und einflussreicher Politiker abhängig machen und im letzten Moment den Akt der Emanzipation in Richtung Ungleichheit verschieben, indem sie den Resonanzraum von denen abhängig macht, die ihn verschwinden lassen wollen. Rancière (2002: 37) beendet deswegen die Szene an dieser Stelle und beharrt darauf, dass es nicht so wichtig sei, was die Patrizier mit den Plebejern besprechen (ihre Anerkennung als Vertragspartner, mit denen man einen Kompromiss, die plebejischen Tribune, abschließen kann), sondern der Umstand, dass sie mit ihnen sprechen. In *Der unwissenden Lehrmeister* weist er darauf hin, dass der Erfolg der Demonstration der Gleichheit in der individuellen Erfahrung der Gleichheit der Plebejer liege:

»Der Sieg des Aventin ist wirklich. Und vermutlich ist er nicht da, wo man glaubt. Die Tribune, die der Plebs gewonnen hat, werden unvernünftig sein wie die anderen. Aber dass sich jeder Plebejer als Mensch fühlt, sich [...] und jeden anderen für fähig hält, die Vorrechte der Intelligenz auszuüben, das ist nicht *nichts*.« (Rancière 2009a: 117 f.; H. i. O.)

So liegt *fünftens* der »Erfolg« einer Demonstration der Gleichheit nicht so sehr in seiner Institutionalisierung (zum Beispiel im plebejischen Tribunat), sondern in der möglich gewordenen Änderung der Beziehungen zwischen den Menschen und ihrer Identifizierung.

Sechstens ist die Institutionalisierung der Gleichheit als Nicht-Aufteilung auch nicht möglich. Patrizier und Plebejer sind auch nach der Rückkehr letzterer nicht gleich und der Streit ist noch nicht geklärt, worüber weder der Rat der Weisen noch die individuellen Erfahrungen der Emanzipation hinwegtäuschen können. Im Gegenteil geht der Streit dann erst richtig los, allerdings nun mit »selbstbewussten« Plebejern und in einem institutionalisierten Rahmen.⁷⁹ Der Unterschied liegt daher genau zwischen dem einfachen Unrecht einer Diskriminierung und dem doppelten Unrecht, das dem einfachen Unrecht das Unrecht hinzufügt, beide »Unrechte« nicht artikulieren zu können. Aber weder das einfache noch das doppelte Unrecht lösen sich nach der Demonstration der Gleichheit auf: Das einfache Unrecht existiert auch, wenn die Plebejer sprechen können, und das doppelte Unrecht muss immer wieder von Neuem verifiziert werden. Claudius Appius wird nicht lange schweigen und die Plebejer bekommen ihr volles römi-

⁷⁹ Isabell Lorey (2011: 13 f.) argumentiert in ihrer Studie zu den plebejischen Sezessionen, dass die Tribune plebejische Figuren des Immunen seien und als Rückversicherung gegen das ursprüngliche Unrecht gegen sie vor dem Auszug fungierten.

ches Bürgerrecht erst zweihundert Jahre und zwei weitere Sezessionen⁸⁰ später zugesprochen (Lorey 2011: 51). So schreibt Rancière:

»Es kann keine Partei der Emanzipierten, keine emanzipierte Versammlung oder Gesellschaft geben. Aber jeder Mensch kann sich immer, jeden Moment emanzipieren und einen anderen emanzipieren [...]. Eine Gesellschaft, ein Volk, ein Staat werden immer unvernünftig sein. Aber man kann die Zahl der Menschen vervielfachen, die als Individuen von der Vernunft Gebrauch machen und denen es als Bürger gelingen wird, die Kunst zu beherrschen, möglichst vernünftig unvernünftig zu sein.« (Rancière 2009a: 118)⁸¹

Weder ist der Streit mit der Demonstration der Gleichheit geklärt noch ihr Erfolg einfach gegeben und auch die Institutionalisierung des Streits oder die Abschaffung des Unrechts schaffen keine Gleichheit im Allgemeinen in der Welt. Es gibt keine Form der Kollektivität, die nicht auf einer Aufteilung basiert, keine Form des menschlichen Zusammenseins, die nicht Ausschlüsse produziert. Denn auch die Demonstration der Gleichheit kann nicht alle Maßstäbe auf einmal infrage stellen und fordert auch nicht Gleichheit für alle – nicht weil das normativ nicht wünschenswert wäre, sondern weil (wie oben beschrieben) die negative Gleichheit als solche nicht erscheinen kann. Wenn es aber nur Infragestellungen gibt, dann braucht die Demonstration der Gleichheit die Ungleichheit und die Politik die Polizei, um sich an ihr emanzipieren und sie infrage stellen zu können.⁸² Und wenn die Infragestellung die Ungleichheit der Aufteilung des Sinnlichen braucht, um erscheinen zu können, dann kann sie sie nie als Ganzes infrage stellen. Das nicht nur, weil niemand alle möglichen und unmöglichen Ungleich-

80 Die Plebejer zogen noch weitere zwei Male auf den Heiligen Berg. Einmal die bereits erwähnte Sezession im Jahre 449 v. u. Z. Für die Ausarbeitung des Zwölftafelgesetzes wurde für je ein Jahr ein rein patrizisches Zehnmännergremium, die *decemviri*, gewählt und mit quasi-diktatorischen Vollmachten ausgestattet – keine Magistrate, also auch die Tribune nicht, waren zu dieser Zeit im Amt. Das erste *decemvirat* arbeitete zehn Gesetzestafeln aus und verhielt sich trotz seiner diktatorischen Befugnis sehr moderat: »eine Regierung der Mäßigung und Selbstbeherrschung« (Lorey 2011: 135). Das zweite *decemvirat* jedoch nutzte seine Vollmachten für persönliche Vorteilsnahme (wobei die Geschichte der Verginia mit Sicherheit eine literarische Erfindung ist; Lorey 2011: 131), woraufhin die Plebejer ein zweites Mal auszogen. Infolgedessen werden die Tribune wieder eingesetzt und die Republik erneuert (Lorey 2011: 127–152). Die Schuldknechtschaft als zentrale Forderung der ersten Sezession wurde jedoch erst am Ende des 4. Jahrhunderts v. u. Z. abgeschafft und erst ab 366 v. u. Z. konnten sich auch Plebejer zur Wahl zum Konsul stellen (Lorey 2011: 51). Die dritte und letzte Sezession im Jahre 287 v. u. Z. endete mit der *lex hortensia*, die den Plebejern die bürgerliche Rechtsgleichheit garantierte (Lorey 2011: 51). Dass diese zwei weiteren Sezessionen wirklich stattgefunden haben, wird allerdings von Historiker*innen stark angezweifelt (Lorey 2011: 52).

81 Ganz ähnlich taucht dieser Satz auch in *Das Unvernehmen* wieder auf: »Alle Individuen einer Gesellschaft können emanzipiert sein. Aber diese Emanzipation – die der moderne Name des Gleichheitseffekts ist – wird niemals die Leere einer Freiheit produzieren, die einem *Demos* oder einem anderen Subjekt diesen Typs angehört. In der gesellschaftlichen Ordnung kann es kein Leeres geben.« (Rancière 2002: 46)

82 »Die Politik begegnet überall der Polizei.« (Rancière 2002: 43)

heiten gleichzeitig kennen kann, sondern auch, da es sonst keine Aufteilung gäbe, in der eine Demonstration der Gleichheit stattfinden könnte. Meine *siebte* These ist daher, dass die Infragestellung durch die Politik immer punktuell ist und der Bruch mit der Aufteilung des Sinnlichen nicht die absolute Negierung jeglicher Aufteilung. Womit gebrochen wird, ist immer mit einer spezifischen Aufteilung, mit bestimmten Konstellationen in ihr, mit spezifischen Ungleichheiten in *Beziehungen*. Es gibt immer andere Verhältnisse, die vom politischen Moment unberührt bleiben.⁸³ Mehr noch, ich argumentiere, dass eine Demonstration der Gleichheit sich nicht nur entlang bestimmter Ungleichheiten formiert, sondern dass sie gleichzeitig andere Ungleichheiten immer auch intakt lassen *muss* und sie mitunter verschärft. Das wird zum Beispiel deutlich, wenn die Plebejer die Gleichheit aller sprechenden Wesen demonstrieren, indem sie die Patrizier mimen. Sie zeigen den Patriziern einerseits nicht eine neue Art und Weise des politischen Gemeinwesens, sondern nur allzu Bekanntes. Was das Zeigen des Bekannten *politisch* macht, ist, dass die Plebejer es an einem anderen Ort aufzeigen, wo es vorher nicht erscheinen konnte; dass Wesen, die vorher nicht sprechen konnten, auf einmal einen *lógos* besitzen. Andererseits verweist aber damit das Mimen auch auf all das, womit nicht gebrochen wurde. So arbeitet Isabell Lorey (2011: 41) in ihrer Plebejer-Studie heraus, dass es im Streit zwischen Patriziern und Plebejern ausschließlich um die politische Vollfreiheit der *männlichen* Plebejer ging, die nicht nur ihre politischen Rechte, sondern auch ihren Status als *patres familias* umfasste (beziehungsweise bedingte das eine das andere). Der Bruch, den die Demonstration der Gleichheit der Plebejer hervorruft, bricht also nicht mit der Gesamtheit der patrizischen Ordnung, sondern baut gleichzeitig auch auf ihr auf, indem die Plebejer sich von anderen – Frauen, Kinder, Fremden, Sklaven – noch einmal abgrenzen. Denn vollwertiger Bürger Roms zu sein, heißt erst einmal genau das: nicht Frau, nicht Kind, nicht fremd oder Sklave zu sein. Gleichheit ist daher weder allumfassend, noch unumstritten verwirklicht, Politik niemals rein und ihre Subjekte sind nicht zwangsläufig die »Guten«, nur weil sie sich in einer bestimmten Beziehung emanzipieren – oder wie Michel Foucault (2003: 991) geschrieben hat:

»Niemand muss glauben, diese wirren Stimmen sängen schöner als andere und sagten die letztgültige Wahrheit. Es genügt, dass sie da sind und alles sie zum Schweigen zu bringen versucht, damit es sinnvoll ist, sie anzuhören und verstehen zu wollen, was sie sagen.«

Aber nicht nur, dass die Politik auch immer die Polizei braucht und dass die Demonstration der Gleichheit nur bestimmte Ungleichheiten in spezifischen Beziehungen trifft, auch ihre Erscheinungsformen sind so vielzählig wie die Aufteilun-

⁸³ Vgl. hierzu Laclau (2002).

gen, die sie zu überwinden versuchen. Das zeigt sich beispielsweise an den unterschiedlichen Funktionen der Szene der Plebejer in *Das Unvernehmen* und in *Der unwissenden Lehrmeister*. Im *Unvernehmen* benutzt Rancière (Rancière 2014b: 108) diese Szene einerseits, um die kollektiven Sprechakte herauszuarbeiten, die die Plebejer vollziehen, um zu beweisen, dass sie *gleich* den Patriziern politische Wesen sind. Sie demonstrieren ihre politische Gleichheit. Andererseits zeigt sich in dieser Szene, dass es sich hier nicht um eine allumfassende, prinzipielle Gleichheit handelt, sondern die Gleichheit bezieht sich nur auf ein bestimmtes Ungleichheitsverhältnis (männliche Plebejer – männliche Patrizier) und erscheint lediglich in der konflikthaften Demonstration des Unrechts dieser Ungleichheit. Die leere Gleichheit kann nicht erscheinen. Im Gegensatz dazu behandelt dieselbe Szene im *unwissenden Lehrmeister* keinen kollektiven Akt, sondern das individuelle »intellektuelle Abenteuer«, das dem Patrizier Agrippa Menenius widerfährt, als er als Abgesandter der Patrizier zu den Plebejern kommt, um mit ihnen zu verhandeln. Da man aber nur mit sprechenden Wesen verhandeln kann, muss Agrippa die Plebejer als solche anerkennen. Die Gleichheit, um die es hier geht, ist eine emanzipatorische.

Beide Male ist diese Gleichheit weder den Plebejern noch Agrippa eigen und sie sind auch kein Ausdruck dieser. Die »politische« wie die »emanzipatorische« Gleichheit der Intelligenz sind jeweils Gleichheits-Figurationen einer bestimmten Beziehung. Meine *achte* These ist daher, dass die Demonstrationen der Gleichheit je nach den Konstellationen der Ungleichheit unterschiedlich ausfallen⁸⁴ und dass sich daraus drei unterschiedliche Konnotationen derselben Gleichheit bei Rancière herausarbeiten lassen, die jeweils auf einer anderen Ebene angesiedelt sind:

1. eine *leere, negative Gleichheit*, die nicht an sich erscheint und kein Wesen hat, da sie eine Gleichheit der Nicht-Aufteilung ist. Dieser Begriff liegt auf einer theoretisch-formalen Ebene.
2. eine *politische Gleichheit*, die nicht mehr leer ist, sondern die kollektive Erfahrung einer konflikthaften Demonstration einer konkreten Unrechts-/Ungleichheitsbeziehung ist.⁸⁵ Sie berührt spezifische strukturelle Ungleich-

⁸⁴ Weiter unten argumentiere ich weitergehend, dass eine Demonstration der Gleichheit, wie sie zum Beispiel die Plebejer im Mimen der Patrizier praktizieren, in einem anderen Kontext lediglich die polizeiliche Aufteilung reproduziert, dann nämlich, wenn zum Beispiel genau dieses Mimen in dem Aufruf an soziale Bewegungen gefordert wird, Parteien oder NGOs zu bilden, und damit entpolitisiert wirkt. Vgl. dazu auch Leonhardt (2018: 155 ff.).

⁸⁵ Rancière (2022a: 75 f.) selbst weist darauf hin, dass Politik als kollektive Praxis nur eine bestimmte Form der Anwendung der Gleichheit ist.

heiten einer Gesellschaft (und lässt andere außen vor) und liegt daher auf der gesellschaftlichen Ebene.

3. eine *emanzipatorische Gleichheit*, die sich in der individuellen Überschreitung Einzelner als emanzipatorischer Prozess ausdrückt. Auch diese Gleichheit bezieht sich auf bestimmte Ungleichheiten, die die Einzelnen überwinden, dabei aber nicht unbedingt andere Ungleichheiten infrage stellen und nicht zwangsläufig konflikthaft verlaufen müssen. Sie liegt auf der individuellen Ebene.

Diese unterschiedliche Verwendung der Szene und Konnotationen der Gleichheit zeigen zudem *neuntens*, dass es sich bei Rancière eben nicht, wie Marchart meint, letztlich immer um Figuren des Proletariats handelt und allen anderen der Zugang zu Momenten der Gleichheit verwehrt werde. Das lässt sich an der merkwürdigen Figur des Agrippa Menenius verdeutlichen, der in der Szene der Plebejer auftaucht, obwohl er keiner von ihnen ist. Rancière (2002: 36) weist im *Unvernehmen* darauf hin, dass es Figuren gibt, die zwischen der rechtmäßigen Szene der Patrizier und der unrechtmäßigen Szene der Plebejer zirkulieren – allerdings nur in eine Richtung. Nämlich jene atypischen Patrizier wie Agrippa Menenius, die meinen, etwas wie Sprache bei den Plebejern vernommen zu haben. Aber Agrippa ist kein politisches Subjekt, das sich emanzipiert, indem es sich einen *lógos* aneignet, der ihm eigentlich nicht zusteht – er ist Patrizier, ehemaliger Konsul, er besitzt in der patrizischen Aufteilung des Sinnlichen unzweifelhaft *lógos*. Aber trotzdem praktiziert er eine Demonstration der Gleichheit, indem er davon ausgeht, dass die Geschichte, die er den Plebejern erzählen will, von ihnen auch verstanden wird. Unterstreicht die Szene der Plebejer im *Unvernehmen* die »unrechtmäßige« Aneignung des *lógos* durch die Plebejer und bringt Rancière diesen Akt der Demonstration der Gleichheit mit dem Begriff der Politik in Verbindung, reinszeniert Rancière (Rancière 2009a: 105, 116 f.) die gleiche Erzählung im *unwissenden Lehrmeister* leicht verschoben. Hier ist es auf einmal Agrippa, der mit seinem unerhörten Verhalten Gleichheit demonstriert – nicht seine, sondern die der anderen mit sich. Agrippa war Teil dessen, was man zu seinen Lebzeiten als gesellschaftliche Elite bezeichnen konnte. Für ihn gab es weder eine Möglichkeit, sich wirklich von »unten nach oben« zu arbeiten, noch eine strukturelle Diskriminierung, die ihnen einen persönlichen Erfolgsweg versperrte. Er konnte sich nicht an einer Aufteilung abarbeiten, die ihm etwas vorenthalten oder ihn unterdrückt hätte. Hier wird deutlich, dass das zwar eine Möglichkeit der Emanzipation ist, aber nicht die einzige und auch nicht ihr »Sinn«. Agrippa emanzipiert sich durchaus von einer gegebenen Aufteilung des Sinnlichen, aber nicht durch Aneignung einer Stimme, die ihm nicht zugesprochen wurde, sondern durch eine Haltung der Gleichheit, mit der er anderen begegnet, ihnen zuhört, als hätten

sie eine Stimme, mit ihnen spricht, als könnten die anderen ihn verstehen, und so die Gleichheit in ihren zwischenmenschlichen Beziehungen verifiziert. Er erkennt die Plebejer als sprechende Wesen an, noch bevor ihrerseits ihre Demonstration der Gleichheit durch ihn bei seiner Rückkehr nach Rom und der Verkündigung der Forderungen der Plebejer nach ihren Tribunen widerhallt. So bricht auch er mit einer Aufteilung des Sinnlichen, die aus Plebejern Wesen ohne Stimmen macht, und er tut dies, indem er auf eine spezifisch-kontextuelle, aber darin allgemeine Gleichheit verweist. Die Gleichheit der Plebejer mit den Patriziern ist für Agrippa vorhanden, nicht weil sie eigentlich auch Patrizier seien, sondern weil sie für ihn alle freie Bürger Roms waren.⁸⁶ Emanzipation, Demonstrationen der Gleichheit und damit letztlich auch politische Subjektivierung sind keine »Privilegien« der Subalternen, wie es Marchart Rancière vorwirft, sondern (erst einmal) prinzipiell für alle durchführbar. Nicht (nur) die Aneignung der Sprache von Wesen ohne Sprache ist entscheidend, sondern die Herstellung egalitärer Subjektivierungen, »wo sprechende Wesen anfangen, anders zu sprechen, als es von ihnen erwartet wird« (Rancière 2019a: 29). Das nennt Rancière (Rancière 2016b) allgemeiner die Methode der Gleichheit.

Durch meine ausführliche Auseinandersetzung mit der Szene der Plebejer wird nun klar, inwiefern Marcharts Lesart Rancières und seines Begriffs der Gleichheit irreführend ist und wie daher auch seine Kritik fehlläuft. Zugleich lassen sich meine Interpretationen entlang Rancières Überlegungen gegen Marcharts und Mouffes Lesart des Politischen wenden. Wie dargestellt, argumentiert Marchart (2010: 183), dass es sich bei Rancières Überlegungen um einen »emanzipatorischen Apriorismus« handle, in dem Gleichheit einen fundamentalistischen Restbestand darstelle, der – durch seine Realitätsferne – nur axiomatisch behauptet werden könne. Wie May (2007: 27) unterstreicht, ist Gleichheit bei Rancière tatsächlich eine – mitunter polemische und provokative – Vorannahme, aber sie wird nicht *a priori* gesetzt in dem Sinne, dass sie nur behauptet wird und nicht mehr bewiesen werden muss. Im Gegenteil geht es im politischen Streit immer genau um die Möglichkeit der Verifikation der Gleichheit: um den Streit zwischen einer polizeilichen Realität – einer Aufteilung des Sinnlichen mit ihren Anordnungen von Dingen und Verhältnissen – und einer politischen Intervention – einer Neuordnung von Dingen und Verhältnissen, in denen

86 In gewisser Weise ähnelt diese Anerkennung Agrippas der Plebejer als Gleiche der Anerkennung Thoreaus seiner Nachbarn als Gleiche aus dem ersten Teil. Es geht bei letzterem sicherlich nicht darum, dass die Nachbarn Thoreaus nicht »sprechen« konnten, aber auch Thoreaus Anerkennung hatte zumindest das Ziel, dass sich seine Nachbarn emanzipieren. In diesem Zusammenhang wäre es sicherlich interessant, Rancières Interpretation der Anti-Pädagogik des unwissenden Lehrmeisters Jacotot mit der »Erlebnis«-Pädagogik von dessen Zeitgenossen, Thoreau, zu vergleichen (für letzteres vgl. Schäfer 2017: 48 f.).

eine bestimmte Ungleichheit nicht mehr als solche erscheint. Die Behauptung der Gleichheit muss sich also immer »beweisen« und diese »Beweisführung« ist immer umstritten.

Mehr noch, da die Gleichheit als negative Gleichheit leer ist und als solche nicht erscheinen kann, hat sie keine ontische Dimension, die sich durch eine Ontologie bestimmen ließe. Sie ist kein Sein und hat auch kein Wesen. Die Rede von einem fundamentalistischen Restbestand ist daher falsch, da Gleichheit eben gerade kein Fundament ist, auf dem man stehen könnte, sondern lediglich ein Ausgangspunkt, von dem man starten und zu dem man vielleicht immer wieder zurückkehren kann.⁸⁷ Aber da die Demonstration der Gleichheit immer umstritten ist und nicht institutionalisiert werden kann, ist auch dieser Ausgangspunkt wackelig und muss immer wieder von Neuem improvisiert werden. Es ist kein Ausgangspunkt mit einem guten Fundament, auf dem sich (um im Bild zu bleiben) Institutionen bauen oder sich eine Partei oder eine Gesellschaft der Gleichen (Rancière 2009a: 118) gründen ließe. Jeder Form der Organisation, Ordnung, Institutionalisierung, jedem Beisammensein und jeder Beziehung ist auf die eine oder andere Art und Weise eine Aufteilung eingeschrieben. Es gibt kein jenseits der Aufteilung des Sinnlichen, keinen autonomen Punkt der Politik, keine reine Politik, weswegen ihr Ausgangspunkt auch nur innerhalb der Polizei sein kann, als ihre Infragestellung. Das heißt, jede Demonstration der Gleichheit, jeder Versuch der Emanzipation und jede politische Subjektivierung funktioniert immer nur entlang bestimmter Ungleichheiten. Wobei nicht nur die Ungleichheit aufgrund der Gleichheit funktioniert, wie es Rancière (2002: 29) formuliert, sondern auch die Demonstration der Gleichheit nur funktioniert, weil es Ungleichheiten gibt, die ignoriert werden beziehungsweise deren Privilegien sich angeeignet werden können. Mehr noch: Die Demonstration der Gleichheit kann konkret nie alle wirklichen und möglichen Formen von Ungleichheit betreffen, sondern immer nur bestimmte und baut mitunter nicht selten auf anderen Ungleichheiten auf und verstärkt sie.

Daher geht auch Marcharts (2010: 259) Behauptung der »Befreiungsentologie des ›Rests‹« am Kern der Sache vorbei. Wie die Auseinandersetzung mit der Szene der Plebejer zeigt, befreien sie sich von ihrer Identifizierung als nicht sprechende Wesen, aber diese Befreiung ist weiter umstritten und verwirklicht sich nicht umfänglich in einer Institutionalisierung. Die Institutionalisierung – das plebe-

87 In ähnlicher Weise argumentiert Aristotelis Agridopoulos (2018: 234) für Rancière und gegen Didier Eribon (2016: 143), indem er letzterem vorwirft, Gleichheit bei Rancière als soziale Gleichheit und damit als politisch realisierbare zu begreifen: »Er missinterpretiert Rancières Gleichheitsidee als eine zu realisierende im Sinne einer sozialen Gleichheit und wirft ihm daher eine ›populistische Lobpreisung‹ vor.« (Agridopoulos 2018: 246)

jische Tribunal – ist nicht die Institutionalisierung der Gleichheit von Plebejern und Patriziern (also die Auflösung ihrer Unterschiede), sondern vielmehr die versuchte Institutionalisierung des Streits, die den politischen Konflikt in einen polizeilichen Konflikt um die Ordnung von Kräfteverhältnissen umwandelt. Der politische Moment ist kein Moment der Integration des Rests, bis irgendwann kein Rest mehr vorhanden ist und die klassenlose Gesellschaft – der Kommunismus – sich verwirklicht, sondern ein Moment der Desintegration, in dem die Beziehungen und ihre Identifizierungen neu geordnet werden können.

Letztlich zeigen die zwei unterschiedlichen Anwendungen der Szene der Plebejer, dass Emanzipation eben nicht nur von unten nach oben verläuft und es sich bei Rancières Subjekten schlussendlich nicht nur um verschiedene Figuren des Proletariats handelt (Marchart 2010: 250). Die Figur des Marcus Agrippa ist eben keine Figur des Proletariats und doch bricht sie mit einer gegebenen Aufteilung des Sinnlichen, geht von der Gleichheit aller sprechenden Wesen aus und lässt die Möglichkeit einer anderen Anordnung der Beziehungen und ihrer Identifikation aufscheinen. Und genau das trennt auch Figuren wie Agrippa von Neonazis, die vielleicht behaupten, sie sprächen für das Volk, aber eben nicht von der Gleichheit ausgehen. So ist auch nicht immer alles, was als politische Subjektivierung läuft, immer gleich gut, aber ohne Letzteres gibt es keine politische Subjektivierung:

»I'm not saying that when people occupy the street that they are ›the people‹, nor that everything that is spoken from the street is a good thing. [...] It doesn't mean that whoever takes to the streets will be in the right. Speaking of the power of anybody is to take the side of the universal. The power of anybody means that there is a capacity that cannot be monopolized by any one group, be it the oligarchy or the ›working class‹, who claims it as their own. There is no single group which represents the universal capacity, that of politics.« (Rancière/Laclau 2015)

Da Marchart in seiner Lesart des Politischen an Mouffe anschließt, stellt sich vielmehr die Frage, ob seine Kritik an Rancière nicht auf ihn selbst zurückfällt. Wie ich schon gegen Mouffe argumentiert habe, führt eine Konzeption des Politischen durch die heideggerianische Brille der ontologischen/politischen Differenz selbst einen Essenzialismus durch die Hintertür ein, den sie eigentlich vorgibt abzuschaffen. Sie setzt nicht nur den Konflikt *a priori* als Wesen des Politischen, sondern sie entwickelt eine Ontologie des Streits, die immer schon weiß, dass dieser antagonistisch ist, dass er in einem Agonismus umgewandelt werden muss und dass diese Bannung des Antagonismus immer und ausschließlich in einer staatlich-parlamentarisch organisierten Demokratie funktioniert. So läuft auch Marchart Gefahr, nicht nur den Streit dem Konflikt um den Streit zu entziehen (die Existenz des politischen Moments ist immer umstritten), sondern die Bestimmung des Wesens des Streits und seine Institutionalisierung verkommt zu einer Affirmation des Status quo anstatt zur Dekonstruktion und Dezentrierung

seiner Institutionen. Ein solches Verständnis radikaler Demokratie macht diese – wie gezeigt – zu einem Bicycle Repair Man der liberalen Demokratietheorie. Und ebenso, wie die liberale Theorie ihre Subjekte der Freiheit durch das Recht enteignet und die liberale Demokratietheorie das Handeln dieser Subjekte entpolitisiert, indem sie sie auf liberale Institutionen verpflichtet, entpolitisiert und enteignet eine solche radikale Demokratietheorie ihre Subjekte erneut, wenn sie sie nur zu Handlanger*innen der Rettung liberaler Institutionen degradiert und ihrem Handeln keinen eigenen demokratischen Wert zukommen lässt. Weit entfernt davon, selbst Erfahrungen mit in die Theorieproduktion aufzunehmen (und das ist es, was einen Apriorismus unter anderem ausmacht), sondern diese lediglich durch die Differenz von mit *lógos* gesegneter theoretischer Analyse und ursprünglichem Aktionismus einzubeziehen, verbleibt eine solche Theorie radikaler Demokratie in der liberalen Intuition. Die Frage ist also, wie sich jenseits dessen zumindest ein Anspruch formulieren lässt, radikaldemokratische Theorie zu produzieren, anstatt nur über radikale Demokratie zu theoretisieren?

Diese Frage habe ich im Laufe des Kapitels mehrfach aufgeworfen und komme nun zu meinem Lösungsvorschlag. Meine These ist, dass sich Antworten hierauf in Szenen und Handlungen gegenwärtiger sozialer Bewegungen finden, in denen die radikale Demokratietheorie – und hier insbesondere Rancière – Momente des Politischen sehen. In diesen Bewegungen selbst gibt es wiederum Überlegungen, die inhaltliche Affinitäten mit Theorien radikaler Demokratie aufweisen. Diese aktivistischen Theorieproduktionen sind theoretisierende Reflexionen, in denen Aktivist*innen Überlegungen zu ihrem Handeln, zur Gesellschaft, ihrer Rolle in der Gesellschaft und ihren Vorstellungen von gesellschaftlichem Wandel anstellen. Damit theoretisieren sie eben jenes Handeln, welches radikaldemokratische Theorien immer wieder hervorheben und lassen sich somit als lokal-situative Theorien radikaldemokratisch-politischen Handelns lesen. Einer anarchistischen Intuition folgend geht es entsprechend nun darum, diese Theorien nicht als (identitären) Ausdruck, Willens- und Forderungsbekundungen einer Bewegung zu analysieren, sondern aktivistische Theorieproduktionen als politische Theorien zu verstehen – also Äußerungen und Texte aus den Bewegungen unter der Prämisse zu lesen, dass sie Politische Theorie betreiben (Rancière 2016a: 153). In diesem Sinne heißt einer anarchistischen Intuition zu folgen, Rancières Methode der Gleichheit zu folgen. Um die Methode der Gleichheit genauer zu beschreiben und ihre Bedingungen bei der konkreten Anwendung auf gegenwärtige soziale Bewegungen zu erklären, gehe ich im Folgenden zunächst auf den Begriff des Erzählens und seine Beziehung zur Gleichheit bei Rancière ein, um dann in diesem Zusammenhang zu klären, was eine Szene ist. Zum Abschluss komme ich auf meine These zurück, gehe auf Rancières Beschäftigung mit Occupy Wall Street ein und argumentiere, dass man mit Rancière über Rancière hinausgehend das poli-

tische Handeln von Occupy Wall Street (die *assembly* und das Konsensprinzip) mit der Methode der Gleichheit in seiner Verstricktheit re_inszensieren muss, um der Frage nach einem handlungsorientierenden Wissen radikaler Theorie näher zu kommen.

3.2.2 Vom Erzählen der Szene

Szene Isabel Itho

»Our species doesn't operate by reality. It operates by stories. Cities are stories. Money is a story. Space was a story, once. A king tells us a story about who we are and why we're great, and that story is enough to make us go kill people who tell a different story. Or maybe the people kill the king because they don't like his story and have begun to tell themselves a different one.« Isabel Itho, Archivarin der *Asteria* (Chambers 2018: 315)

In ihrem dritten *speculative-fiction*-Roman aus dem Wayfarer-Universum erzählt Becky Chambers die Geschichte der Exodus-Flotte. Die Menschheit hat die Erde so weit ausgebeutet und zerstört, dass ein Leben auf ihr nicht mehr möglich war. Während sich ihr wohlhabenderer Teil in die Kolonien auf dem Mars absetzte, kratzt der Rest die letzten Ressourcen der Erde zusammen und baut mehrere Exodus-Schiffe, mit denen sie die Erde vollständig evakuieren. Nachdem die Exodus-Flotte mehrere Generationen lang durch das Weltall trieb, wurde sie von den *Galactic Commons* (einer viele Spezies umfassende Union) aufgegriffen, die ihnen eine Sonne ohne Planeten überlässt, in deren Orbit die Flotte nun kreist. In dieser Erzählung der Zukunft sind die Menschen nicht wie so häufig die heroischen Erforscher*innen, Erober*innen oder Herrscher*innen des Weltalls, sondern hilfsbedürftige, unterentwickelte und bemitleidenswerte Wesen, die so dumm waren, ihren eigenen Planeten zu zerstören. Die anthropozentrische Weltsicht wird zudem dadurch dezentriert, dass jeder Abschnitt mit einem wissenschaftlichen Eintrag aus dem »Feldtagebuch« des harmagianischen »Athropologen« Ghuh'lo-loan Mok Chutp beginnt, der die Flotte besucht, um ihre einzigartige soziale Organisation zu untersuchen. Die Exodianer*innen konnten sich nämlich auf ihrer Reise ins Ungewisse den Luxus einer hierarchisch organisierten und auf Konkurrenz ausgerichteten Gesellschaft nicht mehr leisten. Chambers beschreibt diese egalitäre Gesellschaft im ständigen Ausnahmezustand mit Brillanz, Tiefe und vor allem mit viel Empathie für ihre Figuren, die sich von der Frage der Aufteilung des Raumes und der Verteilung der Aufgaben bis hin zur Zahnhygiene und was mit Verstorbenen zu tun ist erstreckt. Eine der Auf-

gaben in der Flotte ist, die Geschichte zu dokumentieren und aufzubewahren: die Geschichte der Erde vor dem Exodus und die Geschichte der Flotte seit dem Exodus. Diese Aufgabe wird von den Archivar*innen wahrgenommen, von denen Isabel Itoh eine ist. Doch in einer Zeit, so fragt sich Isabel, in der viele die Schiffe verlassen und wieder auf Planeten leben (sie werden daher »Grounders« genannt), wozu braucht es dann noch Archivar*innen und wieso sollte man selbst noch auf einem Schiff bleiben? Auf einem Schiff, so argumentiert sie, ist allen die Bedeutung und der Sinn der Schiffe, ihrer Sozialität und ihrer *story* direkt bewusst: dass die Schiffe nötig waren, weil die Menschen die Erde zerstörten; dass jede Schraube und jede Mutter heilig sind, da sie zwischen dem eigenen Überleben und der unendlichen Leere des Alls stehen; dass alle auf alle angewiesen sind, weil sie nur sich haben. Doch nun gibt es zahllose Welten für Menschen, auf denen sie leben können. Muss man also mit ihnen vorsichtig umgehen? Es sind doch genug da? Wenn die eine verbraucht ist, kann man doch zur nächsten weiterziehen, oder? Doch eine solche *story*, so Isabel, vergisst die eigene und wiederholt so nur die Fehler der Vergangenheit:

»That's why we keep archives, why we paint our hands on the wall. It's so we don't forget. We're our own warning. That's why the fleet needs to remain. [...] Without us here, the grounders will forget within a few generations. We'll become just another story, and not one that seems relevant. Sure, we broke Earth, but we won't break *this* planet. We won't poison *this* water. We won't let *this* invention go wrong.« (Chambers 2018: 316)

Szene Lillimaus

»Was ist das, lesen?« fragte Mäusefriederike ratlos. »Ist das etwas, was du fressen kannst?«
 »Nein, nein«, antwortete Lillimaus und lachte. »Lesen, das ist wie fliegen, fliegen aus unserer Küchentür hinaus hoch über die Bäume im Garten hin und weiter, immer weiter in fremde Länder und ferne Welten.«

»Wie fliegen ist das, Lillimaus?« staunte Mäusefriederike. »Du kannst wirklich und wahrhaftig fliegen, wie die Menschenköchin es immer erzählt von den fliegenden Fischen, oder etwa so geschickt fliegen wie eine Fledermaus? Dann kannst du dich ja bis zum Würste- und Schinkenhimmel emporschwingen.«

»Nicht so, liebe Freundin. Lesen, das ist wie segeln, segeln den Bach hinter dem Garten hinab und weiter, immer weiter durch reißende Ströme und endlose Meere.«

»Du segelst, Lillimaus? Mit einem richtigen Segelboot, so wie der kleine Menschenriese in der Badewanne eines schwimmen läßt, mit so einem Boot wagst du dich aufs Wasser? [...]«

›So wohl nicht, Friederike. Wie soll ich es dir nur verständlich machen? Lesen, ja, das ist wie sehen mit anderen Augen.« (Fährmann 1993: 68–69)

In Willi Fährmanns antifaschistischer Fabel übernimmt der titelgebende überaus starke Willibald⁸⁸ die Führung eines Mäuserudels, indem er den gewählten Präsidenten (den Mäusegeorg) für abgesetzt erklärt, da dieser zu schwach sei, um etwas gegen die Katze unternemen zu können, und ein Rudel (›Flink wie Fledermäuse, hart wie Tirolerbrot, zäh wie Schweineschwarze«) in Zeiten der Gefahr einen richtigen Boss brauche (›Ein Boss, ein Haus, ein Rudel!«). Außerdem verbannt er die Albino-Maus Lillimaus in die Bibliothek, da sie anders sei, nicht zum Rudel gehöre (keine andere Maus ist weiß und hat rote Augen) und durch ihr auffälliges Aussehen die Katze anlocke und alle damit in Gefahr brächte. Außerdem widerspricht sie Willibald öffentlich: ›Es ist auch ohne Boß ganz schön bei uns [...]. Wir haben doch einen guten Präsidenten gewählt.« (Fährmann 1993: 20) In der Bibliothek bringt sie sich mithilfe einer ABC-Fibel das Lesen selbst bei (Jacotot wäre stolz auf sie gewesen) und beginnt, den anderen Mäusen die Geschichten aus den Büchern zu erzählen. Diese Geschichten, die bei den Mäusen sehr beliebt sind, untergraben allerdings die Autorität des überaus starken Willibalds und seiner Clique, indem sie den Mäusen Wörter wie ›Tyrann« beibringen, ihnen zeigen, dass die Welt nicht nur aus dem Haus, in dem sie wohnen, besteht und an dem Plan Willibalds zweifeln lässt, die Fleischwaren, die an der Decke der Speisekammer aufgehängt sind (der ›Würste- und Schinkenhimmel«), mittels eines waghalsigen Turmbauprojektes zu erreichen. Die Geschichten lassen die Mäuse andere Welten und die Welt mit anderen Augen sehen, anstatt die vermeintlich existenziellen Aufgaben vor Ort (das Wegrennen vor einer Katze, die nie kommt, und den Bau des Turmes) wahrzunehmen. Der Umgang mit Lillimaus wird verboten und ihr wird gedroht, dass sie bei dem kleinsten Vergehen aus der Küchentürklappe in den Garten, wo sich angeblich die Katze befindet, geschmissen wird.

Beide Geschichten erzählen nicht nur eine Story, sondern sie reflektieren darüber, welche Funktion *storytelling* für die Geschichte selbst und allgemein hat. Sie sind Szenen über die Macht des Erzählens. Bei Chambers knüpfen *stories* ein Netz, aus dem hervorgeht, wer die Menschheit war, was die Exodianer sind und was die Menschheit werden kann und was besser nicht. Die *stories*, die die Exodia-

⁸⁸ Willibald ist keine Mäuseentsprechung von Adolf Hitler, aber seine beiden Kumpanen, der schlaue Mäusejosef und die dicke Hermannmaus, machen die Analogie nur überdeutlich.

ner über sich erzählen, sind unweigerlich mit den *stories* der Menschheit vor dem Exodus verknüpft und die Entknüpfung dieser Geschichten würde nicht nur bedeuten, dass ein Teil der Geschichte in Vergessenheit gerät, sondern das Potenzial verspielen, was die Menschheit zukünftig sein könnte. Bei Fährmann findet zunächst eine andere Verknüpfung statt: Die Verknüpfung, die Lillimaus zwischen den Zeichen und den daneben gemalten Bildern herstellt (»Die Wörter fangen ja allesamt gleich an«, rief sie. »Überall geht es los mit einem O. Das muß das Zeichen sein, was in das Bild gedruckt ist«; Fährmann 1993: 65), dann die zwischen den Zeichen untereinander (»Opa, nicht O-p-a.«; Fährmann 1993: 66) und schließlich zwischen den Wörtern, die sich zu Sätzen formen, die zu Absätzen, zu Seiten, Kapiteln und ganzen Büchern werden. Als diese Verbindung hergestellt ist, fängt Lillimaus an, den anderen Mäusen die Geschichten, die sie gelesen hat, zu erzählen, zum Beispiel vom »römischen Kaiser Augustus, der [...] immer »Frieden, Frieden« sagte und doch seine Soldaten kämpfen und sterben ließ, solange er lebte« (Fährmann 1993: 118), von Cäsar, Attila und Napoleon: »Wie nennen die Menschenriesen solche schrecklichen Männer, die ihnen den Himmel versprechen und sie ins Elend führen?« »Tyrannen werden sie genannt«, gab Lillimaus Auskunft« (Fährmann 1993: 118–119). Und die Mäuse beginnen die Geschichten der »Menschenriesen« auf sich und ihre Geschichte zu beziehen – eine Verknüpfung herzustellen. Zunächst werden sie nachdenklich, dann beginnen einige zu widersprechen. Zum Schluss erzählt ihnen Lillimaus – verbotenerweise – die Geschichte von Wilhelm Tell, der den Landvogt mit dem Pfeil erschoss: »Wie nennt man bei den Mäusen einen solchen Tyrannen?«, fragte ein Mausemädchen keck. »Boß nennen wir solche Tyrannen bei uns«, antwortete Lillimaus« (Fährmann 1993: 146). Boss, das ist Willibald, und wie den Menschen in dem Zitat von Isabel gefiel nun den Mäusen die *story* nicht mehr, die Willibald über sie erzählte und sie begannen sich selbst eine andere zu erzählen:

»Wir brauchen keinen Boß, der alles besser wissen will und der es allein zu sagen hat. Der Willibald hat sich selbst zum Boß gemacht. Wir haben seinen Versprechungen geglaubt und ihn gewähren lassen. Ihr habt ja gesehen, was daraus wurde. Marschieren, marschieren, marschieren. Funktionieren, funktionieren. Nicht selber denken, sondern blind parieren. Ich bin dafür, daß wir alle das Denken wieder lernen.« (Fährmann 1993: 164–165)

Die Mäuse stellen Verbindungen her, zwischen sich und den Geschichten, zwischen sich und anderen, deren Welt sie durch andere Augen gesehen haben, und knüpfen sich daraus eine andere Geschichte. Das ist es, was Rancière meint, wenn er in Bezug auf die nächtlichen literarischen Tätigkeiten der Arbeiter*innen schreibt:

»[E]xchanging their pain for another's pain; making their voice not the voice of their condition but the voice of anybody, the expression of the capacity of anybody, confronting the social distribution of capacities and incapacities.« (Rancière 2016b: 145)

Ähnlich wie in diesen Geschichten denkt Rancière die Konstruktion einer Szene als eine Erzählung von Ereignissen, die ein Handeln und Denken in einem bestimmten Kontext darstellen, welches jedoch diesen Kontext überschreitet, dabei mit diesem bricht und in Konflikt mit ihm gerät. Kurz: Szenen, das sind Erzählungen eines politischen Moments. Wenn die Szene eine Erzählung eines Ereignisses ist, dann stellt sich zunächst die Frage, warum Rancière von Erzählung spricht, was er mit dem Begriff des Ereignisses meint und was eine Szene ist?

3.2.2.1 Erzählen und Ereignis

Wenn wir die Geschichte der westlichen Philosophie mit Sokrates beginnen lassen, dann steht im Nachhinein betrachtet an ihrem Anfang ein Witz; oder vielleicht besser ein Moment, das man als Ironie der Geschichte bezeichnen könnte. Denn am Beginn dieser Philosophie, die wie wohl kaum eine andere Wissenschaft eine Bücher-Wissenschaft ist, steht ein Sokrates in Platons *Phaidros*, der aufs Ärgste gegen das geschriebene Wort wettet:

»Und ist er erst einmal schriftlich fixiert, so treibt sich jeder Text überall umher, bei denen, die ihn verstehen, genauso wie bei denen, für die er nicht gedacht ist, und er weiß nicht, zu wem er reden soll und zu wem nicht. Und wird er entstellt und zu Unrecht geschmäht, bedarf er stets der Hilfe seines Vaters; denn er selbst kann sich weder wehren noch helfen.« (Platon, *Phd* 275d-e)⁸⁹

Der Vater ist natürlich der Philosoph, der »Weisheitsfreund«. Der Text soll und darf nicht für sich stehen, ohne den Vater, er soll nicht für sich erzählen und er soll erst recht nicht zu einer Erzählung werden, weitergereicht wie eine stille Post, bis sein Inhalt völlig verzerrt ist von denjenigen, für die er nie bestimmt war.

Dennoch ist seitdem die Überlegung, dass Wissenschaft etwas mit Erzählen zu tun hat, nicht aus der Welt zu bringen. Sie auch alles andere als eine bloß randständige Position in den Geistes- und Sozialwissenschaften wäre. So ist der Mikrobiologe Joshua Schimel (2012: 8) geradezu beleidigt, als eine befreundete Journalistin ihm sagt, dass Wissenschaftler*innen keine Geschichten erzählen könnten:

⁸⁹ Ich zitiere abweichend von der ansonsten hier angewendeten Zitierweise Platon beziehungsweise weiter unten Aristoteles nicht nach der Seitenzahl der von mir verwendeten Ausgaben, sondern, wie in der Philosophie üblich, nach der Stephanus- (Platon) beziehungsweise Bekker-Paginierung (Aristoteles). Im Literaturverzeichnis sind jedoch (wie ebenfalls üblich) die jeweiligen Reclam-Ausgaben angegeben.

»That statement bothered me, because we do. If we didn't tell stories, we would write papers with only Methods and Results; we could skip the Introduction and Discussion. [...] A paper doesn't only present our data – it also interprets them. A paper tells a story about nature and how it works; it builds the story from the data but the data are not the story.«

Der polnische Mikrobiologe Ludwik Fleck (2019) zeigte in den 1930er Jahren sogar nicht nur, dass Wissenschaft auch immer erzählt, sondern dass auch umgekehrt eine unwissenschaftliche Erzählung die Wissenschaft beeinflussen kann (wie die Rede vom »schlechten Blut« die Forschung zur Syphilis der Gruppe um August von Wassermann beeinflusste). Paul Feyerabend (1986) zeigt in *Wider den Methodenzwang* am Beispiel Galileo, wie ein moderner Mythos der Aufklärung und Wissenschaftlichkeit den scholastischen Mythos der Wahrheitsproduktion ablöst und in *Wissenschaft als Kunst* (Feyerabend 1984) den Zusammenhang zwischen Entwicklungen der Perspektive in der Kunst und wissenschaftlichen Weltbild. Mark Lakoff und Mark Johnson (2018) weisen in *Leben in Metaphern* darauf hin, dass so vermeintlich klare Begriffe wie »Argumentation« auf ein ganzes Referenzsystem (in diesem Fall Krieg) an anderen Begriffen, Metaphern, Erfahrungen und ihren Erzählungen verweist, ohne das der einzelne Begriff nicht zu verstehen wäre. Für Albrecht Koschorke (2013) kann fast alles zur Erzählung werden, allerdings seien Erzählungen nicht gerade zuverlässig: Vielmehr seien sie nicht nur »hinsichtlich ihres Gegenstandes ontologisch indifferent, [...] auch die Bestimmung ihrer kommunikativen Funktion ist unsicher und durchquert die ganze Bandbreite der Möglichkeiten« (Koschorke 2013: 17). Und letztlich meint Richard Rorty (1993), dass es keine philosophische Literatur gebe, sondern dass Philosophie auch nur eine literarische Gattung unter vielen sei und man besser dran wäre, die Unterscheidung zwischen Philosophie und Literatur zwar zu verwenden, aber nicht allzu ernst zu nehmen.

Diese Reihe ließe sich noch beliebig vorsetzen und auch Rancière lässt sich in sie einfügen. Das lässt sich gut zeigen, wenn man den Startpunkt diese Reihe ebenfalls in die klassische griechische Philosophie verlegt, zur *Poetik* von Aristoteles. Dass, was Platon und Sokrates so erschreckend finden, die Gefahr, dass die »Wörter ohne Vater« in die falschen Hände und Ohren kommen und durch die falschen Mäuler wiederholt werden können, ist für ihn noch kein Grund, dem Erzählen eine generelle Absage zu erteilen. Denn für Aristoteles ist Erzählen zunächst eine Kunst und wie jede andere Kunst bedeutet sie zunächst Nachahmung: Mimesis. Dabei gibt es gute Nachahmungen und schlechte und ob es sich bei einer Erzählung um eine gute oder schlechte handelt, sei eine Frage ihrer Komposition. So bestünde eine Erzählung aus verschiedenen Elementen: aus Buchstaben, die Wörter bilden; aus Wörtern, die Sätze bilden; aus Sätzen, die ein inhaltliches Element bilden; aus inhaltlichen Elementen, die eine Geschichte bilden (Aristoteles, *Poet.* 1456b20-1459a15). Die Kunst der richtigen Komposition des Erzählens sei, al-

les in der richtigen Art und Weise zusammensetzen und die richtige Form zu finden. Das hieße sowohl, die inhaltlichen Elemente nicht so wie Historiker*innen bloß hintereinander aufzuzählen und bloß das Besondere erscheinen zu lassen, sondern davon zu erzählen, was hätte passieren können und so den Zusammenhang, das Allgemeine erscheinen zu lassen (Aristoteles *Poet.* 1451a35-1451b30). Und das hieße auch eine Sprache zu verwenden, die zugleich klar, aber nicht banal sei, die weder zu viele noch zu wenig und vor allem je nach Anwendung die richtigen Metaphern verwende beziehungsweise überhaupt erst zu erfinden wüsste.

Von einem ähnlichen Ausgangspunkt geht auch Rancière (über 2000 Jahre später) noch aus. Denn für ihn ist »Erzählen« nicht mit »Lügen« oder im negativen Sinne »Erfinden« zu verwechseln,⁹⁰ sondern bedeutet wie für Aristoteles eine Verbindung zwischen Dingen herzustellen – zu konstruieren:

»Eine Geschichte ist ein Gefüge von Handlungen, wobei es nicht einfach und abwechselnd dies und dann das gegeben hat, sondern eine Konfiguration, die die Fakten zusammenhält und es ermöglicht, sie als Ganzes zu präsentieren [...].« (Rancière 2013c: 10)

Was ihn dabei interessiert, ist die Art und Weise, wie diese Verbindungen hergestellt werden und wie diese Arten und Weisen des Erzählens die Unterschiede der Diskurse definiert. So konstruieren zum Beispiel Politik, Kunst und Wissenschaft spezifische Modi des Erzählens, »das heißt materielle Neuordnungen von Zeichen und Bildern, und stiften Beziehungen zwischen dem, was man sieht, und dem, was man sagt, zwischen dem, was man tut und tun kann« (Rancière 2008b: 62). So sei es nicht die Frage, ob die*der Historiker*in oder Soziolog*in Literatur machen sollten oder nicht, sondern welche sie machten (Rancière 2015: 164). Dabei haben diese wissenschaftlichen Diskurse alle gemein, dass sie sich je auf ihre Weise von dem bloßen Erzählen (von der Poesie, der Literatur, etc.) distanzieren und die Verbindungen unsichtbar zu machen versuchen. Das nennt er *Poetik des Wissens*:

»Die Untersuchung aller literarischen Verfahren, durch die eine Rede sich der Literatur entzieht, sich den Status einer Wissenschaft gibt und ihn bezeichnet. Die Poetik des Wissens interessiert sich für die Regeln, nach denen ein Wissen geschrieben und gelesen wird, sich als eine Art spezifische Rede konstituiert. Sie versucht, den Wahrheitsmodus zu definieren, dem sie sich verschreibt, nicht jedoch, ihm Normen zu setzen, seinen wissenschaftlichen Anspruch für gültig oder ungültig zu erklären. Zweifellos betrifft sie ganz besonders die sogenannten Human- oder Sozialwissenschaften, die sich seit zwei Jahrhunderten mit unterschiedlichem Erfolg bemühen, ihren Platz im Konzert der wahren Wissenschaften zu erobern, den ständigen Verdacht

⁹⁰ Die schnell in diesem Zusammenhang aufkommende Frage nach der Verbindung von Erzählen und Wahrheit von Theorien muss ich in diesem Buch ausklammern. Neben den hier genannten vgl. dazu auch *Die Wirksamkeit des Wissens* von Frieder Vogelmann (2022).

zu entkräften, noch immer zu den Werken der Literatur oder der Politik, ja beiden zugleich zu gehören.« (Rancière 2015: 27)

In diesem Zusammenhang stellt Rancière fest, dass es nicht nur wissenschaftliches Erzählen gibt, das versucht, kein Erzählen mehr zu sein, sondern dass es selbst in diesem Erzählen immer wieder *poetische Momente*⁹¹ gebe: »The theoretical plot is a literary one« (Rancière 2019b: 234). So werden in die Erzählungen der Statistik beispielsweise durchaus Erzählungen, die nicht zum wissenschaftlichen Diskurs gehören, eingeflochten (»das Heft eines Volksschullehrers, die Erinnerungen an irgendeine Kindheit, den Dorf- oder Vorstadttroman«; Rancière 2015: 164), die dem Argument sofort Leben und Sinn verliehen (Rancière 2015: 164). Diese poetischen Momente erschaffen damit kleine Fenster, die die Verbindung zwischen dem wissenschaftlichen und dem poetischen Erzählen aufscheinen lassen (Rancière 2015: 164); Momente, in denen die Politische Theorie anfängt zu erzählen und »in denen die Philosophen zu Erzählern werden und selbst dieses Bindeglied zwischen den Diskursformen liefern« (Rancière 2014b: 120).

Eine Erzählung hängt also mit dem zusammen, was Rancière als Aufteilung des Sinnlichen bezeichnet. Insofern repräsentiert sie einen Teil der Aufteilung des Sinnlichen, reproduziert diese, rekonstruiert die Beziehungen zwischen den Teilen und dem Ganzen. Sie ist daher nicht die bloße Wiedergabe von Tatsachen, die jenseits der Aufteilung des Sinnlichen existieren würden, »sondern eine Art, eine gelebte Welt zu konstruieren« – und Rancière ergänzt – »zu dekonstruieren« (Rancière 2013b: 16). Die Konstruktion einer Erzählung beinhaltet so auch immer die Möglichkeit, andere Zusammenhänge herzustellen, damit anderes und anders zu erzählen und letztendlich mit der Aufteilung in das, was gesagt und erzählt werden kann, zu brechen. Ein solches Moment des Anders-Erzählens, also wenn die gewöhnliche Verbindung zwischen den Elementen der Erzählung irritiert, gelöst oder geändert wird und etwas Unerwartetes geschieht (Rancière 2018: 9), nennt er Ereignis. Er spricht daher auch von »singulären Kondensierungen«, an denen sich weitverteilte unterschiedlichste Prozesse unvorhergesehen an einem Punkt »kondensieren« (Rancière 2018: 8) – dann, wenn unterschiedliche Dinge, die vorher in einem anderen oder loseren oder gar keinem Zusammenhang standen, zusammengebracht werden.⁹² Dabei ist Rancière (2014b: 97) selbst

⁹¹ Um Missverständnissen vorzubeugen: Das ist mein Begriff und nicht Rancières.

⁹² Rancières (2018: 22 ff.) Beispiel hierfür ist die studentische Forderung aus dem Mai '68 nach den Abschaffungen der Prüfung und des Kapitalismus. Diese beiden Elemente (Prüfungen und Kapitalismus) scheinen zunächst nichts miteinander zu tun zu haben und es mutet naiv an, die privilegierte Qual der Prüfungsvorbereitung und der Prüfungen selbst mit kapitalistischer Ausbeutung des Proletariats verbinden zu wollen. Universitäre Prüfungen erscheinen so als das legitime Abfragen eines Wissens, das Teil einer (privilegierten) Ausbildung ist. Durch das Zusammenbringen dieser zwei Elemente wird aber ein Zusammenhang zwischen Universität und kapitalistischer Gesellschaft erstellt, in dem »die uni-

etwas unwohl beim Begriff des Ereignisses, da er, verstanden als bloße Unterbrechung einer Kausalkette, weiterhin als ein hierarchischer Begriff funktioniere. Es ginge ihm aber nicht so sehr um den klaren souveränen Bruch, sondern um die Wirkung einer Verschiebung, eine »Transformation dessen, was wahrgenommen wird und gedacht werden kann« (Rancière 2014b: 76).

3.2.2.2 Die Konstruktion der Szene

An diesem Punkt setzt die Konstruktion der Szene an, indem sie einen »Gegenmythos« zum Mythos der Aufteilung erzählt (Rancière 2013b: 17; 2019a: 22). Der Gegenmythos besteht darin, Geschichten von Demonstrationen der Gleichheit zu erzählen, also Geschichten, in denen sich Menschen Gedanken und Handlungen aneignen, die ihnen nicht »zustehen«. Um mit dem Begriff »Erzählen« zu spielen, könnte man auch sagen: Die Funktion der Szene innerhalb der Theoriebildung Rancières liegt darin, das, was nicht zählt und was nicht gezählt wird, offensiv zu er_zählen. Dieses Er_zählen bedeutet andere Geschichten und diese anders zu erzählen, und andere Geschichten anders zu erzählen meint, anstatt repräsentativen Geschichten Geschichten von Ausnahmen/Singularitäten zu erzählen. Die Szene ist also eine Erzählung von einer Transformation der Verbindungen von Elementen, die die Erzählung selbst ausmachen.

Die Szene interessiert sich dabei zunächst für das, was Rancière »aktives Denken« nennt. Damit ist ein Denken gemeint, das in einen bestimmten Kontext eingebettet ist. Die Szene geht also von einem »empirischen Faktum [aus]; oder sie beginnt mit einem einzelnen Text« (Rancière 2016a: 154). Die Aktivität besteht nun darin, dass das Denken diesen Kontext gleichzeitig überschreitet: »Denken, das geschieht in einem spezifischen, geschichtlichen Moment, und Denken, das nicht in gewohnten, sondern in unerwarteten Kontexten auftritt.« (Rancière 2016a: 154)⁹³ Das hat Konsequenzen für den »Status« der szenischen Erzählung: Einerseits stellt die Überschreitung des Kontextes und das unerwartete Auftreten einen Bruch mit der sinnlichen Aufteilung des Kontextes und damit eine Demonstration der Gleichheit dar. Wie jedoch auch meine Reinszenierung der Szene der Plebejer zeigt, ist eine Demonstration der Gleichheit selten unwidersprochen. Daher ist sie vor allem auch eine Erzählung, die einen Konflikt über das Denken und seine unerwartete Aneignung darstellt. Andererseits ist sie als

versitäre Organisation die Herrschaft einer Klasse ausdrückte und diejenigen, die sie aufnahm, darauf vorbereitete, dieser Herrschaft zu dienen« (Rancière 2018: 22). Auf das Thema Mai '68 bei Rancière komme ich weiter unten zurück.

⁹³ Rancière (Rancière 2013a: 14) spricht deswegen auch von »Denkszenen«: »Denn das Denken ist immer zuerst ein Nachdenken über das Denkbare, ein Denken, das das Denkbare verändert, indem es aufnimmt, was undenkbar gewesen war.«

solche keine repräsentative Erzählung für eine bestimmte Zeit, eine bestimmte Situation, ein bestimmtes ökonomisches oder soziales Verhältnis oder eine bestimmte Gruppe. Vielmehr erzählt sie eine Ausnahmesituation, eine Singularität; sie sagt nicht so sehr etwas über die Bedingungen und Verhältnisse der Menschen aus, sondern eher, wie einige mit ihnen brechen.

Als Erzählung der Gleichheit muss die Szene dieser auch auf der »methodischen« Ebene gerecht werden beziehungsweise muss Gleichheit auch anders erzählt werden. Rancière geht davon aus, dass ein Moment der Demonstration der Gleichheit durch eine sozialwissenschaftliche, historische oder philosophische Untersuchung zwangsläufig verloren geht, da jene dieses Moment wieder in eine (hierarchisierende) Ordnung einzuschreiben versuchten, ihre Subjekte identifizierten und somit die Artikulation der Gleichheit im politischen Moment verpassten. Um das zu vermeiden, muss die Gleichheit auch in der Erzählung selbst voraus- (präfigurativ) und umgesetzt (performativ) werden. Die Szene geht davon aus, dass Denken und Handeln nicht das Privileg einer bestimmten sozialen Gruppe sind, sondern überall stattfinden (Rancière 2016a: 154). Entsprechend wird beides nicht so sehr auf soziale oder ökonomische Verhältnisse zurückgeführt (und damit einer weiteren Aufteilung), sondern als Emanzipation von gesellschaftlicher Identität verstanden. So versucht die Szene der Plebejer die Demonstration der Gleichheit zu verlängern, indem sie die Plebejer nicht auf ihre soziale und ökonomische Position zurückverweist und darin die ausschließlichen Gründe für ihr Handeln sucht. Vielmehr ist die Szene der Versuch, die Bühne des Dissenses in der Erzählung noch einmal zu errichten, indem sie die emanzipativen Sprechakte der Plebejer rekonstruiert. Die Szene behandelt daher nicht nur Erzählungen der Demonstration der Gleichheit und des Konfliktes mit der Aufteilung. Sie versucht zugleich auch die Gleichheit performativ-präfigurativ in der Erzählung selbst umzusetzen, indem sie die Äußerungen von Subjekten des Konflikts nicht nur als »eine eigenständige Reflexion dieser Situation, sondern bereits [als] ihre Veränderung« (Rancière 2015: 8) behandelt.

Aber auch wenn die Szene als Teil der Methode der Gleichheit die Funktion hat, die Demonstration der Gleichheit zu re_inszenieren und zu verlängern, bleibt weiterhin unklar, was sie jenseits einer performativen Theorieproduktion schafft. Wenn nicht klar ist, was ihr Status/ihre Funktion in der Theorieproduktion ist, verbleibt sie im Stadium des Beispiels/»Anschauungsmaterials«. Wenn sie den politischen Moment verlängert, heißt das dann nicht, dass wir alle Plebejer werden sollen? Wie funktioniert also die Szene der Plebejer im Speziellen und was heißt das allgemein für die Funktion der Szene in der Theorie? Und welche Schlussfolgerungen können hiervon ausgehend für die Untersuchung des politischen Moments in der Gegenwart und die Konstruktion von Szenen aktueller Bewegungen gezogen werden?

3.2.2.3 *Situierung der Szene und Figuren der Zwiespältigkeit: Stimme, Körper, Handlungen, Raum, Ver- und Entstrickung*

Wenn Rancière von politischen Momenten und dem Bruch mit der Aufteilung des Sinnlichen spricht, erwähnt er in diesem Zusammenhang sowohl die Aneignung der Wörter, die einem nicht gehören, als auch die Umgestaltung des Raumes, des Sichtbaren und der Körper. Trotz aller Gleichheit scheint er aber die Aneignung der Wörter zum privilegierten Ort des Politischen zu machen. Schnell entsteht der Eindruck, dass diese für die Demonstrationen der Gleichheit immer zwingend ist und den anderen Formen des Bruchs erst ihre Wirkung verleiht. So sei die Stärke der Szene in der Verschiebung der sinnlichen Positionen zu suchen, die »immer damit verbunden ist, dass der Lärm zu Sprache wird. Die Sprache kann manchmal minimal sein, aber ich denke, dass sie da sein muss« (Rancière 2014b: 106). Dabei muss erneut betont werden, dass die Sprache ebenso wenig wie die Gleichheit etwas essenziell Menschliches darstellt, sondern die Frage, wer sprechen kann und wer nicht, immer schon umstritten ist:

»Ich begründe die politische Subjektivierung nicht darauf, dass der Mensch im Besitz der Sprache ist, sondern darauf, dass dieser Besitz selbst etwas Polemisches ist. Ich beziehe mich nicht auf so etwas wie eine anthropologische Konstitution, sondern darauf, dass jede anthropologische Konstitution von vornherein gespalten ist.« (Rancière 2019a: 29)

Aber die Aneignung der Sprache, die Subversion der Wörter, geschieht nicht durch eine körperlose Stimme, die diese Wörter, die ihr nicht gehören, ausspricht. Sie werden von einem Körper ausgesprochen, der nicht auf die von ihm produzierte lautliche Aussendung reduziert werden kann; einem Körper, der nicht nur spricht, sondern (dabei oder dazu) auch andere Handlungen ausführt; und einem Körper, der sich zu anderen und im Raum positioniert.⁹⁴ Meine These ist, dass Szenen und die in ihnen verlängerten Demonstrationen der Gleichheit nur wirklich verständlich werden, wenn man auch diese anderen Dimensionen (Körper, Handlung und Raum) und ihre Umgestaltungen, Neuordnungen und Beziehungstransformationen mit einbezieht. Das will ich im Folgenden zeigen.

In einem anderen Text wundern sich Carolin Zieringer und ich (2020: 180) uns über die merkwürdig unsinnlichen Konzeptionen der Körper bei Rancière. Trotz grundsätzlichem Interesse (Rancière 2014b: 169 ff.) scheint bei ihm der Körper

⁹⁴ Es gibt allerdings auch bei Rancière Sprache ohne Stimme. So erklärt er den für ihn vermeintlichen Gegensatz zwischen dem übergesprächigen Dokument und dem stillen Monument wie folgt: »Das Monument ist das, was ohne Worte spricht, was uns Aufschluss gibt, ohne uns Aufschluss geben zu wollen, was die Erinnerung gerade deshalb transportiert, weil es sich nur um seine Gegenwart gekümmert hat.« (Rancière 2013c: 23) Aber wie das Dokument auch, müssen Historiker*innen auch das Monument noch zum Reden bringen, sagen, was es eigentlich darstellen soll, woran es erinnert, was es sagt.

dem Individuum lediglich funktional und instrumentell zur Verfügung zu stehen. Deshalb argumentieren wir dafür, Identitäten über Rancièrè hinausgehend als Verkörperung von Beziehungsweisen, die durch die Aufteilung des Sinnlichen vermittelt sind, zu verstehen: »Körper werden dadurch in Bezug auf sich selbst und andere intelligibel und folglich sozial sprech- und handlungsfähig« (Zieringer/Leonhardt 2020: 176). Polizei bedeutet in diesem Zusammenhang die Reproduktion einer Ordnung der Beziehungen und ihrer Verteilung (ihre ständige Re_Identifizierung), Politik die Neuordnung und Transformation der Beziehungen, die die Körper hervorbringen. Dabei zeigen wir am Beispiel der Rede der Schwarzen Feministin Audre Lorde (2021b) auf der *National Women's Studies Association Conference* in Storrs (Connecticut), dass diese Neuordnung und Transformation der Beziehungen – wie oben schon argumentiert – kein umfassender Bruch mit der Aufteilung des Sinnlichen ist. Vielmehr ist Lorde in ihrer Sprecher*innenposition auf die polizeiliche Identität »Frau« angewiesen. In der Ausstellung des Konfliktes zwischen weißen und Schwarzen Feminist*innen, in der Frage, wer als Feminist*in sprechen und was sagen darf, spricht sie zwar von der Position »Frau« aus, »doch ihr Sprechen unterbricht mit ihrem [...] Sprechakt die Performance derer, die ihre eigene ermöglichen. Sie ist an sie gebunden und unterminiert sie doch« (Zieringer/Leonhardt 2020: 181). Diese Gleichzeitigkeit von Identifizierung und Ent-Identifizierung besteht deshalb, weil Subjekte erst durch die Verstrickung im Netz der Polizei als solche erscheinen und somit überhaupt handlungsfähig werden. Eine Ent-Identifizierung, eine Ent-Strickung, bedeutet daher nicht weniger, sondern andere Verstrickungen (Zieringer/Leonhardt 2020: 182), eine andere Anordnung der Beziehungen und Transformation der Beziehungsweisen. An dieser Stelle wird deutlich, dass die Demonstration der Gleichheit die Gleichheit nicht essenziell als zugeschriebenen Bestandteil des Menschseins hervorbringt, sondern sich auf die Beziehung zwischen Subjekten, zwischen (wissenden/unwissenden) Lehrmeister*in und Schüler*in, zwischen Patrizier und Plebejern bezieht, die diese erst als Identitäten erscheinen lässt. Politik ist in diesem Sinne »Beziehungsarbeit«.

Da die Subjekte, die sich die Sprache, die ihnen nicht gehört, aneignen, keine bloßen Stimmen sind, sondern verstrickte Körper, die im Begriff sind, andere Verstrickungen einzugehen, ist es wichtig, den politischen Moment nicht nur auf die Sprache zu reduzieren, sondern sich auch die anderen Handlungen dieser Körper und ihre Positionierung anzusehen. Das lässt sich auch in Bezug auf die Szene der Plebejer zeigen. Rancièrè geht zwar – wie oben rekonstruiert – auf den Auszug und die dort vollzogenen mimetischen Handlungen ein, zieht aber keine besondere Verbindung zwischen den Handlungen des Stimme-Ergreifens und des Raumes dieser Stimmergreifungen, den anderen dort vollzogenen Handlungen und den Handlungen, die die Plebejer erst dort hingebracht haben. Es ist

aber von Bedeutung, dass die Plebejer im Konflikt nicht in Rom blieben, sondern beschlossen »auf den Rat eines gewissen Sicinius ohne Befehl der Konsuln auf den heiligen Berg« (Livius 1999: 93) auszuziehen, wo sie ohne Anführer ein befestigtes Lager errichteten (Livius 1999: 95). Sie knickten nicht nur nicht vor der Herrschaft der Patrizier ein oder probten den Aufstand, sondern sie gaben der Ent-Identifizierung auch eine räumliche Dimension, indem sie sich dem symbolischen Ort der Herrschaft der Patrizier – der Stadt Rom mit dem Forum – und damit dieser Herrschaft gleichzeitig die Identitäten entzogen. Der Auszug lässt sich so als ein doppelter Entzug begreifen. Er ist auf der einen Seite ein Sich-Entziehen vor den gesellschaftlichen Verhältnissen und der zugeschriebenen Rolle in ihnen: also ein Ent-Identifizieren von den zugeschriebenen Identifizierungen, das sich bei den Plebejern zum Beispiel im Auszug »ohne den Befehl der Konsuln« (Livius 1999: 93) ausdrückt. Durch diese Neukonstitution im Auszug weisen die Plebejer eine bestimmte Art von Identifizierung, die sie machtlos macht, zurück. Wenn man sich jedoch den gesellschaftlichen Verhältnissen entzieht, entzieht man damit auf der anderen Seite der Gesellschaft einen Teil der in ihr verfassten Identitäten: ein Entzug als Abzug.

Der doppelte Entzug wirkt jedoch nur, wenn er präsent bleibt. Der Auszug ist kein Exodus, kein Wegzug und Zurücklassen.⁹⁵ Die Plebejer entziehen sich der Ordnung, aber sie bleiben in Sichtweite, vor den Toren der Stadt. Distanziert, aber erreichbar sind sie präsent und unterstreichen damit noch einmal ihren Entzug. Der Auszug gibt den Plebejern einerseits die Möglichkeit, den Raum neu zu strukturieren, einen Raum, in dem sie zeigen, dass sie gleich den Patriziern sind. Aber dieser umstrukturierte Raum muss andererseits auch für die Patrizier sichtbar sein. Durch die Präsenz des doppelten Entzuges errichten die Plebejer eine Bühne des Dissenses, die die Patrizier nicht mehr – zumindest nicht widerspruchsfrei – ignorieren können. Der *politische* Moment beginnt also nicht nur mit den Sprechakten der Plebejer, sondern auch mit dem Entschluss auszuziehen und damit mit dem doppelten Entzug. Dabei entsteht aber keine Hierarchie zwischen diesen Dimensionen, sondern Sprechakte, Verkörperung und Verräumlichung fallen ineinander, bedingen einander und sind miteinander verstrickt. Die Sezession ist die körperlich-räumliche Dimension der Ent-Identifizierung und verweist mit der Notwendigkeit ihres »in Präsenz halten« ebenso auf die Verstrickungen, aus denen das politische Moment entsteht.

⁹⁵ Für ein solches Verständnis vgl. Virno (2005; 2010) und Hardt/Negri (2002). So bringt Mouffe in ihrer Kritik diese Begriffe durcheinander, wenn sie jegliches politisches Handeln außerhalb staatlicher Institutionen in Demokratien kritisiert. Auch Lorey differenziert in ihrer Studie der Plebejer nicht zwischen Auszug, Sezession und Exodus.

Die Einwände gegen eine solche Lesart Rancières liegen auf der Hand: Die Verweise auf die Verstrickungen der Subjekte binden diese wieder zurück an die Polizei und ihre Identitäten. Aber das Gegenteil ist der Fall: Die Subjekte sind niemals frei von diesen Verstrickungen – noch mal: es gibt kein völlig freies, entbundenes Subjekt –, sondern die Subjekte brauchen diese, um überhaupt erst in der Welt erscheinen zu können und um etwas zu haben, von dem sie sich identifizieren, entstricken können. Der Verweis auf die Gleichzeitigkeit und Verstrickung von Sprechen, anderen Handlungen, Körper und Raum ist damit etwas anderes als eine polizeiliche Einschreibung der Identität, die sich aus der sozioökonomischen Identität herleiten lässt. Im Ermanglung eines besseren Begriffs will ich hier von »Situierung« (als Gegenbegriff zur Identifizierung) sprechen, die die Verbindungen und ihre Transformation in der Szene erscheinen lassen kann. Die Situierung verweist nicht auf eine Position in der Aufteilung des Sinnlichen (Identität), sondern situiert die Situation im Kontext ihrer Überschreitung. Sie zeigt die Verstrickungen auf, aus denen sich versucht wird zu lösen und sie verfolgt die Fluchtlinien der Elemente, die sich neu verknüpfen. Mit Clare Woodford argumentieren daher Carolin Zieringer und ich (Zieringer/Leonhardt 2020: 178), dass man Rancières Überlegungen auch als eine Methode der Sichtbarmachung von Verstrickungen (*tangles*) denken kann. Denn Woodford (2016: 45) verweist darauf, dass Rancière (2009b: 118) selbst davon spricht, dass die Dinge immerzu verstrickt (*entangled*) seien, dass man Kriterien brauche, um mit dem Gewirr (*tangle*) umgehen zu können und dass die Begriffe »Polizei« und »Politik« eben diese Verstrickungen beider Logiken benennen könnten.

Diese Gleichzeitigkeit von Ent- und Verstrickung wird gerade dort deutlich, wo es um die Aneignung der Wörter, Handlungen und Räume geht, die einem nicht zustehen. Szenen beinhalten Figuren, in denen sich die Gleichzeitigkeit von Ver- und Entstrickung verdichtet. Die Plebejer sprechen von der doppelten und widersprüchlichen Position der Plebs einerseits als Nichtgehörte und als diejenigen, die trotzdem sprechen, und andererseits appellieren sie dabei an die Gemeinsamkeit und Gleichheit der römischen Männer gegenüber Frauen, Kindern und Sklav*innen. Die Arbeiter*innen des 19. Jahrhunderts emanzipieren sich, indem sie sich unter anderem die Ästhetik des Bürgertums aneignen, diese Aneignung macht sie aber weder zu Bürgerlichen noch verlassen sie dadurch ihre Profession – sie verschieben das Regime des Möglichen, dessen, was wer sagen, tun und fühlen kann. Die Revolutionär*innen des Mai '68 brachen mit dem marxistischen Paradigma der wissenschaftlichen Gesellschaftsentwicklung und der deswegen notwendigen Führung der Partei, verstanden aber ihre Zielsetzung weiterhin innerhalb dieser Logik: »Sie blieben in der Konzeption einer rechtmäßigen Kraft gefangen, die dazu berufen sei, die Leitung der Bewegung zu übernehmen.« (Rancière 2018: 37) Und Audre Lorde kann als Schwarze, alleinerziehende

und lesbische Person auf einem feministischen Kongress sprechen und ihre Wut ausstellen, nicht, indem sie direkt mit dem dominanten weißen, feministischen Diskurs bricht, sondern indem sie sich mitten in ihn hineinstellt, ihn benutzt und seine Widersprüchlichkeit (auch in Bezug auf sich selbst) demonstriert und damit die Möglichkeit des Sagbaren und dessen, was als Feminismus erscheinen kann, verschiebt.

Diese Figuren und ihre Szenen lassen sich natürlich immer auch als Szenen des Scheiterns lesen, da die Subjekte und Handlungen in ihnen alle verstrickt sind, die Momente der Entstrickung verpasst man aber dadurch. Dann sieht man nicht, dass diese Figuren – je auf ihre Weise – aufzeigen, dass Verstrickungen auf unterschiedlichste Arten geknüpft sein können, dass sie immer gelöst und neu geknüpft werden können, dass es durchaus Sinn ergibt, sich mit ihnen zu beschäftigen und dass ein Ereignis der Entknüpfung an andere Ereignisse anknüpft und auf die Möglichkeit aller Ver- und Entknüpfungen verweist. So sind es aber auch immer Figuren des Übergangs und der prekären Positionierung. Sie scheinen in den Texten selbst ein merkwürdiges Feld der Ununterscheidbarkeit zwischen abstrakter Theorie und konkreter Empirie zu bewohnen. Weder handelt es sich bei den Figuren der Szenen um ein abstraktes Argument, noch um aus der Realität erhobene Fakten oder Beispiele, die die theoretische These lediglich stützen sollen. Sie sind kein abstraktes Argument, da sie offensichtlich Geschichten sind. Sie machen aber ein Argument auf ihre Weise, indem sie auf die Zwiespältigkeit der Argumentation verweisen, darauf, dass es Argumente der Einschreibung/Verknüpfung und gleichzeitig Argumente der Ent-Identifizierung/Entknüpfung gibt. Sie sind nicht empirische Beweise oder bloße Allegorien⁹⁶, sondern sie machen auf ihre Weise Theorie. Sie versuchen, das politische Moment einzufangen, ohne es gleich wieder einzuschreiben. So wie die Szene das politische Moment verlängert und auf die Gleichheit verweist, stellen in der Szene die Figuren des Politischen⁹⁷ die Grenzen der Aufteilung zwischen Theorie und Empirie aus, die sie überschreiten, indem sie den Umstand aufscheinen lassen, dass Theorie und Empirie (auch) Erzählungen sind. Die Szene als Teil der Methode der Gleichheit verlängert somit nicht nur das politische Moment, sie bringt, genauso wichtig, auch die Aufteilung der Theorieproduktion durcheinander. Dafür müssen ihre Figuren ihre Zwiespältigkeit ausstellen, die Gleichzeitigkeit der Verknüpfung und ihrer Auslösung. In den Figuren der Szene verdichtet sich so die Zwiespältigkeit des politischen Moments. Wenn die Szene das politische Moment, also etwas Unregierbares, inszeniert, dann verlängert sie nicht nur einfach

96 »In der Allegorie gibt es eine Vorstellung und ihre Illustrierung. In der Szene sind Gedanken und das Bild nicht mehr unterschieden.« (Rancière 2014b: 104; 2019b: 234 f.)

97 Vgl. zu diesem Begriff auch Därmann (2009).

dieses Moment in die Erzählung – so, dass es auch andere erfahren können –, sondern sie ist für die Aufteilung der Theorieproduktion selbst immer wieder ein solches Moment. Ihre »Kraft« liegt darin, auch anders erzählen zu können, und nicht selten benutzt sie bekannte Erzählungen, die sie neu erzählt – also, indem sie neue Verbindungen knüpft. In dieser Kontingenz verweist die Szene aber auch auf andere mögliche Erzählungen, die so Ergänzungen und Einsprüche provozieren können, die weder erwähnt noch vorhergesehen werden können. Sie ist indirekt, unpräzise und suggestiv – und insofern unregierbarer für die Theorie. Sie wird so selbst zu einem potenziellen Einfallstor, einer Öffnung für eine Politisierung.

Die gleichzeitige Zwiespältigkeit (das Moment des gleichzeitigen Ent- und Verknüpfens), und damit verbunden die Möglichkeit, anders zu erzählen (also neue Verknüpfungen herzustellen) lassen sich noch etwas vertiefender verstehen, wenn wir Rancières Verständnis von Resonanz hinzuziehen. Die Verbindungen, die die Konstruktion der Szene und die Figurationen ausstellen, sind keine Verknüpfungen (zumindest nicht gezwungenermaßen), die schon immer da waren, verschüttet und nun (wieder)entdeckt. In seinen Arbeiten zu den nächtlichen Aktivitäten einiger Proletarier*innen des 19. Jahrhunderts ging es Rancière (2013b) beispielsweise nicht darum nachzuweisen, »ob die Arbeiter Jacotot gelesen haben, ob Marx dieses oder jenes saint-simonistische Flugblatt gelesen hat oder nicht« (Rancière 2014b: 59). Vielmehr habe er mit einer Kombination aus immanner Lesart und »wilde[m] In-Beziehung-Setzen[...]« (Rancière 2014b: 58) versucht, einen Text in einem ganz anderen Text nachhallen zu lassen und diesen Resonanzen nachzuspüren (Rancière 2014b: 59). Die Verbindungen und ihre Entknüpfungen, die die Figurationen aufscheinen lassen, lassen sich also auch als Resonanzbeziehungen denken, als Beziehungen, die teils erst in dem In-Beziehung-Setzen von Elementen aus eigentlich getrennten Diskursen entstehen, dadurch neue »Klänge hören lassen«, die aber so prekär sind, dass sie sich immer wieder neu verifizieren müssen.

3.2.3 Politische Szenen in der Gegenwart: soziale Bewegungen, aktivistische Theorieproduktionen, Bewegungsterrain

Wenn die Konstruktion der Szene in ihrer Situierung nun das Aufzeigen der Verstrickungen, ihrer gleichzeitigen Ver- und Entwirrung ist, wird noch einmal das jeweils Spezifische jedes Momentes des Politischen deutlich. Behauptet das politische Moment immer das Unspezifische der Gleichheit und die allgemeine Möglichkeit des politischen Handelns beziehungsweise der Emanzipation, wird es im konkreten Moment immer spezifisch, in Bezug auf bestimmte Beziehungen be-

ziehungsweise Verstrickungen in Szene gesetzt und nimmt immer eine andere Form an. Vor diesem Hintergrund wird klar, dass Szenen keine allgemeine Erzählung über konkrete Handlungen sind, die jemanden zu einem politischen Subjekt machen, sondern über Handlungen, die in einem bestimmten Kontext eine politische Wirkung entfalten, die in einem anderen zur polizeilichen Normalität gehören.

Das Problem, das die Szene der Plebejer für die Gegenwart aufwirft, ist daher zunächst offensichtlich: Es gibt keinen heiligen Berg vor den Toren der Stadt, auf den sich konstituierende *politische* Subjekte aktuell ausziehen könnten. Selbst im übertragenen Sinne, als ein Ort jenseits gesellschaftlicher, politischer und rechtlicher Verhältnisse, ist ein solcher konstant anwesender »glatter« Raum (Deleuze/Guattari 1992: 658 ff.) schwierig auszumachen. Aber auch der heilige Berg vor den Toren Roms war nicht ganz so »glatt« und – wie ich oben argumentiere – handelte es sich beim Auszug auf ihn nicht um einen Exodus, sondern um eine Sezession, die weiterhin präsent blieb. Der Raum auf dem Berg ist weiter verstrickt, auch wenn er zugleich andere Verstrickungen möglich macht.

Eine andere Verstrickung ist vermutlich aber wichtiger: Für Rancière stellt das Nicht-Vernehmen-Wollen der Patrizier ein klassisches Modell der Reaktion der *Polizei* auf eine *politische* Provokation dar (Rancière 2002: 39). Die moderne Version dieser *polizeilichen* Reaktion sieht er dagegen in dem, was er als Postdemokratie beziehungsweise Konsensgesellschaft beschreibt (Rancière 2002: 39; 2010a; 2011a): Eine Demokratie, in der der Demos nur noch in der simulierten Form der Meinungsforschung auftaucht (Rancière 2002: 111). Diese »ununterbrochene [...] Berechnung, durch die das Ganze der »öffentlichen Meinung« als mit dem Körper identisch dargestellt wird« (Rancière 2010a: 139), macht jede Diskussion überflüssig, da sich – selbst wenn sie zum Schein geführt wird – ein Konsens *a priori* objektiv ermitteln lässt. Wenn bereits klar ist, was die Interessen, Meinungen und Handlungen der Einzelnen aufgrund ihres sozialen Status, ihrer Vorlieben und Begehren sind, dann sind nicht nur Diskussionen überflüssig, sondern wird auch der Streit um das Unrecht zu einem bloßen Meinungs- oder Interessensstreit degradiert, der entweder belanglos, irrational oder den unterschiedlichen polizeilichen Identitäten geschuldet ist. Der Konsens besetzt den Ort des Erscheinens politischer Handlungen, nicht, indem er wie die Patrizier die Plebejer ignoriert, sondern indem er eine vollständige Sichtbarkeit und Allrepräsentierbarkeit vorgibt. Doch dort, wo alles sichtbar und (re)präsent ist, hat »das Erscheinen keinen Ort [...] zu erscheinen [...]« (Rancière 2002: 114).⁹⁸ Wurde also den Plebejern die Fähigkeit zur Identitäts- und Interessenvertretung abgesprochen und konnten sie durch das Mimen von politischen Handlungen der Patrizier ihre Gleichheit

⁹⁸ Vgl. hierzu auch Leonhardt (2017: 51 f.).

mit diesen demonstrieren, sind die aktuellen sozialen Bewegungen gerade mit vielseitigen Repräsentationsansprüchen konfrontiert, die das Mimen von politischen Formen regelrecht fordern. Denn die Aufteilung des Sinnlichen sieht in westlichen Demokratien ja gerade vor, dass sich politische und soziale Interessen in Parteien, Verbänden, Gewerkschaften und NGOs organisieren. So sind die vermeintlichen Interessen und Gründe, weswegen Menschen auf die Straße gehen, in westlichen Demokratien schon längst vielschichtig vertreten. Und wenn sie schon vertreten sind, was gäbe es dann für einen Grund, sich jenseits der institutionalisierten politischen Formen auf die Straße zu begeben? Damit werde den aktuellen sozialen Bewegungen nicht nur ihre Legitimität entzogen, sondern ihnen die Fähigkeit abgesprochen, am Regierungsgeschehen in ihrer Form teilhaben zu können (Rancière 2016d: 79).

Die gleiche Handlung also, die die Plebejer zu politischen Subjekten macht und ihre Gleichheit als sprechende Wesen demonstriert, ist heute schon längst ins polizeiliche Repertoire der gesellschaftlichen Organisation und demokratischen Auseinandersetzungen eingeschrieben. Das heißt, in der Szene der Plebejer etwas zu sehen, das man in der Gegenwart suchen könnte, würde bedeuten, das Pferd von hinten aufzuzäumen. Was die Szene zeigt, ist das Gleichheit demonstrierende Moment, welches sich in ihr als spezifische Handlung figuriert. Was somit den Moment des Auszuges der Plebejer zu einem politischen Moment macht, ist nicht der Auszug als Form des Handelns oder der Ort, an den er sich begibt, sondern die politischen Handlungen in ihrer Bewegung zwischen Ent- und Verstrickung, die den Auszug und seinen Ort konstituieren: der doppelte Entzug, die Umgestaltung des Raumes (durch den der Ort der Sezession erst entsteht), die politische Subjektivierung und die Demonstration der Gleichheit. So sind »Ausziehen« und »Mimen« deswegen politische Handlungen, gerade weil sie verstrickt sind und diese Verstrickung transformieren. Sie beziehen sich immer auf spezifische Verstrickungen in einer bestimmten Polizei. Es macht von daher einen Unterschied, gegen welche Aufteilung des Sinnlichen sich wer und auf welche Art und Weise richtet. Die Form des politischen Moments ist also nicht auf die des Auszuges festgelegt. Im Gegenteil wird die Form aus den politischen Handlungen konstituiert, die wiederum Handlungen im Kontext einer spezifischen Polizei sind. Da »die Verifizierung der Gleichheit unendlich ist, und weil der Widerstand jeder polizeilichen Ordnung gegen diese Verifizierung grundsätzlich ist« (Rancière 2002: 51) kommt *letztlich* hinzu, dass weder bestimmte *politische* Handlungen zwingend eine bestimmte Form annehmen müssen, noch dass eine Polizei nur ein bestimmtes beschränktes Set an politischen Handlungen hervorbringen kann. Die Formen des *Politischen* sind so gesehen ebenso unendlich.

Der Ausgangspunkt der Antwort auf die Frage, was das für die Szene als Mittel der Erzählung über mögliches politisches Handeln in gegenwärtigen sozia-

len Bewegungen bedeutet, bezieht sich also *zunächst* weder auf die aktuelle Möglichkeit eines Auszuges noch auf die einer anderen bestimmten Form des Politischen. Sondern der Ausgangspunkt der Antwort bezieht sich auf mögliche politische Handlungen; also nach dem doppelten Entzug, der Umgestaltung des Raumes, der politischen Subjektivierung und der Demonstration der Gleichheit. Das bedeutet jedoch nicht, dass die Frage nach der Form irrelevant wäre. Die Form ist die konkrete Figuration politischen Handelns in der Gegenwart. Wenn die Demonstration der Gleichheit – zur gleichen Fähigkeit zur Politik – nicht wie bei den Plebejern im Mimen institutionalisierter Politikformen besteht, dann liegt es nahe, sie in der Differenz zu diesen und der institutionalisierten Demokratie zu suchen.

Das ist es auch, was man in Rancières Auseinandersetzung mit Occupy Wall Street (OWS) beobachten kann. Dass es sich bei OWS, bei den spanischen M-15- oder den Gezi-Park-Protesten in der Türkei um Ereignisse und Bewegungen handelt, die jenseits institutionalisierter Politikformen erscheinen und sich meist gegen institutionalisierte Politikformen der repräsentativen Demokratie richten, ist auch jenseits des medialen Echos in der akademischen Betrachtung zumindest graduell Konsens.⁹⁹ Es verwundert daher kaum, dass auch Rancière in ihnen Manifestationsformen des Politischen sieht (Rancière 2016c). OWS interessiert Rancière dabei aus zwei Gründen. Der erste Grund ist der Begriff »Occupy«. Um sich diesem zu nähern, tritt Rancière eine etymologische Reise¹⁰⁰ an. Auf dieser versucht Rancière deutlich zu machen, dass *Occupy* als Begriff eigentlich mit einer polizeilichen Ordnung verbunden ist, die jedem Individuum aufgrund zugeschriebener Handlungen einen Ort in der Gesellschaft zuweist. Diesen Ort okkupiere das Individuum ebenso wie seine Zeit von der zugeschriebenen Aktivität okkupiert werde. Doch löse – so Rancières These – OWS gerade diesen Zusammenhang zwischen Zeit, Ort und Handlung auf. Der zweite Grund betrifft die Umgestaltungen des Raums und die andere Verwendung der Zeit, die Rancière in die Besetzung des Zuccotti Parks durch OWS hineinliest. Und auch hierfür tritt Rancière eine Reise an, diesmal in die Bewegungsgeschichte von Besetzungen ausgehend vom Generalstreik in Frankreich 1936, über die Universitätsbesetzungen 1968 in Paris bis zu OWS. Im Folgenden gehe ich diese beiden »Reisen« nach, um einerseits zu zeigen, welches Handeln bei Occupy Wall Street für Ran-

⁹⁹ Vgl. dazu u. a. Décieux und Nachtwey 2014; Mörtenböck und Mooshammer 2012; Lorey et al. 2012.

¹⁰⁰ Der Begriff der Reise hat keine nähere analytische Bedeutung. Er umschreibt lediglich meinen Eindruck, dass Rancières Methode des Zusammenbringens unterschiedlicher Elemente textuelle Reisen durch Zeit und Raum, quer durch unterschiedliche Disziplinen sind, die – wie in diesem Fall auch – nicht selten zumindest über die »Umgehungsstraße« Platon und Aristoteles streifen. Rancière (2014c) selbst benutzt den Begriff sowie andere, damit zusammenhängende Begriffe (gehen, fahren, spazieren) auch ausgiebig in *Kurze Reise ins Land des Volkes*.

cière potenzielles politisches Handeln ist, und andererseits, dass das nicht reicht, um bei der Frage nach handlungsorientierenden Überlegungen für die radikale Demokratietheorie weiterzukommen.

3.2.3.1 Erste Reise: Von Platon zu Occupy Wall Street

Um sich dem Begriff *Occupy* zu nähern, verweist Rancière zunächst darauf, dass er vor OWS nicht unbedingt im politischen Kontext aufgetaucht sei. Vielmehr hätte der Begriff im Zusammenhang mit dem Militärischen (»as in the Israeli occupation of Palestine«) oder dem Sozialen (»as in those strikes that were named in the US ›sit-down strikes‹ and in France ›grèves avec occupation«¹⁰¹) gestanden (Rancière 2016c).¹⁰² Hiervon ausgehend tritt er eine etymologische Reise an, die ihm vom englischen *occupy* über das französische *occuper* und das lateinische *occupare* bis hin zum altgriechischen *epitèdeuma/epitèdeumata* und damit zurück zu Platon führt. Dabei stellt er fest, dass es trotz unterschiedlichen Ausformungen bei der Begriffsverwendung immer sowohl um das »in oder an einem Ort sein« geht (*occupying a space*) als auch darum, seine Zeit und Handlungen beziehungsweise Gedanken etwas zu widmen (*being occupied with something*). Und genau dieser Zusammenhang zwischen Ort, Zeit und Handlung verweise bei Platon auf die richtige Ordnung der Gesellschaft, in der jede*r zu jeder Zeit an dem ihr* ihm zugewiesenen Ort verweilt und dort nur eine, ihr* ihm zugewiesene Tätigkeit ausführt: In

101 Im Gegensatz zum *Walkout*, bei dem Beschäftigte kollektiv ihren Arbeitsplatz (die Fabrik, das Geschäft, etc.) verlassen, sind *Sit-Down Strikes* eine Taktik des Arbeitskampfes, bei der Arbeiter*innen sich direkt an ihrem Arbeitsplatz niederlassen und dort die Arbeit verweigern. Die Idee dahinter ist, dass sie so eher tatsächlich den Produktionsprozess blockieren und nicht so leicht durch Streikbrecher*innen ersetzt werden können. Warum gerade dies ein Beispiel für die Sphäre des Sozialen sein soll, erklärt Rancière nicht.

102 Inwiefern diese Beobachtung Rancières der Bedeutungsverschiebung bei den Begriffen »occupy/occupation« stimmt, müsste diskursanalytisch beantwortet werden. Die vormals negative Konnotation der Begriffe ist aber zunächst nicht von der Hand zu weisen. So spricht auch das CrimethInc.-Kollektiv (2017a: 13) noch kurz vor OWS in ihrer Veröffentlichung *Work* davon, unsere Leben seien »occupied territory« und in ihrem *Contradictionary* steht unter dem Lemma *Occupation*: »A protracted travesty of justice involving senseless waste of life for the sake of corporate extraction of resources [...]«. (CrimethInc. 2013: 199) Im Allgemeinen ist der positiv besetzte Begriff für Besetzung im englischen kurioserweise *squatting/squat* (von *to squat*, hinsetzen), der sich allerdings ausschließlich auf Hausbesetzungen bezieht. Kurios deshalb, da der Begriff eigentlich aus der Zeit der Kolonisierung des heutigen Nordamerikas kommt und eigentumslose Bäuerinnen*Bauern, Siedler*innen und sogenannte Pionier*innen bezeichnete, die sich auf vermeintlich »ungenutztem« Land niederließen und Anspruch auf dieses durch seine Nutzung erwarben. Zur widersprüchlichen Geschichte des »Konzepts Squatter« vgl. Vasudevan (2017: 188 ff.). Auch dieser Kuriosität, der mit ihr einhergehenden Begriffsaneignung und -verschiebung nachzugehen, wäre aus rancièrescher Perspektive sicher interessant, da sie seine Überlegung – ähnlich wie hier der Begriff »Occupy« – von der (politischen) Aneignung und Umdeutung der Wörter durch diejenigen, für die sie nicht bestimmt sind, zu illustrieren scheint.

der deswegen die*der Handwerker*in jederzeit in ihrer*seiner Werkstatt bleiben muss und die*der Schuster*in bei ihren*seinen Leisten und sie genau auf diese und nur auf diese – für die antiken Griechen private – Weise an der Gemeinschaft teilhaben.¹⁰³ Deswegen ist für sie kein Platz auf der Agora und in der gemeinsamen, egalitären Teilhabe am Politischen beziehungsweise haben sie dort keinen Ort.

Es ist nicht schwer zu erkennen, dass über eine solche Herleitung der Begriff »Occupy« für Rancière (2016c) eine polizeiliche Ordnung ausspricht. Genau so klar ist für ihn auch, dass sich mit OWS und den anderen Platzbesetzungsbewegungen der Begriff »Occupy« verschiebt und damit einem polizeilichen Verständnis von »Occupation« ein anderes entgegensetzt, indem das Verhältnis zwischen Raum, Zeit und Handlung anders gedacht wird. In Bezug auf *Zeit* bezeichne der Begriff »occupation« den Zusammenhang zwischen einer Aktivität und der dafür vorgesehenen, normalen Zeit, die auf Dauer gestellt ist. Gleichzeitig sei aber eine Besetzung immer etwas, was gerade nicht endlos, sondern temporär und provisorisch sei. In Anbetracht dieses Widerspruchs könne man – so Rancière (2016c) – die »Occupy«-Bewegung definieren als eine Bewegung »interrupting the normal order of social occupations, as was condensed in the slogan of one protester in Zuccotti Park: ›Lost my job, found an occupation««. In Bezug auf *Raum* liegt es zunächst auf der Hand, dass der Zweck eines Parks nicht darin liegt, in ihm zu zelten. Aber einen Raum für etwas anderes zu benutzen als für den Zweck, für den er intendiert ist, ist an sich noch keine Infragestellung der Aufteilung des Sinnlichen – so abstrus diese Nutzung auch sein mag. So weist Rancière darauf hin, dass Proteste meist an Orten wie zum Beispiel auf Straßen stattfinden, die eigentlich für »Zirkulation« (von Menschen, Waren, Geld etc.) gedacht sind, und diese in etwas verwandeln, was man als öffentlichen Raum bezeichnen kann. Diese Verwandlung finde aber in der »ganz normalen« Aufteilung des Sinnlichen statt und sei daher keine politische Handlung per se:

»Protesters take to the streets and go over them to both make their demands visible and embody the dynamic of their protest. This is a diversion from the normal use of the streets, but this diversion is still in keeping with this normal use (moving), which also means that it remains faithful to a certain distribution of the roles and the places, opposing the walkers who circulate their demands to the sitting authorities to whom those demands are addressed.« (Rancière 2016c)

Bei OWS sei nun aber etwas anderes passiert. Anstatt sich auf Straßen zu bewegen, dort zu demonstrieren und Forderungen an die »sitzenen« Autoritäten¹⁰⁴

¹⁰³ Rancière (2010b) beschäftigt sich mit dieser Zuweisung der gesellschaftlichen Tätigkeiten ausführlich in *Der Philosoph und seine Armen*.

¹⁰⁴ Ich übersetze hier *authorities* direkt mit Autoritäten, da der Begriff im Deutschen zwar etwas altbacken klingt, aber eine große Bandbreite von Positionen und Institutionen von sehr lokalen (wie Lehrer*innen,

zu formulieren, zeichne sich die Besetzung des Zuccotti Parks durch das genaue Gegenteil aus: »It was the decision to stay instead of to keep moving, and discuss among themselves instead of shouting their demands to the authorities.« (Rancière 2016c)¹⁰⁵ Bewegungen wie OWS riefen daher das Prinzip der Demokratie in Erinnerung, »dass nämlich eine Macht derer existiert, die nicht an der Macht teilhaben oder über keine Kompetenzen verfügen« (Rancière 2016d: 79).

Für Rancière drückt sich diese Änderung im Umgang mit dem Raum – an einem Ort bleiben anstatt zu zirkulieren, untereinander zu reden anstatt mit den Autoritäten – in einer besonderen Form aus: der *assembly* (Versammlung).¹⁰⁶ Die *assembly* sei dabei zunächst *die* kanonische Figur der Identifikation eines Ortes mit einer Gemeinschaft: »It is par excellence the ›common place‹ or the ›place of the common‹.« (Rancière 2016c) Die Körper auf der *assembly* von OWS hätten sich nun nicht nur einfach »on common ground« (Rancière 2016c) befunden, sondern seien in der Art und Weise – nämlich tatsächlich auf dem Boden sitzend und daher auf gleicher Höhe – als Gleiche (ohne Präsident*innen, Anführer*innen, professionelle Redner*innen) anwesend gewesen. Diese Horizontalität, gepaart mit der auch für Rancière (2016c) durchaus »questionable idea of consensus« – also der Idee, dass jede Entscheidung der *assembly* durch den Einspruch einer*ines Einzelnen geblockt werden kann –, habe einen öffentlichen Raum konstituiert, der auf der direkten Manifestation der gleichen Fähigkeit jedes sprechenden Wesens gründe und die gewöhnliche Unterscheidung zwischen individueller Fähigkeit und kollektiver Macht unterlaufe (Rancière 2016c).

Geistlichen, Community Leaders, etc.) bis überregionalen (Prominente, Politiker*innen, Polizei, etc.) abdeckt und diese Bandbreite zudem situativ sehr variabel ist, was beides mit einem anderen Begriff im Deutschen nur schwer wiederzugeben ist.

105 So schön diese Gegenüberstellung von normalem, polizeilichem Protest (Straße, Bewegung, Demonstration, Forderungen) und OWS (Park, da bleiben/stehen, Camp, Diskussionen unter Gleichen) ist, unterschlägt sie, dass während der Besetzung des Zuccotti Parks fast täglich Demonstrationen von ihm ausgingen oder zu ihm führten. Das macht die grundsätzliche Überlegung Rancières nicht unwahr, sollte aber erwähnt werden. Denn es war mitunter ein Polizeieinsatz gegen eine solche Demonstration, der OWS erst die vermehrte Medienaufmerksamkeit verschaffte, die überhaupt mit dazu beitrug, dass sich die Idee von Occupy so massiv ausbreiten konnte, wie sie es dann tat (Bray 2013: 10 f.).

106 Im vorangehenden Zitat spricht Rancière auch die Frage der Praxis von Forderungen an und setzt sie gegen das gemeinsame, egalitäre Diskutieren auf einer *assembly*. Allerdings geht er nicht weiter darauf ein. Anders als Rancière greife ich diesen Aspekt im dritten Teil wieder auf, da er ein zentraler Bestandteil der aktivistischen Auseinandersetzung mit OWS ist. Zudem erwähnt Rancière neben der *assembly* auch noch eine zweite Form: das Zelt. Dieses sei ein facettenreiches Symbol, das die militant bis militärische Besetzung, die friedliche Party von Jugendlichen und die Verweigerung einer normalen Lebensweise vereine: »The tent is a symbol of both a provisional settlement and a global contestation of the normal way of ›dwelling‹ in society.« (Rancière 2016Occupy) Da aber weder Rancière auf das Zelt näher eingeht und es auch für diese Untersuchung keine Rolle spielt, werde auch ich es hier nicht weiter behandeln.

3.2.3.2 Zweite Reise: Von 1936 über 1968 zu 2011

Diese Art und Weise des Zusammenkommens in der *assembly* unterscheidet OWS laut Rancière auch von anderen Besetzungen. Um dies herauszuarbeiten, tritt er abermals eine Reise an, diesmal aber keine begriffsgeschichtliche, sondern eine bewegungsgeschichtliche: von den Fabrikbesetzungen während des Generalstreiks in Frankreich 1936, über die Universitätsbesetzungen 1968 bis zu OWS.¹⁰⁷ Für die Fabrikbesetzungen 1936 arbeitet Rancière (2016c) heraus, dass auch hier die Distanzierung von der polizeilichen *occupation* der Arbeiter*innen (also die Übereinstimmung ihres Seins mit ihrem Arbeitsplatz) und die Transformation des Raumes eine primäre Rolle gespielt habe. So sei die Besetzung der Fabrik nicht nur die Übernahme des Raumes und der Maschinen des Klassenfeindes gewesen, sondern die Transformation eines privaten Raumes der Arbeit in einen öffentlichen Raum beziehungsweise die Verwischung der Grenzen zwischen beiden. In der Fabrik wurde nun nicht nur gearbeitet und gestreikt, sondern auch geschlafen, gegessen und es wurden Feste gefeiert. Diese Idee der Besetzung als Transformation des Raumes sei im Mai 1968 wiederum von den Pariser Studierenden aufgegriffen worden (Rancière 2016c; 2018: 32), die die Universität als Ort der Reproduktion der Elite in ihr Gegenteil (Rancière 2018: 22 f.) und damit in einen Ort eines nicht hierarchischen Forums für alle verwandeln wollten. Aber genau das unterschied sie laut Rancière von den proletarischen Fabrikbesetzer*innen:

»Die Besetzung der Sorbonne hat zwar die Tradition der Arbeiterbesetzung von Fabriken aufgegriffen, doch sie unterscheidet sich von ihr dadurch, dass sie eine offene Besetzung ist: Nicht-Studenten, Arbeiter und Nichtarbeitende aller Art sind eingeladen, an ihr teilzunehmen, um den Ort selbst zu verwandeln [...]« (Rancière 2018: 32)

Hatten die Arbeiter*innen die Fabrikttore verriegelt, in dem Glauben, dass das, was dort geschehe, ihnen zustünde, versuchten die Studierenden die Universitäten zu öffnen, in dem Glauben, dass das, was dort geschehe, allen zustünde. Dies hätte nicht zuletzt seinen Ausdruck in der Szene gefunden, als

»the occupants of the Sorbonne decided to join the workers occupying the emblematic Renault factory and found the gates closed. Two forms of occupation then were colliding: the student's forum and the workers' fortress.« (Rancière 2016c)

Daraus schlussfolgert Rancière (2016c), dass Besetzen (*occupy*) zwar immer mit einer Transformation des Raumes zu tun habe, diese Transformation sich aber

¹⁰⁷ Die »französischen« Beispiele Rancières sind natürlich etwas fragwürdig. Ist die Verbindung zwischen den Fabrikbesetzungen 1936 und den Besetzungen von Fabriken und Universitäten 1968 noch gut nachvollziehbar, wird die Verbindung zu OWS schon unklarer und es stellt sich die Frage, ob hier nicht andere Beispiele passender gewesen wären. Daher greife ich im dritten Teil für die Situierung der *assembly* auf dem Bewegungsterritorium auf andere Ereignisse und Bewegungen zurück.

situativ immer anders gestalte. So unterscheide sich auch die Transformation des Raumes bei Occupy von der der Fabrik- und Universitätsbesetzer*innen in zweifacher Hinsicht. Der erste Unterschied ist, dass 1936 und 1968 Gebäude besetzt wurden, die konkrete Lokalisierungen eines Machtverhältnisses und eines sozialen Konfliktes darstellten. Es seien Besetzungen eines *inside space* gewesen, »die funktionale Blockade eines Rädchens der kapitalistischen Produktion und der sozialen Reproduktion« (Rancière 2018: 45). Die Besetzungen der Fabrik sei die Besetzung des Orts der Arbeit und des Konfliktes zwischen Kapital und Arbeit und die Besetzung der Universität wiederum die Besetzung des Orts der Wissensproduktion und der Reproduktion sozialer, hierarchischer Verhältnisse gewesen (Rancière 2016c). OWS dagegen besetzte einen Park, einen *outside space*, dem keine bestimmte beziehungsweise vielzählige Funktionen zuweisbar seien,¹⁰⁸ einen öffentlichen Raum und damit einen symbolischen Ort für Demonstrationen. An diesem Ort blockiert eine Besetzung aber weder die kapitalistische Produktion noch stört sie die soziale Reproduktion. Das sei aber nur konsequent, da sich »Macht« (*power*) in der Gegenwart immer weniger an einem Ort lokalisiere, an dem die Ordnung der Zeit und des Raumes herausgefordert werden könnte (Rancière 2016c). Daher bliebe nur noch der öffentliche Raum als Ort für eine Besetzung übrig. Denn dieser würde immer noch vielfältige Möglichkeiten für antagonistische Aktivitäten bieten (Rancière 2016c).

Der zweite Unterschied besteht für Rancière (2016c) darin, dass so, wie sich die »Mächte« (*financial power, state power, political power, etc.*) delokalisierten, sie auch die Menschen delokalisieren würden. Sie würden von den »Mächten« nicht mehr für eine Funktion an einem Ort versammelt. Es sei nicht mehr so, wie die Arbeiter*innen noch in der Fabrik zum gemeinsam Ausgebeutet-Werden versammelt gewesen wären oder die Studierenden an der Universität für die Reproduktion der gesellschaftlichen Verhältnisse, die diese Ausbeutung weiter möglich machen sollte. Vielmehr würden Subjekte von ihr in alle möglichen Richtungen durch zeitlich unbeständige, lokal ständig wechselnde Arbeitsver-

108 In dieser Hinsicht könnte man bei dem von OWS besetzten Zuccotti Park tatsächlich von einem Nicht-Ort im Sinne von Marc Augé reden: Ein tatsächlich existierender Ort, der jedoch weder eine richtige Identität besitzt noch sich als relational oder historisch bezeichnen lässt (Augé 2019: 83). Die Besetzung bezeichnet dann das Moment der Transformation von einem Nicht-Ort zu einem Ort. In der Aneignung des Raumes gaben die OWS-Besetzer*innen dem Park erstens durch die Umbenennung in den ursprünglichen Namen *Liberty Plaza (Park)* eine historische Beziehung. (Wobei es sich hier auch um eine Aneignung des Begriffes *liberty* handelt, denn die Freiheit, die US Steel, welche das *One Liberty*-Hochhaus mit dem dazugehörigen Park bauten, im Sinn hatte, war sicherlich eine andere als die der OWS-Aktivist*innen.) Zweitens gaben sie ihm als betonierte Fläche mit Blumenkästen eine Identität wieder, die sich drittens in den Beziehungen der Besetzer*innen konstituierte. Der Zuccotti Park wurde mit der Besetzung von einem Raum der »solitäre[n] Verträglichkeit« (Augé 2019: 96) zu einem Ort der Begegnung. Vgl. zu Augé meine Rekonstruktion im ersten Teil.

hältnisse im ganzen Raum verteilt. Daher ginge es bei den Besetzungen nicht mehr um »transforming a given manner of being in common in a place. It is about transforming separation into community. It is about creating a place for the common« (Rancière 2016c). In diesem Sinne sei die *assembly*¹⁰⁹ ein Ausdruck einer verlorenen Totalität und diese Umstände erklärten auch die Betonung des Gemeinsamen (die 99%) sowie die Anwendung des Konsensprinzips. So bestand die Transformation des Raumes bei OWS für Rancière nicht darin, einen privaten Raum der kapitalistischen Produktion oder sozialen Reproduktion in einen öffentlichen Raum zu verwandeln. Vielmehr sei es darum gegangen, einen öffentlich zugänglichen Raum, in dem man individualisiert seinen privaten Geschäften nachgehen kann (wie Mittagspause machen), in einen öffentlichen Raum der Begegnung und der gemeinsamen Diskussion umzugestalten.

3.2.3.3 *Occupy Rancière*

In diesen Überlegungen lassen sich viele Gedanken wiederfinden, die ich bei Rancière schon rekonstruiert habe. So ist klar, dass Rancière dem, was auf der Besetzung des Zuccotti Parks geschehen ist, ein politisches Potenzial zuschreibt. OWS bricht nicht nur mit der polizeilichen Vorstellung von Politik, sondern auch mit polizeilichen Vorstellungen von Protest, und OWS besetzt nicht nur den Raum und transformiert ihn, sondern auch die Begriffe. So sei Politik, wie Rancière (2018: 33) schreibt, immer die Erfindung von neuen Formen:

»[...] die Erfindung von Namen, die die gegebene soziale Identifizierung aufbrechen [Occupy und Demokratie; CL]; die Erfindung von Aktionen, die die normalen Vermittlungen, die die Konsensordnung definieren, zersprengen [die *general assembly*; CL]; die Verwandlung der Räume, ihrer Gebrauchsweisen und ihrer symbolischen Funktion [die Besetzung des Platzes, des öffentlichen Raumes; CL]; die Entfaltung einer autonomen und beschleunigten Zeit.«

Was diese neuen Formen, ihre Erfindung und Präfiguration also auszeichnet, ist, dass sie »außerhalb der üblichen Formen von politischer Repräsentation oder sozialer Bewegung stehen« (Rancière 2016d: 80–81).

Was hier aber deutlich wird, ist, dass diese Formen des Politischen bei OWS weder eine Art universelles Protokoll politischer Handlungen darstellen noch, dass sie die einzig möglichen Formen des Politischen in gegenwärtigen Verhältnissen sind. Politische Handlungen werden – wie gesagt – politisch, indem sie in bestimmten Beziehungen Gleichheit demonstrieren: Sie sind spezifische politische Handlungen, politisch in Bezug auf eine bestimmte Polizei. Diese Situiertheit politischer Handlungen lassen sich an zwei Unterschieden zwischen

109 Und das Zelt, vgl. Fußnote weiter oben.

den gleichermaßen politischen Handlungen bei OWS und erstens den Plebejern und zweitens anderen Besetzungen darstellen.

Erstens: Wie schon beschrieben, wurde den Plebejern die Fähigkeit zur Identitäts- und Interessenvertretung abgesprochen. Konnten sie durch das Mimen von Handlungen der Patrizier ihre Gleichheit mit diesen demonstrieren, war OWS gerade mit diesen Ansprüchen an eine repräsentative Organisation konfrontiert, die sich schon in Chantal Mouffes Forderung nach der Gründung von Parteien aus der Bewegung heraus widerspiegeln. Die Formen, die OWS erfand, waren also andere, die sich gerade von den etablierten Formen des politischen Betriebes ab- und in eine andere Richtung hinwand.¹¹⁰ Jedoch entziehen sich die OWS-Besetzer*innen wiederum bei all dem wie die Plebejer in einem doppelten Entzug der polizeilichen Ordnung und bleiben ebenso so wie diese in ihrer Sezession präsent – nicht außerhalb der »Tore New Yorks«, sondern sozusagen im Herzen der Stadt: Manhattan. Die Besetzung als Transformation des Raumes ist gleichzeitig eine Transformation der Beziehungen und zwar sowohl der Beziehungen untereinander (intern), was in der *general assembly* seinen Ausdruck fand, wie auch gegenüber den etablierten politischen und demokratischen Institutionen und Akteur*innen (extern). Diese Herausstellung der gespaltenen Struktur des politischen Moments in ein und derselben Bewegung ist nicht zu unterschätzen. Das Hinwenden zu sich selbst ist gleichzeitig das Abwenden von der Autorität: Konsens und Präfiguration einer Versammlung der Gleichen nach innen (*general assembly*), Dissens nach außen (Haltung des Nicht-Forderns). Das ist die Konstruktion des politischen Moments bei OWS.

Zweitens: Besetzten die Arbeiter*innen 1936 ihre Fabriken wie die Studierenden 1968 ihre Universitäten, besetzten die OWS-Aktivist*innen einen Ort, der gerade nicht ihnen, sondern eigentlich allen gehörte. Indem Rancière in seiner zweiten Reise die Idee der Besetzung über ein Bewegungsterritorium verfolgt, zeigt er, dass die Ereignisse, die mit dieser Idee verbunden sind, zwar miteinander in Beziehung stehen, diese Idee aber in ihrer Reaktualisierung aus dem Bewegungsarchiv immer anders hervorkommt, als sie abgelegt wurde: als Festung der Ar-

110 Insofern gleicht das politische Handeln von OWS eher dem »Wir haben euch verstanden! (dass ihr uns nicht verstehen wollt)« der Schneidergesellen, als dem Mimen der Plebejer. In dieser Szene, die Rancière (2002: 64 ff.) ebenfalls im *Umvernehmen* aufführt, gibt es keinen Agrippa und keinen verständigen Rat der Weisen wie bei den Plebejern, sondern nur das Nicht-Verstehen-Wollen und Nicht-Anerkennen des Anderen der Meister auf der einen Seite, die die Ordnungskräfte zur Niederschlagung von Revolte und Streiks aufrufen, und das durchaus umfassende Verstehen der Schneidergesellen, die nicht nur Erkennen, dass sie als Menschen Rechte habe und für sie eintreten können, sondern auch, dass die Meister in ihnen nur Tiere sehen und keine Wesen mit eigener Stimme: »Es ist umsonst, dass sie am Ende von Mäßigung sprechen: wir haben sie verstanden.« (zit. nach Rancière 2002: 66)

beiter*innen, als Forum der Studierenden, als *general assembly* der OWS-Besetzer*innen.

Die Situierung der politischen Handlungen lassen also zwei Formen des Politischen – die der Plebejer und die von OWS – erscheinen, die sich unterscheiden, aber jeweils auf ihre Weise, in Bezug auf »ihre« Polizei, Gleichheit demonstrieren, sich ent_identifizieren und den Raum transformieren. Wenn in Bezug auf die zweite Form klar wird, wie und mit wem Gleichheit demonstriert und wie der Raum transformiert wurde, bleibt aber die Frage der Ent_identifizierung und damit der Ver- und Entstrickung und ihrer Gelingensbedingungen weiterhin vage. OWS ent_identifiziert sich von den polizeilichen Vorstellungen von Protest, der Forderungen an Autoritäten stellt, und praktiziert eine Gleichheit nach innen, aber *wie* diese Gleichheit praktisch produziert wird, wie sie Verstrickungen löst, neue knüpft, auf welche sie aufbaut, in welche neuen Widersprüche sie möglicherweise sich verstrickt und wie sie damit umgeht – wie sie die politische Aktion widerhallen lässt – erwähnt Rancière nicht. Gleichheit gelingt einfach. Indem man aber nicht nur Gleichheit, sondern auch ihr Gelingen voraussetzt, und das sie demonstrierende Handeln nicht in seinen Verstrickungen erscheinen lässt, läuft man Gefahr, genau das Dissens produzierende politische Handeln zu harmonisieren und damit zu entpolitisieren.¹¹¹ Rancières Inszenierung von OWS bietet so zwar Ansatzpunkte für ein handlungsorientiertes Wissen radikaler Demokratie, reicht aber nicht, um der Möglichkeit von politischen Momenten und Handlungen in der Gegenwart auf die Spur zu kommen. Dafür müssen vielmehr die spezifischen Formen und Figurationen politischen Handelns in gegenwärtigen Bewegungen in ihren Verstrickungen weiter nachverfolgt und re_inszenieren werden. Oder anders formuliert, schlage ich vor, es bei der Suche nach Antworten in Bezug auf die Möglichkeiten des politischen Handelns in der Gegenwart so zu tun, wie es Rancière in seinen Szenen vorgeführt hat: Sich mit aktuellen Bewegungen, ihren Handlungen und Organisierungen über die Methode der Gleichheit auseinanderzusetzen – also mit Rancière über Rancière hinauszugehen.

Eine solche Auseinandersetzung mit den Bewegungen, ihren Subjekten und ihren Überlegungen mit der Methode der Gleichheit bedeutet, diese nicht zum Verschwinden zu bringen, sondern gleichberechtigt in die Theorieproduktion miteinzubeziehen. Sie würde also weniger einer liberalen, sondern einer anarchistischen Intuition folgen. Konkret heißt es, nicht für sich als Politische Theorie allein die Aktivität des Theoretisierens und Reflektierens zu beanspruchen, sondern Texte aus den Bewegungen unter der Prämisse zu lesen, »dass sie ›Philosophie betreiben‹« (Rancière 2016a: 153). Wenn also der Ansatzpunkt die

111 Darauf und dass das kein alleiniges Phänomen bei Rancière ist, gehe ich im nächsten Teil ausführlicher ein.

politischen Formen aktueller Bewegungen sind, kann es nicht darum gehen, diese zu theoretisieren und zu reflektieren, um ihnen eine Konsistenz zu verleihen, die sie ansonsten nicht besitzen würden. Vielmehr gilt es für die Äußerungen, die in den Bewegungen zu Handlung und Organisation gemacht werden, die gleiche inhaltliche, theoretische Konsistenz vorauszusetzen, wie für Texte, die zum akademischen politisch-theoretischen Kanon gehören. Ich gehe also mit Rancière davon aus, dass »es überall Theoretisierung gibt« (Rancière 2014b: 63) und nenne daher diese Texte aus den Bewegungen *aktivistische Theorieproduktionen*.¹¹²

Aktivistische Theorieproduktionen richten sich nicht an ein akademisches, sondern an ein aktivistisches Publikum und bedienen sich dabei eines breiten Spektrums an Kommunikations-, Diskussions- und Veröffentlichungsmedien. Insofern gehen sie nicht von einem philosophisch-gesellschaftspolitischen Kontext aus, sondern sind theoretisierende Selbstreflexionen und -verständigungen politischer Handlungen. Durch diesen konkreten und praktischen – also verstrickten – Bezug zum Geschehen *stellen sie handlungsspezifische Überlegungen an und theoretisieren damit Formen des Politischen* (also die jeweils konkreten Handlungen und Organisationen, die dem Politischen in dem jeweiligen Moment Form geben). Als solche sind aktivistische Theorieproduktionen lokale Theorien politischer Formen. Mit Rancière könnte man von ihnen auch als »Gelegenheitstexte« sprechen, also Texte, die davon ausgehen, »dass es keine Politik außerhalb der Gelegenheit gibt, die jeweils dazu zwingt, die Politik wahrzunehmen« (Rancière 2011c: 12).¹¹³

Als Gelegenheitstexte stehen aktivistische Theorieproduktionen also mit der Gelegenheit, die sich in einer Szene inszeniert, in Verbindung. Texte wie auch Gelegenheit sind aber verstrickt in einem Netz, das ihr Erscheinen bedingt. Dieses Netz geht über das Ereignis beziehungsweise die Gelegenheit hinaus, in dem diese mit anderen Ereignissen beziehungsweise Gelegenheiten verstrickt sind. Das Netz, in dem die aktivistischen Theorieproduktionen erscheinen, nenne ich

112 Vgl. näher dazu Rancières (2019b: insbesondere 231 ff.) Kommentar zu Foucault' und Deleuze' Verhältnis zu Theorie und Praxis im Vergleich zu seinem eigenen.

113 Der Begriff »aktivistische Theorieproduktion« ist mitunter eine Hilfskonstruktion, die aufgrund der eingespielten Aufteilung des Sinnlichen zwischen Straße=Aktion und Universität=Theorie notwendig ist, um das, worüber ich schreibe, überhaupt benennen zu können. Dem Vorwurf, damit eben das zu reproduzieren, was ich kritisiere, kann ich nur entgegenhalten, dass die Alternative wäre, entweder den realen Unterschied (und alle damit verbundenen Hierarchien und Privilegien) zu ignorieren oder den Begriff der Theorie aufzugeben – und zu beidem bin ich nicht bereit. Die Methode der Gleichheit bedeutet nicht – ich wiederhole es –, dass alles gleich und egal ist, dass deshalb in diesem Fall alle die gleiche Theorie produzieren, sondern, dass aktivistische Theorieproduktionen gleich akademischen Theorieproduktionen am selben Diskurs teilnehmen.

Bewegungsterrain.¹¹⁴ Jede Bewegung und jedes Ereignis schreiben sich in dieses Terrain ein, sodass man es als eine Art Archiv verstehen kann, wobei die einzelnen Einschreibungen nie wieder so herauskommen, wie sie einst abgelegt wurden – wie man an Rancières zweiter Reise zur Genealogie der Besetzungen sehen kann.

Als Gelegenheitstexte verweisen die aktivistischen Theorieproduktionen in ihrer Verstrickung auf dem Bewegungsterrain jedoch auch noch auf etwas anderes. Wenn man nur die politischen Ereignisse betrachtet, jedoch nicht nach ihrer Situierung fragt, dann scheint die Szene der Plebejer oder eine Szene der Besetzung von OWS zu suggerieren, dass politische Momente zwangsläufig mit dem zusammenfallen, was allgemein unter Revolution oder zumindest Ereignissen der Revolte und des Aufstandes verstanden wird. Eine solche Konstruktion würde jedoch Kriterien für eine Ungleichheit zwischen den großen Momenten der Geschichte und dem Alltag ihrer Subjekte einführen und wäre für mögliche Akte der Emanzipation jenseits solcher Ereignisse blind. In der Inszenierung der Verstrickung auf dem Bewegungsterrain wird klar, dass so spezifisch und singular die zeitlichen Ereignisse der Szenen auch sind, es die Elemente, aus denen sie bestehen, nicht sind. So erlaubt die Auseinandersetzung mit den aktivistischen Theorieproduktionen dem *politischen* Moment auch jenseits des Narratives der großen Momente der Geschichte nachzugehen,¹¹⁵ indem sie diese nicht von ihren Kristallisationspunkten her betrachtet, sondern sich eher auf die politischen Praktiken im Konkreten und ihre Verstrickungen bezieht.¹¹⁶ In der Inszenierung des Bewegungsterrains lassen sich also die Verstrickungen der politischen Handlungen und ihrer aktivistischen Theoretisierung nachzeichnen. Hierin zeigt sich einerseits, wie bestimmte Ideen von Bewegung zu Bewegung wandern, adaptiert, aktualisiert, lokal angepasst und verändert werden (wie von den Fabrikbesetzungen, zum Mai '68, bis zu OWS), und andererseits, wie diese Ideen umkämpft und

114 Den Begriff des »Bewegungsterrains« benutzen bereits Martin Nonhoff und ich (2019), um das widersprüchliche und umkämpfte Feld zu beschreiben, auf dem Bewegungen und ihre Widerstände zwischen den Polen gegenhegemonialer Institutionalisierung und nicht-integrativer Präfiguration oszillieren und selbst Ergebnis einer Auseinandersetzung auf diesem Terrain sind.

115 Eine weit verbreitete Kritik an Rancière ist seine (vermeintliche) Privilegierung politischer Großsubjekte und -ereignisse. Diese Kritik impliziert eine Kritik an seinen Bezugspunkten wie dem Auszug der Plebejer oder dem Mai '68 (vgl. unter anderem Bedorf 2010: 34) und bekommt dadurch Schlagkraft, dass Rancière (2006; 2008c: 16 f.) selbst immer wieder von Politik als Ausnahme spricht. Allerdings steht er dieser Formulierung selbst skeptisch gegenüber (Rancière 2014b: 190). So habe Ausnahme nichts mit Seltenheit zu tun, damit, »dass es Politik nur in Ausnahmementen gibt, sondern dass es aufgrund dieser Ausnahmezeiten eine eigenständige Geschichte der politischen Erfindungen gibt, die sich von der Geschichte der gesellschaftlichen Kräfte und der Regierungsinstitutionen unterscheidet« (Rancière 2018: 34).

116 Daher spreche ich auch nicht vom politischen Moment als *der* Moment im Sinne eines Augenblicks, als eng einzugrenzendes zeitliches Ereignis, sondern im Sinne von *das* Moment: »der Impuls, der eine Bewegung anstößt oder ablenkt« (Rancière 2011c: 9).

in Widersprüche verstrickt sind. Die Inszenierung des Bewegungsterrains stellt so sowohl das politische Moment wie auch die Gleichzeitigkeit von Ent- und Verstrickung der politischen Handlungen und ihrer aktivistischen Theoretisierung aus, ohne auf eine Wahrheit über die richtigen politischen Handlungen angewiesen zu sein. Das heißt, dass die Szene die in ihr erzählten Elemente nicht »zur Offenbarung eines reinen Wesens der Politik macht«, sondern mitunter ihre Zweiseptigkeit in der Gleichzeitigkeit von Ent- und Verstrickung ausstellt (Rancière 2018: 36 ff.). Daher sind für mich insbesondere solche Figurationen politischen Handelns interessant, die offensiv mit diesen Widersprüchen der Ent- und Verstrickung und damit mit der Organisation der Heterogenität umgehen.¹¹⁷

3.3 Sprungbrett

An dieser Stelle lässt sich nun auf das Ziel des Buches zurückkommen: Ich möchte einer anarchistischen Intuition folgend, handlungsorientierende Überlegungen für die radikale Demokratietheorie anstellen. Dafür argumentiere ich bis hierher, dass eine liberale Intuition einer Methode der Trennung folgt – einer Trennung in Theorie und ihrer Subjekte, der Subjekte untereinander, der Subjekte von ihrem Handlungspotenzial –, die zu einer Verabsolutierung von Institutionen und zum Verschwinden der Subjekte der Theorie hinter eben dieser Theorie führt. Trotz ihrer Kritik am Liberalismus setzt sich die liberale Intuition auch in Teilen der radikalen Demokratietheorie fort. Das zeige ich an den Überlegungen von Chantal Mouffe, deren Überlegungen zu Politik und Demokratie die Trennung in ihrer Form reproduziert. Sie trennt weiterhin in akademische Theorie und aktivistische Praxis, in Bewegung und staatliche Institutionalisierung, verwechselt Demokra-

¹¹⁷ In diesem Zusammenhang implizieren schon die Umstände, dass es sich bei aktivistischen Theorieproduktionen um lokal-situative Theorien handelt und ich mich für eben genau jene aktivistischen Theorieproduktionen interessiere, die inhaltliche Affinitäten mit der radikalen Demokratietheorie (insbesondere Rancière) aufweisen, dass ich auch jenseits der Methode der Gleichheit nicht beanspruche, eine Bewegung repräsentativ und im vollen Umfang darzustellen. Wenn ich im dritten Teil über *Occupy Wall Street* schreibe, dann schreibe ich über jene Momente und jene Theorieproduktionen, die interessant für meine Frage und die radikale Demokratietheorie sind. Das schließt nicht aus, dass es auch andere Momente und andere Theorieproduktionen innerhalb von Bewegungen gibt, die beispielsweise eher einer liberalen Intuition folgen. Tatsächlich beschäftige ich mich im dritten Teil mit dem Konflikt zwischen liberaler und anarchistischer Intuition in *Occupy Wall Street* und welche theoretischen Konsequenzen daraus gezogen wurden. Dieser Konflikt beinhaltet unter anderem, was *Occupy*, Demokratie und Konsens bedeuten und was daher das Erbe der Bewegung ist. Insofern kann meine Beschäftigung im dritten Teil vielleicht doch durchaus eine gewisse Repräsentativität beanspruchen, auch wenn sie umstritten ist. Denn, egal ob die Theorien, denen ich die Affinität zu radikalen Demokratietheorien nachsage, befürwortet oder abgelehnt wurden, sie waren für *Occupy Wall Street* selbst im Falle der Ablehnung prägend.

tie mit Staatlichkeit und trägt ihrerseits zur Verabsolutierung von Institutionen und zum Verschwinden der Subjekte hinter der Theorie bei. Für sie bleibt in *letzter Konsequenz* der Staat das entscheidende Territorium für politisches Handeln, Parlamente die entscheidenden Arenen und Parteien die entscheidenden Akteure dafür. Damit kann die Frage über die tatsächliche Eignung dieser Räume und Akteure überhaupt nicht mehr gestellt werden. Um den Begriff der Bresche von Lefort aus der Einleitung zu diesem Teil wieder aufzunehmen, reißt eine solche radikaldemokratische Theorie weder Breschen noch lassen sich diese mit ihr bearbeiten. Eine solche radikaldemokratische Theorie setzt sich vielmehr in die Bresche, blockiert sie und versucht sie wieder – als Bicycle Repair Man – zu reparieren: Sie springt in die Bresche für die liberale Demokratietheorie.

Um nicht in die Bresche zu springen, sondern sie radikaldemokratisch zu bearbeiten, braucht es radikaldemokratische Überlegungen zum Handeln »in Breschen« – das heißt zu radikaldemokratischem Handeln in politischen Momenten (denn das meint der Begriff der Bresche hier), das dieses nicht auf Handeln in staatlich-demokratischen Institutionen reduziert. Solche Überlegungen finde ich bei Jacques Rancière, die ich mit einer anarchistischen Intuition rekonstruiere. Hier argumentiere ich für ein egalitär-relationales Politikverständnis, in dem Demokratie, Freiheit und Gleichheit erst aus und in Beziehungen selbst entstehen und die Subjekte der Theorie über die Methode der Gleichheit nicht zum Verschwinden gebracht werden. Um Überlegungen zum radikaldemokratischen Handeln in politischen Momenten/der Bresche anzustellen, schlage ich deswegen vor, diese aktivistischen Theorieproduktionen mit der Methode der Gleichheit in meine Theorieproduktion miteinzubeziehen, wie jede andere Theorie auch. Denn es gibt in sozialen Bewegungen, in denen die radikale Demokratietheorie – und für meinen Fall insbesondere Rancière – politische Momente erkennt, selbst Theorien, die eben diese Momente reflektieren, theoretisieren und in diesem Theoretisieren Affinitäten mit radikaldemokratischen Überlegungen zeigen. So kann man diese aktivistischen Theorieproduktionen als lokal-situative Theorien des radikaldemokratisch-politischen Handelns lesen.

Zunächst gehe ich dabei davon aus, dass es nicht ein bestimmtes Set an politischen Handlungen gibt, weder allgemein noch speziell in Bezug auf eine bestimmte Polizei. Daher geht es in aktivistischen Theorieproduktionen um ein Potenzial, das, immer umstritten, sich in einer Szene verlängert und dabei die Gleichzeitigkeit von Ent- und Verstrickungen aufscheinen lassen kann. Dieses Netz aus Ent- und Verstrickungen lässt sich als umkämpftes Bewegungsterain begreifen, in dem nachvollzogen werden kann, wie bestimmte Ideen von Bewegung zu Bewegung wandern, adaptiert, aktualisiert, lokal angepasst und verändert werden und wie sie mit einander »resonieren« und ihre Widersprüch-

lichkeit/ihren Zwiespalt ausstellen.¹¹⁸ Es geht also um das »Inszenieren« von Verbindungen, die sich über Übersetzung und Reinszenierung durch Bewegung und Theorie winden. Dieses »inszenierte« Nachvollziehen begreife ich als *Situierung des Bewegungsterrains*, also als situative Standortbestimmung, die ihren Kontext bereits überschreitet. Dieses Überschreiten des Kontextes zeigt sich letztlich sowohl in Szenen als auch in Theorien, in bestimmten Erzählungen und ihren Figuren. In den Szenen und ihren Figuren verdichtet sich die Zwiespältigkeit, also das Moment des gleichzeitigen Ent- und Verknüpfens. Daher verweisen Szenen und Figurationen in aktivistischen Theorieproduktionen auf mögliche Formen politischen Handelns. Dem möchte ich im letzten Teil nachgehen und dabei die Frage nach einem anderen, nicht-liberalen Begriff von Pluralität weiterverfolgen. Denn was für die radikaldemokratische Theorie von Handlungen in Breschen im Allgemeinen gilt, gilt auch für den Umgang mit Pluralität im Speziellen: Es kann keine allgemeine radikaldemokratische Theorie über den Umgang mit Pluralität geben, sondern immer nur lokal-situative. Einen solchen muss ich also mit der Methode der Gleichheit über aktivistische Theorieproduktionen mitentwickeln.

118 Ähnlich wie Utopien auf die Umstände der Gegenwart verweisen, in der sie entstehen, oder Biografien mindestens ebenso viel über ihrer Verfasser*innen und ihre Zeit aussagen, wie über die*den Biografierte*n und ihre*seine Zeit (Steidle 2019: 31–43), verweisen Figurationen in aktivistischen Theorieerzählungen auf Bedingungen, die sie zu unterlaufen versuchen.

Teil III: Assemblies, Konsens
und *politics of seduction*

4. Radikale Demokratie und aktivistische Theorieproduktion

Ich schreibe in den vorangegangenen Teilen dieses Buches immer wieder, das einer anarchistischen Intuition folgen für die radikale Demokratietheorie heißt, sich mit Theorieproduktionen aus denjenigen sozialen Bewegungen auseinanderzusetzen, die sie als politische Momente hervorheben, und die das Handeln zum Gegenstand haben, was sie als radikaldemokratisch interpretieren. In diesem dritten Teil geht es mir also um die Befragung dieser aktivistischen Theorieproduktionen mit der Methode der Gleichheit, um die Inszenierung ihrer politischen Momente und deren Situierung. Damit entwickle ich lokal-situative Perspektiven auf ein handlungsorientierendes Wissen für die radikale Demokratietheorie.

Geht man davon aus, dass sich aktuelle Manifestationen radikaldemokratischen Handelns in aktuellen sozialen Bewegungen wiederfinden lassen, stellt sich zunächst die Frage, welche Bewegungen damit gemeint sein könnten. Dabei kommt immer wieder das Jahr 2011 ins Spiel, das Jahr der Platzbesetzungen: Tunesien, Ägypten, Griechenland, Spanien und die USA – um nur einige zu nennen. Auch wenn ich im Laufe dieses Teils des Buches zeige, inwiefern sich alle diese Bewegungen gegenseitig beeinflusst haben und sich gemeinsam darauf situieren lassen, was ich Bewegungsterrain nenne, kann man hier eine vorläufige Kategorisierung einführen. Handelt es sich bei den ersten beiden Fällen um Ereignisse, die in einem mindestens autokratischen Umfeld stattfanden, und die man dem zuordnen kann, was als Arabischer Frühling bekannt ist,¹ gilt das für die anderen drei Fälle nicht. Bei diesen handelt es sich um Staaten, die man durchaus als etablierte, gefestigte und institutionalisierte Demokratien bezeichnen kann.² Griechenland und Spanien haben dabei gemeinsam, dass sich hier parallel zur Bewegung entweder – im Falle Griechenlands – mit Syriza eine Partei als parlamentarisches Sprachrohr der Bewegung zu etablieren versuchte oder –

1 Vgl. dafür (mit Konzentration auf Ägypten) Cilja Harders (2022).

2 Auch wenn man nicht vergessen darf, dass es sich bei Griechenland und Spanien um Länder handelt, die noch vor wenigen Jahrzehnten Militärdiktaturen waren.

im Falle Spaniens – mit Podemos eine neue Partei gründete, die ihrerseits den Anspruch vertrat, die Bewegung zu repräsentieren. In beiden Fällen war diese Beziehung jedoch nicht einfach, sondern vielmehr konfliktreich. Die Linie dieses Konflikts kann man durchaus entlang einer liberalen Intuition, die mit Syriza und Podemos für eine Reaktualisierung der parlamentarischen Demokratie stand, und einer anarchistischen Intuition ziehen, die mit den antiautoritären und anarchistischen Bewegungen in Griechenland und der 15-M-Bewegung in Spanien eher auf eine Politik jenseits einer staatlichen Beteiligung setzte.³ Wie ich im vorangegangenen Teil zeige, ist dies ein Konflikt, der sich auch in den unterschiedlichen radikaldemokratischen Ansätzen und Politikverständnissen von Mouffe und Laclau auf der einen Seite und Rancière auf der anderen Seite widerspiegelt. Unterstützen erstere beide aktiv Syriza und Podemos, macht Rancière deutlich, dass er dem Parteien- und Institutionellenweg kritisch gegenübersteht und hebt die Wichtigkeit nicht institutionalisierten Protestes hervor.

In den USA zeigte sich hier eine Differenz zur europäischen Diskussion. Denn der skizzierte Konflikt machte sich dort im Falle der Occupy-Bewegung nicht auf diese Weise bemerkbar, da es nicht auf eine direkte Weise zu einer Institutionalisierung der Proteste in Form von Parteien und Parteigründungen kam. Dafür spielen mehrere Gründe eine Rolle. Erstens macht es das Zweiparteiensystem der USA ausgesprochen schwierig für andere Parteien, eine relevante Rolle bei Wahlen zu spielen. Zweitens zeigten sich die Demokraten als dann prädestinierte parteiliche Unterstützer*innen von Occupy unter Obama (zumindest offiziell) uninteressiert an einer öffentlichen Auseinandersetzung mit den Platzbesetzungen. Und letztlich bestand zumindest bei *Occupy Wall Street* (OWS) in New York ein guter Teil der Aktiven aus enttäuschten Obama-Wähler*innen, die ihren Glauben in *electoral politics* verloren und daher ihrerseits wenig Interesse an Kontakten zu Parteien hatten.⁴ Allerdings zeigte sich bei Occupy und insbesondere bei OWS bewegungsintern ein ähnlich (also zwischen liberaler und anarchistischer Intuition) gelagerter Konflikt um die Frage nach der Art und Weise der Institutionalisierung einer anderen Demokratie. Das Herzstück dieser anderen Demokratie – da sind sich alle einig – waren die *general assembly* und das Konsensprinzip. Letzteres gab der *general assembly* ihre Form und sollte sowohl die Gleichheit der Beteiligten als auch die Pluralität der Bewegung hervorbringen und bewahren. Der bewegungsinterne Streit zwischen liberaler und anarchistischer Intuition drehte sich vor allem darum, ob die *general assembly* der einzig legitime Ort der Entscheidung oder

³ Vgl. dafür Conrad Lluís (2022) und Pablo Ouziel (2019).

⁴ Auf alle drei Punkte und darauf, inwiefern es Unterschiede zwischen unterschiedlichen Occupy-Camps und Unterstützer*innen gab und dass Occupy trotzdem ein Effekt auf die politische Landschaft der USA hatte, werde ich im Laufe dieses Teils näher eingehen. Vgl. dazu auch Leonhardt (2022).

eher ein Raum des gegenseitigen Austausches war und ob das Konsensprinzip konstitutionelle Regeln beinhaltet oder eher situativ anwendbare Prinzipien.

Am Ende des vorangegangenen Teils argumentiere ich für zwei Dinge. Erstens muss die Einbeziehung aktivistischer Theorieproduktion »inszeniert« werden. Das geschieht, indem das politische Moment, aus dem sie entstehen und das sie theoretisieren, mithilfe der rancièreschen Methode der Gleichheit erzählt und in dieser Re-inszenierung verlängert wird. Die Erzählung der Ereignisse, ihre Kommentierung und Theoretisierung durch die (akademische) radikale Demokratietheorie und die aktivistischen Theorien sind gleichermaßen und gleichberechtigte Elemente einer solchen Konstruktion der Szene. Zweitens muss diese Szene – und mit ihr die Handlungen und ihre Theoretisierung – auf einem Bewegungsterrain situiert werden, um die Beziehungen in und von Bewegungen und ihren Handlungen nachzuvollziehen und die Zwiespältigkeit (die Gleichzeitigkeit von Ent- und Verstrickungen) des politischen Moments ausstellen zu können. Denn, so mein Argument, genau in einem offenen Umgang – und nicht in der Schließung – mit dieser Zwiespältigkeit und Widersprüchlichkeit liegt das Potenzial für ein radikaldemokratisches handlungsorientierendes Wissen und einem radikaldemokratischen Begriff von Pluralität.

Der Streit um die *general assembly* bei OWS beinhaltet genau diese Zwiespältigkeit und Widersprüchlichkeit. Mit einer Situierung des Streits – so zeige ich auf den folgenden Seiten – geht es nicht so sehr um den Umgang und den Konflikt mit einem von außen kommenden gemeinsamen Feind, sondern in ihm steht die Frage nach dem Umgang mit Widersprüchen auf dem Spiel, die sich aus Demokratie und Pluralität selbst ergeben. Dieser Streit ist weder im Falle der Platzbewegungen noch für soziale Bewegungen im Allgemeinen exklusiv für OWS, aber er sticht hier besonders hervor und die Auseinandersetzung und ihre Reflexionen – also die aktivistischen Theorieproduktionen – sind gut dokumentiert. Das ist der eine Grund, warum ich mich im Folgenden detailliert mit OWS auseinandersetze. Der andere ist, dass OWS zum Thema Demokratie in den letzten zehn Jahren im Allgemeinen und von Theoretiker*innen der radikalen Demokratietheorie im speziellen viel thematisiert wurde. Das gilt auch für Rancière, der wie im zweiten Teil gezeigt die *general assembly* und das Konsensprinzip in den Mittelpunkt seiner OWS-Betrachtung stellt. Um konkreteren (also situativ-lokalen) Antworten auf die Frage nach dem handlungsorientierenden Wissen radikaler Demokratie näher zu kommen, setze ich in gewisser Weise also in diesem Teil des Buches meine Überlegungen zu Rancière weiter fort, indem ich mit Rancière und mithilfe der aktivistischen Theorieproduktionen über Rancière hinausdenke. Dafür reinszeniere ich im Folgenden OWS als Szene des Politischen in der Gegenwart und befrage deren aktivistische Theorieproduktionen mit der Methode der Gleichheit nach Elementen einer lokal-situativen Theorie radikaldemokratischen Handelns,

wobei in Bezug auf die *general assembly* und das Konsensprinzip insbesondere die Frage nach dem Umgang mit Pluralität und die von ihr produzierten Widersprüche im Fokus steht.

Mir geht es also im Folgenden um die Inszenierung und Befragung der aktivistischen Theorie von OWS. Dafür führe ich zunächst »szenisch« in die Ereignisse rund um OWS ein. Diese Szene ist jedoch *zunächst* nicht dafür da, im rancièreschen Sinne das Moment der Gleichheit zu verlängern, sondern dient als »Einstieg« in Occupy. Es geht darum, das Moment OWS vorzustellen und den Teil der OWS-Geschichte zu erzählen, der für die folgenden Überlegungen relevant ist. Ich komme auf diese Szene im Laufe dieses Teils immer wieder zurück, knüpfe an unterschiedliche Aspekte von ihr an, baue sie aus und ergänze sie mit anderen Szenen. Sie bildet insofern die Grundlage, von der sowohl die radikaldemokratische wie auch die aktivistische Theoretisierung ausgeht. Um in der Theatermetaphorik der Szene zu bleiben, könnte man daher ihre Funktion mit »Setting the Stage« überschreiben.

Wie im vorangegangenen Teil bei Rancière zeigt sich, dass es sich auch in dieser Inszenierung von OWS für eine handlungsorientierende Theorie der radikalen Demokratie lohnt, sich mit der *general assembly*, der Haltung des Nicht-Forderns und der Demonstration der Gleichheit näher auseinanderzusetzen. Dabei stellt sich heraus, dass der Umgang mit Pluralität zu einer Art Nagelprobe für die Öffnung eben jenes »Raum[s] des Experimentierens« und seiner Verteidigung gegen die »Interpretationsmaschine« wird, von der Rancière (2011c: 9 f.) in Bezug auf die politische Aktion spricht. Denn in dem Konflikt um die *general assembly* erscheinen wieder jene Grenzlinien zwischen liberaler und anarchistischer Intuition und auch hier versucht die liberale Intuition, die Räume des Politischen zu reduzieren und ihre Formen zu hierarchisieren. Um das zu zeigen, situiere ich die *general assembly*, den Konsens und die Haltung des Nicht-Forderns zuerst auf einem Bewegungsterrain, indem ich auf ihre Verwendung in vorangegangenen Bewegungen wie der Alterglobalisierungsbewegung oder bei Universitätsbesetzungen in den USA eingehe. Dabei wird erstens deutlich, dass Occupy kein isoliertes Ereignis war, sondern ein Kristallisationsmoment unter mehreren Momenten eines Begehrens nach (einer anderen) Demokratie. Zweitens verweisen diese Verbindungen schon auf den Zusammenhang zwischen dem nach innen gerichtetem Konsens der *general assembly* und dem nach außen gerichtetem Dissens, der sich im Abwenden und der Haltung, keine Forderung zu formulieren, ausdrückt. Drittens werden die Verstrickungen und Widersprüche deutlich, die aufzeigen, dass die scheinbar dichotome Aufteilung der Welt in innen (Konsens) und außen (Dissens), die einer liberalen Intuition folgt, auch bei OWS nicht aufrechtzuerhalten ist. So drohten die Ansprüche der *general assembly* an einen nach innen gerichtetem Konsens, Egalität und radikaler Inklusion in Unterdrückung von Dissens,

Fortschreibung gesellschaftlicher Diskriminierung und Ausschlüssen *im Namen dieser Ansprüche* zu kippen. Letztere Verstrickung zeigt sich in einer weiteren Szene, die ich in Bezug auf eine OWS *general assembly* rekonstruiere. Diese dreht sich um die Verabschiedung der *Declaration of the Occupation of New York City* in deren Rahmen es zu einem Konflikt um eine Formulierung kam, die nach der Kritik von *people of color* so tue, als seien strukturelle Ungleichheiten und Diskriminierungen schon überwunden. Dabei geht es mir nicht darum, herauszuarbeiten, dass OWS seinen hehren Ansprüchen nicht gerecht geworden ist oder hier eine Doppelmoral zu unterstellen. Ich gehe vielmehr davon aus, dass diese Ansprüche nie erfüllbar sind und es vielmehr um den Umgang mit den Widersprüchen, die diese Ansprüche produzieren, geht. So zeigt die Szene, dass es einen Widerspruch zwischen Konsens und Inklusion auf der einen Seite und Pluralität und Egalität auf der anderen Seite gibt. Um mit diesem Widerspruch umzugehen (nicht um ihn zu lösen) schlägt das US-amerikanische Autor*innenkollektiv CrimethInc. in einer Reflexion ihrer Occupy-Erfahrungen Politiken der Affinität und der Seduktion vor. Auf diesen Vorschlag und die damit einhergehende herbe Demokratiekritik gehe ich zum Schluss ein.

CrimethInc.⁵ sind aus mehreren Gründen eine zentrale Referenz für diesen Teil des Buches. Erstens handelt es sich bei den Texten des Kollektivs um aktivistische Theorieproduktionen, die – wie ich zeige – eine hohe inhaltliche Affinität zu den Überlegungen Rancières aufweisen.⁶ Zweitens haben ihre Texte eine ge-

5 Wie in diesem und in den folgenden Absätzen klar wird, bezeichnet der Name »CrimethInc.« absichtlich eine heterogene und etwas undurchsichtige Konstellation. Um dem gerecht zu werden, verwende ich den Namen, wenn er alleinsteht, ausschließlich im Plural. (Ausgenommen sind Sätze, in denen ich den Namen zusammen mit dem Wort »Kollektiv« verwende. In diesem Fall beziehen sich Verben auf »Kollektiv« und nicht auf den Namen.)

6 Selbst bestreiten (CrimethInc. 2017a: 38 ff.) diesen Umstand. Allerdings scheinen sie Rancière ebenfalls mit einer liberalen Intuition zu lesen, wenn sie ihm eine Position unterstellen, die zwar Demokratie nicht mit Staatlichkeit verwechselt, aber an Regierung festhalten will. Da die (radikal)demokratische Regierung, von der Rancière (2011b: 48) spricht, die Regierung ist, »die das Regieren nicht begehrt«, hat sie reichlich wenig mit der Regierung einer direkten Demokratie zu tun, von der Anarchist*innen wie Cindy Milstein (2020) sprechen, die CrimethInc. an dieser Stelle eigentlich kritisieren. Dass Rancière (2008a: 174 f., 183) mit der gleichen Art des Anarchismus (eines Anarchismus der guten Ordnung) ein Problem hat, scheint beiden zu entgehen und CrimethInc. laufen in ihrer Institutionenkritik immer wieder Gefahr, zumindest scheinbar in essenzialistische Vorstellungen von einer struktur- und institutionenlosen Gesellschaft zu kippen, die sie eigentlich kritisieren. Alles, was dann von ihrer Kritik an einer radikalen Demokratie übrigbleibt, ist, dass es Leute verwirren würde, wenn man Demokratie sagt und Selbstbestimmung meint, da diese sofort an parlamentarische Demokratie und Regierungen denken würden, deren Prinzipien sich eben auch in den Versammlungen auf den Platzbesetzungen wiederfinden: »It is strange to use the word democracy for the idea that the state is inherently undesirable. The proper word for that idea is *anarchism*.« (CrimethInc. 2017a: 42; H. i. O.) Ohne weiteres Argument über die »Angemessenheit« von Wörtern zu spekulieren ist allerdings nicht sehr überzeugend und in den hinteren Kapiteln dieses Teils zeige ich, dass sich CrimethInc. und Rancière durchaus mehr zu sagen

wisse Relevanz in aktivistischen Kreisen und behandeln nicht nur die hier zentralen Ereignisse (OWS, die Alterglobalisierungsbewegung, etc.), sondern waren auch aktiver Teil von diesen. Drittens existiert das Kollektiv seit über 20 Jahren und ist dabei in der Lage, eigene, frühere Positionen zu hinterfragen und daraus neue zu entwickeln (Kuhn 2012: 6). Das gilt unter anderem für den Umgang mit Konsens. So tauchen CrimethInc. im Folgenden sowohl mit älteren Texten als Befürworter*innen des Konsensprinzips als auch dann mit jüngeren Texten als Kritiker*innen dieser Praxis auf. Da sie so eine solch zentrale Referenz darstellen, ist es notwendig, das Kollektiv an dieser Stelle ausführlicher vorzustellen.

Der Name des Kollektivs geht vermutlich auf George Orwells (Orwell 2007)⁷ Roman *1984* zurück. CrimethInc. (2008a: 334) selbst unterscheiden zwischen Crimethink und CrimethInc., wobei ersteres »a kind of activity rather than a body of theory: the practice of subverting control and escaping constraints« (CrimethInc. 2012h: 376) bezeichne und letzteres eine geheime Organisation »pledged to this activity – one among many« (CrimethInc. 2012h: 376) sei. Gabriel Kuhn (2010: 3; 2012: 6) bezeichnet 2010 das Kollektiv als das »weltweit einflussreichste anarchistische Projekt der letzten fünfzehn Jahre« und die Kulturwissenschaftlerin Sandra Jeppesen (2011: 29) meinte im gleichen Zeitraum in ihrer Studie über CrimethInc.: »[...] like them or not, everybody is talking about CrimethInc.« Ob diese Verwendung von Superlativen wirklich notwendig ist, sei dahingestellt. Ihr »Grundlagentext« *Fighting For Our Lives/Für unser Leben kämpfen* (CrimethInc. 2008b) soll laut Kuhn (2010: 3) jedenfalls bis zum Jahr 2010 kostenlos fast eine Million Mal verteilt worden sein, was diesen zu dem am meisten verbreiteten und gelesenen anarchistischen Text der 2000er Jahre macht. Das ist insofern nicht irrelevant, da – wie ich im Folgenden zeige – viele der OWS-Protagonisten sich in dieser Zeit politisiert haben. Das Kollektiv selbst ist jedoch schwer fassbar. Denn trotz ihrer »Prominenz bleibt CrimethInc. – zum expliziten Vergnügen der Involvierten – ein etwas undurchsichtiges Unternehmen« (Kuhn 2008: 53). Was klar scheint, ist, dass sich das Kollektiv in unterschiedlichen Zellen organisiert und sich manche Autor*innen als *agents* bezeichnen. CrimethInc. (2006b: 608) selbst weisen darauf hin, dass sie keine Mitgliederorganisation seien, sondern fordern alle dazu auf, selbst CrimethInc. zu werden (CrimethInc. 2006b: 609; 2008a: 334).

haben und voneinander profitieren können. Insofern steht die von mir inszenierte Theoriebeziehung von Rancière und CrimethInc. für die theoretischen Affinitäten von akademischer und aktivistischer Theorieproduktionen im Allgemeinen. Vgl. dafür auch Leonhardt (2017: 55 f.; 2019b).

⁷ In Orwells (2007: 26 f.) Roman *1984* gibt es die Konzeption des Gedankendelikts (*thoughtcrime*), das schon den Gedanken an Widerstand gegen das politische System unter (Höchst-)Strafe stellt.

Die Ursprünge des Kollektivs liegen in der US-amerikanischen Punk-, DIY- und Hardcore-Subkultur der 1990er (Kuhn 2010: 3). Ihre ersten Protagonist*innen seien in einer Zeit, in der der Kapitalismus und die Demokratie nach westlicher Prägung unangreifbar schienen, »selbsterklärte Aussenseiter_innen, wütende Tellerwäscher_innen und Pizzalieferant_innen« (CrimethInc. 2012a: 10) gewesen. So erklären CrimethInc. zumindest, warum ihre ersten Versionen daher »zwangsläufig individualistisch und anti-gesellschaftlich« (CrimethInc. 2012a: 10) waren.⁸ Im Zuge der Proteste in Seattle 1999 und der entstehenden Alterglobalisierungsbewegung⁹ schien auf einmal der Kapitalismus wieder kritisierbar und überall in den USA entstanden CrimethInc.-Zellen. So hätte das CrimethInc.-Material seine antisoziale Haltung verloren und sei optimistischer geworden (CrimethInc. 2012a: 11). Seitdem stiegen die Aktivitäten immer weiter an: CrimethInc. beteiligten sich an Aktionstagen, starteten Posterkampagnen gegen den Krieg in Afghanistan und organisierten 2004 eine breit angelegte »Don't just vote«-Kampagne (CrimethInc. 2012b: 54). Außerdem ist das Kollektiv in »lokalen Initiativen wie Food-Not-Bombs-Gruppen oder Really Really Free Market (einer Art Gratis-Flohmarkt)« aktiv (Kuhn 2010: 3), am Organisieren von »events, such as ›film and freedom‹ festivals, teach-ins, workshops, and gatherings such as the 2009 convergence in Pittsburgh« beteiligt (Jeppesen 2011: 27) oder sie machen Büchertische auf alternativen Treffen und Konferenzen (Jeppesen 2011: 27) beziehungsweise organisieren diese selbst, wie die früher jährlich stattfindende CrimethInc.-Convergence (CrimethInc. 2010a; 2010b). Ferner produzieren sie eine Unmenge an Postern, Aufklebern, Musik-CDs¹⁰, Film-Dokumentationen, einen anarchistischen Podcast (den *Ex-Worker*) und diverse Broschüren, Zeitschriften wie *Harbinger* (seit 1997) und *Rolling Thunder* (seit 2005) oder Bücher zur politischen Theorie und Praxis, wie ihr umstrittenes Frühwerk *Days of War, Nights of Love* (CrimethInc. 2001), das Anarchist Cookbook *Recipes for Disaster* (CrimethInc. 2006b),¹¹ das theoretisch wie auch literarisch und vom Layout her interessante *Expect Resistance* (CrimethInc. 2008a), sowie das 2012 erschienene *Work* (CrimethInc. 2012h) und das 2017 erschienene *From Democracy to Freedom* (CrimethInc. 2017a), die beide wohl zu den theoretischsten Werken von CrimethInc. zählen. Gerade das Veröffentlichen von analytischen und theoretischen Büchern¹² und das Erstellen von Broschüren, die aktuelle

8 Dies ist eine im Nachhinein häufig geäußerte Kritik. Vgl. dazu Wood (2012).

9 Siehe dazu weiter unten.

10 Das heute inaktive CrimethInc.-Label beherbergte Bands wie Catharsis und Zegota.

11 David Graeber (2009: 360) bezeichnet in seiner Ethnografie über direct action *Recipes for Disaster* als »the best and most comprehensive recent action manual of this sort«.

12 Zu diesen gehört auch das ebenfalls 2017 erschienene *No wall they can build* (CrimethInc. 2017b), über das Grenzregime zwischen den USA und Mexiko und die dortigen Erfahrungen mit Flüchtlingshilfe.

Ereignisse analysieren und reflektieren,¹³ scheint in den Jahren rund um 2011 einer der Hauptschwerpunkte von CrimethInc. geworden zu sein. Des Weiteren betreiben CrimethInc. eine mehrsprachige Internetseite (www.crimethinc.com), auf der all ihre Erzeugnisse bestell- beziehungsweise downloadbar sind (die meisten davon kostenlos), wobei der »erwirtschaftete« Gewinn ausschließlich zur Kostendeckung aller Produkte verwendet werde (Jeppesen 2011: 31).¹⁴

Bevor ich mit der Szene zu OWS einsteige, will ich darauf hinweisen, dass die obige Form der Einführung die Ausnahme darstellt. Sie legitimiert sich dadurch, dass die Texte von CrimethInc. für diesen Teil des Buches so relevant sind, dass es notwendig ist, diese Relevanz darzustellen und einzuordnen. Methodisch stelle ich aber im Folgenden im Sinne der Methode der Gleichheit die aktivistischen Theorieproduktionen nicht noch einmal gesondert heraus, sondern werde sie, wie jede andere (akademische) Literaturquelle auch, im Text einführen. So sind bis auf die Bezüge zu Rancière (und einige Bewegungsforscher*innen) die meisten Quellen aus dem Bereich der aktivistischen Theorieproduktion, wobei David Graeber, Mark Bray und Manissa McCleave Maharawal als Aktivist*innen und Wissenschaftler*innen, die sich mit Aktivismus und sozialen Bewegungen auseinandersetzen, Grenzfiguren darstellen. Ferner habe ich zu einzelnen Personen Informationen in Fußnoten erstellt, bei denen ich denke, dass dieses Hintergrundwissen für die Leser*innen hilfreich sein könnte.¹⁵

13 Aus den Jahreszahlen der Veröffentlichungen geht schon hervor, das CrimethInc. vor 2011 – dem Jahr der Platzbesetzungen – und in der Reflexionszeit danach (also bis 2016/2017) relativ präsent war; also genau in dem Zeitraum, um den es mir hier geht. Die Aktivitäten in Bezug auf Analyse- und Theorietexte scheinen seitdem etwas abgenommen zu haben. So gibt zwar noch Veröffentlichungen sowohl zum Umgang mit dem Corona-Virus (CrimethInc. 2020a) als auch zum Krieg in der Ukraine (CrimethInc. 2022a; 2022b), aber keine aktuellen Buchpublikationen. Stattdessen scheinen sich die Veröffentlichungen des Kollektivs auf die Homepage zu konzentrieren.

14 Davon etwas abweichend startete das Kollektiv für sein zweites »Grundlagenwerk« *To change Everything* (CrimethInc. 2018) eine Kickstarter-Kampagne.

15 Diesem Teil sind mehrere Arbeiten vorausgegangen, die sowohl verbessert als auch so zerpfückt hier wieder auftauchen, dass ein präziseres Verweisen auf sie schwierig ist. Daher möchte ich hier darauf verweisen, dass es sich um meine Beiträge *Zwei Namen des Ausnahmezustandes* (Leonhardt 2017), *Jenseits der guten Ordnung* (Leonhardt 2019b) und *Ein Laboratorium der Demokratie?* (Leonhardt 2022) handelt.

4.1 Occupy Wall Street: Raum und Versammlung

Szene Zuccotti-Park-Platz

Stellt euch, wenn ihr könnt, einen Park in einer amerikanischen Großstadt vor, rechteckig, tief, ganz unten in den Häuserschluchten, von drei Seiten von Straßen umgeben, auf der vierten Seite ein großes Bürogebäude. *Imagine, if you can...*¹⁶

... Occupy ist eine Geschichte von Parks und damit von vornherein schon eine Geschichte zur Frage des Raumes. Wenn man an Parks denkt, denkt man vermutlich an große Grünflächen, Gebüsche und alte Bäume, zwischen denen sich angelegte Wege schlängeln und in deren Schatten vielleicht sogar der ein oder andere See Platz findet. Ehemals ziemlich zugangsbeschränkt und Ausdruck der Macht von Herrschenden, dienen Parks heutzutage als Nationalparks dem Naturschutz und, insbesondere in städtischer Umgebung, als Erholungsort für die gestresste Bevölkerung.¹⁷ Das ist vermutlich auch der Fall, wenn man an New York und seine Parks, insbesondere an den Central Park denkt. Der Zuccotti Park ist all das nicht: Er ist nicht grün, sondern grau, Gebüsche gibt es nicht, nur jede Menge in Beton eingefasste Blumenbeete, und die Bäume sind nicht alt, hoch und ehrwürdig, sondern jung, klein und haben zwischen all den Steinplatten gerade mal so viel Platz, dass ihr Stamm herauslugen kann – von dem Vorhandensein eines Sees ganz zu schweigen. Das Ganze sieht aus wie ein ehemaliger Parkplatz, der von einer unkreativen Stadtverwaltung zur Verringerung des Verkehrsaufkommens umgewidmet wurde. Das ist allerdings nicht der Fall. Der Park entstand 1968 im New Yorker Finanzdistrikt an der Südspitze von Manhattan, da der damalige Besitzer der Fläche mit der Stadt New York über einen Höhenbonus für das »One Liberty Plaza« verhandelte (das Bürogebäude an der Südseite des Parks) und dafür die Schaffung des Parks anbot. Der ursprünglich als »Liberty Plaza Park« benannte und nach den Anschlägen 2001 auf das World Trade Center als »Zuccotti Park« wieder aufgebaute Park war und ist bis heute eine der wenigen öffentlich zugänglichen Orte mit Tischen und Bänken in der Gegend und wird daher viel von Menschen, die in den umliegenden Gebäuden arbeiten, genutzt. Neben der integrierten Lichtinstallation gibt das dem Park durchaus einen kommunikativ-kommunalen Charme, der über die Finanzdistrikt-Parkplatzromantik hinwegsehen lässt. Aber wer den Park sieht, muss sich trotzdem unweigerlich fragen, wer hier ernsthaft auf die Idee kommen konnte, zu zelten?

Diese Frage war auch im OWS-Umfeld durchaus nicht ungewöhnlich und um sich der Antwort zu nähern, muss man in die Wochen vor der Besetzung zurückgehen, genauer in den Frühling des Jahres 2011. Was das Jahr 2011 unter anderem auszeichnete, war, dass die mit dem Platzen einer Immobilien- und Kreditblase in den USA in der zweiten Hälfte der Nullerjahre ins Rollen gekommene und mit dem Beinahe-Staatsbankrott Griechenlands sich fortsetzende sogenannte Finanzkrise die globalen ökonomischen Verhältnisse fest im Griff hatte. Im selben Zeitraum kam es zu lokalen sozialen Protestbewegungen und Aufständen, die weltweit Aufmerksamkeit erfuhren und sich selbst in Bezug zueinander setzten. Angefangen bei der Dezember-Revolution in Griechenland 2008, den Protesten vor den Wahlen auf Island 2008/2009 und weiter über den Beginn des Arabischen Frühlings 2010 schienen diese sich 2011 geradezu explosionsartig auszubreiten. An vielen Orten der Welt begannen Proteste, die zwar ihre lokalen Eigenheiten besaßen, jedoch alle etwas gemeinsam hatten: Erstens richteten sie sich gegen die soziale und ökonomische Situation der Menschen vor Ort. Damit einher ging zweitens eine Kritik des Umgangs der Regierenden mit dieser Situation, die nicht selten in einer verallgemeinerten Kritik des politischen Systems im Ganzen mündete. Letztlich äußerten die Menschen ihren Protest dadurch, dass sie öffentliche Orte besetzten und dort blieben. So kam es, dass viele der Proteste 2011 unter den Begriffen *Krisenproteste* oder *Bewegung der Platzbesetzungen* zusammengefasst wurden.

Im Sommer 2011 waren aufgrund dieser Proteste in Tunesien der langjährige Machthaber Ben Ali ins Exil geflohen und in Ägypten Präsident Husni Mubarak zurückgetreten, aber Ruhe war in beiden Ländern deswegen noch nicht eingekehrt. In Athen war der Syntagma-Platz vor dem Parlament, in Madrid die zentrale Puerta del Sol besetzt und in Tel Aviv war auf dem Rothschild-Boulevard ein Protestcamp errichtet worden – um nur einige weitere Ereignisse zu nennen. Von solchen Ereignissen war im gleichen Sommer in den USA noch nichts zu spüren. Das konnte nach Dafürhalten des Chefs des kanadischen Politmagazin *Adbusters* Kalle Lasn und seines leitenden Redakteurs Micah White nicht so bleiben. Denn auch an den USA war die Finanzkrise nicht spurlos vorübergegangen und viele eher progressiv orientierte Menschen waren von der sich zum Ende neigenden ersten Amtszeit Barack Obamas enttäuscht. Die private Verschuldung der Amerikaner*innen hatte einen Höchststand erreicht und betraf insbesonde-

16 Diese zwei Sätze sind eine Referenz an die einleitenden Worte aus E. M. Forsters Science-Fiction-Klassiker *Die Maschine steht still*: »Imagine, if you can, a small room, hexagonal in shape, like the cell of a bee.« (Forster 2020: 9)

17 Vgl. zu Parks unter anderem Horst Bredekamp (2013) und Jacques Rancière (Rancière 2022b).

re Frauen, *People of Color* (PoC)¹⁸ und (ehemalige) Studierende (Graeber 2012b: 69). Gerade junge Menschen, die sich immer an die Regeln gehalten, hart gearbeitet und sich im Falle der Studierenden mit dem Versprechen auf einen gut bezahlten Job hoch verschuldet hatten, erlebten eine Zuspitzung ihrer bereits prekären Situation in Anbetracht der Finanzkrise (Graeber 2012b: 58 ff.; Mooshammer/Mörtenböck 2012: 65; Teune 2012: 32). Gründe für Protest gab es also genug, warum daher nicht das Gleiche versuchen wie in Kairo und Madrid? So veröffentlichten Lasn und White im Juni 2011 über *Adbusters* Twitter- und Facebook-Accounts einen Post: »America needs its own Tahrir acampada. Imagine 20,000 people taking over Wall Street indefinitely.«¹⁹ Zudem verschickten sie über eine Mailingliste ein ausführlicheres *tactical briefing* sowie das inzwischen überaus bekannte Plakat mit einer Ballerina auf dem *Charging Bull*. Gleiches platzierten sie auch in der 97. Ausgabe des *Adbusters*-Magazins und luden damit zu einer *general assembly* am 2. August ein, die den Aktionstag zu einer Besetzung der Wall Street am 17. September vorbereiten sollte (White 2016: 14 f.).²⁰ Diese erste *general assembly* fand nicht im Zuccotti Park statt, sondern in einem anderen, zwar auch nicht riesigen, aber dafür für die Wall Street symbolträchtigeren Ort: dem Bowling Green, an dessen nördlichen Ende die bekannte Statue des bronzenen Bullen steht.²¹

Szene David Graeber

Zu dieser *general assembly* ging ein zweifelnder David Graeber,²² der später eines der bekanntesten Gesichter von OWS werden sollte. Graeber (2012b: 22) hatte nichts vom *Adbusters*-Aufruf mitbekommen, obwohl er für dieselbe Ausgabe des Magazins einen Artikel geschrieben hatte, und war nur da, weil er sich von einer Freundin dazu überreden ließ. Besagte Freundin war die griechische Künstlerin und Aktivistin Georgia Sagri, die von der Idee einer Vollversammlung begeistert war, da diese sie an die Besetzung des Syntagma-Platz in Athen erinnerte (Graeber 2012b: 23), und die in der Vollversamm-

18 Ich übernehme den Begriff *People of Color* in diesem Text jeweils von Keeanga-Yamahtta Taylor (2017) und Manissa McCleave Maharawal (2012), auf die ich im Laufe des Textes eingehe. Damit werden allerdings die Unterschiede verdeckt. Benutzt Taylor den Begriff, um vor allem *Black People of Color* (BPoC) zu bezeichnen, ist er bei Maharawal durchaus weiter gefasst.

19 <https://twitter.com/adbusters/status/78989903232376832?lang=en> [09.02.2022].

20 White (2016: 15) schreibt, dass circa 15.670 der 40.524 Kopien der Occupy-Ausgabe des Magazins an Zeitungsständen verkauft wurden und das die Mailingliste aus circa 90.000 E-Mail-Adressen bestand, von denen allerdings 20.000 unzustellbar waren. Er geht daher davon aus, dass vielleicht 5.000 bis 6.000 Menschen die ursprüngliche OWS-Mail gelesen haben.

21 Wobei natürlich wiederum die Wall Street das Symbol sowohl für den US-amerikanischen Kapitalismus als auch für die Finanzkrisen seit 2008 ist.

lung in Bowling Green eine entscheidende Rolle spielen sollte. Für Graeber war der Aufruf von *Adbusters* allerdings zu vage und auch nichts Neues – als hätte noch nie jemand gegen die Wall Street demonstriert und versucht sie dichtzumachen (Graeber 2012b: 23)²³ – und als er eintraf, sah er sich in seinen schlimmsten Vermutungen bestätigt. Anscheinend war die Vollversammlung von der »Workers World Party« (WWP) organisiert, eine nach Graebers (2012b: 26) Aussagen erzkonservative marxistisch-leninistische Kaderpartei, deren politische Strategie es sei, »Tausende auf die Straße [zu] bringen, um mit vorgefertigten Spruchbänder demonstrieren zu gehen«. Für einen »Horizontalen« und Anarchisten wie Graeber (2012b: 26) waren sie »die Plage des Aktivismus schlechthin«. Da Sagri und er feststellten, dass sie mit ihrem Unmut über die Situation nicht allein waren, beschlossen sie, das an die Reden der WWP anschließende »Open Mic« zu nutzen, um zu einer alternativen Vollversammlung für den OWS-Aktionstag am 17. September aufzurufen. So ging Sagri nach vorn, begann ihr Statement mit der Aussage »Das ist keine Vollversammlung!« (zit. nach Graeber 2012b: 29) und mit Erklärungen, wie es in Athen gemacht worden sei, um darauf (und während der zu erwartenden Auseinandersetzung mit den Organisator*innen) zu einer Vollversammlung am hinteren Tor des Parks aufzurufen (CrimethInc. 2017a: 133; Graeber 2012b: 29 f.). Laut Graeber folgten diesem Aufruf nahezu alle, die bis zu diesem Zeitpunkt durchgehalten hatten (Graeber 2012b: 30; Holmes 2012: 151).

Egal, zu welchem Grad Graebers Darstellung stimmt oder nicht, diese Situation führte wohl dazu, dass die »Vertikalen« – die WWP und ihr Umfeld, »also [...] Leute, die mit ausgegebenen Schildern rumlaufen und den Sprechern irgendeines Zentralkomitees zuhören wollen« (Graeber 2012b: 27) – in der Minderheit bei der Kundgebung blieben, und die »Horizontalen« – »sprich [...] Leute, die es eher mit anarchistischen Organisationsprinzipien halten, mit hierarchielosen Formen direkter Demokratie« (Graeber 2012b: 27) – sich erneut sammelten und die Keimzelle dessen bildeten, was später zur Besetzung des Zuccotti Parks führte. Dort waren also diejenigen, die sich eher von den Vorstellungen der Organisation des Ganzen – also von den Bezugnahmen auf Platzbesetzungen, Vollversammlung

22 Diese Erzählung zentriert sich um Graeber, sodass seine Person für OWS zentral erscheint. Sie steht aber weder repräsentativ für eine allgemeine Erzählung zu OWS, noch ist seine Person, wenn auch nicht unwichtig, nicht so absolut zentral, wie diese Szene durch die Konzentration auf ihn vielleicht suggeriert. Andere Berichte bestätigen allerdings im Großen und Ganzen die von ihm erzählten und hier reinszenierten Ereignisse (Vgl. dazu u. a. CrimethInc. 2017a: 133; Holmes 2012).

23 In den Interviews, die Mark Bray (2013: 114–115) mit OWS-Aktivist*innen machte, machen einige ähnliche Aussagen wie hier Graeber.

und präfigurativem Handeln – angezogen fühlten, als von der Idee, Forderungen zu formulieren. Dieser Umstand sollte sich im weiteren Gang der Dinge noch als bedeutend erweisen, ebenso wie der Umstand, dass zumindest alle größeren weiteren Vorbereitungstreffen ebenfalls in Parks abgehalten wurden: erst am Potato Famine Memorial²⁴ (zu dessen Aufruf auf dem Plakat zum ersten Mal der Slogan »We, The 99%« auftauchte) und dann im Tompkins Square Park (Holmes 2012: 151 f.).²⁵

In ihrer Vorbereitung stand die Gruppe allerdings vor zwei Problemen. Das erste betraf die von *Adbusters* geforderte »eine Forderung« (*one demand*). Man fing an, darüber zu diskutieren, was diese sein könnte, kam jedoch zu dem Schluss, dass man sich nicht anmaßen wollte, sich eine Version »für eine neue politische Ordnung einfallen zu lassen oder dem Rest der Welt dabei auf die Sprünge zu helfen« (Graeber 2012b: 35). Es gab zwar immer wieder Leute, die über Forderungen sprechen wollten, diese stießen damit aber auf wenig Begeisterung bei allen anderen (Graeber 2012b: 35, 41 f.; Holmes 2012: 152). Das lässt sich unter anderem aus der Zusammensetzung der Gruppe als »Horizontale« erklären. Wenn man sich als Gleiche (an)erkennt, dann gibt es niemanden über einem, den man bittet, etwas zu tun. Stattdessen wurde beschlossen, keine Forderungen zu haben, keine Demoleitung oder Verbindungspersonen zur Polizei zu bestimmen oder sich ansonsten um Vorschriften und Genehmigungen zu kümmern (Graeber 2012b: 42; Holmes 2012: 152). Vielmehr sollte am 17. September die Versammlung selbst die

24 Eigentlich: Irish Hunger Memorial.

25 Der Tompkins Square Park ist nicht nur ein weiterer Hinweis für die Wichtigkeit von Parks für OWS, sondern von Parks für soziale Bewegungen in New York City im Allgemeinen. So war er schon 1863 Schauplatz der sogenannten *Draft Riots* und später, 1874, des *Tompkins Square Park Riot*, der ihm zu einem bedeutenden Ort der New Yorker Arbeiter*innenbewegung machte. 1988, als es im Park ebenfalls ein »Camp« gab – allerdings von Obdachlosen – und er generell als ein Drogenumschlagspunkt und Verweilort der angrenzenden Hausbesetzer*innen- und Punkszene galt, beschloss die Stadtverwaltung im Park »aufzuräumen« und verhängte ein nächtliches Betretungsverbot. Die Polizei versuchte dieses in der ersten Nacht seines Bestandes recht brutal durchzusetzen. Allerdings wurde sie trotz massiven personellen Einsatzes, berittenen Polizist*innen, Scharfschützen auf den Dächern und Spezialeinheiten um 4 Uhr morgens von einer bunten Menge von Aktivist*innen, Künstler*innen, Parkbewohner*innen, Punks, Hausbesetzer*innen und Anwohner*innen zurückgedrängt. So konnte der Park erneut besetzt werden. Daraufhin griff die Stadt auf eine andere Strategie zurück. In den darauffolgenden Monaten wurden zuerst die besetzten Häuser, deren Anwohner*innen sich mit den Parknutzer*innen solidarisiert hatten, geräumt und dann die wieder aufgebaute Zeltstadt zerstört. 1991 schloss die Stadt den Park für eine zweijährige Renovierung endgültig und ließ einen 2,50 m hohen Zaun errichten (Vasudevan 2017: 224). Seit der Wiedereröffnung scheint der Park wieder ein Anlaufpunkt für eine radikale politische Szene zu sein. So gibt dort bis heute jeden Sonntag eine *Food-Not-Bombs*-Küche und Graeber (2009: 336) erwähnt, dass sich der *woman's caucus* des *direct action network* in New York im Jahr 2000 dort traf.

Aktion sein (Holmes 2012: 152). Ein Umstand, dem im Folgenden eine wichtige Rolle zukommt.

Das zweite Problem war, dass *Adbusters* einfach eine Idee (besetzt die Wall Street, wie sie es mit Plätzen in Spanien und in Ägypten getan haben) und einen Termin in die Welt posaunt hatte, aber selbst nicht vor Ort, der 17. September nur noch circa sechs Wochen hin und zudem ein Samstag war (Graeber 2012b: 30 f.).²⁶ »Wenn wir etwas unternehmen wollten, was die Wall Street Executives unmittelbar mitbekommen würden, dann müssten wir eine Möglichkeit finden, am Montag um neun Uhr noch da zu sein.« (Graeber 2012b: 31) An dieser Stelle wird nachvollziehbar, warum es nicht zu einer direkten Besetzung der Wall Street kam. Diese über 48 Stunden aufrechtzuhalten, bei der Symbolik der Wall Street und in Anbetracht der New Yorker Polizei und ihres Rufes:²⁷ ein völlig illusorisches Unterfangen. Daher einigte sich die Aktionsgruppe wohl ziemlich schnell darauf, einen Park zu besetzen (Graeber 2012b: 43), gab jedoch zugleich absichtlich Fehlinformationen über ihren Plan heraus. So wollte man sich offiziell am Aktionstag mittags wieder an der Bullen-Statue in Bowling Green treffen und dann die Chase Plaza besetzen.²⁸ Anstatt aber das zu machen, verteilte man am Aktionstag Stadtpläne mit acht Nummern darauf: »Gegen halb drei ging die Parole aus, wir sollten uns alle in der Nr. 2 einfinden. Das war der Zuccotti Park.« (Graeber 2012b: 46) Bekanntlich geschah genau das: Circa 1.000–2.000 Menschen zogen »Whose streets? Our streets!« rufend den Broadway zum Zuccotti Park hinauf, fanden sich dort ein, diskutierten zunächst in Kleingruppen über Forderungen und die Frage, wie eine wirklich demokratische Gesellschaft aussehen könnte, um dann in einer ersten *general assembly* über das weitere Vorgehen zu beraten (Holmes 2012: 153):²⁹ entweder dableiben und den Park

26 White war in Kalifornien und Lasn in Toronto (White 2016: 16 f.). Sie wählten wohl den 17. September, da dieser das Datum des Geburtstags von Lasns Mutter ist (White 2016: 15).

27 New York hatte zu der Zeit laut Graeber (2012b: 40) nahezu 40.000 Polizeibeamte im Dienst und schon vorher notiert er: »In New York, unlike in almost any other city, police seem to consider it a matter of principle that protesters or activists should never, under any conditions, be allowed to take the streets.« (Graeber 2009: 382) Welche Bedeutung das hat, kann man vielleicht errahnen, wenn der spätere Historiker, Philosoph und Aktivist Howard Zinn (2010: 228 ff.) in seiner Autobiografie von der Niederknüpfung einer Spontandemonstration in New York der 1930er Jahren erzählt, die den damals 14-, 15-jährigen Zinn von einem Liberalen zu einem Radikalen machte.

28 Beide Orte wie auch die Börse waren natürlich am 17. September von der Polizei komplett abgesperrt und bewacht worden.

29 Da die Organisator*innen dazu aufgerufen hatten, einen Kreis zu bilden, standen sie nun vor dem Problem, dass nicht alle immer alles mitbekommen würden, je nachdem in welche Richtung diejenigen sich wenden, die etwas sagen wollten. Der Versuch eine provisorische 360°-Mikrofon-Anlage zu bauen scheiterte und man beschloss daher auf eine Technik aus den Tagen der Altglobalisierungsbewegung zurückzugreifen: das *human microphone* (Graeber 2012b: 47 f.). Das Wiederholen des Gesagten aus der umstehenden Gruppe heraus sollte zu einem der Wahrzeichen der Occupy-Bewegung werden.

besetzen oder zur Wall Street gehen und sie besetzen. Der Schlüsselmoment laut Graeber war dann, als Mike McGuire – »ein gammelig-bärtiger Veteran der Anarchistszene« (Graeber 2012b: 43) – sich zu Wort meldete und meinte, dass es unsicher sei, ob die Polizei sie über Nacht im Park lassen würde. Ganz sicher sei jedoch, dass das Letzte, was die Polizei wollen würde, sei, sie auf die Wall Street zu lassen. Graeber (2012b: 49) zitiert das Ende McGuires Redebeitrags mit den Worten: »Also schlage ich vor [...] [w]ir geben bekannt, dass wir den Platz besetzen [...] und dass wir auf der Stelle zur Wall Street marschieren, wenn die Polizei uns zu vertreiben versucht.« Das war dann auch das, was geschah, und OWS besetzte den Zuccotti Park bis zur Räumung am 15. November 2011.

4.2 Situierung der Versammlung

Es gibt sicherlich viele Aspekte, unter denen OWS spannend zu betrachten ist, und viele davon hängen auf unterschiedlichste Art und Weise zusammen. So lässt sich beispielsweise die Beziehung zwischen Occupy und Obdachlosigkeit nicht verhandeln, ohne auf Stadtentwicklung und die Finanzkrise Anfang des Jahrtausends einzugehen. Von letzterer ausgehend kann man aber ebenso die Beobachtung machen, dass dadurch, dass Occupy in gewisser Weise und in einem gewissen Rahmen der Kritik an Finanzinstitutionen und globaler Wirtschaftsweise mehr Legitimität im politisch-medialen Diskurs verschafft hat, sich gleichzeitig der Diskurs um Migration aus Zentral- und Lateinamerika in die USA verschoben hat, die vor OWS noch vermehrt zu Sündenböcken gemacht wurden (CrimethInc. 2017b: 120). Mich interessieren hier aber insbesondere die inhaltlichen Affinitäten zwischen akademischer radikaler Demokratietheorie und aktivistischer Theorieproduktion aus den sozialen Bewegungen, die die radikale Demokratietheorie als Beispiele für das Erscheinen selbiger heranzieht. Wie im zweiten Teil herausgearbeitet, stehen hier für Rancièere insbesondere zwei Aspekte im Zentrum der Aufmerksamkeit: der Raum und die Versammlung, wobei beide miteinander zusammenhängen. In Bezug auf Raum geht es um die Besetzung und damit Umwandlung der Plätze von einem unpolitischen Ort in einen öffentlichen Raum der Präfiguration einer anderen Demokratie, die sich wiederum in der Art und Weise des Versammelns an diesem Ort ausdrückt, der *general assembly*. Mit ihr beschäftige ich mich im Folgenden ausführlicher. Dafür situiere ich die Praxis der *general assembly* in OWS auf einem Bewegungsterrain, da diese ohne ihre Bezugspunkte zu anderen und vorherigen Ereignissen (wie zum Beispiel die Alterglobalisierungsbewegung) nicht zu verstehen ist. An dieser Situierung wird zudem die Bedeutung aktivistischer Theorieproduktionen deutlich. Der Bezug auf sie erlaubt mir ein Verständnis der Praxis der *general assembly* und des auf ihr praktizierten Kon-

sensprinzips zu erarbeiten. Des Weiteren verweist die aktivistische Theorieproduktion auf Widersprüche dieser Praxis und damit auf Herausforderungen, die von der radikalen Demokratietheorie in ihrer affirmativen und mit OWS sympathisierenden Art gern übergangen werden. Die aktivistische Theorieproduktion zeigt dabei aber nicht nur Widersprüche auf, sondern ebenso auch mögliche Praxen, wie mit diesen Widersprüchen umgegangen werden kann. Diese versuchten Umgänge mit Widersprüchen, die weder bedeuten, diese zu ignorieren, oder sie romantisch aufzulösen, verweisen – so meine These – auf ein anderes, nicht liberales und mögliches radikaldemokratisches Verständnis von Pluralität und eine situierte Theorie radikaldemokratischen Handelns in der Gegenwart.

4.2.1 Bewegung und Versammlung

Die Versammlung ist vermutlich so alt wie das Politische in menschlichen Gemeinschaften selbst (wenn nicht noch älter). Dass man sich für die Regelung gemeinsamer Angelegenheiten miteinander absprechen und koordinieren muss und dass das nur geht, wenn man sich irgendwie trifft, liegt auf der Hand. Von Platon und Aristoteles über Machiavelli, Hobbes oder Rousseau bis zu Marx, Arendt oder Rawls – sobald es um die Frage der Konzeption von Politik geht, spielt die Versammlung auf die ein oder andere Art und Weise immer eine Rolle – selbst wenn, wie im Falle Hobbes, der Sinn der Versammlung fiktiv ist und lediglich darin bestehen kann, zu beschließen, die Macht der Versammlung (das akkumulierte Naturrecht jeder* jedes Einzelnen) an einen Souverän abzugeben und sich nie wieder zu versammeln. Gleichzeitig macht allein schon diese Aufzählung bekannter Philosoph*innen und ihrer unterschiedlichen Vorstellungen von Versammlungen auch klar, dass dieses »Sich-Versammeln« je nach Ort, Zeit und Gesellschaft variiert. Versammlungen unterscheiden sich von ihrem Sinn und Zweck, darüber, wer sich wo und wozu versammelt, wer sprechen, mitreden und entscheiden kann, wen diese Entscheidungen betreffen und wie ihre Reichweite ist, etc. Jede Form der Versammlung birgt ihre eigene Ästhetik, ihre eigene Polizei.

Es ist also unmöglich, einfach von Versammlung zu reden, ohne genauer zu sagen, was der Sinn dieser Rede sein soll. Da ich in diesem Buch argumentiere, dass wir für ein Verständnis von potenziellem radikaldemokratischem Handeln in der Gegenwart uns eben jenes Handeln genauer ansehen müssen, was radikale Demokratietheoretiker*innen – und hier insbesondere Rancière – als politisch beschreiben, fasse ich noch einmal ganz kurz die zwei theoretischen Einlassungen Rancières zu Versammlungen zusammen, die Rancière im Zuge seiner Betrachtung von OWS und aus seinen allgemeinen Überlegungen zu Politik und

Demokratie formuliert. Im Anschluss daran situiere ich Versammlungen in sozialen Bewegungen und zeige einerseits, dass diese schon eine längere Geschichte haben, die OWS erst möglich gemacht hat. Andererseits werden durch die Situierung auch die Widersprüche, die Polizei und der Umgang damit deutlich, die mit dieser Form der Versammlung einhergehen. Auf diese gehe ich dann im Anschluss auf die Situierung genauer ein.

Die erste theoretische Einlassung Rancières in seiner OWS-Reflexion ist, dass nicht jede Art der Versammlung an sich politisch ist. Weder die Versammlung von gewählten Repräsentant*innen noch die der Demonstrierenden auf den Straßen ist an sich politisch, nur weil es sich um Versammlungen handelt. Sie können es sein, wenn zum Beispiel die Abgeordneten der französischen Nationalversammlung sich 1789 nicht mehr als Repräsentanten ihrer Stände begreifen, sondern als die einer gemeinsamen Nation, und gegen den Willen von Ludwig XVI. die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte annehmen. Diese Art der Versammlung, die, wie Michel Foucault (1978: 38) es auf den Punkt brachte, zwar dem König dem Kopf abschlug, aber nur, um seinen Platz zu besetzen,³⁰ erzeugte danach ihre eigene Polizei und schrieb sich tief in sie ein. Daran erinnern seitdem wiederum die Demonstrationen derjenigen, die sich nicht repräsentiert fühlen.³¹ Aber auch Demonstrationen gehören mittlerweile in den westlichen »Bewegungsgesellschaften« (Neidhardt/Rucht 1993; Ullrich 2015) selbst zum polizeilichen Inventar, selbst dann, wenn sie sich nicht, wie von Rancière beschrieben, darauf beschränken, durch die Straßen ziehend Forderungen an die im Parlament sitzenden Abgeordneten zu stellen. Was sie politisch macht, ist die Demonstration der Gleichheit und der Bruch mit den existierenden Polizeien der Versammlung. Im Falle von OWS ist das die Demonstration, dass alle zur Demokratie und Politik fähig sind, dass andere Formen der Versammlung, der Demokratie und der Politik möglich sind und dass diese im Hier und Jetzt präfiguriert werden können – also *als ob* sie schon Bestand hätten.

Doch erzählen wir den politischen Moments bei OWS in dieser knappen Form, dann hat diese Erzählung zwar ihre Berechtigung, sie macht es sich jedoch

30 Bei Foucault (1978: 38) geht es natürlich nicht um eine politische Theorie der Versammlung, sondern um eine politische Theorie, die sich um das Recht/Gesetz und das Verbot herum strukturiert: »[...] die politische Theorie hat nie aufgehört, von der Person des Souveräns besessen zu sein. [...] Was wir jedoch brauchen, ist eine politische Philosophie, die nicht um das Problem der Souveränität, also des Gesetzes, des Verbots herum konstruiert ist. Man muß dem König den Kopf abschlagen: das hat man in der politischen Theorie noch nicht getan.« Allerdings ist es eben die Versammlung, die – bis auf die Plätze, den Gehweg und in die sozialen Bewegungen hinein – den Platz des Königs einnimmt. Für unterschiedliche Konnotationen und Verwendungweisen des Begriffs Souveränität, vgl. Ulrich Bröcklings (2010) instruktiven Text *Eine andere Souveränität*.

31 Ein bekannter Slogan der Platzbesetzungen in Spanien war: »No nos representan! – Sie repräsentieren uns nicht!«

zugleich zu einfach. Denn sie suggeriert, dass man sich einfach im Zuccotti Park hingesetzt und diese Form von anderer Versammlung praktiziert hätte. Damit homogenisiert und harmonisiert die Erzählung dieses politische Handeln³² und verpasst so ihr eigentliches demokratisch-politisches Potenzial. Denn dieses, darauf habe ich inzwischen mehrmals hingewiesen, liegt besonders in der Behandlung von Verstrickungen, den Widersprüchen und der Pluralität jenseits liberaler Vorstellungen. Daher ist es nötig, die Erzählung zu erweitern und zu vertiefen, indem man sich diese Verstrickungen, Widersprüche und die in ihnen deutlich werdende Pluralität genauer ansieht.

Für eine solche Erweiterung und Vertiefung ist auch der zweite Hinweis Rancières in Bezug auf OWS wichtig. Nämlich, dass Versammlungen, wenn sie ein politischer Akt sind, dies nicht immer auf die gleiche Art und Weise sind. Die Versammlungen der streikenden Arbeiter*innen 1936 unterscheiden sich von denen der Studierenden 1968, die sich wiederum von denen von OWS unterscheiden. Dieser Hinweis dient Rancière jedoch lediglich dazu, zu zeigen, dass die Idee der Besetzungen und Versammlungen in Beziehung miteinander stehen, aber sich dabei immer ändern. Darauf, *wie* diese Beziehung aber aussieht, geht er nicht ein. So scheint es, dass diese Bezugnahmen unmittelbare, spontane Erinnerungen an vergangene Ereignisse wären – von einem großen Moment zum nächsten. Es gibt aber – wie ich im letzten Teil argumentiert habe – nicht eine Zeit des Aufstandes und eine der Resignation, eine des Bruchs und der Politik und eine der Ordnung und der Polizei, sondern andauernde Prozesse und ihre Kristallisationsmomente. Um sich also das politische Potenzial der Versammlung bei OWS – also die *general assembly* – genauer anzusehen, situiere ich diese auf dem Bewegungsterrain, in das sie sich einschreibt. Das heißt hier konkret zu zeigen, woher die Idee der *general assembly* bei OWS kommt, wie sie sich bei OWS manifestierte und wie dort mit Verstrickungen, Widersprüchen und Pluralität umgegangen wurde.³³ So zeigt sich, dass auch sie genau genommen nichts Neues war, sondern die Idee³⁴, die sie zusammenfasst, schon vorher existierte und OWS so, wie es sich als Ereignis kristallisierte, erst ermöglichte.

32 Um nicht zu sagen: Sie romantisiert es.

33 Diese Situierung beschränkt sich dabei allerdings auf die unmittelbare »Nachbarschaft« von OWS auf dem Bewegungsterrain, um wenigstens die direktesten Beziehungen aufzuzeigen, und hat nicht den Anspruch, eine größere Genealogie der Versammlung zu leisten. Das wäre eine größere und andere Arbeit.

34 Der Begriff der Idee wird hier und im Allgemeinen in diesem Buch lediglich als Gedanke, Vorstellung verwendet und nimmt Bezug auf das im ersten Teil rekonstruierte Verständnis der Idee bei Bakunin als niemals vollständige und durch Beziehungen hervorbrachte Abstraktion, wobei diese immer wieder ihrerseits »Welt« hervorbringt. Keinesfalls nimmt er Bezug auf eine platonische Vorstellung von der »Idee«.

Die Verbindung von Versammlungen und Politik ist also nichts Neues. So ist eigentlich auch keine soziale Bewegung zu denken, die ohne Versammlung als zentrales Element ihrer Existenz auskommt, sei es das Versammeln auf den Straßen für Demonstrationen und/oder den Barrikadenbau oder das Versammeln für die gemeinsame Diskussion. Mit dem Aufkommen der neuen sozialen Bewegungen erfährt letztere Form von Versammlungen einen qualitativen Sprung. Bei den »alten« sozialen Bewegungen, also insbesondere in der Arbeiter*innenbewegung, ging es darum, ein bestimmtes (revolutionäres) Subjekt an einem bestimmten Ort (dem Arbeitsplatz) zu organisieren, weswegen diese Versammlungen (im Allgemeinen) dahingehend durchstrukturiert und formalisiert waren – bei allen Unterschieden zwischen kommunistischen, sozialdemokratischen oder anarcho-syndikalistischen Verständnissen. Mit dem Aufkommen der neuen sozialen Bewegungen verschwindet diese Form zwar nicht vollständig, ihre Hegemonie für die Konzeption von Bewegungen wird jedoch infrage gestellt. Auf der einen Seite versammelte sich nun ein durchaus heterogeneres Subjekt, nicht so sehr in Hinblick auf soziale Herkunft, sondern in Hinblick auf politische Verständnisse und Anlässe. Ging es beispielweise einer sozialistischen Arbeiter*innenorganisation um die Versammlung von Arbeiter*innen für einen Arbeitskampf, versammelten sich in den nun entstehenden neuen sozialen Bewegungen unterschiedlichste politische Gruppierungen, von bürgerlichen über K-Gruppen bis hin zu radikalen Feminist*innen, zu einem bestimmten Thema, wie Abrüstung, Ökologie oder Atomkraft.

Auf der anderen Seite kritisierte die Studierendenbewegung ab den 1960er Jahren die formellen, steifen und hierarchischen Strukturen klassischer Arbeiter*innenorganisationen (insbesondere kommunistischer und sozialdemokratischer Parteien und Gewerkschaften; vgl. für Deutschland z. B. SDS Delegiertenkollektiv Hamburg 1973) und begannen damit (in eingeschränktem Umfang), Konsensmethoden zu verwenden (Cornell 2012: 168; Graeber 2009: 306).³⁵ Es waren insbesondere Gruppen aus der Frauen- und Lesbenbewegung, die nicht nur diese »alte« Form des Versammelns kritisierten, sondern auch die sich darauf in den »neuen« Alternativen einschleichenden Formen der informellen Hierarchie inklusive männlicher und weißer Vorherrschaft (Graeber 2009: 306). So argumentierte beispielsweise Jo Freeman (2014) in ihrem berühmten Essay *Die Tyrannei in strukturlosen Gruppen*, dass keine offizielle Struktur, aber ebenso einschlägige Hierarchien in einer Gruppe zu haben, genauso problematisch sei, wie offizielle Strukturen und Hierarchien zu haben. Letztere wären zudem zu-

³⁵ Das hielt allerdings größere Teile der sogenannten »68er« nicht davon ab, sich selbst mindestens ebenso formale und hierarchische Organisationsformen aufzuerlegen.

mindest erkennbar und damit angreifbar.³⁶ Es mussten also andere strukturelle Formen des Zusammenkommens gefunden werden, die nach Möglichkeit einen anderen Umgang mit den (sich aus jeder Struktur) bildenden Hierarchien erlaubten. So erhielt durch feministische Gruppen die Idee des Konsens Einzug in den Werkzeugkasten sozialer Bewegungen wie der Antiatom-, der Ökologie-, der Friedens-³⁷ oder auch der Hausbesetzungsbewegung (Cornell 2012: 168; Graeber 2009: 306). In den USA fand dann insbesondere über seit den 1980er Jahren aktive Netzwerke wie *Food Not Bombs* und radikale Umweltgruppen wie *Earth First!* das Konsensprinzip seinen Weg in die Alterglobalisierungsbewegung³⁸ (Bray 2013: 81; Graeber 2008b: 19; 2009; Maeckelbergh 2009). So nimmt die Versammlung eine Form an, wie sie sich dann auch bei OWS manifestiert. Zuletzt sei aber bemerkt, dass die Idee, sich bei Versammlungen eher im Konsens als über Mehrheitswahlrecht zu verständigen, vermutlich ebenso so alt wie die Idee von Versammlungen selbst ist. So wird immer wieder auf die lange Tradition konsensbasierter Diskussions- und Entscheidungsprozesse in Gesellschaften von *Native Americans* hingewiesen (Graeber 2009: 306) und Graeber bemerkt rückblickend auf seine anthropologischen Studien in Madagaskar (Graeber 2007), dass sich dort in Dörfern nach ähnlichen konsensbasierten Strukturen organisiert werde, wie er das später in der Alterglobalisierungsbewegung erlebt habe – nur »natürlicher« und weniger formal (Graeber 2008b: 17).³⁹

Im Folgenden gehe ich nun genauer auf den Begriff des Konsenses ein und, damit zusammenhängend, auf den des Nicht-Forderns. Da dies beides Begriffe

36 »Im Gegensatz zu dem, was wir glauben mögen, gibt es so etwas wie eine strukturlose Gruppe überhaupt nicht. Jede Gruppe von Leuten, welcher Art auch immer, die für eine Zeitspanne und zu einem Zweck zusammenkommt, wird sich unvermeidlich in irgendeiner Weise strukturieren. [...] Nur wenn wir uns weigern, uns überhaupt auf irgendeiner Basis zueinander zu verhalten oder zu interagieren [...] können wir annäherungsweise Strukturlosigkeit erreichen.« (Freeman 2014: 4)

37 In Bezug auf die Friedensbewegung in den USA gilt das nicht. Diese kennt mit den Quäkern und mit ihnen nahestehenden Friedensorganisationen wie den *Peacemakers* oder später dem *Movement for a New Society* seit dem ersten beziehungsweise zweiten Weltkrieg konsensorganisierte Gruppenprozesse (Cornell 2012: 166, 169). Auch Teile der Bürgerrechtsbewegung wie das *Student Nonviolent Coordinating Committee*, besser bekannt als SNCC, verwendeten in den 1960er Jahren Konsensmethoden (Cornell 2012: 167 f.; Graeber 2009: 306).

38 Da sowohl *Food Not Bombs* als auch *Earth First! als* anarchistische Zusammenhänge gelten, ist wohl mit der Alterglobalisierungsbewegung der Eindruck entstanden, dass Konsens ein genuin anarchistisches Prinzip sei, obwohl große Teile der anarchistischen Bewegung es nie angewandt haben (Bray 2013: 52 f.; Cornell 2012: 165).

39 Dies sind allerdings keine Argumente dafür, dass Konsens die natürliche und unentfremdete, da ursprüngliche Art des Zusammenseins sei, sondern eher, dass Konsens keine Erfindung westlicher Polit-Aktivist*innen ist. Vgl. für dieses Argument auch Day (2005: 214 f.) und beispielsweise für den Einfluss indigener Frauen auf die (weiße) feministische Bewegung in den USA Allen (1986); für eine Kritik einer solch naiven anarchistischen Anthropologie Graeber (2008b: 43–45).

sind, die insbesondere mit der Alterglobalisierungs- und darauffolgenden Bewegung verknüpft sind, zeige ich im Anschluss daran die Verbindungen zwischen OWS und der Alterglobalisierungsbewegung auf.

4.2.2 Innen – Außen: Konsens und die Logik des Nicht-Forderns

»Kon|séns <lat. > der; -es, -e: a) (veraltet) Zustimmung, Einwilligung; b) Übereinstimmung der Meinung [...].« (Duden 1997: 438)

Die beiden Definitionen, die der Duden für Konsens gibt, »Zustimmung« und »Übereinstimmung« scheinen zunächst synonym zu sein. Allerdings gibt es einen entscheidenden Unterschied zwischen beiden Bestimmungen: Nur weil alle etwas zustimmen, muss man noch nicht in einer Meinung übereinstimmen und die Gründe ebenso wie die Konsequenzen der Zustimmung können sehr vielfältig, teilweise sogar widersprüchlich sein. Das ist ein entscheidender Unterschied, denn wenn ich mich im Folgenden in Bezug auf die Begriffsbestimmung von Konsens als »Zustimmung« beziehe – also tatsächlich auf die laut Duden angeblich veraltete Bedeutung –, dann meint das explizit nicht Gleichheit im Sinne von Gleichmacherei oder Vereinheitlichung, die mit der Begriffsbestimmung »Übereinstimmung« einhergeht.⁴⁰ Diese Unterscheidung von vornherein im Kopf zu haben, ist wichtig. Denn, wie ich weiter unten zeige, scheitert der Begriff Konsens bei OWS unter anderem genau an der Verwischung dieser beziehungsweise an der daraus folgenden versuchten Verwischung von Differenzen innerhalb von OWS durch die Anwendung des Begriffs »Konsens«. Meine These hierzu ist, solange Konsens die von Rancière beschworene Gleichheit nach innen praktizieren kann, ist dieser in der Lage, sich durch die Heterogenität der Bewegung organisieren zu lassen. Das heißt: Pluralität organisiert Konsens (und nicht umgekehrt). Zunächst gehe ich jedoch auf den Begriff und die Verwendung von Konsens in OWS, der Alterglobalisierungs- und ähnlichen Bewegungen ein, die ich dazu auf einem gemeinsamen Bewegungsterrain situiere. Ersteres erlaubt mir zu zeigen, dass schon in der konkreten Anwendung des Konsensprinzips Differenzierungen eingeschrieben sind, die Gleichheit erst ermöglichen. Zweiteres erlaubt mir diese Situierung gegen das Narrativ des politischen Moments als seltenes, temporär abgrenzbares Ereignis zu zeigen, dass die *general assembly* mit ihrem Konsensprinzip kein einmaliges Phänomen und spontane Innovation von OWS wa-

⁴⁰ In diesem Sinne ist der im Folgenden rekonstruierte »aktivistische« Konsensbegriff auch ein anderer als der, der Gegenstand der Diskussion zwischen deliberativer und agonaler Demokratietheorie ist.

ren, sondern ein Kristallisationspunkt einer anderen demokratischen Praxis unter vielen.

Wenn man der Begriffsbestimmung von Konsens als »Zustimmung« folgt, ist es trotzdem noch nicht ganz klar, was mit Konsens gemeint sein könnte. Hier differiert das Verständnis von allgemeinen Aussagen wie »Wir wollen in einer bestimmten Sache alle das Gleiche« bis hin zu detaillierten Entscheidungsfindungsmethoden mit Prozess- und Stufenmodellen. Es gibt keinen Konsens darüber, was Konsens ist. In den meisten Fällen tendieren soziale Bewegungen jedoch seit der Alterglobalisierungsbewegung zu ähnlichen Formen des Stufenmodells, je nach Größe und Zusammensetzung der Gruppen, Anlässen und Ansprüchen. So verwendete OWS keinen reinen, sondern einen sogenannten »modifizierten Konsens«, was durchaus in der Tradition der Alterglobalisierungsbewegung steht. Modifizierter Konsens meint vor allem, dass im Falle eines Vetos (*blocks*) eine bestimmte Mehrheit dieses Veto »überstimmen« kann – bei OWS eine Dreiviertel- (Holmes 2012: 152) beziehungsweise 90-Prozent-Mehrheit (Cornell 2012: 164). Der Begriff des Vetos (oder *blocks*) weist jedoch schon darauf hin, dass es unterschiedliche Stufen von Konsens gibt, mindestens zwei: Zustimmung oder Ablehnung. Allerdings haben sich zwischen diesen beiden meist noch andere Stufen etabliert, mindestens wie bei OWS *stand-asides/objections* (Holmes 2012: 154). Das kann ebenfalls alles von »Ich habe kein Problem damit, dass ihr das macht, aber ich mache da nicht mit« bis »Ich halte das für keine gute Idee, allerdings sind meine Bedenken nicht so schwerwiegend, dass ich deswegen andere davon abhalten oder ich deswegen den Zusammenhang verlassen will« bedeuten (Graeber 2009: 309).⁴¹ Um auch diese Differenzen einzufangen, gibt es sogenannte Konsensstufenmodelle⁴² und gerade wenn es mehrere schwere Bedenken gibt, wird ein Konsens als fraglich angesehen (Graeber 2009: 310). Zusammengefasst gibt es also schon in der Anwendung von Konsens in sozialen Bewegungen eine Differenzierung, die der Heterogenität einer Gruppe versucht gerecht zu werden und sie nicht im Namen des Konsenses aufzulösen.

41 Die in diesem Abschnitt zu Konsens gemachten Verweise auf Graeber beinhalten – wenn nicht direkt angeführt – nicht seine eigenen Aussagen zu Konsens, sondern sind seiner Dokumentation seines eigenen ersten »Facilitation-Trainings« entnommen.

42 Geläufig ist ein vierstufiges Model, das den genannten Graden der Zustimmung entspricht: Konsensstufe 1 = volle Zustimmung und aktive Unterstützung; Konsensstufe 2 = Zustimmung, aber keine aktive Unterstützung (»Macht mal, wenn ihr wollt.«); Konsensstufe 3 = Bedenken/starke Bedenken (»Ich halte das für keine gute Idee, allerdings sind meine Bedenken nicht so schwerwiegend, dass ich deswegen andere davon abhalten/den Zusammenhang verlassen will«); Konsensstufe 4 = Veto. Es gibt auch Modelle mit fünf bis acht Stufen, die die Stufen 2 und 3 weiter ausdifferenzieren und in denen die verschiedenen Stufen bestimmte Konsequenzen nach sich ziehen können (zum Beispiel noch einmal vertagen, Bilden einer Arbeitsgruppe, etc.).

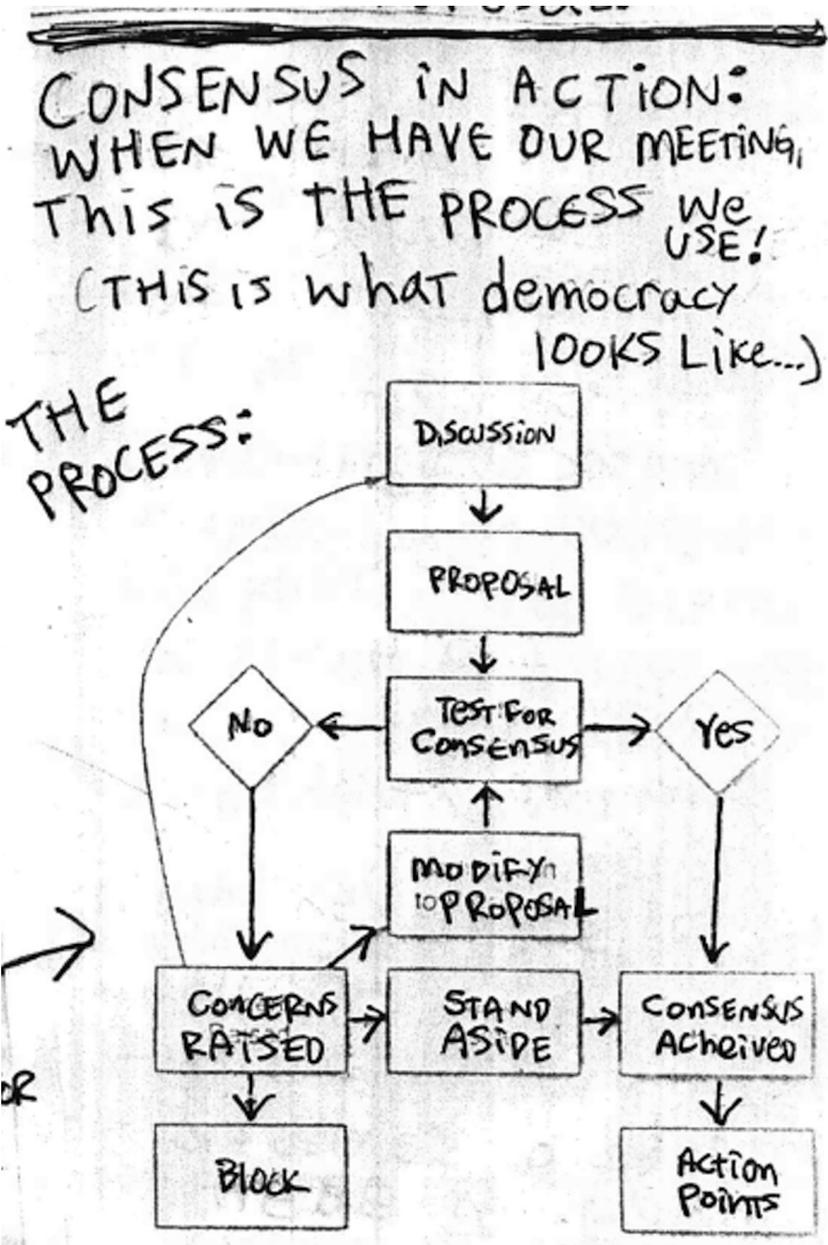


Abbildung 2: Prozess für Konsentsentscheidungen auf einem OWS-Handout

Quelle: Bray, Mark (2013): *Translating Anarchy. The Anarchism of Occupy Wall Street*. Winchester (UK)/Washington (US): zero books, 82.

Ein weiterer Punkt, der den meisten in sozialen Bewegungen verwendeten Konsens-Ansätzen gemein ist, ist, dass sie sich als Kritik von und Alternative zu Wahlen, Mehrheitsentscheidungen und Repräsentation begreifen (Cornell 2012: 164 f.). Insofern stimmt die Beobachtung, dass die Anwendung von Konsens auf der OWS *general assembly* die Präfiguration einer anderen Form des Zusammenkommens, einer anderen Demokratie war. Dabei wird zunächst darauf verwiesen, dass Wählen lediglich ein Mittel sei, Entscheidungen zu treffen. Konsens hingegen umfasse nicht nur den Akt der Entscheidung, sondern den ganzen Prozess, der zur Entscheidung hinführt, und den Prozess, der danach kommt (Graeber 2009: 303). So meinen Graeber und Milstein: »Consensus is both our ends and our means of struggle« (zit. nach Cornell 2012: 164). In diesem Sinne argumentieren auch (frühe) Texte des US-amerikanischen CrimethInc.-Kollektivs. Ihnen zufolge sei Wählen eine unzuverlässige Weise, Macht auszuüben (CrimethInc. 2006b: 13). Denn erstens könne nur das gewählt werden, was zur Wahl steht, und das auch immer nur zu einer ganz bestimmten Zeit (CrimethInc. 2006b: 14). Zweitens verschwendeten Wahlen häufig Energie und lenkten von den eigentlichen Problemen ab. Wenn ein*e Kandidat*in nicht gewählt werde, sei auch die ganze Energie, die in ihren*seinen Wahlkampf gesteckt wurde, verloren (CrimethInc. 2006b: 13). Drittens zwingt das Prinzip Wählen dazu, sich innerhalb einer Fraktion immer einig zu sein, was jedoch gerade gegenteilig zu mehr Streit über die richtige Richtung führe, der wiederum Energie koste und im Zweifelsfall wichtiger werde als das ursprüngliche Problem (CrimethInc. 2006b: 14). Im Falle von Mehrheitsentscheidungen trete diese Problematik verstärkt hervor. Nicht nur, dass nur das gewählt werden könne, was zur Wahl stünde, sondern das, was zur Wahl steht, werde immer mehr begrenzt, da alle, die gewählt werden wollten, versuchten, diese Mehrheit dadurch zu erreichen, den kleinsten gemeinsamen Nenner in einer Gesellschaft zu treffen. So würden Wahlen eher zu repressiver Konformität als zu Individualität führen (CrimethInc. 2008a: 79 f.). Letztlich seien Wählen und Mehrheitsentscheidungen immer auch mit Repräsentationsansprüchen von Politiker*innen oder Konzepten verbunden, die vorgeben würden, die Interessen der Einzelnen zu vertreten (CrimethInc. 2006b: 13; 2008a: 83). Dies ist aber für CrimethInc. (2008a: 83) nicht möglich, da »[n]o one can represent your power and interests for you – you can only have power by wielding it, you can only learn what your interests are by getting involved.« In diesen Zusammenhang lässt sich mit Graeber (2009: 305) letztlich auch noch ergänzen, dass Konsens zu einer anderen Beziehung zwischen Menschen führt:

»In majoritarian politics, you're always trying to make your opponent's idea look like a bad idea, so the incentive is always to make their arguments seem stupider than they really are. In consensus, you're trying to come up with a compromise, or synthesis, so the incentive is to always look for the best or smartest part of other people's arguments.«

CrimethInc. stellen daher Wählen, Mehrheitsentscheidungen und Repräsentation konsensbasierte Entscheidungsfindungen, *direct action* und Autonomie gegenüber. Mit *direct action* meinen sie weniger militanten Protest gegen Regierungen und internationale Organisationen⁴³, sondern generell jegliches Handeln, welches Vorschriften, Repräsentant*innen und Autoritäten beiseitelässt, um Ziele und Bedürfnisse direkt zu erreichen (CrimethInc. 2006b: 12). Anstatt ein Programm oder eine Person zu wählen, damit etwas passiert, könne man es lieber und besser selbst machen.⁴⁴ Hand in Hand damit gehen CrimethInc.s Vorstellungen von konsensbasierten Entscheidungsfindungen. Diese haben den Anspruch, alle in den kollektiven Entscheidungsfindungsprozess miteinzubeziehen und dabei deren Bedürfnisse und Bedenken gleichberechtigt mitzuberücksichtigen (CrimethInc. 2008a: 84). Dabei ist Konsens hier jedoch nicht mit Einstimmigkeit oder eben jener Übereinstimmung der Meinungen zu verwechseln. Da CrimethInc.s Vorstellung von Konsens gerade die Bedürfnisse und Interessen der Einzelnen schützen soll, ist Konsens kein Werkzeug, um Einheit zu schaffen (*unity*), sondern um unterschiedliche Bedürfnisse und Interessen miteinander zu koordinieren, gegenseitiges Verständnis zu erzeugen, Inspirationen auszutauschen etc. (*harmony*).⁴⁵ Daher verbinden CrimethInc. (2008a: 84) Konsens mit einer starken Vorstellung von Autonomie, in der die Einzelnen, um frei zu sein, die Kontrolle über ihre direkte Umgebung und die grundlegenden Dinge des Lebens benötigen. Zusammengefasst wird Konsens also als Gegenmodell zu Entscheidungen nach dem Mehrheitsprinzip und Wahlen von Repräsentant*innen gedacht (CrimethInc. 2006b: 12 ff.; 2008a: 79 f.) und meint ein Verfahren, das Entscheidungen nicht per Abstimmung trifft, sondern in einer gemeinsamen Diskussion eine Übereinkunft (was weder Kompromiss noch Einstimmigkeit bedeutet) zu erreichen sucht, hinter der alle Betroffenen stehen können und welche die Bedürfnisse und Bedenken aller gleichberechtigt miteinbezieht (CrimethInc. 2008a: 84). Es geht daher weniger darum, eine einheitliche Position nach außen hin zu vertreten (wie dies bei Parteien oder Wahlbündnissen nötig ist)⁴⁶, als um eine nach innen gerichtete Kommunikation.

Was sich in Rancières allgemeiner Betrachtung der *general assembly* und des Konsens andeutet – der Versuch, sich als Gleiche zu versammeln, und andere For-

43 CrimethInc. (2006b:12) meinen, dass es bei solchen Protesten auch nur darum ginge, Entscheidungsträger*innen zu einem bestimmten Verhalten zu bewegen. Entsprechend sei dies auch nichts grundlegend anderes als zu wählen.

44 Wählen und *direct action* schließen sich allerdings nicht gegenseitig aus: »Vote or don't, but get on with it!« (CrimethInc. 2006b: 15)

45 »Harmony, Not Unity« (CrimethInc. 2006b: 192) beziehungsweise »Not Unity, but Harmony« (CrimethInc. 2008a: 156).

46 »Let's leave marching under a single flag to the military.« (CrimethInc. 2008a: 85)

men des Versammelns, der Demokratie und der Politik zu finden –, wird hier also bestätigt. So meint Holmes (2012: 154), für sie sei die *general assembly* in OWS

»about leveling the playing field. It didn't matter where you came from, how well known you were, or how much money you had. Everyone was equal in the assembly.«

Auch die Art und Weise, wie zumindest CrimethInc. Konsens als Stärkung der Autonomie der* des Einzelnen denken, resoniert mit Rancières (2009a: 118) Bemerkung aus *Der unwissende Lehrmeister*, dass es keine emanzipierte Gesellschaft geben kann, sondern nur eine Gesellschaft emanzipierter Individuen. Letztlich unterstreicht die Verbindung zwischen Konsens und *direct action* den Zusammenhang von internem Konsens und externem Dissens in der politischen Figur von OWS, die Rancière herausstellt. So findet im Hinwenden zu den anderen Gleichen zugleich eine Abwendung von den Autoritäten statt, die eine Ungleichheit zwischen sich und den Demonstrierenden behaupten. Dabei wird die polizeiliche Aufteilung in diejenigen, die protestieren und Forderungen stellen, und diejenigen, die die Macht haben, diese Forderungen zu bearbeiten (oder auch nicht), nicht dadurch gebrochen, dass OWS die »Autoritäten« frontal angeht, ihre Absetzung einfordert und sagt, man würde erst verschwinden, wenn diese Forderungen erfüllt seien.⁴⁷ Vielmehr unterlief OWS diese mitunter auch polizeiliche Erwartung, indem sie den Anspruch der »Autoritäten« dadurch infrage stellten, dass sie sie überhaupt gar nicht ansprachen und so taten, als seien sie nicht notwendig für die Lösung von politischen und sozialen Problemen. Wenn *politische* Subjektivierung eine Ent-Identifizierung von der *polizeilich* zugewiesenen Position bedeutet, dann heißt das in diesem Fall eine Ent-Identifizierung von der Position des Forderungen-Stellens. Denn die »Logik des Nicht-Forderns« (Schwarz 2010: 177) ent-setzt die *polizeiliche* Logik der Unterscheidung von Fordernenden und politisch Verantwortlichen.

Ebenso wie die *general assembly* und die Methoden des Konsens ist auch diese politische Haltung des Nicht-Forderns nicht neu. Vielmehr war sie bereits in diversen anarchistischen und autonomen Bewegungen als auch in manchen antikolonialen Kämpfen mindestens bekannt. Und auch sie hat ihre größere Verbreitung in der Alterglobalisierungsbewegung erfahren. In Bezug auf die Alterglobalisierungsbewegung schreibt Richard Day, dass Forderungen aus sozialen Bewegungen zunächst eine Anerkennung der Struktur seien, an die sie sich richten. Sie müssten einerseits in einer Sprache formuliert sein, die in dieser Struk-

47 Das unterscheidet OWS von den Platzbesetzungen in unter anderen Ägypten oder Tunesien. Zur Erinnerung: Genau dieses Modell hatten Lasn und White vor Augen, als sie zu OWS aufriefen. Das macht allerdings die Ereignisse in Ägypten und Tunesien nicht weniger politisch, sondern zeigt nur, dass Handlungen weder für sich noch an sich politisch sind, sondern dass es auf den Kontext ihres Erscheinens ankommt.

tur verständlich ist, und würden damit die Zwänge anerkennen, die diese Struktur voraussetzt. Andererseits werde über den Akt der Forderung an die Struktur dieser gleichzeitig auch die Lösungskompetenz zugesprochen (Day 2005: 89). Die Protestierenden stünden vor der paradoxen Situation, dass einerseits von ihnen gefordert wird, Forderungen zu stellen – denn wie sollten sie sonst ausdrücken, was sie wollten. Andererseits wird sofort alles, was sie sagen, delegitimiert, da sie in der polizeilichen Aufteilung nicht die nötige Kompetenz haben, über die Sachverhalte zu bestimmen (sie vielleicht noch nicht einmal begreifen). Indem Forderungen gestellt werden, so Days Beobachtung, werden die Fordernden schweigend gemacht.⁴⁸

Entsprechend gehört das »Nicht-Fordern« für CrimethInc. zu einen der positivsten Merkmale von OWS, denn das Wichtigste sei nicht »to make demands upon our rulers, but to build up the power to realize our demands ourselves« (CrimethInc. 2011; vgl. auch CrimethInc. 2015b: 15, 17). Das heißt aber, dass streng genommen auch die Politik des Nicht-Forderns nicht auf Forderungen verzichten kann. Stattdessen muss sie die Richtung des Sprechens der Forderungen verschieben. Von daher ist das Nicht-Fordern bei OWS ein politisches Moment, nämlich dann, wenn diejenigen Personen, den gesagt wird, dass sie nicht reden, sondern nur schreien können, nicht lauter schreien, sondern sich abwenden, woanders hinsprechen und durch ihre Abwendung denjenigen Personen, die das Redeverbot ausgesprochen haben, die Autorität zu entziehen versuchen und damit den Streit reaktivieren (Leonhardt 2017: 55). Dieses Abwenden und woanders hinsprechen bedeutete bei OWS – wie erwähnt – gleichzeitig ein Hinwenden; und zwar zur Form der *general assembly*. In der Verbindung von *general assembly* und Nicht-Fordern erscheint so wieder die gespaltene Konstitution der Demonstration der Gleichheit als Präfiguration nach innen und Dissens nach außen. Das Problem ist nun, dass diese Aufteilung in *innen* und *außen* suggeriert, dass es *innen* bei OWS eine reine Form der Politik, einen absoluten und vollumfänglichen Bruch gegeben habe. Dass ich eine solche Erzählung für zu verkürzt halte, habe ich weiter oben bereits angemerkt. Denn die Konstitution des politischen Moments ist immer gespalten, auch in Bezug auf das Innen, auf die *general assembly* und den Konsens. Um das zu zeigen, gehe ich im Folgenden nicht mehr weiter auf die Frage nach dem Außen ein. Stattdessen situiere ich OWS weiter und

48 Bei Day bleibt es allerdings etwas unklar, was eigentlich eine Forderung ist und was nicht. So meinte schon die niederländische Agentur Bilwet (1991: 19) in Bezug auf die Amsterdamer Hausbesetzungsbeziehung in den 1980er Jahren: »Die Anziehungskraft des Besetzens lag darin, daß es keine Alternativen bot, keine Aussichten auf eine bessere Welt, die sich argumentativ hätte legitimieren müssen. Niemand sprach im Namen von irgendwem anders. ›Wir gehen hier nicht raus!‹ war keine Forderung, sondern eine Mitteilung. Kein Konsens, kein Kompromiß, keine Diskussion.« Vgl. für eine Kritik auch Leonhardt/Nonhoff (2019).

rekonstruiere dafür die Beziehung von OWS zur Alterglobalisierungsbewegung und anderen direkt vorangegangenen Bewegungen. Dabei zeigt sich: Mit der Übernahme der Idee der Versammlung als *general assembly* und des Konsensprinzips aus dieser reaktualisierte OWS sie nicht nur, sondern auch ihre Widersprüche.

4.2.3 Von der Alterglobalisierungsbewegung zu OWS

In seiner OWS-Reflexion, der die oben konstruierte Szene zugrunde liegt, erwähnt David Graeber (2012: 37, 41) häufiger, dass es in der Vorbereitung zunächst darum ging, welche Form sich die Treffen geben und wie diese organisiert sein sollten und dann sehr schnell auf den Begriff und das Konzept der *general assembly* zurückgegriffen wurde. Dies lag sicher einerseits daran, dass sie bereits im von Lasn und White (2016: 15 f.) verfassten Aufruf zu OWS auftauchte. Was sich allerdings schon in der Motivation von Graebers (2012: 23) Freundin Georgia Sagri, bei OWS mitzumachen, beispielhaft abzeichnet, ist, dass dieser Verweis auf eine *general assembly* nicht deswegen funktionierte, weil sie eine Kombination aus Vollversammlungen und Platzbesetzungen – »a fusion of Tahrir with the acampadas of Spain« –, eine »fresh tactic« gewesen sei, etwas Neuartiges und etwas, was ganz weit weg passierte und eigene Sehnsüchte erzeugte, wie White (2016: 15) meint. Vielmehr funktionierte sie im Gegenteil deswegen, weil sie nicht »fresh« war, sondern eine bekannte Form der Organisierung ansprach, diese neu mobilisiert und reaktualisiert werden konnte. So erzählt auch Marisa Holmes (2012: 151)⁴⁹, dass sie – wie Graeber – eher skeptisch gegenüber *Adbusters* eingestellt, aber durchaus fasziniert von der Idee der *general assembly* war, die sie schon aus anderen Zusammenhängen kannte. Hier lassen sich insbesondere Beziehungen von OWS zur Alterglobalisierungsbewegung ausmachen.

Zwölf Jahre vor OWS erzeugte die *Battle of Seattle* 1999 das, was als Kristallisationspunkt der Alterglobalisierungsbewegung (Brand 2005b) in die Geschichte eingehen sollte. Am 30. November und in den darauffolgenden Tagen hatten Zehntausende Demonstrant*innen gegen den Gipfel der Welthandelsorganisation WTO in Seattle demonstriert, Straßen blockiert, es war zu Auseinandersetzungen mit der Polizei gekommen sowie Plünderungen und eingeworfenen Fensterscheiben (CrimethInc. 2006a). Dabei war nicht das, was passierte, so außerger-

⁴⁹ Holmes übernahm in der OWS Vorbereitungszeit den OWS-Twitter-Account von Micah White (2016: 18) und war sowohl in der Vorbereitungszeit als auch während der Besetzung des Zuccotti Parks sehr aktiv in der Moderation von *general assemblies*, *spokecouncils* und später *open spaces* sowie in der sogenannten *process* beziehungsweise *trainings group*, die sich für die »Ausbildung« unerfahrener Aktivist*innen in der Moderation von Versammlungen zuständig fühlte (Holmes 2012).

wöhnlich, sondern wo und in welchem Kontext (Day 2005: 3; Kuhn 2008: 30 ff.). Auch zuvor hatte es Proteste sowohl gegen die amerikanische Regierung als auch gegen die Folgen der sogenannten Globalisierung gegeben und es war nicht lange her, dass die USA gewalttätige Auseinandersetzungen zwischen Bürger*innen und der Polizei erlebt hatten (wie zum Beispiel die *Rodney King Riots* 1992 in Los Angeles). Die Geschichte von Protesten und sozialen Bewegungen in den USA ist nicht gerade kurz. Aber mit den N30-Protesten⁵⁰ kam das allgemeine Post-Mauerfall-Narrativ über die allgemeine Akzeptanz des Endes der Geschichte und die vermeintlichen Segen der Globalisierung der liberalen Marktwirtschaft ins Wanken. Gemäß des »Slogans« der Alterglobalisierungsbewegung »Eine andere Welt ist möglich« entstanden überall in der westlichen Welt neue Bewegungen, Initiativen, Projekte, etc.⁵¹

Diese brachten ein anderes Verständnis von sozialen Bewegungen, ihrer Organisation und des damit zusammenhängenden Politikverständnisses mit. Das wird zum Beispiel in einer Reflexion Graebers (2008a: 67 f.) der Ereignisse von Seattle deutlich, in der er eine begriffliche Trennung zwischen den neuen anarchist*innen mit kleinem *a* und den klassischen anarchistischen Gruppen mit großem *A* aufmacht.⁵² Im Gegensatz zu letzteren ginge es den anarchist*innen mit kleinem *a* nicht mehr um den Zusammenschluss in einer großen, übergreifenden Organisation, sondern um das Organisieren konkreter Aktionen und das Denken der Vielfalt (Graeber 2008a: 68). Auch wenn sich bei Weitem nicht die Mehrheit der Aktivist*innen der Alterglobalisierungsbewegung als Anarchist*innen verstand, gilt diese Tendenz für die gesamte Bewegung. Das wird an Graebers

50 Das »N« steht für »November« und »30« für den Dreißigsten. »N30« ist der Begriff für die Proteste, der noch aus der Mobilisierungszeit für diese stammt, also vor dem »Mythos von Seattle«. Daher taucht er auch in der Nachbereitung und in der allgemeinen Diskussion zu den Ereignissen in US-amerikanischen Bewegungskontexten auf und ist dort durchaus gebräuchlich im Gegensatz zur europäischen Debatten, die meist erst in der Folge der Ereignisse einsetzen.

51 Das Weltsozialforum, *people global action* (PGA) oder Indymedia sind dabei nur die offensichtlichsten. Im Falle von PGA wird aber auch hier deutlich, dass das Ereignis »Seattle« situiert werden muss. Erstens gründete sich PGA schon zwei Jahre vor »Seattle«. Das heißt, wie auch bei OWS entstand hier nicht eine Bewegung aus dem Nichts, sondern diverse Praktiken und Bewegungen kulminierten in und an einem Punkt, der ihnen eine gemeinsame Geschichte verlieh. Um das zu beschreiben, schließe ich mich hier dem Begriff des »Kristallisationspunkts« von Ulrich Brand (2005b) an. Zweitens wurde die Gründung von PGA durch den zapatistischen Aufstand 1994 in Mexiko inspiriert. Hier zeigt sich auch wieder die Verbindung zwischen unterschiedlichsten Bewegungen. Letztlich zeigt die Beziehung Alterglobalisierungsbewegung zu den Zapatisten ebenso wie die von OWS zum Arabischen Frühling die Bedeutung von sozialen Bewegungen aus dem globalen Süden für Bewegungen und Ereignisse für den globalen Norden. Ohne erstere wären letztere kaum denkbar (vgl. dazu Day 2005: 214).

52 Diese Unterscheidung zwischen »small a anarchists« und »capital A Anarchists« ist mittlerweile in den allgemeinen Sprachgebrauch der anarchistischen Szene der USA eingegangen (vgl. dazu auch Bray 2013: 52; Graeber 2009: 216).

(2008a: 67) eigenem Beispiel, dem *Direct Action Network* (DAN), deutlich, das sich sehr divers zusammensetzte (Graeber 2009: 290 ff.). Was allerdings für diese Situierung entscheidend ist, ist, dass es sich genau um diese Leute aus jenen (teils ehemaligen) Netzwerken der Alterglobalisierungsbewegung handelte, bei denen sich Graeber (2012b: 38) nach der *general assembly* im Bowling Green meldete, um ihnen von OWS zu erzählen.

Dieser Zusammenhang zwischen OWS und der Alterglobalisierungsbewegung ist kein anekdotischer Einzelfall. Die Kontinuität und die Präsenz von Akteur*innen aus der Zeit der Alterglobalisierungsbewegung bestätigen auch Donatella della Porta und Alice Mattoni (2015: 5 f.). Sie weisen darauf hin, dass einige Akteure aus der Alterglobalisierungsbewegung noch zwölf Jahre später auf transnationaler Ebene aktiv waren und die jüngeren sozialen Bewegungen mit ähnlichen Diskursen und Praktiken experimentierten (della Porta/Mattoni 2015: 1). So hätten die Bewegungen der Besetzung des öffentlichen Raumes insbesondere die Ideen einer alternativen Demokratie von unten übernommen (della Porta/Mattoni 2015: 5, 9). Die *general assembly* und das Konsensprinzip wurden wie vieles andere also nicht im Zuccotti Park erfunden, sondern die Ideen dazu waren schon längst präsent und wurden von OWS reaktualisiert. So sahen Graeber (2012b: 41) und die anderen »Veteran*innen« der Alterglobalisierungsbewegung es als eine ihrer Hauptaufgaben in der Vorbereitung von OWS, das gelernte Bewegungswissen weiterzuvermitteln und in Anbetracht der kurzen Vorbereitungszeit dafür zu sorgen, dass das Ganze nicht in einem Fiasko enden würde (vgl. dazu auch Cornell 2012: 163; Holmes 2012: 152 ff.).

Diese Reaktualisierung des Bewegungswissens aus der Alterglobalisierungsbewegung fand allerdings nicht von etwas statt, was seit dem vermeintlichen Ende der Alterglobalisierungsbewegung⁵³ geschlummert hätte. Daher muss Graebers Darstellung der Unerfahrenheit der jüngeren OWS-Vorbereiter*innen relativiert werden. So erwähnt er selbst, dass bereits bei der ersten Gruppe im Bowling Green Menschen dabei waren, die ihre Erfahrungen zum Beispiel bei Besetzungen der Indignados in Spanien oder bei den Besetzungen in Berkeley gemacht hatten (Graeber 2012: 27, 30). Die Idee von *general assemblies* war

53 Begann für viele die Alterglobalisierungsbewegung mit den Protesten vom 30. November 1999 in Seattle, setzte für ebenso viele ihr Ende mit einem anderen großen Protestereignis ein: mit dem 20. Juli 2001 in Genua. Bei den Protesten gegen den G8-Gipfel 2001 in Genua erschoss die italienische Polizei den Demonstranten Carlo Giuliani und stürmte das Protestcamp in der Diaz-Schule. (Für die USA spielen allerdings die Anschläge auf das World Trade Center in New York am 11. September des gleichen Jahres und der darauffolgende sogenannte Krieg gegen den Terror eine mindestens ebenso wichtige Rolle.) Ein wirkliches Ende kann aber ebenso wie ein wirklicher Anfang nicht ausgemacht werden. So stehen zum Beispiel von der Art und Weise der Organisation und des Politikstiles die Proteste gegen den G8-Gipfel in Heiligendamm 2007 noch ziemlich im Zeichen der Alterglobalisierungsbewegung.

in der Vorbereitung zu OWS also nicht nur »narrativ« über die Erzählungen von anderen Besetzungen im Arabischen Frühling beziehungsweise in Spanien oder die Erzählungen der »Veteran*innen« der Alterglobalisierungsbewegung vorhanden, sondern auch anderweitig personell vor Ort.⁵⁴ So gab es erstens eine transnationale Verbindung zwischen OWS und anderen Platzbesetzungen, bevor OWS überhaupt in Aktion getreten war. Ernesto Castañeda (2012: 318) berichtet in diesem Zusammenhang zum Beispiel davon, dass auf den spanischen Platzbesetzungen die Idee, die Wall Street zu besetzen, bereits vor der eigentlichen Besetzung des Zuccotti Parks zustimmend diskutiert wurde, und betont die Ähnlichkeiten von OWS und M-15 (Castañeda 2012: 314, 318). Es ist dann auch nicht mehr verwunderlich, wenn die etwas hilflosen Tweets, die Graeber am 17. September zum Beginn des OWS-Aktionstages absetzte, innerhalb weniger Minuten auf Spanisch übersetzt wurden (Graeber 2012b: 44).⁵⁵ Jedoch erwähnt Graeber nicht nur die Aktivist*innen der Indignados, sondern auch die Besetzung in Berkeley zwei Jahre zuvor, auf die sich auch White (2016: 13) für seine Inspiration zum OWS-Aufruf bezieht. An der Universität Berkeley war es 2009 aufgrund geplanter Kürzungen des Staates Kalifornien zu mehreren Besetzungen auf dem Universitätscampus gekommen. Nach der uneinsichtigen Haltung der Universitätsleitung gegenüber den Protestierenden und der zweiten Räumung der Wheeler Hall durch die Polizei fand der Konflikt seinen vorläufigen Höhepunkt in einer Spontandemonstration, aus der heraus das Wohnhaus des Universitätskanzlers angegriffen wurde. Auch auf den Besetzungen von Berkeley spielten *general assemblies* eine entscheidende organisatorische Rolle (Wolf 2010). Ähnliche Proteste und Besetzungen hatte es ein Jahr zuvor auch in New York an der New School gegeben (Blumenfeld 2013; Mooshammer/Mörtenböck 2012: 129) und kurz vor OWS gab es in New York bei Protesten gegen Kürzungen im Sozial- und Bildungssektor mit *Bloombergville* bereits ein Protestcamp im Juni 2011 (Graeber 2012b: 20 f.; Holmes 2012: 151; Mooshammer/Mörtenböck 2012: 107).⁵⁶

54 Zur Entlastung Graebers sei aber erwähnt, dass auch Marisa Holmes (2012: 152) schreibt, dass sich auf der ersten *general assembly* im Tompkins Square Park niemand außer ihnen beiden fand, die*der die Versammlung moderieren wollte.

55 Dieser Beziehung zwischen OWS hilft nun vermutlich ihrerseits, dass sich auch in Spanien eine lokale Verbindung zwischen M-15 und der Alterglobalisierungsbewegung feststellen lässt; zum Beispiel, wenn sich Nachbarschaftsversammlungen aus dieser Zeit in den M-15 Kontext integrierten oder wieder aufgenommen wurden (Ouziel 2019).

56 Das Camp wurde nach dem damaligen New Yorker Bürgermeister Michael Bloomberg, dessen Regierung für die Kürzungen verantwortlich war, benannt. Diese Zusammenstellung gilt tatsächlich nur für OWS. Beispielsweise dürften für das Occupy Camp in Oakland die Proteste nach der Erschießung Oscar Grants durch die Polizei 2009 prägender gewesen sein, als die Ereignisse in New York. So argumentieren *Some Oakland Antagonists* (2012: 410 f.), dass die Ereignisse nach dem 17. September 2011 lediglich einen Anlass und das Klima für das unerwartete Zusammenkommen lokaler Bewegungen und radi-

Letztlich gab es einige Leute, die aus politischen Gruppen wie den *Wobblies*⁵⁷ oder dem Zapatista-Solidaritäts-Umfeld⁵⁸ kamen, oder die mit Gruppen wie *Earth First!*⁵⁹ oder *Food Not Bombs*⁶⁰ zu tun hatten (Graeber 2012b: 27 ff.), wo das Prinzip von *general assembly* und das Konsensprinzip bekannt sind und praktiziert werden, wenn auch auf eine weniger formale Weise (Bray 2013: 81). Vor diesem Hintergrund ist daher für Mark Bray (2013: 36)⁶¹ die Präsentation von OWS als etwas total Neues mitunter eine Medienkonstruktion, was für OWS Segen und Fluch zugleich gewesen sei:

»For most organizers with some experience, it [OWS; CL] was simply an inflated version of tactics, strategies and actions that we had practiced for years, but the media presented it as some sort of alien artifact discovered in a crater without any known precedents. At the time many of us realized that, ironically, this lack of general information about the greater context of struggle in the country greatly helped our momentum by presenting us as a fascinating new phenomenon to behold. If, instead, a more knowledgeable public had looked at us and said ›oh, they're reliving the global justice movement in a park, then that's all we would have been doing. Yet, later on it occurred to me that the real irony of the situation was that even if reporters were well informed about the context from which OWS emerged, and maybe some were more than they let on, it was in their interests to present it as the hot new trend to enhance their ratings.«

kaler Tendenzen gewesen seien, deren Ursprünge woanders lägen: »The Oakland Commune was born much earlier on January 7, 2009 when those youngsters climbed on top of an OPD cruiser and started kicking in the windshield to the cheers of the crowd.« (Some Oakland Antagonists 2012: 410) So nannten die Aktivist*innen den Platz in Oakland, den sie besetzten, auch *Oscar Grant Plaza* (vgl. zu Occupy Oakland bzw. der Oakland Commune auch Ciccariello-Maher 2012; CrimethInc. 2014).

57 »Wobblies« ist der Spitzname für Mitglieder der *Industrial Workers of the World* (IWW), eine international verbreitete linke Gewerkschaft. Sie ist basisdemokratisch orientiert und vertritt Ideen der Arbeiter*in-nenselbstverwaltung (im sogenannten Wobbly-Shop-Modell wählen zum Beispiel die Arbeiter*innen ihr Management).

58 Am 01. Januar 1994 begannen die Zapatisten im Süden Mexikos einen bewaffneten Aufstand, der nach einigen Tagen mit einem Waffenstillstand mit der Regierung endete. Seitdem gibt es insbesondere im Bundesstaat Chiapas indigene, selbstverwaltete Gemeinden, die sich basisdemokratisch organisieren. Der Aufstand wurde weltweit von linken, linksradikalen und anarchistischen Gruppen aufgenommen, die Zapatisten-Unterstützungsnetzwerke, aus denen unter anderem *peoples global action* hervorgegangen ist, und ein Teil der Basis dessen bildeten, was später dann als Alterglobalisierungsbewegung bekannt wurde.

59 *Earth First!* ist ein seit den 1980er Jahren agierendes Netzwerk radikaler Umweltgruppen, deren Ziel es nicht ist, Forderungen an Politiker*innen und staatliche Institutionen zu stellen, sondern per *direct action* zu agieren. Vgl. zu diesem Politikverständnis auch weiter unten.

60 *Food Not Bombs* gibt es seit den 1980er Jahren und ist eine öffentliche Küche, die vegetarisch/veganes Essen aus meist containerten Lebensmitteln (das heißt von illegal entwendetem Essen zum Beispiel aus Müllcontainern von Supermärkten) zubereitet und auf Spendenbasis verteilt. In Deutschland ist ein ähnliches Prinzip unter dem Namen »Volxküchen« oder »Küfa« (Küche für alle) bekannt.

61 Zur Person Mark Bray vgl. weiter unten.

Zusammengefasst war also weder die Idee der *general assembly* »fresh« noch funktionierte sie als Anreiz, weil sie unbekannt und neu war, sondern vielmehr, weil sie bekannt und gut erprobt war. OWS-Aktivist*innen konnten schon im Vorfeld auf vorhandenes »Bewegungswissen« zurückgreifen und dieses aktualisieren. Entweder hatten sie von diesem zumindest bereits gehört, bei anderen Ereignissen oder in bestehenden Organisationen und Gruppen damit schon Erfahrungen gemacht oder sie waren – wie eben Graeber selbst – »Veteranen« der Alterglobalisierungsbewegung (Graeber 2012b: 38 ff.; Oikonomakis/Roos 2014).

4.2.4 Falscher Konsens und liberal libertarianism

»**Consensus** – If only everyone always agreed, there would be no danger of oppression – but that’s a totalitarian fantasy, not a formula for liberation.« (CrimethInc. 2013: 59; H. i. O.)

Dieser Verlauf der Reaktualisierung der Idee der *general assembly* und des Konsensprinzips gilt insbesondere für die Vorbereitungszeit zum Aktionstag am 17. September, die Zeitspanne also, die die Szene um Graeber oben abdeckt. Mit dem Aktionstag selbst kamen neue Leute hinzu. Darunter auch welche, die Erfahrungen mit der Organisationsform *general assembly* hatten, ...

Szene Mark Bray

... wie Mark Bray (2013: 114), der damals PhD-Kandidat an der Rutgers University war. Er war mit seiner Freundin Senia und deren kleiner Schwester Karina am 17. September an der Südspitze von Manhattan vor Ort, da sie von der Aktion flüchtig über Facebook mitbekommen hatten, es schönes Wetter war, und sie einen netten Ausflug machen wollten. Sie wussten nichts von dem *Adbusters*-Aufruf oder dem Plakat (Bray 2013: 115) und als sie später erfuhren, dass im Zuccotti Park gecamppt werden sollte, empfanden sie die Idee als den schwachen Versuch eines Abklatsches der Besetzungen des Tahrir-Platzes und der Puerta del Sol in Madrid (Bray 2013: 114). Sie waren enttäuscht vom inhaltlichen Niveau der Diskussionen und der dort vertretenen Positionen (»get money out of politics«), die Senia noch am selben Abend in einem Facebook-Post mit den Worten »kind of really reformist shit which I thought was just kind of weak« (zit. nach Bray 2013: 116) zusammenfasste.

Damit waren sie nicht allein. So bezeichnete Sparrow Ingersoll die ersten Stunden im Zuccotti Park als »a weird meeting of the stand-around-club with a bunch of Anonymous fan-boys« (zit. nach Bray 2013: 115) und Malcolm Nokizaru

prophezeite: »[...] this is gonna be a shitshow and it's not gonna be a global revolution and it's gonna be a bunch of liberals hanging out in public« (zit. nach Bray 2013: 116). Bray kam aber in den folgenden Tagen immer häufiger zum Zuccotti Park, beteiligte sich schließlich an der täglichen Arbeit der »Presse-AG« und führte in den folgenden Wochen und Monaten insgesamt 192 Interviews mit anderen OWS-Organizern⁶² (Bray 2013: 5). Er machte damit einen ähnlichen Prozess wie Graeber durch: von anfänglicher Skepsis zu Interesse und schließlich zum 24/7-Engagement. Für ihn funktionierte OWS, weil es eine Reaktualisierung dessen war, was er als widerständige Form der Politik und präfigurativer Demokratie schon kannte. Bei anderen war das, wie er in den folgenden Wochen beobachtete, nicht der Fall.

Mit dem Aktionstag am 17. September 2011 und den folgenden Wochen kamen auch jede Menge Menschen dazu, die noch keinen Kontakt mit aktivistischer Organisation hatten und die Ideen der *general assembly* und des Konsensprinzips begeistert aufgriffen. Für Bray fanden zu diesem Zeitpunkt mehrere Prozesse gleichzeitig statt, die einerseits zum Mythos der *general assembly* in OWS beitrugen, andererseits aber gleichzeitig auch zu ihrem Untergang. Erstens seien *general assembly* und das Konsensprinzip als Organisationsmodell insbesondere für kleinere, homogenere Gruppen von Menschen, die sich schon persönlich kennen, gedacht (Bray 2013: 87). Durch den Medienhype um OWS stieg die Anzahl der Menschen jedoch enorm an und die Gruppe wurde immer heterogener. Das scheint zunächst eine etwas merkwürdige Aussage zu sein, da das Konsensprinzip mit dem Entstehen für die Autonomie jeder* jedes Einzelnen Heterogenität bereits impliziert. Das in einer homogenen Gruppe eher und leichter Konsens herstellbar ist, liegt auf der Hand und ist auch nicht spezifisch für das Konsensprinzip (im Vergleich zu Wahlen zum Beispiel). Das Versprechen des Konsensprinzips ist ja gerade auch in Gruppen, in denen widerstreitende Positionierungen existieren, zu einem gemeinsamen Diskussions- und Lösungsfindungsprozess zu kommen. So scheint die OWS *general assembly* nicht an ihrer Heterogenität, sondern gerade an einem mangelnden Verständnis von Pluralität gescheitert zu sein. Darauf gehe ich weiter unten ein.

Zunächst scheint aber ein anderer Punkt Brays entscheidender gewesen zu sein. Durch die erhöhte (mediale) Aufmerksamkeit gab es immer mehr zu tun und diejenigen, die konkrete Aufgaben und Verantwortung im Kontext von OWS übernahmen – die *organizer* –, zogen sich immer mehr aus der *general assembly* heraus, da sie mit ihren Kapazitäten längst an anderer Stelle völlig ausgelastet waren (Bray 2013: 86). Das waren aber einerseits die Leute, die konkret über bestimmte Strukturen und Institutionen im Zuccotti Park Bescheid wussten,

62 Zu dem Begriff »organizer« siehe weiter unten.

und andererseits meist auch diejenigen, die schon Erfahrung mit der *general assembly* und dem Konsensprinzip hatten. Der Zustrom neuer, unerfahrener Menschen und die Abwesenheit der *organizer* führte dazu, dass sich die Zusammensetzung der *general assembly* sowohl was den politischen Hintergrund wie die Erfahrung mit aktivistischer Organisation dramatisch änderte. Aufgrund des Fernbleibens vieler *organizer* seien viele, die nun auf der *general assembly* saßen, laut Bray (2013: 86) Menschen gewesen, »who had little to no investment in the movement (some were quite literally tourists) [...]«. Die *general assembly* wurde mitunter zur Show, eine Form der Unterhaltung (Holmes 2012: 155). Gleichzeitig entwickelte sich auf der *general assembly* eine Kultur, die Bray (2013: 91 ff.) als *liberal libertarianism* bezeichnet: das Begreifen der *general assembly* als einen Ort der Verwirklichung freier Kommunikation nach einem pseudo- oder vulgärherbermasianschen Verständnis (Bray 2013: 33), in dem alles (also auch Faschismus, Sexismus, Rassismus, etc.) zu einer Meinung reduziert werde (Bray 2013: 93), die es wert sei, geäußert und diskutiert zu werden: »Individuals misinterpreted the process to mean that they could say whatever they wanted whenever they wanted.« (Holmes 2012: 155) Hinzu kommt, dass manche die »neuen« Regeln des Konsensprinzips nicht situationsbezogen, sondern streng juristisch auslegten, und jedes kleine Missbelieben durch ein Veto äußerten. Das Versprechen der *general assembly*, als Raum der Versammlung der Gleichen, damit unter anderem auch der gegenseitigen Rücksichtnahme, und einer anderen (nicht liberalen und nicht juristischen) Demokratie, wurde somit konterkariert: »In a body of strangers there was no respect for another. It [the general assembly; CL] became a body ruled by the mob or ›ochlocracy‹.« (Holmes 2012: 155)⁶³

Zwar nicht ausschließlich deshalb, aber durchaus vor diesem Hintergrund von veränderter Zusammensetzung, vermehrter Abwesenheit von *organizern* und *liberal libertarianism* kam es letztlich zum Konflikt über den Status und die Funktion der *general assembly* innerhalb von OWS selbst. Wird sie in nahezu allen Reflexionen als die präfigurative Institutionalisierung eben jener Demokratie, welche sich die »Occupier*innen« wünschten, beschrieben, war und ist das, was das konkret bedeutet(e), umstritten. Sahen die einen in ihr *das* zentrale Bewegungsorgan, welches verbindliche Entscheidungen für alle Beteiligten treffen konnte, war sie für die anderen eher ein Ort des gemeinsamen Austausches

63 Ein weiterer Grund für das Scheitern der *general assembly* liegt für Holmes (2012: 155) darin, dass OWS auf einmal jede Menge Spenden bekam (zu einem Zeitpunkt verfügte OWS über nahezu eine halbe Million Dollar). Da die *general assembly* für die Verwaltung und Verteilung des Geldes verantwortlich war, waren auf einmal zwei Drittel der Themen, die auf ihr behandelt wurden, Anträge auf Geld: »In short the General Assembly was becoming a bureaucratic, money-allocating machine of the mob. This was completely counter to its original intention.«

und des Koordinierens. Diejenigen, für die die *general assembly* eine Art Regierungsorgan der Bewegung war, argumentierten, dass sie der Ort war, an dem alle zusammenkommen und gemeinsam entschieden werden konnte. So war sichergestellt, dass alle Betroffenen eine Stimme im Entscheidungsprozess hatten und dass es im Notfall, gerade für die am ehesten Verletzbarsten, die Möglichkeit gab, Entscheidungen durch das Einlegen eines Vetos zu verhindern. Im Umkehrschluss waren aber Handlungen innerhalb des Camps oder im Zusammenhang mit der Bewegung, die nicht in der *general assembly* behandelt wurden oder gar gegen die Beschlüsse der *general assembly* oder ein Veto ausgeführt wurden, undemokratisch und autoritär (CrimethInc. 2017a: 44 f., 139).⁶⁴ Andere hingegen argumentierten, dass die *general assembly* ein Begegnungsort war, »in which people might exchange influence and ideas, forming fluid constellations around shared goals to take action« (CrimethInc. 2017a: 44). Einem solchen Ort die Kompetenz einzuräumen, bindende Entscheidungen für alle zu treffen, widerspreche nicht nur seiner Funktion, sondern sei auch unsinnig, da einfach jede*r, die*der gerade vorbeikäme, mitbestimmen könne (Bray 2013: 86; CrimethInc. 2017a: 45). Das Ergebnis war jene vielfach beklagte Ineffizienz. Diese bestand für die, die von der *general assembly* bindende Entscheidungen, Forderungen und andere Ergebnisse erwarteten, darin, dass sie diese nicht liefern konnte, weil sich immer jemand fand, der gegen irgendetwas ein Veto einlegte. Für andere bestand sie darin, sich immer wieder mit Positionen auseinandersetzen zu müssen, die sie in ihrer Aktivität ausbremsen und ihnen Verhaltensweisen aufzwingen wollten, denen sie nicht zugestimmt hatten.

Letztlich setzte sich auf OWS bezogen die zweite Position durch, nicht weil sich die *general assembly* in ihrem Sinne konstituierte, sondern weil sich die Umstände änderten und die *general assembly* ihre Rolle verlor. Mit der Räumung des Camps im Zuccotti Parks am 15. November 2011 blieben sowohl die Medien als auch die »Touristen« der *general assembly* fern, sodass lediglich eine kleine Gruppe übrig blieb, die nur noch aus »con artists, informants, and the mentally unstable« bestand, wie es Marisa Holmes (2012: 157) ausdrückte. OWS existierte aber weiter, führte noch mehrere größere Demonstrationen und Aktionen durch⁶⁵ und

64 CrimethInc. (2017a: 73) berichten von einer ziemlich legalistischen Auslegung des Konsensprinzips in Occupy Oakland: »One of the first times the police tried to enter the camp at Occupy Oakland, they were immediately surrounded and shouted at by a group of about twenty people. Some other people weren't happy about this. The most vocal of these pacifists placed himself in front of those confronting the police, crossed his forearms in the X that symbolizes strong disagreement in the sign language of consensus process, and said 'You can't do this! I block you!' For him, consensus was a tool of horizontal control, giving everyone the right to suppress whichever of others' actions they found disagreeable.«

65 Im Dezember 2011 kam es sowohl zu einer versuchten Besetzung eines Hauses für eine obdachlose Familie als auch zu einer versuchten Besetzung für ein neues OWS-Camp (Bray 2013: 200 ff.; Vasudevan

organisierte sich nun über thematische *working-* und *affinty groups*, die sich über ein *spokescouncil*⁶⁶ miteinander vernetzen – alles drei Organisationsformen, die ebenfalls schon in der Zeit der Alterglobalisierungsbewegung bekannt sind und bei dem das vernetzende *spokescouncil* eher dem Verständnis eines Begegnungs- und Austauschortes als einem Entscheidungsgremium entsprach.⁶⁷ Letztlich behielt die *general assembly* durch die Erfahrungen aus den Anfangstagen von OWS auf der narrativen Ebene ihre Strahlkraft, die sie auch in den folgenden Jahren trotz der ebenso vielfältigen Frustrationserfahrungen nicht einbüßte. Auf der Ebene der Praxis geschah das aber weitaus früher und deutlicher:

»Allowing anyone and everyone to participate on an equal footing right off the street was useful for propaganda but that practice is not appropriate for all decision-making bodies. This dynamic was exacerbated by the uniform implementation of consensus when it seems that it's most effective when participants share some sense of purpose. As Yotam Marom phrased it, »Occupy did a lot to assert that it's possible to govern ourselves, but also people get carried away and form new orthodoxies like consensus [...]«.« (Bray 2013: 99)

Die Probleme des *liberal libertarianism*, der Streit um den Status der *general assembly*, der »new orthodoxies« und der legalistischen Anwendungsweise des Konsensprinzips stellen Rancières Vermutung nach der Gleichheit in der *general as-*

2017: 232). Der Aktionstag zum *May Day* (1. Mai) 2012 war die letzte größere und wahrnehmbare Aktion von OWS (Bray 2013: 154 f., 170).

⁶⁶ *Working groups* sind Arbeitsgruppen. Das heißt, eine Gruppe von Leuten, die sich für einen bestimmten kurz- oder längerfristigen Zeitraum in einem Zusammenhang verantwortlich fühlen – im Falle von OWS zum Beispiel für die Pressearbeit oder das Moderieren von *general assemblies*. *Spokescouncils* sind keine Vollversammlung für alle, sondern Delegiertentreffen von *working-* und/oder *affinty groups*, und vor allem mit Koordinierungsfragen und Informationsweitergabe befasst (Bray 2013: 88; Graeber 2009: 287 ff.).

⁶⁷ *Spokescouncils* und *working groups* spielten aufgrund der ewigen Blockiertheit in der *general assembly* schon vor dem Ende des Camps eine sich immer verstärkende Rolle. Zwei Wochen vor der Räumung wurden *spokescouncils* von der *general assembly* als »offizielles OWS-Organ« anerkannt, das die Koordination zwischen den *working groups* zur Aufgabe hatte. Nachdem nach der Räumung sich die Bedeutung der *general assembly* im freien Fall befand und das *spokescouncil* für die »platzlos« gewordenen OWS-Aktivist*innen immer wichtiger wurde, verlagerten sich auch die Konflikte dorthin, es entstanden neue und das allgemeine Gesprächsklima war angespannt und eskalierend: »It [the *spokescouncil*; CL] was an abusive space. Individuals would come with the stated purpose of disrupting meetings and dissolving *Spokescouncil*. [...] In both *Spokescouncil* and GA [*general assembly*; CL], facilitation teams were verbally and at time physically assaulted.« (Holmes 2012: 157) Bray (2013: 192) problematisiert in diesem Zusammenhang auch die quasi alleinige Entscheidungsposition, die der *direct-action-working-group* (DA) unfreiwillig zukam, da alles, was nach der Räumung von OWS ausging, eben solche Aktionen waren. So wurde die *direct-action-working-group* zur inoffiziellen Richter*in über die Entscheidungen, welche Aktion gemacht wurde und welche nicht, denn wenn es die *direct action-working-group* nicht machte, dann machte es niemand: »Since the *spokescouncil* and *general assembly* were unable to hold some sense of center for the movement, the endorsement of DA became an essential precondition for a successful action.«

sembly infrage. Diese Beobachtung soll folgende Szene über eine OWS *general assembly* verdeutlichen.

OWS wurde im Allgemeinen eher als weiße Bewegung eines progressiven, aber letztendlich gutbürgerlichen Amerikas wahrgenommen. Diese Betrachtung unterschlägt allerdings die vielfache Beteiligung von *people of color* (PoC), worauf unter anderem Keeanga-Yamahtta Taylor (2017: 174) zu Recht hinweist. In diesem Zusammenhang verweist sie auch auf eine OWS-Arbeitsgruppe, den *PoC Caucus*. Auf die gleiche Arbeitsgruppe und ihre Entstehung geht auch Isabel Lorey (2012: 39 ff.) ein, wenn sie sich aus radikaldemokratischer Perspektive mit dem Umgang mit Pluralität innerhalb von OWS beschäftigt. Die Geschichte, die mit der Entstehung des *PoC Caucus* verbunden ist, beginnt mit einer Diskussion auf einer *general assembly* über die *Declaration of the Occupation of New York City* (Occupy Wall Street 2012). Dabei ging es um die Formulierung

»As one people, formerly divided by the color of our skin, gender, sexual orientation, religion, or lack thereof, political party and cultural background...« (zit. nach Bray 2013: 96)

Die Formulierung »formerly divided by« wurde von einigen PoC kritisiert, da sie impliziere, »dass eine Teilung des ›Volkes‹ und damit strukturelle Ungleichheiten und Diskriminierungen überwunden seien« (Lorey 2012: 39), oder in den Worten von Manissa McCleave Maharawal (2012: 174): diese Formulierung ignoriere

»people from countries that have been colonized, communities right here in New York where democratic participation is anything but a given, as well as countless histories of oppression and inequality.«

Die Aufzählung wurde gestrichen und durch die Formulierung »As one people, united [...]« (Occupy Wall Street 2012: 148) ersetzt. Für Lorey (2012: 40) endet damit die Geschichte. Sie zieht das Fazit, dass es (nicht nur) bei OWS darum gegangen sei, »in der Herstellung von respektvollen und verantwortlichen wechselseitigen sozialen Beziehungen Demokratie zu praktizieren, die bestehende Herrschaftslogiken immanent auszusetzen.« Ein Fazit, bei dem es auch Taylor (2017: 174) belässt und die lediglich darauf hinweist, dass es in New York eine eigene PoC-Arbeitsgruppe gab, »um antirassistische Politik zu diskutieren und mehr Schwarze und andere People of Color in die Bewegung zu bringen.« Beide schauen sich jedoch nicht den Prozess an – also genau den Raum und die Handlungen, die zu dieser Entwicklung geführt haben – und unterschlagen damit den Dissens innerhalb der *general assembly* und damit das politische Potenzial der darin Handelnden.

Szene Manissa McCleave Maharawal

Manissa McCleave Maharawal (2012)⁶⁸ war eine von denen, die am besagten Abend mit Freund*innen zur *general assembly* erschienen und wenig später den *PoC Caucus* mit ins Leben rufen sollte. Als eine von ihnen aufstand, um ihre Kritik zu äußern, bekam sie zu Antwort, sie solle eine E-Mail mit ihren Bedenken schicken und man befasse sich später damit. Sie bestand jedoch weiter auf eine Diskussion und die Stimmung kippte: Ein Veto in dieser Angelegenheit sei eine schwerwiegende Sache, wurde ihnen gesagt. Das war der Gruppe jedoch nur zu bewusst und gerade der Grund, warum sie es taten (Maharawal 2012: 174). So wurde doch diskutiert und die Gruppe machte den Vorschlag, die Zeile mit den Aufzählungen einfach komplett zu streichen, was dann auch angenommen wurde. Damit war es aber noch nicht vorbei. Maharawal und ihre Freund*innen mussten nach der *general assembly* noch der Gruppe, die sich mit der Verfassung der Deklaration beschäftigte, ihre Änderungen erklären, und es lohnt sich, die folgende Erfahrung in voller Länge zu zitieren:

»Let me tell you what it feels like as a woman of color to stand in front of a white man and explain privilege to him: It *hurts*. It makes you tired. Sometimes it makes you want to cry. Sometimes it is exhilarating. Every single time it is hard. Every single time, I get angry that I have to do this; that this is my job, that it shouldn't be my job. Every single time, I am proud of myself that I've been able to say these things because it took hard work to be able to and because some days I just don't want to.« (Maharawal 2012: 175)

Es war also nicht die integrative, identitätsbildende Konsenskultur, die die Änderung erbrachte, sondern ein beständiges Widersprechen, das mitunter auch bereit war, Schmerzen in Kauf zu nehmen, um innerhalb dieser Konsenskultur Konflikte einzugehen. Allerdings blieb die Intervention von *PoC Caucus* danach innerhalb von OWS nicht unumstritten. So sahen einige in der Kritik, die sich ja auch gegen Teile der Besetzung richtete, und im Selbstverständnis von *PoC Caucus*, die sich als reine PoC-Gruppe verstand, einen Spaltungsversuch (Bray 2013: 97). *PoC Caucus* wurde in Teilen eher als Störfaktor wahrgenommen, der die harmonische Einheit, die »inkludierende Heterogenität« (Lorey 2012: 40) beziehungsweise die »radikale Inklusion« (Raunig 2012: 116) der 99% untergruben. Es gab zum Beispiel auf einem *spokescouncil* ein Schild, auf dem »Aryan Brotherhood« geschrie-

68 Manissa McCleave Maharawal war zu der Zeit von OWS Promotionsstudentin im Anthropology Department am CUNY Graduate Center in New York, und ist derzeit Assistant Professor am Department of Anthropology der American University in Washington DC.

ben stand, und als *PoC Caucus* dieses Schild kritisierte, wurde ihnen vorgeworfen, sie würden überreagieren und »reverse racists« sein (Bray 2013: 97). Insgesamt hätte es, so Bray (2013: 96) in OWS durchaus eine »dominant whitewashing ideology« und »left colorblindness« (Joel Olson zit. nach Bray 2013: 96–97) gegeben, die sich unter anderem aus dem *liberal libertarianism* ergab:

»The spokescouncil process was allowed to turn to mush when the same individuals repeatedly and blatantly halted the proceedings out of process over and over again, but when there was a legitimate grievance raised by the POC Caucus they were met with hostility and an extremely inflexible procedural interpretation.« (Bray 2013: 97)

Auch CrimethInc. (2015a: 27) sprechen von *whitewashing* zugunsten eines gemeinsamen »Wir« innerhalb von Occupy und ziehen eine (negative) Linie von Occupy zu den Protesten und Ausschreitungen im August 2014 in Ferguson. Das, was die Defizite von Occupy gewesen seien, sei später durch die Ereignisse in Ferguson nachgeholt worden:

»Where Occupy sought to conceal all the different forms of hierarchy and strife that cut through this society beneath the unifying banner of ›the 99%‹, the conflicts in Ferguson pushed them to the fore.« (CrimethInc. 2015a: 27)

Was diese Szene zeigt, ist nicht, dass es sich bei OWS um eine Bewegung gehandelt hätte, die rassistisch gewesen wäre oder gesellschaftlich verankerte und internalisierte Rassismen nicht adressieren und damit hätte umgehen können. Das zu behaupten ist nicht mein Ziel und wäre auch in Anbetracht der Existenz von *PoC Caucus* nicht angebracht. Die Szene demonstriert vielmehr *erstens*, dass es ein Kurzschluss ist, von der Existenz der *general assembly* und des Konsensprinzips auf Gleichheit beziehungsweise von der Änderung der Deklaration auf eine allgemeine antirassistische Haltung von OWS und auf eine »inkludierende Heterogenität« (Lorey 2012: 40) zu schließen. Die damit vorgenommene Homogenisierung führt nämlich dazu, dass die Konflikte und mit diesen das Bewegungsterain nicht mehr erkennbar werden.⁶⁹ Womit wiederum der wohlgemeinte Versuch, der Bewegung den Rücken zu stärken, zur Depolitisierung der (internen) Bewegungsdynamiken und schlussendlich der Bewegung selbst führt.

Zweitens zeigt die Szene, wie wichtig der Umstand der Verstrickung für eine radikaldemokratische Theorie des Politischen ist. Die *general assembly* und Konsens präfigurieren nicht einfach alternative Formen der Politik, sondern eben auch »new orthodoxies«. Das ist auch erst einmal nichts Besorgniserregendes an sich, wie ich im Kapitel zu Rancière bereits argumentiert habe: Es gibt keine reine

⁶⁹ Ganz abgesehen davon, dass es immer ein Problem ist, wenn eine Bewegung meint, es reiche, wenn die von Diskriminierung Betroffenen sich organisieren, um über ihre Betroffenheit zu reden, und dann auch dafür verantwortlich gemacht werden, dass sie »ihresgleichen« für die Bewegung begeistern.

Politik, Subjekte im politischen Moment brechen immer nur mit bestimmten Beziehungen, bleiben aber in anderen verstrickt, und dieser Bruch zeigt sich auch in einem anderen und neuen »Knüpfen« der Beziehungen. Wenn Politik also auch Beziehungsarbeit ist, dann muss man sich die Gleichheit produzierenden/demonstrierenden Verbindungen und Handlungen ansehen. In Bezug auf die *general assembly* und den Konsens werden sie dann fraglich, wenn sie zwar von der Gleichheit ausgehen, aber im Ignorieren der Unterschiede diese weiter intakt lassen. Der Konflikt um den Status der *general assembly* konnte deswegen nicht gelöst werden, weil es eben keinen Konsens über die Vorstellungen von Versammlung gab, der aber von beiden Seiten behauptet wurde, um dann der anderen Seite vorzuwerfen, diesen zu brechen. Konsens wurde so zu einem Dispositiv, das nicht mehr Pluralität und die Autonomie der Einzelnen im Sinn hatte, sondern zu einem vereinheitlichenden Diskurs, der dazu diente, neue Unterscheidungen einzuführen (die, die den Konsens aufrechterhalten, und die, die ihn brechen). Ähnliches gilt für den *liberal libertarianism*, der in der Haltung, über alles reden und alles sagen zu können, meint, die Unterschiede zwischen dem Sagbaren und Nicht-Sagbaren zu ignorieren, sie aber de facto reproduziert. Nicht die Grenze zwischen Sagbarem und Nicht-Sagbarem wird hier ignoriert, sondern dass Sprache Machtverhältnisse reproduziert und Wörter verletzen können. Wenn man so tut, als wären die Verletzungen, die man anderen mit dem, was man sagt, zufügt, nicht real, als würden sie nicht existieren, dann erkennt man sie eben gerade nicht als Gleiche an. Das heißt nicht, dass man verletzungsfrei reden könnte, aber diese Einsicht verweist auf die Notwendigkeit, die*den andere*n miteinzubeziehen. Indem sich aber der *liberal libertarianism* weigert, diese Beziehungsarbeit zu leisten, reproduziert er die (strukturellen) Grenzen, die er behauptet aufzuheben. So führt sowohl im Falle des Streits um den Status der *general assembly* als auch des *liberal libertarianism* der Reflex, im Fall eines internen Dissens die Beziehungsarbeit auf legalistische Formen zu begrenzen, zur Entpolitisierung des Prozesses. Und auch hier tritt anstelle der aufwendigen Beziehungsarbeit, die das Konsensprinzip eigentlich erfordert, wieder nur ein neues Recht zwischen die Subjekte.

Drittens sei in diesem Zusammenhang auch kurz darauf verwiesen, dass dieses Problem nicht OWS allein betraf beziehungsweise betrifft. So stellt Graeber (2009: 287) schon in seiner Untersuchung der Alterglobalisierungsbewegung Anfang der Nullerjahre fest: »Where it [Konsens; CL] falls short is precisely where it encounters what activists would call deeply internalized forms of oppression. Racism, sexism, class bias, homophobia.« Um also der Frage nach der Möglichkeit einer Theorie des gegenwärtigen politischen Handelns näher zu kommen, können wir nicht bei der *general assembly* und dem Konsensprinzip stehen bleiben,

sondern müssen weiter gehen – und zwar zur aktivistischen Kritik, die diese weiter zu politisieren versucht.

4.3 Widerspruch: Grenzen und Weiten der Politiken des Konsenses, der Seduktion, des Raumes und der *diversity of tactics*

Die Konsequenzen, die unterschiedliche Akteure aus dem Konflikt um die *general assembly* und ihrem teilweisen Scheitern gezogen haben, lassen sich grob in drei Kategorien einteilen. Auf der einen Seite des Spektrums sind sicherlich diejenigen, die die Erfahrung mit der Idee der Versammlung und mit dem Konsensprinzip aus Frust über die von ihnen empfundene Ineffektivität (wieder) verwerfen. Hierzu zählen sicherlich viele der liberalen OWS-Supporter*innen, die sich in den Folgejahren wieder der konventionellen Parteipolitik (insbesondere bei den Demokraten) und Aktivitäten in NGOs zugewandt haben. Diese überschneiden sich mit der Gruppe derjenigen, die in dem Konflikt um die *general assembly* diese als eine Art Regierungsorgan begriffen und/oder eine eher legalistische Auffassung von der Anwendung des Konsensprinzips vertraten. Der andere Teil dieser Gruppe befindet sich in der Mitte mit einem Teil derjenigen, die eher der Ansicht waren, dass die *general assembly* als Begegnungsort zwar eine wichtige Institution der Bewegung war, aber ihr Sinn und Zweck nicht in der Ausübung und Legitimierung einer Art Regierungsgewalt lag und das Konsensprinzip in seiner Anwendung eine andere Haltung erfordere, die nicht auf die Durchsetzung der eigenen Meinung abziele. *General assemblies* und das Konsensprinzip waren – wie gezeigt – schon vor OWS wichtiger Bestandteil sozialer Bewegungen, waren es danach und werden es aller Unkenrufe zum Trotz vermutlich auch in näherer Zukunft sein. Davon auszugehen, dass die Gruppe, die weiterhin an der *general assembly* und dem Konsensprinzip festhält, klein, unbedeutend und naiv sei, wäre angesichts ihrer anhaltenden Präsenz in sozialen Bewegungen ignorant. Letztlich stehen auf der anderen Seite diejenigen, die zwar auf der Seite des Konfliktes standen, die die *general assembly* als einen Begegnungsort verstanden, aber nicht mehr glaubten, dass sie ihr Versprechen von Freiheit und Gleichheit in Pluralität einhalten könnte. Bei diesen geht es also nicht darum, Versammlungen und Konsensbildung generell abzulehnen, sondern diese nicht als Selbstzweck zu begreifen und noch einmal im Sinne einer präfigurativen Politik nach ihrem Potenzial für eine andere Gesellschaft zu fragen und ihre Grenzen zu bestimmen. Es geht also darum, über diese Ansätze hinauszugehen und sie weiter zu politisieren. Wenn die Idee der *general assembly* und des Konsensprinzips wie oben gezeigt nicht nur selbst zu Polizei, sondern auch in diesem Prozess problematisch werden können,

wenn im Zuge eines *liberal libertarianism* die Möglichkeiten der Politisierung versucht wird, mit einem falsch verstandenen Konsens einzuschränken, dann ist es dieser Teil des Spektrums, in dem weiterhin die theoretischen Affinitäten mit der radikalen Demokratietheorie erkennbar sind.

Zu diesem Teil des Spektrums zählt das schon mehrfach erwähnte CrimethInc.-Kollektiv, das in diesem Zusammenhang sicherlich einer der lautesten und am theoretisierendsten Stimmen ist. CrimethInc.s Überlegungen dazu lassen sich entlang zweier Bezugspunkte strukturieren: Institutionalisierung von Beziehungen und Institutionalisierung von Raum. In Bezug auf Institutionalisierung der Beziehungen stellen CrimethInc. der Idee des Konsenses die Idee einer *Politik der Seduktion* entgegen, die nicht einen (argumentativen) Konsens mit anderen zu erreichen sucht, sondern Räume des Experimentierens öffnen und in sie einladen will, um andere Formen von Zusammensein zu finden. Meine These hier ist, dass bei aller berechtigten Kritik CrimethInc.s am Konsensprinzip sie dieses sowohl unter- als auch überschätzen und damit eine repressive Auslegung von Konsens reproduzieren. Das setzt sich auch in Bezug auf die Frage des Raumes fort. Hier kritisieren CrimethInc. die Monopolisierung des Politischen, die die Einrichtung der *general assembly* als zentralen Ort der Entscheidungen bedeute, und setzen dem eine hybride Heterogenität von sich überschneidenden Räumlichkeiten und Beziehungsgruppen entgegen. Allerdings bleibt dies sehr vage und es ist nicht klar, wo die einen Räume aufhören und die anderen anfangen. Eine mögliche Antwort könnte hier wieder bei CrimethInc. zu finden sein: in ihrer ihrer Verteidigung von *diversity of tactics*. *Diversity of tactics* meint dabei einen beweglichen, veränderbaren Konsens zwischen unterschiedlichsten Gruppen über einen Rahmen, in dem eine Vielzahl ebenso unterschiedlicher Protest- und Widerstandskaktionen stattfinden können. In einem solchen Zusammendenken von Konsens und *diversity of tactics* entsteht eine Vorstellung von Konsens, die Rancière aus der Ferne als Demonstration der Gleichheit gesehen hatte. Mit dem Einbezug aktivistischer Theorieproduktion wird nun aber über Rancière hinausgehend klar, dass das politische Potenzial nicht nur einfach im Versammeln und im Konsensprinzip lag und liegt, sondern für die Offenhaltung und Verteidigung eben jenes Raumes des Experimentierens in der Offenheit selbst liegt. Genau in einer solchen offenen, auf Pluralität und Gegenseitigkeit bedachten Vorstellung von Konsens liegt das Potenzial radikaldemokratischer Politik in der Gegenwart.

Ich beginne meine folgenden Überlegungen hierzu mit einer Szene aus dem Kinderbuch *Zinnober in der grauen Stadt* von Margret Rettich, anhand der ich einerseits zeigen kann, was *Politik der Seduktion* meint, und andererseits, wie diese mit Rancières Überlegungen zu Politik zusammenhängt. Im Anschluss daran rekonstruiere ich dann (auch noch einmal auch in Bezug auf Rancière) CrimethInc.s Überlegungen zur *Politik der Seduktion*.



Abbildung 3: Die graue Stadt

Quelle: Rettich, Margret (1976): *Zinnober in der grauen Stadt*. 2. Auflage, Ravensburg: Otto Maier Verlag Ravensburg, © Matthias Bernau.

4.3.1 Die politische Seduktion der Farben

Szene Zinnober

»Die ersten Leute kamen. Es waren Männer und Frauen, die zur Arbeit gingen. Sie waren noch müde und verschlafen. Plötzlich rieben sie sich verblüfft die Augen. ›Was ist das?‹, rief ein Mann, ›träume ich?‹ Eine Frau sagte: ›Das ist wie in den Ferien!‹ Jetzt waren alle munter. Lachend fuhren sie im Bus davon. Später kamen die Schulkinder. Als sie den bunten Platz sahen, hüpfen sie vor Freude. Sie rannten hin und her und sprangen herum. Sie kamen alle zu spät zu Schule. [...]

Maler Zinnober hatte alles beobachtet. Er staunte: Merkwürdig, erst wollte hier niemand etwas von Farben wissen, und nun freuen sie sich darüber. Vielleicht wußten sie gar nicht mehr, wie Farben aussehen!« (Rettich 1976)

Maler Zinnober wohnt in der grauen Stadt. Diese gleicht einer Steampunk-Dystopie, einer Mischung aus Manchester-Kapitalismus und miesem Wohlstandsfordismus der 50er- und 60er-Jahre: Überall überragen riesige Fabrik-schlote die Gebäude, von denen nicht auszumachen ist, ob sie Wohnhäuser oder Fabriken sind, und zwischen denen und durch sie hindurch aberwitzige Röhren verlaufen; Baukräne stehen an jeder Ecke und auf den Straßen reiht sich ein Auto an das andere. Alles ist staubig, dreckig und vor allem grau: Die Menschen sind grau, die Häuser sind grau und der Himmel ist grau. Farben scheinen in einer solchen Umgebung einfach nicht zu überleben, weswegen Maler Zinnober immer und alles nur grau und schwarz streichen soll:

»Sollte er ein Haus anstreichen, sagte der Besitzer: ›Malen Sie es grau, es wird doch wieder schmutzig.‹ Mußte ein Zaun neu gestrichen werden, hieß es: ›Nehmen Sie lieber gleich Schwarz, da sieht man den Ruß nicht so.‹« (Rettich 1976)

Maler Zinnober mag Farben, aber er fügt sich – wenn auch frustriert – in sein Schicksal. Eines Tages stolpert er jedoch über einen seiner Farbtöpfe, dieser kippt um und die Farbe läuft über ein buntes Bild, das zwei Kinder mit Kreide zuvor auf die Straße gemalt hatten. Die Kinder beschimpfen ihn daraufhin als »Graumaler! Schwarzmalerei!« und etwas zerbricht in Zinnober. Er fährt niedergeschlagen nach Hause und beschließt, etwas zu ändern: Er wartet, bis alle schlafen, packt sein Auto mit Farben voll und fährt zu einem großen Verkehrsknotenpunkt in der Stadt. Dort fängt er an, den gesamten Platz mit wilden, bunten und fantastischen Motiven zu bemalen, bis die ersten Menschen auftauchen. Schnell versteckt er sich und wundert sich dann, dass die Leute sich so sehr über seine Farben freuen, die sie vorher so strikt abgelehnt hatten. Die Folge von Zinnobers Aktion ist, dass nun überall die Leute an-

fangen, ihre Stadt bunt anzumalen, bunte Kleidung zu tragen und letztlich sogar dafür sorgen, dass der »Rauch der Schornsteine hell und sauber« wird.

Das Buch von Margret Rettich *Zinnober in der grauen Stadt* ist in mehrfacher Hinsicht bemerkenswert. Zunächst gehört es zu den früheren Werken der Kinderbuchautorin und unter diesen ist es eher eines der weniger bekannten. Mit den Auflagen für die ebenfalls Anfang/Mitte der 70er-Jahre erschienenen Bücher wie *Hast du Worte?*, *Die Geschichte vom Wasserfall* und insbesondere der *Jan-und-Julia-Reihe* kann es jedenfalls nicht mithalten. Es ist auch eines der wenigen Bücher, das Margret Rettich ohne ihren kongenialen Partner Rolf Rettich komplett allein verfasst und illustriert hat. Dabei teilt es zwar mit jenen Büchern den (für ein Kinderbuch nicht unüblichen) moralisch-pädagogischen Unterton, dieser kippt jedoch auch immer wieder ins Politische. So werden die Themen Industrialisierung und Umweltverschmutzung aufgegriffen und problematisiert und Zinnobers Akt des zivilen Ungehorsams als legitime Handlungsoption dargestellt – immerhin betreibt er mit seiner Graffiti-Aktion aus rechtsstaatlicher Perspektive massive Sachbeschädigung, die ihm normalerweise mindestens ein exorbitantes Bußgeld eingebracht hätte. Allein deswegen ist es bis heute erstaunlich aktuell.

Was das Buch für den Kontext dieser Arbeit so interessant macht, ist, dass es einem rancièreschen Plot zu folgen scheint. In der Aufteilung des Sinnlichen der grauen Stadt ist kein Platz für Farben: »In unsere Stadt gehören keine Farben«, sagen die Leute. Und tatsächlich scheint Zinnober eher ein »Anstreicher« als ein Maler zu sein, der Sachen wie Zäune und Häuser nur mit einer Schicht überzieht. Der Zweck dieser Schicht ist rein funktional oder vielleicht auch einfach nur traditionell (das macht »man« schon immer so) – sie hat jedenfalls keinen ästhetischen Sinn. Das behauptet zumindest die Polizei der grauen Stadt. Ästhetik ist, wie im dritten Teil erwähnt, für Rancière jedoch keine Lehre des Schönen und Guten, sondern Ausdruck und Erscheinungsweise von etwas. Und die Ästhetik der grauen Stadt ist eindeutig eine – wie der Name schon sagt – graue. Farben gibt es zwar in dieser Stadt, aber sie sind weder Mittel noch Zweck, sie werden nicht gebraucht, sie ergeben keinen Sinn, kurz: Sie haben keinen Anteil. Indem aber Zinnober den Platz bunt malt, geschehen drei Dinge. Erstens gestaltet er diesen Raum um, lässt dort etwas erscheinen, was zuvor keinen Ort zum Erscheinen hatte, und verwandelt diesen Raum in einen, in dem neue Erfahrungen gemacht werden können. Diese Erfahrungen beschränken sich zweitens nicht lediglich auf die neue Erkenntnis, dass Farben etwas Schönes und Angenehmes sein können, sondern die Erfahrung besteht insbesondere darin, dass die Leute durch die Umgestaltung des Raumes und die Konfrontation mit den Farben eine Verbindung zwischen ihrer Laune und ihrem Lebensgefühl, der Farben und ihrer Abwesen-



Abbildung 4: Zinnober malt nachts einen Platz bunt an.

Quelle: Rettich, Margret (1976): *Zinnober in der grauen Stadt*. 2. Auflage, Ravensburg: Otto Maier Verlag Ravensburg, © Matthias Bernau.

heit im Grauen und dem Rauch aus den Schornsteinen und Autos (aka Umweltverschmutzung) ziehen, die sie zuvor so nicht gemacht haben. Sie entidentifizieren sich von ihrer alten Positionierung als Bürger*innen der grauen Stadt, in der sie ihre missmutige Stimmung genauso stolz vor sich hergetragen, wie sie den Smog, den Staub und die graue Umgebung für unausweichlich und zu ihnen gehörig gehalten hatten. Sie gehen neue Beziehungen zu sich, ihren Mitbürger*innen und ihrer Umgebung ein. Indem sie bunte Kleidung anziehen, sich die Haare färben und alles bunt anmalen, gestalten sie sich und ihre Umgebung um; und indem sie eine Verbindung zwischen dem Smog, ihrem Leben und den Farben ziehen, erscheint ersterer als Umweltverschmutzung und nicht mehr als normaler, notwendiger Bestandteil des Lebens, auf das man auch irgendwie stolz sein kann – er wird als etwas erkennbar, was geändert werden muss. Drittens sind die Erfahrung und die Änderung der Verhältnisse keine voneinander getrennten Prozesse. Es gab nicht erst das Bewusstsein, dass etwas geändert werden muss, und dann wurde dieser Prozess Schritt für Schritt auf den Weg gebracht, sondern die Erfahrung ist die Veränderung der Verhältnisse und umgekehrt. Dass diese Veränderung kein viertens provoziert, liegt lediglich daran, dass Zinnobers In-

tervention ins Sichtbare zwar eigentlich auf dem Platz eine Bühne des Dissenses errichtet, der Dissens jedoch nicht ausgetragen wird, da die Veränderung und Erfahrung sofort von allen angenommen und Farbigkeit zum neuen Konsens wird.⁷⁰

Zinnober macht noch etwas anderes. Für den Wandel der Gesellschaft von grau zu bunt, von Umweltverschmutzung zu umweltfreundlich betritt er niemals den Weg, den man eigentlich für eine politische Aktion erwarten würde. Er sucht überhaupt nicht den öffentlichen Diskurs. Er schreibt keine Leser*innenbriefe, Artikel, Infozettel, Flyer oder Plakate; er gründet keine Bürgerinitiative oder Partei. Vielmehr geht er die Sache direkt an – etwas, was man mit dem Begriff *direct action* beschreiben kann. Damit zusammenhängend macht er an keiner Stelle den Versuch, seine Mitbürger*innen rational und mit Argumenten überzeugen zu wollen. Sie haben ihm oft genug gesagt, dass sie von Farben nichts halten. Stattdessen kreiert er eine Situation, in der sie eine neue Erfahrung machen können, und öffnet einen Raum des Experimentierens. Er betreibt politische *Seduktion*. Mit diesem Begriff der *Seduktion* und ihren theoretischen Affinitäten mit einer rancièreschen Demokratietheorie werde ich mich nun im Folgenden auseinandersetzen.

⁷⁰ Tatsächlich gibt es einen Dissens mit dem ewig gestrigen Altwarenhändler Hugo Brüll, der, als Zinnober seine Haustür blau anzustreichen beginnt, die Polizei ruft. Diese bedauert zwar, dass Herr Brüll keine bunte Tür haben will, veranlasst Zinnober aber dazu, sie wieder grau zu streichen: »Die Leute standen da und murrten« (Rettich 1976). Dieser Konflikt ist aber nicht der zwischen zwei Logiken, der Polizei und der Politik, zwischen einer Aufteilung und dem Bruch mit ihr. Herr Brüll repräsentiert zwar die alte Aufteilung, ihre Position ist aber längst verloren – es gibt keinen Konflikt, denn ein graues Haus kann den Wandel nicht aufhalten und stört niemanden sonderlich.

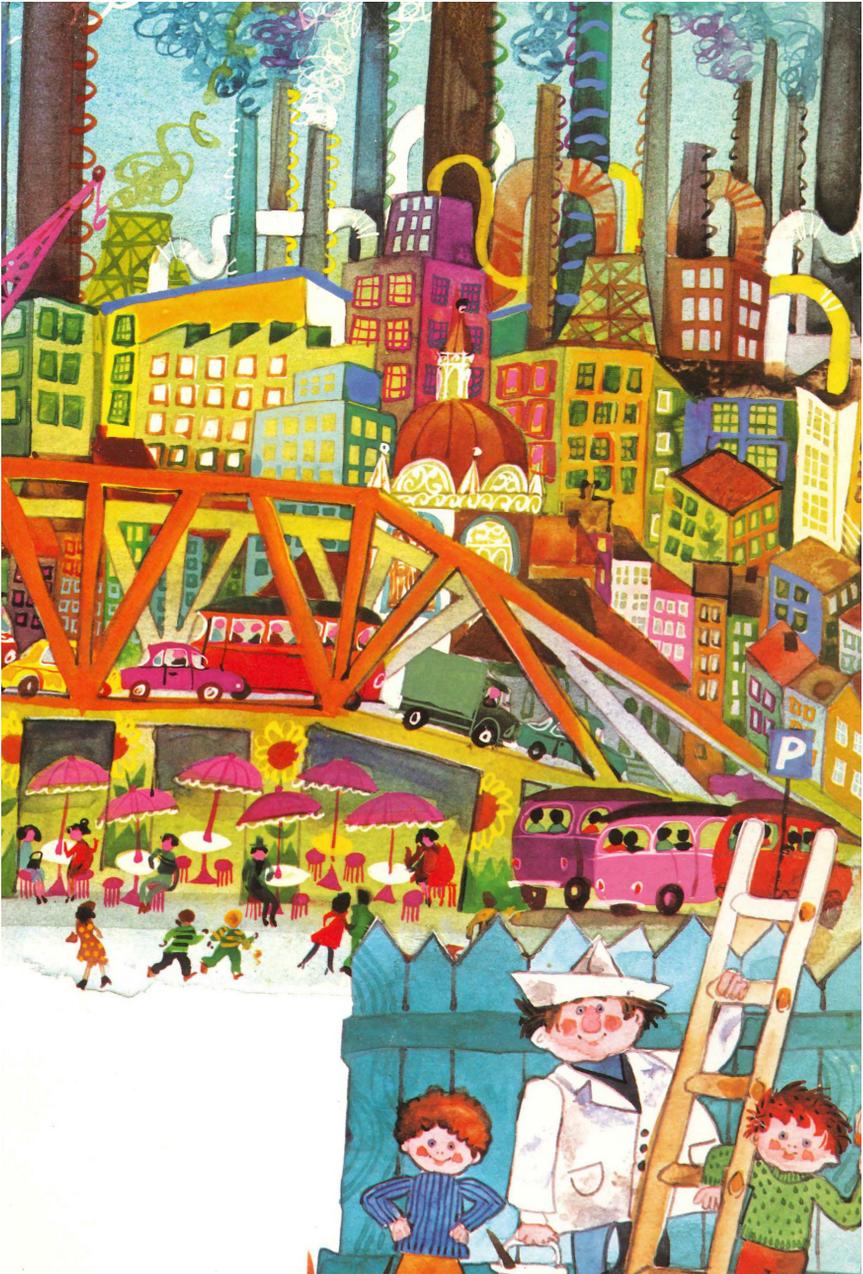


Abbildung 5: Zinnober in der bunten Stadt

Quelle: Rettich, Margret (1976): *Zinnober in der grauen Stadt*. 2. Auflage, Ravensburg: Otto Maier Verlag Ravensburg, © Matthias Bernau.

4.3.2 CrimethInc.: Wider den Konsens und die Demokratie

Wie bereits erwähnt, haben sich CrimethInc. lange Zeit als Vertreter*innen des Konsensprinzips gesehen. 2011 machen sie jedoch innerhalb der Occupy-Bewegung ähnliche Erfahrungen auf *general assemblies* und mit dem Konsensprinzip, wie ich sie oben beschreibe. Diese bewegten sie zum um- und neudenken dessen, was eine politische Beziehung/Versammlung ausmacht. Eine erste Reflexion dazu ist der 2012 zusammen mit *Vortex* (CrimethInc. 2012 g) als eine Art »Doppel-Zine« erschienene Text *Terror Incognita* (CrimethInc. 2012 f), dessen Argumentation sie später in *From Democracy to Freedom* (CrimethInc. 2017a) theoretisch und anhand mehrerer Fallstudien (unter anderem zu Occupy) ausweiten. Auf beide Texte gehe ich nun im Folgenden genauer ein.

Dass Konsens so repressiv wie Mehrheitsentscheidungen sein kann (CrimethInc. 2008a: 85), erfahren CrimethInc. in diversen Ereignissen und Bewegungen rund um das Protestjahr 2011, unter anderem auch in der Occupy-Bewegung.⁷¹ Ein grundlegendes Problem sei dabei gewesen, dass viele in Occupy Konsens nicht – wie von Anarchist*innen wie Graeber angemerkt – als ein Set von Prinzipien, sondern von formellen Regeln behandelten (CrimethInc. 2017a: 133). Im Konflikt um den Status der *general assembly* fanden sie sich also auf der Seite derjenigen wieder, die sich eher informell koordinierten und die *general assembly* nicht als Regierungsorgan, sondern als Ort des Austausches begriffen (CrimethInc. 2017a: 133 ff.). Vor diesem Hintergrund ist der Ausgangspunkt des Textes *Terror Incognita* ein Paradox: Auf der einen Seite wiederholt das Kollektiv noch einmal sein Verständnis von Konsens: Wenn wir jegliche Form der Unterdrückung zurückweisen und keine Avantgarde sein wollen, müssten wir uns bemühen, die Autonomie anderer dadurch zu respektieren, indem wir sie nicht Handlungen aussetzten, die ihren Konsens verletzen würde (CrimethInc. 2012 f: 10). Auf der anderen Seite sei jedoch klar, dass die meisten Leute mit *direct action* Taktiken und Strategien, wie ich sie oben rekonstruiere und wie sie die meisten Anarchist*innen präferieren, nicht einverstanden sind. CrimethInc. und andere Anarchist*innen würden also durchaus ihre Aktionen nicht auf der Basis von Konsens planen (CrimethInc. 2012 f: 10). Bei ehrlicher Betrachtung dieses Widerspruchs stellen CrimethInc. (2012 f: 10) fest, dass sie in ihrem politischen Handeln eher in einer Logik der Seduktion als in einer des Konsenses operierten.

Um diese Aussage theoretisch zu erfassen, formuliert das Kollektiv die These, dass Konsens zwar einerseits in zwischenmenschlichen Beziehungen wichtig sei, andererseits aber auf der politischen Ebene immer nur eine Bestätigung

⁷¹ Für die Involviertheit CrimethInc.s in die Occupy-Bewegung vgl. neben den hier zitierten Texten auch CrimethInc. (2011; 2012c; 2012e).

des Status quo zur Folge habe (CrimethInc. 2012 f: 10).⁷² Mit anderen Worten von mir mit Bezug auf Rancière formuliert, ist für CrimethInc. ein Bruch mit der Polizei konsensual nicht möglich. Um diese These zu untermauern, gehen CrimethInc. (2012 f: 11) – ähnlich wie Rancière – davon aus, dass »[a]ll political systems – anarchist, fascist, and democratic – produce particular patterns of social relations«, welche wiederum eine bestimmte Struktur von Machtbeziehungen beinhalten. Das, was wir sind, wie wir handeln und denken, sei durch diese Macht-Beziehungs-Struktur geprägt, die CrimethInc. *consensus reality* nennen. Dieser Begriff ähnelt dem der Polizei bei Rancière sehr, denn *consensus reality* bezeichne die Reichweite der möglichen Gedanken und Handlungen innerhalb dieser Struktur der Machtbeziehungen (CrimethInc. 2012 f: 11).

Aus dieser Grundposition ziehen CrimethInc. folgende politische Konsequenz: Wenn wir nur aufgrund der Struktur von *consensus reality* das sind, was wir sind, nur das denken, was wir denken und nur so handeln, wie wir handeln, dann sind auch unsere Vorstellungen und Wünsche von einer anderen Welt durch *consensus reality* geprägt, genauso wie die Ideen, wie wir dort hinkommen:

»[S]ince we can only desire on the basis of what we know, it seems likely that liberation won't come simply from fulfilling the desires we have now without changing the conditions that produced them.« (CrimethInc. 2012 f: 10)

Mehr noch, meinen CrimethInc.: Wenn wir lediglich in dem Rahmen bleiben, wer wir sind und was wir kennen, dann würden die Strategien, um diese Welt zu ändern verdächtig eben dieser Welt ähneln, die wir zu verändern suchten (CrimethInc. 2012 f: 13) – inklusive der Argumente, die wir für diese andere Welt und die Strategie, dort hinzukommen, vorbringen. So verbleibt man – mit Rancière gesprochen – weiterhin in der *Polizei*; betreibt *polizeiliche* Politik.

Die Konsequenz hieraus ist für CrimethInc., dass es schon per Definition nicht zu einem konsensualen Übergang zu einer anderen Welt kommen und dass man sich nicht aus den Verhältnissen »heraus deliberieren« kann. An dieser Stelle setzt auch ihre Demokratiekritik an. Dabei ist das »Deliberieren« an sich nicht das Problem – wie weiter unten deutlich wird, sind Begegnung und Austausch essenziell für CrimethInc. –, sondern der Raum des Austauschs und seine Konzeption. Demokratie sei darüber definiert, dass das Zusammenkommen und die Entscheidungsfindung an einem dafür bestimmten und legitimen Ort stattfindet – egal ob dieser ein Parlamentsgebäude, eine *general assembly* auf einem Gehweg oder das Smartphone sei –, und nach einem dafür bestimmten und legitimen Protokoll ablaufe – seien es repräsentative Wahlen, Mehrheitsentscheidungen in

72 In gewisser Weise sei der Text *Terror Incognita* deshalb der schlimmste Albtraum der Autor*innen (CrimethInc. 2012 f: 10).

einer direktdemokratischen Abstimmung oder Entscheidungsfindungen nach dem Konsensprinzip (CrimethInc. 2017a: 13 f.). Der Pluralität des Lebens werde *ein* Ort und *ein* Prozess entgegengesetzt und getrennt zwischen diesem und allen anderen Orten, zwischen dem Prozess der Entscheidungsfindung und den Bedürfnissen und Wünschen, über die entschieden wird. Das wiederum sei die Definition von Regierung: »[D]ecisions made in one space determine what can take place in all other spaces. The result is alienation – the friction between what is decided and what is lived.« (CrimethInc. 2017a: 14) So sei Demokratie (ob staatlich organisiert oder nicht) immer eine Form von Regierung und Regierung bedeute immer die Hierarchisierung der Räume und einen Monismus des Prozesses. Damit verfehle Demokratie ihr Versprechen von Gleichheit, Inklusivität und vor allem der Selbstbestimmung (CrimethInc. 2017a: 42, 69, 79).

Die Frage, vor der CrimethInc. davon ausgehend steht, ist, wie eine Form des politischen Handelns aussehen kann, das weder die *consensus reality* noch die Hierarchisierung der Räume und den Monismus des Prozesses reproduziert. Also, wie die Welt verändert werden kann, ohne zu versuchen, anderen avantgardistisch ein Glaubensbekenntnis aufzuzwingen, ohne die Möglichkeit der rationalen Überzeugung zu haben (CrimethInc. 2012 f: 19) und ohne das Begehren eine neue Regierung zu etablieren. Die Antwort liegt für CrimethInc. einerseits in *politics of seduction* und andererseits im Schaffen von Räumen des Experimentierens und der Begegnung – *spaces of encounter* – und der *diversity of tactics*.

4.3.3 Politics of seduction – zwei Szenen

Wie für Rancière besteht für CrimethInc. der Ansatz zu einem anderen Verständnis von politischem Handeln im Bruch mit *consensus reality*/der Polizei – und auch hier besteht dieser Bruch in der Zurückweisung der polizeilichen Subjektposition. So fordern CrimethInc. (2012 f: 14), dass wir, um frei zu werden, kämpfen müssten, um uns selbst zu zerstören: »Not our bodies and lives, but the selves that are constituted under state and capital.« Dieses Selbst-Zerstören sei dann möglich, wenn man es schafft, Räume zu öffnen, in denen es möglich werde, andere Bedingungen zu *erfahren* und daher mit anderen Selbstkompositionen zu *experimentieren*. CrimethInc. sprechen in diesem Zusammenhang von *politics of seduction*. Das Wort Seduktion gibt es auch im Deutschen und ist altertümlich für »Verführung«. CrimethInc. werden dabei nicht müde, darauf hinzuweisen, dass es bei *seduction* nicht darum gehe, jemanden zu etwas zu zwingen, das sie*er nicht wolle. Vielmehr handle es sich darum, Angebote zu schaffen; das hieße, Räume zu schaffen, die anders strukturiert sind und es daher ermöglichen, ein und densel-

ben Umstand anders erfahren zu können, als es bisher getan wurde (*transformation*); in diese Räume einzuladen, also ein Angebot zu machen (*invitation*); zu hoffen, dass die veränderte Erfahrung ansteckend ist, sich von diesen Räumen weiter ausbreitet und das Selbstverständnis der *consensus reality* irritiert, es ins Wanken bringt und mit ihm bricht (*contagion*) (CrimethInc. 2012 f: 20).

Ein Beispiel für solche *politischen* Erfahrungs- und Experimentierräume, das bei CrimethInc. immer wieder erwähnt wird, ist das einer unangekündigten (und unangemeldeten) Demonstration aus einem Konzert heraus (CrimethInc. 2012 f: 18 f.).⁷³ Die Band geht während des letzten Liedes aus dem Veranstaltungsraum hinaus auf die Straße und beendet das Konzert dort, wobei das Ende des Konzertes fließend in den Anfang einer Spontandemonstration übergeht. In diesem Beispiel werden zwei Punkte deutlich, die in Bezug auf *seduction politics* wichtig sind. Einerseits muss das Handeln – wie es CrimethInc. ausdrücken würden – im Wünschen (*desire*) der Verführer*innen (hier die Band) liegen. Im eigenen Tun wird das Handeln des anderen präfiguriert. So weisen CrimethInc. (2012 f: 21) darauf hin, dass es auch wichtig sei, sich selbst »zu verführen«. Wenn das seduktive Handeln nicht auch aus den eigenen Wünschen komme, sei es sehr unwahrscheinlich, andere damit zu infizieren. Wenn andererseits die Seduktion in der Präfiguration der Handlung der Umgestaltung liegt, müsse den nicht vorhersehbaren Wünschen der anderen Raum gelassen werden. Oder anders und auf das Beispiel hin formuliert: Es muss immer Ausstiegsmöglichkeiten geben. Eine solche Demonstration absichtlich in einen Polizeikessel zu führen, hätte nichts mit seduktiver Politik zu tun.

Ein solches Beispiel von gescheiterter Seduktion beschreiben CrimethInc. in einer Szene, die sie (mit anderen Szenen) ihrem *Terror Incognita*-Text voranstellen. Darin geht es um eine außer Kontrolle geratene 1.-Mai-Demonstration, die mit mehreren Festnahmen und Gerichtsverfahren endete.

Szene May Day Debacle

»We sit in a park in a tight circle, with an out-of-town facilitator in hopes of easing tension. Lots of anger to vent, critiques to advance, defensive planning to do. One theme comes up again and again: *it wasn't consensual*. We didn't know what we were getting into; we didn't have any way to choose or to get out safely when we figured out we weren't into what was

73 Ein ähnliches Ereignis beschreibt CrimethInc. (CrimethInc. 2008a: 116–122) zum Beispiel in der halbautobiografischen Rahmengeschichte von *Expect Resistance*. Andere Beispiele von CrimethInc. (2012 f: 20) sind gegenseitige Hilfe auf einem Really Really Free Market zu praktizieren oder das Offenlassen der Türen in einem besetzten Haus.

going on. And even those of us who didn't go and had nothing to do with it have to deal with the consequences as a town. We didn't consent to this.« (CrimethInc. 2012 f: 8)

Die Probleme hier seien sowohl die fehlenden Möglichkeiten gewesen, selbst zu entscheiden, ob man das wolle, was da gerade auf der Demonstration geschieht, beziehungsweise ob man daran teilnehmen wolle – dass sich Menschen eher »used« anstatt »seduced« gefühlt hätten –, als auch, dass eben keine Transformation des Raumes und der Beziehungen stattgefunden hätte. Es sei hier nicht um einen Konflikt zwischen Menschen mit unterschiedlichen Bedürfnissen gegangen oder darum, dass die Aktion bloß nicht den Bedürfnissen der Teilnehmenden entsprochen hätte, sondern dass die Aktion nicht in der Lage war, neue Bedürfnisse zu erschaffen, den Raum und die Beziehungen zu transformieren: »Participants in the Mayday [sic] debriefing weren't necessarily opposed to rioting; they simply didn't feel as though they'd had the chance to become protagonists in their own stories of rebellion.« (CrimethInc. 2012 f: 21) Das Problem der Seduktion besteht also in der feinen Linie zwischen Seduktion – dem Einladen in eine transformative und daher unbekannte, unerwartete und schwer einschätzbare Situation – und Selbstbestimmung – die unter anderem gerade auf Selbsteinschätzungen von Situation beruht. Wie man diese »Linie laufen kann«, zeigt eine andere Szene mit Bezug auf Occupy. Sie spielt nicht in New York, sondern in einer (nicht benannten) kleinen Universitätsstadt in »Middle America«, in der es einige Wochen nach der Besetzung des Zuccotti Parks auch zu einer Besetzung kommen sollte.

Szene von der general assembly zur Occupation

Für die Planung der Besetzung fand auf dem zentralen Platz des Städtchens eine *general assembly* statt, die klären sollte, ob die Besetzung stattfinden solle oder nicht und wenn ja, wie. Da die Gruppe sehr heterogen war, gab es einige, die gegen eine Besetzung waren, wenigstens dann, wenn für sie keine Anmeldung und behördliche Genehmigung vorlag. In einer nahen Nachbarstadt hatte sich die örtliche Occupy-Gruppe für ein solches Vorgehen entschieden, jedoch lediglich für einige Stunden die Erlaubnis zum »Besetzen« bekommen. Alle, die sich danach noch auf dem Platz befanden, waren verhaftet worden. Andere waren daher dafür, erst gar nicht um Erlaubnis zu fragen, sondern einfach zu besetzen. Die Person, die die *general assembly* moderierte, hatte anscheinend Erfahrung mit dem Prozess und kein Interesse an

dem Austausch der bekannten und immer gleichen Argumente. Das führte zu einer interessanten Situation:

»A different facilitator would have let the debate remain abstract indefinitely, effectively quashing the possibility of an occupation in the name of consensus. But ours cut right to the chase: ›Raise your hand if you want to camp out here tonight?‹ A few hands went hesitantly up. ›Looks like five... six, seven... OK, let's split into two groups: those who want to occupy and everyone else. We'll reconvene in ten minutes.«

At first there were only half dozen of us meeting on the occupiers' side of the plaza, but after we took the first step, others drifted over. Ten minutes later, there were twenty-four of us – and that night dozens of people camped out in the Plaza. I stayed up all night waiting for the police to raid, but they never showed up. We'd won the first round, expanding what everyone imagined to be possible – and we owed it to people taking the initiative autonomously, not to everyone reaching consensus.« (CrimethInc. 2017a: 137)

Der Unterschied zwischen den beiden Szenen ist eindeutig. Es ist nicht ganz klar, was genau bei der Maidemonstration außer Kontrolle geriet und wie es dazu kam, aber einmal angenommen, jemand oder eine Gruppe von Menschen hätte an einer Stelle eine Auseinandersetzung mit der Polizei angefangen, die es anderen nicht mehr ermöglichte, sich aus dieser Situation zu entfernen,⁷⁴ dann ist das etwas anderes, als über Nacht auf einem Platz zu bleiben.⁷⁵ Vielleicht kann man behaupten, dass die Maidemonstration zu einer Transformation des Raumes ge-

74 CrimethInc. (2012 f: 39) schreiben an anderer Stelle in dem Text: »When a small vanguard of instigators uses a queer event as cover to attack and then disappear, leaving a confused and vulnerable crowd to deal with the consequences, this is a recipe for failed seduction indeed.«

75 Zwei Anmerkungen hierzu: Erstens decken diese beiden Szenen bei Weitem nicht das Spektrum solcher Situationen ab. Um ein klassisches Beispiel zu nennen und diesem Spektrum hinzuzufügen: Eine Versammlung von Gemeinden entlang eines Flusses, die sich trifft, um über dessen Nutzung zu beraten, ist noch einmal ganz anders situiert. Zweitens ist der Hinweis auf den Unterschied zwischen einer gewalttätigen Auseinandersetzung mit der Polizei und einer (gewaltfreien) Übernachtung auf einem öffentlichen Platz kein Argument für eine restriktive Definition von gewaltlosem Protest. Da diese Diskussion hier allerdings zu weit führen würde, sei nur angemerkt, dass die von mir verwendete Vorstellung von politischem Handeln gerade auf die Transformation und Neuknüpfungen von Beziehungen abzielt und daher politisches Handeln nur situiert und kontextualisiert begreift. So kann es auf der einen Seite durchaus sein, dass auch physischer Widerstand gegen Ordnungskräfte des Staates zu einer solchen Transformation führen oder mitdazugehören (Tunesien und Ägypten sind für den Kontext der Platzbesetzungen 2011 sicherlich gute Beispiele hierfür). Auf der anderen Seite muss das aber auch nicht sein (wie die Szene von der Maidemonstration zeigt) und zu meinen, dass man sich nur in Momenten der Auseinandersetzung mit der Polizei als revolutionäre Bewegung finden könne, ist ebenso naiv und engstirnig wie die orthodox pazifistische Gegenseite. Vgl. für die Gewaltfrage in Occupy die Aufzeichnung der CrimethInc.-Hedges-Debatte (<https://vimeo.com/49523702>; letzter Zugriff: 27.06.2024) und die dazugehörigen Texte (CrimethInc. 2012d; Hedges 2012) sowie Amster/Kuhn (2012), Graeber (2012a) und The Institute for Experimental Freedom (2012).

führt hat: Sie hat den Raum einer Versammlung und der Demonstration in einen Raum der gewalttätigen Konfrontation mit der Ordnungsmacht verwandelt. Von der Transformation der Beziehungen kann aber kaum die Rede sein, es sei denn, man sieht die Verwandlung einer Beziehung in ein destruktives Verhältnis auch als Transformation an. So oder so zeigt das, dass Transformation allein noch keine Seduktion erschafft, sondern mitunter gewaltvolle Situationen ohne Entscheidungs- und Entzugsmöglichkeiten kreieren kann. Im Falle der Maidemonstration hat diese ein kollektives, homogenes Subjekt hervorgebracht, in dem im wahrsten Sinne des Wortes alle mitverhaftet wurden, die dazu gezählt wurden – ob beteiligt oder nicht, ob anwesend oder nicht, ob dafür oder dagegen, ob sie wollten oder nicht. Sie schaffte eine Gesamtheit, aus der man sich nicht mehr entziehen konnte, zu deren Handlungen man aber keinen Zugriff (mehr) hatte. Für eine Politik der Seduktion fehlt es hier an Einladung (und damit an der Möglichkeit diese zurückzuweisen) und an Selbstbestimmung.

Im Gegensatz dazu schaffte die Moderation der *general assembly* zunächst eine Situation, in der es nicht darauf ankam, einen bewegungsübergreifenden Konsens herzustellen – zumal innerhalb einer Versammlung, die aufgrund ihrer heterogenen Zusammensetzung vor Ort nur schwerlich als konstitutive Gruppe bezeichnet werden konnte. Nicht Konsens als homogenisierendes Dispositiv einer Bewegung war das Ziel, sondern das Schaffen von Möglichkeiten für Pluralität und für Entscheidungs- und Entzugsmöglichkeiten. Die, die nicht besetzen wollten, konnten gehen (und auch später wieder zurückkommen); die, die besetzen wollten, konnten bleiben (und sich zu einem späteren Zeitpunkt dazu entscheiden, doch zu gehen). Diese Situation schaffte erst die Möglichkeit für die Dynamik, die mit der Besetzung den Platz in einen Raum des Experimentierens transformierte und durch die Demonstration dessen, dass etwas möglich war, was für unmöglich gehalten wurde, andere dazu ermutigte, sich (doch) zu beteiligen. Schaffte das nicht konsensuelle Vorgehen auf der Maidemonstration ein homogenes Kollektiv, das die Aktionen Einzelner ungefragt auszubaden hatte, konnte im Zuge der Schaffung der Vervielfältigung der Räume, der Aktionen und der Entscheidungs- und Entzugsmöglichkeiten überhaupt erst die Möglichkeit für eine Transformation des Raumes und der Beziehungen stattfinden. Sowohl überhaupt eine Wahl zu haben, als auch die Chance, eigene Möglichkeiten zu kreieren, ist anscheinend unbedingt notwendig für eine Politik der Seduktion. Aber was bedeuten Selbstbestimmung und die Anerkennung der Selbstbestimmung der anderen? Ist es nicht gerade dieses – unter den Bedingungen von *consensus reality* konstituierte – Selbst, das durch die Politik der Seduktion unterlaufen werden soll?

4.3.4 Diversity of tactics and spaces of encounter: Horizontalität, Dezentralität und Autonomie

CrimethInc. adressieren dieses Problem nicht direkt, man kann sich ihm aber von der Seite her nähern. Das, was die Politik der Seduktion in der Szene um die *general assembly* in der Kleinstadt erst ermöglichte, war die Schaffung des Raumes der Möglichkeiten durch die Moderation, die das Konsensprinzip nicht als etwas anwandte, was man mit CrimethInc. als »Regierungstechnologie« bezeichnen könnte. Es ging nicht um die Hierarchisierung der Räume und den Monismus des Prozesses, sondern gerade um deren Vervielfältigung; es ging nicht um die Konstituierung einer Gruppe durch die Vereinheitlichung auf den kleinsten gemeinsamen Nenner, sondern um die Bewahrung und Ermöglichung der Heterogenität der Versammlung. Damit solche Situationen nicht die Ausnahme bleiben, argumentieren CrimethInc. dafür, dass die Werte Gleichheit, Inklusivität und Selbstbestimmung – an deren Verwirklichung die Demokratie scheitere –, um die Werte Horizontalität, Dezentralität und Autonomie ergänzt werden müssten (CrimethInc. 2017a: 69). *Horizontalität* liegt dabei nahe an Gleichheit, betont aber noch einmal die Egalität in struktureller Hinsicht, dass alle gleichberechtigt in Prozesse miteinbezogen werden und es keine privilegierten und repräsentativen Positionen wie Anführer*innen und Sprecher*innen geben soll. Damit Horizontalität jedoch nicht wie bei OWS in die Tyrannei der (vermeintlich) Gleichen führe, »in which everyone has to be able to agree on something for anyone to be able to do it« (CrimethInc. 2017a: 69), bedürfe es Dezentralität. *Dezentralität* bedeute, dass nicht alles an einem bestimmten Ort und nach einer Methode entschieden werde, sondern dass es vielzählige Orte der Entscheidungsfindung mit ebenso vielzähligen Formen der Herstellung von Entscheidungen und deren Legitimität gebe. So ginge es gerade darum, auch Differenzen und damit auch die Heterogenität von Bewegungen und von Gesellschaften zu bewahren, die gerade deren Stärke seien (CrimethInc. 2017a: 69). In ihrem *anarchist program* schreiben CrimethInc. dazu, dass es das Ziel sei, Menschen in einer Vielzahl von unterschiedlichen organisatorischen Räumen zusammenzubringen: »This way, many different organizational models and cultures can be practiced, since none are neutral or equally accessible to everyone.« (CrimethInc. 2020b: 31) Letztlich impliziere Dezentralität *Autonomie*, »[...] the ability to act freely on one's own initiative« (CrimethInc. 2017a: 69). Das hieße zwar, dass man die Kontrolle über seine direkte Umgebung und seinen Alltag haben müsse (CrimethInc. 2017a: 70), Autonomie sei jedoch, wie CrimethInc. (2008a: 86; H. i. O.) an anderer Stelle bemerken, nicht mit Unabhängigkeit zu verwechseln: »[...] actually, no one is independent, since our lives all depend on each other.« Autonom zu sein, bedeute also nicht stark, autark und unabhängig von allen zu sein, sondern das zu haben, was ein Architekt als »red-

undancy« beschrieben würde: »a wide range of options and possibilities in every aspect of life« (CrimethInc. 2017a: 70).⁷⁶

Horizontalität, Dezentralität und Autonomie haben mehrere Konsequenzen für das politische Denken von Beziehungen und Räumen. In Bezug auf Horizontalität verweisen CrimethInc. darauf, dass seit dem zapatistischen Aufstand in Chiapas das Verständnis von sozialen Bewegungen als »führerlos« von der Alterglobalisierungsbewegung über Occupy bis hin zu Black Lives Matter sich immer mehr ausbreite und an Bedeutung gewinne. Tatsächlich ist so der Unterschied zur Gleichheit nicht zu erkennen. Insbesondere wenn man den Bedeutungskern von Horizontalität mit dem Wort »führerlos« beschreibt, wird deutlich, dass Horizontalität eher ein Aspekt von Gleichheit ist.⁷⁷ Über Horizontalität als Gleichheit lässt sich bei CrimethInc. allerdings mehr sagen, denn dann bezieht diese sich nicht nur auf die Positionen von Personen in Bewegungen und Versammlungen, sondern auch auf Räume, Methoden und Beziehungen jeder Art. Als solche ist sie zunächst die Grundbedingung für die Anerkennung und Praxis von Heterogenität in sozialen Bewegungen und umgekehrt. In der Anerkennung der anderen als Gleiche erkennt man auch die Unterschiede und ihre Berechtigung an. Das kommt zum Beispiel in dem Begriff von *diversity of tactics* zum Ausdruck.

Mit dem Begriff *diversity of tactics* wird meist auf die sogenannten *St. Paul Principles* verwiesen. Die *St. Paul Principles* entstanden 2008 im Vorfeld der Organisation der Proteste gegen den nationalen Konvent der Republikanischen Partei in St. Paul.⁷⁸ Der Versuch der *Principles* war es, den »ewigen« Konflikt zwischen pazifistisch orientierten Aktivist*innen und *direct action* Aktivist*innen konstruktiv zu lösen. Die Idee war, dass es allen möglich sein sollte, ihre Form des Protestes auf die Straße zu tragen und sich dabei wohlfühlen – zumindest, soweit das in der Macht der Protestierenden (und nicht der Polizei) lag.⁷⁹ Auf der einen Sei-

76 Hier zeigt sich der Unterschied zwischen CrimethInc. und Pettit. Verbinden CrimethInc. (2008a: 84); (2017a: 70) wie oben beschrieben Autonomie mit der Vorstellung von Einzelnen, die die Kontrolle über ihre direkte Umgebung und die grundlegenden Dinge des Lebens haben, dann klingt das wie Pettits (2017: 463 ff.) Vorstellung von einer freien Wahl, zu der man die persönliche, natürliche und soziale Ressourcen braucht. Im Gegensatz zu Pettit, dem es bei Autonomie um eine Unabhängigkeit zu anderen geht, betonen CrimethInc. hier die Notwendigkeit von egalitären Beziehungen, ohne die Autonomie nicht existieren könnte.

77 Es sei denn, man reduziert Gleichheit auf die Gleichheit vor dem Gesetz – aber weder erwähnen das CrimethInc. in diesem Zusammenhang, noch ist es der Begriff, mit dem ich hier arbeite.

78 Auf der RNC (Republican National Convention) wurde John McCain zum Präsidentschaftskandidaten der Republikaner gewählt, der später die Präsidentschaftswahl gegen Barack Obama verlor, der ebenfalls wenige Tage zuvor auf der DNC (Democratic National Convention) in Denver Präsidentschaftskandidat der Demokraten wurde. In beiden Städten kam es zu Protesten, in deren Organisation Anarchist*innen massiv involviert waren (CrimethInc. 2009).

79 Die *Principles* sind folgende: »• Our solidarity will be based on respect for a diversity of tactics and the plans of other groups. • The actions and tactics used will be organized to maintain a separation of time

te sollten diejenigen in ihrem Sinne gewaltfreien Protest ausüben können, ohne sich dabei von anderen, die mehr »Action« wollten, bedrängt zu fühlen oder (un-gefragt) in Gefahr gebracht zu werden – also das Szenen wie die der Maidemonstration vermieden werden konnten. Auf der anderen Seite sollten diejenigen, die mehr »Action« wollten, diese auch in ihrem Sinne produzieren, ohne befürchten zu müssen, von anderen Aktivist*innen an die Polizei ausgeliefert zu werden.⁸⁰

Haben die *Principles* also einen relativ pragmatischen Ansatz, der sich vordergründig auf den Streit zwischen pazifistischen und »militanteren« Protestformen bezieht, steht in der Debatte hinter den *Principles* ein politischer Streit um das Verständnis von Politik und Bewegung, der sich entlang der gleichen Linien bewegt, wie der Konflikt um den Status der *general assembly* und den Begriff von Konsens. Diejenigen, die die *general assembly* als inklusiven und egalitären Ort der legitimen Entscheidungsfindung und Konsens als legitimen Prozess, um zu solchen, für alle bindenden Entscheidungen zu kommen, sehen die *Principles* und in der von ihnen vorgeschlagenen *diversity of tactics* als unvereinbar mit dem Konsensprinzip an. So argumentiert Andrew Cornell (2012: 170), dass *diversity of tactics* eine Verfälschung des Ideals des Konsenses sei, »in that the goal of reaching and sticking to agreement on which tactics will best benefit the movement is abandoned.« Eine solche Haltung drückt das Verständnis von Politik, hier von Konsens, als Form einer Regierung aus – ein Ort, ein Prinzip –, die damit soziale Bewegung als von diesem Ort (*general assembly*) aus und durch dieses Prinzip (Konsens) konstituiertes, homogenes Ganzes begreifen.

Wenig verwunderlich ist, dass diejenigen, die die *general assembly* als Ort des Austausches und der Begegnung und Konsens eher als Set von Prinzipien als von Regeln begriffen, gegen eine solche regierungsbasierte Vorstellung von Politik und Bewegung argumentieren. So gehen zwar CrimethInc. in Bezug auf die *diversity of tactics* auch von der »Gewaltdebatte« aus, verweisen aber allgemein auf die Relevanz von Diversität/Pluralität. In Anbetracht der enormen Vielfalt an Leben auf der Erde, unter den Menschen und der Probleme und Situationen, mit denen diese konfrontiert seien, bräuchte es eine ebenso große Vielfalt an Überlegungen und Herangehensweisen, um diesen gerecht zu werden (CrimethInc. 2006b: 20, 193; 2008a: 157). Nur weil Menschen andere Überzeugungen, Taktiken und Ziele

or space. • Any debates and criticism will stay internal to the movement, avoiding any public or media denunciation of fellow activists and events. • We oppose any state repression of dissent, including surveillance, infiltration, disruption and violence. We agree not to assist law enforcement actions against activists and others.« (CrimethInc. 2009: 12)

⁸⁰ Diese Befürchtung war und ist kein Hirngespinnst, sondern durchaus real. Einer der bekanntesten und vermutlich problematischsten Fälle ereignete sich bei den WTO-Protesten in Seattle 1999, als weiße »gewaltfreie« Aktivisten junge PoC gar nicht so gewaltfrei festhielten, die gerade einen Nike-Store geplündert hatten, und der Polizei übergaben (Kuhn 2008: 85).

hätten, sei das von sich aus noch kein Grund, sie als schlechte Aktivist*innen darzustellen und nicht als Gleiche anzuerkennen, sondern unterschiedliche Menschen kämen in unterschiedlichen Situationen zu unterschiedlichen Ergebnissen aufgrund unterschiedlicher Erfahrungen (CrimethInc. 2008a: 152). CrimethInc. (2006b: 20) führen vier Gründe an, warum es arrogant und kurzsichtig sei zu meinen, man könne nur ehrlich und zuverlässig zusammenarbeiten und etwas erreichen, wenn alle in einer Bewegung dieselbe politische Plattform, denselben Lifestyle und denselben Verhaltenskodex teilten (CrimethInc. 2006b: 192): Erstens, um so diverser die Taktiken einer Bewegung seien, um so vielfältiger auch die Anknüpfungspunkte für andere, sich anzuschließen (CrimethInc. 2006b: 20). Eine heterogene Bewegung sei damit inklusiv und breit aufgestellt. Zweitens entstünden multiple Anknüpfungspunkte an unterschiedliche und sich verändernde Kontexte, die ein Laboratorium seien, um mit unterschiedlichen Methoden zu experimentieren (CrimethInc. 2006b: 20). Wenn man von einer *diversity of tactics* ausgehe, lerne man drittens die Entscheidungen anderer zu respektieren, die diese aufgrund von anderen Erfahrungen und Perspektiven getroffen haben, selbst wenn sie mit den eigenen Plänen in Konflikt gerieten (CrimethInc. 2006b: 21). Man lerne so eine inklusivere und nuanciertere Art des Denkens im Gegensatz zu einem Konkurrenzdenken (CrimethInc. 2006b: 21), für das es nur eine Wahrheit, einen privilegierten Zugang zu ihr und einen Kampf um diesen gäbe.⁸¹ Letztlich ermögliche die *diversity of tactics* Solidarität unter unterschiedlichsten Gruppen, die nicht auf die beschränkenden Forderungen nach Einheit, sondern auf ein Versprechen nach Koexistenz und der Zusammenarbeit gründe (CrimethInc. 2006b: 21). Eine homogene Bewegung sei wie eine Band, in der alle das gleiche Instrument spielten, eine Ansammlung von »would-be clones [who] can do one thing well, at best; a circle of unique individuals can do many differing things that complement each other« (CrimethInc. 2006b: 193).

Ähnlich wie bei dem rekonstruierten Verständnis von Konsens vor Occupy, ist bei CrimethInc. die nach innen gerichtete praktizierte Gleichheit der *diversity of tactics* gerade die Grundlage für die Möglichkeit von Heterogenität. Ein solches Verständnis von sozialen Bewegungen als Laboratorien, in denen inklusives, nicht konkurrenzbasierendes Denken gelernt werden kann und in denen Solidarität aus Respekt vor der Verschiedenartigkeit entsteht, stellt das herkömmliche Verständnis dieser als einheitliche Entität infrage. Das gilt nicht nur für die unterschiedlichen Überzeugungen, Taktiken und Ziele, die bei der »Gewaltdebatte« im Vordergrund stehen, sondern, wenn man die Rede von den Laboratorien und Räumen des Experimentierens ernst nimmt, auch für die Methoden und Institu-

81 CrimethInc. (2008a: 148 ff.) nennen das auch die *Scarcity Economy of Self* beziehungsweise das *scarcity model*.

tionen, über die sich eine Bewegung organisiert. So argumentieren CrimethInc., dass, wenn eine Bewegung immer wieder mit unterschiedlichen Methoden und ihren Institutionalisierungen experimentiere, sie sich nur schwer und nur situativ über diese definieren lasse. Institutionen seien dann immer ein Provisorium, die immer wieder neu eingeschätzt und erfunden werden würden (CrimethInc. 2017a: 71 f.), und ihre Änderung keine Niederlage: »[O]n the contrary, it shows that the participants are not competing for hegemony.« (CrimethInc. 2017a: 75)⁸² Das Gleiche gilt im Sinne der Dezentralität auch für die Räume des Experimentierens. Es gäbe nicht den einen Ort des Experimentierens und den anderen Ort der Auswertung der Experimente. Sondern es könne eine ganze Bewegung ein solcher Ort sein und jede noch so kleine Versammlung könne solche Räume immer wieder eröffnen. Diesen Orten sollte jedoch keine »Regierungsgewalt« zukommen, sondern CrimethInc. sprechen weiterhin von Orten der Begegnung – *spaces of encounter* –, in denen sich Menschen treffen, gegenseitig beeinflussen und andere finden könnten, die in einer Sache (oder auch allgemein) ähnlich denken oder sind: »Encounter means mutual transformation: establishing common points of reference, common concerns.« (CrimethInc. 2017a: 72)

Letztlich betrifft die nach innen gerichtete praktizierte Gleichheit der *diversity of tactics* im Sinne der Autonomie auch die Frage der Beziehung zwischen denjenigen, die sich an diesen Orten aufhalten; also die oben aufgeworfene Frage nach der Selbstbestimmung (der anderen). Weiter oben habe ich argumentiert, dass die Transformation einer Politik der Seduktion für sich genommen nicht emanzipatorisch (oder auch nur »verführerisch«) sein muss und dass sie die Selbstbestimmung der anderen anerkennen und miteinbeziehen muss. Das scheint aber ein Widerspruch zu sein, da CrimethInc. davon sprechen, dass dieses unter den Bedingungen von *consensus reality*/der Polizei konstituierte Selbst ja gerade kein Ausgangspunkt für einen Bruch mit der *consensus reality*/Polizei sein kann. In Bezug auf den Begriff der Autonomie bei CrimethInc. wird nun erstens klar, dass dieses Selbst kein autarkes, für sich stehendes Selbst ist, das unabhängig von anderen existiert. Die Änderung des Selbst ist nicht bloß eine Änderung der Bedingungen, unter den es entsteht, sondern diese Bedingungen sind insbesondere auch die Beziehungen, die wir zu anderen haben. Eine Politik der Seduktion ist also immer auch Beziehungsarbeit (oder sie ist nichts) und diese Beziehungsarbeit ist in den Räumen des Experimentierens und des Begegnens immer provisorisch. Zweitens verweisen die *diversity of tactics* mit ihrem Bezug auf inklusives, nicht konkurrenzbasierendes Denken und ihrem Begriff von Solidarität auf ei-

82 Das ist auch das Verständnis von Freiheit von CrimethInc. (2017a: 20): »Real freedom is not just a question of how much participation we are offered within a given structure, but of how freely we may change it.«

ne Art und Weise der Beziehung, in der diese Autonomie als Selbstbestimmung nur möglich als die Anerkennung der anderen als Gleiche ist. Eine Politik der Seduktion muss immer eine Seduktion der beziehungsweise zur Selbstbestimmung sein (oder sie ist nichts). Die Selbstbestimmung der anderen anzuerkennen und in das eigene Handeln miteinzubeziehen, bedeutet drittens füreinander Sorge zu tragen (CrimethInc. 2017a: 74; 2020b: 29). Eine Politik der Seduktion ist also immer auch Carearbeit (oder sie ist nichts). Letztlich liegt in den *diversity of tactics* als der gleichzeitigen Anerkennung der anderen als Gleiche und der Pluralität der Beziehungen unter ihnen der Unterschied zwischen Seduktion und Überzeugung. So schreiben CrimethInc. (2006b: 18), dass es nicht darum gehe, Leute zu konvertieren: »[I]t means empowering people to be themselves, not attempting to turn them into copies of oneself.« Um das zu illustrieren, stellen sie einen (hier letzten) Vergleich auf:

»When considering an tactic, it is important to ask to what degree it enables others to act as well, rather than leaving them immobilized as spectators. For example, the black bloc at the protests against the World Trade Organization in Seattle in 1999 presented a model that others subsequently employed countless times to great effect, while the tactics of the Weather Underground in the 1970s achieved some impressive feats but failed to result in many people becoming similarly active. In the long run, the most powerful tactics are the ones that inspire and equip others to join the fight.« (CrimethInc. 2006b: 19)

Eine Politik der Seduktion ist also immer auch eine Demonstration der Gleichheit und der Diversität, sie eröffnet Möglichkeiten zur Emanzipation (oder sie ist nichts).

4.4 Occupy Seduktion und die Transformation des Raumes

Zinnober gestaltete den Raum um, indem er ihn bunt anmalte und mit Bildern versah. Dadurch wird der zentrale Platz, an dem Zinnober seine Aktion ausführt, zu einem anderen Ort. Er ist nicht mehr bloß der funktionelle Platz, an dem die Leute einfach ein- und umsteigen, ein Ort, den sie nur durchqueren und zu dem sie ansonsten keine andere Beziehung haben, sondern ein Ort, an dem sie eine Erfahrung machen. Nicht nur der Ort hat sich verändert, sondern der veränderte Ort ändert auch die Menschen, ihr Handeln, ihre Beziehungen zu dem Ort, zu anderen und zu sich selbst. Sie durchqueren ihn nicht nur möglichst schnell, um zur Arbeit oder zur Schule zu kommen, sondern fangen an, sich dort aufzuhalten (die Kinder kamen alle zu spät zur Schule); sie ändern die Richtung ihrer Bewegung (einige rannten ins Kaufhaus, um bunte Sachen zu besorgen); sie stellen zu sich eine andere Beziehung her, ein anderes Subjektwerden, eine andere Identität.

tifikation (sie wollen jetzt auch bunt und nicht mehr grau sein, sie haben gute Laune); sie stellen eine andere (oder überhaupt erst eine) Beziehung zu sich und ihrer Umgebung her – erst in Bezug auf den zentralen Platz, dann auf die ganze Stadt (die auch bunt werden soll); und letztlich stellen sie eine andere Beziehung zu den anderen her, an denen sie nicht mehr vorbeihasten, sondern mit denen sie zusammen lachen und gemeinschaftlich die Stadt anmalen. Mit dem Anmalen des Platzes hat Zinnober diesen tatsächlich in einen Raum des Experimentierens verwandelt, von dem sowohl CrimethInc. als auch Rancièrè sprechen. Er hat ihn nicht bloß verändert, sondern transformiert: Er ist ein anderer Ort geworden, und er hat die Beziehung der Menschen und damit ihre Identität sich neu konstituieren lassen (*transformation*). Dass er an diesen Ort nicht einladen musste, lag daran, dass seine Aktion sich an einem Ort niederschlug, an dem die Menschen sowieso vorbeikamen und diese nahmen sein »Angebot« dankend an (*invitation*). Denn die Erfahrung, die seine Transformation kreiert, ist von selbst ansteckend: Sie ist leicht nachmachbar – einen Pinsel und Farbe in die Hand nehmen, können viele – und die Handlung führt genau das aus, was aufgrund der neuen Erfahrung die Leute wollen: eine buntere Stadt. Wie Zinnober gründen auch die Bürger*innen der Stadt keine Komitees oder Bürgerinitiativen, sie diskutieren nicht in Stadteilräten, welche Farben und welche Bilder sie vielleicht wollen, sie fragen auch keine*n Kunstprofessor*in, welches wohl das angemessene Bild und die angemessene Technik wäre, es zu malen und beauftragen auch keine*n Malermeister*in, ihre Wände anzustreichen. Sondern: Sie fangen einfach selbst an, treffen sich an den Hauswänden und gestalten zusammen ihre Umgebung um. Die Transformation der Subjekte und damit einhergehend die Transformation des Raumes breiten sich in Windeseile aus (*contagion*).

Diese drei Elemente der Politik der Seduktion (*transformation, invitation, contagion*) sind keine voneinander getrennten Prozesse, sondern der Raum des Experimentierens funktioniert, weil seine Transformation funktioniert, und die Transformation funktioniert, weil sie einladend und ansteckend ist, und sie ist einladend und ansteckend, weil das Experiment selbstbestimmt ist und Selbstbestimmung generiert. Der Raum des Experimentierens geht aus der Transformation hervor, wobei er gleichzeitig die Bedingungen der Möglichkeit zur Transformation versucht bereitzustellen. Ohne versuchte Transformation gibt es keinen Raum des Experimentierens, keine Einladung, keine Ausbreitung. So gesehen ist die Transformation das Herzstück einer Politik der Seduktion und der Schaffung eines Raumes des Experimentierens. Sie meint eine versuchte und prekäre Veränderung der Beziehungen (zu sich, zu anderen, zum Raum), mit denen jenseits von polizeilichen Beziehungsformen der *consensus reality* experimentiert werden kann. Diese Beziehungen sind in dem Sinne präfigurativ, dass sie kein vermittelndes Zwischenstadium zur Befreiung, keine Trennung von Bewusstsein über

Verhältnisse und ihrer Veränderung und keine bloße Argumentation darstellen, sondern im Experiment selbst sein »Ergebnis« zu präfigurieren versuchen.

Jedoch ist und bleibt Zinnober eine Kindergeschichte und dass so gesellschaftlicher Wandel abläuft, ist genauso naiv wie der Plot am Ende des Buches, in dem es »einfach« gelingt, den schädlichen grauen und schwarzen Rauch weiß und umweltverträglich zu machen. Genauso wenig wie sich die Klimakatastrophe und Umweltverschmutzung »einfach« durch technische Innovation lösen lassen, laufen gesellschaftliche Transformationen so widerspruchsfrei ab – weder, was den Widerspruch der (rancièreschen) Polizei angeht, noch was die Widersprüche angeht, in denen die Personen selbst verstrickt sind. Wenn ich hier die Politiken der Seduktion als potenzielle Politiken rekonstruiert habe, für die unter anderem Rancière versucht, die Demokratietheorie zu sensibilisieren, dann heißt das auch, dass nie alle Beziehungen auf einmal, nie umfassend und gleichzeitig transformiert werden, dass bestimmte Beziehungen bestehen bleiben beziehungsweise diese erst die Transformation möglich machen und dass Transformation nicht zwangsläufig zu demokratischeren Beziehungen führt. Noch einmal: Es geht mir um diejenigen experimentellen Transformationsversuche, die sich dieses Widerspruchs bewusst sind und in ihrer Transformation einen prekären Umgang damit zu finden versuchen.

Ein politisches Moment löst Widersprüche nicht auf, sondern stellt sie auf, macht sie sichtbar und produziert sie mitunter erst. Und – das darf nicht vergessen werden – mitunter funktioniert das Aufzeigen der einen Widersprüche über die Affirmation oder Verdeckung anderer Widersprüche. Insofern spielen Widersprüche für die radikale Demokratietheorie eine entscheidende und doppelte Rolle: einerseits in der Produktion und Ausstellung von Widersprüchen gegenüber der Polizei und andererseits in der Behandlung der Widersprüche, die durch die Ver- und Entstrickung selbst entstehen. Auf der einen Seite stellt Rancière in Bezug auf Widersprüche eine nach Innen praktizierte Gleichheit fest, die gleichzeitig ein nach Außen gerichteter Widerspruch ist: Die – durch das auf einer Ebene auf dem Boden sitzend und im Konsens praktizierte nach Innen gerichtete – Gleichheit der *general assembly* war gleichzeitig eine Demonstration der Gleichheit gegenüber »den Autoritäten«, die sich nach Außen in der dissensuellen Haltung des Nicht-Forderns ausdrücke. So sei schon die Art und Weise des Versammelns bei OWS eine politische Handlung gewesen, in der Demokratie neu erfunden, präfiguriert und mit ihr experimentiert wurde. Auf der anderen Seite argumentiere ich aber, dass es ein Kurzschluss ist, allein von der Existenz der *general assembly* und des Konsensprinzips auf Gleichheit zu schließen und dass ein solcher Kurzschluss zu Depolitisierung der (internen) Bewegungsdynamiken und schlussendlich der Bewegung selbst führt. Durch eine nähere Betrachtung der *general assembly*, ihre Situierung auf dem Bewegungsterrain und unter Einbe-

zug aktivistischer Theorieproduktionen habe ich deshalb in diesem Teil des Buches gezeigt, dass die durch den Konsens nach innen produzierte Gleichheit nicht harmonische Einheitlichkeit und Konfliktfreiheit bedeutet. Was ich vielmehr zu zeigen versucht habe, ist, dass Konsens ein Prinzip der egalitären Organisation von Pluralität darstellt und das (die rancièresche) Gleichheit nicht das Gegenteil von Heterogenität, sondern ihre Grundvoraussetzung ist. Ohne Gleichheit wird Konsens tatsächlich zu einer »questionable idea« (Rancière 2016c), nämlich dann, wenn ein Konsens versucht, Pluralität zu organisieren und zu vereinheitlichen.

Dass der Umgang mit Pluralität zur Nagelprobe werden kann, hat die Szene um Manissa McCleave Maharawal gezeigt. Auf der einen Seite wird hier versucht, Konsens als eine Art Dispositiv einzuführen, das nicht Pluralität und die Autonomie der Einzelnen im Sinn hat, sondern einen vereinheitlichenden Diskurs im Sinn hat, der dazu diene, neue Unterscheidungen einzuführen. Mit der Hierarchisierung des Raumes – dem einem Ort des legitimen Entscheidens, der *general assembly* – und dem Monismus des (Entscheidungs-)Prozesses wird hier – einer liberalen Intuition folgend – ein polizeiliches Verständnis von Politik reproduziert. Der *liberal libertarianism* behauptet zwar, von Gleichheit auszugehen, erkennt aber die anderen nicht als Gleiche an, indem er im Ignorieren der Unterschiede die von ihnen produzierten Verletzungen weiter bestehen lässt. Hier tritt anstelle der aufwendigen Beziehungsarbeit, die das Konsensprinzip eigentlich erfordert, ein neues Konsens-Recht zwischen die Subjekte, das die Beziehungsarbeit auf eine legalistische Form begrenzt und zur Entpolitisierung der Unterschiede und Dissense beiträgt.

Dagegen stand auf der anderen Seite ein Verständnis, das einer anarchistischen Intuition folgte und die *general assembly* als Austausch- und Begegnungsort und Konsens nicht als Set von Regeln, sondern von losen Prinzipien begriff. Hier betonten vor 2011 und OWS insbesondere CrimethInc., dass Konsens und Streit keine Gegensätze sind, Konsens nicht bedeutet, eine einheitliche Position beziehen zu können, sondern eine nach Innen gerichtete Kommunikation meint, um unterschiedliche Bedürfnisse und Interessen miteinander zu koordinieren, gegenseitiges Verständnis zu erzeugen und Inspirationen auszutauschen, und Konsens die Autonomie der Einzelnen schützen und die Heterogenität organisieren soll, ohne sie aufzulösen. CrimethInc. lassen jedoch dann in OWS-Reflexion den Begriff des Konsenses zugunsten seines Inhaltes (Autonomie der Einzelnen, Heterogenität, Beziehungsarbeit statt Gesetze) fallen. Dabei kritisieren sie Demokratie als Form einer Regierung und Konsens als Reproduktions-Dispositiv des Status quo, versuchen den Inhalt dessen, was sie zuvor als Konsens verstanden haben, weiter zu politisieren und schlagen eine Politik der Seduktion vor. Aber was sich bei dieser wie schon bei der *general assembly* und dem Konsens zeigt, ist, dass auch die Transformation des Raumes und der Beziehungen, die die Politik

der Seduktion anstrebt, nicht ohne die Anerkennung der Selbstbestimmung und Autonomie auskommt. Politik bleibt weiterhin Beziehungsarbeit und die Anerkennung der anderen als Gleiche – und damit auch die Anerkennung der Differenzen und Verletzungen – ist Voraussetzung für eine emanzipatorische Organisation von Pluralität. CrimethInc.s Vorschläge, das Immergleiche (Politik als Selbstbestimmung und Beziehungsarbeit) mit neuen Begriffen (erst Konsens, dann Politik der Seduktion) zu benennen, gleicht daher eher einer Flucht vor dem, was diese Begriffe umkreisen, und dorthin, wo man sich endlich auf der richtigen Seite wähnt. Es fällt so leicht, in einen radikalen Habitus zu verfallen und Konsens und Demokratie als Begriffe fallen zu lassen und zu kritisieren, als dem widersprüchlichen Begehren nachzuspüren, was sie umkreist.

Anstatt also mit Konsens einen weiteren Begriff aufzugeben, gilt es vielleicht eher, diesen aus einer radikaldemokratischen Perspektive mit einer anarchistischen Intuition gegen diejenigen zu verteidigen, die alles in eine liberale Intuition zu verwandeln suchen. Dafür muss klar sein, dass Konsens zwei Grenzen hat. Die erste Grenze ist, dass ein radikaldemokratisches Verständnis von Konsens nicht das einer universellen Methode der Entscheidungsfindung, sondern nur eine lokal-situative Theorie von Handlung sein kann. Als solche liegt sie mit dem Kontext des Zustandes westlicher demokratischer Staaten, den Rancière (Rancière 2002: 111 ff.; 2010a) als Postdemokratie und Konsenspolizei beschreibt, in Konflikt. Geht es der Konsenspolizei um die Organisation des *einen* Konsens gegen die Irrationalität der Demokratie und reproduziert der *liberal libertarianism* genau einen solchen Begriff, meint dagegen ein radikaldemokratisches Verständnis einen durch Pluralität und Differenz organisierten und durch praktizierte Gleichheit ermöglichten Konsens. In diesem Sinne bedeutet die Verwendung des Begriffs Konsens eine Aneignung des Begriffs, durch die Verwandlung des polizeilichen Prinzips Konsens in etwas ganz anderes. Es geht also um spezifische Beziehungen, die in einem spezifischen Kontext politisiert werden können. In einem anderen Kontext ist Konsens so polizeilich, wie es das Mimen der Plebejer in einer Konsensdemokratie wäre, und solange Konsens nicht eine Aktualisierung der Demonstration der Gleichheit ist, reproduziert er eben jene polizeilichen Beziehungen von Konsensdemokratie und *liberal libertarianism*.

Die zweite Grenze bezieht sich auf das Außen und Innen der Bewegung. Wie bei Rancière klar wird, bezieht sich die Egalität des Konsens nach innen, die durch das Hinwenden zur Bewegung sich gleichzeitig von den Autoritäten abwendet. Diese nach Außen gezogene Grenze macht eigentlich klar, dass die von CrimethInc. gemachte Annahme, es könne nicht zu einem gesamtgesellschaftlichen konsensualen Bruch mit der *consensus reality* kommen, eine Selbstverständlichkeit ist. Aber auch nach Innen hat Konsens eine Grenze. Denn solange Konsens als eine mögliche Form verstanden wird, um der Vielstimmig-

keit der Bewegung, ihrer Subjektivierungsformen und Praktiken Ausdruck zu verleihen, Heterogenität als Stärke zu sehen und als praktische Investition in soziale Beziehungen, funktioniert er gerade nicht als das, was CrimethInc. als Regierungstechnologie bezeichnen. Im Gegenteil meint Konsens dann einen situativen, temporären Umgang mit Differenzen und nicht ihre Abschaffung. Sobald Konsens nicht mehr das Gegenteil von Differenz ist, sind Differenzen dann – wie CrimethInc. (CrimethInc. 2017a: 75) selbst schreiben –, ebenso wünschenswert wie Einigungen: »It isn't necessary to get everyone to agree, but we have to find ways to differ that do not produce hierarchies, oppression, pointless antagonism.« (CrimethInc. 2017a: 76) So erscheint die zweite Grenze des Konsenses auch als die zwei Grenzen der Bewegung. Bei Occupy gibt es einerseits die Bewegung der Versammlung und Besetzung der Plätze, die mit anderen Formen der Demokratie experimentiert. Aber es sind gerade die durch das Konsensprinzip inspirierten Formen der Demokratie, die – wenn das Konsensprinzip nicht als Regierungstechnologie gedacht wird – die Vorstellung einer (homogenen) Bewegung unterlaufen.

Wenn sich Differenz und Konsens nicht mehr ausschließen, ist unter diesen Voraussetzungen und unter dem Gesichtspunkt der *diversity of tactics* nicht mehr klar, warum man Konsens aus dem Repertoire des politischen Handelns ausschließen sollte. Es ist nicht ganz nachvollziehbar, warum CrimethInc. sich einerseits auf der Seite derjenigen wähnen, die die *general assembly* als Ort der Begegnung und des Austausches und das Konsensprinzip als ein Set von Prinzipien und nicht von Regeln sehen, andererseits in ihrer Kritik aber genau den Begriff von Konsens reproduzieren, den sie ihren Gegner*innen zuschreiben, und etwas vorschlagen, das sehr dem ähnelt, was sie vor Occupy als Konsens bezeichnet haben. Wobei letzteres, die Politiken der Seduktion, in die gleichen Gefahren läuft wie die, in die laut CrimethInc. auch Konsens und Demokratie laufen: die mögliche Unterdrückung der Autonomie der Einzelnen und das Nicht-Anerkennen der anderen als Gleiche. Anstatt also das sprichwörtliche Kind mit dem Badewasser auszukippen, ergibt es mehr Sinn von einer (seduktiven) Politik – in Rancières und CrimethInc.s Sinne – der *general assembly* und des Konsenses zu sprechen. Was die Szenen zu OWS zeigen, ist, dass wenn *general assembly* und Konsens zu politischer Subjektivierung und Umgestaltung des Raumes geführt haben, konnten sie das unter anderem deshalb, weil sie Beziehungen neu denken ließen – Beziehungen zu politischen Institutionen, die eigene Rolle in der Gesellschaft, die Beziehungen zu Mitmenschen, etc. – und die gleiche Fähigkeit zum »Politik machen« wie alle anderen präfigurierten. Sie waren eine Seduktion zur Selbstbestimmung, sie eröffneten die Möglichkeit zur Emanzipation, sie bezogen in Anerkennung der Diversität die Pluralität der anderen mit ein und demonstrierten die Gleichheit aller sprechenden Wesen.

5. Zusammenfassung und Fazit

Demokratie – in ihrem radikalen Verständnis – ist nicht staatlich institutionalisierbar und es ist nicht die Aufgabe der radikalen Demokratietheorie, über die ideale Konfiguration staatlicher Institutionenordnungen nachzudenken. Diese Annahme war der erste allgemeine Einsatzpunkt dieses Buches. Deutlich wurde, dass hieraus weder folgt, sich der Auseinandersetzung mit staatlichen Institutionen noch den Diskussionen über konkrete Politiken zu verschließen. Es heißt aber, Demokratie nicht mit Staatlichkeit zu verwechseln und in Staatlichkeit nicht das Ziel allen Politischen zu sehen. Der Staat ist eine historische Konfiguration des möglichen Gesellschaftlichen und als solche hat er nicht immer existiert und wird auch irgendwann – for better or worse – in seiner jetzigen Form verschwinden. Damit es nicht »for worse« ist, ergibt es also Sinn, Demokratie anstatt Staatlichkeit zu verteidigen. Was Demokratie ist, was dieses Etwas ist, was wir an ihr haben und was wir nicht missen und für Staatlichkeit aufgeben sollten, ist nicht ganz klar, denn diese umkämpfte Vagheit ist – wie Lefort bemerkt – gerade ihr unwesenhaftes Wesen. Wer das nicht aushalten kann, es sich leicht machen will und hier *Abkürzungen* sucht, indem sie*er Demokratie auf ein Set von Institutionen und Verfahren reduziert und/oder den Streit um sie essenzialisiert, *verkürzt* Demokratie selbst im wahrsten Sinne des Wortes.

Diese Verkürzung habe ich hier die liberale Intuition genannt und herausgearbeitet, wie ihr weitere folgen. Eine weitere Verkürzung betrifft die Stellung der Theorie beziehungsweise das Verhältnis der Theoretiker*innen zu ihren Subjekten. Alexander Herzen konzipiert das Volk zwar als revolutionäres Subjekt, entzieht aber gleichzeitig den einzelnen Subjekten im Volk die Möglichkeit der Emanzipation hin zur Freiheit, gerade weil sie als Teil eines Kollektivs nie zur Individualität fähig seien. Isaiah Berlin greift dieses Misstrauen gegenüber dem Kollektiven und die binäre Konzeption von Individuum/Gesellschaft auf, lässt aber seinerseits die zentralen Subjekte der liberalen Theorie – die Individuen selbst – hinter ebendieser verschwinden, indem er sie ihres politischen Potenzials beraubt und dieses stattdessen an das Recht delegiert. In beiden Fällen sind

die eigentlichen Subjekte der Theorie nicht gut genug für die beiden Theoretiker, und die Theorie muss vor ihnen geschützt werden. Das setzt sich auch in der liberaldemokratischen Perspektive bei John Rawls und Jürgen Habermas fort. Diese versuchen zwar, über ihre Konzeption des zivilen Ungehorsams das Potenzial des demokratischen Volkes und der Individuen zurückzuholen, aber nur zu dem Preis, dass diese ebenfalls den Ansprüchen der Theorie Genüge tun sollen – was in der Realität so gut wie nie und wenn, dann in ferner Vergangenheit passiert.

Eine ähnliche Volte vollzieht auch die radikale Demokratietheorie à la Chantal Mouffe, deren Kritik des liberalen, liberaldemokratischen Standpunkts lediglich dessen Naivität beklagt, liberaldemokratische Institutionen (Parteien und Parlamente) vor ihren Theoretiker*innen retten will und bei der invert zu Berlin nun das kollektive politische Subjekt – die sozialen Bewegungen – hinter der Theorie verschwindet. Bei allen führt die sich selbst geschaffene erhöhte Stellung der Theorie/Theoretiker*innen zu einer binären Aufteilung politischer Aktivität, die in Theorie und Praxis trennt beziehungsweise Theorieproduktion als Wegweiser für die Praxis und damit als Erziehungspraxis der politischen Subjekte versteht. Jegliches Wissen, das außerhalb ihres eigenen (akademischen) Rahmens produziert wird, muss erst durch diese Theorien aufbereitet werden oder entgeht ihnen in den meisten Fällen vollkommen. Damit entmündigen sie ihre Subjekte und verpassen den theoretischen Input für die »Praxis«, an der sie eigentlich interessiert sind. Stattdessen sind sie ständig damit beschäftigt, dass selbst geschaffene Verhältnis von Theorie und Praxis zu ihren Gunsten moderieren zu müssen.

Hinzu kommt eine Verkürzung des Begriffs der Pluralität. Denn der selbst geschaffenen Erhöhung der (akademischen) Theorie und der damit einhergehenden Entmündigung ihrer Subjekte folgt ein monistisches Verständnis von Pluralität. Soll Pluralität in der liberalen beziehungsweise liberaldemokratischen Version durch den Rechtsstaat beziehungsweise den demokratischen Rechtsstaat abgesichert werden und handelt es sich hier insbesondere bei Berlin um eine vermeintlich individuelle Pluralität, geht es Mouffe um die Bewahrung einer aus dem Sozialen hervorgehenden Pluralität festgezurrtter politischer Positionierungen, die sich mit der Betonung auf (einen agonal gezähmten) politischen Streit gegen den liberaldemokratischen Konsens richtet. Pluralität ist aber in all diesen Fällen weniger eine bewegliche, interaktive Situierung unterschiedlicher Beziehungen, sondern das Bild eines fixen Flickenteppichs, der einer vereinheitlichenden Organisation von oben bedarf. Die Pluralität, die sowohl von liberaler beziehungsweise liberaldemokratischer als auch von radikaldemokratischer Seite erwünscht ist, verschwindet ebenso wie die politischen Subjekte hinter der Vereinheitlichungsbestrebung des theoretischen Anspruchs. So bleibt trotz aller Liberalismuskritik auch bei Mouffe nur die uniforme Vorstellung einer liberalen Pluralität übrig.

Wenn Demokratie nicht mit Staatlichkeit und Herrschaft verwechselt werden soll, ihre Subjekte nicht hinter der Theorie verschwinden sollen und es einen anderen, eigenen radikaldemokratischen Begriff von Pluralität braucht, dann reicht es nicht, über radikale Demokratie zu theoretisieren, sondern das Theoretisieren selbst muss radikaldemokratisch werden. Dies ist der zweite zentrale Einsatzpunkt dieses Buches. Ihn habe ich in der Forderung zusammengefasst, dass die radikale Demokratietheorie dafür nicht einer liberalen, sondern einer anarchistischen Intuition folgen sollte, und dass wir diese bei Jacques Rancière finden. Für eine solche Interpretation ist für alle drei Punkte (Demokratie jenseits des Staates, Nicht-Verschwinden der Subjekte, Pluralität) Rancières Verständnis von Gleichheit entscheidend. Gleichheit ist bei Rancière, so mein Argument, kein normatives (utopisches) Ziel oder herzustellender institutioneller Zustand, sondern zunächst nur das Fehlen von Kategorien der Unterscheidung (das nenne ich leere oder negative Gleichheit). Diese kann jedoch nicht als solche erscheinen, denn wenn alles gleich wäre, ließe sich nichts erkennen. Daher erscheint Gleichheit in der Demonstration des Unrechts und der Ungültigkeit einer Unterscheidung. Sie ist eine präfigurative Handlung und eine polemische Behauptung, die über behauptete Unterscheidungen hinweggeht, *als ob* sie nicht existierten (das bezeichne ich als politische Gleichheit). Diese Demonstration nennt Rancière Politik und das Dispositiv, wodurch sie sich äußert, Demokratie. Da Demokratie und Politik so mit der Demonstration der Gleichheit verbunden sind und Staatlichkeit immer eine Hierarchisierung von Teilen und ihren Beziehungen bedeutet, ist Rancières Politik und Demokratiebegriff jenseits des Staates – mitunter antistaatlich – angesiedelt, in dem Sinne, dass er nicht auf den Staat und seine gerechte Einrichtung abzielt. Das bedeutet aber nicht, dass Politik und Demokratie jenseits des Staates stattfinden. *Erstens* bricht die Demonstration der Gleichheit nicht mit allen Unterschieden einer gesellschaftlichen Ordnung, sondern nur mit denen innerhalb bestimmter Beziehungen. *Zweitens* lässt sie andere intakt beziehungsweise baut sogar auf ihnen auf. Und *drittens* ist die Demonstration der Gleichheit niemals unumstritten und muss ihren emanzipatorischen Akt gegen diejenigen verteidigen, die die Unterschiede weiterhin sehen wollen. Daher ist Gleichheit weder allumfassend, noch unumstritten verwirklicht, Politik niemals rein, ihre Subjekte nicht zwangsläufig die »Guten« und politisches Handeln kann nur situativ erscheinen. Damit erlaubt der Begriff der Gleichheit bei Rancière Demokratie und Politik zwar jenseits des Staates zu denken, behauptet aber weder, dass sie aktuell jenseits staatlicher Beziehungen stattfänden (also von ihr befreit und unkontaminiert wären), noch, dass es überhaupt so etwas wie eine nicht polizeiliche Ordnung der Beziehungen geben könnte – auch nicht als Utopie und unbekanntes Versprechen.

Dabei funktioniert Gleichheit bei Rancière jedoch zugleich nicht als bloßes Güte- und Analysekriterium für demokratisches Handeln, mit dem feststellbar wird, ob etwas politisch ist oder nicht. Vielmehr versucht Rancière Momente der Demonstration der Gleichheit in seinen Texten zu verlängern und widerhallen zu lassen, indem er in der Konstruktion von Szenen der Überschreitung die Subjekte der Demonstration der Gleichheit selbst zu Wort kommen lässt. Das nennt Rancière die Methode der Gleichheit. Er schreibt daher nicht nur über (radikale) Demokratie, sondern der Schreibprozess an sich ist radikaldemokratisch, weswegen Thomas Linpinsel (2018: 48) auch von einem »demokratischen Schreiben« bei Rancière spricht. Ein solches Schreiben erlaubt also in der performativen Aufgabe der Unterscheidung in akademische und aktivistische Theorieproduktion, die Subjekte der eigenen Theorie als sprechende Wesen anzuerkennen und sie nicht hinter ihr verschwinden zu lassen. Entsprechend habe ich in diesem Buch eine ausführliche Interpretation der Methode der Gleichheit entwickelt, die konkret über Inszenierung und Situierung funktioniert.

Wenn die Demonstration der Gleichheit sich immer nur auf die Ungleichheit in bestimmten, aber nie allen Beziehungen bezieht, dann sind Demokratie und Politik immer lokal (Rancière 2002: 148 f.) und verstrickt. Insofern gibt es keine allgemeine Theorie des radikaldemokratischen Handelns. Aber wenn Demokratie und Politik lokal sind, kann es eben durchaus situative, das heißt zeitlich und räumlich situierte Theorien von möglichem politischem Handeln geben. Diese sind aber genau nicht »rein«, sondern eben verstrickt, und diese Verstrickung und ihre Widersprüche müssen mitinszeniert werden. Denn es ist eben der Umgang mit diesen Verstrickungen und Widersprüchen, der für ein handlungsorientierendes Wissen aus radikaldemokratischer Perspektive wichtig ist. Solche verstrickten, lokal-situativen Überlegungen finden sich in aktivistischen Theorieproduktionen, die jenen Momenten entspringen, die die radikale Demokratietheorie als politisch beschreibt,¹ und die sich mit der Methode der Gleichheit untersuchen lassen. Das Inszenieren der Verstrickungen und Widersprüche der aktivistischen Theorieproduktion mit der Methode der Gleichheit begreife ich als ihre Situierung auf einem Bewegungsterrain. Situierung meint hier allerdings nicht, Theorien und Bewegungen zu identifizieren, sondern den Versuch nachzuvollziehen, wie Beziehungen in und von unterschiedlichen Bewegungen sich vollziehen und Ideen zwischen Bewegungen resonieren.

¹ Um auch an dieser Stelle Missverständnisse zu vermeiden: Das heißt nicht, dass aktivistische Theorieproduktionen nur dann und deswegen relevant sind, wenn sie inhaltliche Überschneidungen mit der radikalen Demokratietheorie aufweisen, sondern sie sind *für diese Arbeit interessant*, weil es mir hier um die Frage nach handlungsorientierendem Wissen radikaler Demokratie geht.

Wird der radikalen Demokratietheorie immer wieder vorgeworfen, sie sei zu vage und unkonkret, um handlungsorientierendes Wissen in politischen Momenten anzubieten, schlage ich vor, die Antwort darauf in jenen Ereignissen, Handlungen und Reflexionen in gegenwärtigen sozialen Bewegungen zu suchen, mit denen die radikale Demokratietheorie (und mit ihr Rancière) sympathisiert, sie zu inszenieren und auf einem Bewegungsterrain zu situieren. Ein Beispiel für eine solche Bewegung ist Occupy Wall Street. Bei dieser zeigt sich für Rancière ihr politisches Handeln in der Art und Weise der Besetzung (Besetzung eines öffentlichen Raumes, nicht die eines Gebäudes), des widerständigen Handelns (Besetzung eines öffentlichen Raumes, nicht die Demonstration auf der Straße) und der Versammlung (*general assembly* und Konsensprinzip). Dabei ist für Rancière (paradoxiertweise) insbesondere die durch das Konsensprinzip strukturierte Versammlung der *general assembly* eine nach *innen* gerichtete Demonstration der Gleichheit und damit das Präfigurieren und Experimentieren mit einer anderen Vorstellung von Demokratie.

Bei der szenischen Rekonstruktion der *general assembly* mit aktivistischen Theorieproduktionen wird aber über Rancière hinausgehend deutlich, dass das radikaldemokratische Handeln innerhalb von OWS nicht lediglich das oberflächliche Ausprobieren einer anderen Praxis der Demokratie ist, sondern dass innerhalb dieser Praxis die Gleichheit nicht verloren gehen darf. So durchziehen die Szenen zur *general assembly* eine ähnliche Trennlinie wie die zwischen liberaler und anarchistischer Intuition: Auf der eine Seite eine Vorstellung von dem einen Raum der Entscheidung (die *general assembly*) nach dem einem Prinzip (Konsens), das strengen Regeln folgt. Auf der anderen Seite die Vorstellung eines Ortes der Begegnung, der Verknüpfung und des Austausches (die *general assembly*) auf Basis situativer Übereinstimmung und gegenseitiger Anerkennung als Gleiche in einer Pluralität (Konsens). Dabei droht die liberale Intuition des *liberal libertarianism* die Ansprüche der *general assembly* an Egalität und radikaler Inklusion in Ignoranz von Dissens, Fortschreibung gesellschaftlicher Diskriminierung und Ausschlüssen im Namen dieser Ansprüche kippen zu lassen. Um ersteres zu bewahren und letzteres zu vermeiden, schlagen CrimethInc. daher vor, den Begriff des Konsens aufzugeben und stattdessen Politiken der Seduktion zu praktizieren, um Räume des Experimentierens zu öffnen und in sie einzuladen, um mit anderen Formen von Zusammensein zu experimentieren. Mit und gegen CrimethInc. habe ich hieran anschließend argumentiert, dass bei aller berechtigten Kritik von CrimethInc. am Konsensprinzip sie dieses zugleich unterschätzen und überschätzen und so dessen repressive Auslegung reproduzieren. Sie ignorieren mit dem Verweis auf einen unmöglichen gesellschaftlichen Konsens zur Revolutionierung der Gesellschaft die Grenzen des Konsenses und verbannen ihn aus den politischen Verhältnissen in die privaten Beziehungen.

Damit *unterschätzen* sie einerseits die im Konsensprinzip angelegte Notwendigkeit der Gegenseitigkeit, Verlässlichkeit und des Vertrauens, auf die auch eine Politik der Seduktion angewiesen ist. Andererseits *überschätzen* sie gleichzeitig die Reichweite und damit die Grenzen des Konsensprinzips, das nicht darauf ausgelegt ist, dass alle dasselbe machen, sondern dass möglichst alle das tun können, was sie für richtig halten und dabei andere, die etwas anderes tun, trotzdem als Gleiche anerkennen.

So kann weder das Konsensprinzip noch die von CrimethInc. befürwortete Politik der Seduktion auf eine Demonstration der Gleichheit verzichten und die von CrimethInc. behauptete Unterschiedlichkeit zwischen Konsens und Seduktion löst sich in Luft auf. Die Egalität, die Autonomie der Einzelnen, die gemeinsame Selbstbestimmung und letztlich die daraus entstehende Pluralität, die sowohl das Konsensprinzip als auch die Politiken der Seduktion von CrimethInc. hervorbringen und schützen wollen, ist in beiden Fällen nicht ohne die Demonstration der Gleichheit zu haben. So paradox es klingen mag, aber es gibt keine Pluralität ohne Gleichheit und umgekehrt. Zudem verweisen die Szenen zur *general assembly* darauf, dass im Versammeln und im Konsensprinzip selbst eine gewisse Politik der Seduktion liegt. Die Ausbreitung und Etablierung der *general assembly* funktionierte, weil durch sie das Versprechen der Emanzipation geweckt wurde. Dieses Versprechen verwies auf die Möglichkeit, andere, auf gegenseitige Gleichheit verweisende Beziehungen zu denken und den Raum umzugestalten. Und durch die praktische Demonstration dieser Transformation der Beziehungen und des Raumes, ihrer Präfigurierung, des So-Tuns, *als ob* sie schon transformiert wären, zog sie mehr Leute an, lud sie in diesen Raum ein und breitete sich weiter aus. So sind es genau die drei Punkte (*transformation, invitation, contagion*), die CrimethInc. für die Politik der Seduktion angeben, die auch bei der *general assembly* und dem Konsensprinzip auftauchen.

Die in einer solchen radikaldemokratisch-anarchistischen Intuition angelegte Institutionenskepsis darf aber nicht mit einer naiven Ablehnung jeglicher Institutionalisierung verwechselt werden, in die CrimethInc. mit Begriffen wie »regierungsfrei« zeitweise abzurutschen drohen. Jegliche Form des menschlichen Zusammenseins produziert eine Form der Ordnung dieses Zusammenseins. Aus anarchistisch-radikaldemokratischer Perspektive geht es dann tatsächlich nicht nur darum, wie viel Freiheit wir innerhalb einer solchen Ordnung »haben«², sondern wie frei wir sie ändern können – das heißt, die Möglichkeit zu haben, Beziehungen zu transformieren und uns zu emanzipieren. Der Glaube an ein Jenseits der Institutionalisierung menschlicher Beziehungen, ein Jenseits der Polizei, ist daher nur die Inversion der liberalen Intuition. Der liberalen Intuition geht es um

² Wir »besitzen« Freiheit nicht, da Freiheit in den Beziehungen entsteht, die wir eingehen.

eine Institutionalisierung des politischen Streits, die ihn in agonistischer Form (egal ob deliberativ oder radikaldemokratisch) auf Dauer stellen will, sich selbst aber aus dem Streit ausnimmt. Der Glaube, dass es ein Jenseits davon gibt, in dem es entweder keinen Streit mehr gibt oder jeder Streit politisch wäre, negiert den politischen Streit gleichermaßen. Beide Fälle sind auf ihre Weise autoritär, negieren Beziehungs- und Carearbeit, lassen ihre Subjekte hinter der Theorie verschwinden und können Pluralität nur unter ihrem Schirm denken. Sie versprechen uns *eine* Welt, aber wenn das Wesentliche der Politik die Demonstration von Dissens »als Vorhandensein zweier Welten in einer einzigen« (Rancière 2008c: 33) ist, dann muss es einer radikalen Demokratietheorie um die Möglichkeit der Pluralität der Welten gehen. Es ist so banal wie wahr, wir haben nur diese eine Welt, aber

»[t]he more people who imagine the world of their dreams and reflect on how countless such worlds can fit into a single world, breaking with the homogenizing Western project, the greater our collective intelligence will be« (CrimethInc. 2020b: 5).

Was ich hier mit anarchistischer Intuition meine, ist der Versuch einer Institutionalisierung des Streits, dessen Ziel jedoch nicht der Streit an sich ist, sondern die Offenhaltung des Pluralismus, das heißt eine Institutionalisierung, die sich selbst in diese experimentelle Offenheit miteinbezieht. Der Raum des politischen Moments konstituiert sich in einer prekären Logik der Regierung des Experimentierens, die jederzeit (wie beispielsweise im Falle des *liberal libertarianism*) wieder in eine repressivere Polizei kippen kann, wenn die Offenheit und Pluralität des Experiments selbst bestritten wird. In diesem Sinne ist ein Raum des Experimentierens kein regierungsfreier Raum, wie CrimethInc. behaupten, sondern eben durch eine Regierung des prekären Experimentierens strukturiert – oder wie es bei Rancière heißt, durch eine »anarchische ›Regierung‹, die auf nichts anderem gründet als auf dem Fehlen jedes Herrschaftsanspruches« (Rancière 2011b: 46); eine Regierung derjenigen, »die weder zum Regieren bestimmt sind, noch zum Regiertwerden« (Rancière 2011b: 51). Der Unterschied zwischen liberaler Intuition auf der einen und anarchistischer Intuition auf der anderen Seite ist, dass es ersterer um Lösungen/Entscheidungen und letzterer um Modi ihrer Bearbeitungen geht. Insofern argumentiere ich, dass die Frage nach einer handlungstheoretischen Dimension der radikalen Demokratie mit einer anarchistischen Intuition eine Frage nach möglichen lokal-situativen Vorstellungen solcher prekären und experimentellen Institutionalisierungen sind, die dieses Kippen des Raumes des Experimentierens, wenn nicht verhindern, so doch bearbeiten könnten.

So arbeite ich letztlich heraus, dass sich Ansätze für eine mögliche Antwort wiederum bei CrimethInc. selbst finden lassen, und zwar in ihrer Verteidigung von *diversity of tactics*. *Diversity of tactics* meint dabei einen beweglichen, verän-

derbaren Konsens zwischen unterschiedlichsten Gruppen über einen Rahmen, in dem eine Vielzahl ebenso unterschiedlicher Protest- und Widerstandsaktionen stattfinden können. In einem solchen Zusammendenken von Konsens und *diversity of tactics* kommt die Vorstellung von Konsens hervor, die Rancière aus der Ferne als Demonstration der Gleichheit gesehen hat. Mit dem Einbezug aktivistischer Theorieproduktion wird klarer, dass das politische Potenzial nicht nur einfach im Versammeln und im Konsensprinzip lag und liegt, sondern für in der Offenhaltung und Verteidigung eben jenes Raumes des Experimentierens selbst. Genau in einer solchen offenen, auf Pluralität aus gegenseitiger Gleichheit bedachten Vorstellung von Konsens liegt das Potenzial radikaldemokratischer Politik in der Gegenwart. Letztlich zeigt der Begriff der Gleichheit also nicht nur seine Verbindung zu Demokratie und Politik, sondern auch, dass ein radikaldemokratischer Begriff von Pluralität ohne ihn nicht zu haben ist.

Wer sich von der radikalen Demokratietheorie Hilfestellung für parteipolitische Programmatik oder einen Baukasten für politische Institutionen wünscht, kann von ihr nur enttäuscht werden. Einer solchen liberalen Intuition kann sie es nie recht machen, ohne sich selbst zu verlieren und zum Bicycle Repair Man zu werden. Aber auch denjenigen, die mitunter zu Recht nach den Gelingensbedingungen radikaldemokratischen Handelns beziehungsweise nach der handlungsbezogenen Dimension radikaler Demokratie fragen, kann sie keine endgültige Antwort geben. Diese Lücke ist mit keiner allgemeinen Theorie zu füllen. Sie kann aber im Sinne der Methode der Gleichheit und der anarchistischen Intuition mit lokal-situativen Theorien bearbeitet werden. Die Methode der Gleichheit versucht nicht nur, über radikale Demokratie zu theoretisieren, sondern die Theorieproduktion selbst radikaldemokratisch zu gestalten. In diesem Kontext versucht wiederum die anarchistische Intuition radikale Demokratie als Beziehung zu denken – als Beziehung zwischen Theorie und ihren Subjekten (die nicht hinter der Theorie verschwinden sollen), als Beziehungsarbeit und -transformation. So führt die radikaldemokratische Bearbeitung der Frage nach den Gelingensbedingungen von OWS zu einer lokal-situativen Theorie von Konsens und Pluralität: Sie führt zu einem Begriffspaar von Konsens und Pluralität, das nicht einer liberalen Intuition folgend darunter die Suche nach dem einen Konsens versteht, auf den sich eine Pluralität einigen könnte, der sie (gegen einen gemeinsamen Feind) vereint, und der sie daher regiert. Sondern einer anarchistischen Intuition folgend wird Konsens hier als experimentelle, partielle Praxis der Gleichheit verstanden, die durch Pluralitäten organisiert ist – keine konsensuelle Pluralität, sondern ein pluraler Konsens. Ein Begriff von Demokratie, der in diesem Sinne Pluralität nicht regieren will, sondern sie in sich aufnimmt, die Vielfältigkeit und damit auch die Unterbestimmtheit seines Wesens und der Beziehungsweisen, die er in Szene setzt, akzeptiert, ist vielleicht näher an dem »Kern« des Demokrati-

schen, als diejenigen, die ihn sicher verwahrt in staatlichen Institutionen aufgehoben wissen wollen. Wer Demokratie und Pluralität mit Staatlichkeit verwechselt und sie damit verteidigen will, droht sie letztendlich beide zu verlieren.

Literatur

- Abensour, Miguel (2012): *Demokratie gegen den Staat. Marx und das machiavellische Moment*. Berlin: Suhrkamp [2004].
- Agamben, Giorgio (2003): *Die kommende Gemeinschaft*. Berlin: Merve.
- Agentur Bilwet (1991): *Bewegungslehre. Botschaften aus einer autonomen Wirklichkeit*. Berlin/Amsterdam: Edition ID-Archiv.
- Agridopoulos, Aristotelis (2018): *Das anteillose Volk gegen die soziale Hierarchisierung*. In: Linpinsel, Thomas/Lim, Il-Tschung (Hrsg.): *Gleichheit, Politik und Polizei: Jacques Rancière und die Sozialwissenschaften*. Wiesbaden: Springer VS, 231–248.
- Ahmed, Sara (2014): *The Cultural Politics of Emotion*. 2. Auflage, Edinburgh: Edinburgh University Press [2004].
- Allen, Amy (2019): *Das Ende des Fortschritts. Zur Dekolonisierung der normativen Grundlagen der kritischen Theorie*. Frankfurt am Main/New York: Campus.
- Allen, Paula Gunn (1986): *Who Is Your Mother?: Red Roots of White Feminism*. In: *Sinister Wisdom* (abrufbar unter: <http://www.self.gutenberg.org/eBooks/WPLBN0100002684-Who-Is-Your-Mother-Red-Roots-of-White-Feminism-Red-Roots-of-White-Feminism-by-Allen-Paula-Gunn.aspx>; letzter Zugriff: 27.06.2024).
- Althusser, Louis (2015) (Hrsg.): *Das Kapital lesen*. Münster: Westfälisches Dampfboot [1965].
- Amster, Randall/DeLeon, Abraham/Fernandez, Luis/Nocella, Anthony J., II/Shannon, Deric (2009) (Hrsg.): *Contemporary Anarchist Studies. An Introductory Anthology of Anarchy in the Academy*. London/New York: Routledge.
- Amster, Randall/Kuhn, Gabriel (2012): *Occupy Wall Street: USA gegen die Krise?* In: Wetzell, Wolf (Hrsg.): *Aufstand in den Städten. Krise, Proteste, Strategien*. Münster: Unrast, 127–146.
- Arditi, Benjamin (2019): *Fidelity to Disagreement: Jacques Rancière's Politics without Ontology*. In: Durham, Scott/Gaonkar, Dilip (Hrsg.): *Distributions of the Sensible. Rancière, between Aesthetics and Politics*. Evanston (IL): Northwestern University Press, 53–78.
- Arendt, Hannah (1986): *Ziviler Ungehorsam*. In: Arendt, Hannah: *Zur Zeit. Politische Essays*. Berlin: Rotbuch, 119–159 [1970].
- Arendt, Hannah (2006): *Macht und Gewalt*. 17. Auflage, München: Piper [1970].
- Arendt, Hannah (2010): *Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlaß?* 4. Auflage, München: Piper.
- Arendt, Hannah (2013): *Über die Revolution*. 3. Auflage, München: Piper [1963].

- Arisaka, Yoko/Martinsen, Franziska (2019): Cornel West. In: Comtesse, Dagmar/Flügel-Martinsen, Oliver/Martinsen, Franziska/Nonhoff, Martin (Hrsg.): Handbuch Radikale Demokratietheorie. Berlin: Suhrkamp, 418–426.
- Aristoteles (1982): Poetik. Griechisch/Deutsch. Stuttgart: Reclam.
- Augé, Marc (2019): Nicht-Orte. 5. Auflage, München: C. H. Beck [1992].
- Avrich, Paul (2007 [1970]): Einleitung. In: Bakunin, Michail: Gott und der Staat. Ausgewählte Schriften Band 1. Berlin: Karin Kramer, 19–31.
- Bakunin, Michail (1968): Die Reaktion in Deutschland. In: Bakunin, Michail: Philosophie der Tat. Köln: Verlag Jakob Hegner, 61–96 [1842].
- Bakunin, Michail (1975a): Die Commune von Paris und der Staatsbegriff. In: Bakunin, Michail: Gesammelte Werke. Band 2. Berlin: Karin Kramer, 267–281 [1871].
- Bakunin, Michail (1975b): Gott und der Staat. In: Bakunin, Michail: Gesammelte Werke Band 1. Berlin: Karin Kramer, 94–199 [1882].
- Bakunin, Michail (2007): Gott und der Staat. Ausgewählte Schriften Band 1. 3. Auflage, Berlin: Karin Kramer [1882].
- Ballanche, Pierre-Simon (2017): Première Sécession de la plèbe. Première partie de la Formule général de l'histoire de tous les peuples, appliquée à l'histoire du peuple romain. Rennes: Éditions Pontcerq [1829].
- Beasley-Murray, Jon (2003): On Posthegemony. In: Bulletin of Latin American Research 22.1, 117–125.
- Bedorf, Thomas (2010): Das Politische und die Politik – Konturen einer Differenz. In: Bedorf, Thomas/Röttgers, Kurt (Hrsg.): Das Politische und die Politik. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 13–37.
- Bedorf, Thomas/Röttgers, Kurt (2010): Vorwort. In: Bedorf, Thomas/Röttgers, Kurt (Hrsg.): Das Politische und die Politik. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 7–10.
- Beer, Rainer (1968): Einleitung. In: Bakunin, Michail: Philosophie der Tat. Köln: Verlag Jakob Hegner, 9–58.
- Benhabib, Seyla/Nicholson, Linda (1987): Politische Philosophie und die Frauenfrage. In: Fetscher, Iring/Münkler, Herfried (Hrsg.): Pipers Handbuch der politischen Ideen. München/Zürich: Piper, 513–562.
- Berlin, Isaiah (1959): Karl Marx. Sein Leben und sein Werk. München: R. Piper & Co Verlag [1939].
- Berlin, Isaiah (1969): Ein großer Amateur. In: Herzen, Alexander: Vom anderen Ufer. München: Rogner & Bernhard, 9–37.
- Berlin, Isaiah (1995a): Ein denkwürdiges Jahrzehnt. In: Berlin, Isaiah: Russische Denker. Frankfurt am Main: Fischer, 164–279 [1955].
- Berlin, Isaiah (1995b): Herzen und Bakunin über die Freiheit des Einzelnen. In: Berlin, Isaiah: Russische Denker. Frankfurt am Main: Fischer, 124–163 [1955].
- Berlin, Isaiah (2006a): Einleitung. In: Berlin, Isaiah: Freiheit. Vier Versuche. Frankfurt am Main: Fischer, 9–65 [1969].
- Berlin, Isaiah (2006b): Zwei Freiheitsbegriffe. In: Berlin, Isaiah: Freiheit. Vier Versuche. Frankfurt am Main: Fischer, 197–256 [1969].
- Berlin, Isaiah (2009): Der Igel und der Fuchs. Essay über Tolstoj's Geschichtsverständnis. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bhabha, Homi (2011): Die Verortung der Kultur. Unveränderter Nachdruck der 1. Auflage, Tübingen: Stauffenburg [1994].

- Blumenfeld, Jacob (2013): Postface on Occupation and Revolution. In: Blumenfeld, Jacob/Bottici, Chiara/Critchley, Simon (Hrsg.): *The Anarchist Turn*. London: Pluto Press, 235–245.
- Bottici, Chiara (2022): *Anarchafeminism*. London/New York/Dublin: Bloomsbury.
- Brand, Ulrich (2005a): Den Staat als soziales Verhältnisdicken: Nicos Poulantzas und die Reformulierung kritischer Internationaler Politischer Ökonomie. In: Brand, Ulrich (Hrsg.): *Gegen-Hegemonie. Perspektiven globalisierungskritischer Strategien*. Hamburg: VSA, 45–59.
- Brand, Ulrich (2005b): »Seattle 1999« als erster Kristallisationspunkt. Gemeinsamkeiten, Differenzen und Ambivalenzen der aktuellen Bewegung. In: Brand, Ulrich (Hrsg.): *Gegen-Hegemonie. Perspektiven globalisierungskritischer Strategien*. Hamburg: VSA, 100–111.
- Bray, Mark (2013): *Translating Anarchy. The Anarchism of Occupy Wall Street*. Winchester (UK)/Washington (US): zero books.
- Bredenkamp, Horst (2013): *Leibniz und die Revolution der Gartenkunst*. Herrenhausen, Versailles und die Philosophie der Blätter. 3., durchgesehene Auflage, Berlin: Verlag Klaus Wagenbach.
- Bröckling, Ulrich (2010): Eine andere Souveränität. Widerstände im kybernetischen Kapitalismus. In: Jour Fixe Initiative Berlin (Hrsg.): *Souveränitäten. Von Staatsmenschen und Staatsmaschinen*. Münster: Unrast, 179–199.
- Bröckling, Ulrich/Feustel, Robert (2010) (Hrsg.): *Das Politische denken. Zeitgenössische Positionen*. Bielefeld: transcript.
- Butler, Judith (2020): *Die Macht der Gewaltlosigkeit*. Berlin: Suhrkamp.
- Canetti, Elias (1980): *Masse und Macht*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Castañeda, Ernesto (2012): *The Indignados of Spain: A Precedent to Occupy Wall Street*. In: *Social Movement Studies* 11.3–4, 309–319.
- Cavell, Stanley (1990): *Conditions handsome and unhandsome. The Constitution of Emersonian Perfectionism. The Carus Lectures 1988*. La Salle (IL): Open Court.
- Chelikates, Robin (2015): *Learning from the Streets: Civil Disobedience in Theory and Practice*. In: Weibel, Peter (Hrsg.): *global aCTiViSM. Art and Conflict in the 21st Century*. Cambridge: The MIT Press, 65–72.
- Chambers, Becky (2018): *Record of a spaceborn few*. London: Hodder & Stoughton.
- Cheliotis, Leonidas K./Xenakis, Sappho (2021): *What's Left? Political orientation, economic conditions and incarceration in Greece under Syriza-led government*. In: *European Journal of Criminology* 18.1, 74–100.
- Ciccariello-Maher, George (2012): *From Oscar Grant to Occupy. The long arc of rebellion in Oakland*. In: Khatib, Kate/Killjoy, Margaret/McGuire, Mike (Hrsg.): *We Are Many. Reflections on Movement Strategy from Occupation to Liberation*. Oakland: AK Press, 39–45.
- Colliot-Thélène, Catherine (2011): *Demokratie ohne Volk*. Hamburg: Hamburger Edition.
- Comtesse, Dagmar/Flügel-Martinsen, Oliver/Martinsen, Franziska/Nonhoff, Martin (2019a): *Demokratie*. In: Comtesse, Dagmar/Flügel-Martinsen, Oliver/Martinsen, Franziska/Nonhoff, Martin (Hrsg.): *Handbuch Radikale Demokratietheorie*. Berlin: Suhrkamp, 456–483.
- Comtesse, Dagmar/Flügel-Martinsen, Oliver/Martinsen, Franziska/Nonhoff, Martin (2019b): *Einleitung*. In: Comtesse, Dagmar/Flügel-Martinsen, Oliver/Martinsen, Franziska/Nonhoff, Martin (Hrsg.): *Handbuch Radikale Demokratietheorie*. Berlin: Suhrkamp, 11–21.
- Comtesse, Dagmar/Flügel-Martinsen, Oliver/Martinsen, Franziska/Nonhoff, Martin (2019c) (Hrsg.): *Radikale Demokratietheorie. Ein Handbuch*. Berlin: Suhrkamp.

- Conway, Janet/Singh, Jakeet (2011): Radical Democracy in a Global Perspective: Notes from the Pluriverse. In: *Third World Quarterly* 32.4, 689–706.
- Cornell, Andrew (2012): Consensus. What it is, what it isn't, where it comes from, and where it must go. In: Khatib, Kate/Killjoy, Margaret/McGuire, Mike (Hrsg.): *We Are Many. Reflections on Movement Strategy from Occupation to Liberation*. Oakland: PM Press, 163–173.
- CrimethInc. (2001): *Days of War, Nights of Love. Crimethink for Beginners*. Salem: CrimethInc. Free Press.
- CrimethInc. (2006a): N30. The Seattle WTO Protests. A memoir and analysis, with an eye to the future. (abrufbar unter: <https://crimethinc.com/zines/n30-the-seattle-wto-protests>; letzter Zugriff: 27.06.2024).
- CrimethInc. (2006b): *Recipes for Disaster. An Anarchist Cookbook*. Salem: CrimethInc. Ex-Workers' Collective.
- CrimethInc. (2008a): *Expect Resistance – a crimethink field manual*. Salem: CrimethInc. Workers' Collective.
- CrimethInc. (2008b): Für unser Leben kämpfen. In: Kuhn, Gabriel (Hrsg.): »Neuer Anarchismus« in den USA. Seattle und die Folgen. Münster: Unrast, 69–82.
- CrimethInc. (2009): Going it alone: Anarchist Action at the DNC and RNC. In: *Rolling Thunder* 7, 8–31.
- CrimethInc. (2010a): August 2010: We are everywhere... and what it means to believe it. (abrufbar unter: <http://crimethinc.com/texts/atoz/10pt2.php>; letzter Zugriff: 27.06.2024).
- CrimethInc. (2010b): The Objectives of the CrimethInc. Convergence. The plan was all over the place from the beginning! (abrufbar unter: <http://crimethinc.com/texts/atoz/10pt1.php>; letzter Zugriff: 27.06.2024).
- CrimethInc. (2011): Dear Occupiers: A Letter from Anarchists. (abrufbar unter: <https://crimethinc.com/2011/10/08/dear-occupiers-a-letter-from-anarchists>; letzter Zugriff: 27.06.2024).
- CrimethInc. (2012a): 1. Phase. Die Sicherungen durchbrennen lassen: Mitte 1990er bis 2001. In: CrimethInc. (Hrsg.): *Message in a Bottle. Communiqués 1996–2011*. Münster: Unrast, 9–11.
- CrimethInc. (2012b): 2. Phase. Herstellung der Flasche. In: CrimethInc. (Hrsg.): *Message in a Bottle. Communiqués 1996–2011*. Münster: Unrast, 53–55.
- CrimethInc. (2012c): Breaking and Entering a New World. Pioneering the Future of the Occupy Movement. (abrufbar unter: <http://www.crimethinc.com/texts/recentfeatures/breaking.php>; letzter Zugriff: 27.06.2024).
- CrimethInc. (2012d): The Illegitimacy of Violence, the Violence of Legitimacy. A Text for Occupiers, Freedom Fighters, and the Discontent. (abrufbar unter: <https://de.crimethinc.com/zines/the-illegitimacy-of-violence>; letzter Zugriff: 27.06.2024).
- CrimethInc. (2012e): Personal Accounts from a Building Occupation Movement. (abrufbar unter: <http://www.crimethinc.com/texts/recentfeatures/breakingaccounts.php>; letzter Zugriff: 27.06.2024).
- CrimethInc. (2012 f): Terror Incognita. An outsize barnacle clinging to the hull of Vöertext – Another organ (without bodies) of the Experimentation Committee – A meditation on seduction, desire, and insurrection – The abyss gaping beneath each skipped heartbeat. (abrufbar unter: https://cdn.crimethinc.com/pdfs/terror_incognita_reading.pdf; letzter Zugriff: 27.06.2024).

- CrimethInc. (2012 g): Vortext. Unconscious Organ of the Experimentation Committee. (abrufbar unter: https://cdn.crimethinc.com/pdfs/vortext_reading.pdf; letzter Zugriff: 27.06.2024).
- CrimethInc. (2012h): Work. Capitalism. Economic. Resistance. Salem: CrimethInc. Ex-Workers' Collective.
- CrimethInc. (2013): Contradictionary. A bestiary of words in revolt. Salem: CrimethInc. Writers' Block.
- CrimethInc. (2014): The rise and fall of the Oakland Commune. In: Rolling Thunder 11, 19–33.
- CrimethInc. (2015a): Ferguson and beyond. Fighting the Police and White Supremacy. In: Rolling Thunder 12, 21–83.
- CrimethInc. (2015b): Why we don't make demands. In: Rolling Thunder 12, 8–17.
- CrimethInc. (2017a): From Democracy to Freedom. The Difference Between Government and Selfdetermination. Salem: CrimethInc. Ex-Workers' Collective.
- CrimethInc. (2017b): No Wall They Can Build. A guide to borders & migration across North America. Salem: CrimethInc. Ex-Workers' Collective.
- CrimethInc. (2018): To Change Everything. An anarchist appeal. (abrufbar unter: <https://crimethinc.com/tce>; letzter Zugriff: 27.06.2024).
- CrimethInc. (2020a): Das Virus überleben: Ein anarchistischer Leitfaden. Kapitalismus in der Krise – Aufkommender Totalitarismus – Strategien des Widerstands (abrufbar unter: <https://crimethinc.com/2020/03/18/das-virus-uberleben-ein-anarchistischer-leitfaden-kapitalismus-in-der-krise-aufkommender-totalitarismus-strategien-des-widerstands>; letzter Zugriff: 27.06.2024).
- CrimethInc. (2020b): Exercise: What Would an Anarchist Program Look Like? (abrufbar unter: <https://crimethinc.com/zines/what-would-an-anarchist-program-look-like>; letzter Zugriff: 27.06.2024).
- CrimethInc. (2022a): Russia. Anarchists against the Invasion of Ukraine. (abrufbar unter: <https://crimethinc.com/zines/russia-anarchists-against-the-invasion-of-ukraine>; letzter Zugriff: 27.06.2024).
- CrimethInc. (2022b): Ukraine. Background on the Russian Invasion. (abrufbar unter: <https://crimethinc.com/zines/ukraine-background-russian-invasion>; letzter Zugriff: 27.06.2024).
- Därmann, Iris (2009): Figuren des Politischen. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Davis, Oliver (2014): Jacques Rancière. Eine Einführung. Wien/Berlin: Turia + Kant.
- Day, Richard J. F. (2005): Gramsci is dead. Anarchist currents in the newest social movements. London/Toronto: Pluto Press/Between the Lines.
- Day, Richard J. F. (2011): Hegemony, Affinity and the Newest Social Movements at the End of the 00s. In: Rousselle, Duane/Evren, Süreyya (Hrsg.): Post-Anarchism. A Reader. London/New York: Pluto Press, 95–116.
- de Beauvoir, Simone (2013): Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau. 13. Auflage, Hamburg: Rowohlt [1949].
- de Certeau, Michel (1988): Kunst des Handelns. Berlin: Merve [1980].
- de Saussure, Ferdinand (2016): Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft. Eine Auswahl. Stuttgart: Reclam [1972].
- Deleuze, Gilles (1993): Postskriptum über die Kontrollgesellschaft. In: Deleuze, Gilles: Unterhandlungen. 1972–1990. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 254–262.
- Deleuze, Gilles/Guattari, Félix (1992): Tausend Plateaus. Kapitalismus und Schizophrenie II. Berlin: Merve.

- Deleuze, Gilles/Guattari, Félix (2000): Was ist Philosophie? Frankfurt am Main: Suhrkamp [1991].
- della Porta, Donatella/Mattoni, Alice (2015): Patterns of Diffusion and the Transnational Dimension of Protest in the Movements of the Crisis: An Introduction. In: della Porta, Donatella/Mattoni, Alice (Hrsg.): Spreading Protest. Social Movements in Times of Crisis. Colchester: ECPR Press, 1–19.
- Demirovic, Alex (2007): Politische Gesellschaft. Zur Theorie des integralen Staates bei Antonio Gramsci. In: Buckel, Sonja/Fischer-Lescano, Andreas (Hrsg.): Hegemonie gepanzert mit Zwang. Zivilgesellschaft und Politik im Staatsverständnis Antonio Gramscis. Baden-Baden: Nomos, 21–41.
- Derrida, Jacques (2006): Schurken. Zwei Essays über die Vernunft. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Dhaliwal, Armapal K. (1996): Can the Subaltern Vote? Radical Democracy, Discourses of Representation and Rights, and Questions of Race. In: Trend, David (Hrsg.): Radical Democracy. Identity, Citizenship, and the State. London: Routledge, 42–61.
- Duden (1997): Das Fremdwörterbuch. Mannheim/Leipzig/Wien/Zürich: Dudenverlag.
- Eribon, Didier (2016): Rückkehr nach Reims. Berlin: Suhrkamp.
- Esposito, Roberto (2004a): *Communitas*. Ursprung und Wege der Gemeinschaft. Berlin: diaphanes [1998].
- Esposito, Roberto (2004b): *Immunitas*. Schutz und Negation des Lebens. Berlin: diaphanes.
- Fährmann, Willi (1993): Der überaus starke Willibald. 2. Auflage, Würzburg: Arena.
- Feyerabend, Paul (1984): Wissenschaft als Kunst. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Feyerabend, Paul (1986): Wider den Methodenzwang. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Finney, Gail (1994): Ibsen and feminism. In: McFarlane, James (Hrsg.): *The Cambridge Companion to Ibsen*. Cambridge: Cambridge University Press, 89–105.
- Fleck, Ludwik (2019): Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache. Einführung in die Lehre vom Denkstil und Denkkollektiv. Berlin: Suhrkamp [1935].
- Flügel-Martinsen, Oliver (2017): Befragungen des Politischen. Subjektkonstitution – Gesellschaftsordnung – Radikale Demokratie. Wiesbaden: Springer.
- Flügel-Martinsen, Oliver/Friedrichs, Werner (2019): Intensive versus grundlose Demokratie? In: Comtesse, Dagmar/Flügel-Martinsen, Oliver/Martinsen, Franziska/Nonhoff, Martin (Hrsg.): *Handbuch Radikale Demokratietheorie*. Berlin: Suhrkamp, 703–716.
- Flügel-Martinsen, Oliver/Martinsen, Franziska (2020): Befragung ja, Abschaffung nein? Zum Verhältnis von radikaler Demokratietheorie und Institutionen. In: Herrmann, Steffen/Flatscher, Matthias (Hrsg.): *Institutionen des Politischen. Perspektiven der radikalen Demokratietheorie*. Baden-Baden: Nomos, 27–41.
- Forster, E.M. (2020): *The Machine Stops*. Stuttgart: Ernst Klett Sprachen [1909].
- Foucault, Michel (2003): Nutzlos, sich zu erheben. In: Foucault, Michel: *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits*. Band III, 1976–1979. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 987–992 [1979].
- Foucault, Michel (2005): »Omnes et singulatim«. Zu einer Kritik der politischen Vernunft. In: Foucault, Michel: *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits*. Band IV, 1980–1988. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 165–198 [1981].
- Foucault, Michel (2006): Sicherheit, Territorium, Bevölkerung. Geschichte der Gouvernementalität I. Vorlesungen am Collège de France 1977–1978. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- Foucault, Michel (1978): Wahrheit und Macht. Interview mit Michel Foucault von Alessandro Fontana und Pasquale Pasquino. In: Foucault, Michel (Hrsg.): *Dispositive der Macht*. Michel Foucault. Über Sexualität, Wissen und Wahrheit. Berlin: Merve, 21–54.
- Freeman, Jo (2014): *Die Tyrannei in strukturlosen Gruppen*. Hamburg: Von Unten Auf [1972].
- Graeber, David (2007): *Lost people. Magic and the legacy of slavery in Madagascar*. Bloomington: Indiana University Press.
- Graeber, David (2008a): Die neuen AnarchistInnen. In: Kuhn, Gabriel (Hrsg.): »Neuer Anarchismus« in den USA. Seattle und die Folgen. Münster: Unrast, 57–68.
- Graeber, David (2008b): *Frei von Herrschaft. Fragmente einer anarchistischen Anthropologie*. Wuppertal: Peter Hammer.
- Graeber, David (2009): *Direct Action: An Ethnography*. Edinburgh/Oakland: AK Press.
- Graeber, David (2012a): Concerning the Violent Peace-Police. An Open Letter to Chris Hedges. (abrufbar unter: <http://nplusonemag.com/concerning-the-violent-peace-police/>; letzter Zugriff: 27.06.2024).
- Graeber, David (2012b): *Inside Occupy*. Frankfurt am Main: Campus.
- Grawitz, Madeleine (1999): *Bakunin. Ein Leben für die Freiheit*. Hamburg: Edition Nautilus.
- Habermas, Jürgen (1985): *Ziviler Ungehorsam – Testfall für den demokratischen Rechtsstaat*. In: Habermas, Jürgen: *Die neue Unübersichtlichkeit. Kleine Politische Schriften V*. Frankfurt am Main: 79–99.
- Habermas, Jürgen (1998a): *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt am Main: Suhrkamp [1992].
- Habermas, Jürgen (1998b): Zur Legitimation durch Menschenrechte. In: Habermas, Jürgen: *Die postnationale Konstellation. Politische Essays*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 170–192.
- Habermas, Jürgen (1999): Über den internen Zusammenhang von Rechtsstaat und Demokratie. In: Habermas, Jürgen: *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 293–305.
- Haraway, Donna (1995): *Situiertes Wissen. Die Wissenschaftsfrage im Feminismus und das Privileg einer partialen Perspektive*. In: Haraway, Donna: *Die Neuerfindung der Natur. Primaten, Cyborgs und Frauen*. Frankfurt am Main/New York: Campus, 73–97 [1988].
- Harders, Cilja (2022): *Aufstand in Ägypten. Eine etwas andere Bilanz*. In: *Mittelweg* 36 31.4, 17–35.
- Hardt, Michael/Negri, Antonio (2002): *Empire. Die neue Weltordnung*. Frankfurt am Main: Campus.
- Hedges, Chris (2012): *The Cancer in Occupy*. (abrufbar unter: <https://www.truthdig.com/articles/the-cancer-in-occupy/>; letzter Zugriff: 27.06.2024).
- Herzen, Alexander (1969a): *Herzen bricht mit Bakunin*. In: Herzen, Alexander: *Vom anderen Ufer*. München: Rogner & Bernhard, 238–245 [1867/69].
- Herzen, Alexander (1969b): *Vom anderen Ufer*. In: Herzen, Alexander: *Vom anderen Ufer*. München: Rogner & Bernhard, 39–202 [1848/49].
- Hirsch, Michael (2010): *Der symbolische Primat des Politischen und seine Kritik*. In: Bedarf, Thomas/Röttgers, Kurt (Hrsg.): *Das Politische und die Politik*. Berlin: Suhrkamp, 335–363.
- Hobbes, Thomas (2018): *Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates*. 3. Auflage, Berlin: Suhrkamp [1651].

- Holmes, Marisa (2012): *The Center Cannot Hold. A Revolution in Process*. In: Khatib, Kate/Killjoy, Margaret/McGuire, Mike (Hrsg.): *We Are Many. Reflections on Movement Strategy from Occupation to Liberation*. Oakland: AK Press, 151–161.
- hooks, bell (1991): *Theory as liberatory practice*. In: *Yale Journal of Law and Feminism*. (ab-rufbar unter: https://openyls.law.yale.edu/bitstream/handle/20.500.13051/7151/05_4YaleJL_Feminism1_1991_1992_.pdf?sequence=2&isAllowed=y; letzter Zugriff: 27.06.2024).
- Hoyer, Niels (1921): *Einführung*. In: Jäger, Hans: *Olga. Eine intellektuelle Verführung*. Hamburg: Adolf Harms, keine Seitenangaben.
- Ibsen, Henrik (1988): *Nora (Ein Puppenheim)*. Schauspiel in drei Akten. Stuttgart: Reclam [1879].
- Jäger, Hans (1921a): *Kristiania-Boheme*. Hamburg: Adolf Harms [1885].
- Jäger, Hans (1921b): *Olga. Eine intellektuelle Verführung*. Hamburg: Adolf Harms [1883/1884].
- Jay, Nancy (1981): *Gender and Dichotomy*. In: *Feminist Studies* 7.1, 38–56.
- Jelinek, Elfriede (2018): *Was geschah, nachdem Nora ihren Mann verlassen hatte oder Stützen der Gesellschaft*. In: Jelinek, Elfriede: *Theaterstücke*. 18. Auflage, Hamburg: Rowohlt, 7–77.
- Jeppesen, Sandra (2011): *The DIY post-punk post-situationist politics of CrimethInc*. In: *Anarchist Studies* 19.1, 23–53.
- Kafka, Franz (1952): *Vor dem Gesetz*. In: Kafka, Franz: *Das Urteil und andere Erzählungen*. Frankfurt am Main: Fischer, 81–82 [1915].
- Kastner, Jens (2012): *Platzverweise. Die aktuellen sozialen Bewegungen zwischen Abseits und Zentrum*. In: Lorey, Isabell/Kastner, Jens/Raunig, Gerald/Waibel, Tom (Hrsg.): *Occupy! Die aktuellen Kämpfe um die Besetzung des Politischen*. Wien/Berlin: Turia + Kant, 50–86.
- Klass, Tobias Nikolaus (2010): *Das Gespenst des Politischen. Anmerkungen zur »politischen Differenz«*. In: Bedorf, Thomas/Röttgers, Kurt (Hrsg.): *Das Politische und die Politik*. Berlin: Suhrkamp, 303–334.
- Kling, Marc-Uwe (2014): *Die Känguru-Offenbarung. Der Känguru-Chroniken dritter Teil*. Berlin: Ullstein.
- Koschorke, Albrecht (2013): *Wahrheit und Erfindung. Grundzüge einer Allgemeinen Erzähltheorie*. 3. Auflage, Frankfurt am Main: Fischer.
- Krasmann, Susanne (2010): *Jacques Rancière: Polizei und Politik im Unvernehmen*. In: Bröckling, Ulrich/Feustel, Robert (Hrsg.): *Das Politische denken. Zeitgenössische Positionen*. Bielefeld: transcript, 77–98.
- Kuhn, Gabriel (2007a): *Bakunin vs. Postanarchismus*. In: Kramer, Bernd/Eckhardt, Wolfgang (Hrsg.): *Bakunin Almanach 1*. Berlin: Karin Kramer, 140–176.
- Kuhn, Gabriel (2007b): *Jenseits von Staat und Individuum. Individualität und autonome Politik*. Münster: Unrast.
- Kuhn, Gabriel (2008) (Hrsg.): *»Neuer Anarchismus« in den USA. Seattle und die Folgen*. Münster: Unrast.
- Kuhn, Gabriel (2010): *Vorwort – oder warum wie diese Zeitung machen... In: Reshape – Crime-thinc für Quereinsteiger_innen 1, 3*.
- Kuhn, Gabriel (2012): *Vorwort*. In: CrimethInc. (Hrsg.): *Message in a Bottle. Communiqués 1996–2011*. Münster: Unrast, 6–8.
- Kurunczi, Alexander (2020): *Demokratie, Utopie, Anarchie? Jacques Rancières dissonanter Dialog mit dem Anarchismen der Gegenwart*. In: Gebhardt, Mareike (Hrsg.): *Staatskritik und Radikaldemokratie. Das Denken Jacques Rancières*. Baden-Baden: Nomos, 209–224.
- Laclau, Ernesto (1990): *New reflections on the revolution of our time*. London: Verso.

- Laclau, Ernesto (2002): *Jenseits von Emanzipation*. In: Laclau, Ernesto: *Emanzipation und Differenz*. Wien/Berlin: Turia + Kant, 23–44.
- Laclau, Ernesto (2007): *On Populist Reason*. London/New York: Verso.
- Laclau, Ernesto (2014): *Introduction*. In: Laclau, Ernesto: *The Rhetorical Foundations of Society*. London/New York: Verso, 1–9.
- Laclau, Ernesto/Mouffe, Chantal (2012): *Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus*. 4., durchgesehene Auflage, Wien: Passagen [1985].
- Lacoue-Labarthe, Philippe/Nancy, Jean-Luc (1981) (Hrsg.): *Rejouer le politique*. Paris: Éditions Galilée.
- Lakoff, George/Johnson, Mark (2018): *Leben in Metaphern. Konstruktion und Gebrauch von Sprachbildern*. 9. Auflage, Heidelberg: Carl Auer.
- Lefort, Claude (1990): *Die Frage der Demokratie*. In: Rödel, Ulrich (Hrsg.): *Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 281–297.
- Lefort, Claude (2008): *Die neue Unordnung*. In: Lefort, Claude: *Die Bresche*. Wien: Turia + Kant, 37–75.
- Leonhardt, Christian (2017): *Zwei Namen des Ausnahmezustandes. Giorgio Agamben und Jacques Rancière im Unvernehmen*. In: Lemke, Matthias (Hrsg.): *Ausnahmezustand. Theoriegeschichte – Anwendungen – Perspektiven*. Wiesbaden: Springer VS, 41–56.
- Leonhardt, Christian (2018): *Reinszenierungen. Von der Szene der Plebejer zur Untersuchung des politischen Moments in gegenwärtigen Bewegungen*. In: Linpinsel, Thomas/Lim, Il-Tschung (Hrsg.): *Jacques Rancière und die Sozialwissenschaften*. Wiesbaden: Springer VS, 141–163.
- Leonhardt, Christian (2019a): *Henry David Thoreau*. In: Comtesse, Dagmar/Flügel-Martinsen, Oliver/Martinsen, Franziska/Nonhoff, Martin (Hrsg.): *Handbuch Radikale Demokratietheorie*. Berlin: Suhrkamp, 115–120.
- Leonhardt, Christian (2019b): *Jenseits der guten Ordnung. Theoretische Konstellationen zwischen Bakunin, Rancière und CrimethInc*. In: Mathis, Klaus/Langensand, Luca (Hrsg.): *Anarchie als herrschaftslose Ordnung?* Berlin: Duncker & Humblot, 95–119.
- Leonhardt, Christian (2022): *Ein Laboratorium der Demokratie? Occupy Wall Street als Ereignis und Referenz*. In: *Mittelweg* 36 31.4, 54–70.
- Leonhardt, Christian/Nonhoff, Martin (2019): *Widerständige Differenz. Transnationale soziale Bewegungen zwischen gegenhegemonialer Institutionalisierung und nicht-integrativer Präfiguration*. In: *Zeitschrift für Politische Theorie* 10.1, 9–28.
- Livius, Titus (1999): *Ab urbe condita. Liber II/Römische Geschichte*. 2. Buch. Stuttgart: Reclam.
- Lluis, Conrad (2022): *Empörtes Spanien. Die Indignados und ihr Nachleben*. In: *Mittelweg* 36 31.4, 36–53.
- Loick, Daniel (2010): *But who protects us from you? Zur kritischen Theorie der Polizei*. In: *Jour Fixe Initiative Berlin* (Hrsg.): *Souveränitäten. Von Staatsmenschen und Staatsmaschinen*. Münster: Unrast, 159–178.
- Loick, Daniel (2017): *Juridismus: Konturen einer kritischen Theorie des Rechts*. Berlin: Suhrkamp.
- Lorde, Audre (2021a): *Die Werkzeuge der Herrschenden werden das Haus der Herrschenden niemals einreißen*. In: Lorde, Audre: *Sister Outsider. Essays*. 2. Auflage, München: Carl Hanser Verlag, 7–12 [1979].

- Lorde, Audre (2021b): Vom Nutzen der Wut. Wie Frauen auf Rassismus reagieren. In: Lorde, Audre: *Sister Outsider. Essays*. 2. Auflage, München: Carl Hanser Verlag, 13–27 [1981].
- Lorey, Isabell (2011): *Figures des Immunen. Elemente einer politischen Theorie*. Zürich: diaphanes.
- Lorey, Isabell (2012): Demokratie statt Repräsentation. Zur konstituierenden Macht der Besetzungsbewegungen. In: Lorey, Isabell/Kastner, Jens/Raunig, Gerald/Waibel, Tom (Hrsg.): *Occupy! Die aktuellen Kämpfe um die Besetzung des Politischen*. Wien/Berlin: Turia + Kant, 7–49.
- Lorey, Isabell (2020): *Demokratie im Präsens. Eine Theorie der politischen Gegenwart*. Berlin: Suhrkamp.
- Ludwig, Gundula (2024): *Körperpolitiken und Demokratie. Eine Geschichte medizinischer Wissensregime Frankfurt/New York: Campus*.
- MacCallum, Gerald (2017): Negative und positive Freiheit. In: Schink, Philipp (Hrsg.): *Freiheit. Zeitgenössische Texte zu einer philosophischen Kontroverse*. Berlin: Suhrkamp, 134–159.
- Machiavelli, Niccolò (2007): *Discorsi. Gedanken über Politik und Staatsführung*. 3. Auflage, Stuttgart: Alfred Kröner Verlag [1531].
- Maeckelbergh, Marianne (2009): *The Will Of The Many. How the Alterglobalisation Movement is Changing the Face of Democracy*. London/New York: Pluto Press.
- Maharawal, Manissa McCleave (2012): So Real It Hurts. In: Khatib, Kate/Killjoy, Margaret/McGuire, Mike (Hrsg.): *We Are Many. Reflections on Movement Strategy from Occupation to Liberation*. Oakland: AK Press, 174–175.
- Marchart, Oliver (2005): Der Auszug aus Ägypten. Eine Einleitung. In: Mouffe, Chantal: *Exodus und Stellungskrieg. Die Zukunft radikaler Politik*. Wien: Turia + Kant, 7–24.
- Marchart, Oliver (2010): *Die politische Differenz. Zum Denken des Politischen bei Nancy, Lefort, Badiou, Laclau und Agamben*. Berlin: Suhrkamp.
- Marchart, Oliver (2020): Apologie des Etatismus. Vorschläge zur Behebung des institutionentheoretischen Defizits radikaler Demokratietheorie. In: Herrmann, Steffen/Flatscher, Matthias (Hrsg.): *Institutionen des Politischen. Perspektiven der radikalen Demokratietheorie*. Baden-Baden: Nomos, 169–201.
- Marx, Karl (1978): *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*. In: Marx, Karl: MEW Band 8. 6. Auflage, Berlin: Dietz, 111–207 [1852].
- Marx, Karl (2017): *Zur Judenfrage*. In: Marx, Karl/Engels, Friedrich: MEW Band 1. 17. Auflage, Berlin: Dietz, 347–377 [1843].
- Massey, Doreen (1995): Thinking radical democracy spatially. In: *Environment and Planning D: Society and Space* 13, 283–288.
- Massey, Doreen (2008): Politik und Raum/Zeit. In: Belina, Bernd/Michel, Boris (Hrsg.): *Raumproduktionen. Beiträge der Radical Geography. Eine Zwischenbilanz*. 2. Auflage, Münster: Westfälisches Dampfboot, 111–132.
- Massey, Doreen (2013): *Doreen Massey on Space. Social Science Bites Interview*. (abrufbar unter: <https://www.socialsciencespace.com/2013/02/podcastdoreen-massey-on-space/>; letzter Zugriff: 27.06.2024).
- May, Todd (2007): Jacques Rancière and the Ethics of Equality. In: *SubStance* 36.2, 20–36.
- McCormick, John P. (2011): *Machiavellian Democracy*. New York: Cambridge University Press.

- Meyer, Katrin (2019): Hannah Arendt. In: Comtesse, Dagmar/Flügel-Martinsen, Oliver/Martinsen, Franziska/Nonhoff, Martin (Hrsg.): Radikale Demokratietheorie. Ein Handbuch. Berlin: Suhrkamp, 98–106.
- Michels, Robert (1989): Zur Soziologie des Parteiwesens in der modernen Demokratie. Untersuchungen über die oligarchischen Tendenzen des Gruppenlebens. Stuttgart: Kröner [1911].
- Milstein, Cindy (2020): Deciding for Ourselves. The Promise of Direct Democracy. Chico (CA): AK Press.
- Mooshammer, Helge/Mörtenböck, Peter (2012): Occupy. Räume des Protests. Bielefeld: transcript.
- Mouffe, Chantal (2005): Exodus und Stellungskrieg. Die Zukunft radikaler Politik. Wien: Turia + Kant.
- Mouffe, Chantal (2015): Über das Politische. Wider die kosmopolitische Illusion. 5. Auflage, Frankfurt am Main: Suhrkamp [2005].
- Mouffe, Chantal (2016): Agonistik. Die Welt politisch denken. Berlin: Suhrkamp [2013].
- Mouffe, Chantal (2018): Das demokratische Paradox. Wien: Turia + Kant [2000].
- Mouffe, Chantal (2020): Für einen linken Populismus. 3, Berlin: Suhrkamp.
- Müller, Jan-Werner (2013): Das demokratische Zeitalter. Eine politische Ideengeschichte Europas im 20. Jahrhundert. Berlin: Suhrkamp.
- Mümken, Jürgen (2003): Freiheit, Individualität und Subjektivität. Staat und Subjekt in der Postmoderne aus anarchistischer Perspektive. Frankfurt am Main: Verlag Edition AV.
- Mümken, Jürgen (2007): Bakunin und die Autorität. In: Kramer, Bernd/Eckhardt, Wolfgang (Hrsg.): Bakunin Almanach 1. Berlin: Karin Kramer, 177–201.
- Myers, Matt (2017): Student Revolt. Voices of the Austerity Generation. London: Pluto Press.
- Neidhardt, Friedhelm/Rucht, Dieter (1993): Auf dem Weg in die ›Bewegungsgesellschaft? Über die Stabilisierbarkeit sozialer Bewegungen. In: Soziale Welt 44, 305–26.
- Newman, Saul (2011): Post-anarchism and Radical Politics Today. In: Rousselle, Duane/Evren, Süreyya (Hrsg.): Post-Anarchism. A Reader. London/New York: Pluto Press, 46–68.
- Nonhoff, Martin (2016): Krisenanalyse und radikale Theorie der Demokratie. In: Mittelweg 36 25.2, 21–37.
- Nonhoff, Martin (2019a): Jürgen Habermas. In: Comtesse, Dagmar/Flügel-Martinsen, Oliver/Martinsen, Franziska/Nonhoff, Martin (Hrsg.): Radikale Demokratietheorie. Ein Handbuch. Berlin: Suhrkamp, 294–303.
- Nonhoff, Martin (2019b): Sheldon S. Wolin. In: Comtesse, Dagmar/Flügel-Martinsen, Oliver/Martinsen, Franziska/Nonhoff, Martin (Hrsg.): Radikale Demokratietheorie. Ein Handbuch. Berlin: Suhrkamp, 427–434.
- Occupy Wall Street (2012): Declaration of the Occupation of New York City. In: Khatib, Kate/Killjoy, Margaret/McGuire, Mike (Hrsg.): We Are Many. Reflections on Movement Strategy from Occupation to Liberation. Oakland: AK Press, 147–148.
- Oikonomakis, Leonidas/Roos, Jérôme E. (2014): They Don't Represent Us! The Global Resonance of the Real Democracy Movement from the Indignados to Occupy. In: della Porta, Donatella/Mattoni, Alice (Hrsg.): Spreading Protest. Social Movements in Times of Crisis. Colchester: ECPR Press, 117–136.
- Orwell, George (2007): 1984. 31. Auflage, Berlin: Ullstein [1949].

- Ouziel, Pablo (2019): A Non-state-centric Conception of Social Transformation in Spain: 15M. In: *Politika* (abrufbar unter: <https://www.politika.io/fr/article/a-nonstatecentric-conception-of-social-transformation-in-spain-15m>; letzter Zugriff: 27.06.2024).
- Pettit, Philip (2017): Freiheit als Nicht-Beherrschung. In: Schink, Philipp (Hrsg.): *Freiheit. Zeitgenössische Texte zu einer philosophischen Kontroverse*. Berlin: Suhrkamp, 453–483.
- Platon (2022): *Phaidros*. Stuttgart: Reclam.
- Plotica, Luke Philip (2016): Thoreau and the Politics of Ordinary Actions. In: *Political Theory* 44.4, 470–495.
- Poulantzas, Nicos (2002): *Staatstheorie. Politischer Überbau, Ideologie, Autoritärer Etatismus*. Hamburg: VSA [1978].
- Proudhon, Pierre-Joseph (2014): *Was ist das Eigentum? Untersuchungen über die Grundsätze des Rechts und der Regierung*. Münster: Unrast [1840].
- Rancière, Jacques (1972): *Der Begriff der Kritik und die Kritik der politischen Ökonomie von den »Pariser Manuskripten« zum »Kapital«*. Berlin: Merve.
- Rancière, Jacques (1975): *Wider den akademischen Marxismus*. Berlin: Merve.
- Rancière, Jacques (1989): *The nights of labor: the workers' dream in nineteenth-century France*. Philadelphia: Temple University Press.
- Rancière, Jacques (1991): *The ignorant schoolmaster: five lessons in intellectual emancipation*. Stanford (CA): Stanford University Press.
- Rancière, Jacques (1995): *La Méésentente. Politique et philosophie*. Paris: Éditions Galilée.
- Rancière, Jacques (1999): *Disagreement: politics and philosophy*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Rancière, Jacques (2002): *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp [1995].
- Rancière, Jacques (2006): *Politik gibt es nur als Ausnahme*. In: *Polar* 1, 65–70.
- Rancière, Jacques (2008a): *Democracy, anarchism and radical politics today. An interview with Jacques Rancière by Todd May, Benjamin Noys and Saul Newman*. In: *Anarchist Studies* 16.2, 173–185.
- Rancière, Jacques (2008b): *Die Aufteilung des Sinnlichen. Die Politik der Kunst und ihre Paradoxien*. 2., durchgesehene Auflage, Berlin: b_books [2000].
- Rancière, Jacques (2008c): *Zehn Thesen zur Politik*. Zürich/Berlin: diaphanes.
- Rancière, Jacques (2009a): *Der unwissende Lehrmeister. Fünf Lektionen über die intellektuelle Emanzipation*. 2. Auflage, Wien: Passagen Verlag [1987].
- Rancière, Jacques (2009b): *A Few Remarks on the Method of Jacques Rancière*. In: *parallax* 15.3, 114–123.
- Rancière, Jacques (2010a): *Demokratie und Postdemokratie*. In: Badiou, Alain/Rancière, Jacques: *Politik der Wahrheit*. Wien: Turia + Kant, 119–156.
- Rancière, Jacques (2010b): *Der Philosoph und seine Armen*. Wien: Passagen Verlag [1983].
- Rancière, Jacques (2011a): *Chroniken der Konsensgesellschaft*. Wien: Passagen [2005].
- Rancière, Jacques (2011b): *Hass der Demokratie*. Berlin: August Verlag.
- Rancière, Jacques (2011c): *Vorwort*. In: Rancière, Jacques (Hrsg.): *Moments politiques. Interventionen 1977–2009*. Zürich: diaphanes, 7–14.
- Rancière, Jacques (2013a): *Aisthesis. Vierzehn Szenen*. Wien: Passagen.
- Rancière, Jacques (2013b): *Die Nacht der Proletarier. Archive des Arbeitertraums*. Wien/Berlin: Turia + Kant [1981].

- Rancière, Jacques (2013c): *Geschichtsbilder*. Kino, Kunst, Widerstand. Berlin: Merve.
- Rancière, Jacques (2014a): *Die Lektion Althussers*. Hamburg: Laika [1974].
- Rancière, Jacques (2014b): *Die Methode der Gleichheit*. Gespräche mit Laurent Jeanpierre und Dork Zabunyan. Wien: Passagen.
- Rancière, Jacques (2014c): *Kurze Reise ins Land des Volkes*. Wien: Passagen [1990].
- Rancière, Jacques (2015): *Die Wörter der Geschichte*. Versuch einer Poetik des Wissens. Berlin: August [1992].
- Rancière, Jacques (2016a): Appendix I: Interview Thomas Claviez/Dietmar Wetzels mit Jacques Rancière. In: Wetzels, Dietmar/Claviez, Thomas (Hrsg.): *Zur Aktualität von Jacques Rancière*. Einleitung in sein Werk. Wiesbaden: Springer, 153–170.
- Rancière, Jacques (2016b): *The Method of Equality: Politics and Poetics*. In: Honneth, Axel/Rancière, Jacques: *Recognition or Disagreement: a critical encounter on the politics of freedom, equality, and identity*. New York: Columbia University Press, 133–155.
- Rancière, Jacques (2016c): *Occupation*. In: *Political Concepts. A critical Lexicon* (abrufbar unter: <https://www.politicalconcepts.org/occupation-jacques-ranciere/>; letzter Zugriff: 27.06.2024).
- Rancière, Jacques (2016d): *Politik und Ästhetik*. Im Gespräch mit Peter Engelmann. Wien: Passagen.
- Rancière, Jacques (2018): *Das Ereignis 68 interpretieren: Politik, Philosophie, Soziologie*. Wien: Passagen.
- Rancière, Jacques (2019a): *Das Verfahren der Szene*. Gespräche mit Adnen Jdey. Zürich: diaphanes.
- Rancière, Jacques (2019b): *Rethinking Theory and Practice*. In: Durham, Scott/Gaonkar, Dilip (Hrsg.): *Distributions of the Sensible. Rancière, between Aesthetics and Politics*. Evanston: Northwestern University Press, 223–236.
- Rancière, Jacques (2022a): *Die Wörter und das Unrecht*. Dialog mit Javier Bassas. Wien/Berlin: Turia + Kant.
- Rancière, Jacques (2022b): *Zeit der Landschaft*. Die Anfänge der ästhetischen Revolution. Wien: Passagen.
- Rancière, Jacques/Laclau, Ernesto (2015): »Don't they represent us?«: A discussion between Jacques Rancière and Ernesto Laclau. (abrufbar unter: <https://www.versobooks.com/blogs/2008-don-t-they-represent-us-a-discussion-between-jacques-ranciere-and-ernesto-laclau/>; letzter Zugriff: 27.06.2024).
- Raunig, Gerald (2012): *n-1*. Die Mannigfaltigkeit machen. Ein philosophisches Manifest. In: Lorey, Isabell/Kastner, Jens/Raunig, Gerald/Waibel, Tom (Hrsg.): *Occupy! Die aktuellen Kämpfe um die Besetzung des Politischen*. Wien/Berlin: Turia + Kant, 113–134.
- Rawls, John (2002): *Verteilungsgerechtigkeit*. In: Horn, Christoph/Scarano, Nico (Hrsg.): *Philosophie der Gerechtigkeit*. Texte von der Antike bis zur Gegenwart. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 355–386.
- Rawls, John (2019): *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. 21. Frankfurt am Main: Suhrkamp [1971].
- Raz, Joseph (1979): *Civil Disobedience*. In: Raz, Joseph: *The authority of law. Essays on law and morality*. Oxford: Oxford University Press, 262–275.
- Rettich, Margret (1976): *Zinnober in der grauen Stadt*. 2. Auflage, Ravensburg: Otto Maier Verlag Ravensburg.

- Richartz, Walter Erich (1973): Über Henry David Thoreau. In: Thoreau, Henry David: Über die Pflicht zum Ungehorsam gegen den Staat und andere Essays. Zürich: Diogenes, 71–83.
- Richter, Emanuel (2019): Miguel Abensour. In: Comtesse, Dagmar/Flügel-Martinsen, Oliver/Martinsen, Franziska/Nonhoff, Martin (Hrsg.): Radikale Demokratietheorie. Ein Handbuch. Berlin: Suhrkamp, 179–189.
- Rorty, Richard (1993): Dekonstruieren und Ausweichen. In: Rorty, Richard: Eine Kultur ohne Zentrum. Vier philosophische Essays und ein Vorwort. Stuttgart: Reclam, 104–146.
- Rousselle, Duane/Evren, Süreyya (2011) (Hrsg.): Post-Anarchism. A Reader. London/New York: Pluto Press.
- Schäfer, Frank (2017): Henry David Thoreau – Waldgänger und Rebell. Eine Biographie. Berlin: Suhrkamp.
- Schimmel, Joshua (2012): Writing Science. How to write papers that get cited and proposals that get funded. New York: Oxford University Press.
- Schmitt, Carl (1996): Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien. 7. Auflage, Berlin: Duncker & Humblot [1932].
- Schwarz, A. G. (2010): Die Logik des Nicht-Forderns. In: Schwarz, A. G./Sagris, Tasos/Void Network (Hrsg.): Wir sind ein Bild der Zukunft – auf der Straße schreiben wir Geschichte. Hamburg: Laika, 176–178.
- SDS Delegiertenkollektiv Hamburg (1973): Modell der drei Ebenen und zwei Räte. In: Bartsch, Günter (Hrsg.): Anarchismus in Deutschland. Band 2/3, 1965–1973. Hannover: Fackelträger-Verlag, 334–339.
- Some Oakland Antagonists (2012): Occupy Oakland is dead. Long live the Oakland Commune. May1, Decomposition, and the Comming Antatgonisms. In: Khatib, Kate/Killjoy, Margaret/McGuire, Mike (Hrsg.): We Are Many. Reflections on Movement Strategy from Occupation to Liberation. Oakland: AK Press, 409–415.
- Sörensen, Paul (2023): Präfiguration. Zur Politizität einer transformativen Praxis. Frankfurt am Main, New York: Campus.
- Steffner de Marco, Anna-Teresa (2020): Ungebändigte Anarchie. Über die Bedeutung der Trias *Politik-Demokratie-Anarchie* in der politischen Philosophie Rancières. In: Gebhardt, Mareike (Hrsg.): Staatskritik und Radikaldemokratie. Das Denken Jacques Rancières. Baden-Baden: Nomos, 69–83.
- Steidle, Angela (2019): Poetik der Biographie. Berlin: Matthes & Seitz.
- Straßenberger, Grit (2019): Kritik oder Radikalisierung des Liberalismus. In: Comtesse, Dagmar/Flügel-Martinsen, Oliver/Martinsen, Franziska/Nonhoff, Martin (Hrsg.): Radikale Demokratietheorie. Ein Handbuch. Berlin: Suhrkamp, 730–745.
- Susemichel, Lea/Kastner, Jens (2018): Identitätspolitik. Konzepte und Kritiken in der Geschichte und Gegenwart der Linken. Münster: Unrast.
- Süß, Rahel Sophia (2019): Theorie und Praxis. In: Comtesse, Dagmar/Flügel-Martinsen, Oliver/Marchart, Oliver/Nonhoff, Martin (Hrsg.): Radikale Demokratietheorie. Ein Handbuch. Berlin: Suhrkamp, 793–806.
- Taylor, Keeanga-Yamahtta (2017): Von #BlackLivesMatter zu Black Liberation. Münster: Unrast.
- Teune, Simon (2012): Das produktive Moment der Krise. Platzbesetzungen als Laboratorien der Demokratie. In: WZB Mitteilungen 137, 32–34.
- The Institute for Experimental Freedom/Crimethinc. (2012): God only knows what devils we are. An Apologia for the Black Bloc from the Community of those who do not have

- a Community. (abrufbar unter: <https://theanarchistlibrary.org/library/the-institute-for-experimental-freedom-god-only-knows-what-devils-we-are>; letzter Zugriff: 27.06.2024).
- The Isaiah Berlin Literary Trust (2000–2022): Isaiah Berlin, Alexander Herzen, and the Pursuit of the Ideal. (abrufbar unter: <https://isaiah-berlin.wolfson.ox.ac.uk/Isaiah%20Berlin%20Alexander%20Herzen%20and%20the%20Pursuit%20of%20the%20Ideal>; letzter Zugriff: 27.06.2024).
- Thomassen, Lasse (2007): Within the Limits of Deliberative Reason Alone: Habermas, Civil Disobedience and Constitutional Democracy. In: *European Journal of Political Theory* 6.2, 200–218.
- Thoreau, Henry David (1973): Über die Pflicht zum Ungehorsam gegen den Staat. In: Thoreau, Henry David: *Über die Pflicht zum Ungehorsam gegen den Staat und andere Essays*. Zürich: Diogenes, 7–35 [1849].
- Thoreau, Henry David (1979): *Walden oder ein Leben in den Wäldern*. Zürich: Diogenes.
- Thoreau, Henry David (2015): *Vom Glück, durch die Natur zu gehen*. Köln: Anaconda [1862].
- Threadcraft, Shatema (2016): *Intimate Justice: The Black Female Body and the Body Politic*. Oxford: Oxford University Press.
- Tiqqun (2007): *Kybernetik und Revolte*. Zürich/Berlin: diaphanes.
- Tully, James (2009): Politische Philosophie als kritische Praxis. In: Tully, James: *Politische Philosophie als kritische Praxis*. Frankfurt am Main: Campus, 17–45 [2002].
- Turner, Jack (2005): Performing Conscience. Thoreau, Political Action, and the Plea for John Brown. In: *Political Theory* 33.4, 448–471.
- Ullrich, Peter (2015): Postdemokratische Empörung. Ein Versuch über Demokratie, soziale Bewegungen und gegenwärtige Protestforschung. ipb working paper. (abrufbar unter: https://protestinstitut.eu/wp-content/uploads/2015/10/postdemokratische-empoeerung_ipb-working-paper_auf12.pdf; letzter Zugriff: 27.06.2024).
- Urban-Halle, Peter (2007): *Gegen Kapitalismus und für freie Liebe*. (abrufbar unter: https://www.deutschlandfunk.de/gegen-kapitalismus-und-fuer-freie-liebe.700.de.html?dram:article_id=83083; letzter Zugriff: 27.06.2024).
- van de Sande, Mathijs (2015): Fighting with Tools: Prefiguration and Radical Politics in the Twenty-First Century. In: *Rethinking Marxism* 27.2, 177–194.
- Vasudevan, Alexander (2017): *The Autnomous City. A history of urban squatting*. London/New York: Verso.
- Virno, Paolo (2005): *Grammatik der Multitude. Mit einem Anhang: Die Engel und der General Intellect*. Wien: Turia + Kant.
- Virno, Paolo (2010): *Exodus*. Wien/Berlin: Turia + Kant.
- Vogelmann, Frieder (2021): »Autonomie« als Prinzip politischer Rationalität. Eine Blockade unserer politischen Vorstellungskraft? In: Schmidt, Christian/Zabel, Benno B. A. (Hrsg.): *Politik im Rechtsstaat*. Baden-Baden: Nomos, 61–82.
- Vogelmann, Frieder (2022): *Die Wirksamkeit des Wissens. Eine politische Epistemologie*. Berlin: Suhrkamp.
- Wallaschek, Stefan (2021): Über Parteien, Bewegungen und Solidarität in Chantal Mouffes agonaler Demokratietheorie. In: Westphal, Manon (Hrsg.): *Agonale Demokratie und Staat*. Baden-Baden: Nomos, 47–63.
- West, Cornel (2024; i. E.): *Pragmatismus und radikale Demokratie*. Berlin: Suhrkamp.

- White, Micah (2016): *The End of Protest: A New Playbook for Revolution*. Toronto: Knopf Canada/Penguin.
- Wittgenstein, Ludwig (2017): *Philosophische Untersuchungen*. 8. Auflage, Frankfurt am Main: Suhrkamp [1953].
- Wolf, Josh (2010): *The Berkeley Rebellion: A Semester at Siege*. In: *Rolling Thunder* 10, 39–46.
- Wolin, Sheldon S. (2016): *Fugitive Democracy and Other Essays*. Princeton: Princeton University Press.
- Wood, Alden (2012): *Crime Thought. Theorizing CrimethInc.* (Selbstverlegt).
- Woodford, Clare (2016): *Disorienting Democracy. Politics of Emancipation*. London: Routledge.
- Wysocki, Gisela von (1980): *Die Fröste der Freiheit: Aufbruchspantasien*. Frankfurt am Main: Syndikat.
- Zieringer, Carolin/Leonhardt, Christian (2020): *Politik, Körper, Ironie: Rancière queer-feministisch weiterdenken*. In: Gebhardt, Mareike (Hrsg.): *Staatskritik und Radikaldemokratie. Das Denken Jacques Rancières*. Baden-Baden: Nomos, 171–187.
- Zinn, Howard (2002): *Disobedience and Democracy. Nine fallacies on law and order*. Cambridge (Massachusetts): South End Press [1968].
- Zinn, Howard (2010): *Schweigen heißt Lügen*. Hamburg: Edition Nautilus [1994].

Filmographie & Diskographie

Monty Python (1969): Bicycle Repairman. Auf: Monty Pythons Flying Circus. The Complete Series. Geschrieben und ausgedacht von Graham Chapman, John Cleese, Terry Gilliam, Eric Idle, Terry Jones, Michael Palin; Staffel 1 (Disc 1), Episode 3 (»How to recognise different types of trees from quite a long way away«), Teil 3 (9:50 Min. – 13:28 Min.).

Monty Python (1970): Scott of the Antarctic. Auf: Monty Pythons Flying Circus. The Complete Series. Geschrieben und ausgedacht von Graham Chapman, John Cleese, Terry Gilliam, Eric Idle, Terry Jones, Michael Palin; Staffel 2 (Disc 4), Episode 23 (»Scott of the Antarctic«), Teil 2 (5:50 Min. – 17:38 Min.).

Tiger Lou (2004): The war between us. Auf: TigerLou: Is my head still on? (Startracks).

