

Steffen Herrmann

Demokratischer Streit

Eine Phänomenologie des Politischen



Nomos

Schriftenreihe
Zeitgenössische Diskurse des Politischen
herausgegeben von

Prof. Dr. Andreas Hetzel
Prof. Dr. Oliver Flügel-Martinsen

Band 25

Wissenschaftlicher Beirat

Mathias Albert (Bielefeld), Robin Celikates (Berlin), Anna Geis (Hamburg), Charles Girard (Lyon), Ina Kerner (Koblenz-Landau), Regina Kreide (Giessen), Oliver Marchart (Wien), Stephan Moebius (Graz), Maria Muhle (München), Martin Nonhoff (Bremen), Dirk Quadflieg (Leipzig), Hartmut Rosa (Jena), Rainer Schmalz-Bruns † (Hannover)

Die Forschungsreihe versteht sich als Forum der Diskussion über Möglichkeiten und Grenzen des Politischen heute. Sie vereint Schriften aus der Politischen Theorie, der Politischen Philosophie, der Sozialphilosophie und der Soziologie. Ohne sich schulpolitisch festlegen zu wollen, verfolgen die Schriften der Reihe die Pfade eines antiessentialistischen, pluralistischen und radikaldemokratischen Denkens des Politischen, wie es sich seit der Mitte der 1980er Jahre vor allem in Frankreich, Italien, England und in den USA formiert hat. Das Themenspektrum der Bände erstreckt sich von dekonstruktiven über genealogische, agonistische, diskurs- und hegemonietheoretische Ansätze bis in die Felder der Gouvernementalitätsstudien, des (Post-)Feminismus und der Postcolonial Studies. Die Reihe eröffnet eine konstruktive Kontroverse über die Diskurse des Politischen und sucht zugleich nach Perspektiven ihrer Weiterentwicklung.

Steffen Herrmann

Demokratischer Streit

Eine Phänomenologie des Politischen



Nomos

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

1. Auflage 2023

© Steffen Herrmann

Publiziert von
Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG
Waldseestraße 3–5 | 76530 Baden-Baden
www.nomos.de

Gesamtherstellung:
Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG
Waldseestraße 3–5 | 76530 Baden-Baden

ISBN (Print): 978-3-7560-0646-5

ISBN (ePDF): 978-3-7489-4276-4

DOI: <https://doi.org/10.5771/9783748942764>



Onlineversion
Nomos eLibrary



Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz.

Inhalt

Einleitung: Was ist demokratischer Streit?	7
I. Der Streit um den Demos	37
1. Wer zählt als Teil der politischen Gemeinschaft?	44
2. Epistemische Macht	83
3. Demonstrative Kritik	117
II. Der Streit um das Kratos	153
4. Wie soll politische Herrschaft eingerichtet sein?	161
5. Die dritte demokratische Revolution	196
6. Kontestative Kritik	230
III. Der Streit um die Doxa	285
7. Wie bildet man sich eine politische Meinung?	292
8. Ästhetisches Argumentieren	313
9. Protrepische Kritik	330
Dank	367
Nachweise	369
Literatur	370

Einleitung: Was ist demokratischer Streit?

Streit entsteht, wo Uneinigkeit herrscht. Im demokratischen Gemeinwesen zeigt sich solche Uneinigkeit zumeist in Form von Meinungsverschiedenheiten über öffentliche Angelegenheiten. Die Strittigkeit solcher Angelegenheiten bildet dabei kein Zeichen des demokratischen Verfalls, sondern ist vielmehr Ausdruck ihres gewöhnlichen Prozessierens selbst. Im Streit spiegelt sich der Umstand, dass der Ort der Macht in der Demokratie nicht länger besetzt, sondern zu einer „Leerstelle“ geworden ist, wie es Claude Lefort in einer bekannten Formulierung ausgedrückt hat.¹ Sinnbildlich zeigt sich dieser Umstand bereits in der Antike, wo sich im Zuge der ‚hoplitischen Reform‘ eine beschließende Versammlung aus einander gleichgestellten männlichen Kriegern bildet, die um ein leeres Zentrum (*meson*) herum zusammenkommen, in dem sie ihre Beute niedergelegen, um dann über deren Verteilung nach öffentlichen Prinzipien zu streiten.² Die Macht der Verteilung liegt hier nicht mehr bei einer übergeordneten außerweltlichen Instanz wie der Gunst der Götter noch bei einer ausgezeichneten innerweltlichen Instanz wie dem König, sondern bei der versammelten Gemeinschaft selbst. Im Zuge der hoplitischen Reform beginnt sich so dasjenige herauszubilden, was wir heute als Demokratie, als Herrschaft (*kratos*) der Gemeinschaft (*demos*) bezeichnen.

Auch wenn die Demokratie seit ihrer ersten Gründung in der antiken Polis eine Vielzahl an Transformationen durchlaufen hat, bleibt sie doch durchgehend von der Idee angetrieben, dass das demokratische Gemeinwesen in nichts anderem als sich selbst gründet. Als eine der entschiedens-ten Verfechterinnen der Idee der kollektiven Selbstregierung darf Hannah Arendt gelten. Ihre politische Phänomenologie der *Conditio Humana* stellt nachdrücklich die Macht des gemeinsamen Handelns heraus, durch welche Menschen einen Neuanfang in der Welt zu machen vermögen. Gemeint ist damit, dass unser Schicksal nicht durch unsere biologische Geburt determiniert ist, sondern vielmehr, dass demokratische Subjekte im Rahmen einer „zweiten Geburt“ ihr Schicksal selbst wählen.³ Dass dieser

-
- 1 Claude Lefort, „Die Frage der Demokratie“, in: Ulrich Rödel (Hg.), *Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1990, 281–297, hier: 293.
 - 2 Marcel Hénaff, *Die Gabe der Philosophen. Gegenseitigkeit neu denken*, Bielefeld: transcript 2014, 73.
 - 3 Hannah Arendt, *Vita Activa oder Vom tätigen Leben*, München: Piper 2002, 215.

Prozess konfliktträchtig ist, ist Arendt klar vor Augen gestanden. Schließlich gilt ihr Pluralität als die Grundbedingtheit unseres politischen Lebens. Gemeint ist damit nicht einfach, dass wir alle irgendwie einzigartig und verschieden voneinander sind, sondern vielmehr, dass wir unterschiedliche politische Meinungen (*doxai*) darüber haben, wie die uns gemeinsame Welt eingerichtet werden sollte. Politische Gruppierungen wie Libertäre, Liberale, Sozialist_innen, Queer-Feminist_innen oder *critical race*-Aktivist_innen lassen sich von unterschiedlichen Vorstellungen davon leiten, was ein gutes demokratisches Gemeinwesen ausmacht und befinden sich daher oftmals in intensiven Meinungsverschiedenheiten mit anderen politischen Gruppen.

Der demokratische Meinungsstreit kann nun freilich ganz unterschiedliche Formen annehmen. Er kann sich nicht nur auf die öffentlichen Angelegenheiten beziehen, um die herum sich die Gemeinschaft versammelt, sondern auch auf die Art und Weise der Verhandlung dieser Angelegenheiten selbst. Der Streit wird dann zu einem Streit zweiter Ordnung: Gestritten wird nun nicht mehr allein um öffentliche Angelegenheiten, vielmehr wird der Streit selbst zum Streitgegenstand. Es wird nun darum gerungen, wie demokratischer Streit gerahmt ist und sein sollte. Nicht mehr das Me-son selbst ist nun der Gegenstand, sondern vielmehr dasjenige, was diese Mitte als Mitte konstituiert: der *Demos*, das *Kratos* und die *Doxa*. Der Streit um diese drei Momente unterscheidet sich von einfachen öffentlichen Auseinandersetzungen dadurch, dass hier nicht mehr allein die Auslegung einer politischen Situation, sondern die Praxis der Auslegung selbst umstritten ist. Die Uneinigkeit kann dabei soweit gehen, dass sie auch die Geltung dieser Begriffe selbst noch einmal erfasst. Gestritten wird dann darum, was überhaupt als politische Situation oder adäquate Auslegungsmethode zählt. Gegenstand der vorliegenden Studie werden im Folgenden nun diese unterschiedlichen Gestalten demokratischer Meinungsverschiedenheiten sein. Zu ihrer Bewältigung, so möchte ich zeigen, bietet sich eine bestimmte Praxis der Kritik an, die ich im weiteren Verlauf als Praxis der phänomenologischen Demonstration bezeichnen möchte. Ausgehend von diesem Vorhaben gliedert sich die vorliegende Studie in drei Teile: Im Ausgang von der Grundfrage „Wer zählt als Teil der politischen Gemeinschaft?“ will ich im ersten Teil den Streit um den *Demos* als Streit um demokratische Kreditabilität rekonstruieren und zeigen, wie diese mit Hilfe von Praktiken der demonstrativen Kritik zum Gegenstand gemacht werden kann. Im zweiten Teil werde ich dann ausgehend von der Grundfrage „Wie ist politische Herrschaft einzurichten?“ den Streit um das *Kratos* als Streit um die Stiftung politischer Freiheit verstehen und zeigen, wie sich

diese durch kontestative Institutionen politischer Freiheit verteidigen lässt. Schließlich werde ich im dritten Teil ausgehend von der Grundfrage „Wie bildet man sich eine politische Meinung?“ den Streit um die Doxa als Streit um Lebensformen rekonstruieren, der mithilfe von Praktiken der protreptischen Kritik geführt werden kann.

Demokratische Meinungsverschiedenheiten

Unsere demokratische Gegenwart ist durch vielfältige Meinungsverschiedenheiten geprägt. Mindestens drei unterschiedliche Konfliktebenen lassen sich dabei unterscheiden: Als einfache Meinungsverschiedenheiten können zunächst jene Arten von Konflikten bezeichnet werden, bei denen sich zwei Parteien in der Bewertung einer konkreten Situation uneinig sind. So können sie beispielsweise im Clinch darüber liegen, ob eine bestimmte Person oder Personengruppe nach den Kriterien des geltenden Asylrechts schutzbedürftig ist oder nicht. In solchen Fällen teilen die Konfliktparteien die Überzeugung, dass das Recht auf Asyl existiert und dass es unter bestimmten Umständen gewährt werden sollte. Strittig ist hier, ob und wie dieses Recht auf eine fragliche Situation angewendet werden sollte. Die Auflösung solcher Anwendungsfragen ist keineswegs eine leichte Aufgabe. Sie ist vielmehr mit dem konfrontiert, was John Rawls die „Bürden des Urteils“ nannte.⁴ Gemeint ist damit, dass Sachverhalte oft erkenntnistheoretisch komplex und schwer zu beurteilen sind, so dass es schwierig ist, zu abschließenden Urteilen zu gelangen.

Auch wenn einfache Meinungsverschiedenheiten die Quelle intensiver und tief empfundener Konflikte zwischen politischen Gruppen sein können, geht es in vielen politischen Auseinandersetzungen doch oftmals um solche Arten von Meinungsverschiedenheiten, die heute im Rückgriff auf Robert Fogelin zumeist als „tiefe Meinungsverschiedenheiten“ bezeichnet werden.⁵ Hier wird nicht mehr die Realisierung einer Norm, sondern die Norm selbst infrage gestellt. Bei tiefen Meinungsverschiedenheiten geht es also nicht um die Frage, wie eine bestimmte Norm in einer bestimmten Situation anzuwenden ist, sondern vielmehr darum, ob die Norm selbst

4 John Rawls, *Politischer Liberalismus*, übers. v. Wilfried Hinsch. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2003, 127.

5 Robert Fogelin, „The Logic of Deep Disagreements“, in: *Informal Logic*, Jg. 7, 1985, 1–8.

Gültigkeit besitzt und wie und von wem sie zu interpretieren ist. Tiefe Meinungsverschiedenheiten gehen entsprechend einfachen Meinungsverschiedenheiten voraus. Erstens in dem Sinne, dass der Streit über die Gültigkeit oder Auslegung einer Norm dem Streit über ihre Anwendung vorausgeht, und zweitens, was noch wichtiger ist, rahmt der Streit über Normen das ein, was als einfache Meinungsverschiedenheit erscheinen kann. Drei wesentliche Formen tiefgreifender Meinungsverschiedenheiten lassen sich im Anschluss daran unterscheiden. Wir kommen ihnen auf die Spur, wenn wir uns eine Reihe von politischen Auseinandersetzungen in der Bundesrepublik im Zuge der Corona-Pandemie vor Augen führen:

(1) Die politische Auseinandersetzung im Rahmen der Pandemiepolitik betraf zunächst einmal die Hierarchie von Verfassungsnormen. Ihren Ursprung hat diese Auseinandersetzung darin, dass es zu den Bedingungen der Politik gehört, dass Grundrechte miteinander in Konflikt geraten können. Im Zuge der Corona-Pandemie ist das am Konflikt zwischen Freiheitsrechten und Gleichheitsrechten deutlich geworden. Da die Ausübung der Bewegungsfreiheit eine direkte Bedrohung für die Gesundheit anderer darstellte, konnten beide Rechte nicht gleichzeitig volle Geltung besitzen. Vielmehr musste eine Abwägung erfolgen und entschieden werden, welches Recht Vorrang genießt. Eine solche Abwägung war dabei stark von der jeweiligen politischen Zielsetzung der Streitparteien abhängig. Während die einen dafür eintraten, sich auf die Funktionsfähigkeit des Gesundheitssystems zu konzentrieren, setzten sich die anderen für den umfassenden Schutz von Leben und Gesundheit aller ein.⁶ Ja nach dem, für welches Ziel man sich entschied, fiel die Abwägung von Grundrechten anders aus: Im ersten Fall wurde den Freiheitsrechten der Vorzug vor den Schutzrechten erteilt; im zweiten Fall wurde den Schutzrechten Vorzug vor den Freiheitsrechten gewährt. Entscheidend ist nun, dass beide Parteien ihre Argumente auf Grundrechte stützen konnten und ihre Meinungsverschiedenheit nicht durch Rückzug auf ein noch höheres Recht oder eine noch höhere Norm auflösbar war. Bei Grundrechtskonflikten handelt es sich daher um unauflösbare Konflikte zwischen verschiedenen Normen, die nur durch eine politische Entscheidung zu bewältigen sind.

(2) Tiefe Meinungsverschiedenheiten haben in der Pandemiezeit zweitens den Rahmen der demokratischen Ordnung betroffen. Sie bezogen sich

6 Vgl. Oliver Lepsius, „Grundrechtsschutz in der Corona-Pandemie“, in: *Recht & Politik*, Jg. 56, Heft 3, 2020, 258–281, hier: 259f.

insbesondere auf die Frage, ob pandemische Maßnahmen qua Verordnung oder qua Gesetz geregelt werden sollten. Zu Beginn der Pandemie hat dabei zunächst aus pragmatischen Gründen das Regieren mittels Rechtsverordnungen vorgeherrscht. Der Vorteil von Verordnungen besteht darin, dass sie zügig erlassen und geändert werden können, während ein Gesetzgebungsverfahren meist relativ langwierig ist. Kritiker_innen der Regierungspolitik argumentierten jedoch, dass die durch Verordnungen vorgenommen Grundrechtseingriffe einer spezifischen politischen Legitimation bedürfen.⁷ Sie beriefen sich dabei auf den so genannten Parlamentsvorbehalt, wonach politische Entscheidungen mit weitreichenden Auswirkungen von der gesetzgebenden Versammlung getroffen werden müssen. Damit soll gewährleistet werden, dass die Auseinandersetzung um die Rangordnung und Auslegung von Verfassungsnormen nicht hinter verschlossenen Türen in Ausschüssen oder Sonderkommissionen stattfindet, sondern im Lichte der öffentlichen Meinung ausgetragen wird. Was alle angeht, soll auch vor aller Augen verhandelt werden. Während die einen also argumentierten, dass dort, wo das Verordnungsrecht an die Stelle der Gesetzgebung trete, der Prozess der Abwägung von Grundrechten der öffentlichen Debatte auf unzulässige Weise entzogen werde, betonten die anderen, dass nur das Regieren durch Verordnungen flexibel genug sei, um die extraordinäre Notlage zu bewältigen. Unabhängig davon, auf welcher Seite man in diesem Konflikt stehen mag, zeigt er uns, dass tiefe Meinungsverschiedenheiten nicht nur Auseinandersetzungen über verfassungsrechtliche Normen betreffen, sondern ebenso die Frage nach den demokratischen Verfahren, in denen diese Meinungsverschiedenheiten ausgehandelt werden.

(3) Noch eine dritte Form tiefer Meinungsverschiedenheiten lässt sich in demokratischen Gesellschaften finden. Sie betrifft die Frage, wer überhaupt ein Mitspracherecht in politischen Angelegenheiten haben soll. Im Zuge der Corona-Pandemie wurde diese Frage an der politischen Diskussion über die Absenkung des Wahlalters auf 16 Jahre deutlich. Während die einen argumentierten, dass junge Erwachsene in diesem Alter bereits genügend Einblick in den politischen Prozess und die zugehörige Urteils-

7 Vgl. Uwe Volkmann, „Das Maßnahmegesetz“, *VerfBlog*, 2020, <https://verfassungsblog.de/das-masnahmegesetz/> (24.08.2023); sowie: Christoph Möllers, „Parlamentarische Selbstentmächtigung im Zeichen des Virus“, *VerfBlog*, 2020, <https://verfassungsblog.de/parlamentarische-selbstentmaechtigung-im-zeichen-des-virus/> (24.08.2023).

fähigkeit besäßen, argumentierten die anderen, dass es Jugendlichen noch an Lebenserfahrung mangle und sie zu empfänglich für Meinungsmanipulationen seien. Wo die eine Seite also an die Generationengerechtigkeit appellierte, brachte die andere einen Rationalitätsvorbehalt zum Ausdruck. Solche Auseinandersetzungen über Teilhabefähigkeit zeigen uns unabhängig davon, wie man sich zu ihnen positioniert, dass die übergreifende Frage, wessen Stimme in einer demokratischen Gesellschaft Gehör finden sollte, grundsätzlich umstritten ist und nicht ein für alle Mal beantwortet werden kann.

Die drei hier angeführten Auseinandersetzungen im Zuge der bundesdeutschen Corona-Politik zeigen, dass demokratische Gesellschaften von verschiedenen Formen tiefer Meinungsverschiedenheiten heimgesucht werden können. Entsprechend lassen sich unterscheiden: (1) Der *Streit um den Demos*: Hier steht die Frage im Mittelpunkt, wer dazu in der Lage ist, seine Meinung in der politischen Öffentlichkeit kundzutun. (2) Der *Streit um das Kratos*: Im Zentrum steht hier der Streit um die Frage, wie der politische Meinungsbildungsprozess strukturiert werden kann und wie sich politische Stimmen am besten zueinander in Beziehung setzen lassen. (3) Der *Streit um die Doxa*: Hier liegt der Fokus auf der Abwägung und Auslegung derjenigen politischen Normen, die dem demokratischen Zusammenleben zugrunde liegen. Alle drei Streitformen zeichnen sich dadurch aus, dass es sich bei ihnen um unauflösbare Meinungsverschiedenheiten handelt. Konflikte um Zugehörigkeit und Nicht-Zugehörigkeit im Falle des Demos, Konflikte um die Einrichtung politischer Machtbildungsprozesse im Falle des Kratos und Konflikte um die Abwägung zwischen kollidierenden Grundnormen im Falle der Doxa lassen sich auf sinnvolle Weise ganz unterschiedlich auflösen und können daher nicht abschließend bewältigt werden. An ihnen zeigt sich daher exemplarisch, dass es im demokratischen Gemeinwesen immer Streit darüber geben wird, welche Form des Lebens wir als Gemeinschaft führen wollen.

Während einfache Meinungsverschiedenheiten also den Streit um öffentliche Angelegenheiten im Sinn dieser oder jener spezifischen politischen Maßnahme betreffen, wird bei tiefen Meinungsverschiedenheiten um den Rahmen, in dem dieser Streit geführt wird, gestritten. Es handelt sich um einen Streit um den Streit. Entscheidend ist nun, dass auch dieser Streit um den Streit oftmals erst erstritten werden muss. Wir haben es dann mit einem Streit dritter Ebene zu tun. Umstritten ist hier weder die Bewertung einer konkreten Situation noch die Norm, anhand derer wir eine Situation evaluieren, sondern das Dasein des Streitbaren selbst. Während in tiefen Meinungsverschiedenheiten noch vorausgesetzt ist, dass es Akteure,

Verfahren und Inhalte gibt, über die gestritten wird, tritt im Streit um das Streitbare die gesellschaftliche Existenz der Streitelemente selbst in den Vordergrund: Wer kann überhaupt als potentieller Teil des Demos in den Blick geraten? Welche Verfahren der politischen Machtbildung gelten eigentlich als rational? Und: Welche Meinungen zählen im demokratischen Gemeinwesen überhaupt als legitime Meinungen? Solche Auseinandersetzungen, in denen das im Streit Sagbare und Denkbare auf dem Spiel stehen, hat Jacques Rancière als „Unvernehmen“ bezeichnet.⁸ Im Anschluss daran können wir von ‚unvernehmlichen Meinungsverschiedenheiten‘ sprechen. Diese haben dort statt, wo der Streit den Status einer Meinungsverschiedenheit noch gar nicht erreicht hat und darum gerungen wird, dass sich überhaupt ein Konflikt konstituiert. Es handelt sich also um eine Meinungsverschiedenheit, die noch im Kommen begriffen und deren Ankunft ungewiss ist.

Einfache, tiefe und unvernehmliche Meinungsverschiedenheiten zeigen, dass im demokratischen Gemeinwesen stets unterschiedliche Formen von demokratischem Streit persistieren. Nicht nur verleihen sie sich dabei wechselseitig Gestalt, in dem Sinne, dass der Streit um das Streitbare den Streit um den Streit und dieser wiederum den Streit um öffentliche Angelegenheiten erscheinen lässt, zugleich auch machen sie in diesem Prozess den demokratischen Streit zu einem unabschließbaren Prozess, der durch Auseinandersetzungen auf einer anderen Ebene stets wieder neu in Gang gesetzt werden kann. Die für ein gelingendes demokratisches Zusammenleben entscheidende Frage lautet daher: Wie lässt sich mit demokratischen Meinungsverschiedenheiten auf politische Weise umgehen?

Drei Konzeptionen demokratischer Agonalität

Eine Antwort auf die Frage, wie sich demokratische Meinungsverschiedenheiten bewältigen lassen, wird man sich von jenen Theorien erhoffen, die den Streit zu ihrem Schwerpunkt gemacht haben: den agonalen Demokratietheorien. Da das Feld dieser Theorietradition mittlerweile gut bestellt ist, lohnt es sich, eine Unterscheidung zwischen unterschiedlichen Heran-

8 Jacques Rancière, *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*, aus d. Franz. v. Richard Steurer, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2002.

gehensweisen innerhalb dieser Tradition zu treffen.⁹ Ich möchte hier zwischen drei Konzeptionen des demokratischen Agons unterscheiden. Er kann aus liberaler Perspektive als *Wettbewerb*, aus postmarxistischer Perspektive als *Wettkampf* und aus republikanischer Perspektive als *Wettstreit* verstanden werden. Sehen wir uns diese Konzeptionen etwas genauer an:

(1) Bei der Konzeption der Demokratie als *Wettbewerb* handelt es sich um eine agonale Demokratietheorie *avant la lettre*, insofern ihre Gründerväter Max Weber und Joseph Schumpeter eine solche Bezeichnung für sich noch nicht in Anspruch genommen haben. Dennoch fassen ihre jeweiligen Theorien die demokratische Auseinandersetzung bereits im Register der Agonalität. Für Weber gründet das politische System im Wesentlichen auf der Interaktion von Volk und Partei, wobei den Äußerungen des Volkes nur eingeschränkt zu trauen ist. Eingebunden in die verselbstständigende Logik ihrer jeweiligen Handlungssphären verfügen die Einzelnen nämlich nicht über die Fähigkeit, Interessen von allgemeinem Belang in den Blick zu nehmen. Die Masse, so lautet Webers Überzeugung, „denkt nur bis übermorgen“.¹⁰ Mehr noch: Weil sie sich zum großen Teil von Emotionen leiten lässt, ist sie für jede Form der „irrationalen Beeinflussung“ offen.¹¹ Von der Masse der Individuen sind politisch verantwortliche Entscheidungen daher nicht zu erwarten. Wer nun meint, dass Weber diese Leistung im Parteiensystem verortet, wird schnell eines Besseren belehrt. Parteien versteht er nämlich weniger als ideelle Vereinigungen zur Verfolgung von politischen Zielen, denn vielmehr als selbsterhaltende Gebilde zum Zweck der Amtspatronage und des Machterhalts. Sie sind in erster Linie bürokratische Organisationen, deren Fachbeamtentum die Sicherung und den Erhalt der eigenen Stellung anstrebt. „Stimmenwerbung für Wahlen zu politischen Stellungen“, so Weber, ist das Ziel von Partei-

9 Ein vorzüglicher Überblick über die agonale Theorietradition im Feld der Politikwissenschaft und der Soziologie findet sich bei: Frank Nullmeier, *Politische Theorie des Sozialstaats*, Frankfurt a. M.: Campus 2000; sowie: Thorsten Bonacker, *Sozialwissenschaftliche Konflikttheorien. Eine Einführung*, Wiesbaden: Springer VS 2008. Eine sorgfältige und kenntnisreiche Abgrenzung agonaler Demokratietheorien von liberalen und deliberativen Ansätzen findet sich bei Manon Westphal, *Die Normativität agonaler Politik. Konfliktregulierung und Institutionengestaltung in der pluralistischen Demokratie*, Baden-Baden: Nomos 2018.

10 Max Weber, „Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland“, in: *Gesammelte Politische Schriften*, München: Drei Masken 1921, 126–260, 221.

11 Ebd.

en.¹² Das hat zur Folge, dass sich die Programme der Parteien nicht an streitbaren politischen Inhalten ausrichten, sondern an jenen Parolen, welche die größte Zustimmung der Masse erwarten lassen. Es ist das Prinzip von Nachfrage und Angebot, welches letztlich die Programme bestimmt, mit welchen politische Parteien auf Werbetour gehen. Weber versteht politische Auseinandersetzungen also in erster Linie im Modus des Parteienwettbewerbs. Entsprechend kann er festhalten: „Das Wesen aller Politik ist [...] Werbung von Bundesgenossen [...]“.¹³ Mit diesen Prinzipien hat er die Grundüberzeugungen jenes Strangs von Demokratietheorien formuliert, die auch gerne als ‚realistische Demokratietheorien‘ bezeichnet werden und die ins Zentrum ihrer Überlegungen das Werbungsverhalten von Eliten um die politische Masse stellen.

Zu den Vertretern einer realistischen Demokratietheorie gehört auch Joseph Schumpeter, der im Anschluss an Weber von der Prämisse ausgeht, dass die Massen nicht zu politischen Entscheidungen fähig sind, da „der typische Bürger auf eine tiefere Stufe der gedanklichen Leistung fällt, sobald er politisches Gebiet betritt“.¹⁴ Die gemeine Bürger_in gilt Schumpeter als empfänglich für Propaganda und Manipulation, was politische Parteien auszunutzen versuchen, indem sie sich Mechanismen psychotechnischer Beeinflussung bedienen, um Wähler_innenstimmen zu ködern. Im Wettbewerb um Stimmen – auch darin ist sich Schumpeter mit Weber einig – vermögen letztlich nur die zu bestehen, welche ausgezeichnete Fähigkeiten in der „Menschenbehandlung“ besitzen.¹⁵ Klarer als Weber spricht Schumpeter aus, dass Demokratie für ihn lediglich eine „Methode zur Erreichung politischer Entscheidungen [ist], bei welcher Einzelne die Entscheidungsbefugnis vermittelt eines Konkurrenzkampfes um die Stimmung des Volkes erwerben“.¹⁶ Weder werden vom Demos substantielle inhaltliche Entscheidungen erwartet noch die Auswahl geeigneter und fähiger Kandidaten. Die Auslese politischer Amtsträger wird vielmehr durch den Prozess des Wettbewerbs selbst hervorgebracht. Ihn muss der

12 Ebd., 143.

13 Ebd., 166.

14 Joseph A. Schumpeter, *Kapitalismus, Sozialismus, Demokratie* (1942), München: Francke 1980, 416.

15 Ebd., 459.

16 Ebd., 428. Zur Verteidigung dieser Herangehensweise vgl. Adam Przeworski, „Minimalist Conception of Democracy: A Defense“, in: Ian Shapiro und Casiano Hacker-Cordón (Hg.), *Democracy's Value*, Cambridge: Cambridge University Press 1999, 23–55.

Politiker kreativ zu beherrschen wissen, wenn er als Amtsträger geeignet sein will.

Die Kehrseite der von Weber und Schumpeter vorgebrachten Konzeption demokratischer Agonalität besteht nun darin, dass sie durch die Reduktion politischer Auseinandersetzungen auf Werbungspraktiken Politik in ein Geschäft der Beeinflussung und Suggestion überführt. Schon früh ist daher darauf hingewiesen worden, dass mit ihr die Gefahr verbunden ist, die demokratischen Ideale in ihr Gegenteil zu verkehren. So hält etwa Heidrun Abromeit fest: „Werbung als psychologisches Steuerungsinstrument in der Hand von Eliten widerspricht methodisch wie inhaltlich den demokratischen Prinzipien der Selbstbestimmung und der Orientierung aller gesamtgesellschaftlich relevanten Entscheidungen am Individuum.“¹⁷ Abromeit macht ihre Diagnose daran fest, dass es zu den Prinzipien politischer Werbung gehört, ihre Ziele nicht mit Hilfe rationaler Argumente, sondern vielmehr mit Hilfe emotionaler Appelle zu erreichen. Problematisch ist daran nicht nur, dass dies zu einer Entsachlichung von Werbebotschaften führt, sondern auch, dass solche Botschaften nicht davor zurückschrecken, irrationale Motive und Vorurteile zu adressieren. Das von Weber und Schumpeter bemängelte niedrige geistige Niveau der Bürger_innen in politischen Fragen, wird daher von der Werbung gerade befördert und hervorgebracht. Statt die Mündigkeit der Bürger_innen zu stärken, unterminiert das Konzept des demokratischen Wettbewerbs die Fähigkeit zur Meinungsbildung, was die Erosion der demokratischen Streitkultur zur Folge hat.

(2) Postmarxistische Demokratietheorien bringen gegen die Idee der Elitenherrschaft vielfach das Konzept des demokratischen *Wettkampfes* in Anschlag. Im Zentrum steht hier die Frage, wie sich die von politischen Eliten belagerten Bürger_innen zu Bündnissen zusammenschließen und gegen diese angehen können. Exemplarisch lässt sich das an der Position Chantal Mouffes deutlich machen, die festhält: „Eine linkspopulistische Strategie zielt darauf ab, die demokratischen Forderungen in einem kollektiven Willen zu bündeln, um ein ‚Wir‘ zu konstruieren, ein ‚Volk‘, das

17 Heidrun Abromeit, *Das Politische in der Werbung. Wahlwerbung und Wirtschaftswerbung in der Bundesrepublik*, Opladen: Westdeutscher Verlag 1972, 188; sowie aktuell: Jason Stanley, *How Propaganda Works*, Princeton: Princeton University Press 2015.

einem gemeinsamen Gegner die Stirn bietet: der Oligarchie“.¹⁸ Den Ausgangspunkt von Mouffes Überlegungen bilden die zusammen mit Ernesto Laclau konzeptionalisierten politischen Artikulationspraktiken der Verketzung und der Kontrastierung. Politische Artikulationen, so Laclau und Mouffe, versuchen mit Hilfe der Logik der Verkettung so genannte „Äquivalenzketten“ herzustellen.¹⁹ Diese erlauben es, unterschiedliche politische Anliegen wie etwa Geschlechtervielfalt, Pazifismus oder ökologische Nachhaltigkeit miteinander zu verknüpfen. Den Schlüssel für eine solche Verknüpfung stellen die so genannten „leeren Signifikanten“ dar, unter die sich unterschiedliche Anforderungen subsumieren lassen.²⁰ So erlaubt etwa der politische Signifikant ‚Grün‘, Politiken der Geschlechtervielfalt, des Pazifismus und der Ökologie unter sich zu subsumieren. Mittels leerer Signifikanten sollen also Differenzen in Diskursen mittels Äquivalenzbildung überbrückt werden. Gleichzeitig jedoch wirken leere Signifikanten auch kontrastiv, womit die zweite oben genannten Logik der politischen Artikulation angesprochen ist. Mit ihrer Hilfe wird der politische Signifikant ‚Grün‘ im Gegensatz zu Signifikanten wie ‚Schwarz‘, ‚Rot‘ oder ‚Gelb‘ positioniert. Dabei ist es genau diese Entgegensetzung, die dafür verantwortlich ist, dass der leere Signifikant nach Innen zur Herstellung von Äquivalenz dienen kann. So können sich etwa all die oben genannten unterschiedlichen Anliegen unter dem Signifikanten „die Grünen“ miteinander vereinen, weil es ihnen gemeinsam ist, sich von „den Schwarzen“ – die ihrerseits unterschiedliche Anliegen wie innere Sicherheit, Militarismus oder Wirtschaftsliberalismus miteinander verkoppeln – zu unterscheiden. Der politische Signifikant ‚Schwarz‘ bildet daher das konstitutiv Außen des Begriffs ‚Grün‘.

Die mit leeren Signifikanten verbundenen politischen Projekte stehen zueinander in einer Relation, die Chantal Mouffe als „agonistisch“ beschrieben hat.²¹ Agonistisch sind diese Beziehungen, weil hier zwar zwei

18 Chantal Mouffe, *Für einen linken Populismus*, aus d. Engl. v. Richard Barth, Suhrkamp: Berlin 2018, 35.

19 Ernesto Laclau und Chantal Mouffe, *Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus*, aus d. Engl. v. Michael Hintz und Gerd Vorwallner, Wien: Passagen 2000, 171.

20 Ernesto Laclau, „Was haben leere Signifikanten mit Politik zu tun? Die soziale Produktion leerer Signifikanten“, in: *Emanzipation und Differenz*. Wien: Turia und Kant 2010, 65–78.

21 Chantal Mouffe, *Über das Politische. Wider die kosmopolitische Illusion*, aus d. Engl. v. Niels Neumeier, Frankfurt a. M.: 2007, 30.

einander ausschließende Projekte miteinander ringen, dieses Ringen aber immer noch auf einem geteilten Boden stattfindet. Dieser geteilte Boden kann darin bestehen, dass sich sowohl ‚Grüne‘ als auch ‚Schwarze‘ dem leeren Signifikanten der Nation verbunden sehen. Entscheidend ist jedoch, dass sich solche Gegensätze nicht immer weiter aufheben lassen. Während sich Differenzen zwischen den Nationen noch in einer Instanz wie den Vereinten Nationen aufheben lassen, bildet der Bezug auf ‚die Demokratie‘ so etwas wie einen letzten leeren Signifikanten, insofern sich diese nicht mit Totalitarismus versöhnen lässt. Die unter dessen Banner formulierten Anliegen können nicht mit dem demokratischen Diskurs vermittelt werden. Demokratie und Totalitarismus stehen daher, wie sich mit Mouffe formulieren lässt, in einer Beziehung des „Antagonismus“.²² Die Gegensätze zwischen beiden sind absolut und unübersteigbar.

Das vorgestellte Konzept der agonalen Demokratietheorie enthält nun gleichwohl zwei Gefahren: Die erste besteht darin, dass die Idee des leeren Signifikanten die Verkettung von politischen Anliegen mit deren inhaltlicher Entleerung erkaufte. In dem Maß, wie Artikulationsketten immer länger werden, um unterschiedliche Positionen miteinander zu verknüpfen, drohen politische Gegensätze verloren zu gehen. An die Stelle inhaltlicher Programme droht so die bloße Mobilisierung der Massen zu treten, was den Verdacht nahelegt, dass Politik damit auf bloße Machterlangung reduziert wird. Die zweite Gefahr besteht in einer Verabsolutierung der Logik der Kontrastierung. Zur Wiederbelebung der Gegensätze in der Politik greift Mouffe wiederholt auf Carl Schmitts Konzept der Freund/Feind-Unterscheidung zurück, um im Anschluss daran Partei für die Bildung von Wir/Sie-Konstellationen zu ergreifen, in denen sich Identitäten in Abgrenzung zueinander bestimmen. In einem solchen relationalen Modell drohen sich Identitäten jedoch zu verselbstständigen und nur noch gegeneinander zu bestimmen: Links ist, was nicht Rechts ist, Mann ist, wer nicht Frau ist, Weiß ist, wer nicht Schwarz ist, usw. Damit entsteht eine Konstellation, in welcher der Wandel von anderen Identitäten als Bedrohung der eigenen Identität erfahren werden muss. Entsprechend neigen solche Wir/Sie-Konstellationen entweder dazu, stabile Machtverhältnisse zu bilden, oder im Falle von Veränderungen gewaltsame Auseinandersetzungen hervorzurufen. Während die Logik der Verkettung also mit einer inhaltlichen Entleerung politischer Kämpfe verbunden ist, ist die Logik

22 Ebd., 29.

der Kontrastierung mit einer Dynamik verbunden, die zur gewaltsamen Zuspitzung von Konflikten tendiert.²³ Das Paradigma des politischen Wettkampfs droht daher die demokratische Auseinandersetzung ebenso zu unterminieren wie dasjenige des politischen Wettbewerbs.

(3) Den agonalen *Wettstreit* um politische Meinungen haben vor allem die Arbeiten von Claude Lefort ins Zentrum der Demokratietheorie gestellt. Aus der Perspektive seines zivilgesellschaftlichen Republikanismus zeichnen sich demokratische Ordnungen durch eine Absage an jeglichen Fundamentalismus aus, welcher die politische Ordnung in einem höheren Prinzip zu verankern versucht. Lefort hat dabei in erster Linie den Totalitarismus vor Augen. Dieser erhebt den Anspruch, eine umfassende und alternativlose Weltanschauung zu sein, in der die Wünsche, Bedürfnisse und Interessen von Volk, Partei und politischer Führungskraft alle auf einer gemeinsamen Linie liegen. Anders in der Demokratie: Sie beginnt damit, dass sie „die Grundlagen aller Gewißheit auflöst“ und die Pluralität der Lebensformen anerkennt.²⁴ Die demokratische Ordnung zeigt, dass nichts so sein muss wie es ist, da wir uns jederzeit entschließen könnten, die Dinge anders zu regeln. Die Demokratie versteht Lefort entsprechend als ein fortwährendes Abenteuer der Konfrontation von Perspektiven, die sich manchmal zusammenfügen, manchmal konfliktieren und manchmal auch ausschließen. Der Unterschied zwischen Totalitarismus und Demokratie zeigt sich für Lefort auch klar in deren Symbolisierungen: Während ersterer einer Logik der Verkörperung folgt, insofern sich ein jeder als Teil eines organischen Ganzen verstehen können soll, das sich in der Person des Führers inkarniert, ist letztere „körperlos“, da hier keine vorab festgelegten Funktionsbestimmungen existieren, welche die Einzelnen nur noch ausfüllen müssten.²⁵

Im Anschluss an die Überlegungen von Lefort hat sich Helmut Dubiel der Frage zugewandt, wie die normative Integration der Bürger_innen in der Demokratie verstanden werden muss.²⁶ Er will sich dabei von der Vorstellung lösen, dass es jenseits demokratischer Konflikte substantielle

23 Oliver Flügel-Martinsen, *Befragungen des Politischen. Subjektkonstitution – Gesellschaftsordnung – Radikale Demokratie*, Wiesbaden: Springer VS 2017, 180f. Kritisch auch Tilman Reitz, *Das zerstreute Gemeinwesen. Politische Semantik im Zeitalter der Gesellschaft*, Wiesbaden: Springer VS 2016, 369.

24 Ebd., 296.

25 Ebd., 295.

26 Helmut Dubiel, *Ungewißheit und Politik*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1994.

Gemeinsamkeiten zu finden gilt, auf die die jeweiligen Konfliktparteien aufbauen könnten. Vielmehr argumentiert er, dass politische Gemeinschaften durch eine „Kette durchgestandener Konflikte“ zusammengehalten werden.²⁷ Dubiel orientiert sich dabei an dem aus der psychoanalytischen Theorie vertrauten Motiv des integrierenden Konflikts. So hat etwa Donald Winnicott in seinen entwicklungspsychologischen Arbeiten gezeigt, dass eine wichtige Aufgabe der Eltern gegenüber ihrem Kind darin besteht, dessen aggressive und zerstörerische Impulse auszuhalten, weil es nur so ein Vertrauen in die Welt auszubilden und mit Differenzen umzugehen vermag.²⁸ Übertragen auf den politischen Prozess bedeutet dies, dass dort, wo eine Streitpartei im politischen Wettstreit unterliegt und diese Niederlage zu ertragen vermag, sich eine Beziehung zwischen den Streitparteien herstellt. Indem die eine Partei nämlich demonstriert, dass sie sich auch dann an die Spielregeln der demokratischen Auseinandersetzung hält, wenn diese zu ihrem Nachteil sind, vermag sich auf Seiten der anderen Partei ein Vertrauen in die gemeinsame Konfliktfähigkeit zu entwickeln. Ein solches Vertrauen kann nicht abstrakt und vorab hergestellt werden, sondern bildet sich nur im Vollzug und Durchleben von tatsächlichen Konflikten heraus. Politische Integration kann daher auf konfliktuöse Auseinandersetzungen keineswegs verzichten, vielmehr bilden diese die Quelle einer spezifisch staatsbürgerlichen Solidarität.

Die der Demokratie eigene Form der Solidarität hat William Connolly auf die Tugend des „agonalen Respekts“ zurückgeführt.²⁹ Sie bezeichnet eine Haltung, die es den Bürger_innen erlaubt, Respekt über Differenzen hinweg zu etablieren und unterschiedliche Lebensformen sowie die mit ihnen verbundenen Ziele auch dann zu würdigen, wenn sie nicht die eigenen sind. Respekt unterscheidet er dabei von Toleranz, insofern mit letzterer nur das Dulden von Abweichungen von einer als Norm gesetzten ‚Leitkultur‘ gemeint ist. Agonaler Respekt kommt ohne eine solche Hierarchisierung aus. Er besteht in der Anerkennung des Umstandes, dass die

27 Ebd., 181

28 Donald Winnicott, *Reifungsprozesse und fördernde Umwelt. Studien zur Theorie der emotionalen Entwicklung*, übers. v. Gudrun Theusner-Stampa, Frankfurt a. M.: Fischer 1984. Im Anschluss daran: Jessica Benjamin, *Die Fesseln der Liebe: Psychoanalyse, Feminismus und das Problem der Macht*, aus d. Engl. v. Nils Lindquist und Diana Müller, Frankfurt a. M.: Stroemfeld 2009, 40.

29 William E. Connolly, *Identity/Difference*, Minneapolis/London: University of Minnesota Press 1991, xxv, sowie: William E. Connolly, *Pluralism*, Durham: Duke University Press 2005, 123.

demokratische Ordnung durch eine Vielzahl von Lebensformen ausgefüllt werden kann. Damit sich demokratischer Streit erfolgreich vollziehen kann, gilt es für Connolly neben der Tugend des agonalen Respekts noch eine zweite Tugend zu etablieren: die „kritische Responsivität“.³⁰ Gemeint ist damit eine Haltung des sorgfältigen Zuhörens, durch die jenen Stimmen Gehör verschafft wird, die eine Lebensform herausfordern. Statt solche Stimmen direkt zurückzuweisen, sollen sich Bürger_innen in der Tugend der Selbstzurücknahme üben und ihre eigenen Abwehrimpulse kritisch hinterfragen. Das Problem der skizzierten Tradition besteht nun freilich darin, dass die Appelle an die Tugendhaftigkeit der Staatsbürger_innen dort zu verhallen drohen, wo wir es nicht mehr mit ‚weichen‘, sondern mit ‚harten‘ politischen Konflikten zu tun haben. Dort wo Konflikte emotional stark aufgeladen und theoretisch nachhaltig besetzt sind, wie etwa in Fragen der Religionsfreiheit, des Abtreibungsrechts oder der Durchlässigkeit von Grenzen, kann nicht immer mit der kritischen Responsivität aufgeklärter Bürger_innen gerechnet werden. Politischer Wettstreit kann sich daher nicht auf individuelle moralische Tugenden stützen, sondern er bedarf vielmehr eines institutionellen Rahmens, der die Austragung demokratischer Meinungsverschiedenheiten auch dort ermöglicht, wo die politischen Subjekte entzweit sind.

Die drei unter den Titeln Wettbewerb, Wettkampf und Wettstreit skizzierten Konzeptionen demokratischer Agonalität konzipieren demokratischen Streit auf unterschiedliche Weise. In der liberalen Variante sind es die Mittel der Eigenwerbung, im postmarxistischen Ansatz die Mittel der Oppositionsbildung und im republikanischen Denken die Mittel der tugendhaften Kommunikation, die im Zentrum stehen. Die unterschiedlichen Konzepte sind dabei mit unterschiedlichen Gefahren verbunden: Während der Wettbewerb um Stimmen in Meinungsmanipulation umzuschlagen und der Wettkampf um Hegemonie Feindschaft hervorzubringen droht, überfordert der Wettstreit um Meinungen die Individuen mit Tugendansprüchen. Auch wenn alle Ansätze damit Schwächen aufweisen, besteht gleichwohl ein wichtiger Unterschied zwischen ihnen: Politischer Wettbewerb und Wettkampf reduzieren die politische Auseinandersetzung

30 Connolly, *Identity/Difference*, xxviii, sowie: Connolly, *Pluralism*, 126. Zur Herausforderung, im Zuge kritischer Auseinandersetzungen die richtige Mitte zu treffen vgl. Marie-Luisa Frick. „Diskurstapferkeit als demokratische Tugend“, in: Magdalena Tonia Füllenbach u.a. (Hg.), *Widerspruchs-Kulturen: Medien, Praktiken und Räume des Widersprechens*, Berlin: Reimer 2023, 25–36.

auf einen bloßen Machtkampf, der sich nicht weiter für die Austragung von Konflikten, sondern nur für die taktischen Mittel der Bewältigung von Konflikten interessiert. Beide Positionen drohen dabei aus sich selbst heraus undemokratische Effekte zu zeitigen. Anders verhält es sich mit dem Paradigma des politischen Wettstreits: Hier steht der Austausch zwischen Individuen und damit der Streit *als* Streit im Zentrum. Gefragt wird hier entsprechend nach der normativen Ausgestaltung des Streithandelns. Auch wenn der Verweis auf die Notwendigkeit individueller Tugenden sicherlich eine Teilantwort auf diese Frage liefert, bleiben doch weitere wichtige Fragen unadressiert: Dazu gehört nicht nur die oben bereits genannte Frage nach der Beschaffenheit derjenigen kommunikativen Streitpraktiken, die eine Lösung von demokratischen Meinungsverschiedenheiten ermöglichen, sondern auch die Frage, innerhalb welcher politischen Institutionendesigns die faire und produktive Austragung solcher Konflikte möglich ist, sowie die Frage, wie Individuen und Themen überhaupt Eingang in das Feld der politischen Auseinandersetzung finden. Anders gesagt: Eine bisher ungelöste Aufgabe agonaler Demokratietheorien besteht darin, ein System des demokratischen Streits zu entwerfen, in welchem das Streitganze der Demokratie als ein Zusammenspiel unterschiedlich gelagerter und geregelter Streitpraktiken in den Blick kommt.

Um diese Aufgabe zu bewältigen, werde ich mich in dieser Studie von der Politischen Phänomenologie Hannah Arendts leiten lassen, die auf allen drei Feldern Grundlagenarbeit geleistet hat und deren Denken daher in jüngster Zeit wieder vermehrt Beachtung gefunden hat.³¹ Dort wo dieses

31 Exemplarisch für das Revival von Arendts Denken in jüngster Zeit siehe die Studien von: Juliane Rebentisch, *Der Streit um Pluralität. Auseinandersetzungen mit Hannah Arendt*, Berlin: Suhrkamp 2022; Maike Weißpflug, *Hannah Arendt. Die Kunst, politisch zu denken*, Berlin: Matthes & Seitz 2019; Sophie Loidolt, *Phenomenology of Plurality. Hannah Arendt on Political Intersubjectivity*, New York/London: Routledge 2018; Stefania Maffei, *Transnationale Philosophie: Hannah Arendt und die Zirkulationen des Politischen*, Frankfurt a. M.: Campus 2018; Richard J. Bernstein, *Why read Hannah Arendt now?*, Cambridge: Polity Press 2018, Katrin Meyer, *Macht und Gewalt im Widerstreit. Politisches Denken nach Hannah Arendt*, Basel: Schwabe 2016; Ayten Gündoğdu, *Rightlessness in an Age of Rights. Hannah Arendt and the Contemporary Struggles of Migrants*, New York: Oxford University Press 2015; Francesca Raimondi, *Die Zeit der Demokratie. Politische Freiheit nach Carl Schmitt und Hannah Arendt*, Konstanz: Konstanz University Press 2014; Waltraud Meints, *Partei ergreifen im Interesse der Welt. Eine Studie zur politischen Urteilskraft im Denken Hannah Arendts*, Bielefeld: transcript 2011; Christian Volk, *Die Ordnung der Freiheit. Recht und Politik*

Denken an seine Grenze stößt, werde ich in Auseinandersetzung mit radikaldemokratischen, dissensrepublikanischen und rhetorischen Demokratietheorien Arendts Überlegungen weiterzuentwickeln versuchen, um schließlich zu einer eigenen Position zu gelangen, von der aus deutlich wird, mit welchen Praktiken der Kritik der Streit um die Realisierung der Gleichheit des Demos, der Freiheit des Kratos und des Werbens um die Doxa geführt werden sollte. Entsprechend dieser Anlage sucht die vorliegende Studie das Gespräch mit mehreren Positionen: Zunächst ist hier die Arendt-Forschung zu nennen, in der seit einigen Jahren wieder lebhaft die Aktualität von Arendts Ansatz für das Verständnis unserer Gegenwart herausgestellt wird. Im Dialog mit dieser Tradition werde ich zu zeigen versuchen, dass wir Arendt als Vordenkerin einer Politischen Phänomenologie verstehen sollten, welche die phänomenologische Methode Husserls im Hinblick auf politische Fragen weiterentwickelt. Im ersten Teil wird es mir weiterhin vor allem darum gehen, die radikaldemokratische Debatte um die Dimension der Sinnlichkeit zu erweitern und Kämpfe um Zugehörigkeit als Kämpfe um das demokratische Erscheinen von Subjekten auszuweisen. Im Dialog mit republikanischen Theorien will ich dann im zweiten Teil die Position eines Republikanismus des Dissenses weiterentwickeln, der den Sinn und Zweck politischer Institutionen darin sieht, ein herrschaftsfreies Streitgeschehen zu ermöglichen. In Auseinandersetzung mit rhetorischen Demokratietheorien soll es im dritten Teil schließlich darum gehen, eine Form der ästhetischen Rationalität auszuarbeiten, mit der demokratische Auseinandersetzungen über tiefe Meinungsverschiedenheiten geführt werden können. Insofern jeder der drei Teile mit einer spezifischen Konzeption von phänomenologischer Kritik schließt, sucht die Arbeit schließlich auch den Dialog mit jenen kritischen Theorien, welche sich mit der Frage beschäftigen, was Kritik heute noch bedeuten kann.

im Denken Hannah Arendts, Baden-Baden: Nomos 2010; Marieke Borren, *Amor mundi: Hannah Arendt's Political Phenomenology of World*, Amsterdam: F & N Eigen Beheer 2010; Jürgen Förster, *Die Sorge um die Welt und die Freiheit des Handelns. Zur institutionellen Verfassung der Freiheit im politischen Denken Hannah Arendts*, Würzburg: Königshausen & Neumann 2009.

Die Methode der Politischen Phänomenologie

Wir stehen nun vor folgender Doppeldiagnose: Erstens ist es charakteristisch für das demokratische Gemeinwesen, dass es zum Auftauchen von unauflösllichen Meinungsverschiedenheiten kommt. Zweitens stellen die agonalen Demokratietheorien liberaler, postmarxistischer und republikanischer Spielart keine angemessenen Mittel zur Bewältigung solcher Meinungsverschiedenheiten bereit. Entsprechend fehlt es an einer Theorie, welche uns zeigt, wie wir mit unauflösllichen Meinungsverschiedenheiten im demokratischen Gemeinwesen umgehen können. Zur Behebung dieses Mangels soll in dieser Studie eine politische Phänomenologie entwickelt werden.³² Auf ihrer Basis soll gezeigt werden, wie das demokratische Gemeinwesen als ein Streit Ganzes eingerichtet und mit welchen Mitteln der Kritik demokratischer Streit geführt werden kann.³³ Die politische Phänomenologie zeichnet sich zunächst dadurch aus, dass sie die von Husserl entworfene Methode der Phänomenologie weiterzuentwickeln und für politische Fragen fruchtbar zu machen versucht. Da diese Strömung derzeit noch im Entstehen ist und methodische Fragen bisher eine eher untergeordnete Rolle gespielt haben, will ich hier versuchen, eine Skizze der Methode der politischen Phänomenologie zu geben. Insofern diese Studie, wie oben geschildert, nicht ausschließlich mit Phänomenolog_innen ins Gespräch zu kommen versucht, ist es sinnvoll, hier mit grundsätzlichen Überlegungen zu beginnen.

-
- 32 Einen konzeptionellen Vorschlag, wie eine solche Politisierung aussehen kann, haben Thomas Bedorf und ich entwickelt in: „Three Types of Political Phenomenology“, in: Thomas Bedorf und Steffen Herrmann (Hg.), *Political Phenomenology. Experience, Ontology, Episteme*, London: Routledge 2019, 1–14; einen Überblick über Schlüsselautor_innen und -themen liefern: Nils Baratella, Steffen Herrmann, Sophie Loidolt, Tobias Matzner und Gerhard Thonhauser (Hg.), *The Routledge Handbook on Political Phenomenology*, London: Routledge 2024; grundlegend auch: Gail Weiss, Ann Murphy und Gayle Salamon (Hg.), *50 Concepts For A Critical Phenomenology*. Evanston: Northwestern 2020.
- 33 Vgl. hierzu Lisa Guenther, „Six Senses of Critique for Critical Phenomenology“, in: *Puncta: Journal of Critical Phenomenology*, vol 4, 2021, sowie den Band von Smaranda A. Aldea, David Carr, and Sara Heinämaa (Hg.): *Why Method Matters: From Phenomenology to Critique*, New York: Routledge 2021.

Ausgangspunkt der Phänomenologie ist dasjenige, was Husserl die „natürliche Einstellung“ nennt.³⁴ Insofern diese Einstellung nur aus der ersten Person zugänglich ist, unterscheidet sich die Phänomenologie zunächst einmal von normativistischen Theorien, die ihre Analysen mit begrifflichen Analysen und Definitionen beginnen, um diese dann in einem zweiten Schritt auf die handelnden Subjekte anzuwenden. Die Phänomenologie verfährt genau umgekehrt: Sie beginnt bei der Untersuchung der konkreten Erfahrung der Subjekte, um aus dieser verallgemeinernde Einsichten zu gewinnen. Das macht die Phänomenologie zunächst einmal zu einer lebensnahen Untersuchungsmethode, welche den Erfahrungen von sozialen Subjekten aufgeschlossen gegenübersteht und diese in ihrer Pluralität ernst nimmt. Was nun aber ist mit der „natürlichen Einstellung“ gemeint? Der Begriff ist zunächst insofern missverständlich, als er nahelegt, dass es sich hier um eine von Natur aus gegebene Einstellung handelt, die von künstlichen, kulturellen Einstellungen zu unterscheiden ist. Das ist jedoch nicht der Fall: ‚Natürlich‘ hat hier vielmehr den Sinn von ‚gewöhnlich‘ und ‚alltäglich‘. Mit der natürlichen Einstellung sind daher die praktischen Überzeugungen, denen wir in unserem alltäglichen Handeln folgen, gemeint. Zu ihr gehört unter anderem dasjenige, was Husserl die „Generalthesis“ nennt. Gemeint ist damit die Überzeugung einer „immer daseiende[n] Welt“.³⁵ Auch dieser Ausdruck ist missverständlich, da man bei der Rede von Thesis geneigt ist, an eine bewusst gesetzte Annahme zu denken. Gerade das ist aber nicht der Fall: Die Generalthesis meint vielmehr eine präreflexive Grundüberzeugung. Das Wesen dieser Grundüberzeugung ist es zum einen, dass sie als Grundüberzeugung selbst nur selten in den Blick gerät, und zum anderen, dass sie als Boden (Grund) für andere Überzeugungen dient, die gleichsam auf ihr aufbauen. Das Anliegen der Phänomenologie ist es nun, diese unreflektierte Grundüberzeugung des mundanen Bewusstseins über sein Dasein in der Welt zum Gegenstand zu machen. Die Phänomenologie, so hat es Maurice Merleau-Ponty einmal im Anschluss an Husserl formuliert, macht es sich zur Auf-

34 Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch* (1913), in: *Husserliana* Bd. III, hg. v. K. Schuhmann, Haag: Martinus Nijhoff 1976, 56.

35 Ebd., 61.

gabe, dem „naiven Weltbezug nachzugehen, um ihm endlich eine philosophische Satzung zu geben“.³⁶

Man wird nun an dieser Stelle fragen können, was man sich von dieser Aufgabe verspricht. Hier stoßen wir zum ersten Mal auf den kritischen Charakter der Phänomenologie. Ihr Ziel ist es nämlich, die natürliche Einstellung gegen ihre wissenschaftliche Vereinnahmung zu verteidigen. Daher macht es sich Husserl in *Die Krisis der europäischen Wissenschaften* zur Aufgabe, die Verdeckung der natürlichen Einstellung durch die wissenschaftliche Einstellung historisch nachzuzeichnen und zu zeigen, dass dadurch verkannt wird, dass selbst letztere noch auf ersterer basiert.³⁷ Ähnlich verfährt Merleau-Ponty in der *Phänomenologie der Wahrnehmung*, wenn er sich mit dem von ihm so genannten „objektiven Denken“ in Form von Physiologismus und Psychologismus auseinandersetzt, um deren Defizite bei der Beschreibung der menschlichen Lebensform aufzuzeigen.³⁸ Die politische Phänomenologie nun schließt an dieses kritische Vorhaben an, verschiebt dabei jedoch das Ziel: Ihr geht es nicht mehr allein darum, die natürliche Einstellung gegenüber der wissenschaftlichen Einstellung zu verteidigen, sondern darum, die ungerechtfertigten Vorannahmen freizulegen, die in die natürliche Einstellung eingelassen sind. Die politische Phänomenologie hat also das Ziel, das natürliche Bewusstsein nicht nur freizulegen, sondern dieses über seine unreflektierten Vorannahmen und Vorurteile aufzuklären und dadurch zur Selbstbestimmung und zur Freiheit zu ermächtigen. Dafür orientiert sie sich weitgehend an drei von Husserl ausgearbeiteten methodischen Schritten, die ich hier der formalen Einheitlichkeit halber als Interrogation, Reduktion und Demonstration bezeichnen möchte.

1. *Interrogation*: Die Untersuchung der natürlichen Einstellung lässt Husserl mit dem Verfahren der *epoché* beginnen. Gemeint ist damit, dass es in einem ersten Schritt die Generalthese der natürlichen Einstellung einzuklammern und „außer Geltung“ zu setzen gilt.³⁹ Merleau-Ponty erläutert, dass dieser methodische Schritt nicht darauf zielt, die natürliche

36 Maurice Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, aus d. Franz. v. Rudolf Boehm, Berlin: Walter de Gruyter 1966, 3.

37 Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, in: *Husserliana* Bd. VI, hg. v. W. Biemel, Haag: Nijhoff 1976, 48ff.

38 Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, 100ff.

39 Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, in: *Husserliana* Bd. I, hrsg. v. S. Strasser, Den Haag: Martinus Nijhoff 1973, 4.

Einstellung „zu zerstören“, sondern vielmehr darauf, sie zum „Gegenstand zu machen und freizulegen“.⁴⁰ Die Einklammerung all derjenigen Vorannahmen, die unser Dasein in der natürlichen Welt betreffen, führt dabei zu einem Einstellungswandel. Nach der *epoché* befinden wir uns nicht mehr in der natürlichen, sondern vielmehr in der „phänomenologischen Einstellung“.⁴¹ In ihr gilt es zunächst dem von Husserl so genannten „Prinzip aller Prinzipien“ zu folgen, das besagt, „daß jede originär gebende Anschauung eine Rechtsquelle der Erkenntnis sei, daß alles, was sich in der ‚Intuition‘ originär darbietet, einfach hinzunehmen sei, als was es sich gibt, aber auch nur in den Schranken, in denen es sich da gibt“.⁴² Was Husserl hier zum Ausdruck bringt, ist, dass die Beschreibung der Erfahrung aus der Perspektive der phänomenologischen Einstellung frei von Vorannahmen und Vorurteilen zu erfolgen hat. Sie soll sich ausschließlich an dasjenige halten, was in der Erfahrung selbst gegeben ist. Was ein solcher Einstellungswandel bewirken kann, macht Husserl an der Wahrnehmung eines Würfels deutlich. Während in der natürlichen Einstellung der wahrgenommene Würfel einfach da ist, zeigt sich in der phänomenologischen Einstellung, dass wir eigentlich nur je die Vorderseite des Würfels wahrnehmen: „Wir sehen dann ‚eigentlich‘ nur ein Stück seiner Oberfläche, nur die und die begrenzenden Quadrate mit ihren Färbungen und Zeichnungen.“⁴³ Nun ist aber klar, dass in der natürlichen Wahrnehmung stets der ganze Würfel gemeint ist also auch seine Innen- und Rückseite. Entsprechend hält Husserl fest: „Sofern nun der Würfel, der ganze Würfel, in der Wahrnehmung gemeint ist, ist er der voll und ganz gesehene, fällt er ganz mit all den ihm zugemeinten Bestimmungen in die Wahrnehmung“.⁴⁴ Das Wahrnehmungsurteil „Dort ist ein Würfel“, so zeigt die Interrogation unserer Wahrnehmung, geht also weit über das hinaus, was für uns eigentlich sichtbar ist. Die Beschreibung aus phänomenologischer Einstellung legt damit ein erstes wichtiges Vorurteil der Generalthesis der natürlichen Einstellung frei.

40 Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, 10.

41 Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, 15.

42 Husserl, *Ideen I*, 51.

43 Edmund Husserl, *Wahrnehmung und Aufmerksamkeit. Texte aus dem Nachlass (1893–1912)*. In: *Husserliana* Bd. XXXVIII, hrsg. v. T. Vongehr u. R. Giuliani, Dordrecht: Springer 2004, 26.

44 Ebd., 27.

Um *epoché* zu betreiben, müssen wir uns für Husserl in die Perspektive eines „unbeteiligten Zuschauers“ begeben und unsere Aufmerksamkeit auf das fokussieren, was uns anschaulich gegeben ist.⁴⁵ Nun zeigt sich sicherlich schon an unserem einfachen Beispiel, dass es in der Praxis gar nicht so einfach ist, sich in phänomenologische Einstellung zu begeben, uns von unseren Vorurteilen freizumachen und die Wahrnehmung unvoreingenommen zu beschreiben. Eine der wichtigen Fragen der Phänomenologie besteht daher darin, ob und wie man überhaupt jenen unparteilichen Beobachtungsstandpunkt einnehmen kann, den Husserl propagiert. Wenn beispielsweise Merleau-Ponty in der *Phänomenologie der Wahrnehmung* davon spricht, dass sich ein von ihm in seiner Studie analysierter kleinhirngeschädigter Patient dadurch von ‚dem Normalen‘ unterscheidet, dass der weibliche Körper für ihn keine Anziehungskraft mehr besitzt, dann könnte man beispielsweise fragen, ob Merleau-Pontys phänomenologische Interrogation hier nicht heterosexuelle Voreinstellungen reproduziert.⁴⁶ Statt Vorurteile freizulegen werden in dieser Beschreibung also eventuell Vorurteile reproduziert. Wie nun aber können Phänomenolog_innen sicherstellen, dass ihre Beschreibung vorurteilslos erfolgt? Mindestens drei Wege können in diesem Zuge beschrritten werden. Martin Heidegger beispielsweise operiert in *Sein und Zeit* ausführlich mit dem Konzept der Störung. Dasjenige, was er die Zuhandenheit von Zeug nennt, wird dadurch auffällig, dass es im Zuge von „Auffälligkeit“, „Aufdringlichkeit“ oder „Aufsässigkeit“ zu Unterbrechungen in unseren mundanen Handlungsvollzügen kommt und diese dadurch selbst thematisch und anschaulich werden.⁴⁷ Eine andere Vorgehensweise finden wir bei Hannah Arendt, die insbesondere im Zuge ihrer politischen Phänomenologie in *Vita Activa* vielfach von der Methode der kontrastiven Geschichtsschreibung Gebrauch macht.⁴⁸ Die mit unserer mundanen Einstellung verbundenen Vorurteile versucht sie hier durch historische Entgegensetzungen mit vorauslaufenden Epochen zum Vorschein zu bringen. Frantz Fanon wiederum weist darauf hin, dass Weiße für ihre eigenen Vorurteile blind sind und diese nur dadurch in den Blick bekommen können, dass sie mit den Erfah-

45 Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, 15.

46 Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, 187.

47 Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Frankfurt a. M.: Klostermann 1977, § 16.

48 Arendt, *Vita Activa*, Kap. 2.

rungen von subalternen Subjekten konfrontiert werden.⁴⁹ Wir können hier von einem intersubjektiven Verfahren sprechen, das Vorurteile vom Ort des Anderen aus in den Blick nimmt. Die drei hier genannten methodischen Vorgehensweisen werden in dieser Studie verschiedentlich eingesetzt werden: Während mir das intersubjektive Verfahren der postkolonialen Phänomenologie im ersten Teil dazu dienen wird, Vorurteile in Bezug auf demokratische Gleichheit zu thematisieren, wird mir im zweiten Teil der Studie die Unterbrechung demokratischer Routinevollzüge durch den demokratischen Experimentalismus dazu dienen, Vorurteile in Bezug auf die Realisierung von politischer Freiheit freizulegen. Im dritten Teil schließlich wird die Methode der historischen Kontrastbildung dazu dienen, Vorurteile in Bezug auf rhetorisches Sprechhandeln zum Gegenstand zu machen.

2. *Reduktion*: Der zweite Schritt der phänomenologischen Methode besteht in demjenigen, was Husserl „Reduktion“ nennt.⁵⁰ Reduktion ist dabei zunächst im umgangssprachlichen Sinne von „reduzieren“ als verringern zu verstehen. Gemeint ist dann, dass diejenigen Beschreibungen, die im ersten Schritt gewonnen worden sind, auf das reduziert werden sollen, was ihnen wesentlich ist, um aus der Beschreibung gleichsam allgemeine Begriffe zu gewinnen. Reduktion meint aber auch, im Sinne des lateinischen *reducere*, eine explanative Rückführung. Dass beides nicht zusammenfällt, zeigt sich an Husserls Unterscheidung zwischen statischer und genetischer Phänomenologie. Während die statische Phänomenologie allgemeine Prinzipien zu formulieren versucht, die in der natürlichen Einstellung am Werk sind, werden diese Prinzipien von der genetischen Phänomenologie ihrerseits noch einmal auf ihre historische Stiftung hin zurückgeführt.

Im Zuge des statischen Verfahrens dient die Reduktion der Freilegung der Grundstrukturen des Bewusstseins. Bezogen auf das obige Würfel-Beispiel bedeutet dies, dass uns Gegenstände der äußeren Welt immer nur in „Abschattungen“ perspektivisch gegeben sind.⁵¹ Gleichwohl beinhaltet der Sinn der Wahrnehmung, wie wir gesehen haben, auch das aktuell nicht Wahrgenommene, wie z.B. die Rückseite des Würfels. Dieses Strukturmerkmal unserer Wahrnehmung nennt Husserl „Appräsentation“.⁵² Ge-

49 Frantz Fanon, *Schwarze Haut, weiße Masken*, aus d. Franz. v. Eva Moldenhauer, Frankfurt a. M.: Syndikat 1980, Kap. 6.

50 Husserl, *Ideen I*, 124.

51 Husserl, *Ideen I*, 91.

52 Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, 143.

meint ist damit, dass die Wahrnehmung stets durch mehr als das, „was sie *wirklich* präsent macht“ ausgezeichnet ist.⁵³ Neben primären Appräsentationen wie der Rückseite des Würfels verweist Husserl dabei auch auf sekundäre Appräsentationen, welche sich auf den Kontext, die Umgebung und die Handlungen beziehen, in denen etwas erscheint. So unterscheiden sich die Wahrnehmungserwartungen bezüglich der Rückseite eines Würfels im Zuge eines Würfelspiels wie „Mensch ärgere Dich nicht“ von denjenigen, die wir von einem würfelförmigen Kunstwerk in einem Museum wie etwa Sandra Mujingas „I build my Skin with Rocks“ haben. Gerade die Horizontwahrnehmung macht deutlich, dass wir etwas immer „als etwas“ wahrnehmen. Unsere Wahrnehmung legt damit Zeugnis von einem grundlegenden Korrelationismus der menschlichen Existenz ab. Da zu sein, bedeutet mit Heidegger gesprochen, immer In-der-Welt zu sein.

Reduktion meint also zunächst, aus der phänomenologischen Beschreibung der Erfahrung allgemeine Strukturen zu gewinnen. Gleichwohl beschränkt sich die Reduktion nicht darauf. Im Zuge der genetischen Phänomenologie werden vielmehr auch Strukturen von Strukturen zum Thema. So wird etwa dasjenige, was im Zuge der Appräsentation noch allgemein als Kontext bestimmt wurde, von Husserl in der Folge als Lebenswelt weiter ausgearbeitet. Die Lebenswelt versteht Husserl als das Resultat von historischen Stiftungsereignissen, in deren Folge es zur Sedimentierung von Grundüberzeugungen und Sinnmustern kommt. Zu solchen Stiftungsereignissen rechnet Husserl etwa die Entdeckung von idealen Gegenständen im Zuge der reinen Geometrie.⁵⁴ Damit wurde nicht nur eine folgenreiche Unterscheidung zwischen der idealisierten, wissenschaftlichen und der anschaulichen, vorwissenschaftlichen Natur etabliert, zugleich auch führt die Etablierung von solchen idealen Formen dazu, dass wir überhaupt so etwas wie die Wahrnehmung der Figur eines Würfels haben können, von dem wir erwarten, dass er eine Innen- und Rückseite hat. Wo Husserl sich noch ganz auf die Gegenstände der Geometrie fokussiert, hat Hannah Arendt politische Stiftungsereignisse in den Blick genommen. Ereignisse wie die Amerikanische oder die Französische Revolution sind für sie Stiftungsereignisse politischer Freiheit, in deren Zuge sich tiefliegende Grundüberzeugungen über das Wesen politischer Vergemeinschaftung etabliert haben.⁵⁵ Ihre Sedimente bilden den Nährboden für die Sinn-

53 Ebd., 151.

54 Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*, 21.

55 Hannah Arendt, *Über die Revolution*, München: Piper 2011, Kap. 3.

stiftungsprozesse weiterer Generationen (wie z.B. dem Kampf um das Frauenwahlrecht). Stiftungen regen, so könnte man mit Husserl sagen, zu Umstiftungen an, in deren Zuge es zu anders gelagerten Sedimentierungen kommt. Freilich kann es dabei auch immer wieder zu Neustiftungen kommen. Sie entsprechen wohl am ehesten dem, was man als seismische Eruption bezeichnen könnte. In ihrem Zuge werden alte Sedimente aufgebrochen, eingeschmolzen und an die Oberfläche gebracht, um sich dann auf neue Weise zu sedimentieren.

Freilich nun können sich im Zuge von Stiftungsereignissen auch fehlerhafte Vorannahmen und Vorurteile anhäufen. Heideggers Kritik der neuzeitlichen Metaphysik in *Sein und Zeit* beginnt bekanntlich mit dem Aufweis von drei Vorurteilen über das Sein, die sich im Laufe der Philosophiegeschichte eingestellt haben.⁵⁶ In ähnlicher Weise hält Emmanuel Levinas der abendländischen Philosophiegeschichte in *Totalität und Unendlichkeit* vor, einem Vorurteil aufgesessen zu sein, wenn sie das Andere stets vom Selben aus zu denken versucht und damit die Kategorie der Alterität gänzlich aus dem Blick verloren hat.⁵⁷ Im Zuge einer politischen Phänomenologie sind es nun weniger naturwissenschaftliche Konzepte oder philosophische Konzepte, die im Zentrum der Aufmerksamkeit stehen, als vielmehr Grundüberzeugungen über die Beschaffenheit unserer sozialen und politischen Welt. Dabei werden insbesondere solche Grundüberzeugungen zum Thema, die Herrschaftsverhältnisse wie Tyrannei und Oligarchie begünstigen oder Exklusionsverhältnisse wie Kolonialismus, Heterosexismus, Rassismus und Ableismus begründen. In der vorliegenden Arbeit wird der Rückgang auf Korrelationsstrukturen und Stiftungsereignisse in unterschiedlicher Weise vollzogen. Im ersten Teil über den Streit um den Demos werde ich die Frage der demokratischen Gleichheit auf das Motiv der demokratischen Kreditabilität zurückführen, im zweiten Teil über den Streit um das Kratos soll dann die Frage der demokratischen Herrschaft im Lichte des Motivs der politischen Freiheit verhandelt werden, bevor dann im dritten Teil über den Streit um die Doxa die Frage demokratischer Meinungsbildung im Rückgriff auf die Strukturlogik ästhetischer Rationalität betrachtet wird.

3. *Demonstration*: Vielfach wird die phänomenologische Methode auf die zwei bisher genannten Schritte reduziert. Ich möchte an dieser Stelle

56 Heidegger, *Sein und Zeit*, §1.

57 Emmanuel Levinas, *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität* (1961), aus dem Französischen von Wolfgang Krewani, Freiburg 1993, 51.

dafür plädieren, dass die Methode der Phänomenologie noch einen dritten Schritt umfasst: die Demonstration. Wir kommen diesem Schritt auf die Spur, wenn wir uns auf das anfängliche Vorhaben der Phänomenologie besinnen. Dieses bestand ja darin, dem natürlichen Bewusstsein seine präreflexiven Grundannahmen gegenwärtig zu machen. Nachdem wir nun gesehen haben, wie die Phänomenologie den in die natürliche Einstellung eingelassenen Vorannahmen und Vorurteilen auf den Grund geht, muss sie nun in einem nächsten Schritt zur Auseinandersetzung mit der natürlichen Einstellung zurückkehren, um diese über sich selbst aufzuklären. Husserl nennt dies das „Erzieherische“ der phänomenologischen Methode.⁵⁸ Ein Ausdruck, der freilich einmal mehr unglücklich ist. Zwar geht es durchaus darum, das natürliche Bewusstsein in dem Sinne zu bilden, dass es ein besseres Verständnis seines In-der-Welt-seins erlangt. Entscheidend ist dabei jedoch, wie das natürliche Bewusstsein dabei angesprochen wird.

Husserl grenzt die phänomenologische Methode in diesem Zuge von konkurrierenden Ansätzen wie etwa der Transzendentalphilosophie Kants durch die Art ihrer Argumentation ab. Die Phänomenologie, so schreibt Husserl, verfährt nicht mittels „Deduktionen“, sondern mittels „Aufweisung“.⁵⁹ In diesem Sinne spricht Husserl in den *Ideen I* auch wiederholt davon, mit seinen Darstellungen „direkt aufweisend“ vorgegangen zu sein und „intuitive Aufweisungen“ vollzogen zu haben.⁶⁰ Die Phänomenologie, so macht uns Husserl hier deutlich, bringt ihre Einsichten im Zuge der Reduktion nicht im Modus des *Beweisens*, sondern im Modus des *Aufweisens* vor. Ähnlich charakterisiert auch Martin Heidegger in *Sein und Zeit* die phänomenologische Methode dadurch, dass sie dasjenige, was sich durch die Phänomene hindurch „anzeigt“ mittels „Aufzeigung“ zum Vorschein bringen soll.⁶¹ Ähnlich wie bei Husserl greift die Phänomenologie auch für Heidegger nicht in erster Linie auf Verfahren der Syllogistik zurück, vielmehr versucht sie, eine Sache ins ‚passende Licht‘ zu rücken und dadurch etwas ‚sehen zu lassen‘.⁶² Das Ziel der phänomenologischen Argumentation liegt entsprechend weniger im *Verstehen*, als vielmehr im

58 Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch*, in: *Husserliana* Bd. IV, hrsg. v. M. Biemel, Haag: Martinus Nijhoff 1952, 179.

59 Edmund Husserl, *Erste Philosophie*, in: *Husserliana* Bd. VII, hrsg. v. R. Boehm, Haag: Nijhoff 1956, 197.

60 Husserl, *Ideen I*, 67, 191.

61 Heidegger, *Sein und Zeit*, 40, 205.

62 Ebd., 46.

Einsehen. In ähnlicher Weise beginnt auch Jean-Luc Marion in *Gegeben sei* damit, die phänomenologische Methode dadurch zu charakterisieren, dass es ihr nicht „ums Beweisen“, sondern „ums Aufweisen“ geht.⁶³ Im Gegensatz zur klassischen Metaphysik, in der Beweisen bedeutet, etwas auf seinen Ursprung zurückzuführen, versteht er die Phänomenologie als eine „Gegen-Methode“, die versucht, „die im Schein liegende Erscheinung so sich aufweisen zu lassen, wie sie erscheint“.⁶⁴ Wie Husserl und Heidegger setzt auch Marion die Phänomenologie durch die Art der Argumentation, die sie ins Spiel bringt, von der Metaphysik ab. Im Anschluss an eine begriffliche Unterscheidung von Gottfried Gabriel will ich diesen Gedanken hier dahingehend zuspitzen, dass es der Phänomenologie weniger um *Präzision*, als vielmehr um *Prägnanz* geht.⁶⁵ Gemeint ist damit, dass hier nicht das analytische Untergliedern und Unterscheiden im Zentrum steht, sondern vielmehr umgekehrt, das Herstellen von Zusammenhängen und das Aufweisen von Kontexten. Wir können die genannten Überlegungen nun dahingehend zusammenfassen, dass die phänomenologische Methode nicht länger im Modus einer *analytischen*, sondern vielmehr im Modus einer *ästhetischen* Rationalität verfährt, in der das Aufweisen, das Einsehen und die Prägnanz eine tragende Rolle spielen.

Analytische und ästhetische Rationalität lassen sich in mindestens drei Hinsichten voneinander abgrenzen: Zunächst mit Blick auf die Logik der Artikulation, mit der sie soziale Probleme adressieren. Während erstere auf die Mittel der begrifflichen Analyse zurückgreift, operiert zweitere mit den Mitteln der anschaulichen Darstellung. Zweitens unterscheiden sich beide im Hinblick auf ihren Erkenntnismodus. Das intellektuelle Verstehen funktioniert linear: Argumente und Schlussfolgerungen bilden eine Argumentationskette. Die ästhetische Dramatisierung hingegen arbeitet bildhaft. Ihr Element ist die Oberfläche: Erkenntnisse werden durch kompositorische Anordnungen von Einzelelementen zu einem Ganzen erreicht. Schließlich lässt sich noch die Wirkungsweise unterscheiden: Während die analytische Rekonstruktion zu Erkenntnissen führt, in deren Folge wir anders über einen politischen Sachverhalt denken, führt die ästhetische Darstellung zu dem, was sich im Anschluss an Jacques Rancière die „Neuauf-

63 Jean-Luc Marion, *Gegeben sei. Entwurf einer Phänomenologie der Gegebenheit*, Freiburg: Alber 2015, 27.

64 Ebd., 27 (eigene Übersetzung) und 28.

65 Gottfried Gabriel, *Präzision und Prägnanz. Logische, rhetorische, ästhetische und literarische Erkenntnisformen*, Paderborn: mentis 2019.

teilung des Sinnlichen“ nennen lässt.⁶⁶ Sie hat zur Folge, dass wir die Dinge anders sehen. Ihre Auswirkungen sind also nicht geistig, sondern perceptiv. Zusammenfassend lässt sich sagen, dass sich die analytische und die ästhetische Rationalität in ihren Artikulations-, Erkenntnis- und Wirkungsweisen unterscheiden.

Es ist eben der Rückgriff auf ästhetische Rationalität, welche die Praxis der phänomenologischen Demonstration aus meiner Sicht besonders attraktiv für eine politische Phänomenologie macht. Die Adressierung von sozialen Konflikten im Medium des Ästhetischen erlaubt es nämlich erstens, dort, wo Reflexionsblockaden argumentative Auseinandersetzungen zum Erliegen bringen, in einen alternativen Modus zu wechseln und Argumente auf neue und andere Weise darzubieten. Zweitens hoffe ich im Laufe meiner Studie zu zeigen, dass sich die Methode der phänomenologischen Demonstration für die Transformation von Vorurteilen, die dem natürlichen Dasein selbst gar nicht vor Augen stehen, besser eignet als die analytische Reflexion. Statt präreflexive Vorurteile ins Register der Reflexivität zu übersetzen, dort zu bearbeiten und dann auf eine neue Form der Versittlichung zu hoffen, scheint es mir der bessere Weg, soziale Probleme ohne Umweg über ihre analytische Bearbeitung unmittelbar mittels Demonstration zu adressieren.

In dieser Studie werde ich mir die Methode der phänomenologischen Demonstration in zweierlei Hinsicht zu eigen machen. Zum einen im Hinblick darauf, dass ich mich selbst vielfach dieses Verfahrens bedienen werde, um den Charakter demokratischer Meinungsverschiedenheiten freizulegen und zum anderen im Hinblick darauf, dass ich dieses Verfahren selbst als Mittel der politischen Kritik für die Überwindung von unauflösbaren Meinungsverschiedenheiten in Anschlag bringen möchte. Die Phänomenologie dient in dieser Studie also nicht nur als methodisches Werkzeug der Analyse, sondern zugleich auch als ein Werkzeug der Kritik. Entsprechend wird der erste Teil dieser Studie damit enden, dass sich der Streit um den Demos am besten mit Praktiken der demonstrativen Kritik bearbeiten lässt, während der zweite Teil über den Streit um das Kratos mit dem Entwurf eines kontestativen Institutionengefüges enden wird, das Kritik im Modus des kommunikativen Aufweisens ermöglichen soll. Der dritte Teil schließlich wird mit einer Darstellung von Praktiken der

66 Rancière, *Das Unvernehmen*, 38.

protreptischen Kritik schließen, welche den Streit um die Doxa durch Verfahren der ästhetischen Argumentation aufzulösen versuchen.

Diese einführenden Reflexionen zur Methode der Politischen Phänomenologie bilden keine formale Anleitung, die im Folgenden einfach Schritt für Schritt abgearbeitet würde, vielmehr stellen sie selbst das Ergebnis des hier im ganzen beschrittenen Denkweges dar und besitzen daher den Charakter der Nachträglichkeit. Dass der Anfang dieser Studie zugleich ihr Ende ist und umgekehrt ihr Ende zugleich ihr Anfang, trifft noch in einem weiteren Sinne zu: Die Beantwortung der drei hier verhandelten Grundfragen – „Wer zählt zur politischen Gemeinschaft?“, „Wie soll demokratische Herrschaft eingerichtet sein?“, „Wie bildet man sich eine politische Meinung?“ – hat nicht die Gestalt eines Aufstiegs, in welchem immer höherstufige Formen des Streits erreicht werden, sondern vielmehr die Gestalt eines Zirkels, in welchem die einzelnen Streitfragen immer wieder ineinander übergehen. Eine solche zirkuläre Figur mag auf den ersten Blick widersinnig erscheinen, weil man beim Fortschreiten vom einen zum anderen am Ende wieder am Anfang angelangt und so scheinbar im Fortgehen keinen Fortschritt erzielt hat. Dabei wird jedoch übersehen, dass der Kreisgang um eine Sache eine spezifische Sicht ermöglicht. Heidegger bringt das auf den Punkt, wenn er davon spricht, dass die „Kreisbewegung der Philosophie ihr Wesentliches [...] in dem beim Kreisgang allein möglichen Blicken ins Zentrum“ hat.⁶⁷ Begreifen wir das Streitganze der Demokratie in diesem Sinn als einen Zirkel, dann bleibt zu hoffen, dass die vorliegende Studie mit ihrem Kreisgang durch den Streit um den Demos, den Streit um das Kratos und den Streit um die Doxa einen einsichtsvollen Blick in die leere Mitte der Demokratie erlaubt.

67 Martin Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, Frankfurt a. M.: Klostermann 2004, 276.

I.

Der Streit um den Demos

Hinführung

Der Streit um den Demos bildet den zentralen Gegenstand jener Theorieströmung, die sich unter dem Namen der radikalen Demokratietheorie formiert hat. ‚Radikal‘ ist diese Theorie nicht unbedingt, weil sie extreme Positionen vertreten würden, sondern weil sie die Frage der Demokratie an der Wurzel (lat. *radix*) angeht: Noch bevor sie der institutionellen Ausgestaltung des Politischen nachgeht, stellt sie nämlich die Frage nach der Aufteilung des Demos. Bereits an der antiken Polis zeigt sich ja, dass der Demos eine exklusive Größe darstellt, der auf eine ausgewählte Anzahl von Subjekten beschränkt ist. Dauerhaft ansässige Ausländer, die Metöken (*metoikoi*), und so genannte Menschenfüßler (*andrapodon*), die Sklaven, lebten zwar in der Gemeinschaft der Polis, waren jedoch nicht dazu befugt, über deren Geschicke mitzuentcheiden, da sie weder vor der Volksversammlung und dem Volksgericht auftreten noch für politische Ämter kandidieren konnten.¹ Neben der Aufteilung nach Ständen finden wir in der Polis auch eine Aufteilung nach geschlechtlicher Zugehörigkeit. Frauen standen unter der Vormundschaft ihrer Ehemänner, so dass bürgerliche Frauen höchstens vermittelt über sie öffentliches Gehör finden konnten. Und da ist schließlich noch die Aufteilung des Demos in Altersklassen, die darin bestand, dass die Übernahme vieler Ämter in Athen Bürgern höheren Alters vorbehalten war. Um als Geschworener, Gesetzgeber oder Magistrat fungieren zu können, musste man über dreißig Jahre alt sein, und um Rederecht in der Volksversammlung wahrzunehmen, war ursprünglich ein Alter von über fünfzig Jahren vorgesehen. Wir finden in der antiken Polis also eine Aufteilung des Demos entlang von unterschiedlichen Aufteilungsmustern wie Stand, Geschlecht und Alter. Während sich manche von ihnen dabei als starr und unüberwindbar erwiesen, wie beispielsweise die Aufteilung nach Geschlechtern, waren andere durchlässig: So konnten Sklaven freigegeben und zu Metöken werden, während Metöken wiederum Bürgerrechte verliehen bekommen konnten. Andersherum konnten Bürger aufgrund von Gesetzesverstößen ihren Bürgerstatus verlieren und sogar als Sklaven verkauft werden.

1 Zur Struktur der attischen Bevölkerung vgl. Mogens Herman Hansen, *Die Athenische Demokratie im Zeitalter des Demosthenes. Struktur, Prinzipien und Selbstverständnis*, Berlin: Akademie 1991, Kap. 5.

Nun ist die antike griechische Welt sicherlich nicht mehr die unsere und eine der wesentlichen Unterscheidungen liegt sicherlich darin, dass sich die europäische Welt im Zuge der Aufklärung dem Ideal der universalen Gleichheit verschrieben hat. Man könnte daher meinen, dass der Streit um den Demos im Zuge geschichtlichen Fortschritts nach und nach zum Erliegen gekommen ist. Dass dies freilich nicht der Fall ist, zeigt sich bereits darin, dass die 1789 verfasste ‚Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte‘ zwar mit universalem Anspruch auftritt, das Universale aber zugleich mit dem Männlichen gleichsetzt. Gleiches gilt für ein zweites wichtiges Gründungsdokument unserer aufgeklärten Welt: die Verfassung der Vereinigten Staaten von 1787. Auch hier ist weder für Frauen noch für Indigene oder Schwarze ein Wahlrecht vorgesehen. Man wird nun argumentieren wollen, dass das Licht der Aufklärung nur langsam reist und erst nach und nach in die dunklen Winkel des Vorurteils vorzudringen vermag, so dass das Ideal der Gleichheit seine inkludierenden Effekte erst mit dem Übergang in unsere zweite Moderne und der für sie symbolträchtigen ‚Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte‘ von 1948 richtig zu entfalten vermochte. Gleichwohl zeigt sich jedoch auch in unserer Gegenwart immer noch, dass sich der Demos durch eine Bewegung der Exklusion konstituiert: *sans-papiers*, die zwar dauerhaft in einem Land leben und arbeiten, jedoch keine politischen Partizipationsrechte zugesprochen bekommen, Straftäter_innen, denen im Zuge von Bewährungs- oder Haftstrafe ihr Wahlrecht auf Lebenszeit abgesprochen wird, oder behinderte Menschen, denen eine autonome Willensäußerung nicht zugetraut wird, sind hierfür Beispiele. Sie zeugen davon, dass der Demos nicht mit der auf einem Territorium lebenden Bevölkerung deckungsgleich ist und hier stets ein Rest bleibt, der sich im Anschluss an Jacques Rancière als Teil der „Anteilslosen“ bezeichnen lässt.²

In den radikalen Demokratietheorien wird der Streit um den Demos vielfach vor dem Hintergrund der Diagnose vom ‚demokratischen Paradox‘ in den Blick genommen.³ Mit der Rede vom Paradox soll deutlich

2 Jacques Rancière, *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*, aus d. Franz. v. Richard Steurer, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2002, 24.

3 Ähnlich resümiert auch Oliver Marchart: „In diesem Punkt der Paradoxierung des Demokratiebegriffs stimmen alle postfundamentalistischen Demokratietheorien zumeist überein.“ Oliver Marchart, *Die politische Differenz. Zum Denken des Politischen bei Nancy, Lefort, Badiou, Laclau und Agamben*, Berlin: Suhrkamp 2010, 331.

werden, dass der Streit um Zugehörigkeit keiner teleologischen Entwicklungslogik folgt, die im Zuge einer umfassenden Inklusion an ein Ende kommen könnte, sondern vielmehr aus einem in die Demokratie selbst eingelassenen konstitutiven Spannungsverhältnis entspringt. Chantal Mouffe spricht diesbezüglich davon, „dass die Spannung zwischen Gleichheit und Freiheit nicht aufgelöst werden kann und es immer nur kontingente Stabilisierungsformen ihres Konflikts geben kann“.⁴ Auch Claude Lefort spricht von einem „Paradox der Demokratie“, das aus einer Unvereinbarkeit zwischen der „Souveränität des Volkes“ und den „gesellschaftlichen Solidaritätsbeziehungen“ resultiert.⁵ Gleichermaßen stellt Étienne Balibar das „Grundparadox“ heraus, das zwischen „dem Diskurs der ‚Menschenrechte‘ und dem der ‚Bürgerrechte‘“ besteht.⁶ Und schließlich formuliert auch Derrida, dass „die Demokratie stets nacheinander und gleichzeitig zwei miteinander unvereinbare Dinge gewollt [hat]: Sie hat *einerseits* Menschen nur unter der Bedingung aufnehmen wollen, daß sie Staatsbürger, Brüder und Ähnliche/Gleiche waren [...]. *Andererseits* hat sie sich, gleichzeitig oder nacheinander, für alle diese ausgeschlossenen anderen geöffnet, ihnen Gastfreundschaft anbieten wollen.“⁷

Das demokratische Paradox führt uns nun geradewegs zur Grundfrage des Streits um den Demos: Wer zählt im demokratischen Gemeinwesen als Gleicher unter Gleichen und ist zur politischen Teilhabe berechtigt? Die Frage lässt sich zunächst im Ausgang von Pierre Rosanvillons Unterscheidung zwischen dem „Wahlvolk“ und dem „Meinungsvolk“ präzisieren.⁸ Im Fall des Wahlvolks betrifft der Streit um den Demos den elektoralen Prozess und die Auseinandersetzung darüber, wer zur Stimmabgabe berechtigt ist. Einschlägig hierfür sind etwa die Kämpfe um das Frauenwahlrecht in Europa, das Ringen der Schwarzen Bevölkerung um Bürgerrechte in den USA oder das Ausländerwahlrecht in der Europäischen Uni-

-
- 4 Chantal Mouffe, *Das demokratische Paradox*, Wien: Turia + Kant 2008, 22.
 - 5 Claude Lefort, „Die Frage der Demokratie“, in: Ulrich Rödel (Hg.), *Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1990, 281–297, hier: 295.
 - 6 Étienne Balibar, *Gleichfreiheit. Politische Essays*, aus d. Franz. v. Christine Pries, Berlin: Suhrkamp 2012, 77.
 - 7 Jacques Derrida, *Schurken. Zwei Essays über die Vernunft*, aus d. Franz. v. Horst Brühmann, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2006, 93.
 - 8 Pierre Rosanvallon, *Demokratische Legitimität. Unparteilichkeit – Reflexivität – Nähe*, aus d. Franz. v. Thomas Laugstien, Hamburg: Hamburger Edition 2010, 161.

on. Davon zu unterscheiden ist der Demos als ‚Meinungs-Volk‘. Der Streit betrifft hier den Prozess der öffentlichen Meinungsbildung und die Frage danach, wessen Stimme in diesem Prozess Gehör findet. Entscheidend ist nun, dass die Zugangsbedingungen zu den Orten der öffentlichen Meinungsbildung weitaus diffuser sind als diejenigen zur Wahlkabine. Sie unterliegen einerseits keiner juristischen Kontrolle, so dass auch vom Wahlvolk ausgeschlossene Teile der Bevölkerung hier ihre Stimme erheben können, andererseits bedeutet das gleichwohl nicht, dass alle Stimmen in der Öffentlichkeit gleichermaßen zu Gehör gebracht werden könnten. Auch hier gibt es Stimmen, die gezählt, und solche, die nicht gezählt werden. Entsprechend nimmt der Streit um den Demos in solchen Fällen die Form einer Auseinandersetzung um Hörbarkeit an. Einschlägig hierfür sind die Kämpfe der globalisierungskritischen, anti-rassistischen oder feministischen Bewegungen, die in den letzten Jahren unter Stichworten wie „We are the 99%“, „Black Lives Matter“ oder „MeToo“ zusammenfanden.

Während der Streit um den Demos im Fall des Wahlvolks also eine Frage der rechtlichen Gleichheit ist, ist er im Fall des Meinungsvolks eine Frage der öffentlichen Gleichheit.⁹ Wie Jason Frank jüngst herausgestellt hat, handelt es sich im ersten Fall um ein „juridisches Problem“, im zweiten Fall dagegen um ein „ästhetisches Problem“.¹⁰ Gemeint ist damit, dass Kämpfe um rechtliche Gleichheit auf eine Gleichheit vor dem Gesetz zielen, Kämpfe um öffentliche Gleichheit dagegen auf eine Gleichheit des Erscheinens in der politischen Welt. Eben diese Gleichheit des Erscheinens zum Gegenstand gemacht zu haben, ist nun eine der wesentlichen Leistungen der Arbeiten von Hannah Arendt. Sie gilt daher auch als eine der wichtigsten Vordenkerinnen der „ästhetischen Wende“ in der politischen Philosophie.¹¹ Mit dieser Wende ist eine Fokusverschiebung im Nachdenken über das Politische verbunden. Zunehmend rücken nun Fra-

9 Vgl. mit Fokus auf rechtliche Gleichheit die Studie Svenja Ahlhaus, *Die Grenzen des Demos. Mitgliedschaftspolitik aus postsouveräner Perspektive*, Frankfurt a. M: Campus 2020, die in Bezug auf das Wahlvolk mit einer „transnationalen boundary assembly“ zugleich eine Umgangsmöglichkeit mit dem demokratischen Paradox vorschlägt (ebd. 220).

10 Jason Frank, *The Democratic Sublime. On Aesthetics and Popular Assembly*, Oxford University Press, 2021, 11.

11 Vgl. Martín Plot, *The Aesthetico-Political. The Question of Democracy in Merleau-Ponty, Arendt, and Rancière*, New York: Bloomsbury 2014. Ebenso: Nikolas Kompridis (Hg.), *The Aesthetic Turn in Political Thought*, New York: Bloomsbury 2014.

gen des sinnlichen Erscheinens ins Zentrum der politischen Philosophie, die nicht in juristischen Termini zu fassen sind, weil sie nicht die Rechte, sondern vielmehr die Kreditabilität und Autorität von Subjekten betreffen. Da letztere nicht rechtlich kodifiziert und sanktioniert ist, unterscheiden sich Kämpfe um rechtliche Gleichheit von Kämpfen um öffentliche Gleichheit. Hier stellt sich nicht mehr allein die Frage, ob eine Stimme Geltung hat, sondern auch die Frage, ob diese Stimme von Anderen gehört und ernst genommen wird. Im Folgenden möchte ich diese Frage aufnehmen und konzeptuelle Mittel entwickeln, die es uns erlauben, die systematische Ungleichverteilung öffentlicher Gleichheit entlang von Machtverhältnissen in den Blick zu nehmen, um im Anschluss daran Möglichkeiten aufzuzeigen, wie diese Machtverhältnisse durch politisches Streithandeln kritisiert und verändert werden können.

Den Ausgangspunkt meiner Überlegungen werden Arendts Überlegungen zur Konstitution des Erscheinungsraums der uns gemeinsamen Welt bilden. Arendt zeigt, dass die demokratische Öffentlichkeit von einem Gemeinsinn lebt, der es uns ermöglicht, Differenzen miteinander zu teilen. Im Zuge von Exklusionspraktiken, so zeigt Arendt weiter, kann dieser Sinn jedoch so weit verkümmern, dass bestimmte Differenzen erst gar nicht in den Blick kommen. Arendts Analysen stellen wichtige konzeptuelle Mittel für eine Auseinandersetzung mit dem Streit um den Demos bereit. Ungebrochen kann an diese Analysen allerdings nicht mehr angeschlossen werden, da Arendt trotz ihrer Analyse von Exklusionsverhältnissen die Macht des Erscheinens nur unzureichend in den Blick bekommt, was vor allem an ihren Analysen und Stellungnahmen zum Rassismus in den USA deutlich wird (Kap. 1). Um diese systematische Leerstelle zu füllen, werde ich im zweiten Schritt auf die feministische Standpunktepistemologie zurückgreifen und ausgehend von ihr die Konzepte der epistemischen Macht und der epistemischen Kreditabilität entwickeln. Am Beispiel der rassistischen Episteme werde ich dabei zeigen, wie epistemische Macht auf der Ebene unserer Sinnlichkeit operiert und zu systematischen Kreditabilitätsdefiziten führen kann, die sich in epistemischer Ignoranz und epistemischem Schweigen niederschlagen (Kap. 2). Im letzten Schritt werde ich mich schließlich der Frage zuwenden, wie epistemische Machtverhältnisse durch gemeinsames Handeln infrage gestellt werden können. Im Anschluss an die Arbeiten von Jacques Rancière, Judith Butler und Martin Luther King werde ich dabei entlang von unterschiedlichen Fallvignetten eine Praxis der demonstrativen Kritik entwickeln, die mit den Mitteln der Zurschaustellung, der Umarbeitung und der Kommunikabilität für die Realisierung öffentlicher Gleichheit streitet (Kap. 3).

1. Wer zählt als Teil der politischen Gemeinschaft?

Der Streit um den Demos kann in der phänomenologischen Tradition als Teil des Streits um die gemeinsame Welt verstanden werden. Die Frage, was die gemeinsame Welt ausmacht, lässt sich dabei zunächst scheinbar ganz einfach beantworten: Die Welt ist die Summe alles Seienden. Mit dieser Auffassung, so der phänomenologische Grundkonsens, wird das eigentliche Weltphänomen jedoch gerade verfehlt. Welt ist nicht einfach ein Sammelbegriff für eine bestimmte Anzahl von Entitäten, sondern vielmehr das Resultat einer Konstitutionsleistung, die Husserl als „Generalthesis der natürlichen Einstellung“ bezeichnet.¹ Diese Generalthesis freizulegen und durchsichtig zu machen, ist die Aufgabe, der sich die Phänomenologie mithilfe von Ausdrücken wie Lebenswelt, Alltagswelt oder Umwelt zugewandt hat. Heidegger hat im Anschluss an Husserl in seinen fundamental-ontologischen Überlegungen dargelegt, dass das Phänomen der Welt im Ausgang vom In-der-Welt-sein erschlossen werden muss.² Dabei zeigt sich die Welt zunächst als ein praktischer Möglichkeitsraum in einem je bestimmten Bewandtniszusammenhang. Die Erschlossenheit dieses Zusammenhangs führt Heidegger dabei bekanntlich auf die Mitwelt zurück, durch deren Einschätzungen und Beurteilungen unsere jeweiligen Möglichkeiten je schon vorstrukturiert sind. Die Weltlichkeit der Welt ist in diesem Zusammenhang nicht mehr als Summe von Tatsachen zu verstehen, sondern sie meint vielmehr die Horizontstruktur jener Sinnzusammenhänge, in welchen solche Tatsachen überhaupt als etwas auftauchen können. Das Problem des Streits um die gemeinsame Welt beginnt nun dort, wo diese Sinnzusammenhänge selbst zum Gegenstand werden. Heidegger gründet diese in jener anonymen Größe, die er ‚das Man‘ nennt. Wer aber genau gehört zum Man? Wer hat Einfluss auf dessen erschließende Wirkung? Und was bedeutet das für jene Subjekte, die nicht zum Man gezählt werden?

Hannah Arendt hat sich Fragen dieser Art zugewandt, als sie in ihrer Studie *Vita Activa* mit dem gemeinsamen Sprechen und Handeln eben jene politischen Tätigkeiten in den Blick genommen hat, welche die uns ge-

1 Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, I. Buch, Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, in: *Husserliana* III.1, hrsg. v. K. Schuhmann, Den Haag: Nijhoff 1976, 61.

2 Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Frankfurt a. M.: Klostermann 1977, §14.

meinsame Welt allererst hervorbringen. Welt geht dabei aus dem hervor, was Arendt das „Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten“ nennt.³ Und auch wenn dieses Gewebe jedem einzelnen Sprechen und Handeln vorausgeht, so ist es doch stets möglich, einen „eigenen Faden in [dieses] Gewebe zu schlagen“.⁴ Das Politische steht dabei für jene gesellschaftliche Sphäre, in der die Auseinandersetzung um den Sinnhorizont der gemeinsamen Welt geführt wird. Im Zuge unterschiedlicher Perspektiven und Meinungen kommt es hier jedoch schnell zu konflikthaften Auseinandersetzungen über den Möglichkeitshorizont der Welt als auch darüber, wer die Möglichkeiten hat, das Wort zu ergreifen und in diesen Angelegenheiten mitzusprechen. Arendts Überlegungen zur Konstitution der uns gemeinsamen Welt führen entsprechend zum Streit um den Demos als Auseinandersetzung darüber, wer die Möglichkeit hat, als politisches Subjekt zu erscheinen und an der Gestaltung der gemeinsamen Welt mitzuwirken. Die Struktur dieses Streits werde ich im Folgenden in drei Schritten entfalten: Zunächst werde ich Arendts Konzept des Gemeinsinns rekonstruieren und zeigen, wie sich die Welt als ein pluraler Erscheinungsraum der Teilung von Differenzen konstituiert, um im Anschluss daran deutlich zu machen, wie unser Gemeinsinn unter bestimmten gesellschaftlichen Bedingungen verkümmern und wie er durch Praktiken des zivilen Ungehorsams revitalisiert werden kann. In diesem Zuge werden auch die Grenzen der Leistungsfähigkeit von Arendts Ansatz in den Blick kommen, die es notwendig machen, ihre Überlegungen zum politischen Erscheinen und Handeln fortzuführen und weiterzuentwickeln.

Der Erscheinungsraum der gemeinsamen Welt

Der Welt-Begriff Arendts wird heute meist im Rückgriff auf Heideggers Konzeption des In-der-Welt-Seins rekonstruiert.⁵ Das hat seinen Grund

3 Hannah Arendt, *Vita Activa oder Vom tätigen Leben*, München: Piper 2002, 226.

4 Ebd., 174.

5 Exemplarisch Dana Villa, *Arendt and Heidegger. The Fate of the Political*, Princeton, NJ: Princeton University Press 1996; Seyla Benhabib, *Hannah Arendt. Die melancholische Denkerin der Moderne*, aus d. Amerik. v. Karin Würdemann, Frankfurt a. M.: 2006, 96ff.; und Jacques Taminiaux, *The Thracian Maid and the Professional Thinker. Arendt and Heidegger*, Albany, NY: State University of New York Press 1997. Zur jüngeren Rezeptionsgeschichte: Stefania Maffei,

darin, dass Arendt mit der phänomenologischen Tradition durch das Studium bei Heidegger in Marburg in den Jahren 1924/25 vertraut geworden ist und ihre Phänomenologie in der Folge zumeist als Weiterentwicklung des philosophischen Projekts von Heidegger verstanden wird. Seyla Benhabib etwa argumentiert, dass Arendt Heideggers Weltbegriff dahingehend transformiert, dass sie dessen pessimistische Sicht auf die Öffentlichkeit, die von einer abschätzigen Haltung gegenüber der „Durchschnittlichkeit des Man“ getragen ist, durch eine Phänomenologie der Natalität ersetzt, welche die Fähigkeit des menschlichen Handelns, etwas Neues in die Welt zu bringen, herausstellt.⁶ Um den politischen Charakter von Arendts Überlegungen herauszupräparieren, möchte ich an dieser Stelle einen anderen Weg der Interpretation einschlagen und ihren Begriff der Welt auf Husserls Konzept der Lebenswelt zurückführen.⁷ Das hat seinen Grund darin, dass dort, wo Heideggers Fundamentalontologie auf die Freilegung von Existenzialien zielt, Husserls genetische Phänomenologie der Lebenswelt auf die Bedeutung historischer Stiftungsereignisse fokussiert. Will man die Welt selbst als Gegenstand politischer Auseinandersetzungen und Transformationen in den Blick bekommen, verspricht dieses Verfahren fruchtbarer zu sein, da es zeigt, dass die Welt eben nicht immer schon da ist, sondern sich allererst in einem Wechselspiel aus Erscheinen und Verbergen konstituiert.

Um zu verstehen, wie Husserl sein Konzept der Lebenswelt entwickelt, lohnt es sich, kurz auf seine Analyse des Bewusstseins zurückzugehen. Als dessen eigentümlichstes Wesen macht er dasjenige aus, was er „Intentionalität“ nennt.⁸ Gemeint ist damit, dass unser Bewusstsein immer „Bewusstsein von etwas“ ist.⁹ Ausgehend von dieser Diagnose macht es sich Husserl zur Aufgabe, die Gegebenheitsweise der Welt und ihrer Gegenstände für unser Bewusstsein zu untersuchen. Getragen wird seine Analyse dabei von der Unterscheidung zwischen Noesis und Noema. Als Noesen

Transnationale Philosophie. Hannah Arendt und die Zirkulationen des Politischen, Frankfurt: Campus 2018, 441ff.

6 Benhabib, *Hannah Arendt*, 171f.

7 Ich folge damit dem Vorschlag von Klaus Held, *Phänomenologie der politischen Welt*, Frankfurt a. M. u.a.: Peter Lang 2010.

8 „Die Grundeigenschaft der Bewußtseinsweisen, in denen ich als Ich lebe, ist die sogenannte Intentionalität, ist jeweils Bewußthaben von etwas.“ (Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, in: *Husserliana I*, hrsg. v. S. Strasser, Den Haag: Martinus Nijhoff 1973, 13).

9 Ebd., 79.

bezeichnet Husserl dabei unterschiedliche Weisen des Intendierens, wie etwa Wahrnehmen, Erinnern und Phantasieren, als Noemata die intentionalen Korrelate, so wie sie in diesen Akten gegenwärtig werden. Zu zeigen gilt es nun für ihn, wie sich aus der Mannigfaltigkeit von Wahrnehmungsempfindungen ein in Raum und Zeit sich durchhaltender Wahrnehmungsgegenstand wie beispielsweise ein Haus konstituiert. Dafür gilt es zu zeigen, wie aus zeitlich und perspektivisch fließenden Flächen- und Farbeempfindungen nach und nach ein Gegenstand in der Welt wird. Im Zuge des Nachvollzugs solcher Konstitutionsleistungen hebt Husserl vor allem die Bedeutung der Horizontwahrnehmung hervor. Er unterscheidet dabei zwischen zwei Arten von Horizonten: dem Innen- und dem Außenhorizont. Ersterer zeigt sich beispielsweise darin, dass wir bei der Wahrnehmung eines Hauses zwar aktuell nur seine Vorderseite zu sehen vermögen, uns seine Rückseite aber im Wahrnehmungsprozess gleichwohl mitgegenwärtig ist. Zum Akt der Wahrnehmung gehört daher auch ein Ausgriff auf Nichtgegenwärtiges, das dafür sorgt, dass das Noema mehr enthält, als das, was unmittelbar sinnlich gegeben ist. Husserl nennt diese Wahrnehmungsleitung „Appräsentation“.¹⁰ Im Unterschied zum Innenhorizont bezieht sich der Außenhorizont der Wahrnehmung darauf, dass der Wahrnehmungsgegenstand immer in Relation zu der ihn umgebenden Kulturwelt situiert ist. In den Blick kommt dann beispielsweise, dass das Haus neben einer Kirche, in einem Dorf, an einem Fluß steht. Der äußere Verweisungszusammenhang bezieht sich jedoch nicht nur auf die räumlich relationale Bestimmung des Gegenstands der Wahrnehmung, sondern auch auf dessen soziale und kulturelle Situierung.¹¹ So stellt das Haus in der westlich-christlichen Tradition nicht einfach nur ein Gebäude dar, sondern es bildet vielmehr den Lebensmittelpunkt des Menschen, von dem aus er sich in die Welt begibt, um das Land fruchtbar zu machen. Der Außenhorizont der Wahrnehmung verweist uns damit auf ein unsere Wahrnehmung prägendes gesellschaftliches Hintergrundwissen, das die Phänomenologie

10 Ebd., 139.

11 Arendt spricht davon, dass das Wort „Haus“ einen „gefrorenen Gedanken“ darstellt, in dem sich die abendländische Idee des Beherrbergens und Bewohntwerdens kristallisiert. Vgl. Hannah Arendt, *Vom Leben des Geistes*, Bd. 1, *Das Denken*, hrsg. v. Mary McCarthy, München: Piper 1998, 171.

ebenso zu analysieren hat wie die einzelnen Bewusstseinsakte, in denen dieses Wissen zur Wirkung gelangt.¹²

Die phänomenologische Horizontanalyse hat es zunächst mit einer Pluralität von Außenhorizonten zu tun. Erfahrungen können etwa im Horizont der Wissenschaft, der Kunst oder der Religion gemacht werden, was zu ganz unterschiedlichen Auffassungen und Urteilen führen kann. Einer solchen Pluralität der Horizonte sind wir uns im Alltag durchaus bewusst. Nicht umsonst reden wir etwa davon, dass unser Horizont „zu eng“ ist und wir ihn „erweitern“ müssen. Darin drückt sich auch aus, dass wir um unterschiedliche Geltungsmodalitäten wissen, die mit den jeweiligen Horizonten wie etwa demjenigen der Wissenschaft und demjenigen der Religion verbunden sind. Entscheidend ist nun, dass die vielen miteinander im Streit liegenden Horizonte nicht einfach unverbunden nebeneinander stehen, sondern vor dem Hintergrund eines verbindenden Horizonts auftauchen. Husserl spricht diesbezüglich vom „Universalhorizont“, vom „Welthorizont“ oder auch einfach von der „Lebenswelt“.¹³

Die Lebenswelt bildet den Boden, auf dem sich die „natürliche Einstellung“ des alltäglichen Lebens erhebt.¹⁴ Auffällig wird ihr fundierende Charakter meist erst dort, wo Selbstverständlichkeiten fraglich werden und Gewissheiten ins Wanken geraten. Solche Momente bieten die Möglichkeit, die Lebenswelt selbst thematisch werden zu lassen. Anleiten lässt sich die Phänomenologie dabei von der Methode der *epoché*, der Einklammerung der natürlichen Einstellung und des mit ihr verbundenen nai-

12 In den Worten Husserls: „Wir bewegen uns da in einem Strom immer neuer Erfahrungen, Urteile, Wertungen, Entschließungen. In jedem dieser Akte ist das Ich auf Gegenstände seiner Umwelt gerichtet, mit ihnen so oder so beschäftigt. Sie sind das in diesen Akten selbst Bewußte, bald schlechthin als Wirklichkeiten, bald in Wirklichkeitsmodalitäten (z.B. als möglich, zweifelhaft usw.). Keiner dieser Akte und keine der in ihm beschlossenen Geltungen ist isoliert, sie implizieren notwendig in ihren Intentionen einen unendlichen Horizont inaktueller, in strömender Beweglichkeit mitfungierender Geltungen. Die mannigfaltigen Erwerbe des früheren aktiven Lebens sind nicht tote Sedimentierungen, auch der stets mitbewußte, aber momentan irrelevante, völlig unbeachtet bleibende Hintergrund (z.B. des Wahrnehmungsfeldes) fungiert doch nach seinen impliziten Geltungen mit; obschon momentan nicht aktualisiert.“ (Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, in: *Husserliana* VI, hrsg. v. W. Biemel, Den Haag: Nijhoff 1976, 152)

13 Ebd., 147f.

14 Ebd., 153.

ven Geltungsglaubens. Dieses Verfahren hat gleichwohl nicht das Ziel, eine Wahrheit hinter der natürlichen Einstellung ausfindig zu machen, vielmehr dient es dazu, zur natürlichen Einstellung in ein reflexives Verhältnis zu treten. Es geht darum zu zeigen, dass die Lebenswelt als Horizont aller Horizonte nicht einfach da ist, sondern dass sie das Resultat eines komplexen Zusammenspiels von Konstitutionsleistungen ist. Was sich uns zunächst als ‚natürliche Einstellung‘ gibt, soll entsprechend als Ergebnis einer historischen Situierung unserer Erfahrung in Raum und Zeit verstanden werden.

Während sich Husserl im Rahmen seiner statischen Phänomenologie vor allem für die Konstitutionsleistungen des Bewusstseins und hier vor allem des Wahrnehmungsbewusstseins interessiert, tritt im Spätwerk im Zuge der genetischen Phänomenologie die Untersuchung der Entstehungsgeschichte unserer Gegenstandsapperzeptionen in den Mittelpunkt. Zum Gegenstand der genetischen Phänomenologie werden dabei Stiftungsereignisse: „Jede Apperzeption“, so hält Husserl in den *Cartesianischen Meditationen* fest, „in der wir vorgegebene Gegenstände, etwa die vorgegebene Alltagswelt mit einem Blick auffassen und gewahrend erfassen, ohne weiteres ihren Sinn mit seinen Horizonten verstehen, weist intentional auf eine *Urstiftung* zurück, in der sich ein Gegenstand ähnlichen Sinnes erstmalig konstituiert hatte.“¹⁵ Ein solches Stiftungsereignis haben wir uns derart vorzustellen, dass wir in seinem Zuge erstmalig eine Einsicht in die sinnmäßige Ganzheit eines Wahrnehmungsgegenstandes erlangen: Beispielsweise indem wir zum ersten Mal die Rückseite eines uns zuvor unbekanntes Gegenstandes zu Gesicht bekommen. Kehren wir nun „wahrnehmend zur Vorderseite zurück, so hat die leere Vordeutung auf die Rückseite nun eine bestimmte Vorzeichnung, die sie vordem nicht hatte.“¹⁶ Stiftungsereignisse zeichnen also Horizonte vor, die sich im Zuge von Wiederholungen verfestigen und habitualisieren, was wiederum zur Folge hat, dass in dem Moment, wo ein Gegenstand in unseren Gesichtskreis tritt, der mit dem habitualisierten Gegenstand nach einer Wahrnehmungsseite hin übereinstimmt, wir mittels Assoziation seine Rückseite appäsentieren. Bestimmte Formen des Bewusstseins motivieren also gleichsam andere Formen des Bewusstseins. „Jede unerfüllte Intention“,

15 Husserl, *Cartesianische Meditationen*, 141.

16 Husserl, Edmund, *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918-1926*, in: *Husserliana XI*, hrsg. v. Margot Fleischer, Den Haag: Nijhoff 1966, 9.

so Husserl, „birgt [...] Systeme von Motivationen in sich.“¹⁷ Motivationen sind dabei nicht als kausale Verursachungen zu verstehen, sondern vielmehr als ein erlerntes Zusammenspiel von Wahrnehmungen und Wahrnehmungserwartungen.¹⁸ Die Aufgabe einer genetischen Phänomenologie der Lebenswelt ist es nun, die „Gesetzlichkeit der Motivation“ freizulegen.¹⁹

Wenn die genetische Phänomenologie nun über die Entstehung individueller Horizonte hinaus nach der Genese des Universalhorizontes der Lebenswelt fragt, dann geraten kollektive Konstitutionsleistungen in den Blick. Die Lebenswelt zeigt sich hierbei als eine kulturelle Welt, in der Individuen in geschichtlichen, generativen und tradierten Ordnungen agieren, in denen sie sich ein Hintergrundwissen über die Verfasstheit der Welt aneignen, durch welches ihre Wahrnehmungsmotivationen geleitet werden. Zur Lebenswelt gehört ebenso eine Sozialwelt, in welcher das in unsere Kultur eingelagerte Hintergrundwissen zum Gegenstand werden und gemeinsam besprochen, evaluiert und verändert werden kann. So konstituiert sich durch „eine verbundene Vielheit von Subjekten [...] eine Welt von ‚Objekten‘, d.i. eine Wirklichkeit, die nicht Geist, aber Wirklichkeit für den Geist ist“.²⁰ Lebensweltanalyse heißt für Husserl entsprechend, der intersubjektiven Stiftung jenes „Gemeingeistes“ nachzugehen, auf dessen Geltungsboden wir überhaupt erst davon sprechen können, dass wir eine Welt miteinander teilen.²¹ Bei solchen Stiftungsereignissen handelt es sich freilich um keinen einmaligen Akt, wie der Ausdruck „Urstiftung“ nahezu legen scheint. Vielmehr ist es unentbehrlich, dass Urstiftungen immer wieder durch „Nachstiftungen“ erneuert werden oder gar durch „Neustiftungen“ verändert werden.²² In solchen Fällen beginnt der Boden der Lebenswelt unter unseren Füßen so lange zu schwanken, bis es im Zuge von

17 Ebd., 337.

18 Ebd., 338.

19 Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, 2. Buch, Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, in: *Husserliana IV*, hrsg. v. Marly Biemel, Den Haag: Nijhoff 1952, 229.

20 Ebd., 197.

21 Ebd., 243.

22 Ebd., 217, 72. Einen Überblick über den phänomenologischen Stiftungsbegriff gibt: Thomas Bedorf, „Stiftung/en. Eine selektive Lektüre in systematischer Absicht“, in: Steffen Herrmann und Matthias Flatscher (Hg.), *Institutionen des Politischen. Perspektiven der radikalen Demokratietheorie*, Baden-Baden: Nomos 2020, 43–70.

Habitualisierungen wieder zu einer Stabilisierung kommt. Unsere Lebenswelt ist entsprechend kein statisches und fixes Gebilde, sondern sie ist dynamisch und offen verfasst: Es handelt sich um eine Welt, die immerfort im Werden ist und die daher von den Individuen nicht abschließend oder vollständig angeeignet werden kann. Eine Welt zu haben bedeutet daher immer schon, im Modus der Weltoffenheit zu leben.

Husserl hat zentrale Komponenten seiner Phänomenologie der Lebenswelt bereits im Zuge der Ausarbeitung seiner *Ideen*-Schriften in den 1910er Jahren entwickelt. Manfred Sommer spricht diesbezüglich von einer „ersten Phänomenologie der Lebenswelt“, die dann in den 1920er Jahren von einer zweiten Phänomenologie der Lebenswelt, wie sie sich in der *Krisis*-Schrift finden lässt, abgelöst wird.²³ Frühe und späte Lebenswelt-Konzeption unterscheiden sich nun weniger dadurch, dass es hier zu einer Modifikation der analytischen Zugangsweise kommt, sondern dadurch, dass Husserl seine Überlegungen nun in eine kritische Zeitdiagnose überführt.²⁴ Husserl sieht den Verfall seiner Gegenwart darin zum Ausdruck kommen, dass die Wissenschaft seiner Zeit in einer schweren Krise steckt. Worin nun aber besteht die von Husserl behauptete Krise der Wissenschaften überhaupt? Haben diese nicht in Physik, Mathematik und Technik unglaubliche Erfolge vorzuweisen, die es widersinnig erscheinen lassen von einer Krise zu sprechen? Die Krise, die Husserl vor Augen hat, ist jedoch weniger eine, die Wissenschaftlichkeit und Fortschritt der einzelnen Wissenschaften betrifft, sondern vielmehr „was Wissenschaft überhaupt dem menschlichen Dasein einmal bedeutet hatte und bedeuten kann“.²⁵ Die diagnostizierte Krise ist also in erster Linie eine existenzielle Krise, die darin besteht, dass die Wissenschaft den Menschen in ihrer „Lebensnot“ nichts zu sagen hat und sie die schicksalsvollsten Fragen „nach dem Sinn oder der Sinnlosigkeit dieses ganzen menschlichen Daseins“ aus ihrer Domäne ausschließt.²⁶ Die eigentliche Krisis der europäischen Wissenschaft besteht für Husserl also in der positivistischen Reduktion der Wissenschaft auf bloße Tatsachenwissenschaft, die nicht nur Probleme der

23 Manfred Sommer, „Husserls Göttinger Lebenswelt“, in: Edmund Husserl, *Die Konstitution der geistigen Welt*, hrsg. v. Manfred Sommer, Hamburg: Meiner 1994, IX.

24 Zur Kontinuität vgl. Erik Norman Dzwiza-Ohlsen, *Die Horizonte der Lebenswelt. Sprachphilosophische Studien zu Husserls ‚erster Phänomenologie der Lebenswelt‘*, München: Fink 2019.

25 Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*, 3.

26 Ebd., 4.

Vernunft bezüglich Erkenntnis, Urteilskraft und ethischem Handeln ausklammert, sondern die Idee eines aus Vernunft geschöpften Lebens im Ganzen aufgibt.²⁷ Dieser Bewegung, so Husserl, steht die antike Idee des Menschen gegenüber, welche dann im Zeitalter der Renaissance zur Begründung der Autonomie des „europäischen Menschentums“ geführt hat.²⁸ Mit der Überwindung des Mittelalters beginnt sich der Mensch als freies Wesen zu begreifen, das keinen anderen Regeln zu folgen hat als denjenigen, die es sich „aus reiner Vernunft“ gegeben hat.²⁹ Verbunden mit diesem Selbstverständnis ist die Idee einer universalen Philosophie als einer „allbefassenden Wissenschaft [...] von der Totalität des Seienden“.³⁰ In dem Maße jedoch, wie dieses Projekt durch den Skeptizismus verdrängt worden ist, hat der Mensch den „Glauben ‚an sich selbst‘“ verloren.³¹ Die von Husserl diagnostizierte Krise meint also eine Erschlaffung des Glaubens des ‚europäischen Menschentums‘ an das ihm ‚eingeborene Telos, ein Menschentum aus philosophischer Vernunft sein zu können‘.³²

Die Aufgabe, die Husserl der Philosophie im Angesicht dieser Krise stellt, ist dabei keine geringere als das „wahre Sein der Menschheit“ zur Verwirklichung zu bringen.³³ Die Phänomenologie der Lebenswelt soll zur Lösung dieser Aufgabe nun dadurch beitragen, dass sie zeigt, dass es mit dem Aufstieg der positivistischen Wissenschaften zu einer Diskreditierung unserer lebensweltlichen Erfahrung gekommen ist. In der Folge wird die Welt nicht mehr als ein Horizont verstanden, sondern als Summe von Entitäten. Die Erforschung der Welt bedeutet entsprechend nur noch die Freilegung von Kausalitätsbeziehungen zwischen in der Welt vorkommendem Seienden. Husserl spricht diesbezüglich von einer „Mathematisierung“ der Welt.³⁴ Der Phänomenologie soll nun die Aufgabe zukommen, Wissenschaft und Menschheit wieder auf den rechten Weg zu führen: Indem sie eine wissenschaftliche Durchdringung der Lebenswelt leistet und dadurch an einer Fundierung der Wissenschaften arbeitet, soll sie zur Überwindung der Krise der Wissenschaften und der europäischen Menschheit beitragen.

27 Ebd., 7.

28 Ebd., 5.

29 Ebd., 5.

30 Ebd., 6.

31 Ebd., 11.

32 Ebd., 13.

33 Ebd., 15.

34 Ebd., 54.

Husserls teleologisch eingefasstes Projekt einer Phänomenologie der Lebenswelt, in welchem die Urstiftung des ‚europäischen Menschentums‘ in der Antike über seine Nachstiftung in der Renaissance hin zu seiner Endstiftung in einer Menschheit aus reiner Vernunft führt, ist immer wieder skeptisch kommentiert worden.³⁵ Prominent hat etwa Bernhard Waldenfels darauf hingewiesen, dass Husserl die Lebenswelt am Leitfaden einer universalen Vernunft konzipiert, die sich durch „Weiterbestimmung“, „Umbestimmung“ und „Höherbestimmung“ ständig fortbildet, wodurch lebensweltliche Differenzen nur als Etappen in einem System auftreten können, nicht jedoch als Ausdruck einer Pluralität von Weltzugängen.³⁶ Geht man dagegen nicht von der einen Vernunft, sondern einer Pluralität von Vernunftshorizonten aus, dann verwandelt sich „die eine Lebenswelt in ein Netz und eine Kette von Sonderwelten, die sich vielfach überschneiden und überlagern, die sich aber nicht hierarchisch anordnen oder teleologisch ausrichten lassen, im Hinblick auf ein umfassendes Ganzes“.³⁷

Auch Hannah Arendt bricht dort mit Husserl, wo dieser die Lebenswelt auf eine Teleologie des europäischen Menschentums zu gründen hofft. Arendts Bruch mit Husserl wird zunächst an ihrer Begriffswahl deutlich: Während Husserl die Einheit der Lebenswelt letztlich durch den Begriff des „Gemeingeistes“ zu sichern versucht, setzt Arendt an diese Stelle den „Gemeinsinn“.³⁸ Mit dem Übergang vom Geist zur Sinnlichkeit stellt Arendt zunächst heraus, dass sie die Sedimentierung lebensweltlicher Geltungszusammenhänge sinnlicher denken möchte als Husserl. Nicht denkend, sondern existierend bewegen wir uns in unserer Lebenswelt.³⁹ Und

35 Vgl. Jacques Derrida, *Husserls Weg in die Geschichte am Leitfaden der Geometrie. Ein Kommentar zur Beilage III der „Krisis“*, übers. von Rüdiger Hentschel und Andreas Knop, München: Fink 1987.

36 Bernhard Waldenfels, „Die Abgründigkeit des Sinnes. Kritik an Husserls Idee der Grundlegung“, in: *In den Netzen der Lebenswelt*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1985, 22.

37 Ebd., 27.

38 Arendt, *Vita Activa*, 349; und *Vom Leben des Geistes*, 59.

39 In ihrer zeitgeschichtlichen Diagnose geht Arendt sogar soweit, den Gemeingeist als Verfallsform des Gemeinsinns zu beschreiben: „Denn dieser Gemeinsinn, [...], der also das Vermögen ist, durch das die Gemeinsamkeit der Welt sich dem Menschen so erschließt, [...], dieser Gemeinsinn gerade wurde jetzt als gesunder Menschenverstand zu einem inneren Vermögen ohne allen Weltbezug. Die Gemeinsamkeit, die sich in ihm kundgab, war nun nicht mehr die dem Gemeinsinn zugängliche Gemeinsamkeit einer Außenwelt, sondern lediglich die Tatsache, daß er

zu existieren, bedeutet zunächst einmal, sich körperlich und praktisch in der Welt zu orientieren. Unabhängig davon, ob sie Husserl damit gerecht wird, wenn man dessen ausgiebige Untersuchungen zur Leiblichkeit aus dem Nachlass in den Bänden zur *Phänomenologie der Intersubjektivität* bedenkt, macht der Übergang noch einen zweiten Punkt deutlich: Während die geistige Vernunft unteilbar zu sein scheint, ist unsere Sinnlichkeit mannigfaltig. Wir hören, riechen, schmecken, tasten und sehen unterschiedlich und nehmen Menschen, Dinge und uns selbst dadurch auf verschiedene Art und Weise wahr.⁴⁰ Diese Erfahrungen zusammenzuhalten ist dabei Aufgabe dessen, was Arendt unseren „Gemeinsinn“ und manchmal auch unseren „sechsten Sinn“ nennt.⁴¹ Zwei Momente sind dabei zu unterscheiden: Einerseits fügt der Gemeinsinn „die Wahrnehmungen meiner rein privaten fünf Sinne [...] in eine gemeinsame Welt ein“.⁴² Andererseits sorgt er dafür, „einen Standort in der Welt einzunehmen, der nicht der meinige ist“.⁴³ Die Rolle des Gemeinsinns ist entsprechend eine vermittelnde: Er sorgt sowohl dafür, dass unsere Erfahrungsreindrücke auf eine Art und Weise organisiert werden, durch welche sie Anderen zugänglich werden als auch dafür, dass wir uns die Erfahrungseindrücke von Anderen gegenwärtig halten können. Der verbindende Effekt des Gemeinsinns besteht also darin, die Zirkulation unterschiedlicher Perspektiven auf die

als Raisonement in allen Menschen gleich funktionierte; was die Menschen des gesunden Menschenverstands miteinander gemein haben, ist keine Welt, sondern lediglich eine Verstandesstruktur, die sie zudem genaugenommen gar nicht gemein haben können, es kann sich höchstens herausstellen, daß sie in jedem Exemplar der Gattung des Menschengeschlechts gleich funktioniert.“ (Ebd. 359)

- 40 Sophie Loidolt macht deutlich, dass Arendt unter Pluralität nicht einfach quantitative Vielzähligkeit noch qualitative Merkmalsvielfalt versteht, sondern eine „Vielzahl, die sich vom Ausgangspunkt des je eigenen Erfahrens her vollzieht“. (Sophie Loidolt, „Hannah Arendt und die *conditio humana* der Pluralität“, in: Reinhold Esterbauer, Günther Pöltner und Martin Ross (Hg.), *Den Menschen im Blick. Phänomenologische Zugänge*, Würzburg: Königshausen & Neumann 2012, 375–398)
- 41 Vielerorts spricht Arendt auch synonym vom „gesunden Menschenverstand“. Andernorts verwendet sie diesen Begriff jedoch auch, um eine Verfallsform des „Gemeinsinns“ zu bezeichnen. Zur Nutzung der beiden Begriffe vgl. auch Fn. 58 bei Marieke Borren, „A Sense of the World: Hannah Arendt’s Hermeneutic Phenomenology of Common Sense“, in: *International Journal of Philosophical Studies*, Jg. 21, Heft 2, 2013, 225–255, hier: 251, Fn. 58.
- 42 Hannah Arendt, *Vom Leben des Geistes*, 59.
- 43 Hannah Arendt, „Wahrheit und Politik“, in: *Zwischen Vergangenheit und Zukunft, Übungen im politischen Denken I*, München: Piper 2012, 327–370, hier: 342.

Welt zu ermöglichen und uns so eine Vielzahl von individuellen und kollektiven Standpunkten zugänglich zu machen. Es ist daher wenig verwunderlich, dass Arendt dem Gemeinsinn die Rolle zuspricht, unserer Welt den „Stempel des *Wirklichseins*“ aufzudrücken.⁴⁴

Arendts Konzeption des Gemeinsinns kann seine Herkunft aus Husserls Konzept der ‚Appräsentation‘, welches ich eingangs erläutert hatte, nicht verbergen. Dieses bestand ja gerade darin, dass wir in unserer Wahrnehmung auf einen bestimmten Gegenstand stets andere Perspektiven mitgegenwärtig halten. Ebenso wie wir den Gegenstand für Husserl nur dadurch haben, dass wir ihn vor dem Horizont alternativer Perspektiven sehen, haben wir auch für Arendt eine Welt nur dadurch gemeinsam, dass wir ihre Gegenstände vor dem Hintergrund einer Pluralität von Perspektiven wahrnehmen. Entscheidend ist nur, dass zur gemeinsamen Welt auch gegensätzliche, sich ausschließende Perspektiven gehören können. Eine Welt teilen wir entsprechend auch da, wo wir uns nur darauf einigen können, dass wir uns nicht einig sind. Widersprüche stellen daher keine Gefährdung der gemeinsamen Welt dar, sondern sie zeigen vielmehr, dass eine Welt zu teilen bedeutet, Differenzen zu teilen. Die gemeinsame Welt von der Arendt spricht, ist entsprechend nicht eine Welt, die uns allen gleich erscheint, sondern vielmehr eine Welt, die sich von unterschiedlichen Standpunkten aus, unterschiedlich darstellt: „[W]ie jedes Zwischen verbindet und trennt die Welt diejenigen, denen sie jeweils gemeinsam ist.“⁴⁵ Gemeinsamkeit entsteht bei Arendt daher nicht durch ein Aufheben von Differenz, sondern gerade durch das *Teilen von Differenz*.

Das Teilen von Differenz setzt freilich wiederum die Möglichkeit der Mitteilung voraus. Entsprechend betont Arendt, dass die Kenntnisnahme differenter Standpunkte der Begegnung und des Umgangs mit Anderen bedarf, deren Geschichten uns überhaupt erst lehren, was es bedeutet, einen bestimmten Blickwinkel einzunehmen. Eine gemeinsame Welt kann also nicht zwischen getrennten und voneinander isolierten Individuen entstehen, sondern sie bedarf der Erfahrung von Andersheit, oder in Arendts Worten, sie „existiert überhaupt nur in der Vielfalt ihrer Perspektiven.“⁴⁶ Miteinander konfligierende Perspektiven auf die Welt sollen für Arendt freilich nicht einfach unvermittelt nebeneinander bestehen bleiben, son-

44 Arendt, *Das Denken*, 59. Immer wieder spricht Arendt daher auch von „Wirklichkeitssinn“ (Arendt, *Vita Activa*, 265).

45 Arendt, *Vita Activa*, 66.

46 Ebd., 73.

dern in der Öffentlichkeit miteinander konfrontiert werden. Eine solche Konfrontation findet dort statt, wo sich Menschen im Austausch mit Anderen eine Meinung bilden und mit anderen Menschen zur Formierung gemeinsamer Ansichten oder Willensäußerungen zusammenschließen. Durch einen solchen Zusammenschluss entsteht dasjenige, was Arendt „Macht“ nennt. Gemeint ist damit eine weltbildende Kraft, die sich in der Konstitution eines öffentlichen Erscheinungsraums ausdrückt. „Macht ist, was den öffentlichen Bereich [...] ins Dasein ruft und am Dasein erhält.“⁴⁷ Die Öffentlichkeit befindet sich z.B. darüber, ob irreguläre Migrant_innen als ‚Asyltourist_innen‘ oder ‚Geflüchtete‘ gesehen werden und ob wir es bei den Menschen, die sich für sie einsetzen, mit ‚Schleuser_innen‘ oder mit ‚Aktivist_innen‘ zu tun haben. Die öffentliche Meinung führt also zur Ausbildung eines geteilten Sinn- und Geltungszusammenhangs, auf den sich die einzelnen Mitglieder einer Gesellschaft rechtfertigend beziehen können. Das Wissen um alternative Perspektiven wird durch die öffentliche Meinung dabei nicht zwangsweise aufgehoben, vielmehr werden deren Geltungsansprüche temporär eingeklammert. Dadurch kann die öffentliche Meinung gleichzeitig als legitim akzeptiert, aber weiterhin herausgefordert werden.

Die Macht der öffentlichen Meinung realisiert sich für Arendt schließlich erst in dem Augenblick, wo sie handlungsanleitend wird und „Worte und Taten untrennbar miteinander verflochten sind“.⁴⁸ Das ist dort der Fall, wo Worte den Status eines Versprechens haben. Versprechen übernehmen die Garantie dafür, dass die öffentliche Meinung effektiv ist und der öffentliche Austausch nicht nur Gerede bleibt. „Jeder Zusammenschluss von Menschen“, so Arendt, „verlässt sich letzten Endes auf die Fähigkeit, Versprechen abzugeben und Versprechen einzuhalten. [...] Versprechen sind die dem Menschen eigentümliche Art, die Zukunft in den Griff zu bekommen, sie in einem menschenmöglichen Ausmaß berechenbar und verlässlich zu machen“.⁴⁹ Bewährt sich die durch Versprechen an den Handlungsprozess gekoppelte öffentliche Meinung in alltäglichen Routinen, dann sinken die hier ehemals umkämpften Sinn- und Geltungszusammenhänge mit der Zeit zu einem Hintergrundwissen herab, das fortan als Allgemeinhorizont unserer gemeinsamen Welt fungiert.

47 Ebd., 252.

48 Ebd., 251.

49 Hannah Arendt, „Ziviler Ungehorsam“, in: *In der Gegenwart. Übungen im politischen Denken II*, München: Piper 2012, 283–321, hier: 313.

Die Konstitution der gemeinsamen Welt erfolgt also im Wesentlichen in zwei Schritten: Erstens ruft der Gemeinsinn durch den Austausch und Umgang mit Anderen einen gemeinsamen Erscheinungsraum ins Leben, der es uns erlaubt, die gemeinsame Welt als Gegenstand unterschiedlicher und konfligierender Perspektiven zu erfahren. Im Gemeinsinn hallt dabei Husserls Konzept der Appräsentation als jener Fähigkeit nach, die es uns erlaubt, auch abwesende Perspektiven in unsere Perspektiven miteinzubeziehen. Die Pointe von Arendts Überlegungen besteht dabei gleichwohl darin, dass die Welt nicht mehr als ein homogener Gegenstand konzipiert wird, der aus sich wechselseitig ergänzenden Perspektiven gesehen werden kann, sondern als ein heterogenes Gebilde, das sich aus einer Vielzahl einander auch ausschließender Perspektiven zeigen kann. Der Umstand, dass wir die Welt auf gegensätzliche Weise sehen können, besagt dabei noch nicht, dass wir nicht in einer gemeinsamen Welt leben würden, sondern lediglich, dass es zur Erfahrung der gemeinsamen Welt gehört, sich solche konfligierenden Perspektiven gegenwärtig zu halten. Eine gemeinsame Welt entsteht durch das Teilen von Differenz. Zweitens lässt sich mit solchen Gegensätzen umgehen, da es im Zuge von Machtbildungsprozessen zur Konfrontation von konfligierenden Perspektiven und zur Herausbildung einer öffentlichen Meinung kommt. In Arendts Konzept der Machtbildung hallt dabei Husserls Konzept der Stiftung als Einsetzung von sinnstiftenden und handlungsleitenden Geltungszusammenhängen nach. Im Ausgang von ihrer pluralitätsorientierten Konzeption der gemeinsamen Welt versteht Arendt Machtbildungsprozesse dabei jedoch nicht mehr einfach als Fort- und Höherentwicklungen einer in die Lebenswelt eingelassenen Vernünftigkeit, sondern als unauflösbare Auseinandersetzung zwischen konfligierenden Weltansichten. Bevor ich im letzten Teil dieser Studie auf diese Form von tiefen Meinungsverschiedenheiten zu sprechen kommen werde, will ich im Folgenden jedoch jener Auseinandersetzung nachgehen, die darüber entscheidet, wer überhaupt in der Öffentlichkeit erscheinen und dort das Wort ergreifen kann. Gefragt wird also danach, wie der Gemeinsinn zum Gegenstand einer Politik werden kann, die darauf Einfluss zu nehmen versucht, wer in der gemeinsamen Welt überhaupt zur Erscheinung gelangen kann, welche Differenzen geteilt werden und wessen Differenz als Differenz zählt.

Entweltlichung und Weltlosigkeit

Arendts Begriff der gemeinsamen Welt, so haben wir gesehen, ist anspruchsvoll: Eine Welt zu teilen bedeutet nicht einfach, dieselbe Perspektive einzunehmen, sondern Unterschiede miteinander zu teilen und sich zu ihnen zu verhalten. Eine Politisierung erfährt Arendts Weltbegriff nun in jenem Moment, wo sie ihren Blick nicht nur auf die Möglichkeit der Anreicherung der Welt durch die Einbeziehung immer weiterer Perspektiven richtet, sondern auf die durch systematische Ausschließung erzeugte Verarmung der Welt. Ich möchte diesbezüglich von Praktiken der Entweltlichung sprechen. Den Fluchtpunkt dieser Praktiken bildet dabei ein Zustand, den Arendt als „Weltlosigkeit“ bezeichnet hat.⁵⁰ Exemplarisch für diesen Zustand ist dabei das Leben des antiken Sklaven. Seine Situation zeichnet sich dadurch aus, dass es in der antiken Welt ein „naturegegebenes Faktum“ war, dass man entweder als Freier oder als Sklave geboren wurde.⁵¹ Sklaven galten den Griechen entsprechend nicht als Wesen, die in Unfreiheit leben, sondern als Wesen, für die „ein Kampf für Freiheit“ gar nicht möglich war, weil die Kategorie der Freiheit auf sie gar nicht sinnvoll angewendet werden konnte.⁵² Sklaven kamen für die Griechen also von vornherein nicht als Bewohner einer gemeinsamen Welt infrage. Sie lebten entsprechend in einem Zustand der Weltlosigkeit, der sich unter anderem darin zeigt, dass sie nicht dazu in der Lage waren, mit ihrem Sprechen etwas in der öffentlichen Welt bewirken zu können. Der Bedeutung der damit angezeigten Form der Weltlosigkeit geht Arendt in ihrer groß angelegten Studie *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* von 1951 nach. Zwei Formen der Entweltlichung rücken dabei in den Blick: die Ausgrenzung und Ermordung der Jüdinnen und Juden während des Nationalsozialismus und die Marginalisierung von Staatenlosen nach dem Ersten Weltkrieg. Beiden Formen der Entweltlichung möchte ich mich im Folgenden zuwenden.

50 Was Arendt als Weltlosigkeit bezeichnet, wird heute in der Sozialtheorie im Anschluss an eine Studie von Orlando Patterson meist unter dem Begriff des sozialen Todes verhandelt. Vgl. Orlando Patterson, *Slavery and Social Death. A Comparative Study*, London: Harvard University Press 1982; sowie im Anschluss daran: Lisa Guenther, *Solitary Confinement. Social Death and Its Afterlives*, London: University of Minnesota Press 2013.

51 Hannah Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, Totalitarismus*, München: Piper 1986, 615.

52 Ebd.

Arendt beginnt ihre Analyse des Nationalsozialismus zunächst mit einer Charakterisierung der totalitären Ideologie. Diese zeichnet sich zunächst ganz allgemein dadurch aus, dass sie einen Anspruch auf „totale Welterklärung“ erhebt.⁵³ Kennzeichnend für diesen Anspruch sind dabei drei Elemente: Erstens zielt die totalitäre Ideologie nicht darauf, dasjenige zu erklären, „was *ist*“, sondern das, „was *wird*.“⁵⁴ Ihr Gegenstand ist nicht die Gegenwart, sondern die Geschichte, in welche die Gegenwart eingebettet ist. Als zweites Element der totalitären Ideologie gilt Arendt das Verfahren der ideologischen Beweisführung, das von der Vorstellung ausgeht, dass sich aus „als sicher angenommenen Prämissen nun mit absoluter Folgerichtigkeit alles Weitere deduziert“.⁵⁵ Leitend ist für die Nationalsozialist_innen dabei das Prinzip der „Rasse“. Ausgehend von ihm soll sich der zeitliche Verlauf von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft als ein von einer teleologischen Entwicklung getragener schicksalhafter Prozess erweisen, der von den Einzelnen im geschichtlichen Hier und Jetzt nur noch angenommen werden muss. Aus der Idee der „Rasse“ scheint so unmittelbar die geschichtliche Dynamik der „Rassenkämpfe“ mit ihrem Telos, alles vermeintlich Lebensunwürdige zu eliminieren, zu entspringen. Das dritte Element der totalitären Ideologie sieht Arendt schließlich darin, dass sich das rassistische Denken gegen alle widerstreitenden Erfahrungen immunisiert und dadurch von der Wirklichkeit loslöst. Es besteht „ihr gegenüber auf einer ‚eigentlicheren‘ Realität, die sich hinter diesem Gegebenen verberge und es aus dem Verborgenen beherrsche“.⁵⁶ Die totalitäre Ideologie geht entsprechend mit einer Negation unserer unmittelbaren Erfahrung einher: Nichts ist, wie es scheint, da hinter jedem Geschehen ein tieferes, geheimes Bewegungsgesetz am Werk ist. Insofern dieses wiederum nur den privilegierten Personen der „höheren Rassen“ zugänglich ist, führt das ideologische Denken zur Erzeugung einer „fiktiven Welt“.⁵⁷

Einen Zusammenhang zwischen der totalitären Ideologie und ihren Analysen zur Konstitution der gemeinsamen Welt stellt Arendt nun dadurch her, dass sie die Ideologie als einen „sechsten Sinn“ versteht, der all unsere anderen Sinneseindrücke so organisiert, dass sie mit der fiktiven

53 Ebd., 964.

54 Ebd.

55 Ebd., 965.

56 Ebd., 964.

57 Ebd., 939.

Welt übereinstimmen.⁵⁸ Erinnern wir uns an den oben erläuterten Umstand, dass Arendt den Gemeinsinn als unseren ‚sechsten Sinn‘ bezeichnet, dann wird deutlich, dass die Ideologie für sie im Totalitarismus eben jene Aufgabe übernimmt, die in einer freien Gesellschaft dem Gemeinsinn zukommt. Hatte letzterer die Aufgabe, uns die Pluralität der Perspektiven auf die Welt zu vermitteln, indem er uns an die Stelle von Anderen versetzt, beanspruchen nun ideologische Verfahren wie Projektion und Stereotypisierung diese Leistung. Das schablonenhafte Denken bringt dabei alles Fremde auf einen Nenner und lässt so die Pluralität von Perspektiven, welche unsere Welt ausmachen, zusammenschnurren – exemplarisch kommt dies dort zur Geltung, wo der Volksmund nicht mehr von ‚den Juden‘ spricht, sondern nur noch den Singular ‚der Jude‘ im Munde trägt.⁵⁹ An die Stelle der Pluralität der Menschen tritt dann schnell die Unterscheidung zwischen Freund und Feind, zwischen denjenigen, die immer schon dazugehören, und denjenigen, die nie dazugehören werden.

Weil sich die Ideologie nicht dauerhaft gegenüber widerstreitenden Erfahrungen immunisieren kann, bedarf sie zusätzlich des Moments des Terrors. Seine Aufgabe ist es, die Ideologie Wirklichkeit werden zu lassen und ihre ‚totalitäre Fiktion‘ zu verwirklichen.⁶⁰ Die Logik des Terrors zeigt sich dabei nirgendwo deutlicher, als in den Konzentrationslagern, in denen Menschen zu ‚Reaktionsbündeln‘ gemacht werden.⁶¹ Den Prozess der Dehumanisierung der von ihr so genannten ‚Konzentrationshäftlinge‘ beschreibt Arendt dabei als einen dreistufigen Prozess: Den Anfang macht die Entrechtung der *juristischen* Person, durch welche diese jenseits des geltenden Rechts gestellt wird. Als charakteristisch hierfür kann etwa das ‚Gesetz zur Wiederherstellung des Berufsbeamtentums‘ gelten, durch das die Nationalsozialist_innen alle Jüdinnen und Juden aus öffentlichen Ämtern entfernten, oder die Institution der sogenannten Schutzhaft, welche es erlaubte, unliebsame Personen ohne richterliche Anordnung in Konzentrationslager zu deportieren. Den zweiten Schritt bildet die Zerstörung der *moralischen* Person. Sie kam dadurch zustande, dass die Lager völlig von der Kommunikation mit der Welt abgeschnitten waren und Leben und Sterben völlig unsichtbar wurden. Die Lager waren Orte des Verschwin-

58 Ebd., 964.

59 „Dem Terror gelingt es, Menschen so zu organisieren, als gäbe es sie gar nicht im Plural, sondern nur im Singular.“ (Ebd., 958)

60 Ebd., 872.

61 Ebd., 936.

dens: Wer ins Lager kam, war wie vom Erdboden verschluckt, so dass er für niemanden mehr zu einem Gegenstand der Fürsorge werden konnte. Der dritte Schritt schließlich besteht in der Zerstörung der *Individualität* der Person. Emblematisch war hierfür der Einlieferungsprozess in das Lager, wo den Betroffenen ihre Kleidung, ihre Haare und ihr Name genommen und sie so zum Teil einer anonymen Masse gemacht wurden, die dann im Lageralltag um ihr Überleben kämpfen musste. Primo Levi schildert das Lager dabei als ein grausames Experiment, das ein Überleben nur unter der Bedingung möglich machte, dass man sich gegen seinesgleichen wandte: „Das Gesetze des Lagers sagt: Iß dein Brot, und wenn Du kannst, auch das deines Nächsten.“⁶² Wer im Lager nicht stahl, sich vordrängelte oder Beziehungen knüpfte, dem drohte unweigerlich das Schicksal der so genannten ‚Muselmänner‘. Die Herkunft dieser Bezeichnung kann heute nicht mehr vollständig aufgeklärt werden, sie diente jedoch dazu, jene verlorenen Gestalten zu bezeichnen, die sich mit ihrem Schicksal scheinbar abgefunden hatten und deren Lebensfunke erloschen schien. Das Lager versuchte also, seine Insassen auf die eine oder andere Weise dazu zu zwingen, ihre Menschlichkeit aufzugeben oder infrage zu stellen. Es macht deutlich, dass „es in der Tat möglich ist, Menschen in Exemplare der menschlichen Tierart zu verwandeln, und daß die ‚Natur‘ nur insofern ‚menschlich‘ ist, als sie es dem Menschen freistellt, etwas höchst Unnatürliches, nämlich ein Mensch, zu werden“.⁶³

Arendts Analyse der totalen Herrschaft des Nationalsozialismus beleuchtet das Phänomen der Entweltlichung von zwei Seiten her: Weltlos sind unter dem Regime totaler Herrschaft nämlich sowohl Herrschende als auch Beherrschte geworden. Die Welt der Nationalsozialist_innen ist dabei eine durch und durch fiktive Welt. In ihr existiert nichts, was nicht erklärbar wäre und nicht in seinen Bewegungs- und Konstitutionsgesetzen vollständig durchschaut werden könnte. Anders auf der Seite der Beherrschten: Im Zuge juristischer, moralischer und individueller Dehumanisierungsprozesse können sich die Betroffenen nicht mehr als Teil einer

62 Primo Levi, *Ist das ein Mensch? Ein autobiographischer Bericht*, München: dtv 1992, 191.

63 Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, 934. Zu den ethischen Grenzen solcher Versuche vgl. Tzvetan Todorov, *Angesichts des Äußersten*, aus dem Französischen von Wolfgang Heuer und Andreas Knop, München: Fink 1993. Zu Möglichkeiten des Widerstands auch unter Bedingungen extremer Gewalt vgl. Iris Därmann, *Widerstände. Gewaltenteilung in statu nascendi*, Berlin: Matthes & Seitz, 2021.

Gemeinschaft erfahren, in der ihre Perspektive auch nur irgendwie von Bedeutung wäre. Ihre Welt ist eine Welt, die von Willkürherrschaft und Terror geprägt ist und deren Logik sich jedem Verständnis entzieht. Der Prozess der Entweltlichung zeigt sich so von zwei Seiten her: Einmal als Generalisierung einer wahnhaften Perspektive auf die Welt und einmal als Verschwinden anderer Perspektiven aus dem öffentlichen Erscheinungsraum. Was dadurch verloren geht, ist die aus einer Vielzahl von differenten Perspektiven zusammengefügte gemeinsame Welt.

Dass das Phänomen der Weltlosigkeit nicht an die Existenz totalitärer Herrschaft gekoppelt ist, macht Arendt an den Staatenlosen deutlich. Diese betreten zum ersten Mal nach dem Ende des Ersten Weltkriegs im großen Maßstab die weltgeschichtliche Bühne. Unter Staatenlosen versteht Arendt dabei Geflüchtete, die in der Nachkriegsordnung *de facto* oder *de jure* rechtlos geworden sind, da die Nationen, aus denen sie geflohen waren, entweder gar nicht mehr existierten oder ihre Nachfolgestaaten nicht dazu bereit waren, sie aufzunehmen.⁶⁴ Keiner der Staaten der Nachkriegsordnung sah sich dafür zuständig, für die Repräsentation und den Schutz der Staatenlosen zu sorgen. Damit scheint die Stunde der im Zuge der Amerikanischen und Französischen Revolution verkündeten Menschenrechte geschlagen zu haben, die ja genau jene minimalen Rechte zum Ausdruck bringen sollen, die unabhängig von nationaler Zugehörigkeit von jedem Menschen in Anspruch genommen werden können. Die Nachkriegszeit, so Arendt, zeigt nun jedoch, dass diese Vorstellung der Menschenrechte mit einem zweifachen Problem verbunden ist, wobei das erste ihre praktische Umsetzung und das zweite ihren konzeptionellen Gehalt betrifft.

Der grundlegende Fehler in der praktischen Umsetzung der Menschenrechte besteht für Arendt darin, dass diese als unveräußerliche Rechte interpretiert werden, die dem Staatsrecht zu Grunde gelegt werden müssen. Entsprechend unternimmt es etwa die französische Verfassung von 1793, die Menschenrechte als Bürgerrechte auszuformulieren, die allen Franzosen den Genuss der Menschenrechte verbürgt. Diese Kopplung der Menschenrechte an das Staatsbürgerrecht liegt für Arendt schlicht und ergreifend daran, dass das Problem der Staatenlosigkeit zu diesem Zeitpunkt völlig unbekannt war und es daher überflüssig schien, ein eigenes Gesetz für deren Einhaltung zu schaffen. Dass sich die daraus resultierende Ver-

64 Vgl. zu Arendts Einschätzung der geschichtlichen Situation: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, 564ff.

quickung von Menschenrechten und Bürgerrechten als schwerwiegender Fehler erweist, stellt sich nun eben in demjenigen geschichtlichen Moment heraus, in dem nach dem Ersten Weltkrieg Menschen auf die weltgeschichtliche Bühne treten, die keine Bürger_innenrechte mehr besitzen und denen entsprechend eine Instanz fehlt, vor der sie ihre Menschenrechte einklagen können.

Wichtiger als dieses praktische Anwendungsproblem ist für Arendt jedoch das konzeptionelle Problem der Menschenrechte, das auf den Umstand zurückgeht, dass hier von dem Menschen überhaupt und nicht von der Pluralität der Menschen ausgegangen wird. Das hat nämlich zur Folge, dass „die Fähigkeit zum Politischen“ in der Erklärung der Menschenrechte ganz außer Acht gelassen wird.⁶⁵ Das Problem der Staatenlosen besteht also nicht allein darin, dass sie vom Recht auf Leben, Freiheit oder Sicherheit ausgeschlossen sind, sondern auch darin, durch den Ausschluss aus der Nation vom Prozess der Rechtssetzung selbst ausgeschlossen zu sein. Arendt spricht hier von einer „fundamentalen [...] Rechtlosigkeit“.⁶⁶ Diese betrifft die Staatenlosen nicht als Adressat_innen, sondern vielmehr als Autor_innen des Rechts.⁶⁷ Entsprechend beschreibt sie das Elend eines Staatenlosen auch so, dass er eben jenen Standort in der Welt verloren hat, „der die Bedingung dafür bildet, daß seine Meinungen Gewicht haben und seine Handlungen von Belang sind“.⁶⁸ Konkret zeigt sich dieser Ausschluss aus dem öffentlichen Meinungsbildungsprozess darin, dass er den Staatenlosen „mundtot“ macht.⁶⁹ Und zwar nicht in dem Sinne, dass ihm tatsächlich das Wort verboten und er an der Rede gehindert wird, sondern vielmehr in dem Sinne, dass seine Rede wie diejenige des antiken Sklaven nicht zählt und das, „was er denkt, für nichts und niemanden von Belang ist“.⁷⁰ Das konzeptionelle Problem der Menschenrechte besteht aus der Sicht Arendts also darin, dass sie für ihre Adressat_innen keine politischen Mitspracherechte vorsehen und ihnen damit die Möglichkeit nehmen, an

65 Ebd., 615.

66 Ebd., 613.

67 Arendts viel zitierte Formel vom „Recht, Rechte zu haben“ (ebd., 614), bezieht sich daher weniger auf Schutz- als vielmehr auf Teilhaberechte. Die Formel meint in erster Linie das ‚Recht, sich Rechte zu geben‘.

68 Ebd., 613.

69 Ebd., 615.

70 Ebd., 613.

der Gestaltung der gemeinsamen Welt teilzuhaben.⁷¹ Die Weltlosigkeit der Staatenlosen ist entsprechend eine doppelte: Zum einen ermangelt es ihnen jener grundlegenden Rechte, mit denen sie eine menschliche Behandlung einklagen könnten, zum anderen wären sie selbst dann, wenn ihnen diese Rechte in der damals existierenden Fassung zugekommen wären, weltlos geblieben, weil die politischen Teilhaberechte in der ursprünglichen Fassung der Menschenrechte nicht hinreichend zur Geltung kommen und damit einen wesentlichen Teil dessen, was es heißt, ein Mensch unter anderen Menschen zu sein, unberücksichtigt lassen.

Aus heutiger Sicht scheinen Arendts Überlegungen einen starken Zeitkern zu besitzen, insofern es zunächst den Anschein hat, dass sowohl das Phänomen der totalitären Herrschaft als auch das der Staatenlosigkeit weitgehend der Vergangenheit angehört. In der Zwischenzeit sind mit dem ‚Internationalen Pakt zu den bürgerlichen und politischen Rechten‘ und dem ‚Internationalen Pakt zu den wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Rechten‘ von 1966 zwei rechtsverbindliche Grundlagen entstanden, die zunehmend von internationalen Institutionen garantiert und durchgesetzt werden. Anders als noch zu Beginn des 19. Jahrhunderts besteht daher heute für viele Individuen die Möglichkeit, ihre Rechte auch dort einzuklagen, wo sie keinen Bürger_innenstatus besitzen. Yasmin Soysal hat diesbezüglich von der Entstehung einer „postnationalen Zugehörigkeit“ gesprochen.⁷² Die Rolle und Geltung der Menschenrechte hat sich seit Arendts Gegenwart also grundlegend verändert. Gleichwohl, so argumentiert Ayten Gündoğdu in ihrer Studie *Rightlessness in an Age of Rights*, bedeutet das nicht, dass Arendts Überlegungen an Aktualität eingebüßt

71 Dass Rechtlosigkeit nur eine Variante ist, durch welche Subjekte aus dem Prozess der öffentlichen Meinungsbildung ausgeschlossen werden können, zeigt sich, wenn man sich einigen Bemerkungen Arendts zur Armut zuwendet. In ihren Überlegungen zur ‚sozialen Frage‘ macht Arendt etwa die ökonomisch prekäre Lage der Armen für den Umstand verantwortlich, dass diese nicht an der Sphäre der Öffentlichkeit teilnehmen. Es war das „Fehlen von Muße, das durch die Notwendigkeit erzwungene ständige Arbeiten, [welches] die Mehrheit der Bevölkerung automatisch von einer aktiven Anteilnahme an den öffentlichen Geschäften des Landes auszuschließen drohte.“ (Hannah Arendt, *Über die Revolution*, München: Piper 2011, 86)

72 Yasemin Nuhoglu Soysal, „Post-national Citizenship“, in: Edwin Amenta, Kate Nash und Alan Scott (Hg.), *The Wiley-Blackwell Companion to Political Sociology*, Sussex: Blackwell 2012, 383–393; ebenso: dies. *Limits of Citizenship. Migrants and Postnational Membership in Europe*, Chicago: University of Chicago Press 1994.

haben.⁷³ Trotz ihrer Ächtung nämlich spielen Praktiken der Entweltlichung auch heute noch eine bedeutende politische Rolle. Das wird insbesondere am Schicksal von Migrant_innen deutlich. Nach einer Schätzung der UNO-Flüchtlingshilfe befinden sich 2023 ca. 110 Millionen Menschen auf der Flucht vor Krieg, Konflikt und Verfolgung.⁷⁴ Von denjenigen, die nach Europa oder Nordamerika einreisen wollen, machen dabei viele trotz der formalen Geltung der Menschenrechte die Erfahrung der „Rechtlosigkeit“.⁷⁵ Unter Rechtlosigkeit versteht Gündoğdu dabei nicht mehr wie Arendt den absoluten Verlust von Rechten, sondern vielmehr die eingeschränkte Möglichkeit der effektiven Inanspruchnahme von Rechten. Deutlich wird dies etwa an der Praxis der Internierung von Einwanderer_innen. Diese eigentlich aus der Not geborene Maßnahme ist seit den 1990er Jahren zunehmend zu einem Standardmittel der Migrationskontrolle geworden. Insbesondere an den Außengrenzen der Europäischen Union und der Vereinigten Staaten existiert heute eine Vielzahl von Internierungslagern, in denen Asylsuchende und irreguläre Migrant_innen festgehalten werden.

Im Widerspruch zu Artikel 9 des Internationalen Pakts zu bürgerlichen und politischen Rechten, der willkürliche Haft und Festsetzung unabhängig vom Bürger_innenstatus verbietet, bedienen sich Staaten immer wieder der Einsperrung von Asylsuchenden und irregulären Migrant_innen.⁷⁶ Was dabei meist als kurzfristige Maßnahme gedacht ist, kann in der Realität über Monate bis hin zu einigen Jahren dauern.⁷⁷ Problematisch daran ist nicht nur, dass Geflüchteten dadurch elementare Menschenrechte wie das Recht auf Bewegungsfreiheit und Bildung vorenthalten werden und sich in Lagern oftmals Regime der Willkürherrschaft ausbilden, die sich durch Gewalt, Missbrauch und Korruption auszeichnen, sondern auch der Umstand, dass die Lager eine Umwelt bilden, welche der *conditio humana* zuwider läuft. Als Kennzeichen der *conditio humana* gelten für Arendt bekanntlich die Bedingungen der Lebendigkeit, der Weltlichkeit und der Pluralität, die mittels der menschlichen Grundtätigkeiten von Arbeiten, Her-

73 Ayten Gündoğdu, *Rightlessness in an Age of Rights. Hannah Arendt and the Contemporary Struggles of Migrants*, New York: Oxford University Press 2015.

74 <https://www.uno-fluechtlingshilfe.de/informieren/fluechtlingzahlen/> (05.07.2023).

75 Gündoğdu, *Rightlessness in an Age of Rights*, 93.

76 Vgl. ebd., 199ff.

77 Vgl. <https://www.freedomforimmigrants.org/detention-statistics> (05.07.2023).

stellen und Handeln bewältigt werden.⁷⁸ Von allen drei Tätigkeiten, so argumentiert nun Gündoğdu im Zuge ihrer Studie, finden sich Geflüchtete in Internierungslagern abgeschnitten. Unter Arbeit versteht Arendt dabei all jene Tätigkeiten, welche auf die Erhaltung des Organismus gerichtet sind. Statt ihr Leben durch diese Form der Arbeit reproduzieren zu können, finden sich Geflüchtete in Lagern abhängig von der Zuteilung von Essensrationen und weiterer humanitärer Hilfe. An die Stelle eines durch den Rhythmus der Arbeit gekennzeichneten Lebensalltags tritt so eine schier endlose Dehnung der Zeit, die von den Betroffenen gerade nicht als Luxus, sondern als Last erfahren wird.⁷⁹ Ähnliches gilt für die Grundtätigkeit des Herstellens. Dieses unterscheidet sich vom Arbeiten dadurch, dass es keine Verbrauchsgüter, sondern Gebrauchsgüter hervorbringt. Es zielt auf die Einrichtung einer bewohnbaren Welt, die menschliche Bedürfnisse antizipiert und auf sie antwortet: Das Dach über dem Kopf schützt vor Regen, der Tisch ermöglicht das gemeinsame Mahl, der Stuhl erlaubt es, in bequemer Haltung zu sitzen. In den meist provisorisch eingerichteten Lagern fehlt es nun vielfach an eben solchen Alltagsgegenständen. Den Geflüchteten mangelt es entsprechend an der Möglichkeit, sich die Lebensbedingungen im Lager anzueignen. Sie leben weitestgehend in einer Welt, die sie nicht selbst geschaffen haben und auf deren materielle Einrichtung sie so gut wie keinen Einfluss haben.⁸⁰ Auch das gemeinsame Handeln, in dem von Arendt verstandenen Sinn des Neubeginnens, ist in den Lagern nicht möglich. Denn auch wenn das gemeinsame Handeln prinzipiell überall dort entstehen kann, wo Menschen zusammenkommen, so ist es doch auf einen politischen Erscheinungsraum angewiesen, in dem es von Anderen wahrgenommen wird, um relevant zu werden. Durch die räumliche Separation der Lager vom Rest der Welt und strenge Zugangsregelungen ist es den Internierten jedoch gerade nicht möglich, mit ihren Anliegen eine breitere Öffentlichkeit zu erreichen. Die dadurch entstehende Ohnmacht haben Geflüchtete in der Vergangenheit immer wieder mittels spektakulärer Aktionen zum Thema zu machen versucht: So haben sich im Jahr 2002 etwa 70 Asylbewerber_innen, die in einem Internierungslager in Australien festgehalten wurden, ihre Mäuler zugenäht, um darauf aufmerksam zu machen, dass sie zur Sprachlosigkeit verdammt sind und ihre

78 Arendt, *Vita Activa*, 16f.

79 Gündoğdu, *Rightlessness in an Age of Rights*, 139ff.

80 Ebd., 146ff.

Beschwerden über ihre unwürdige Lebenssituation von den staatlichen Behörden nicht zur Kenntnis genommen werden.⁸¹

Gündoğdu Überlegungen machen darauf aufmerksam, dass das Phänomen der Weltlosigkeit mit dem Verschwinden totaler Herrschaft und Staatenlosigkeit nicht an ein Ende gekommen ist, sondern heute weiter für eine Vielzahl von Menschen fortexistiert. Die Betroffenen leiden dabei nicht nur an Rechtlosigkeit und Willkürherrschaft, sondern ebenso an der Zerstörung ihrer *conditio humana*. Der Entzug der Möglichkeit zum politischen Handeln ist dabei besonders tragisch, weil er dazu führt, dass die Mehrheitsbevölkerung dadurch nicht dazu in der Lage ist, sich die Perspektive von Geflüchteten mittels ihres Gemeinsinns gegenwärtig zu halten. Entscheidend ist es daher auch für Gündoğdu, Bedingungen zu schaffen, unter denen Migrant_innen in einem politischen Erscheinungsraum als Subjekte des Handelns und Sprechens auftreten und zu Subjekten des Gemeinsinns werden können. So überzeugend mir diese Schlussfolgerungen von Gündoğdu erscheinen, scheinen sie mir doch zugleich auf ein Problem hinzuweisen, dass sie mit Arendt teilt. Beide gehen nämlich davon aus, dass das Problem der Entweltlichung von Subjekten darin besteht, aus dem Erscheinungsraum der gemeinsamen Welt ausgeschlossen zu werden, und dass die gegenläufigen Praktiken der Verweltlichung von Subjekten entsprechend darin bestehen müssen, Zugang zu diesem Raum zu erhalten, um dort zur Erscheinung gelangen zu können. Nicht ausreichend berücksichtigt wird dadurch, wie Michael Feola betont, dass manchmal das Erscheinen selbst ein Mittel der Entweltlichung von Subjekten sein kann.⁸² Michel Foucault hat das einmal mit der Formel auf den

81 Vgl. „Demonstranten nähern sich und ihren Kindern die Lippen zu“, www.spiegel.de/panorama/australien-demonstranten-naehen-sich-und-ihren-kindern-lippen-zu-a-178533.html (10.05.2021). Zur Möglichkeit des Protest unter der Bedingung von Internierung vgl. auch Federica Mazzara, „Spaces of Visibility for the Migrants of Lampedusa: The Counter Narrative of the Aesthetic Discourse“, in: *Italian Studies*, Jg. 70, 2015 449–464, sowie: Mareike Gebhardt, „Flüchtige Präsenz. Umkämpfte Solidaritäten des EU-Migrationsregimes“, in: *Femina Politica*, Jg. 28, 2019, 54–67. Zur politischen Handlungsmacht von Refugees unter prekären Bedingungen vgl. auch: Andreas Oberprantacher, „Radikal demokratischer Ungehorsam. ‚Illegale‘ als strittiges politisches Subjekt“, in: *Zeitschrift für praktische Philosophie*, Bd. 3, 2016, 305–338.

82 „One of the complications raised by recent literature is that *invisibility is itself a kind of public appearance*.“ (Michael Feola, *The Powers of Sensibility. Aesthetic Politics through Adorno, Foucault and Rancière*, Evanston, IL: Northwestern University Press 2018, 99)

Punkt gebracht, dass „Sichtbarkeit“ eine „Falle“ sein kann.⁸³ Damit bringt er zum Ausdruck, dass Macht nicht nur mittels der Ausschließung aus dem Bereich des Sichtbaren operiert, sondern auch mithilfe einer Durchdringung des Bereichs des Sichtbaren selbst. Anders gesagt: Nicht nur der Ausschluss vom Gemeinsinn, sondern auch der Einschluss in ihn kann zur Ursache von Herrschaft und Unterdrückung werden. Zum Gegenstand der kritischen Untersuchung darf daher nicht allein das Verschwinden aus dem Erscheinungsraum der gemeinsamen Welt werden, sondern ebenso müssen die Regeln dieses Erscheinens selbst in den Blick geraten.

Foucault arbeitet sein Konzept von Macht, das sich im Unterschied zu Arendts kommunikativem Konzept von Macht als diskursive Macht bezeichnen lässt, in den 1970er Jahren in *Überwachen und Strafen* und *Sexualität und Wahrheit* aus. Im Zentrum steht dabei der Gedanke, dass Macht nicht nur eine repressive, sondern auch eine produktive, formierende Kraft ist. Die Produktivität der Macht besteht für ihn dabei in ihrer Fähigkeit, Subjekte hervorzubringen. Deutlich macht er das an der Entstehung der Figur des Homosexuellen. Am Beispiel des Strafrechtssystems zeigt er, dass es im 17. Jahrhundert für Gerichte „kaum einen Unterschied [bedeutete], ob sie Homosexualität oder Untreue verurteilten, Heirat ohne Zustimmung der Eltern oder Sodomie.“⁸⁴ Das hat seinen Grund darin, dass es sich in all diesen Fällen um Gesetzeswidrigkeiten handelt, deren Gemeinsamkeit darin besteht, naturwidrige Handlungen zu sein. Eine solche allgemeine Handlungsklassifikation reichte für das Recht des 17. Jahrhunderts völlig aus. Das verändert sich mit der Reform des Strafsystems und dem von der Psychiatrie angeleiteten Aufkommen des Biographischen: Mit der Entstehung bestimmter Tätertypen geht eine Ausdifferenzierung der ‚sexuellen Widernatürlichkeit‘ einher, so dass in der Folge eine deutli-

83 „Die Sichtbarkeit ist eine Falle.“ Vgl. Michel Foucault, *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, übers. v. Walter Seitter, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1977, 257. Zu einigen strukturellen Ähnlichkeiten von Foucaults und Arendts Konzeptionen von Macht vgl. Amy Allen, „Power, Subjectivity, and Agency: Between Arendt and Foucault“, in: *International Journal of Philosophical Studies*, Jg. 10, Heft 2, 2002, 132–149, zu Foucaults Bezügen zur Phänomenologie vgl. Maren Wehrle, „The Power of the Reduction and the Reduction of Power: Husserl’s and Foucault’s Critical Project“, in: Smaranda A. Aldea, David Carr, and Sara Heinämaa (Hg.): *Why Method Matters: From Phenomenology to Critique*, New York: Routledge 2021.

84 Foucault, Michel, *Der Wille zum Wissen, Sexualität und Wahrheit. Erster Band*, übers. v. Ulrich Raulff und Walter Seitter, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1983, 42.

che Linie zwischen Ehebruch und Sodomie gezogen wird. Handelt es sich im einen Fall um die Tat eines Sünders, haben wir es im anderen Fall mit der Tat eines Perversen zu tun. Der Homosexuelle des 19. Jahrhunderts macht sich nicht mehr bloß einer verbotenen Handlung schuldig, sondern er ist zu einer Persönlichkeit geworden, die eine Geschichte hat, in deren Verlauf sich ihr scheinbar widernatürlicher Charakter ausgebildet hat. In diesem Fall ist es nicht die Ausgrenzung aus der gemeinsamen Welt, sondern vielmehr gerade das Erscheinen in der gemeinsamen Welt, durch welche die Macht Kontrolle über den Homosexuellen ausübt. Die Klassifikationen, die zu seiner Diskriminierung benutzt werden, kommen nicht durch eine Abwendung, sondern durch eine Hinwendung der Macht zustande. Die Figur des Homosexuellen zeigt daher, dass es nicht immer diskursiver Ausschluss, sondern oftmals auch diskursiver Einschluss sein kann, der zu einer Entweltlichung führen kann. Zurückbezogen auf die Überlegungen von Gündoğdu würde ein solcher Ansatz nun bedeuten, für das Verständnis der Entweltlichung von Migrant_innen nicht allein jene Diskurse in den Blick zu nehmen, durch welche diese aus der Öffentlichkeit ausgeschlossen werden, sondern auch Diskurse, durch welche sie in der Öffentlichkeit sichtbar gemacht werden sollen. Konkret würde das heißen, nicht ausschließlich rassistische Diskurse in den Blick zu nehmen, die Migrant_innen als Fremde stigmatisieren, sondern auch humanitäre Diskurse, welche Geflüchtete als notleidende und bemitleidenswerte Andere zur Darstellung bringen. Solche Diskurse, so hat Liisa Malkki argumentiert, verschleiern, dass jede Person einen Namen sowie Meinungen und Geschichten hat und tragen so dazu bei, den Geflüchteten ihre narrative Autorität über die eigenen Umstände und die eigene Zukunft zu nehmen.⁸⁵

Die skizzierten Überlegungen machen deutlich, dass diskursive Macht nicht nur über Ausschluss, sondern auch über Einschluss funktionieren kann. Mit dieser Wendung hin zu einem produktiven Machtbegriff wird der Streit um die gemeinsame Welt nicht mehr nur zu einer Frage des Verschwindens aus, sondern vielmehr zu einer Frage der Art und Weise des Erscheinens in der Welt. Freilich nun vermag uns Foucault genau darüber letztlich wenig zu sagen. Das hat seinen einfachen Grund darin, dass seine Diskuranalyse kein Interesse an der Untersuchung der Ersten-Person-

85 Liisa Malkki, „Speechless Emissaries. Refugees, Humanitarianism, and Dehistoricization“, in: *Cultural Anthropology*, Jg. 11, Heft 3, 1996, 377–404, hier: 387.

Perspektive hat. In ihrem Fokus steht allein die Hervorbringung und Ausgestaltung einer gesellschaftlichen Episteme. Wie sich diese in der individuellen Erfahrung niederschlägt und wie Macht und Entmächtigung gelebt werden, gerät dabei nicht in den Blick. Das hat zur Folge, dass Foucault die Frage, wie sich politischer Widerstand gegen die Macht der Sichtbarkeit formieren kann, weitgehend vernachlässigt. Eben an dieser Stelle scheint daher erneut ein Rückgriff auf Arendts Überlegungen sinnvoll: Ihr geht es ja genau um die Frage, wie sich der Erscheinungsraum der Welt durch gemeinsames politisches Handeln transformieren lässt.

Der Streit um die gemeinsame Welt

Erfahrungen der Entweltlichung und der Weltlosigkeit werden von den Betroffenen zumeist nicht einfach hingenommen, sondern mit widerständigem Handeln beantwortet. Einige konzeptuelle Mittel zur Beschreibung solcher Auseinandersetzungen hat Arendt in ihrem Aufsatz *Ziviler Ungehorsam* entwickelt. Am Beispiel der amerikanischen Bürgerrechtsbewegung diskutiert Arendt hier die Frage, wie Macht durch Gegen-Macht infrage gestellt werden kann. Die Situation der Schwarzen in den USA zeichnet sich in den 1960er-Jahren durch den Umstand aus, dass sie trotz ihres verfassungsmäßig garantierten Rechts auf Gleichbehandlung gesellschaftlich diskriminiert werden. Das betrifft sowohl ihre Teilnahme am sozialen Leben, das sich durch Segregation im öffentlichen Raum auszeichnet, als auch ihre Teilnahme am politischen Leben, wo sie durch massive Behinderungen seitens der Behörden an der Ausübung ihres Wahlrechts gehindert werden. Die lange währende Ignoranz der Weißen gegenüber den Anliegen der Bürgerrechtsbewegung führt Arendt nun auf einen „*stillschweigenden* Konsens“ zurück, der einen „*stillschweigenden* Ausschluß“ produziert.⁸⁶ Aufgabe des zivilen Ungehorsams muss es nun

86 Hannah Arendt, „Ziviler Ungehorsam“, in: *In der Gegenwart. Übungen im politischen Denken II*, München: Piper 2012, 283–321, hier: 311. Dort heißt es auch weiter: „Schwarze und Indianer [waren] niemals in den ‚consensus universalis‘ miteingeschlossen. Es gab nichts in der Verfassung oder in den Absichtserklärungen ihrer Urheber, was irgendwie als Einbeziehung der Sklavenbevölkerung in die ursprüngliche Übereinkunft hätte gedeutet werden können. Selbst diejenigen, die für Emanzipation plädierten, dachten an Rassentrennung oder, vorzugsweise, an Deportation.“ (Ebd.) Zur Einordnung von Arendts Konzept in die gegenwärtige Debatte vgl. Robin Celikates, „Veränderungen an sich sind immer das Ergebnis

sein, eben dieses Stillschweigen aufzubrechen und die Ungerechtigkeit der Segregation mittels öffentlicher Aktionen zum Thema zu machen. Eben dieser Aufgabe kommt nun ziviler Ungehorsam nach: „Ziviler Ungehorsam entsteht, wenn eine bedeutende Anzahl von Staatsbürgern zu der Überzeugung gelangt ist, daß entweder die herkömmlichen Wege der Veränderung nicht mehr offenstehen beziehungsweise auf Beschwerden nicht gehört und eingegangen wird.“⁸⁷ Kennzeichnend für zivilen Ungehorsam ist dabei der Umstand, dass er die bestehende Rechtsordnung nicht grundsätzlich infrage stellt, sondern dass er ganz im Gegenteil im Namen der Verfassung gegen bestehende Rechtsauslegungen und -praktiken Partei ergreift. Ganz in diesem Sinn geht es auch der Bürgerrechtsbewegung darum, dem Geist der Verfassung zu seiner Geltung zu verhelfen. Ihr Ziel ist es nicht, für sich selbst eine Ausnahme zu machen, sondern gerade umgekehrt, den Ausnahmestatus, den Weiße für sich beanspruchen, im Namen der Gleichheit infrage zu stellen. Als Unterpfand der Aufrichtigkeit gilt dabei die Bereitschaft, sich den Gewalttätigkeiten der Polizei gewaltlos entgegenzustellen. Die Bürgerrechtsbewegung hat sich daher einer Reihe von gewaltlosen *direct-action*-Maßnahmen wie Sit-Ins, Friedensmärschen oder Blockaden bedient, die den moralischen Charakter der Proteste besonders hervorheben. Ziel dieser Aktionen ist es, die in die bestehende Ordnung eingeschriebenen Gewaltverhältnisse zu skandalisieren und an den Gemeinsinn der weißen Bevölkerung zu appellieren, diese nicht mehr länger als gerechtfertigt hinzunehmen. Unter anderem die gewaltsamen Szenen von Birmingham und Selma, wo die Polizei mit brutaler Gewalt gegen friedfertige Demonstrant_innen vorging, trugen dabei zu einem Wandel der öffentlichen Meinung bei. Die Sichtbarmachung der Gewalt, der Schwarze in einer weißen Gesellschaft ausgesetzt sind, wurde hier zur Grundlage einer Gegen-Macht, deren Erfolg die Verabschiedung des *Voting Rights Acts* im Jahr 1965 war.

Freilich nun hat die Durchsetzung der rechtlichen Gleichstellung von Schwarzen deren politische Diskriminierung nicht beendet. Erinnern wir uns an Pierre Rosanvallon's Unterscheidung zwischen dem Wahl- und dem Meinungs-Volk zurück, so können wir sagen, dass aus der Möglichkeit, eine Stimme in der Wahlkabine abzugeben nicht zwangsweise folgt, dass

von Handlungen außerrechtlicher Natur. Subjektive Rechte, ziviler Ungehorsam und Demokratie nach Arendt“, in: *Rechtsphilosophie. Zeitschrift für Grundlagen des Rechts*, Jg. 3 2017, 31-43.

87 Arendt, „Ziviler Ungehorsam“, 299.

die eigene Stimme in der politischen Öffentlichkeit auch Gehör erlangt.⁸⁸ Gewicht im demokratischen Meinungsbildungsprozess erlangt sie erst, wenn sie von Anderen auch zur Kenntnis genommen und mit Autorität ausgestattet wird. Entsprechend kann sich die Ausschließung aus dem Demokratischen nicht nur auf rechtliche Gleichheit beziehen, sondern auch auf das, was ich hier behelfsweise als öffentliche Gleichheit bezeichnen möchte. Gerade hier wird das oben benannte Phänomen einer diskursiven Macht relevant, insofern es das Erscheinen demokratischer Subjekte im öffentlichen Raum und damit auch ihre Teilhabe an öffentlichen Auseinandersetzungen präformiert. Die Wirkung einer solchen Macht können wir uns vor Augen führen, wenn wir uns noch einmal den Überlegungen von Arendt zuwenden. Gerade in Hinblick auf die Wahrnehmung des politischen Sprechens von Schwarzen im öffentlichen Raum besitzen ihre Reflexionen nämlich einen bitteren Beigeschmack.

Verschiedentlich haben Kommentator_innen darauf hingewiesen, dass Arendt hinterrücks selbst an der Aufrechterhaltung jener rassistischen Ausschlussmechanismen beteiligt war, die sie öffentlich in ihren Arbeiten kritisiert.⁸⁹ Was damit gemeint ist, lässt sich deutlich machen, wenn wir uns ihrem hierfür einschlägigen Essay „Reflexionen über Little Rock“ zuwenden.⁹⁰ Der Aufsatz setzt sich mit der Integration von Schwarzen an bisher ausschließlich von Weißen besuchten Schulen im Zuge der Aufhebung der Segregation in den Südstaaten auseinander. In Folge eines Gerichtsurteils des Obersten Gerichtshofes vom 17.05.1954 sollen in der öffentlichen High School in Little Rock, Arkansas, im Jahr 1957 neun Schwarze Schüler_innen im Alter von 14 bis 16 Jahren aufgenommen werden. Ein Novum für die von einem tiefsitzenden Rassismus geprägten

88 Vgl. dazu u.a. Iris Marion Young: „Das politische Gemeinwesen und die Gruppendifferenz. Eine Kritik am universalen Staatsbürgerstatus“, in: Herta Nagl-Docekal und Herlinde Pauer-Studer (Hg.): *Jenseits der Geschlechtermoral. Beiträge zur feministischen Ethik*, Frankfurt a. M.: Fischer 1993, 267–304, sowie: Michelle Alexander: *The New Jim Crow. Mass Incarceration in the Age of Colorblindness*, New York. New Press, 2010.

89 Einen sehr guten Überblick über den Debattenstand gibt Franziska Martinsen, „Ambivalenzen der Arendt-Rezeption. Eine Einordnung“, in: dies. (Hg.), *Fragil – Stabil? Dynamiken der Demokratie*, Weilerswist: Velbrück 2021, 109–123.

90 Hannah Arendt, „Little Rock“, in: *In der Gegenwart. Übungen im politischen Denken II*, München: Piper 2012, 258–279. Zur zeitgeschichtlichen Rekonstruktion vgl. Danielle Allen, *Talking to Strangers. Anxieties of Citizenship since Brown vs. Board of Education*, Chicago: Chicago University Press 2004.

Südstaaten, das von der weißen Bevölkerung als Provokation aufgefasst wurde. Entsprechend kam es zu massiven Protesten, die zunächst noch dadurch legitimiert wurden, dass der Gouverneur Orval Faubus die ihm unterstellte Nationalgarde aufmarschieren ließ, um den Schüler_innen den Zugang zur Schule zu verwehren. Insbesondere das Bild von Elisabeth Pickford, die von einem wütenden weißen Mob angegangen und an der Betretung der Schule gehindert wurde, ging um die Welt und wurde zum Sinnbild des anti-Schwarzen Rassismus der USA. Erst nachdem der Einsatz der Nationalgarde gerichtlich als unzulässig erklärt wurde und der damalige US-Präsidenten Eisenhower Bundestruppen nach Little Rocke entsenden ließ, um die Durchsetzung der Desegregation zu unterstützen, bekamen die Schwarzen Schüler_innen am 23. September 1957 Zugang zur High School.

Kurz nach dieser Episode wurde Hannah Arendt, die durch die Publikation von *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* im Jahr 1955 bereits einen Namen als öffentliche Intellektuelle hatte, von der Zeitschrift *Commentary* gebeten, einen Beitrag über die Ereignisse zu verfassen. Zur Überraschung der Redaktion lieferte Arendt aber keinen Beitrag, der den weißen Rassismus aufs schärfste kritisierte, sondern vielmehr eine Verteidigung der segregierenden Schulpraxis in den Südstaaten. Entsprechend zögerte die Zeitschrift damit den Text zu publizieren, was dazu führte, dass Arendt ihren Text zurückzog und erst zwei Jahre später 1959 zusammen mit einer Vorbemerkung veröffentlichte, in der sie – um „Missverständnissen“ vorzubeugen – ihre „Sympathie“ für die Sache der Schwarzen erklärte.⁹¹ Welche Thesen nun hat Arendt vertreten, dass sie sich zu einer solchen Klarstellung genötigt sah?

Arendt stellt in ihrem Beitrag drei provokante Behauptungen auf. Erstens wendet sie sich gegen die „erzwungene Integration“ von Schwarzen Schüler_innen an weißen Schulen.⁹² Wenn weiße Eltern ihre Kinder an Schulen mit ausschließlich weißen Kindern schicken möchten, so Arendt, dann sei das deren gutes Recht. Im Hintergrund dieser Argumentation steht die Annahme, dass es sich bei schulischer Bildung um eine soziale und nicht um eine politische Angelegenheit handle. Und während das Prinzip der Gleichheit für den politischen Raum eine fundierende Rolle spiele, sei es für das Soziale gerade nicht tragend: „Denn die Gleichheit

91 Arendt, „Little Rock“, 274.

92 Ebd., 274.

entsteht nicht nur im politischen Gemeinwesen, ihre Gültigkeit ist auch auf den politischen Bereich beschränkt. Nur dort sind wir alle gleich.“ Und weiter: „Diskriminierung ist ein ebenso unabdingbares gesellschaftliches Recht, wie Gleichheit ein politisches Recht ist.“⁹³ Zweitens argumentiert Arendt, dass erzwungene schulische Integration die betroffenen Schüler_innen überfordere. Sie führe in einen Konflikt zwischen häuslichem und öffentlichem Leben, den zu meistern Kinder noch nicht ausreichend in der Lage seien. Die Bürden der gesellschaftlichen Emanzipation dürften daher nicht vulnerablen Minderjährigen auferlegt werden: „Was die Kinder betrifft, bedeutet erzwungene Integration für sie einen sehr ernsthaften Konflikt zwischen Zuhause und Schule, zwischen ihrem privaten und ihrem sozialen Leben, doch während solche Konflikte im Erwachsenenlebensgang und gäbe sind, kann man von Kindern nicht erwarten, daß sie damit fertig werden, und sollte sie ihnen deshalb nicht aussetzen.“⁹⁴ Drittens schließlich verurteilt Arendt die Schwarzen Eltern, die ihre Kinder auf weiße Schulen schicken. Und zwar dahingehend, dass sie ihre Kinder für ihre eigne „soziale Aufstiegsangelegenheit“ nutzen würden, statt sich um die Erweiterung ihrer politischen Rechte zu kümmern.⁹⁵ Auch der NAACP wirft Arendt vor, „fast ausschließlich die Diskriminierung auf Arbeits- und Wohnungsmarkt und im Bildungswesen vor Augen zu haben“, um dann zu urteilen: „Das ist verständlich, unterdrückte Minderheiten waren nie die besten Sachkenner, wenn es um die Prioritäten in solchen Sachen ging.“⁹⁶

Die genannten Punkte machen deutlich, dass man Arendt nicht vorwerfen können wird, dass sie an der Aufrechterhaltung des von ihr problematisierten ‚stillschweigenden‘ Konsenses, der der weißen amerikanischen Mehrheitsgesellschaft zugrunde liegt, mitgewirkt hat – dafür sind ihre Äußerungen zu lautstark. Diejenige, die sich in der Öffentlichkeit positioniert, muss aber freilich auch damit rechnen, dass ihr Sprechen erwidert und herausgefordert wird. Entsprechend sind Arendts Überlegungen sowohl zu ihrer Zeit als auch im Nachgang vielfach problematisiert worden. Michael Burroughs hat dabei auf hilfreiche Weise drei unterschiedliche Stränge der Kritik unterschieden:⁹⁷ (i) Die kategoriale Kritik stellt heraus,

93 Ebd., 265f und 267.

94 Ebd., 273f.

95 Ebd., 276.

96 Ebd., 259.

97 Michael D. Burroughs, „Hannah Arendt, ‚Reflections on Little Rock,‘ and White Ignorance“, in: *Critical Philosophy of Race*, Jg. 3 Heft 1 2015, 52–78, hier: 55ff.

dass sich Arendt bei ihrer Einordnung der Ereignisse von jener fragwürdigen Unterscheidung zwischen dem Sozialen und dem Politischen leiten lässt, die auch später die *Vita Activa* dominieren wird.⁹⁸ Während im politischen Bereich die Geschicke des Gemeinwesens verhandelt werden, so Arendt, steht im sozialen Bereich der Lebensunterhalt im Vordergrund. Hier dominiert daher nicht mehr das Streben nach dem für alle besten Gut, sondern dasjenige nach dem individuellen Privatvergnügen. Schulische Bildung versteht Arendt in der Folge fälschlicherweise ganz im Horizont des individuellen beruflichen Fortkommens. Dadurch übersieht sie, wie die Reproduktion sozialer Ungleichheit zur Reproduktion politischer Ungleichheit beiträgt. Mehr noch: Arendts Einschränkung des Begriffs des Politischen führt zu einer Depolitisierung von häuslichen und sozialen Herrschaftsverhältnissen. (ii) Die kulturelle Kritik hingegen betont, dass Arendt nicht mit der rassistischen Kultur der amerikanischen Südstaaten vertraut und daher nicht in ausreichendem Maße dazu in der Lage war, den politischen Charakter der Segregationserfahrungen von Schwarzen nachzuvollziehen. Zudem übersieht Arendt, dass die NAACP die Heranwachsenden mit einem speziellen Training auf den Schulwechsel und die zu erwartenden Feindseligkeiten der weißen Bevölkerung vorbereitet hat.⁹⁹ Ralph Ellison etwa wirft Arendt vor, dass sie mit „olympischer Autorität“ über Verhältnisse urteilt, die zu verstehen sie sich nicht ausreichend bemüht hat. Insbesondere wird Arendt vorgeworfen, die Emanzipationskämpfe der Schwarzen entlang der Kategorien von Parias und Parvenues zu verstehen, die ihr in früheren Publikationen dazu gedient haben, den Umgang der europäischen Juden mit dem ihnen entgegenschlagenden Judenhass zu erklären.¹⁰⁰ Ganz in diesem Sinn muss sie später im Zuge eines Briefwechsels mit Ellison gestehen, dass sie „die Komplexität der

98 Exemplarisch zu finden bei; Robert Bernasconi, „The Double Face of the Political and Social: Hannah Arendt and America’s Racial Divisions“, in: *Research in Phenomenology*, Jg. 26, 1996, 3–24; sowie: James Bohman, „The Moral Costs of Political Pluralism: The Dilemmas of Difference and Equality in Arendt’s ‚Reflections on Little Rock‘“, in: Larry May und Jerome Kohn (Hg.), *Hannah Arendt: Twenty Years Later*, Cambridge, Ma: MIT Press 1997, 53–80.

99 Allen, *Talking to Strangers*, 31.

100 Vgl. hierzu: Seyla Benhabib, *Hannah Arendt. Die melancholische Denkerin der Moderne*, aus d. Amerik. v. Karin Würdemann, Frankfurt a. M.: 2006, 233f., sowie Judith Butler, „I Merely Belong To Them“, in: *London Review of Books*, Jg. 29, 2007, 26–28.

Situation einfach nicht verstanden“ habe.¹⁰¹ (iii) Die von Burroughs so genannte Vorurteils-Kritik konzentriert sich schließlich auf die fragwürdigen Charakterisierungen von Schwarzen und Afrikaner_innen, die Arendts Werk durchziehen. Charakteristisch hierfür sind ihre Äußerungen über „Die Gespensterwelt des schwarzen Erdteils“ aus *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*. Arendt setzt sich hier mit der Kolonisation von Südafrika durch die Buren auseinander. Deren Erfahrung versucht sie mittels Joseph Conrads Erzählung „Das Herz der Finsternis“ einzufangen. Irritierend ist dabei, dass Arendt rhetorisch oftmals nicht klar macht, wer gerade in ihrem Text spricht. D.h. ob sie, wenn sie von den „Wilden“ spricht, die Perspektive der Buren einnimmt, oder ihre eigene Perspektive. Dass in Arendts Rekonstruktion zunehmend ihre eigene Perspektive Einzug erhält wird daran deutlich, dass sie nach und nach ihre eigenen theoretischen Grundbegriffe in den Text einwebt. So spricht sie zunächst davon, dass die Buren auf „Wesen gestoßen [waren], die weder Vergangenheit noch Zukunft, weder Ziele noch Leistungen kannten“, berichtet dann von „barbarischen Stämmen, deren wesentliches Merkmal es ist, von der Natur zu leben, ohne sie für den eigenen Nutzen herrichten zu können“ und schließt mit der Beobachtung, dass die Bewohner Afrikas, „die einzigen geschichts- und tatenlosen Menschen [sind], die sich weder eine Welt erbaut noch die Natur in irgendeinem Sinne in ihren Dienst gezwungen haben“.¹⁰² Spätestens mit der Anspielung auf den Begriff der Weltlosigkeit kommt dabei Arendts eigenes begriffliches Vokabular bei der Beschreibung ins Spiel. Der Begriff zeigt, dass sie die zuvor nur abgeschilderten Erfahrungen übernimmt und folgende Stelle über die Afrikaner_innen entsprechend als Arendts eigene Positionierung gelesen werden muss: „Was sie von anderen Völkern unterschied, war nicht die Hautfarbe; was sie auch physisch erschreckend und abstoßend machte, war die katastrophale Unterlegenheit oder Zugehörigkeit zur Natur, der sie keine menschliche Welt entgegensetzen konnten [...] Da sie weltlos sind, erscheint die Natur als die einzige Realität ihres Daseins“.¹⁰³ Arendt reproduziert hier nicht nur durchgehend eine Reihe von Stereotypen über die Bevölkerung Afrikas, die diese als naturnah, unzivilisiert und kulturfern erscheinen lassen, sondern sie dignifiziert diese Stereotype noch durch philosophische Reifi-

101 Zitiert nach: Maike Weißpflug, *Hannah Arendt. Die Kunst, politisch zu denken*, Berlin: Matthes & Seitz 2019, 78.

102 Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, 416, 420 und 426.

103 Ebd., 426f.

kation. Das wird dann am deutlichsten, wenn man Arendts Ausführungen rückwärts von der *Vita Activa* her liest und sich die dort vorgenommene Unterscheidung zwischen Arbeiten, Herstellen und Handeln vor Augen führt.¹⁰⁴ Vor diesem Hintergrund scheinen die Menschen Afrikas nämlich höchstens zum Arbeiten fähig zu sein, d.h. dazu, ihr natürliches Leben zu reproduzieren, nicht jedoch dazu, mittels Herstellen eine Kulturwelt zu schaffen und sich durch Handeln als eine politische Gemeinschaft zu konstituieren. Da sich die Verwendung anti-Schwarzer Stereotype auch an anderen Stellen in Arendts Werk findet, hält Clarence Sholé Johnson fest: „Arendt identifiziert Schwarzsein mit intellektueller Minderwertigkeit, geringer Produktivität, geringen Fähigkeiten und niedrigen Erwartungen – eine Position, die mit der historischen Standarddarstellung von Schwarzsein bis in die Moderne hinein übereinstimmt.“¹⁰⁵

Johnson führt das Vorhandensein von Stereotypisierungen und Abwertungen in Arendts Werk dazu, ihr „absichtsvollen“ Rassismus zu diagnostizieren.¹⁰⁶ Wenngleich eine solche Diagnose aufgrund der oben genannten Umstände nahe zu liegen scheint, so verträgt sie sich doch schlecht mit Arendts expliziter Positionierung gegen Rassismus und ihrer Unterstützung der Bürgerrechtsbewegung. Um zu verstehen, wie die Verwendung rassistischer Stereotype mit einer anti-rassistischen Einstellung zusammengehen kann, scheint es mir hilfreich, Arendts politische Positionierungen vor dem Hintergrund ihrer Situiertheit als Weiße zu verstehen. Anders gesagt: Wir müssen verstehen, inwiefern Arendts Blick auf die Kämpfe von Schwarzen ein weißer Blick ist, der die Bedingungen seines eigenen Sehens nicht in den Blick bekommt. Ganz in diesem Sinne spricht Sara Ahmed in ihrer Analyse von Weißsein davon, dass für Weiße ihr Weißsein

104 Ein solcher Zugriff findet sich u.a. bei George Kateb, *Hannah Arendt: Politics, Conscience, Evil*, Totowa: Rowman and Allanheld, 1984, 62f. und Gail Presby, „Critic of Boers or Africans? Arendt's Treatment of South Africa in The Origins of Totalitarianism“, in: Emmanuel Chukwudi Eze (Hg.), *Postcolonial African Philosophy. A Critical Reader*, Oxford: Blackwell 1997, 162–180.

105 Clarence Sholé Johnson, „Reading Between the Lines: Kathryn Gines on Hannah Arendt and Antiblack Racism“, in: *The Southern Journal of Philosophy*, Jg. 47, 2009, 77–83, hier: 78 (eigene Übersetzung). Ähnlich hält auch Anne Norton fest: „Throughout Arendt's work historical agency, cultural work, and a constitutional will are denied to African Americans“ („Heart of Darkness: Africa and African Americans in the Writings of Hannah Arendt“, in: Bonnie Honig (Hg.), *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*, University Park, Pennsylvania State University press 1995, 247–263, hier: 255).

106 Johnson, „Reading between the Lines“, 80.

ein Horizont der Selbstverständlichkeit ist, der normalerweise nicht in den Blick gerät, weil es der Ort ist, von dem aus sie die Welt sehen.¹⁰⁷ In ähnlicher Weise betont Linda Martín Alcoff, dass der Rassismus oft immun gegen eine kritische Betrachtung ist, da er vorgibt, was überhaupt gesehen werden kann: „Wenn die Rasse eine Struktur der zeitgenössischen Wahrnehmung ist, dann bildet sie [...] einen Teil dessen, was mir als der natürliche Rahmen all meiner Gedanken erscheint. Sie ist eher das Feld als das, was hervorsticht.“¹⁰⁸ Eine Folge davon ist, dass Rassismus oft als Phänomen begriffen wird, das nur Andere betrifft. Weiße Menschen, so George Yancy, denken oft, dass sie nicht rassistisch sind, wenn sie sich explizit gegen Rassismus aussprechen oder das N-Wort nicht benutzen. Yancy nennt solche Strategien „white talk“.¹⁰⁹ Sie dienen dazu, „schlechte Weiße“, die an die weiße Vorherrschaft glauben, von „guten Weißen“ zu trennen, die sich um Gleichheit bemühen. Und auch wenn eine solche antirassistische Position sicherlich besser ist als unverhohlene Feindseligkeit, wird sie der Komplexität des Rassismus doch nicht gerecht. Denn weiße Vorherrschaft konstituiert sich nicht so sehr im Zuge bewusster und absichtsvoller rassistischer Überzeugungen, sondern vielmehr durch die Stiftung einer rassistischen Episteme, die das Wahrnehmen, Wissen und Denken prägt.¹¹⁰

Ein zentrales Merkmal einer rassistischen Episteme bildet jenes Phänomen, das Charles Mills als „epistemische Ignoranz“ bezeichnet hat.¹¹¹ Es lässt sich in unserem Kontext am besten vor dem Hintergrund von Arendts Beschreibung der Rolle des Gemeinsinns bei der Konstitution ei-

107 Sara Ahmed, „A Phenomenology of Whiteness“, in: *Feminist Theory*, Jg. 8, 2007, 149–168, hier: 157.

108 Linda Martín Alcoff, *Visible Identities: Race, Gender, and the Self*, Oxford: Oxford University Press 2006, 187 (eigene Übersetzung).

109 George Yancy, „White Gazes. What it feels like to be an Essence“, in: Emily Lee (Hg.), *Living Alterities. Phenomenology, Embodiment, and Race*, Albany: Suny 2014, 43–64, hier: 46.

110 Das hat freilich zur Folge, dass nicht nur Weiße rassistisch sein können, sondern auch marginalisierte und betroffene Gruppen. Entsprechend spielt die Auseinandersetzung mit Selbstbeschämung und Inferioritätsgefühlen eine wichtige Rolle in Schwarzer Befreiungsliteratur. Ich werde im dritten Kapitel weiter auf diese Fragen eingehen. Exemplarisch an dieser Stelle: Fanon, Frantz: *Schwarze Haut, weiße Masken*, aus d. Franz. v. Eva Moldenhauer, Frankfurt a. M.: Syndikat 1980.

111 Charles Mills, „White Ignorance“, in: Shannon Sullivan und Nancy Tuana (Hg.), *Race and Epistemologies of Ignorance*, Albany: State University of New York 2007, 11–38.

ner gemeinsamen Welt verstehen. Der Gemeinsinn, so hatten wir gesehen, ist dafür verantwortlich, dass wir uns andere, differente Perspektiven auf die Welt gegenwärtig halten und die Welt so zu einem Ort der Pluralität machen. Mittels unseres Gemeinsinns appräsentieren wir uns unterschiedliche Standpunkte. Nun setzt eine solche Appräsentation freilich zweierlei voraus: erstens, dass wir überhaupt die Existenz anderer Standpunkte wahrnehmen und realisieren und zweitens, dass wir solchen Standpunkten Kreditibilität zusprechen, d.h. dass wir auch dann, wenn wir sie zunächst einmal nicht für sinnvoll halten, einen Vertrauensvorschuss geben und sie mit Kredit ausstatten, anstatt sie sofort zu verwerfen. Weiße Ignoranz führt nun schnell dazu, dass alternative Blickpunkte auf die Welt entweder gar nicht zur Kenntnis genommen oder von vornherein abgewertet werden. Bei Arendt hat das seinen Grund darin, dass sie sich in der Wahrnehmung und Erschließung alternativer Blickpunkte ganz auf weiße Narrationen verlässt. Entlang der drei oben genannten Kritikstränge lassen sich dabei drei weiße Narrative unterscheiden: So speist sich etwa Arendts Unterscheidung zwischen dem Sozialen und dem Politischen zu großen Teilen aus einer Analyse der Amerikanischen Revolution, die ganz außer Acht lässt, dass diejenigen, die dort für Freiheit kämpften, selbst an der Aufrechterhaltung von Unfreiheit beteiligt waren – man denke etwa an Thomas Jefferson, der selbst Sklaven besaß.¹¹² Dieser Umstand wird jedoch von Arendt systematisch vernachlässigt. Ihr Fokus auf die „Männer der Revolution“ verliert die Geschichte von unterdrückten Subjekten ganz aus dem Blick und damit auch die Bedeutung der sozialen Zugangsbedingungen zu politischer Freiheit.¹¹³ Auch die kulturelle Analogie zwischen dem Kontext des europäischen Judenhasses und dem amerikanischen Rassismus, die Arendt diagnostiziert, ist insofern weiß imprägniert, als Arendt hier ganz auf ihren eigenen Lebenshorizont vertraut. Freilich hat sie im Vergleich zu anderen Weißen durch antisemitische Verfolgung spezifische Erfahrungen der Unterdrückung gemacht, gleichwohl lässt sich ihre Situierung als weiße Jüdin in Deutschland nur um den Preis der Verkennung einer kulturellen Differenz auf die Situation von Schwarzen in den USA übertragen.¹¹⁴ Schließlich scheinen auch Arendts Vorurteile in großem

112 Burroughs spricht daher von einem „white washed‘ concept of history“ bei Arendt („Hannah Arendt, ‚Reflections on Little Rock,‘ and White Ignorance“, 64).

113 Hannah Arendt, *Über die Revolution*, München: Piper 2011, 147.

114 Burroughs, „Hannah Arendt, ‚Reflections on Little Rock,‘ and White Ignorance“, 67.

Maß darauf zurückzuführen zu sein, dass sie sich ganz auf weiße koloniale Literatur verlässt. Die oben genannten Passagen aus *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* etwa speisen sich allesamt aus Joseph Conrads Erzählung „Das Herz der Finsternis“. Auch wenn die Erzählung von Conrad angefertigt wurde, um sich kritisch mit den Grausamkeiten des Kolonialismus auseinanderzusetzen, reproduziert sie doch eine rassistische Episteme, in der Schwarze nur als inferiore Wesen mit minderwertigen Fähigkeiten auftauchen.

Arendts Rückgriff auf weiße Narrationen führt dazu, dass sie ihre eigene weiße Situiertheit bei der Analyse von anti-Schwarzem Rassismus nicht in den Blick bekommt und so blind für die rassistische Episteme bleibt, die ihr Sehen und Sprechen ermöglicht. Arendt reproduziert dadurch jene weiße Ignoranz, welche für weiße Situiertheit charakteristisch ist. Es gelingt ihr nicht, ihren Blick an anderen Erfahrungen zu brechen und dadurch auf den eigenen Standpunkt und dessen Bedingtheit zurückzuwenden. In der Folge können wir davon sprechen, dass der Gemeinsinn, der Arendts Analysen zugrunde liegt, ein weißer Gemeinsinn ist, der bei aller erklärten ‚Sympathie für die Sache der Schwarzen‘ an eine rassistische Episteme gebunden bleibt, die das Erscheinen Schwarzer Menschen in der gemeinsamen Welt präformiert. Das im letzten Unterkapitel angesprochene Phänomen der einschließenden Ausschließung erweist sich damit nicht nur als ein Phänomen, das Arendt in ihren Analysen zur Weltlosigkeit nicht ausreichend in den Blick bekommen hat, sondern vielmehr als ein Phänomen, das ihre eigenen Analysen prä- und deformiert. Eine politische Phänomenologie kann heute daher nicht mehr ungebrochen an Arendts Analysen anschließen, sondern sie muss vielmehr die Rolle, welche eine rassistische Episteme im Streit um den Demos spielt, genauer in den Blick nehmen. Nur so wird es ihr möglich sein, deutlich zu machen, dass der juridische Einschluss ins Wahlvolk noch lange keinen Einschluss in die diskursive Öffentlichkeit bedeutet. Der Kampf um politische Teilhabe sollte entsprechend nicht allein als ein juridischer, sondern auch als ein epistemischer Kampf verstanden werden, in dem um öffentliche Sichtbarkeit und Kreditabilität gerungen wird.

Fassen wir die bisher angestellten Überlegungen zusammen und halten wir fest, welche Aufgaben aus ihnen für die weitere Untersuchung folgen. Ich habe Arendts Überlegungen zum Erscheinungsraum der uns gemeinsamen Welt in drei Schritten rekonstruiert: Zunächst hatte ich gezeigt, dass die Konstitution einer gemeinsamen Welt für Arendt auf einen Gemeinsinn zurückzuführen ist, mit dessen Hilfe wir Differenzen teilen und uns die gemeinsame Welt als einen Ort pluraler Perspektiven gegenwärtig hal-

ten. Im Anschluss daran bin ich dem Phänomen der *Weltlosigkeit* nachgegangen und habe deutlich gemacht, dass die Zerstörung unserer gemeinsamen Welt zu Ausschlüssen hinsichtlich der Sichtbarkeit der Subjekte und der Hörbarkeit ihrer Sprechakte führen kann. Im dritten Schritt habe ich schließlich gezeigt, dass *ziviler Widerstand* für Arendt ein wichtiges Mittel dafür ist, um jene Perspektiven zur Geltung zu bringen, die aus der gemeinsamen Welt ausgeschlossen worden sind. Die politischen Auseinandersetzungen, die damit ins Zentrum rücken, zeigen eine Konfliktdimension an, bei der es darum geht, wer überhaupt Subjekt des Politischen ist: den Streit um den Demos. Dieser wird von Arendt nicht als eine Auseinandersetzung mit dem Telos der schrittweisen Ausdehnung verstanden, sondern als ein Konflikt, in dem unterschiedliche Gruppen darum ringen, als Teil jener Menge zu gelten, die einen legitimen Anspruch auf politische Mitsprache erheben kann. Eben aufgrund dieses Zuschnitts ihrer Überlegungen kann Arendt heute als eine radikaldemokratische Denkerin *avant la lettre* gelten.

Gleichwohl hatten wir gesehen, dass sich heute nicht mehr unvermittelt an Arendts radikaldemokratische Überlegungen anschließen lässt. Das liegt im Wesentlichen daran, dass sie mit einem Machtbegriff operiert, der es ihr nicht erlaubt, die Zurichtungen des Feldes des Sichtbaren ausreichend in den Blick zu nehmen. Zwar thematisiert Arendt immer wieder kritisch Ausschlüsse aus dem Erscheinungsraum der gemeinsamen Welt, lässt dabei jedoch unberücksichtigt, dass sich solche Ausschlüsse auch durch Einschlüsse vollziehen können, die Individuen klassifizieren, evaluieren und diskriminieren. Die Ausschlüsse, die dadurch entstehen, zeigen ihre Effekte nicht zuletzt in Arendts eigenen Analysen von politischen Kämpfen, wie denjenigen in Little Rock. Unberücksichtigt bleibt dadurch die Zurichtung unseres Gemeinsinns durch eine epistemische Macht, die über Status, Wert und Ansehen von Subjekten befindet und damit über die Geltung und Gültigkeit ihrer Weltperspektive entscheidet. Ich möchte dies das Problem der *Macht des Erscheinens* nennen. Die Nichtberücksichtigung dieses Problems hat zur Folge, dass Arendt die Logik eben jenes politischen Handelns, das sich auf die Teilhabe am Erscheinungsraum der gemeinsamen Welt richtet, nur unzureichend in den Blick bekommt. Weil es ihrer politischen Phänomenologie an einem Begriff epistemischer Macht fehlt, ist sie nicht in der Lage zu zeigen, wie die Macht des gemeinsamen Handelns Fragen des gesellschaftlichen Erscheinens thematisieren kann. Ich möchte dies das Problem der *Transformation des Gemeinsinns* nennen. In den nächsten beiden Kapiteln werde ich den Versuch unternehmen, beide genannten Probleme der Reihe nach zu adressieren und so

I. Der Streit um den Demos

die Bedingungen und die Mittel des Streits um den Demos weiter freizulegen.

2. Epistemische Macht

Arendts Überlegungen zur Konstitution der uns gemeinsamen Welt durch unseren Gemeinsinn haben uns im letzten Kapitel zum Problem der epistemischen Ignoranz geführt. Diese Ignoranz möchte ich im Folgenden als Effekt einer epistemischen Macht fassen. Hierunter verstehe ich eine Macht, die Subjekte dadurch zur Erscheinung bringt, dass sie Wahrnehmungsschemata und Wissensbestände präfiguriert. Ich verwende hier im Anschluss an die feministische Standpunktepistemologie einen weiten Begriff von Episteme, der sich nicht allein auf die Ordnung des Wissbaren bezieht, sondern ebenso auf das, was zur Sichtbarkeit gelangen kann.¹ Das hat seinen Grund zunächst darin, dass beide Register eng zusammenhängen, da gemeinhin nur dasjenige, was in der Welt sichtbar zu werden vermag, überhaupt gewusst werden kann, und andersherum unsere Wahrnehmung immer schon durch ein Vorwissen präfiguriert wird. So hatten wir im letzten Kapitel gesehen, dass Arendt in einigen ihrer politischen Analysen das Sprechen von Marginalisierten weitgehend ignoriert, weil sie deren spezifische Perspektiven auf die gemeinsame Welt nicht in den Blick bekommt. Das, so hatte ich argumentiert, hat weniger mit Arendts expliziten Überzeugungen zu tun, als vielmehr mit einer bestimmten Zurichtung ihres Gemeinsinns. Ganz in diesem Sinne hält Linda Martín Alcoff über die Zeit, in der Arendt schreibt, fest: „Der öffentliche Diskurs und die theoretische Analyse zum Thema *race* in den Vereinigten Staaten wurden weitgehend von einem unhinterfragten weißen *common sense* beherrscht [...]“² Eine kritische Phänomenologie muss es sich für Alcoff zur Aufgabe machen, diesen unhinterfragten Gemeinsinn zu explizieren und dadurch zum Gegenstand von Kritik zu machen. Dafür gilt es sich dem Register der Sichtbarkeit zuzuwenden und zu klären, wie das Erscheinen von Subjekten durch epistemische Macht auf ungerechtfertigte Weise formiert werden kann.

Für die demokratische Öffentlichkeit wird epistemische Macht dann zu einem Problem, wenn sie die Möglichkeit, als politisches Subjekt aufzutreten, systematisch einschränkt. Um solche Einschränkungen in den Blick

1 Linda Martín Alcoff spricht hier von einer „ocularcentric epistemology“, die aufgrund ihrer scheinbar unmittelbaren Wirkung besonderer Aufmerksamkeit bedarf. Vgl. *Visible Identities. Race, Gender, and the Self*, New York: Oxford University Press 2006, 197.

2 Ebd., 185 (eigene Übersetzung).

zu bekommen, bietet es sich an, auf den Begriff der „Kredibilität“ zurückzugreifen.³ Eingang hat diese Kategorie in die feministische Epistemologie im Zuge der Einsicht gewonnen, dass wir unser Wissen vielfach nicht durch direkte Beobachtung, sondern durch Berichte von Anderen erwerben. Dabei stellt sich natürlich die Frage nach der Verlässlichkeit und der Glaubwürdigkeit der jeweiligen Anderen: Wie ernst können und sollen wir ihre Aussagen, Ansprüche und Einwände nehmen? Für solche Einschätzungen, so Alcoff, greifen wir oftmals auf die soziale Identität von Anderen zurück. Eine Einschätzung, die immer dann zu systematischen Problemen führt, wenn bestimmte soziale Identitäten mit negativen Identitätsvorurteilen belegt werden.⁴ Für die kritische Analyse von streitenden Auseinandersetzungen im demokratischen Gemeinwesen scheint mir Kredibilität nun eine sinnvolle Kategorie zu sein, insofern als mit ihr die politische Wirkung von Vorurteilen beschrieben werden kann. Diese besteht zunächst darin, dass wir manchen Menschen aufgrund ihrer sozialen Identität ungerechtfertigterweise einen größeren Vertrauensvorschuss geben als anderen. Während wir die einen mit einem Kredit ausstatten, den sie nicht verdient haben, verweigern wir ihn umgekehrt denjenigen, die ihn verdient hätten. Im ersten Fall haben wir es mit einem ungerechtfertigten Kredibilitätsüberschuss, im zweiten mit einem ungerechtfertigten Kredibilitätsdefizit zu tun. Beides wirkt sich auf die Möglichkeit von Subjekten aus, im öffentlichen Raum zu sprechen, indem ihre Worte entweder Gewicht verliehen bekommen oder auch nicht. In diesem Sinne eignet sich der Begriff der Kredibilität, um die Effekte epistemischer Macht auf politische Teilhabe kritisch zu reflektieren. Dort nämlich, wo Menschen mit ungerechtfertigten, systematischen Kredibilitätsdefiziten zu kämpfen haben, ist demokratische Gleichheit auch dann gefährdet, wenn sie rechtlich und institutionell verbürgt ist. Der simple Umstand, ein Recht auf freie Meinungsäußerung zu haben, bedeutet noch lange nicht, dass diese Meinung in der Öffentlichkeit auch gehört und ernst genommen wird.

Als Leitfaden zum Nachdenken über epistemische Macht wird mir im Folgenden weiterhin die rassistische Episteme dienen, die bereits bei meiner Auseinandersetzung mit Arendt im letzten Kapitel in den Blick gerückt war. Ich spreche hier bewusst von rassistischer Episteme und nicht von Rassismus, weil wir unter Rassismus in unserem alltäglichen Sprachge-

3 Linda Martín Alcoff, „On Judging Epistemic Credibility: Is Social Identity Relevant?“, in: *Philosophic Exchange*, Jg. 29, 1999, 73–93.

4 Ebd., 81ff.

brauch zumeist das Vorhandensein von expliziten rassistischen Überzeugungen verstehen. Während Rassismus so zumeist auf die konkrete *Positionierung* von Subjekten bezogen wird, kommt mit dem Ausdruck der rassistischen Episteme die *Situierung* von Subjekten in rassifizierten Erscheinungsstrukturen in den Blick. Im Zentrum stehen hier entsprechend nicht mehr rassistische Überzeugungen, vielmehr wird die Aufmerksamkeit darauf gelegt, wie rassistische Wahrnehmungs- und Wissensordnungen durch das Subjekt hindurch wirken und dieses zu einem Schauplatz von unterschiedlichen Machtwirkungen machen. Das heißt freilich nicht, das Subjekt zu einem bloßen Effekt von Macht zu erklären, sondern vielmehr Subjektivität als einen Ort zu verstehen, an dem verschiedene Machtrelationen wie etwa Rassismus, Alterität oder Reflexivität aufeinanderprallen und individuelle Handlungsfähigkeit stets als Antwort auf diese Verhältnisse errungen werden muss.

Folgt man den Überlegungen von Frantz Fanon, dann kann die anti-Schwarze rassistische Episteme mit Hilfe von drei Schemata untersucht werden.⁵ Auf der Ebene des *Körperschemas* untersucht Fanon zunächst, wie sich rassistische Strukturen auf die leibliche Erfahrung und Orientierung in der Welt niederschlagen. Im Zentrum stehen hier Erfahrungen der Zerstückelung, der Hemmung oder des Unvermögens auf Seiten von Schwarzen Subjekten oder körperliche Erfahrungen der Privilegiertheit auf Seiten von weißen Subjekten.⁶ (2) Auf der Ebene dessen, was Fanon das *rassial-historische Schema* nennt, werden jene kolonialen wissenschaftlichen, kulturellen und sozialen Narrative untersucht, die das Bild der Schwarzen in Europa und den USA über Jahrhunderte geprägt haben und zur Ausbildung eines weiten Reservoirs an Stereotypen und Vorurteilen über das Dasein von Schwarzen und Weißen geführt haben.⁷ (3) Auf der Ebene des *epidermalen Schemas* schließlich kommt das Erscheinen von Schwarzen und Weißen in der ihnen gemeinsamen Welt in den Blick. Fanon setzt sich hier mit der Hypervisibilität Schwarzer Körper in einer

5 Frantz Fanon, *Schwarze Haut, weiße Masken*, aus d. Franz. v. Eva Moldenhauer, Frankfurt a. M.: Syndikat 1980, 80f.

6 Exemplarisch im Anschluss an Fanon etwa Helen Ngo, *The Habits of Racism. A Phenomenology of Racism and Racialized Embodiment*, Lanham: Lexington 2012; sowie: Shannon Sullivan, *Revealing Whiteness. The Unconscious Habits of Racial Privilege*, Bloomington; Indiana University Press.

7 Exemplarisch: Ira Berlin, *Generations of Captivity: A History of African-American Slaves*, Cambridge: Harvard University Press 2004. Neil Irvin Painter, *The History of White People*, New York: Norton 2010.

weißen Mehrheitsgesellschaft auseinander, die deren Erscheinen im öffentlichen Raum präfiguriert und überdeterminiert.⁸ Im Folgenden werde ich mich mit der dritten von Fanon adressierten Analyseebene auseinandersetzen und die rassistische Episteme vor allem im Hinblick auf Fragen der Wahrnehmbarkeit und der Sichtbarkeit thematisieren. Das hat seinen Grund darin, dass der Gemeinsinn als jener Sinn, „der unsere fünf Sinne in eine gemeinsame Welt fügt“, vor allem auf der sinnlichen Ebene wirkt.⁹ Durch den Gemeinsinn gewinnt epistemische Macht eine sinnliche Evidenz und Unmittelbarkeit, die es besonders schwer macht, gegen sie anzugehen.

Im Zentrum der folgenden Überlegungen wird also die Frage stehen, wie die Kreditabilität von politischen Subjekten durch epistemische Macht untergraben und diese dadurch von der gleichen Teilhabe am Demos ausgeschlossen werden können. Zur Beantwortung dieser Frage werde ich mich zunächst der sinnlichen Gestalt epistemischer Macht zuwenden und zu zeigen versuchen, wie die rassistische Episteme das Erscheinen von Subjekten im öffentlichen Raum auf der Ebene der unmittelbaren Wahrnehmung formiert.¹⁰ Im Anschluss daran werde ich mit epistemischem Schweigen und epistemischer Arroganz zwei Effekte epistemischer Macht beschreiben, die zum einschließenden Ausschluss aus der Öffentlichkeit führen können, bevor ich mich dann zwei Möglichkeiten zuwenden möchte, wie unter solchen Bedingungen widerständiges Handeln entstehen kann.

Die Idee epistemischer Macht

Die epistemischen Standpunkttheorien der 1980er Jahre haben ihre Fortsetzung in der Gegenwart im Feld der feministischen Epistemologie sowie

8 Einschlägig hier: Alcoff, *Visible Identities*, sowie: Gail Weiss, *Refiguring the Ordinary*, Bloomington: Indiana University Press 2008.

9 Hannah Arendt, *Vom Leben des Geistes*, Bd. 1, *Das Denken*, hrsg. v. Mary McCarthy, München: Piper 1998, 59.

10 Aus transzendentalphänomenologischer Perspektive zeigt auch Neal DeRoo in einer sehr aufschlussreichen Arbeit, dass unsere sinnliche Erfahrung je schon als Ausdruck einer politischen Situierung verstanden werden muss. Vgl. Neal DeRoo, *The Political Logic of Experience. Expression in Phenomenology*, New York: Fordham 2022.

im Feld der *critical race theory* gefunden.¹¹ Im Ausgang von einer Analyse epistemischer Macht versuchen diese Theorien deutlich zu machen, wie es zur Ungleichverteilung von Kreditabilität entlang von kollektiven sozialen Identitäten kommt. Einschlägig sind dabei die Arbeiten von Miranda Fricker geworden, denen ich mich im Folgenden zuwenden möchte. In ihrer Studie *Epistemic Injustice* macht sie die Praxis der epistemischen Wissensweitergabe zum Gegenstand, um danach zu fragen, unter welchen Bedingungen wir den Worten von Anderen Glauben schenken, und wie es dazu kommt, dass wir manche Personen glaubwürdiger einschätzen als andere.¹² Exemplarisch hierfür ist zunächst jene harmlose Situation, in der wir die Auskunft eines anderen Subjekts, von dem wir etwas wissen wollen, einschätzen müssen. Ein einfaches Beispiel dafür wäre, dass wir auf dem Weg zum Bahnhof eine Passantin nach der Uhrzeit fragen, weil wir einschätzen müssen, ob wir uns auf dem Weg zum Zug beeilen müssen oder noch etwas Zeit für eine Erledigung haben. Normalerweise denken wir in solchen Situationen nicht weiter darüber nach, ob die Auskunft, die wir erhalten – z.B. „Es ist 17 Uhr“ –, glaubwürdig ist oder nicht, sondern wir nehmen sie einfach selbstverständlich auf. Erweitern wir das Beispiel nun dahingehend, dass die Passantin uns die Uhrzeit wie aus der Pistole geschossen mitteilt, ohne dabei vorher auf ihre Uhr zu sehen. Wir werden uns dann fragen, woher sie denn weiß, dass es 17 Uhr ist und vielleicht zurückfragen: „Sind Sie sicher?“ Antwortet die Person ohne weitere Erläuterungen mit „Ja“ werden wir uns fragen, ob wir dieser Aussage trauen können oder sich hier jemand einen Spaß mit uns erlaubt. Ausgehend von diesem Beispiel stellt sich also die Frage, unter welchen Bedingungen wir den Worten einer anderen Person Glauben schenken und unter welchen Umständen wir zu zweifeln beginnen. In den Fokus gerät so die Wir-

11 Einen Überblick über einschlägige Positionen der feministischen Epistemologie bietet der Band von Ian Kidd, José Medina und Gaile Pohlhaus Jr. (Hg.), *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice*. New York: Routledge 2017. Viele Autor_innen aus dem Feld der *critical race theory* versammelt die Edition von Gail Weiss, Ann V. Murphy, Gayle Salamon (Hg.), *50 Concepts for a Critical Phenomenology*, Evanston: Northwestern 2020.

12 Miranda Fricker, *Epistemic Injustice. Power and the Ethics of Knowing*, Oxford/New York: Oxford University Press 2007. Mit ihrer 2007 erschienenen Monographie *Epistemic Injustice* hat sie dabei einem ganzen Forschungsfeld seinen Namen verliehen: Vgl. Kidd, Medina und Pohlhaus (Hg.), *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice*.

kungsweise von ‚epistemischer Macht‘.¹³ Sie bewirkt eine asymmetrische Verteilung von ‚Kredibilität‘ entlang von gesellschaftlichen Stratifikationsmerkmalen wie *class*, *race* oder *gender*.¹⁴ Sie führt dazu, dass es in unseren Beurteilungen von Anderen zu ungerechtfertigten Kreditibilitätsdefiziten gegenüber minorisierten und zu ungerechtfertigten Kreditibilitätsüberschüssen gegenüber privilegierten Subjekten kommt. In einer Kultur etwa, in der Fremde als unzuverlässig gelten, könnte der fremdsprachige Akzent, den wir in der Auskunft „Es ist 17 Uhr“ vernehmen, dazu führen, dass wir dieser Angabe misstrauen und ihr nicht die gleiche Glaubwürdigkeit zusprechen wie derjenigen, die uns in einem vertrauten Dialekt gegeben wird. In diesem Fall leiten die Konzeptionen des Eigenen und des Fremden und die mit ihnen verbundenen Vorurteile von Zuverlässigkeit und Unzuverlässigkeit unsere Beurteilung von Anderen an.

Die Wirkungsweise epistemischer Macht lässt sich mit zwei unterschiedlichen Sorten von Theorien untersuchen, die Fricker inferentialistisch und phänomenologisch nennt.¹⁵ Inferentialistische Theorien verstehen unser Mitsein ausgehend von unseren intellektuellen Leistungen und konzipieren unsere Wahrnehmung als einen Prozess der geistigen Verarbeitung von sinnlichen Daten. In Bezug auf die Aussage „Es ist 17 Uhr“ bedeutet dies etwa, dass wir von deren Wahrheit nur dann überzeugt sind, wenn wir einen Grund für ihr Zustandekommen angeben können (die Passantin hat, kurz bevor wir sie um Auskunft gebeten haben, auf die Uhr gesehen) oder mittels Induktion auf die Verlässlichkeit der Sprecherin schließen können (ihre seriöse Kleidung lässt einen Scherz unwahrscheinlich erscheinen). Obgleich dieser Ansatz unser Vorgehen im Fall des Problematischwerdens von Geltungsansprüchen gut zu beschreiben scheint, ist er zur Beschreibung von Alltagsvollzügen gänzlich ungeeignet. Er passt nicht mit unserer mundanen Erfahrung zusammen, in der wir Auskünften von Anderen unmittelbar trauen oder auch misstrauen, ohne über deren Glaubwürdigkeit zu reflektieren.¹⁶ Die inferentialistische Position mag mit ihren intellektualistischen Annahmen daher zwar geeignet sein, explizite

13 Fricker selbst spricht nicht von epistemischer Macht, sondern von „Identitätsmacht“. Gleichwohl hat sich der Begriff der epistemischen Macht im Feld der epistemischen Standpunkttheorien mittlerweile etabliert. Vgl. exemplarisch: Kristie Dotson, „Accumulating Epistemic Power. A Problem with Epistemology“, in: *Philosophical Topics*, Jg. 46, Heft 1, 2018, 129–154.

14 Miranda Fricker, *Epistemic Injustice*, 17.

15 Ebd., 61.

16 Ebd., 63.

Reflexionsprozesse angemessen zu beschreiben, ihr gelingt es aber nicht, unser prä-reflexives Leben angemessen zu fassen. Der Welt stehen wir normalerweise nicht skeptisch gegenüber, sondern wir sind praktisch in ihr engagiert und besitzen ein Vorverständnis, das unser Handeln sinnhaft anleitet. Eine reflexive, skeptische Position nehmen wir erst dann ein, wenn dieses Handeln ins Stocken gerät und sich mit Widersprüchen konfrontiert sieht.¹⁷ Entscheidend für die Überlegungen von Fricker ist also, dass epistemische Macht nicht erst auf der Ebene der Reflexion, sondern bereits auf der Ebene der Wahrnehmung fungiert. Kreditabilitätsurteile sind nicht als Schlussfolgerungen zu verstehen, die wir auf der Basis von Wahrnehmungsdaten treffen, sondern sie sind in unsere Wahrnehmung selbst eingelagert. Fricker spricht diesbezüglich von „Wahrnehmungsurteilen“. Sie führen dazu, dass wir anderen Menschen ihre Kreditabilität unmittelbar „ansehen“.¹⁸

Zur Explikation ihrer Theorie der Wahrnehmungsurteile führt Fricker eine Reihe wichtiger Merkmale an, die ich hier auf drei Punkte verdichten möchte:¹⁹ (i) *Perzeptivismus*: Unser Urteil über die Kreditabilität einer Person hat nicht intellektuellen, sondern perzeptiven Charakter. Es kommt nicht durch bewusste Urteilsakte zustande, sondern es ist unmittelbar in unsere Wahrnehmung eingelassen und daher prä-reflexiv. Diesen Prozess haben wir uns so vorzustellen, dass in unsere Wahrnehmung eine Sensibilität eingelassen ist, mittels derer die Aufrichtigkeit und Kompetenz der sprechenden Person eingeschätzt wird. Den Horizont dieser Einschätzung bilden dabei eine Reihe von unthematischen Vorannahmen über die Kreditabilität bestimmter sozialer Identitäten. (ii) *Kontextualismus*: Wahrnehmungsurteile kommen nicht durch die Anwendung starrer Regeln zustan-

17 Einschlägig hierfür ist der von Heidegger skizzierte Übergang von der Zuhandenheit zur Vorhandenheit. Vgl. Heidegger, *Sein und Zeit*, §16.

18 Fricker nennt es „the idea that credibility judgments can be perceptual“. Diese kommt darin zum Ausdruck, dass eine Hörerin, „just sees‘ her interlocuter in a certain light“. (Miranda Fricker, *Epistemic Injustice*, 73 und 76). Paul Taylor charakterisiert dieses Phänomen folgendermaßen: „Often enough, we directly perceive racial phenomena: we just see race, the way we just see home runs and rude gestures. Because of this, the differential modes of treatment that mark the boundaries between racial populations can be reliably underwritten by aesthetic perceptions – by the affectively and symbolically loaded workings of immediate experience. Black people look dangerous, or unreliable, or like bad credit risks.“ (Paul C. Taylor, *Black is Beautiful. A Philosophy of Black Aesthetics*, Sussex: Wiley 2016, 22)

19 Fricker, *Epistemic Injustice*, 72–80.

de. Es gibt keine dauerhaft zuverlässigen Indikatoren für Kreditabilität, die nach bestimmten Prinzipien so miteinander verknüpft werden könnten, dass sich daraus ein Kreditabilitätsquotient ergäbe. Soziale Situationen sind hierfür viel zu komplex, subtil und vielgestaltig. Wahrnehmungsurteile beruhen nicht auf der Fähigkeit zur Anwendung von feststehenden epistemischen Regeln auf klar codierte äußere Anzeichen, sondern auf der Fähigkeit zur individuellen und kreativen Einschätzung von Situationen.²⁰ (iii) *Motivationalismus*: Wahrnehmungsurteile sind handlungsmotivierend. Eine Situation auf bestimmte Weise einzuschätzen, bedeutet, zu einer praktischen Antwort aufgefordert zu sein. Wahrnehmung und Handeln sind entsprechend keine zwei voneinander getrennten Register, die durch bewusste Akte miteinander vermittelt werden müssen, sondern sie greifen zwanglos ineinander.²¹ Als Verknüpfungselement dient dabei der emotive Aspekt unserer Wahrnehmung. Ein positives oder negatives Wahrnehmungsurteil über die Glaubwürdigkeit von Anderen ruft Affekte hervor, die unmittelbare Anschlusshandlungen motivieren.

Frickers sinnlich fundierte Konzeption epistemischer Macht scheint mir ein vielversprechendes Mittel für das Verständnis der Konstitution der uns gemeinsamen Welt zu sein. Vieles hängt nun jedoch von der Frage ab, ob sie den Zusammenhang zwischen der Wahrnehmung eines Individuums und seiner Bewertung hinreichend plausibel machen kann oder nicht. Was bedeutet es genau, dass wir die Glaubwürdigkeit einer Person „sehen“ können? Frickers Antwort auf diese Frage fällt nur wenig befriedigend aus, insofern sie Wahrnehmungsurteile begrifflich nicht systematisch im Wahrnehmungsprozess zu verankern vermag. Diese Schwäche zeigt sich unter anderem daran, dass sie die Überzeugungskraft ihrer Überlegungen in erster Linie mittels einer Analogie zur neo-aristotelischen Tugendtheorie zu erläutern versucht. Ähnlich nämlich wie der tugendhaft Handelnde in einer anspruchsvollen Situation aufgrund seiner habitualisierten Fähigkeiten „sieht“, was zu tun ist, sollen Wahrnehmungsurteile auf einer Sensibilität für spezifische Situationsmerkmale gründen.²² So gut es Fricker dabei gelingt, mittels Analogien deutlich zu machen, worum es ihr geht, so

20 „The virtuous hearer does not arrive at her credibility judgment by applying pre-set principles of any kind, for there are none precise or comprehensive enough to do the job.“ (Ebd., 76)

21 „The virtuous hearer’s epistemically enriched perception of her interlocuter [...] provides a motivation to accept what he is saying.“ (Ebd., 77)

22 Ebd., 72ff.

fehlt es ihren Überlegungen letztlich doch an einer konzeptuellen Fundierung im Wahrnehmungsprozess selbst. Um diese Lücke zu schließen, können wir auf die phänomenologische Tradition zurückgehen, auf die Fricker zu Beginn ihres Arguments lose Bezug genommen hat.

Eine Phänomenologie epistemischer Macht

Maurice Merleau-Pontys *Phänomenologie der Wahrnehmung* darf als eines der wirkmächtigsten Werke phänomenologischer Wahrnehmungstheorie gelten. In geduldigen Analysen arbeitet Merleau-Ponty hier nach und nach heraus, dass unsere Wahrnehmung als ein holistischer Prozess verstanden werden muss, der von der leiblichen Verankerung unserer Sinne seinen Ausgang nimmt. Merleau-Ponty beginnt seine Überlegungen zur Konstitution unserer Wahrnehmung dabei mit einer Kritik an dem, was er als „objektives Denken“ bezeichnet.²³ Darunter versteht er einen Ansatz, der unseren Organismus als ein physiologisches System versteht, das sinnliche Reize registriert, die dann als Botschaften an das Gehirn übertragen werden, wo ihre Qualitäten entziffert und gedeutet werden. Getragen wird dieser Ansatz nicht nur von der so genannte Konstanzhypothese, die davon ausgeht, dass einem Reiz jeweils eine Empfindungsqualität entspricht, sondern auch von der Überzeugung, dass der Sinn unserer Wahrnehmung sich bereits auf der Ebene dieser Qualitäten vollständig entschlüsseln lasse.²⁴ Dass diese Art des Denkens den Wahrnehmungsprozess missversteht macht Merleau-Ponty anhand der Müller-Lyer-Illusion deutlich. Das Phänomen ist hier das folgende: Eine horizontale Linie wird zwischen zwei Spitzwinkel eingeschlossen, die mit den Enden der Linie zusammenfallen. Zeigen die Spitzen nach außen, erscheint die Linie kürzer, als wenn die Pfeilspitzen nach innen zeigen. Das objektive Denken, so zeigt Merleau-Ponty, kann dieses Phänomen nicht erklären, weil es nicht deutlich zu machen vermag, warum die gleiche Linie einmal länger und einmal kürzer wahrgenommen wird, da die Sinnesdaten der Linie doch in beiden Fällen die gleichen sind. Dem objektiven Denken bleibt daher nur, die Illusion als eine intellektuelle Fehlinterpretation dieser Daten zu deuten. Damit entwertet es aber unsere gelebte Erfahrung, für welche die Linie ja tat-

23 Maurice Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, aus d. Franz. v. Rudolf Boehm, Berlin: Walter de Gruyter 1966, 159.

24 Ebd., 23–26.

sächlich einmal länger und einmal kürzer erscheint. Es trägt so zu eben jenem Prozess der Herabsetzung der lebensweltlicher Erfahrung gegenüber wissenschaftlicher Erkenntnis bei, den bereits Husserl ins Zentrum seiner Wissenschaftskritik gestellt hatte und von dem Merleau-Ponty festhält: „Wenden wir jetzt der Wahrnehmungserfahrung uns zu, so entdecken wir, daß die Wissenschaft nur ein Scheinbild der Subjektivität zu konstruieren vermocht hat: [...] sie unterwirft die phänomenale Welt Kategorien, die nur für die Welt der Wissenschaft Sinn haben.“²⁵

Um die Müller-Lyer-Illusion angemessen zu erklären, gilt es für Merleau-Ponty neu anzusetzen. Zwei Punkte sind für ihn dabei von Bedeutung: Erstens gilt es mit der Gestalttheorie zu verstehen, dass unsere Wahrnehmung von übergreifenden Organisationsprinzipien strukturiert wird. Das einfachste dieser Organisationsprinzipien ist die Struktur von Punkt und Hintergrund. An ihm zeigt sich, dass das Wahrgenommene stets „im Umkreis von Anderem“ liegt und erst aus diesem Zusammenspiel heraus seinen Sinn entfaltet.²⁶ Im Gegensatz zur Konstanzhypothese geht die Gestalttheorie also von einem holistischen Konzept von Wahrnehmung aus, in welchem die einzelnen Elemente der Wahrnehmung in Relation zueinander stehen und daraus ihre Bedeutung beziehen. Während die Gestalttheorie nun in ihren Anfängen noch geglaubt hat, die grundlegenden Gestaltfunktionen menschlicher Wahrnehmung freilegen zu können, verweist Merleau-Ponty darauf, dass eine „gute Form“ nicht deshalb ihre Verwirklichung findet, „weil sie in irgendeinem metaphysischen Himmel an sich gut wäre, sondern gut ist sie, weil sie in unserer Erfahrung sich verwirklicht findet“.²⁷ Merleau-Ponty weist hier darauf hin, dass das Gestaltsehen selbst eine Sache der praktischen Einübung ist. Bezieht man das zurück auf die Müller-Lyer-Täuschung, kann man etwa mit Richard Gregory argumentieren, dass die Illusion auf Basis der Organisation räumlicher Anordnungen in der westlichen Hemisphäre zustande kommt. Die entsprechende häusliche Lebensweise geht nämlich damit einher, dass die Konfiguration „Winkel nach innen“ der Gestalt eines nahe gelegenen Ob-

25 Ebd., 30.

26 Ebd., 22.

27 Ebd., 36. Zu Merleau-Pontys Auseinandersetzung mit der Gestalttheorie vgl. Sara Heinämaa, „Phenomenological Responses to Gestalt Psychology“, in: dies. und Martina Reuter (Hg.), *Psychology and Philosophy: Inquiries into the Soul from Late Scholasticism to Contemporary Thought*, Dordrecht: Springer 2009, 263–284; sowie: Selin Gerlek, *Korporalität und Praxis. Revision der Leib-Körper-Differenz in Maurice Merleau-Pontys philosophischem Werk*, Paderborn: Fink 2020, Kap. 1.

jekts wie etwa einem Teppich oder einem Tisch entspricht und die Konfiguration „Winkel nach außen“ einem weit entfernten Objekt wie den Zimmerecken.²⁸ Die Gestalten, welche die entsprechenden Illusionen erzeugen, haben ihre Wurzel also nicht in einem platonischen Ideenhimmel, sondern vielmehr in unserem praktischen Umgang mit der Welt selbst. Hier schließt auch der zweite Punkt an, mit dem Merleau-Ponty seine Erläuterung der Müller-Lyer-Täuschung versieht: Für die Betrachterin sind die zwei präsentierten Linien zunächst weder gleich noch ungleich lang, sondern einfach „anders“.²⁹ Und die mit diesem Anderssein verbundene Unbestimmtheit gilt es nicht als einen Mangel zu verstehen, sondern vielmehr als Zeichen der Weltoffenheit unserer Wahrnehmung und der mit ihr gegebenen Möglichkeit, sich in immer weiteren Wahrnehmungskontexten fortzubilden.

Wenn wir mit Merleau-Ponty nun festhalten dürfen, dass unsere Wahrnehmung aus Gestalten resultiert, welche die wahrgenommene Welt situativ auf der Basis historisch gewachsener lebensweltlicher Erfahrungskontexte als relationales Ganzes strukturieren, dann lässt sich diese Einsicht nun folgendermaßen für unsere Überlegungen fruchtbar machen: Epistemische Macht muss als ein gestaltbildendes Prinzip unserer Sinnlichkeit verstanden werden. Sie wirkt nicht als Kalkül, das im Anschluss an unsere Wahrnehmung eine Einschätzung von Anderen liefert, sondern sie leitet vielmehr das Zustandekommen unserer Wahrnehmung selbst an, indem sie die Organisationsprinzipien bereitstellt, mittels derer wir Andere in bestimmten weltlichen Kontexten wahrnehmen. In Analogie zu unserem Beispiel gesprochen: Ebenso wie die verschiedenen Winkel die Müller-Lyer'schen Linien einmal kleiner und einmal größer erscheinen lassen, kann epistemische Macht unterschiedliche Kreditabilitätswahrnehmungen hervorrufen, die etwa darin bestehen, dass wir Weiße systematisch mit einem Kreditabilitätsüberschuss ausstatten, Schwarze hingegen mit einem Kreditabilitätsdefizit. Ein einfaches Beispiel dafür betrifft die unterschiedliche Wahrnehmung und Bewertung von Namen. So zeigt beispielsweise eine Studie, dass Human-Ressource-Manager identische Bewerbungen, je nachdem ob sie von einer Person mit einem weiß klingenden Namen wie Emily oder Greg oder einem afro-amerikanisch klingenden Namen wie Latisha oder Jamal eingereicht wurde, unterschiedlich in ihrer Qualität

28 Richard L. Gregory, *Eye and Brain*, New York, McGraw Hill 1966, Kap. 10.

29 Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, 30.

bewerten – selbst dann, wenn sie sich für Vielfalt am Arbeitsplatz einsetzen.³⁰ In solchen Fällen fungieren rassistische Vorurteile – wie Gail Weiss bemerkt – als „Horizont“ der Wahrnehmung, vor dem sich dann bestimmte Gestalten abheben.³¹ Entscheidend ist, dass Kreditibilitätsdefizite solchen Gestalten nicht nachträglich angeheftet oder zugeschrieben werden, sondern gleichsam in die Gestalt, wie sie sich von sich aus präsentiert, eingelassen sind. Entsprechend können wir mit den Mitteln einer phänomenologischen Wahrnehmungstheorie der Rede davon, dass wir einer anderen Person ihre Glaubwürdigkeit ‚ansetzen‘ also tatsächlich Sinn abgewinnen.

Die sich hier andeutenden Effekte epistemischer Macht auf unsere Wahrnehmung lassen sich besser verstehen, wenn wir auf ein Beispiel von Linda Martín Alcoff zurückgreifen. Alcoff schildert den Fall eines asiatisch-amerikanischen Dozenten, der an einer amerikanischen Universität einen Einführungskurs in Philosophie vor fast ausschließlich weißen Studierenden hält.³² Anfänglich herrscht bei den Studierenden Skepsis, ob sie von diesem Dozenten etwas über die großen Klassiker der europäischen Philosophie wie Descartes, Leibniz oder Hegel lernen können. In Bezug auf die Kompetenz, solche Inhalte zu vermitteln, scheint unter ihnen aufgrund der äußeren Erscheinung der Herkunft des Dozenten zunächst einmal Zweifel zu herrschen. Ein Zweifel, den es wahrscheinlich bei einem Dozenten, dessen Herkunft nicht rassifiziert ist, nicht gegeben hätte. Gleichwohl nun, so berichtet Alcoff, gelingt es dem Dozenten im Zuge der Lehre und der Arbeit am Material die Anerkennung der Studierenden zu gewinnen. Im Laufe des Semesters stellt sich so ein Vertrauensverhältnis im Seminar ein. Das wird jedoch in dem Moment gestört, in dem ein Text über die kognitive Dimension von Rassismus auf dem Lehrplan steht. Schlagartig ändert sich die Situation im Seminar: Nun tritt die rassifizierte Identität des Dozenten wieder in den Vordergrund und das zuvor etablierte

30 Vgl. Ngo, *Habits of Racism*, 33. Sally Haslanger diskutiert ein ähnliches Phänomen im Bildungskontext und macht deutlich, wie epistemische Macht auch hinter dem Rücken jener Beteiligten wirkt, die sich frei von Vorurteilen wähnen. Vgl. Sally Haslanger, „Studying While Black. Trust, Opportunity, and Disrespect“, in: *Du Bois Review*, Jg. 11, Heft 1, 2014, 109–136.

31 Weiss schildert das Wirken solcher Horizonte eindrucksvoll am Fall des „Rodney King beating“, indem sie nachzeichnet, wie dessen ‚bedrohliches Erscheinen‘ für die Polizisten durch ein rassistisch saturiertes Feld der Sichtbarkeit ermöglicht wird. Vgl. Weiss, *Refiguring the Ordinary*, 102ff.

32 Linda Martín Alcoff, *Visible Identities. Race, Gender, and the Self*, New York: Oxford University Press 2006, 192.

Vertrauen in seine Lehre weicht einer skeptischen Haltung gegenüber seinen Analyse. Der Dozent spürt, wie seine eigene Autorität gegenüber den Studierenden schwindet und sich wieder jener Zweifel an seiner Kreditibilität einstellt, der das Seminar zu Beginn beherrscht hat. Das Beispiel illustriert zweierlei: erstens, dass die Wahrnehmung von rassifizierten Identitäten zu ungerechtfertigten Kreditibilitätsdefiziten führen kann und zweitens, dass diese Wahrnehmung nicht statisch, sondern vielmehr dynamisch ist. Die Wirkung von Vorurteilen ist nicht determinierend, sondern situativ und offen. Unsere Wahrnehmung von Personen kann sich in der Zeit verändern: sie kann mal dichter und feinkörniger, dann wieder abstrakter und grobkörniger sein, so dass Vorurteile mal mehr mal weniger in einer Situation wirksam werden. Die Struktur dieses Szenarios, so Alcoff, habe sie selbst oft in ihrer Lehre erlebt, wenn es um Themen wie Rassismus oder Sexismus ging. Zusammenfassend hält sie dazu fest: „Die epistemische Autorität wird Lehrenden of Color entzogen, wenn sie Fragen von race ansprechen, und Frauen, wenn sie Fragen von gender thematisieren. Plötzlich verlieren weiße Studierende ihre analytische Gelehrigkeit und entwickeln eine scharfe Kritik einer scheinbar voreingenommenen Methodik. Die sichtbare Identität der Lehrenden konterkariert in solchen Situationen ihre Ansprüche auf Objektivität oder ihre Autorität als Wissende.“³³

Um die Wirkmächtigkeit von Vorurteilen im Wahrnehmungsprozess besser einzuordnen, sollten wir uns nun zunächst vor Augen führen, dass Vorurteile eine grundsätzliche Rolle im Verstehensprozess spielen. Hans-Georg Gadamer hat in diesem Zusammenhang von der „Vorurteilhaftigkeit alles Verstehens“ gesprochen.³⁴ Gemeint ist damit, dass jeder Verstehensprozess von Anfang an in einem bestimmten Erwartungshorizont operiert, durch welchen die jeweiligen Wahrnehmungsphänomene ihren jeweiligen Sinn erhalten. Gadamer weist dabei darauf hin, dass ein Vorurteil begriffsgeschichtlich zunächst nichts anderes als ein vorläufiges Urteil auf dem Weg zu einem abschließenden Urteil meint. Das Vorurteil bildet für ihn dabei genau deshalb einen sinnvollen Ausgangspunkt für das Verständnis einer Sache, weil sich in ihm das kulturelle Wissen einer Gesellschaft sedimentiert hat. Vorurteile schöpfen wir aus Traditionen, Sitten und Gewohnheiten, die uns in Kontakt mit einem historischen Zeitgeist halten. Sie sorgen dafür, dass unser Verstehensprozess seinen Ausgang

33 Ebd., 193 (eigene Übersetzung).

34 Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Gesammelte Werke*, Bd. 1, Tübingen: Mohr 1990, 274.

vom jeweiligen historischen Niveau der gesellschaftlichen Rationalität nimmt. Entsprechend hält Gadamer fest: „Es bedarf einer grundsätzlichen Rehabilitierung des Vorurteils und einer Anerkennung dessen, dass es legitime Vorurteile gibt, wenn man der endlich-geschichtlichen Seinsweise des Menschen gerecht werden will.“³⁵ Trotz dieser Nobilitierung des Vorurteils betont Gadamer gleichwohl, dass der Verstehensprozess nicht bei seinen initialen Vorurteilen stehen bleiben darf, sondern offen für Revisionen bleiben muss, die sich aus der Auseinandersetzung mit der Sache selbst ergeben.³⁶ Eine solche Revision ist für Gadamer aber wiederum nur möglich, wenn wir bereit sind, „der eigenen Voreingenommenheit innezu-sein“.³⁷ Nur durch die Einklammerung unserer eigenen Vorurteile nämlich erhält die Sache die Möglichkeit, sich aus den Erwartungshorizonten des Vorurteils zu lösen und sich gleichsam von sich her zu zeigen. Zum Problem wird eine solche Einstellung dort, wo „undurchschaute Vorurteile“ am Werk sind, die uns in ihrem geschichtlichen Ursprung nicht mehr zugänglich sind.³⁸ Solche undurchschaute Vorurteile sind für Gadamer nun aber je schon Teil der hermeneutischen Situation: „Wir bestimmen den Begriff der Situation eben dadurch, daß sie einen Standort darstellt, der die Möglichkeiten des Sehens beschränkt“.³⁹ Die Gebundenheit der eigenen Sicht an die Situation bringt Gadamer nun mit dem Begriff des „Horizonts“ zum Ausdruck.⁴⁰ Dieser bezieht sich nicht nur auf die Situiertheit dessen, was wir jeweils aktual sehen können, sondern auch darauf, wie wir selbst zu uns in ein Verhältnis treten können. Auch unsere kritischen Kapazitäten müssen ja als Teil einer Überlieferungsgeschichte verstanden werden, aus

35 Ebd., 281. Eben diese situierende Funktion des Vorurteils ist für Gadamer im Zuge der Aufklärung in Vergessenheit geraten. Hier entsteht aus seiner Sicht ein „Vorurteil gegen die Vorurteile überhaupt“ (ebd., 275).

36 Alcoff hat gezeigt, dass aus Gadamers Betonung der Bedeutung von Tradition kein struktureller Konservatismus folgt, der emanzipativem Wandel skeptisch gegenübersteht, wie viele Feministinnen befürchten, sondern dass es ihm vielmehr um die Erschließung der jeweiligen Gegenwart aus einer Vergangenheit heraus geht. Das schließt nicht aus, dass sowohl Vergangenheit als auch Gegenwart zum Gegenstand kritischer Befragungen werden. Vgl. Linda Martín Alcoff, „Gadamer’s Feminist Epistemology“, in: Lorraine Code (Hg.), *Feminist Interpretations of Hans-Georg Gadamer*, University Park: Pennsylvania State University Press 2003, 231–257.

37 Gadamer, *Wahrheit und Methode.*, 274.

38 Ebd.

39 Ebd., 307.

40 Ebd.

der wir uns nicht vollständig herausreflektieren können. Eben diese Situation hat nun zur Folge, dass dem Ort des Anderen eine besondere Bedeutung für die Erweiterung unseres Horizontes zukommt: Von dort aus sind nämlich jene Anstöße möglich, durch welche die mit unserer Situation einhergehenden undurchschauten Vorurteile sich melden und bisher unzugängliche kritische Reflexionsleistungen in Gang gesetzt werden können. Die größte Bedrohung für die Aufdeckung von Vorurteilen geht daher von einer Schließung des hermeneutischen Prozesses aus, welche unsere Ansprechbarkeit durch Andere unterminiert. Da epistemische Macht nun in eben jenem Sinne funktioniert, stellt ihre Bewältigung eine besondere Herausforderung dar.

Zwei Effekte epistemischer Macht

Im letzten Abschnitt haben wir gesehen, wie sich das epistemische Konzept der Wahrnehmungsurteile im Rückgriff auf die phänomenologische Tradition theoretisch präzisieren lässt. Deutlich wurde dabei, dass es sich bei Vorurteilen nicht um nachträgliche Bewertungen unserer Wahrnehmung handelt, sondern um Voreingenommenheiten, die in unserer Perzeption selbst gestaltbildend am Werk sind. Vorurteile, welche die mangelnde Rationalität von Frauen betreffen, können so beispielsweise zur Gestalt der ‚hysterischen Weiblichkeit‘ führen; Vorurteile, welche sich auf eine vermeintlich zügellose Instinkthaftigkeit von Schwarzen beziehen, erzeugen die Gestalt des ‚unmündigen Schwarzen‘; und Vorurteile, welche über die mangelnde Tugendhaftigkeit der Oberschicht klagen, lassen die Gestalt der ‚korrumpierten Eliten‘ aufscheinen. Das sind freilich nur drei sehr allgemeine Gestalten, die je nach kommunikativer Situation und sozialem Kontext variieren und ihre Wirkmächtigkeit entfalten können. Wahrnehmungsvorurteile wirken nicht immer auf die gleiche Weise, sondern sie passen sich ihren Umgebungen flexibel an, so dass das Bild der ‚hysterischen Weiblichkeit‘ neben dem Bild einer spezifischen ‚weiblichen Intuition‘, das Bild des ‚unmündigen Schwarzen‘ neben dem Bild der ‚schwarzen Findigkeit‘ und das Bild ‚korrumpierter Eliten‘ neben dem Bild ‚unternehmerischer Ehre‘ existieren kann. Im weiteren Verlauf soll es mir nun nicht darum gehen, solche Vorurteilsgestalten und ihre Kontexte weiter zu verfolgen, sondern vielmehr darum, die Wirkungsweise und Effekte epistemischer Macht in Bezug auf die Konstitution unserer gemeinsamen Welt genauer zu verstehen. Ins Zentrum werde ich dabei die Phänomene des epistemischen Schweigens und der epistemischen Ignoranz stellen, weil

diese in ihrer Gesamtheit einen wesentlichen Anteil an der asymmetrischen Aufteilung der uns gemeinsamen Welt haben.

Beginnen wir zunächst mit der Frage nach der Wirkungsweise epistemischer Macht. Fricker bestimmt Macht zunächst generell als die Fähigkeit, die Handlungen von Anderen auf aktive oder passive Weise kontrollieren zu können.⁴¹ So übt etwa die Polizei aktive Macht überall dort aus, wo ihre Präsenz für die Einhaltung der Rechtsordnung sorgt, passive Macht übt sie dagegen aus, wenn sie auf die Verhaltensweisen der Bevölkerung auch dann einwirkt, wenn sie gerade nicht anwesend ist. Die aktive und passive Macht zur Kontrolle der Handlungen von Anderen ist dabei auf ein weites soziales Netzwerk angewiesen: Sie funktioniert nur vor dem Hintergrund einer Reihe ineinandergreifender gesellschaftlicher Institutionen. Die Verfolgung von Straftaten etwa ist effektiv nur im Zusammenspiel mit einer richtenden Gewalt und einem Strafvollzugssystem möglich. Das Machtpotential steigert sich nun in dem Maße, wie sich die Vernetzung der Macht steigert und neben notwendigen Verknüpfungen zu Gerichten und Gefängnissen auch nicht-notwendige Verknüpfungen z.B. zum Arbeits- oder Wohnungsmarkt umfasst. Das ist etwa dann der Fall, wenn sich ein Eintrag im Führungszeugnis nachteilig auf die Arbeitsplatz- oder Wohnungssuche auswirkt. Macht basiert also auf einem verzweigten Netzwerk, das unterschiedliche gesellschaftliche Funktionsbereiche miteinander verbindet. Und das gilt auch für epistemische Macht: Negative Vorurteile über soziale Identitäten sind umso mächtiger, je mehr gesellschaftliche Bereiche durch sie strukturiert und koordiniert werden. So mag eine bestimmte Gruppe von Wissenschaftler_innen auf einer Konferenz zwar wegen ihrer methodischen Ansichten marginalisiert und belächelt werden, dieser Ausschluss wird aber zumeist nur für diesen ganz spezifischen Kontext gelten und daher weniger gravierend sein als jener, der durch „Identitätsvorurteile“ aus den Bereichen *class*, *race* oder *gender* hervorgerufen wird, die sich durch ganz unterschiedliche soziale Kontexte wie Familie, Arbeit oder Politik hindurchziehen.⁴²

Epistemische Macht geht mit epistemischen Begünstigungen und Benachteiligungen einher. Epistemische Privilegien etwa können sich im einfachen Zugang zu Informationen, multiplen Möglichkeiten der Wissensakkumulation und der mühelosen Ausübung von Autorität in episte-

41 Fricker, *Epistemic Injustice*, 13.

42 Ebd., 27.

mischen Fragen zeigen. Epistemische Benachteiligung dagegen geht mit einem erschwerten Zugang zu Informationen, Hürden in der Akkumulation von Wissen und eingeschränkter epistemischer Autorität einher. Beide tragen durch ihre langfristige und dauerhafte Wirkung zur Ausbildung von epistemischen Dispositionen bei. Eine Reihe solcher Dispositionen hat José Medina in seiner Studie *The Epistemology of Resistance* hervorgehoben.⁴³ Epistemische Privilegierung, so argumentiert er, kann zunächst leicht zu epistemischer Arroganz führen. Was damit gemeint ist, macht er im Rückgriff auf die Sklavenhaltergesellschaften der Südstaaten deutlich. Epistemische Arroganz entsteht hier dadurch, dass die weißen Herren es nicht gewohnt sind, von ihren Schwarzen Sklaven infrage gestellt zu werden. Weil es ihnen dadurch an Widerspruch und der damit verbundenen Erfahrung, in epistemischen Dingen falsch liegen zu können, mangelt, neigen sie dazu, einen kognitiven Überlegenheitskomplex zu entwickeln. Epistemische Bequemlichkeit meint dagegen den Umstand, dass sich die weißen Herren aufgrund ihrer bevorzugten Stellung nicht um die Besorgung einer Vielzahl von Dingen des alltäglichen Lebens kümmern müssen, was hermeneutische Lücken im Wissen über die gemeinsame Welt und einen Mangel an Neugier für die Perspektive von Anderen zur Folge haben kann. Unter epistemischer Engstirnigkeit schließlich versteht Medina eine Haltung der Ignoranz, die darin besteht, bestimmte Dinge nicht wissen zu wollen. Im Unterschied zur epistemischen Bequemlichkeit geht es hier nicht um Dinge, die man nicht wissen muss, sondern um Dinge, die man nicht wissen will, weil sie das eigene Selbst- und Weltbild infrage stellen würden. Epistemische Engstirnigkeit können wir entsprechend als eine Haltung verstehen, welche dem Streit um die gemeinsame Welt ausweicht, insofern sie nur die Kenntnisnahme jener Perspektiven zulässt, welche die eigene Weltsicht nicht unterminieren. Auch auf der Seite von marginalisierten Subjekten kann epistemische Macht zur Ausbildung von Dispositionen führen. Medina hebt hier insbesondere die Disposition zum „Ego-Skeptizismus“ hervor.⁴⁴ Sie zeigt sich in einem mangelnden Glauben an die Realitätshaltigkeit der eigenen Erfahrungen und der Wirksamkeit des eigenen Handelns. Charles Mills spricht diesbezüglich davon, dass Herrschaft auf Seiten der Unterdrückten „häufig von Selbstzweifeln be-

43 José Medina, *The Epistemology of Resistance. Gender and Racial Oppression, Epistemic Injustice, and Resistant Imaginations*, New York: Oxford University Press 2013, 31ff.

44 Ebd., 42.

gleitet ist, von Zweifeln, ob man ein echter Mensch ist, der Respekt verdient, oder ob man vielleicht ein minderwertiges Wesen ist, das die Behandlung, die man erfährt, verdient“.⁴⁵ Insofern epistemische Macht die Ausbildung der genannten Dispositionen befördert, kann sie als ein wesentliches Mittel für die reibungslose Reproduktion von Herrschaft angesehen werden. Als ideologisches Machtinstrument sorgt sie dafür, dass die Individuen sich an ihrem jeweiligen gesellschaftlichen Platz zu Hause fühlen und nicht gegen ihre Beherrschung aufbegehren.⁴⁶ Nun ist jedoch freilich keine Ideologie so kohärent und geschlossen, dass sie nicht auch immer Momente des Widerstandes hervorbringen oder zulassen würde. Bevor ich auf solche Brüche eingehe, will ich hier jedoch zunächst einige wichtige Effekte epistemischer Macht genauer skizzieren.

Die Effekte epistemischer Macht werden von Fricker in ihrer Studie anhand von Harpers Lees Novelle *Wer die Nachtigall stört* herausgearbeitet. Ich will diese Analyse hier aufnehmen und vertiefen. Der Roman spielt in den Südstaaten der 1930er Jahre und handelt von einem Gerichtsverfahren, in welchem der Schwarze Tom Robinson angeklagt ist, ein weißes Mädchen namens Mayella Ewell sexuell missbraucht zu haben. In Wirklichkeit war es jedoch Mayella, die Tom Avancen gemacht und ihn geküsst hat. Als ihr Vater Bob Ewell unvorhergesehenerweise zu eben dieser Szene hinzukommt, verprügelt er Mayella für ihre Tat, und gibt diese Verletzungen später als Spuren einer Vergewaltigung durch Tom aus. Eine Darstellung, die von Mayella so auch vor Gericht gestützt wird. Der Roman handelt nun von der vergeblichen Verteidigung Toms. Dabei wird nicht nur deutlich, dass die Aussagen Toms in den Augen der weißen Jury viel weniger Kreditabilität besitzen als diejenigen Mayellas, sondern auch, dass alle Indizien, welche für die Unschuld Toms sprechen, von den Geschworenen ignoriert werden: etwa der Umstand, dass die Prellungen und Verletzungen, die Mayella davongetragen hat, von jemandem stammen müssen, der mit seiner linken Hand zugeschlagen hat, Toms linker Arm aber seit einem Arbeitsunfall mit einer Baumwollmaschine in seiner Jugend de-

45 Charles Mills, „Non-Cartesian Sums: Philosophy and the African-American Experience“, in: *Blackness Visible: Essays on Philosophy and Race*, Ithaca: Cornell University Press 1998, 1–20, hier: 9 (eigene Übersetzung).

46 Mit der Bindungskraft von Herrschaftsverhältnissen habe ich mich auseinandergesetzt in: „Anerkennung und Abhängigkeit. Zur Bindungskraft gesellschaftlicher Ungleichheitsverhältnisse nach Hegel“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 62:2, 2014, S. 279–296.

formiert ist. Der Gerichtsprozess nimmt nun die Form eines epistemischen Machtkampfs zwischen der anklagenden und der verteidigenden Partei an, an der sich unterschiedliche Effekte epistemischer Macht festmachen lassen:

(1) *Epistemisches Schweigen*: Für Miranda Fricker stellt das Gerichtsverfahren zunächst einen exemplarischen Fall dessen dar, was sie „testimoniale Ungerechtigkeit“ nennt.⁴⁷ Diese besteht in unserem Fall schlicht und ergreifend darin, dass Toms Aussage, dass er Mayella nicht missbraucht habe, aufgrund des negativen Vorurteils „Alle Schwarzen lügen“ kein Glauben geschenkt wird. Dieser Umstand resultiert daraus, dass Tom in einem Regime epistemischer Macht aufgrund seiner sozialen Identität als Schwarzer Mann nur geringe Kreditabilität zugeschrieben wird, wodurch seine wiederholte Beteuerung, dass er Mayella nichts angetan habe, keine Glaubwürdigkeit besitzt. Daran kann auch der Umstand nichts ändern, dass Toms Anwalt Atticus Finch im Zuge seiner Befragung demonstrieren kann, dass Tom einen tadellosen moralischen Charakter besitzt und sich gegenüber Mayella in der Vergangenheit stets anständig und hilfsbereit gezeigt hat. Die Aussagen von Tom vermögen aufgrund negativer Vorurteile über seine soziale Identität nichts bei der Jury auszurichten. Den spezifischen Machteffekt, der in diesem Fall hervorgerufen wird, können wir als epistemisches Zum-Schweigen-bringen bezeichnen. Zwei Formen eines solchen Zum-Schweigen-bringens können dabei zunächst unterschieden werden. Ein lokutionäres Zum-Schweigen-bringen, das wir überall dort finden, wo eine Person erst gar nicht nach Informationen gefragt und in der Kommunikation außen vor gelassen wird, und ein hermeneutisches Zum-Schweigen-bringen, das überall dort am Werk ist, wo den Aussagen einer Person zwar Informationen entnommen werden, die Interpretation dieser Informationen durch die sprechende Person aber keine Rolle spielt.⁴⁸ Während Tom in der Gerichtsszene in der Lage ist, die erste Form des Schweigens zu durchbrechen, weil es ihm im Zeugenstand von seinem Anwalt ermöglicht wird, die eigentlichen Geschehnisse zu berichten, ist es ihm nicht möglich, die zweite Form des Schweigens zu brechen. Deutlich wird das daran, wie der Staatsanwalt mit Toms Aussage umgeht, dass er vom Haus der Ewells weggerannt ist. Tom begründet das damit, dass er Angst hatte, dass Mayellas Vater die Szene falsch deutet und ihm gegen-

47 Fricker, *Epistemic Injustice*, 17.

48 Ebd., 130ff.

über gewalttätig wird. Das Wegrennen, das aus Angst vor epistemischer Missdeutung resultiert, wird nun aber seinerseits vom Staatsanwalt wieder zum Gegenstand einer epistemischen Missdeutung, insofern es von ihm als Schuldeingeständnis verstanden wird. Das Problem dieser Szene besteht dabei darin, dass Toms Aussage vom Staatsanwalt auf ihren reinen Informationswert reduziert wird, ohne die Interpretation dieser Information durch Tom zu berücksichtigen. Der von Tom intendierte Aussagegehalt wird damit hermeneutisch zum Schweigen gebracht.

Medina hat im Anschluss an Fricker zu zeigen versucht, dass in der Szene noch eine weitere Form des Zum-Schweigen-bringens am Werk ist, die aus Reziprozitätsdefiziten resultiert.⁴⁹ Diese finden wir dort, wo es den Teilnehmenden zwar möglich ist, als selbstinterpretierende Sprecher_in aufzutreten, sie aufgrund asymmetrischer Kommunikationsverhältnisse jedoch nur als antwortende und nicht als fragende Person fungieren können. In solchen Fällen, so Medina, untersteht das eigene Sprechen weiterhin der Kontrolle von Anderen. Auch diese dritte Form des Zum-Schweigen-bringens ist in die Gerichtsszene eingelassen, insofern Tom stets gezwungen ist, auf die tendenziösen Fragen des Staatsanwaltes zu antworten, dabei jedoch nicht in der Lage ist, die mit den Fragen verbundenen Implikationen zum Gegenstand zu machen, weil er als Zeuge einerseits auf seine Rolle als Befragter festgelegt ist und er es sich andererseits nicht erlauben kann, aus dieser Rolle zu fallen und zum kommunikativen Gegenangriff überzugehen, weil ihm das als Respektlosigkeit gegenüber einem Weißen ausgelegt würde, was im Kontext des Gerichtsverfahrens fatal wäre. Im Kontrast dazu ist es Mayella möglich, bei ihrer Befragung durch Finch in eine andere kommunikative Rolle zu wechseln. Als sie von ihm bei ihrer Befragung nach und nach in Widersprüche verstrickt wird, die auf die Unwahrheit ihrer Geschichte hindeuten, erklärt sie kurzerhand, dass sie nur eines zu sagen habe und darüber hinaus keine Fragen mehr beantworten werde: Tom habe sie missbraucht und wenn die Jury nichts dagegen zu tun gedenke, dann sei sie schlicht und ergreifend feige.⁵⁰ Auch wenn fraglich ist, ob diese Zurschaustellung zu Mayellas Gunsten ist oder zu ihrer Selbstentlarvung führt, zeigt sich an ihr, dass es Mayella im Unterschied zu Tom als weißer Person möglich ist, zurückzusprechen und sich so gegen ihr Zum-Schweigen-gebracht-werden zu wehren.

49 Medina, *The Epistemology of Resistance*, 93f.

50 Harper Lee, *To Kill a Mockingbird*, Essex: Heinemann 1966, 194.

(2) *Epistemische Ignoranz*: Epistemische Ignoranz scheint zunächst einfach die Rückseite epistemischen Schweigens zu sein. Denn wo das Sprechen marginalisierter Subjekte aufgrund lokutionärer, hermeneutischer oder responsiver Entmächtigungsstrategien nicht gehört wird, kann es auf Seiten der Hörenden nicht zu epistemischen Lernprozessen kommen. Epistemische Ignoranz scheint also aus epistemischem Schweigen zu folgen. Dass epistemische Ignoranz jedoch auch als ein eigenständiger Effekt epistemischer Macht verstanden werden muss, zeigt sich überall dort, wo Ignoranz nicht die Folge von epistemischem Schweigen ist, sondern sich auch dort einstellt, wo Subjekte dazu in der Lage sind, zu sprechen. Einschlägig hierfür ist eben jene Szene, in der es Finch darum geht, deutlich zu machen, dass die Tatsache, dass Mayellas rechte Gesichtshälfte blau ist, davon Zeugnis ablegt, dass der Täter Linkshänder gewesen sein muss. Damit ist es nicht nur höchst unwahrscheinlich, dass Tom die Tat begangen hat, weil sein linker Arm nach einem Unfall nicht zu gebrauchen ist, vielmehr liegt es nahe, dass Mayella durch ihren Vater misshandelt worden ist, da dieser, wie Finch im Zuge von dessen Befragung freilegt, Linkshänder ist. Die epistemischen Einsichten, die Finch hier präsentiert, werden von der Jury jedoch ignoriert. Gaile Polhaus hat in diesem Zusammenhang von einer „hermeneutischen Ignoranz“ der Geschworenen gesprochen.⁵¹ Worauf genau sich diese Ignoranz bezieht, macht sie an folgender Szene deutlich: Der Staatsanwalt stellt Tom die Frage, warum er auf seinem Weg zur Arbeit so oft am Haus der Ewells Halt gemacht und Mayella bei der Hausarbeit geholfen hat, obwohl er dafür keine finanzielle Entschädigung erhalten hat. Tom antwortet, dass Mayella ihm leid getan habe, woraufhin der Staatsanwalt empört zurückfragt: „*Sie tat Dir leid, Sie tat Dir leid?*“⁵² In dieser entgeisterten Frage kommt zum Ausdruck, dass Tom etwas für den weißen Staatsanwalt Unvorstellbares gesagt hat. Das hat seinen Grund darin, dass in einer rassistischen Gesellschaft eine Hierarchie besteht, an dessen Spitze der weiße Mann, gefolgt von der weißen Frau steht, auf die mit einigem Abstand der Schwarze Mann und die Schwarze Frau folgen. Mitleid wird dabei als ein Gefühl verstanden, das nur *top-down* verlaufen kann. In dem Moment, in dem Tom Mitleid mit Mayella hat, maß er sich daher an, in der hierarchischen Gesellschafts-

51 Gaile Polhaus Jr., „Relational Knowing and Epistemic Injustice: Toward a Theory of ‚Willful Hermeneutical Ignorance‘“, in: *Hypatia*, Jg. 27, Heft 4, 2012, 715–735, hier: 716.

52 Lee, *To Kill a Mockingbird*, 203 (eigene Übersetzung).

ordnung über ihr zu stehen. Und das ist in der von Weißen dominierten Gesellschaft seiner Zeit eben nicht vorstellbar. Noch die einfache, hart arbeitende weiße Hausfrau steht hier über einem wohlhabenden Schwarzen. Sie braucht daher kein Mitleid eines Schwarzen. Es ist dieses hermeneutische Raster der herrschenden, weißen Klasse, das dafür sorgt, dass Toms Aussagen vom Staatsanwalt und den Geschworenen ignoriert, und – mehr noch – sogar als Anmaßung empfunden werden.⁵³ Die hermeneutische Ignoranz, die Pohlhaus vor Augen hat, ist entsprechend nicht als eine individuelle Verweigerungshaltung zu verstehen, sondern betrifft vielmehr die Frage, was in einer geteilten Welt intelligibel werden kann. Der Umstand, dass ein Schwarzer für eine Weiße Mitleid empfinden kann, gehört hier ebenso dazu, wie der Umstand, dass eine weiße Frau einen Schwarzen Mann begehren kann. Atticus Finch bringt dies in seinem Abschlussplädoyer klar zum Ausdruck, wenn er davon spricht, dass Mayella sich die Tat Toms ausgedacht hat, weil sie mit ihren Handlungen gegen einen stillschweigenden Konsens der Gesellschaft verstoßen hat: „Sie war weiß und sie verführte einen Schwarzen. Sie tat etwas, daß in unserer Gesellschaft undenkbar ist: sie küsste einen Schwarzen Mann“.⁵⁴ Finchs leidenschaftlicher Appell an die Jury, sich dieses scheinbar undenkbaren Sachverhalts anzunehmen, ist für die Jury jedoch nicht intelligibel, was sich im abschließenden Schuldspruch ausdrückt. Was nicht sein darf, das kann nicht sein und muss entsprechend auch bei erdrückender Beweislage ignoriert werden.

Mit den bisher skizzierten Effekten epistemischer Macht scheinen wir bei einer gesellschaftstheoretischen Position angekommen zu sein, die von einer hochgradigen Schließung der gesellschaftlichen Ordnung ausgeht, da diese sowohl die Beherrschten als auch die Herrschenden erfasst. Gleichwohl macht bereits die Figur des Atticus Finch in Harper Lees Novelle deutlich, dass die Schließung ideologischer Systeme nie so weit reicht, dass die Stimme der Marginalisierten gar nicht mehr gehört werden könnte. Mit Finch hat Tom Robinson schließlich einen Verteidiger gefunden, der sich nicht nur seiner Sache angenommen hat, sondern ihn auch zu verstehen scheint. Wie nun aber kommt es dazu, dass Finch Robinson im Un-

53 „Moreover, in this case it is not simply that the true meaning of Robinsons’s words is unintelligible to the jury, but also that those words are received by the jury in a way that means something entirely different from Robinsons’s actual accurate account.“ (Pohlhaus, „Relational Knowing and Epistemic Injustice“, 726)

54 Lee, *To Kill a Mockingbird*, 210 (eigene Übersetzung).

terschied zu den anderen Weißen im Gerichtssaal hören kann? Für Fricker liegt das in erster Linie daran, dass es ihm gelungen ist, eine Reihe von epistemischen Tugenden zu kultivieren, die ihn vor Lastern wie epistemischer Arroganz, Bequemlichkeit und Engstirnigkeit schützen. Wenden wir uns diesen Tugenden nun für einen Moment zu:

Ein Heilmittel gegen epistemisches Schweigen stellt die Kultivierung der Tugend der kritischen Selbstreflexion dar. Diese besteht darin, dass sich die Hörenden vergegenwärtigen, in welchem Verhältnis sie zur sprechenden Person stehen und welche Stereotype dabei eine Rolle spielen könnten. Aufgabe der Hörenden ist es dabei, diese Stereotype so weit wie möglich zu neutralisieren. Das kann für Fricker auf zwei Wegen erreicht werden: Der erste besteht darin, den praktischen Umgang mit Anderen zu suchen, weil dieser dazu beitragen kann, zu einer Einschätzung ihrer Kreditibilität zu gelangen, die nicht durch Stereotype der Herkunft, des Geschlechts oder der Hautfarbe verzerrt ist.⁵⁵ Für diese Praxis der Familiarisierung spricht, dass Vorurteile gegenüber Fremden oftmals dort am größten sind, wo am wenigsten Fremde leben.⁵⁶ Das hat seinen Grund darin, dass der mangelnde Kontakt mit Anderen es den im sozialen Imaginären eingelagerten Vorurteilen erlaubt, sich ohne Realitätsabgleich ungestört zu entfalten und so zur Projektionsvorlage für Ängste und Unzufriedenheiten jeglicher Art zu werden. Da sich die in unsere kommunikativen Praktiken eingelagerten Strukturmerkmale wie intersubjektive Geltung, emotionale Resonanz oder responsive Verantwortung gegen eine solche Verselbstständigung der Bilder von Anderen sperren, kann der leibhaftige Umgang mit ihnen ein wirksames Gegenmittel gegen epistemische Macht darstellen. Der zweite Weg zur Neutralisierung von Stereotypen besteht in der Fähigkeit durch theoretische Reflexion praktische Handlungsempfehlungen zur Bewältigung von Kreditibilitätsdefiziten zu entwickeln.⁵⁷ Dort, wo sich die Hörenden gewahr werden, unter dem Einfluss von Identitätsmacht zu stehen, können sie mit einer entsprechenden Aufwertung der Kreditibilität ihres Gegenübers reagieren. Eine solche Aufwertung mag zwar keiner exakten Wissenschaft unterliegen, aber sie kann Daumenregeln folgen. So schlägt etwa Louise Antony vor, dass Männer sich von der Annahme leiten

55 Fricker, *Epistemic Injustice*, 96.

56 Cornelia Weins, „Gruppenbedrohung oder Kontakt? Ausländeranteile, Arbeitslosigkeit und Vorurteile in Deutschland“, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, Jg. 63, 2011, 481–499.

57 Fricker, *Epistemic Injustice*, 97.

lassen sollten, dass sie, wenn sie mit einer Frau oder einem anderen Mitglied einer marginalisierten Gruppe sprechen, bei Nichtübereinstimmung zunächst einmal annehmen sollten, dass nicht die Betroffenen falsch liegen, sondern sie selbst.⁵⁸ Auch wenn Fricker betont, dass solche Daumenregeln nur dann Sinn ergeben, wenn sie nicht generalisiert, sondern kontextsensitiv angewandt werden, können sie dort, wo sie sinnvoll angewendet werden, dabei helfen, Kreditibilitätsdefizite auszugleichen und epistemischen Ausschlüssen vorzubeugen.

Obgleich Frickers Vorschläge für eine konkrete Ethik des Hörens wertvolle Hinweise geben, weisen sie doch eine entscheidende Schwachstelle auf. Die von ihr skizzierten Tugenden des Hörens werden ja allererst aufgrund der Tatsache nötig, dass der Erscheinungsraum der gemeinsamen Welt von negativen Vorurteilen vorstrukturiert ist. Bei dem Appell an die Tugenden des Hörens gerät diese Vorstrukturierung *als* Vorstrukturierung jedoch gerade nicht in den Blick, weshalb die genannten Tugenden letztlich nur die Effekte, nicht aber die Ursachen epistemischer Macht zum Gegenstand haben. Soll epistemische Macht selbst zum Gegenstand werden bedarf es neben ethischer Tugenden daher zugleich auch politischer Kämpfe um die Aufteilung des Erscheinungsraums der gemeinsamen Welt.⁵⁹ Fricker vernachlässigt diese Perspektive, weil sie davon ausgeht, dass unsere Weltwahrnehmung immer mit mehr oder weniger starken Vorurteilen operieren wird und die Ausbildung von Tugenden daher in jedem Fall erstrebenswert ist.⁶⁰ Auch wenn dies zutreffen mag, ist es doch nicht unerheblich, ob diese Tugenden auf provisorische hermeneutische Vorurteile oder auf negative Stereotype angewandt werden. Letztere zeichnen sich ja gerade dadurch aus, dass sie in ein komplexes Netz von sich wechselseitig stützenden Institutionen, Praktiken und Überzeugungen eingelassen und daher nur schwer abzutragen sind. Die Reichweite von Frickers Konzept des widerständigen Handelns bleibt daher letztlich zu beschränkt. Indem sie sich ganz auf individuelle Tugenden konzentriert, vermag sie kollektive gesellschaftlichen Kämpfe, die auf eine Transformation unseres Gemeinsinns zielen, nicht in den Blick zu bekommen. Bevor ich solche Kämpfe im nächsten Kapitel in den Blick nehme, will ich mich zunächst

58 Ebd., 170f.

59 Dahingehend argumentiert auch Medina, *The Epistemology of Resistance*, 86.

60 Vgl. Fricker, „Afterword“, in: Benjamin R. Sherman und Stacey Goguen (Hg.), *Overcoming Epistemic Injustice. Social and Psychological Perspectives*, London: Rowman&Littlefield 2019, 303–305, hier: 304.

jedoch noch der Frage zuwenden, wie sich widerständige Subjektivitäten, die solche Kämpfe überhaupt führen wollen, unter den Bedingungen epistemischer Macht konstituieren können.

Widerständige Subjektivitäten

Die Formation widerständiger Subjektivitäten wird von epistemischen Standpunkttheoretiker_innen meist auf die spezifische gesellschaftliche Positionierung marginalisierter Subjekte zurückgeführt. Neben der bisher erörterten Disposition des Ego-Skeptizismus kann die Abwertung durch Andere nämlich auch zu einer Reihe von Dispositionen führen, die zum Ausgangspunkt widerständiger Subjektivierung werden können. Medina führt diesbezüglich drei Dispositionen an: epistemische Demut, epistemische Neugier und epistemische Weltoffenheit.⁶¹ Epistemische Demut lässt sich dabei als eine abgemilderte und positiv gewendete Form des Ego-Skeptizismus verstehen. Die Abwertung durch Andere führt in diesem Fall nicht zu destruktiven Selbstzweifeln, sondern zu einer skeptischen Haltung gegenüber den eigenen epistemischen Fähigkeiten, die es ermöglicht, eigener epistemischer Lücken gewahr zu werden. Aus epistemischer Demut kann so epistemische Neugier erwachsen. Denn dort, wo Subjekte wissen, dass sie etwas nicht wissen, kann das Noch-nicht-Gewusste eine epistemische Anziehungskraft entwickeln. Das Ausfüllen von epistemischen Lücken kann wiederum zur Folge haben, dass unterdrückte Subjekte ein reichhaltigeres Bild der uns gemeinsamen Welt entwickeln und dadurch eine Disposition zur Weltoffenheit ausbilden, welche von der Einsicht in die Multiperspektivität der uns gemeinsamen Welt getragen ist. Vor dem Hintergrund der genannten Dispositionen spricht Medina davon, dass „die Erfahrung hermeneutischer Benachteiligung“ durch Andere letztlich zu einem „epistemischen Vorteil“ führen kann.⁶² Ebenso haben Charles Mills oder Patricia Hill Collins prominent darauf hingewiesen, dass die Entmächtigung von Subjekten diesen paradoxerweise auch die Ressourcen für eine epistemische Ermächtigung verleihen kann.⁶³ Im Hin-

61 Medina, *The Epistemology of Resistance*, 43ff.

62 Ebd., 73.

63 Charles Mills, „Alternative Epistemologies“, in: ders., *Blackness Visible. Essays on Philosophy and Race*, Ithaca: Cornell University Press 1998, 21–39; Patricia Hill Collins, „Learning from the Outsider Within: The Sociological Significance of

tergrund all dieser Ansätze stehen dabei stets die berühmten Überlegungen von William Du Bois, der die epistemische Sonderstellung marginalisierter Subjekte schon früh herausgekehrt hat.

Du Bois, der 1895 als erster Schwarzer in Harvard mit einer Arbeit über den transatlantischen Sklavenhandel promoviert, gehört zu den Gründungsmitgliedern der *National Association for the Advancement of Colored People* (NAACP), die sich für die Befreiung der Afroamerikaner_innen und für die Förderung einer afroamerikanischen Kultur einsetzt. Große Bedeutung hat dabei Du Bois' Essaysammlung *Die Seelen der Schwarzen* erlangt, in der er es sich unter anderem zur Aufgabe macht, die spezifischen Erfahrungen von Schwarzen in einer rassistischen, weißen Mehrheitsgesellschaft zu schildern. In eben diesem Zuge entwickelt er den im Anschluss zu großer Prominenz gekommen Begriff des doppelten Bewusstseins: „Es ist sonderbar, dieses doppelte Bewusstsein, dieses Gefühl, sich selbst immer nur durch die Augen der anderen wahrzunehmen, der eigenen Seele den Maßstab einer Welt anzulegen, die nur Spott und Mitleid für einen übrig hat.“⁶⁴ Die Schwarze Bevölkerung, so stellt Du Bois hier heraus, befindet sich in einer Situation, in der sich ihre Selbstwahrnehmung verdoppelt: Sie sieht sich einmal mit ihren eigenen Augen und einmal mit den Augen der weißen Mehrheitsbevölkerung. Die Übernahme des weißen Blicks beruht dabei nicht auf einer freien Entscheidung, sondern es handelt sich vielmehr um eine Notwendigkeit, die in der weißen Dominanzgesellschaft entsteht: Aufgrund ihrer Vulnerabilität in einer rassistischen Gesellschaft müssen Schwarze stets darauf achten, wie sie Weißen erscheinen, um sich vorwegnehmend deren Erwartungen anzupassen oder zu entziehen. Weil schwarzer und weißer Blick dabei freilich nicht konvergieren, ist im Doppelbewusstsein eine konstitutive Spannung vorhanden. Du Bois versteht diese Spannung nun nicht nur als Bürde, sondern zugleich auch als eine Ressource: Aus der Erfahrung der Perspektivität von sozialen Standpunkten vermag die Einsicht in die epistemische Pluralität von Weltzugängen überhaupt zu entspringen. Das Doppelbewusstsein von marginalisierten Subjekten kann daher zu einer Infragestellung des einfachen Wahrnehmungsglaubens führen und die Einsicht ermöglichen, dass es sich bei der herrschenden Aufteilung des Sinnlichen

Black Feminist Thought“, in: *Social Problems*, Jg. 33, Heft 6, Special Theory Issue 1986, 14–32.

64 W.E.B. Du Bois, *Die Seelen der Schwarzen*, dt. v. Jürgen und Barbara Meyer-Wendt, Freiburg i. Br.: Orange Press 2008, 35.

um eine politische Aufteilung handelt. Das Doppelbewusstsein entdeckt so die Welt als einen Gegenstand des Politischen. Anders verhält es sich mit dem weißen Bewusstsein: In einer weißen Dominanzgesellschaft befindet sich dieses in der privilegierten Lage, die Perspektiven von Anderen einfach ignorieren zu können, weil sich diese seiner Zentralperspektive anpassen müssen. Während das weiße Bewusstsein so in seiner Perspektive verharren kann, ist das Schwarze Bewusstsein beständig zu einem fortlaufenden Perspektivwechsel gezwungen. Die damit verbundene fortwährende kulturelle Abwertung von Schwarzen durch Weiße, wie sie etwa in der Praxis des *blackfacing* und der Spottfigur des *Jim Crow* zum Ausdruck kommt, führt zur Ausbildung jenes Standpunktes, den Du Bois das „zweite Gesicht“ nennt.⁶⁵ Dieser besteht darin, sich selbst mit den herabwürdigenden Augen der Weißen zu sehen. In der Folge kommt es zur Ausbildung eines spezifischen Minderwertigkeitskomplexes, der zu einem Selbstzweifel führt, den Du Bois mit seiner vielzitierten Frage zum Ausdruck gebracht hat: „What, after all, am I?“⁶⁶

Die psychischen Verwerfungen, die ein Leben mit Doppelbewusstsein zur Folge haben kann, hat Frantz Fanon in seiner Studie *Schwarze Haut, weiße Masken* analysiert. Auf der Basis seiner Erfahrung als Psychiater zeigt er, dass die Einnahme einer Doppelperspektive dazu führen kann, sich mit der Unwesentlichkeit der eigenen Perspektive abzufinden, oder dazu, nach der Übernahme der weißen Dominanzperspektive zu streben.⁶⁷ Beide Möglichkeiten führen jedoch in eine existenzielle Sackgasse, da sie Machtverhältnisse unangetastet lassen. Selbstbefreiung, so Fanon, ist nicht durch die Übernahme der Position der Privilegierten zu erreichen, sondern nur durch die Ausbildung eines eigenständigen Standpunktes in der Welt. Diesen kann nur einnehmen, wer die Situation, in der er sich befindet, nicht leugnet, sondern vorbehaltlos annimmt und von dort aus sein widerständiges Handeln beginnt. Selbstbefreiung fängt daher nicht mit der Verleugnung, sondern mit der Übernahme des eigenen Standpunktes in der Gesellschaft an. Das bedeutet auch, dass die Stereotype der Mehrheitsge-

65 Ebd., 35.

66 W.E.B. Du Bois, „The Conservation of Races“, in: *W.E.B. Du Bois Reader*, ed. by David Levering Lewis, New York: Henry Holt 1995, 20–28, hier: 24.

67 Den ersten Fall stellt auch Murray heraus: „A system of oppression draws much of its strength from the acquiescence of its victims, who have accepted the dominant image of themselves and are paralyzed by a sense of helplessness.“ (Paul Murray, *Song in a Weary Throat: An America Pilgrimage*, New York: Harper and Row 1987, 106)

sellschaft nicht einfach ignoriert werden können, sondern dass der Prozess der Emanzipation in einem Durcharbeiten eben dieser Stereotype und in einer Auseinandersetzung mit ihnen bestehen muss.

Jean-Paul Sartre, der Fanon nahestand und das Vorwort zu dessen *Die Verdammten dieser Erde* verfasst hat, fundiert den Prozess der Selbstübernahme in der Entwicklung einer authentischen Haltung, die er von der Haltung der Unaufrichtigkeit abgrenzt. Letztere kann dabei zwei Formen annehmen. Sie kann sich als Verabsolutierung der eigenen Transzendenz oder der eigenen Faktizität zeigen. Im ersten Fall wird die eigene Verankerung in der jeweiligen lebensweltlichen Situation geleugnet. Das ist etwa dann der Fall, wenn die alkoholsüchtige Person behauptet nicht vom Alkohol abhängig zu sein und sich jederzeit von ihrem Konsumverhalten lösen zu können.⁶⁸ Im zweiten Fall dagegen, wird die eigene Existenz als unabänderliches Resultat der herrschenden Situation verstanden.⁶⁹ Die alkoholsüchtige Person behauptet nun die Unüberschreitbarkeit der eigenen Situation und betont, dass die äußeren Bedingungen es ihr nicht ermöglichen, anders zu handeln. Der Mangel beider Positionen besteht für Sartre nun freilich darin, dass sie jeweils auf ihre Art verkennen, dass es „Freiheit nur *in Situation*“ gibt.⁷⁰ Erst in dem Moment, wo man seine eigene Transzendenz vor dem Hintergrund der Faktizität entwirft, in die man je schon gestellt ist, ist eine authentische Existenzweise möglich. Um zu einer authentischen Existenzweise zu gelangen, bedarf es dabei einer reflexiven Haltung gegenüber dem eigenen Selbst. Erst dort, wo wir uns in unserem präreflexiven Leben durchsichtig werden und die existenzielle Wahl, die wir qua Faktizität je schon getroffen haben, aktiv bejahen oder verneinen und in der Folge verändern, haben wir unsere Existenz im eigentlichen Sinne ergriffen. Deutlich wird dabei, dass Authentizität zumeist im Modus der Nachträglichkeit vollzogen wird. Das präreflexive Cogito existiert zunächst und zumeist im Zustand der Unaufrichtigkeit, weil die Ontogenese nicht mit einer reflexiven Wahl, sondern vielmehr mit einer blinden Übernahme der Entwürfe von signifikanten Anderen beginnt. Um zu einer authentischen Existenzweise zu gelangen, bedarf es daher sowohl einer Reflexion auf die eigene Geschichte und der dort ergriffenen Mög-

68 Ebd., 147f.

69 Sartre nennt diese Form der Unaufrichtigkeit „Ehrlichkeit“. Vgl. Jean-Paul Sartre, *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*, Reinbek: Rowohlt 1994, 148f.

70 Ebd., 845.

lichkeiten als auch auf die Gegenwart und die mit ihr sich anbietenden Möglichkeiten. Nur so erlangen wir ein „klares und wahrhaftiges Bewusstsein von der Situation“.⁷¹ Entscheidend ist nun die Frage, unter welchen gesellschaftlichen Bedingungen sich ein reflexives Bewusstsein ausbilden kann, das es erlaubt, sich kritisch mit der eigenen Situation auseinanderzusetzen und auf selbstständige Weise zu handeln.

Im Feld der *critical race theory* war es vor allem Patricia Hill Collins, die darauf aufmerksam gemacht hat, dass kritische Bewusstseinsbildung ihren Ausgang meist von *safe spaces* nimmt. Ähnlich wie Du Bois geht auch Collins davon aus, dass Herrschaftsverhältnisse für die Unterdrückten mit der Erfahrung von Widersprüchen verbunden sind, weil ihre eigenen Erfahrungen nicht in den dominierenden gesellschaftlichen Kategorien aufgehen. Collins spricht diesbezüglich von einem „outsider-within“-Standpunkt.⁷² Das Leben unter oppressiven Verhältnissen provoziert daher immer wieder eine Distanznahme von den herrschenden Stereotypen. Freilich reicht es nun nicht aus, den weißen Blick auf Distanz zu bringen. Dies stellt vielmehr nur die Voraussetzung dafür dar, eine eigene Stimme zu finden. Eine solche Entdeckung des eigenen Selbst kann für Collins nur in geschützten Räumen stattfinden, wo die Betroffenen, abseits von kontrollierenden Blicken, ihre eigenen Erfahrungen austauschen und dadurch eine widerständige Perspektive entwickeln können. Collins macht in der Schwarzen Gegenkultur im 20. Jahrhundert nun drei wichtige Orte aus, die solche *safe spaces* bilden:⁷³ Erstens die soziale Beziehungen zwischen Mutter und Tochter, die für sie zwischen amerikanischen Schwarzen Frauen besonders stark ausgeprägt ist und zur Ausbildung eines gemeinsamen weiblichen Erfahrungshorizontes führt, zweitens die musikalische Tradition des Blues und seiner Schwarzen Sängerinnen, die in ihren Texten weibliche Unterdrückungserfahrungen verarbeiten, und drittens die literarische Tradition Schwarzer Dichterinnen und Literatinnen, die in ihren Arbeiten alternative Lebensentwürfe erkunden. Solche familialen, musikalischen oder literarischen *safe spaces* tragen dazu bei, dass Schwarze Frauen ihre

71 Vgl. Jean-Paul Sartre, *Überlegungen zur Judenfrage*, Reinbek: Rowohlt 2010, 56. Vertiefend zum Konzept der Authentizität vgl. Tatjana Schönwälder-Kuntze, *Authentische Freiheit. Zur Begründung einer Ethik nach Sartre*, München 1999, sowie die erfrischende Interpretation von Patrick Engel, *Sartres methodischer Negativismus*, Weilerswist 2020.

72 Collins, „Learning from the Outsider Within“.

73 Collins, *Black Feminist Thought*, 100ff.

noch stummen Erfahrungen zum Sprechen bringen und dadurch eine Vorstellung von ihren eigenen Wünschen und Bedürfnissen entwickeln können.⁷⁴

Das Erwachen eines neuen Selbstbewusstseins in *safe spaces* kann seine Fortsetzung in der Entwicklung einer expliziten *Gegen-Kultur* finden. Während im europäischen Kontext dabei vor allem die Bewegung der *Négritude* Bekanntheit erlangt hat, ist im amerikanischen Kontext vor allem die *Black-Power*-Bewegung von Bedeutung.⁷⁵ Letztere geht zurück auf Stokely Carmichael, der den „Black Power“-Slogan 1966 im Zuge einer Demonstration in Jackson (Mississippi) prägte, um mit ihm auf die Notwendigkeit hinzuweisen, „unsere Geschichte und unsere Identität wieder zu entdecken und sie dem kulturellen Terrorismus und der verheerenden Tendenz entgegenzusetzen, uns selbst die Schuld der Weißen aufzuladen. Um das zu tun, werden wir für das Recht kämpfen müssen, unsere eigenen Maßstäbe aufzustellen, nach welchen wir uns und unsere Beziehungen zur Gesellschaft definieren.“⁷⁶ Carmichael macht hier deutlich, dass im Zentrum der Bewegung die Aufgabe steht, das Schwarze Bewusstsein von weißen Vorurteilen über dessen Minderwertigkeit zu befreien und die Ausbildung eines stolzen und – im existenzialistischen Sinn – authentischen Schwarzen Bewusstseins zu befördern. Ausgangspunkt dafür soll die Entwicklung einer eigenen Schwarzen Kultur sein, welche in Opposition zur weißen Dominanzkultur die Entwicklung eines positiven Selbstbildes ermöglicht. Im Anschluss an dieses Vorhaben haben zivilgesellschaftliche Akteure wie etwa die *US Organization* für eine Aufwertung

74 Die Bedeutung des familialen Raums als Ort der wechselseitigen Affirmation und emotiven Unterstützung betont auch bell hooks. „Homeplace: A Site of Resistance“, in: *Yearning: Race, Gender and Cultural Politics*, London: Routledge 1990, hier: 78. Die Bedeutung geschützter Räume betont auch Bruce Dierenfeld vor dem Hintergrund folgender Beobachtung: „Civil rights attorney Thurgood Marshall often asked black youngsters in the 1940s what they wanted to do when they grew up. When they answered that their ambitions were to become butlers, postmen, or maids, Marshall realized that these children were already defeated psychologically.“ (Bruce J. Dierenfeld, *The Civil Rights Movement*, revised ed., London/New York: Routledge 2013, 22)

75 Zur *Négritude* vgl. Gary Wilder, *Freedom Time: Negritude, Decolonization, and the Future of the World*, Durham, N.C.: Duke University Press 2015. Zu *Black Power* vgl. Joseph Peniel (Hg.), *The Black Power Movement. Rethinking the Civil Rights-Black Power Era*, New York/London: Routledge 2006.

76 Stokely Carmichael, „Toward Black Liberation“, in: *Massachusetts Review* 7, 1966, 639–651, hier: 639.

des afrikanischen Erbes der Schwarzen Bevölkerung plädiert und sich z.B. in Bezug auf Kleidungsstil („African-Style“), Schönheitsideale („black is beautiful“) und Haarpracht („Afro-Look“) für eine Rückkehr zu den eigenen Wurzeln ausgesprochen.⁷⁷ Statt sich an die weiße Dominanzkultur zu assimilieren, geht es Black Power also darum, eine Schwarze Gegenkultur zu entwickeln. Zu ihr gehört unter anderem auch die Ausrufung einer eigenen Festzeit unter dem Namen *Kwanzaa*, deren Ziel nicht nur darin besteht, zur rituellen Vergemeinschaftung der Schwarzen Bevölkerung beizutragen, sondern auch darin, ein alternatives moralisches Wertesystem zu befördern, in dem u.a. Selbstbestimmung, gemeinschaftliches Wirtschaften und Kreativität wichtige Säulen sind.⁷⁸ Gestützt wird diese kulturelle Transformation durch die Ausarbeitung einer eigenständigen *Black Liberation Theology*, welche es sich zur Aufgabe macht, die von der ‚weißen Kirche‘ vernachlässigte Frage nach der Unterdrückung von Schwarzen aufzunehmen und die christliche Lehre als eine der Befreiung von Unterdrückung zu deuten. Prominent hierfür sind die Arbeiten von James Cone geworden, der sich explizit in die *Black-Power*-Bewegung einreicht, wenn er festhält: „Black Power ist, kurz gesagt, eine Haltung, eine innere Bejahung des grundlegenden Wertes von Schwarzsein. Es bedeutet, dass der Schwarze Mann sich nicht von den Stereotypen vergiften lässt, die andere von ihm haben.“⁷⁹ Auch das *Black Arts Movement*, zu dem unter anderem Audre Lorde und James Baldwin zählen, setzt sich für die Beförderung einer Schwarzen Kultur ein, indem sie Fragen der Schwarzen Identität und Geschichte zum Thema machen.⁸⁰ Im Zentrum steht dabei die Entwicklung einer Sprache, die es ermöglicht, positiv auf das eigene Selbst, die eigene Gruppe und die eigene Geschichte Bezug zu nehmen und all jene Aspekte, die bisher unsichtbar waren oder entwertet worden sind, sichtbar zu machen und einer Neubewertung zu unterziehen.

Die Entstehung einer eigenständigen Gegenkultur kann im besten Fall zur Ausbildung widerständiger Subjektivitäten mit einem oppositionellen Bewusstsein führen. Für Jane Mansbridge ist ein solches Bewusstsein

77 Taylor, *Black is Beautiful*., Ebenso: Linda Nicholson, *Identity Before Identity Politics*, New York; Cambridge University Press 2008.

78 Keith A. Mayes, *Kwanzaa. Black Power and the Making of the African-American Holiday Tradition*, New York/London: Routledge 2009.

79 James Cone, *Black Theology and Black Power*, Maryknoll: Orbis 2018, 39.

80 Susan J. McWilliams (Hg.), *A Political Companion to James Baldwin*, Lexington: University Press of Kentucky 2017; Alexis De Veaux, *Warrior Poet. A Biography of Audre Lorde*, New York: W.W. Norton 2004.

dann gegeben, wenn die marginalisierten Subjekte „ihre zuvor untergeordnete Identität als positive Identifikation beanspruchen, Ungerechtigkeiten identifizieren, Veränderungen in der Politik, Wirtschaft oder Gesellschaft fordern, um diese Ungerechtigkeiten zu korrigieren, und sehen, dass andere Mitglieder ihrer Gruppe ein gemeinsames Interesse an der Korrektur dieser Ungerechtigkeiten haben.“⁸¹ Die Ausbildung eines solchen Bewusstseins fasst Mansbridge als einen Prozess: Dieser beginnt damit, dass eine gesellschaftliche Gruppe sich als unterschieden von einer anderen Gruppe begreift und dabei realisiert, dass diese Unterscheidung die Grundlage einer ungerechtfertigten systematischen Ungleichbehandlung ist. Die Ausbildung eines solchen Bewusstseins ist dabei eng mit der Entwicklung einer Gegenkultur verknüpft, insofern diese dafür sorgt, die Gruppendifferenz als Differenz positiv für sich zu beanspruchen und darauf aufbauende Ungleichbehandlungen sichtbar zu machen und zu problematisieren. In Gegenkulturen können sich die Mitglieder marginalisierter Gruppen über noch unverstandene und unbewältigte Erfahrungen austauschen und gemeinsam eine Sprache entwickeln, die es erlaubt, neu und anders über solche Erfahrungen nachzudenken. Die radikalfeministische Aktivistin Pamela Allen hat den Prozess des *consciousness raising* in eine Reihe von unterschiedlichen Phasen eingeteilt: Erstens die Phase des Sich-Öffnens, die dazu dient, die eigenen Erfahrungen und Gefühle zu artikulieren und für sie im Kreise Gleichgesinnter Verständnis und Bestätigung zu erlangen. Zweitens die Phase des Teilens, bei der es darum geht, Gemeinsamkeiten zu entdecken und sich dadurch davon zu überzeugen, dass viele scheinbar individuelle Probleme in Wahrheit kollektive Probleme sind. Drittens die Phase der Analyse, die darauf zielt, diejenigen sozialen und politischen Prozesse ausfindig zu machen, welche für die eigenen Ungerechtigkeits Erfahrungen verantwortlich sind.⁸² Und viertens schließlich

81 Jane Mansbridge und Aldon Morris (Hg.), *Oppositional Consciousness. The Subjective Roots of Social Protest*, Chicago/London: University of Chicago Press 2001.

82 Allen, Pamela, „Free Space“, in: Anne Koedt, Ellen Levine and Anita Rapone (Hg.), *Radical Feminism*, New York: Quadrangle 1973, 271–279. Vgl. dazu auch: Daniel Loick, „Analyse collective et consciousness-raising. Deux techniques de transformation de soi autour de 1968“, in: *Archives de Philosophie*, Jg. 86, Heft. 1, 2023, 189–202, der darauf hinweist, dass die Techniken des *consciousness raising* auch in der Black Power Bewegung eine wichtige Rolle gespielt haben. Johanna Oksala wiederum stellt heraus, dass solche Praktiken nicht im Sinne einer essentialistischen Rückkehr zu einem eigentlichen Selbst gelesen werden dürfen, sondern

die Phase der Abstraktion, in der es darum geht, sich von den jeweils eigenen Erfahrungen zu lösen, um zu einer systematischen Perspektive auf gesellschaftliche Unterdrückungsmechanismen zu gelangen und politische Handlungsoptionen zu entwerfen. Der von Allen skizzierte Prozess mündet damit genau in jenen Zustand, den Mansbridge als ausgebildetes oppositionelles Bewusstsein bezeichnet. Dieses ist in der Lage zu prüfen, ob es sich bei wahrgenommenen Ungerechtigkeiten um kontingente Einzelergebnisse oder systematische und fortwährende Diskriminierungen handelt, inwiefern solche Erfahrungen auf individuelle Eigenschaften und Verhaltensweisen zurückgeführt werden können oder auf der Zugehörigkeit zu einer Gruppe beruhen und welche Verhältnisse und Gruppen für die Aufrechterhaltung von gesellschaftlichen Ungerechtigkeiten verantwortlich sind.

Kommen wir nun auf die zu Beginn dieses Kapitels mit Frantz Fanon unterschiedenen Untersuchungsebenen zurück, dann lassen sich die Effekte, die von geschützten Räumen, einer Gegen-Kultur und einem oppositionellen Bewusstsein ausgehen, in drei Registern fassen: Auf der Ebene des Körperschemas führen sie zu einer Validierung von Erfahrungen und zur Herausbildung eines Vertrauens in das eigene leibliche Dasein, wodurch sie ein ungehemmtes und schamfreies Aufgehen in der gemeinsamen Welt fördern. Auf der Ebene des rassial-historischen Schemas führen sie zur Ausbildung und Aneignung einer eigenen Geschichte, in der Schwarze nicht nur als Objekte der Unterdrückung, sondern auch als kreative Subjekte in den Blick kommen, was die Herausbildung und Identifikation mit der eigenen sozialen Identität unterstützt. Auf der Ebene des epidermalen Schemas schließlich geht es darum, Schwarzen Körpern in einer weißen Mehrheitsgesellschaft eine neue und andere Form von Sichtbarkeit zu verleihen. Mehr als das Körperschema und das rassial-historische Schema bedarf eine Transformation des epidermalen Schemas dabei nicht nur einer Distanznahme von der hegemonialen weißen Kultur, sondern einer Konfrontation mit dieser, da dieses Schema in erster Linie im Blick von Weißen fungiert. Die Herausbildung widerständiger Subjektivitäten führt uns damit in den Bereich des politischen Handelns. Nicht mehr die bloße Bewältigung der eigenen Unterdrückungserfahrungen, sondern die Überwindung von Unterdrückung steht hier im Fokus. Wenn epistemische Macht

als Einübung alternativer Praktiken der Subjektivierung. Vgl. Johanna Oksala, *Feminist Experiences. Foucauldian and Phenomenological Investigations*, Evanston: Northwestern University Press 2016, 48f.

nun wie hier vorgeschlagen als ein wichtiger Faktor einer solchen Unterdrückung verstanden wird, dann bilden Auseinandersetzungen um das Erscheinen einen wichtigen Schauplatz des Streits um den Demos. Denn Teilhabe am demokratischen Gemeinwesen setzt nicht nur voraus, dass Subjekte dazu berechtigt sind, ihre Stimme im öffentlichen Raum zu erheben, sondern ebenso, dass diese Stimme von ihren Mitbürger_innen gehört wird. Unter den Bedingungen einer rassifizierten Episteme ist jedoch genau das nicht möglich, da epistemische Ignoranz und epistemisches Schweigen dafür sorgen, dass die Stimme von Schwarzen in der Öffentlichkeit resonanzlos verhallt. Um eine Demokratisierung öffentlicher Teilhabe herbeizuführen, bedarf es daher konsequenterweise politischer Kämpfe um epistemische Macht. In der Folge will ich mich anhand der Bürgerrechtsbewegung und der Black Lives Matter-Bewegung nun ebensolchen politischen Kämpfen um epistemische Macht zuwenden. Die phänomenologische Analyse dieser Kämpfe wird uns zeigen, dass eines der Mittel, das von diesen Bewegungen immer wieder in Anschlag gebracht wird, das Mittel der demonstrativen Kritik ist. Es stellt eine vielversprechende Möglichkeit dar, zur Auflösung jenes Problems beizutragen, das ich am Ende des letzten Kapitels als das Problem der Transformation des Gemeinsinns bezeichnet hatte.

3. Demonstrative Kritik

Vergegenwärtigen wir uns zunächst noch einmal kurz den Stand der bisherigen Argumentation: Ich hatte im Ausgang von Arendt gezeigt, dass das öffentliche Erscheinen in der gemeinsamen Welt auf einem Gemeinsinn beruht, der es ermöglicht, die Perspektive von Anderen miteinzubeziehen. Zwei Probleme waren dabei aufgetaucht: Das ‚Problem der Macht des Erscheinens‘ und das ‚Problem der Transformation des Gemeinsinns‘. Ersteres habe ich nun im letzten Kapitel im Rückgriff auf die feministische Standpunktepistemologie dahingehend zu lösen versucht, dass ich das ungleiche Erscheinen von Subjekten als sinnlichen Effekt einer epistemischen Macht rekonstruiert habe, der sich in Form von Kreditibilitätsvorurteilen ausdrückt. Vor diesem konzeptuellen Hintergrund können wir nun das zweite offene Problem angehen und fragen: Wie kann gegen die sinnlichen Effekte der epistemischen Macht aufbegehrt werden? Wie können Subjekte, die nicht zum Sprechen und Handeln autorisiert sind, demokratische Kreditibilität erlangen? Und welcher widerständigen Protestformen können sie sich bedienen, um ihrer Stimme Geltung, Gehör und Gewicht zu verleihen?

Um diese Fragen zu beantworten, werde ich in diesem Kapitel auf die phänomenologische Praxis der Demonstration, wie ich sie in der Einleitung ausgearbeitet habe, zurückgreifen. Dort habe ich gezeigt, dass sich die phänomenologische Methode dadurch von anderen Methoden unterscheidet, dass sie ihre Einsichten nicht mehr im Medium der begrifflichen Analyse, sondern vielmehr im Medium des bildlichen Aufzeigens vorbringt. Entsprechend charakterisiert Husserl die Phänomenologie auch als ein „von Aufweisung zu Aufweisung intuitiv fortschreitendes Verständlichmachen“.¹ Überträgt man diesen Gedanken nun auf das Thema der rassistischen Episteme, das uns hier bisher als Leitfaden gedient hat, dann bedeutet das zunächst einmal, dass die Kritik rassifizierter Wahrnehmung nicht ausschließlich mittels logisch-argumentativer Überzeugungsarbeit verfahren sollte: Zu denken wäre hier etwa an den Syllogismus „Alle Menschen sind gleich“, „Schwarze sind Menschen“, „Schwarze sind Menschen wie alle Anderen“, der in verschiedenen Abwandlungen in der anti-rassistischen Aufklärungsarbeit zum Einsatz kommt. Eine solche Heran-

1 Edmund Husserl, *Erste Philosophie*, in: *Husserliana* Bd. VII, hrsg. v. R. Boehm, Haag: Nijhoff 1956, 197.

gehensweise scheint mir nur sehr beschränkt dazu in der Lage zu sein, jene alltäglichen, präreflexiven Wahrnehmungsstrukturen zu adressieren, mittels derer Kredititätsauffassungen operieren, da sie ihnen ganz und gar äußerlich bleiben. Wirksame Kritik muss in einem anderen, nämlich sinnlichen Modus operieren. Und dafür, so möchte ich zeigen, ist die phänomenologische Methode der Demonstration besonders gut geeignet. Sie gilt es im Folgenden zu einer Praxis der demonstrativen Kritik fortzuentwickeln. Dafür werde ich auf die Arbeiten von drei Theoretiker_innen zurückgreifen: Jacques Rancière, Judith Butler und Martin Luther King. Im Anschluss an Rancières Überlegungen zur Bedeutung des ‚darstellenden Aufzeigens‘, Butlers Analyse zur ‚kritischen Geste‘ und Kings Konzeption einer ‚schöpferischen Krise‘ werde ich an unterschiedlichen Fallvignetten drei Momente demonstrativer Kritik erarbeiten. In einer abschließenden Analyse der Proteste der Black Lives Matter Bewegung möchte ich diese Momente dann zusammenführen und zeigen, wie epistemische Macht mithilfe von demonstrativer Kritik infrage gestellt und umgestülpt werden kann.

Das Aufzeigen der Gleichheit

Jacques Rancières Überlegungen gehen von der Idee aus, dass Politik „ihrem Prinzip nach ästhetisch“ ist.² Nun könnte man diese Aussage so verstehen, als wolle Rancière uns damit sagen, dass Politik als Schauspiel zu verstehen sei, in welchem dramatische und rhetorische Effekte eine gewichtige Rolle spielen. Das hat Rancière jedoch ebenso wenig im Sinn wie die Idee, dass Kunst durch den entlarvenden oder störenden Charakter ihrer Werke politische Beiträge liefern kann. Das eine wie das andere mag richtig sein, jedoch geht es Rancière weder um eine Ästhetisierung des Politischen, noch um eine Politisierung des Ästhetischen, die Rede von der Politik als Ästhetik soll vielmehr darauf verweisen, dass der primäre Gegenstand der Politik unsere Sinnlichkeit ist. Politik beginnt nicht erst da, wo Überzeugungen mit Argumenten in Debatten hinterfragt oder verteidigt werden, sondern bereits bei unserer sinnlichen Anschauung. Unsere fünf Sinne sind nicht bloß Apparaturen zur Registrierung von Daten, son-

2 Jacques Rancière, *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*, aus d. Franz. v. Richard Steurer, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2002, 69.

dem selbst schon sinnhaft strukturiert. Das hat zur Folge, dass das Wahrnehmen nicht als neutraler Vorgang aufgefasst wird, sondern vielmehr als ein Prozess, der mit dem verbunden ist, was Rancière die ‚Aufteilung des Sinnlichen‘ (*partage du sensible*) nennt. Was nun aber ist mit diesem Ausdruck gemeint?

Unter der Aufteilung des Sinnlichen versteht Rancière die unserer Wahrnehmung zugrunde liegenden Ordnungsmuster, die dafür sorgen, dass die Welt als eine sinnvolle Totalität wahrgenommen wird, in der alles seinen Platz hat. „Die Gesellschaft“, so Rancière, „besteht dabei aus Gruppen, die Weisen spezifischen Tuns verschrieben sind, aus Plätzen, wo diese Tätigkeiten ausgeübt werden, aus Seinsweisen, die diesen Tätigkeiten und diesen Plätzen entsprechen“.³ Die Instanz, welche für die Aufrechterhaltung und Verwaltung der Aufteilung des Sinnlichen zuständig ist, bezeichnet Rancière in Anlehnung an Foucault als „Polizei“.⁴ Zu ihr zählt nicht bloß die exekutive Strafverfolgungsbehörde, sondern vielmehr dasjenige Ensemble von Institutionen und Apparaten, das für die Reproduktion der bestehenden Ordnung sorgt. Unter einem Polizeistaat ist für Rancière entsprechend kein repressiver Überwachungsstaat zu verstehen, sondern vielmehr jener Staat, der versucht, Ordnung dadurch zu schaffen, dass er sich dem Leben der Bevölkerung zuwendet: Erziehung, Gesundheit, Familie, Umwelt, Handel werden zum Gegenstand der Sorge der Polizei. Maßgeblich ist dabei, dass die Polizei auf all diesen Gebieten nicht bloß als eine verbietende und sanktionierende Macht auftritt, sondern als eine ermöglichende, produktive Macht. Das gute Funktionieren der gesellschaftlichen Ordnung versucht die Polizei also nicht durch die Beschneidung, sondern durch die Steigerung des Lebens zu erreichen.

Rancière interessiert sich in seinen Überlegungen nun weniger für die produktive Macht der Polizei als vielmehr für die Ausschlüsse, welche durch die herrschende Ordnung hervorgebracht werden. Die Aufteilung des Sinnlichen geht nämlich immer auch mit einer Aufteilung „des Sichtbaren und Unsichtbaren, des Hörbaren und Nicht-Hörbaren“ einher.⁵ Es

3 Rancière, *Zehn Thesen zur Politik*, Zürich: Diaphanes 2008, 32.

4 Foucault bezieht sich hier seinerseits auf die historische Idee der Polizey, wie sie im 17. Jahrhundert aufgekommen ist. Vgl. exemplarisch Michel Foucault, *Sicherheit, Territorium, Bevölkerung. Geschichte der Gouvernementalität I. Vorlesungen am Collège de France 1977 - 1978*, aus d. Franz. v. Claudia Brede-Konersmann und Jürgen Schröder, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2006, Vorlesung 12.

5 Jacques Rancière, „Überlegungen zur Frage, was heute Politik heißt“, in: *Dialektik. Zeitschrift für Kulturphilosophie*, Band 11, Heft 1, 2003, 113–122, 119.

sind die beiden hier angesprochenen Register des Visuellen und des Auditiven, auf die Rancière in seinen Arbeiten immer wieder zurückgreift, um deutlich zu machen, dass jede Ordnung ein Außer-Ordentliches erzeugt, das in dieser nicht erscheinen kann. Die Individuen, welche nicht die von der herrschenden Ordnung vorgegebenen Plätze einnehmen, tauchen dann nur als Schattengestalten auf und jedes Sprechen, das quer zur Ordnung steht, etwa weil sein Aussagesubjekt nicht zum Sprechen berechtigt ist oder sich nicht der angemessenen Konventionen bedient, erscheint dann bloß als Lärm, Gebrabbel oder Gebrüll.⁶ Um deutlich zu machen, dass es hier nicht um eine faktische Unsichtbarkeit oder Unhörbarkeit geht, verknüpft Rancière das visuelle und auditive Vokabular meist mit dem der Menge und der Zählung. Die Unsichtbaren und Ungehörten sind für ihn diejenigen, die ohne Anteil sind und deren Worte nicht zählen. Anders gesagt: Die Aufteilung des Sinnlichen bringt Anteilslose und Ungezählte hervor.⁷ Das Verhältnis zwischen Anteilslosen und Anteilseignern, zwischen Ungezählten und Gezählten bestimmt Rancière nun mittels des Begriffs des Unvernehmens.⁸ Gemeint ist damit nicht einfach, dass die Anteilslosen in der herrschenden Ordnung missverstanden werden, da ein solches Nicht-Verstehen durch das Mittel der Sprache selbst geheilt werden könnte; etwa indem man sich einfach anders oder deutlicher ausdrückt. Das Nicht-Verstehen, das mit dem Unvernehmen einhergeht, ist grundsätzlicher: Es betrifft „weniger die Argumentation als das Argumentierbare“.⁹ Das Unvernehmen bringt zum Ausdruck, dass die Anliegen der Anteilslosen auf taube Ohren stoßen, weil sie von ihren Adressat_innen nicht vernommen werden können. Dass beispielsweise ein antiker Sklave seinen Herren in politischen Angelegenheiten berät, ist unvorstellbar, weil er von Natur aus als nicht dazu fähig angesehen wird, über solche Themen zu sprechen. Das Sprechen der Anteilslosen kann von den Anteilseignern also nicht vernommen werden, weil erstere in der bestehenden Ordnung schlicht keinen legitimen Äußerungsort haben.

Politik hat für Rancière nun dort statt, wo die herrschende Ordnung unterbrochen wird und die Anteilslosen für eine „Neuordnung des Erfahrungsfeldes“ kämpfen.¹⁰ Um deutlich zu machen, wie man sich diesen

6 Rancière, *Das Unvernehmen*, 34, 41.

7 Ebd., 22, 49.

8 Ebd., 9f.

9 Ebd., 11.

10 Ebd., 47.

Prozess vorzustellen hat, greift Rancière auf den Auszug der Plebejer aus Rom von 494 v. u. Z. zurück. Titus Livius, der große lateinische Geschichtsschreiber, führt diesen Auszug in seinem Standardwerk *Ab urbe condita* auf zwei Ursachen zurück: Einerseits sind die Plebejer durch Missernten oder Krieg großenteils in die Schuldknechtschaft der Patrizier geraten, andererseits besitzen sie keine Möglichkeit der geregelten Einflussnahme, um politisch gegen ihre prekäre Lage vorzugehen und ihre Anliegen den Patriziern gegenüber vorzubringen. Die daraus resultierende Ohnmacht kippt nun in eben jenem Moment in kollektives Protesthandeln um, als es im Zuge eines bevorstehenden Krieges zur Einberufung von Truppen kommt. Die Plebejer sind nämlich nicht länger bereit, für die Freiheit eines Gemeinwesens zu kämpfen, in welchem sie sich selbst versklavt und unterdrückt finden. Um diese Haltung deutlich zu machen, ziehen sie auf den nahegelegenen Mons Sacer, um dort so lange streikend auszuharren, bis die Patrizier auf ihre Anliegen eingehen. Rancière rezipiert den Auszug der Plebejer durch die Brille der literarischen Bearbeitung von Pierre-Simon Ballanche, der 1829 eine Neubearbeitung des von Livius vorgelegten Stoffes präsentiert.¹¹ Ballanche wirft Livius vor, die Ständekämpfe nur als eine Revolte zu verstehen, in welcher sich der Zorn des Volkes entlädt. Dadurch verfehlt er aber den eigentlichen Sinn des Konflikts. Im Anschluss an Ballanche erläutert Rancière diesen folgendermaßen: Die politischen Forderungen der Plebejer in Bezug auf ihre missliche Lage finden bei den Patriziern kein Gehör, weil sie von diesen als Wesen ohne *logos* gesehen werden. Das heißt, sie werden als Wesen wahrgenommen, die nicht zur vernünftigen Einsicht fähig sind und denen es daher nicht möglich ist, eine verlässliche Meinung in sozialen und politischen Angelegenheiten zu erlangen. Als die Patrizier zur Befriedung des Streiks nun den Menenius Agrippa senden, unterläuft diesem ein folgenschwerer Fehler. Er versucht die Plebejer nämlich mittels der Fabel vom Magen und seinen Gliedern zur Ordnung zu rufen. Gemäß dieser Fabel können die einzelnen Glieder eines Organismus (Plebejer) nur dann gut funktionieren, wenn sie durch den Magen (Patrizier) mit Nährstoffen versorgt werden. Die Plebejer, so Menenius Agrippa, verkennen nicht nur diese Form der natürlichen, organischen Ordnung, sondern sie schwächen sich auch selbst, indem sie sich vom nährenden Magen abkoppeln. Die Pointe der Bearbeitung von Ballanche besteht nun daran, dass er betont,

11 Ebd., 35ff.

dass sich Menenius Agrippa mit der Fabel ins eigene Fleisch schneidet. Deren Verständnis setzt bei den Plebejern nämlich genau jenen *logos* voraus, der ihnen durch die Fabel abgesprochen werden soll. Statt also die Plebejer an ihren untergeordneten Platz zu verweisen, erklärt sie diese vielmehr zu Gleichen. In den Worten von Rancière: „Menenius Agrippa erklärt den Plebejern, dass sie nur die dummen Glieder eines Staates sind, dessen Herr die Patrizier sind. Aber um ihnen so ihren Platz zu lehren, muss er voraussetzen, dass die Plebejer seine Rede verstehen. Er muss diese Gleichheit der Sprechenden Wesen voraussetzen.“¹² In der Auseinandersetzung zwischen Plebejern und Patriziern, so die Pointe der radikalen Demokratietheorie, steht nicht nur die Verbesserung der sozialen Lage des *plebs* auf dem Spiel, sondern vielmehr die weitaus grundsätzlichere Frage, wer als legitimer Teil des Demos zählt. Und in dieser Hinsicht bringen die Ständekämpfe eine bedeutende Veränderung mit sich: Sie machen die Plebejer zu mit *logos* ausgestatteten Wesen.

Die Sezession der Plebejer macht für Rancière deutlich, dass die Politik „zuerst der Konflikt über das Dasein einer gemeinsamen Bühne [ist], über das Dasein und die Eigenschaften derer, die auf ihr gegenwärtig sind“.¹³ Fragt man nun danach, wie es den Plebejern gelungen ist, diese Bühne zu transformieren, stößt man auf zwei Momente: Das erste Moment besteht in einem *Setzen von Gleichheit*.¹⁴ Es zeigt sich an der Fabel des Menenius Agrippa: Denn selbst wenn die Plebejer den *logos* nicht haben sollten, sondern ihn nur aus dem Mund der Patrizier vernehmen können, wie die Patrizier glauben, ist in dieser Kommunikationssituation immer noch vorausgesetzt, dass die Plebejer die Fabel verstehen und in ihre Lehre einwilligen können. Damit setzt die Fabel aber ein Stück Gleichheit voraus, an welches die Plebejer anknüpfen, wenn sie sich weigern, die Fabel des Menenius Agrippa anzuerkennen. Der Aufstand der Plebejer macht für Rancière deutlich, dass keine polizeiliche Ordnung vollkommen geschlossen ist, weil sie auf irgendeiner Ebene stets auf die Mitwirkung der ihr Unterworfenen angewiesen ist, an welche diese ihrerseits mit widerständigem Handeln anknüpfen können.¹⁵ Das zweite Moment, das in der Fabel der Sezession der Plebejer enthalten ist, nennt Rancière das *Aufzeigen der*

12 Ebd., 45.

13 Ebd., 38.

14 Ebd., 29, 60.

15 Ebd., 37.

Gleichheit.¹⁶ Die Plebejer nehmen sich ihren Anteil dadurch, dass sie sich wie die Patrizier verhalten und sich selbst eine Ordnung geben, in welcher sie als Herren fungieren. Ins Zentrum rückt dabei das Vermögen „Versprechen zu geben“¹⁷. Das hat seinen Grund darin, dass nur ein freies und nicht ein sklavisches Wesen versprechen geben kann, da in der Zusage zukünftigen Handelns sowohl die innere als auch die äußere Natur überwunden werden muss. Wer im Wort steht, der hat dieses Wort auch dann zu halten, wenn ihm später nicht danach gelüftet (innere Natur) oder er mit externen Widerständen (äußere Natur) konfrontiert ist. Indem sie Versprechen geben und nehmen, zeigen die Plebejer also, dass sie keine sklavisches Wesen besitzen und genau wie die Patrizier als freie Wesen handeln können. Die Praxis des Aufzeigens zielt dabei nicht einfach darauf ab, bessere Bedingungen der politischen Beteiligung für die Plebejer auszuhandeln, sondern sie hat den weiterreichenden Effekt, die Unterscheidung zwischen Patriziern und Plebejern selbst infrage zu stellen. Es handelt sich hier nicht bloß um einen Kampf, bei dem eine Gruppe versucht, ihre Interessen gegen eine andere Gruppe durchzusetzen, sondern es handelt sich um einen Kampf, der auf eine Neu-Aufteilung des Sinnlichen zielt.

Rancière identifiziert an der von ihm herangezogenen Schlüsselszene also zwei Momente, die widerständiges Handeln auszeichnen: das Setzen und das Aufzeigen von Gleichheit.¹⁸ Beide Momente fügen sich nun insofern zusammen, als das erste Moment seine Verwirklichung durch das zweite Moment erfährt. Die von den Plebejern eingeforderte Gleichheit wird von ihnen nicht einfach behauptet, sondern sie wird von ihnen praktiziert und zur Darstellung gebracht. Aus dieser Darstellung resultiert eine Disruption eben jener epistemischen Macht, welche die Plebejer als ungleiche Subjekte konstituiert. Die Politik des Ästhetischen führt so im besten Fall zu einer Veränderung von Wahrnehmungsurteilen und der mit ihnen verbundenen Kreditabilitätszuschreibungen. Eine solche Veränderung zeigt sich im Fall der aufständischen Plebejer daran, dass sie in Folge ihres

16 Ebd., 50.

17 Ebd., 36.

18 Die Unterschiede zwischen einer plebejischen und einer deliberativen Politik der Gleichheit stellen heraus: Matthias Flatscher und Sergej Seitz, „Bürgerliche Solidarität und plebejische Gleichheit. Redemokratisierungen der Postpolitik bei Habermas und Rancière“, in: Gebhardt, Mareike (Hg.): *Staatskritik und Radikaldemokratie Das Denken Jacques Rancières*, Baden-Baden: Nomos 2020, 153–170.

Aufstands das Recht erhalten sich unter Ausschluss der Patrizier im *concilium plebs* zu versammeln und dort zwei Volkstribune zu wählen, welche die Interessen der Plebs gegenüber den Patriziern vertreten. Auch wenn die Plebejer damit den Patriziern freilich nicht gänzlich gleichgestellt sind, so werden sie von den Patriziern nun doch grundsätzlich als politische Wesen mit politischer Kreditibilität anerkannt. Wir können daher davon sprechen, dass es den Plebejern mit diesen institutionellen Veränderungen gelungen ist, den Gemeinsinn der Patrizier zu transformieren, so dass sich diesen der sinnliche Erscheinungsraum der gemeinsamen Welt nun anders als zuvor darstellt. Dass diese Form des Protests auch jenseits aller Fabeln in unserer Gegenwart sinnvoll zum Einsatz gebracht werden kann, darauf ist im Anschluss an Rancière verschiedentlich hingewiesen worden.¹⁹ Herausgreifen möchte ich dabei die Überlegungen von Judith Butler zur Geschlechterperformativität, die es uns erlauben werden, das Motiv der politischen Intervention in die herrschende Ordnung noch weiter zu vertiefen.

Die kritische Geste

Judith Butler hat bereits in ihrer frühen Schaffensphase eine starke Affinität zur Phänomenologie erkennen lassen, die derzeit in ihren Arbeiten zu Protest und Gewaltlosigkeit wieder stärker in den Vordergrund tritt.²⁰ Das lässt sich nicht nur am verstärkten Bezug auf Hannah Arendt festmachen,²¹ sondern zugleich auch am Vokabular: Wenn Butler davon spricht, dass Protestpraktiken das Ziel haben, ihr Publikum aus seiner „natürlichen Einstellung“ herauszurütteln, dann lässt sie ihre Überlegungen mit einem

19 Für eine weiterführende Anwendung von Rancières Überlegungen auf soziale Bewegungen vgl. exemplarisch Todd May, *Contemporary Political Movements and the Thought of Jacques Rancière. Equality in Action*, Edinburgh: Edinburgh University Press 2010, sowie: Michael Feola, *The Powers of Sensibility*, Chap. 4; Davide Panagia, *The Political Life of Sensation*, Durham, N.C.: Duke University Press 2009, 45–73.

20 Vgl. exemplarisch Judith Butler, „Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory“, in: *Theatre Journal*, Jg. 40, 1988: 519–531, sowie: *Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung*, aus d. Amerikan. v. Frank Born, Berlin: Suhrkamp 2016.

21 Vgl. hierzu Gerhard Thonhauser, „The Power of Public Assemblies: Democratic Politics following Butler and Arendt“, in: Thomas Bedorf and Steffen Herrmann (Hg.): *Political Phenomenology: Experience, Ontology, Episteme*, New York: Routledge, 2019, 202–219.

klassischen Grundbegriff der Phänomenologie beginnen.²² Mehr noch: Wenn sie in der Folge auf „theatrale Formen der Street Politics“ Bezug nimmt oder auf Verfahren „ästhetischer Artikulation“ verweist, dann führt sie eben jene phänomenologische Form der Kritik fort, die ich hier im Anschluss an Husserl als demonstrative Kritik bezeichnet habe.²³ Butlers Ansatz ist in unserem Kontext nun insofern von Bedeutung, als mit ihm das transformative Moment des Protesthandelns deutlicher in den Mittelpunkt rückt als bei Rancière. Das zeigt sich an ihren Ausführungen zur „kritischen Geste“, die nicht nur auf die Aneignung, sondern zugleich auch auf die Umarbeitung von herrschenden Vorstellungen von Gleichheit zielen. Ich möchte mich der kritischen Geste im Folgenden anhand von zwei Beispielen zuwenden: der *drag performance* auf der einen und einer *street politics* auf der anderen Seite.

Beginnen wir zunächst mit jender Praktik, die im Zentrum von Butlers frühen Überlegungen steht: dem *drag*.²⁴ Die Bühnenaufführung geschlechtlicher Zugehörigkeit mittels Kleidung und gestischer Stilisierung, so argumentiert Butler, kann ein Mittel sein, die Vorstellung einer primären Geschlechtszugehörigkeit infrage zu stellen. Und das nicht aufgrund der Tatsache, dass es den jeweiligen Performer_innen im besten Fall gelingt, die Illusion des Originals zu erzeugen, sondern vielmehr darum, weil der Begriff des Originals hier selbst parodiert wird.²⁵ Ein besseres Verständnis davon, wie es Drag gelingt, diesen Effekt zu erzeugen, erlangen wir, wenn wir uns den einschlägigen Überlegungen von Susan Sontag zuwenden. Drag, so argumentiert Sontag, zeichnet sich dadurch aus, dass es hier darum geht, die „Welt in Anführungszeichen“ zu setzen.²⁶ Drag zu

22 Judith Butler, *Wenn die Geste zum Ereignis wird*, aus dem Engl. von Anna Wieder und Sergej Seitz, Wien: Turia+Kant 2019, 65.

23 Ebd., 16, sowie: Judith Butler und Gayatri Chakravorty Spivak, *Sprache, Politik, Zugehörigkeit*, Zürich: diaphanes 2007, 43.

24 Zur Entwicklung von Butlers Politik des Performativen vom Drag bis hin zu Straßenprotesten vgl. Gerald Posselt, „Politiken des Performativen. Judith Butlers Theorie politischer Performativität“, in: ders., Tatjana Schönwälder-Kuntze und Sergej Seitz (Hg.): *Judith Butlers Philosophie des Politischen: Kritische Lektüren*, Bielefeld: transcript 2018, 45–70.

25 „Der hier verteidigte Begriff der Geschlechter-Parodie setzt nicht voraus, daß es ein Original gibt, das diese parodistischen Identitäten imitieren. Vielmehr geht es gerade um die Parodie des Begriffs des Originals als solchem.“ (Judith Butler, *Das Unbehagen der Geschlechter*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1991, 203)

26 Susan Sontag, „Anmerkungen zu Camp“, in: dies., *Kunst und Antikunst. 24 literarische Analysen*, 169–285, Reinbek bei Hamburg. Rowohlt 1968, 169–285, hier:

performen, bedeutet also nicht, einfach die Rolle einer Frau oder eines Mannes zu spielen, sondern vielmehr das Spielen dieser Rolle zu spielen: Es bedeutet, „Frau“ oder „Mann“ zu spielen. Als geeignete Mittel haben sich dabei Aufführungsformen bewährt, die vor allem mit Glamour, Schwulst, Kitsch oder Comedy arbeiten. Die Opulenz, die mit solchen Darstellungsweisen verbunden ist, dient nämlich nicht einfach nur dazu, das Publikum zu beeindrucken, sondern dazu, das eigene Rollenspiel als Praxis der Kritik in Szene zu setzen. Zwei Bewegungen machen dabei eine erfolgreiche Inszenierung aus. Zunächst die Bewegung der Aneignung: Mit ihr geht es darum, sich die jeweilige Geschlechtsidentität durch eine Reihe von bedeutungsschwangeren Zeichen und Praktiken anzueignen. Emblematische Kleidungsstücke wie Anzug oder Kleid, ikonische Gesten wie das Sitzen mit verschränkten oder auseinandergespreizten Beinen und die Übernahme von Körpermerkmalen wie Barthaar oder Brüsten werden dabei genutzt, um die Illusion der authentischen Zugehörigkeit zu einem jeweiligen Geschlecht zu erzeugen. Würde sich die Darstellung nun allein auf solche Techniken der Nachahmung beschränken, stünde Drag freilich in der Gefahr, lediglich zur Idealisierung der jeweiligen Geschlechterrollen beizutragen. Ein subversives Potential entfaltet es daher erst in jenem Moment, in welchem es die Bewegung der geschlechtlichen Aneignung mit einer Bewegung der Distanzierung verbindet. Um einen solchen Effekt zu erzeugen, greift Drag auf die Mittel der Ironie, des Witzes oder der Übertreibung zurück. Mit ihrer Hilfe lassen sich geschlechtliche Zeichen und Praktiken selbst zum Gegenstand der Inszenierung machen, wodurch die Illusion der authentischen Zugehörigkeit zu einem Geschlecht selbst als Illusion thematisiert werden kann. Die Praxis des Drag zehrt also von einer doppelten Bewegung: Während die *Aneignung* geschlechtlich codierter Zeichen und Praktiken auf die Übernahme der jeweils dargestellten Rolle zielt, zielt die *Distanznahme* auf einen Bruch mit eben dieser Rolle. Aufgrund dieser Doppelbewegung befindet sich die Drag-Performance stets in einer doppelten Gefahr: Wird die Rolle zu gut gespielt, wird die Darstellung zur bloßen Travestie, wird sie dagegen überdramatisiert, wird die Aufführung zur herabsetzenden Karikatur. Die Herausforderung des Drag besteht entsprechend gerade darin, beide gegenläufigen Bewegungen

273. Vgl. ebenso im Anschluss an Sontag meine Analyse zum Unterschied von Bühnen- und Alltagsdrag: Steffen Herrmann, „Bühne und Alltag. Über zwei Existenzweisen des Drag“, in: Pia Thilmann, Tania Witte, Ben Rewald (Hg.), *Drag Kings. Mit Bartkleber gegen das Patriarchat*, Querverlag: Berlin 2007, 115–132.

in der jeweiligen Situation so auszutarieren, dass der gewünschte Effekt der Infragestellung der Geschlechtsidentität entsteht.

Butler hat die Praxis der Geschlechterperformativität an anderer Stelle auch als eine kritische Form der „Geste“ bezeichnet.²⁷ Im Rückgriff auf die Überlegungen von Adorno und Benjamin versteht sie die Geste dabei nicht einfach als einen körperlichen Ausdruck, der etwas mitteilen möchte, sondern vielmehr als den „Kristallisationspunkt des Auseintretens zwischen dem, was der Körper tut und dem, was er sagt“.²⁸ Die kritische Geste markiert also eine Differenz zwischen dem, was ein Körper behauptet zu tun und dem, was sich in seinem Tun zeigt. Dort wo der Körper – in einem allegorischen Sinne –, „behauptet“, nur seine natürliche Geschlechtsidentität zum Ausdruck zu bringen, entlarvt Drag diese Natur als den nachträglichen Effekt einer komplexen Inszenierung. Gezeigt wird, dass Geschlechtsidentität in sie stützende Praktiken eingelassen ist, in denen der Körper mittels subkutaner (*body shaping*), kutaner (*body art*) und extra-kutaner (*body clothes*) Praktiken zum scheinbar natürlichen Ausdruckszeichen wird.²⁹ Die Thematisierung solcher unterstützenden Praktiken erzeugt beim Publikum im besten Fall ein Staunen, durch den der natürliche Geschlechtsglaube unserer Wahrnehmung unterbrochen und neu formiert werden kann. Die kritische Geste kann entsprechend im phänomenologischen Sinne als Praxis einer demonstrativen Kritik verstanden werden, die mittels ästhetischer Aufweisungen Effekte zu erzielen versucht. Im besten Fall kann sie so dazu beitragen, deutlich zu machen, dass die scheinbare Unverfügbarkeit und Naturgegebenheit von Geschlecht ein Effekt von performativen Praktiken ist, die dasjenige, was sie in Szene setzen, im gleichen Moment erst hervorbringen. Im selben Moment, wie Drag dabei die Naturgegebenheit von Geschlecht infrage stellt, eröffnet es die Möglichkeit, Geschlecht durch eine queere Aneignung solcher Praktiken neu und anders zu praktizieren.

Klar ist jedoch, dass eine solche kritische Praxis nicht immer gelingen muss. Was nämlich auf der Bühne selbst bei konservativem Publikum noch Bewunderung und Applaus hervorzubringen vermag, gilt im Alltag schnell als pervers und abnorm. Entsprechend hält Butler fest: „Die Paro-

27 Butler, *Wenn die Geste zum Ereignis wird*, 17.

28 Ebd., 57.

29 Vgl. dazu auch Steffen Herrmann, „Ein Körper werden. Praktiken des Geschlechts“, in: A.G. Gender-Killer (Hg.), *Das gute Leben. Linke Perspektiven auf einen besseren Alltag*, Münster: Unrast 2007 13–32.

die an sich ist nicht subversiv.³⁰ Die Subversion der Geschlechtsidentität, so will Butler hier zum Ausdruck bringen, ist keine Eigenschaft der parodistischen Akte selbst, sondern sie entspringt dem Zusammenspiel von Drag-Performer_in und Publikum. Erst dort, wo die Performance ein „subversives Gelächter“ erzeugt, kann davon gesprochen werden, dass sie ihr eigentliches Ziel erreicht hat.³¹ Im Anschluss an diese Überlegung Butlers können wir performative Protestpraktiken als kommunikative Akte verstehen, die es sich zur Aufgabe machen, sich an ein Publikum zu richten, bei dem sie einen Wahrnehmungs- und Einstellungswandel bewirken wollen.³² Den spezifischen Herausforderungen, die mit dieser Aufgabe verbunden sind, werde ich mich gleich im nächsten Abschnitt zuwenden. Vorab will ich noch zeigen, dass Butlers Überlegungen zum performativen Protesthandeln keineswegs auf den Bereich geschlechtlicher Identität beschränkt sind, sondern auch in politischen Kämpfen um demokratische Kreditibilität eine wichtige Rolle spielen.

Exemplarisch für die politische Geste ist eine Szene, die im Zentrum des schmalen Bandes *Who Sings the Nation-State* steht, der auf einem Gespräch zwischen Butler und Gayatri Chakravorty Spivak basiert. Butler kommt hier auf die Proteste von illegalen Einwanderern aus dem Jahr 2006 in mehreren kalifornischen Städten zu sprechen.³³ Diese sind gegen die Verschärfung von Strafen gegenüber illegalen Einwanderer_innen und Personen, die ihnen helfen, gerichtet. Die öffentliche Diskussion weitet sich dabei schnell über diesen ursprünglichen Sachverhalt hinaus aus und bezieht sich allgemein auf die politischen Teilhabemöglichkeiten von Latinx in den USA. Die Proteste dehnen sich dabei zunehmend über das ganze Land aus. So finden etwa am 10. April in 102 Städten im ganzen Land Aktionen statt. Begleitet werden diese Aktionen von verschiedenen spa-

30 Judith Butler, *Das Unbehagen der Geschlechter*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1991, 204.

31 Ebd., 215.

32 Vgl. dazu auch: Clare Woodford, „Subjects of Subversion: Rancière and Butler on Aesthetics of Politics“, in: Anna Street, Julien Alliot and Magnolia Pauker (Hg.), *Inter Views in Performance Philosophy. Crossings and Conversations*, London: Palgrave 2017, 205–218. Die kommunikative Relation performativer Praktiken bildet auch den Ausgangspunkt von Eva von Redeckers Studie *Praxis und Revolution. Eine Sozialtheorie radikalen Wandels*, Frankfurt a. M.: Campus 2018, die im Anschluss an Butler ein Konzept des interstitiellen Wandels entwickelt, das in der subversiven Kraft revolutionärer Alltagspraktiken gründet.

33 Butler und Spivak, *Sprache, Politik, Zugehörigkeit*, 41.

nischsprachigen Radiosendern, die im Zuge ihrer Berichterstattung eine unter den Protestierenden verbreitete Praxis aufnehmen und in einem symbolischen Akt verdichten: Am 28. April wurde auf etwa 500 spanischsprachigen Radiosendern im ganzen Land die „Nuestro Himno“, eine spanischsprachige Interpretation des „Star Spangled Banner“ abgespielt.

Das Singen und Abspielen der Nuestro Himno lässt sich nun als eine kritische Geste im oben genannten Sinne verstehen. Und zwar in dem Sinne, dass die Protestierenden hier demokratische Gleichheit nicht einfach abstrakt einfordern („Wir wollen Gleichheit!“), sondern vielmehr dadurch beanspruchen, dass sie eine solche Gleichheit praktizieren. Und zwar in verschiedener Hinsicht: Indem sich Illegalisierte auf der Straße versammeln, um dort die Hymne auf Spanisch zu singen, machen sie Gebrauch von einer Versammlungsfreiheit, an der sie gar nicht partizipieren. Sie üben ein demokratisches Recht aus, in dessen Genuss sie noch gar nicht gekommen sind. Gerade in dieser Vorwegnahme, in diesem Handeln ‚als ob‘, demonstrieren sie jedoch, dass sie als staatsbürgerliche Subjekte geeignet sind. Ebenso verhält es sich mit dem Singen der Hymne: Das Singen selbst ist Ausdruck eines Patriotismus. Es bekennt sich zu den politischen Werten eines Gemeinwesens, an denen es selbst noch gar nicht teilhat. Die Geste erhält ihr kritisches Potential hier dadurch, dass sich die Protestierenden in ihrer demokratischen Gleichheit inszenieren, auch wenn sie vom Gemeinwesen als Ungleiche angesehen werden. Sie verweist so auf den Widerspruch zwischen der Ausübung und der Verwirklichung von Gleichheit. Wenn Butler betont, dass solche Gesten als Teil einer „ästhetischen Artikulation in der politischen Sphäre“ verstanden werden müssen, dann weist sie uns darauf hin, dass die kritische Geste auf Seiten derer, an die sie sich richtet, im besten Fall eine Irritation von Seh- und Hörgewohnheiten hervorruft, die zu einer veränderten Wahrnehmung demokratischer Kreditabilität führt.³⁴

Die Nuestro Himno macht noch einen weiteren Punkt der kritischen Geste deutlich. Ich hatte oben argumentiert, dass sich die Kritik aus einer gegenläufigen Bewegung von Aneignung und Distanznahmen speist. Eben diese gegenläufige Bewegung finden wir hier aufgrund der Tatsache, dass die Hymne auf Spanisch gesungen wird. „Das ‚Wir‘, das hier singt und sich auf Spanisch behauptet“, so Butler, „macht etwas mit der Vorstellung

34 Ebd., 43.

von Nation und Gleichheit.³⁵ Das bestätigen auch die kritischen Reaktionen auf die *Nuestro Himno*. Im Anschluss an die Radioübertragung meldete sich etwa George Bush, damals amtierender Präsident, in einer Pressemitteilung folgendermaßen zu Wort: „Ich denke, dass Menschen, die Bürger in diesem Land sein wollen, Englisch lernen müssen. Und sie müssen lernen, die Hymne auf Englisch zu singen.“³⁶ Was hier an der Frage der Sprache, in der die Hymne gesungen werden kann oder zu singen ist, verhandelt wird, ist eigentlich die Frage nach der Selbstdefinition des amerikanischen Gemeinwesens. Der Signifikant der „englischen Sprache“ steht dabei für eine Bewahrung des Status Quo, in dem eine am Ideal des Weißseins orientierte Vorstellung des Gemeinwesens vorherrscht, in deren Zentrum abstrakte Gleichheit und individuelle Autonomie steht, während der Signifikant „spanische Sprache“ hier für eine Transformation hin zu einer Gemeinschaft der konkreten Gleichheit und der hybriden Pluralität steht. Deutlich wird daran, dass die Einforderung von Gleichheit für die Marginalisierten nicht einfach bedeuten muss, sich der Mehrheit anzupassen und deren Idealen voll und ganz zu unterwerfen, sondern dass sie vielmehr mit einer kritischen Geste verbunden sein kann, die auf die Umarbeitung der herrschenden Vorstellung von Gleichheit hinarbeitet. Ähnlich wie beim Drag gilt freilich auch hier, dass solche Inszenierungen trotz aller unternommenen Anstrengung nicht immer gelingen müssen. Das bringt uns noch einmal zurück zur Frage der Wirksamkeit der demonstrativen Kritik, der ich im nächsten Schritt weiter nachgehen möchte.

Die Dramatisierung des Protests

Aufgrund ihres darstellenden Charakters wird die Praxis der demonstrativen Kritik gerne als eine theatrale Inszenierung verstanden. So aufschlussreich diese Metapher auch ist, so droht sie doch zugleich den Blick auf einen entscheidenden Unterschied zwischen Theater und Protest zu verstellen. Auch dann nämlich, wenn es den Protesthandelnden gelingt, die Straße zur Bühne zu machen, unterscheidet sich diese Szene vom Theatersaal gleichwohl dadurch, dass hier nicht automatisch ein Publikum vorhanden ist. Widerständiges Protesthandeln steht daher zunächst einmal vor der

35 Ebd.

36 www.nytimes.com/2006/04/28/us/bush-says-anthem-should-be-in-english.html (07.08.2023) (eigene Übersetzung).

Aufgabe, ein Publikum überhaupt erst zu konstituieren. Dass diese Aufgabe keine leichte ist, wird deutlich, wenn wir uns vergegenwärtigen, dass sich die rassistische Episteme ja gerade durch eine epistemische Ignoranz auszeichnet. Wie können Schwarze unter solchen Bedingungen Weiße zum Zuhören bringen? Eben dieses Problem hat Martin Luther King in seinem berühmten „Brief aus dem Gefängnis in Birmingham“ von 1963 adressiert. Der Brief entstand im Zuge von Kings Inhaftierung, nachdem er zusammen mit anderen gegen rassistische Segregationspolitik in Birmingham protestiert hatte. King entwickelt darin eine Verteidigung des zivilen Ungehorsams als gewaltfreier und öffentlicher Handlung, welche die Legitimität von ungerechten Gesetzen im Namen der Moral infrage stellt. Zivilen Ungehorsam charakterisiert er dabei als eine Form der direkten Aktion, die von den Akteur_innen immer dann in Anschlag gebracht werden darf, wenn sich die traditionellen Kanäle der politischen Meinungsbildung als verstopft erwiesen haben und politische Anliegen bei den politischen Repräsentant_innen auf taube Ohren stoßen. In solchen Fällen bedarf es der unmittelbaren Initiative der Betroffenen. Um sich Gehör zu verschaffen, so King, muss man „eine Krise herbeiführen, eine schöpferische Spannung erzeugen, um damit eine Stadt, die sich bisher hartnäckig gegen Verhandlungen gesträubt hat, zu zwingen, sich mit den Problemen auseinanderzusetzen“.³⁷ Kings Antwort hebt also zunächst darauf ab, dass ziviler Ungehorsam eine Krisensituation schaffen muss. Worin aber besteht diese Krise? Krisen entstehen dort, wo ein System nicht zur Bewältigung eines Ereignisses in der Lage ist und mit seinen Ressourcen und Kapazitäten an seine Grenzen stößt. Krisen stellen entsprechend Momente der Ausnahme dar, durch die alltägliche Routinen unterbrochen werden. Worin genau die von den Protestierenden in Birmingham herbeigeführte Krise besteht, wird von King nun zwar nicht genauer ausgeführt, angelehnt an die Ereignisse lassen sich aber unterschiedliche Momente unterscheiden. Das erste Moment besteht darin, dass es sich Schwarze Menschen ‚herausnehmen‘, in Massen gegen rassistische Diskriminierung zu protestieren und die althergebrachte Ordnung infrage zu stellen. Von einer Krise kann dabei gesprochen werden, weil die massenhaften Proteste deutlich machen, dass die Schwarze Bevölkerung nicht gewillt ist, die bisher herrschenden Verhältnisse länger mitzutragen. Ihre Proteste zeigen, dass

37 Martin Luther King, „Brief aus dem Gefängnis in Birmingham“, in: *Schöpferischer Widerstand. Reden, Aufsätze, Predigten*, Gütersloh: Mohn 1980, 56–75, hier: 60.

sich die bestehende Ordnung wird verändern müssen. Wir haben es also mit einer *Ordnungskrise* zu tun. Ein zweites Moment besteht darin, dass die friedlichen Protestaktionen durch direkte Aktionen des zivilen Ungehorsams flankiert werden. Dazu gehören beispielsweise Boykotte, welche gegen diskriminierende Institutionen gerichtet sind (wie etwa der Montgomery Bus Boycott von 1955/56), Sit-Ins, bei denen bestehende Segregationspraktiken herausgefordert werden (wie etwa im Zuge der Greensboro-Aktionen von 1960) oder Freedom Rides, welche die Umsetzung von politischen Rechten auf die Probe stellen (wie etwa die Fahrt nach Birmingham von 1961). Insofern solche Gesetzesbrüche nicht von Einzelpersonen, sondern von Gruppen vorgenommen werden, geraten polizeiliche Routinen zur Wiederherstellung der Ordnung hier an ihre Grenzen. Wir haben es entsprechend nicht nur mit einer Ordnungskrise, sondern auch mit einer *Durchsetzungskrise* zu tun.

Man wird sich nun wundern, warum man in Bezug auf die genannten Krisen von einer schöpferischen Spannung sprechen soll. Das ist umso mehr der Fall, wenn man sich die Reaktion der herrschenden Ordnungsmächte auf die beiden genannten Krisen ansieht: Zivilem Ungehorsam ist in Birmingham mit brutaler Polizeigewalt begegnet worden: Schlagstöcke, Hunde und Wasserwerfer kamen zum Einsatz, um die unliebsamen Protestaktionen aufzulösen und die Protestierenden auseinanderzutreiben. Dabei kam es vielfach zu polizeilichen Gewaltexzessen und Verletzungen auf Seiten der Protestierenden. Die durch die Protestierenden herbeigeführten Krisen scheinen also geradewegs in eine destruktive Spannung geführt zu haben. Entsprechend wurde ihnen auch vorgeworfen, mit ihren Protesten Gewalt zu provozieren. King antwortet auf diesen Vorwurf in seinem Brief aus dem Gefängnis in Birmingham, dass hier Ursache und Effekt verwechselt werden: Ursache der gewalttätigen Ereignisse sind ja gerade nicht die Proteste der Schwarzen Bevölkerung, sondern vielmehr rassistische Unterdrückungsregime. Entsprechend hält King fest: „Eigentlich sind wir, die wir uns an einer *direct action* beteiligen, nicht die, die Spannung erzeugen. Wir bringen nur die bereits vorhandene, verborgene Spannung an die Oberfläche. Wir holen sie ans Tageslicht, damit man sie sehen und sich mit ihr befassen kann.“³⁸ Diese Überlegung eröffnet uns die Möglichkeit zu verstehen, in welcher Hinsicht die Konfrontation zwischen Protestierenden und polizeilicher Ordnungsmacht zu einer schöpfe-

38 Ebd., 65.

rischen Spannung führen kann: Die rassistischen Verhältnisse, die sonst im Verborgenen fungieren oder sich soweit normalisiert haben, dass sie dem Alltagsbewusstsein gar nicht mehr auffällig werden, werden durch die Konfrontation von Unterdrückten und Unterdrückern in der Öffentlichkeit weithin sichtbar. Elsa Dorlin spricht davon, dass die Protestierenden ihren Körper im Zuge solcher Konfrontationen „zu einer Folie machen, auf der die unerhörte Gewalt der Aggression sichtbar wird“.³⁹ Indem diese zum Gegenstand öffentlicher Berichterstattungen und Auseinandersetzungen wird, erzeugen die Protestierenden genau jenen Effekt, den King als „Zwang, sich mit den Problemen auseinanderzusetzen“ beschrieben hat.⁴⁰ Ein entscheidendes Moment der Proteste besteht also zunächst darin, die eigenen Probleme soweit ins Licht der Öffentlichkeit zu rücken, dass niemand darum herum kommt, zu ihnen Stellung zu beziehen.

Man wird sich nun fragen, warum die von King beschworene schöpferische Spannung zu einer Änderung der bestehenden Verhältnisse führen soll. Erinnern wir uns, dass in Kings Legitimationslogik des zivilen Ungehorsams ein wichtiger Schritt in dem Versuch bestand, Konflikte zunächst über Verhandlungen zu lösen. Erst wenn diese Versuche gescheitert sind, sind Akte des zivilen Ungehorsams legitim, so King. Wenn ziviler Ungehorsam nun aber ein kommunikativer Akt ist, der sich an das Gewissen der Mitbürger_innen richtet, stellt sich die Frage, warum ein erneuter kommunikativer Anlauf nun zu einem anderen Ergebnis führen soll. Was unterscheidet beide kommunikativen Anläufe, Verhandlungen auf der einen und zivilen Ungehorsam auf der anderen Seite, voneinander? Warum sollen diejenigen, die bisher nicht vom gravierenden Charakter existierender Ungerechtigkeiten überzeugt werden konnten, im Zuge von zivilem Ungehorsam zu einer anderen Meinung kommen? Da King auf diese Fragen keine direkte Antwort gibt, müssen wir zu ihrer Beantwortung seine Überlegungen weitertreiben und teilweise über sie hinausgehen. Entscheidend scheint mir zunächst, dass wir unterschiedliche Adressat_innenkreise des zivilen Ungehorsams unterscheiden sollten. Drei Gruppen scheinen mir in Kings Text eine Rolle zu spielen: Diejenigen, die wir die ‚hasserfüllten Weißen‘ und diejenigen die wir (in Anspielung auf Sartre) als die ‚unaufrichtigen Weißen‘ bezeichnen können sowie diejenigen, die King selbst ‚gemäßigte Weiße‘ nennt. Während die Adressat_innen des ersten kom-

39 Elsa Dorlin, *Selbstverteidigung. Eine Philosophie der Gewalt*, Berlin: Suhrkamp 2020, 164.

40 King, „Brief aus dem Gefängnis“, 60.

munikativen Verhandlungsanlaufs die hasserfüllten Weißen waren, die in ihren Geschäftsläden Segregationsregelungen durchsetzen, sind die Adressat_innen des zweiten Anlaufs nun, so scheint mir, die unaufrichtigen Weißen. Im Unterschied zur ersten Gruppe begegnen sie den Protesten der Schwarzen nicht per se mit ablehnenden Gesten oder Beleidigungen, sondern sie stehen diesen insofern offen gegenüber, als sie es bisher vermieden haben, sich überhaupt eine Meinung zum Segregationismus zu bilden. Genau diese Gruppe wird nun als die eigentliche Adressatin des zivilen Ungehorsams gelten können: All diejenigen, die bisher stillschweigend und unreflektiert an diskriminierenden Praktiken beteiligt waren – indem sie etwa in solchen Geschäften einkaufen, die strenge Segregationsregeln durchsetzen oder indem sie die Trennung von weißen und schwarzen Nachbarschaften als unhinterfragte Tatsache hinnehmen –, werden nun dazu gezwungen, ihre Praktiken und die damit verbundenen Einstellungen zu hinterfragen. Durch den Druck zur Meinungsbildung, der von zivilem Ungehorsam ausgeht, werden die unaufrichtigen Weißen dazu genötigt, sich darüber Rechenschaft abzulegen, inwieweit sie am System der Rassentrennung beteiligt sind und inwiefern sie die Ungerechtigkeiten, die damit verbunden sind, moralisch verantworten können. Diese Überlegungen weisen uns darauf hin, dass die Hauptadressat_innen des Protests der Schwarzen nicht die direkten politischen Opponent_innen – also weiße Rassist_innen – sind, sondern vielmehr jene Partei, die bisher unreflektiert am gesellschaftlichen System des Rassismus partizipiert hat.

Um diese Partei für das eigene Anliegen zu gewinnen, gilt es Anschlussmöglichkeiten zu schaffen. Was damit gemeint sein kann, lässt sich am Montgomery Bus Boycott deutlich machen. Den Hintergrund dieser für die Bürgerrechtsbewegung so einschneidenden Episode bildet die so genannte Jim-Crow-Gesetzgebung, die im Anschluss an die Aufhebung der Sklaverei ein landesweites System der Rassentrennung durchgesetzt hat.⁴¹ Restaurants, Parks, Schulen, Gefängnisse und Nahverkehr wurden dem Diktat der Rassentrennung unterworfen, so dass jeweils Bereiche entstanden, die nur für Weiße (*whites only*) und nur für Schwarze (*colored only*) vorgesehen waren. Vor diesem Hintergrund spielt sich nun am Abend des 1. Dezember 1955 in Montgomery, Alabama, ein für die Bürgerrechtsbewegung entscheidendes Ereignis ab. Das öffentliche Transport-

41 Ich orientiere mich bei meiner folgenden Darstellung an Bruce J. Dierenfield, *The Civil Rights Movement*.

system in Montgomery sieht vor, dass schwarze und weiße Fahrgäste voneinander getrennt werden. In öffentlichen Bussen sind entsprechend die ersten vier Reihen nur für Weiße vorgesehen, während die hinteren Reihen für Schwarze gedacht sind. In der Mitte der Busse befindet sich ein nicht spezifizierter Bereich, dessen Sitzplätze von Schwarzen so lange genutzt werden dürfen, wie sie nicht von Weißen beansprucht werden – allerdings mit der Besonderheit, dass in einem solchen Fall die ganze Reihe geräumt werden muss. Am Abend des 1. Dezember nun befindet sich die Schwarze Bürgerrechtsaktivistin und Sekretärin der lokalen NAACP-Dependance Rosa Parks auf dem Nachhauseweg von der Arbeit und nimmt in eben jenem Mittelbereich Platz. Einige Stationen später wird ihre Reihe dann von weißen Fahrgästen beansprucht und sie zum Aufstehen aufgefordert, woraufhin sie erwidert, dass sie das nicht zu tun gedenke. Diese Weigerung ruft auch den Busfahrer auf den Plan. Nachdem auch dieser Parks nicht dazu bewegen kann, ihren Platz zu räumen, ruft er die Polizei, welche Parks wegen Verletzung der Segregationsbestimmungen festnimmt.

Der Präsident der lokalen NAACP, Edgar Nixon, sieht in dem Vorfall eine ideale Gelegenheit, gegen Segregation im öffentlichen Nahverkehr zu protestieren. Im Zuge von Parks' anstehendem Gerichtsprozess ruft er die Schwarze Bevölkerung mittels Flugblättern zu einem stadtweiten Busboykott auf. Viele Schwarze Prediger schließen sich diesem Aufruf an und fordern ihre Gläubigen in der Sonntagspredigt auf, sich dem Boykott anzuschließen. Am darauffolgenden Tag begeben sich dann auch tatsächlich fast alle der 30.000 Schwarzen Fahrgäste zu Fuß oder mit anderen Transportmitteln zur Arbeit. Noch am gleichen Tag versucht Nixon gemeinsam mit anderen, den weiteren Verlauf des Boykotts zu sichern. Dabei kommt es zur Gründung der *Montgomery Improvement Association*, zu deren Anführer der junge Martin Luther King Jr. gewählt wird, dem es gelingt, ein Mitfahr- und Taxi-System einzurichten. Trotz massiver Versuche der Stadt, dieses System mit rechtlichen Mitteln zu unterbinden und trotz massiver Einschüchterungen und Gewaltakte durch den Ku-Klux-Klan, gelingt es, den Protest 381 Tage lang auf friedliche Weise aufrechtzuerhalten, bis im Juni 1956 die Segregation des öffentlichen Nahverkehrssystems von den Gerichten als Verstoß gegen den 14. Zusatzartikel gewertet und für unzulässig erklärt wird und nach erfolgloser Berufung durch den Bundestaat Alabama Martin Luther King und Edgar Nixon am 21. Dezember 1956 den ersten „integrierten“ Bus besteigen. Obgleich Montgomery in der Folge weiterhin eine von öffentlicher Segregation gekennzeichnete Stadt bleiben wird, handelt es sich hier um einen großen Erfolg für die Bürgerrechtsbewegung, haben die Ereignisse doch ein landesweites

Zeichen gesetzt, dass die Schwarze Bevölkerung nicht länger gewillt ist, sich mit ihrer gesellschaftlichen Ausgrenzung abzufinden, und bereit dazu ist, ihre Rechte mit den Mitteln des kollektiven Handelns durchzusetzen.

Entscheidend ist nun, dass der Bus Boycott nicht ganz so spontan verlaufen ist, wie es auf den ersten Blick scheinen mag. Vielmehr bot sich dieser Fall aus der Sicht der NAACP gerade aufgrund der Persönlichkeit von Rosa Parks zur Skandalisierung an. Das wird daran deutlich, dass es im selben Jahr bereits zuvor eine ähnliche Aktion gegeben hatte: Im März war die 15jährige Claudette Colvin festgenommen worden, weil sie sich weigerte, auf den für Schwarze vorgesehenen Plätzen zu sitzen.⁴² Was nun war an jenem 1. Dezember, an dem sich Rosa Parks weigerte, ihren Platz zu räumen, anders? Im Unterschied zu Colvin wurde Parks von der Schwarzen Community unterstützt. Das wiederum lag daran, dass Colvin von der lokalen NAACP-Vereinigung nicht als passende Kandidatin gesehen wurde, anhand derer ein solcher Protest hätte geführt werden können. Ihr junges Alter, die ausfällige Sprache, in der sie ihr Handeln rechtfertigte, ihre emotionale Unbeständigkeit und nicht zuletzt die Tatsache, dass sie schwanger und unverheiratet war, ließen sie als Gallionsfigur des kollektiven Protests wenig überzeugend erscheinen.⁴³ Anders bei Rosa Parks, die in allen Berichten durchweg als eine respektable Person mittleren Alters geschildert wurde, die sich sachlich und unaufgeregt zu äußern wusste. Darüber hinaus ging Parks einer festen Tätigkeit nach, war regelmäßige Kirchgängerin und zeigte eine friedfertige Einstellung.⁴⁴ Das machte sie nicht nur zu einer idealen Identifikationsfigur für viele Schwarze, sondern zugleich auch zu einer Figur, an welche unaufrichtige Weiße anknüpfen können sollten. Der arbeitsame, gottgläubige und respektable Charakter von Parks sollte eine Identifikation über rassifizierte Grenzen hinweg er-

42 Vgl. dazu Terry Lovell, „Resisting with Authority: Historical Specificity, Agency and the Performative Self“, in: *Theory, Culture & Society*, Jg. 20, Heft 1, 2003, 1–17.

43 „A feisty high school student [...] who defended her right to the seat in language that brought words of disapproval from passengers of both races. [...] Colvin was crying and madder than ever by the time the policeman told her she was under arrest. She struggled when they dragged her off to the bus and screamed when they put on the handcuffs.“ (Taylor Branch, *Parting the Waters: America in the King Years, 1954–63*, New York: Touchstone 1988, 120)

44 „She wore rimless spectacles, spoke quietly wrote and typed faultless letters [...] a tireless worker and churchgoer of working-class station and middle-class demeanor.“ (Ebd., 125)

möglichen und so die Anschlussfähigkeit der Protesthandlungen in der weißen Öffentlichkeit sichern.

Freilich war es nicht ausschließlich die Persönlichkeit von Rosa Parks, die für die Kommunikabilität der Proteste sorgen sollten, zugleich auch haben sich die Proteste nämlich jener besonderen Protestform bedient, die ich als demonstrative Kritik bezeichnet habe. King stützt diese Perspektive, wenn er betont, dass ziviler Ungehorsam des „kreativen Protests“ bedarf, um soziale Situationen zu „dramatisieren“.⁴⁵ Drei Dimensionen einer solchen Dramatisierung lassen sich dabei im Falle des Bus Boycott unterscheiden. Erstens handelt es sich um friedfertige Proteste. Der explizite Verzicht auf Gewalt, der selbst unter den Bedingungen gewaltsamer Angriffe durch Polizei und Weiße aufrechterhalten wurde, setzt die Moralität des Protests der Schwarzen Bevölkerung in Szene. Er macht deutlich, dass es sich hier nicht einfach um eine Revolte gegen die bestehenden Verhältnisse handelt, sondern die Proteste im Rahmen der Achtung der moralischen Werte der Verfassung durchgeführt werden. Zweitens handelt es sich um dauerhafte, engagierte Proteste. Das Versprechen der Schwarzen Bevölkerung bestand darin, die öffentlichen Verkehrsmittel erst dann wieder zu benutzen, wenn die Rassentrennung aufgehoben ist. Diesem Versprechen kommt insofern eine besondere Bedeutung zu, als der Akt des Versprechens exemplarisch die Fähigkeit guter Staatsbürger_innen, sich dauerhaft nach selbstgesetzten Regeln zu organisieren, in Szene setzt. Mit dem Festhalten an diesem Versprechen setzt die Schwarze Bevölkerung daher konsequent die Politizität ihres Protests in Szene. Drittens schließlich handelt es sich um gut organisierte Proteste. Der Aufbau und die Aufrechterhaltung eines alternativen Transportsystems bedarf einer komplexen Handlungskoordination. Indem der Protest die Schwarzen abgesprochene Fähigkeit zum klugen, zielgerichteten Handeln in Szene setzt, stellt er die Prudentialität der Schwarzen Bevölkerung zur Schau.

Bei den Protesten der Schwarzen Bevölkerung haben wir es also mit einer In-Szene-Setzung der *Moralität*, der *Politizität* und der *Prudentialität* der Protestierenden zu tun, die diese als zurechnungsfähige, integre und befähigte Individuen ausweist. Die Demonstration dieser Eigenschaften konterkariert dabei das weit verbreitete Stereotyp des Jim Crow, wie es Mitte des 19. Jahrhunderts im Zuge des *blackfacing* aufgekommen ist. Hier werden Schwarze als moralisch unreife, politisch unmündige und

45 King, „Brief aus dem Gefängnis“, 60.

geistig minderbegabte Individuen dargestellt, die keine staatsbürgerliche Reife besitzen und Weißen daher nicht gleichgestellt werden können. Die Wirksamkeit des Jim Crow Stereotyps in der amerikanischen Gesellschaft reicht so weit, dass die Gesetze zur Segregation von Schwarzen und Weißen, wie sie von einer Vielzahl von Staaten im Süden der USA gegen Ende des 19. Jahrhunderts erlassen worden sind, im Volksmund als Jim-Crow-Gesetze bezeichnet werden.⁴⁶ Die Protestaktionen der Bürgerrechtsbewegung setzen nun genau bei diesem den Gesetzen zugrunde liegenden Stereotyp an. Ihre Kraft schöpfen sie, so haben wir gesehen, nicht aus aufklärerischen Argumentationen, sondern vielmehr aus dramatischen Inszenierungen. Nicht das Argument, dass Gott alle Menschen gleich geschaffen habe, sondern vielmehr die durch das Protesthandeln in Szene gesetzte Gleichheit, soll die Stereotype der weißen Gesellschaft ins Wanken bringen.

Die größte Gefahr für den Erfolg der Proteste der Bürgerrechtsbewegung sieht King nun überraschenderweise nicht von den ‚hasserfüllten Weißen‘ ausgehen, sondern von denjenigen, die er als „gemäßigte Weise“ bezeichnet und folgendermaßen beschreibt: „Ich bin beinahe zu dem Schluss gekommen, daß das große Hindernis [...] auf dem Wege in die Freiheit nicht der Weiße Bürgerrat oder der Ku-Klux-Klan ist, sondern der gemäßigte Weiße, dem ‚Ordnung‘ mehr bedeutet als Gerechtigkeit, [...] der ständig sagt: ‚Mit ihren Zielen bin ich völlig einverstanden, aber nicht mit ihren Methoden der *direct action*‘ [...] Oberflächliches Verständnis bei Menschen, die guten Willens sind, ist entmutigender als absolutes Mißverständnis bei Menschen bösen Willens. Lauwarme Anerkennung ist irreführender als völlige Ablehnung.“⁴⁷ King beschreibt den gemäßigten Weißen hier als Person, der sich den Anliegen der Schwarzen zwar aufgeschlossen zeigt, daraus jedoch keine Konsequenzen zu ziehen bereit ist, weil er sich in der bestehenden Ordnung gut eingerichtet hat und daher jede Veränderung scheut. Der gemäßigte Weiße scheint damit einem Typus zu entsprechen, den Hannah Arendt an anderer Stelle als „Spießier“ bezeichnet hat und von dem sie schreibt, „daß er durchaus bereit war, um der Pension, der Lebensversicherung, der gesicherten Existenz von Frau und Kindern willen Gesinnung, Ehre und menschliche Würde preiszugeben. [...] Die Verwandlung des Familienvaters aus einem an den öffentlichen Angele-

46 Jerald Packard, *American Nightmare: The History of Jim Crow*, New York: St. Martin's Press 2002.

47 King, „Brief aus dem Gefängnis“, 65.

genheiten interessierten, verantwortlichen Mitglied der Gesellschaft in den Spieß, der nur an seiner privaten Existenz hängt und öffentliche Tugend nicht kennt, ist eine moderne internationale Erscheinung.“⁴⁸ Ähnlich wie King sieht auch Arendt die größte Gefahr für das Scheitern politischer Auseinandersetzungen nicht in der Ausbildung von verhärteten Fronten zwischen Freund und Feind, sondern im Aufkommen eines bestimmten Typus von Desinteresse an politischen Fragen. Dort wo sich die Einzelnen als Privatpersonen begreifen, die in erster Linie für ihre Familie Sorge zu tragen haben, werden sie gegenüber all jenen Belangen des Gemeinwesens gleichgültig, die sie nicht direkt betreffen. Ein solcher Niedergang des Interesses an öffentlichen Angelegenheiten gilt Arendt als der perfekte Nährboden für den Aufstieg von Antisemitismus und Rassismus.

Epistemische Macht und demonstrative Kritik

Drei Aspekte der demonstrativen Kritik sind in den letzten Abschnitten in den Blick geraten: Im Ausgang von Jacques Rancières Überlegungen wurde zunächst deutlich, dass widerständiges Protesthandeln sich als ein Akt der Setzung von Gleichheit vollziehen und dabei auf ästhetische Praktiken des Aufzeigens stützen kann. Die Überlegungen von Butler haben uns dann gezeigt, dass ästhetische Protestpraktiken eine kritische Geste vollziehen, die mit einer Doppelbewegung von Aneignung und Distanzierung arbeitet. Das Ziel von Protestpraktiken besteht entsprechend nicht einfach darin, in die bestehende Ordnung der demokratischen Gleichheit aufgenommen zu werden, sondern vielmehr, diese Ordnung im gleichen Zuge umzuarbeiten. Martin Luther Kings Reflexionen haben uns schließlich gezeigt, dass die Aufnahme von widerständigem Protesthandeln die Erzeugung einer krisengeladenen Situation erfordert, Protest aber gleichwohl nur dann erfolgreich sein kann, wenn in so einer Krise zugleich Anknüpfungsmöglichkeiten für andere offengehalten werden. Schlagwortartig zusammengefasst arbeitet demonstrative Kritik also mit den Mitteln der *Zurschaustellung*, der *Umarbeitung* und der *Kommunikabilität*.

Ich will die Argumentation dieses ersten Teils nun abschließend noch einmal am Beispiel der *Black Lives Matter* (BLM) Bewegung zusammen-

48 Hannah Arendt, „Organisierte Schuld“, in: *Die verborgene Tradition*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1976, S. 35–49, hier: 46.

führen.⁴⁹ Sie entstand in Reaktion auf die Ermordung des 17jährigen Trayvon Martin, der 2012 auf dem Nachhauseweg von einem Lebensmittelgeschäft in einem kalifornischen Vorort von einem weißen Wachmann auf Patrouille erschossen wurde, weil dieser ihm aufgrund seines Hoodies und seiner Hautfarbe verdächtig vorkam. Obwohl Martin unbewaffnet war, als auf ihn geschossen wurde, erklärte der Schütze dennoch, er habe sich bedroht gesehen und in Notwehr gehandelt. Im anschließenden Gerichtsprozess wurde der Schütze im Juli 2013 von der Jury freigesprochen. Der Freispruch hat vor allem unter Schwarzen Amerikaner_innen Unverständnis und Empörung ausgelöst. Alicia Garza drückt es folgendermaßen aus: „It was as if we had all been punched in the gut“.⁵⁰ Als Reaktion auf das Urteil macht sie ihrer Enttäuschung daraufhin in sozialen Medien in einem „Love Letter to Black People“ Luft, den sie mit den Zeilen: „Black people. I love you, I love us. Our lives matter“ schließt. Patrisse Cullors, eine mit Garza befreundete Aktivistin, nimmt diese Zeilen auf und in der Folge entsteht folgender Post auf Facebook: „Alicia Garza myself, and hopefully more black people than we can imagine are embarking on a project. We are calling it #BLACKLIVESMATTER.“ Darauf wiederum reagiert Opal Tometi mit dem Angebot das im Entstehen begriffene Projekt digital zu unterstützen und auf sozialen Medien wie Facebook, Tumblr und Twitter weitere Inhalte zu erstellen. Aus dem Hashtag wurde so schnell eine Online-Bewegung, die rassistische Polizeigewalt, *racial profiling*, und weiterreichende gesellschaftliche Diskriminierung von Schwarzen thematisiert. Bis in die Gegenwart sind Alicia Garza, Patrisse Cullors und Opal Tometi drei der bekanntesten Namen von Black Lives Matter geblieben. Ihr politisches Ziel beschreiben sie folgendermaßen: „#blacklivesmatter ist eine Bewegung, die versucht sichtbar zu machen, was es bedeutet, in diesem Land Schwarz zu sein. Es geht darum, Hoffnung und Inspiration für kollektives Handeln zu spenden, eine kollektive Macht aufzubauen und kollektive Transformation zu erreichen. Verwurzelt in Trauer und Wut, aber ausgerichtet auf Visionen und Träume.“⁵¹

49 Zur Entstehungsgeschichte von BLM vgl. Patrisse Khan-Cullors und Asha Bandele, *#BlackLivesMatter. Eine Geschichte vom Überleben*, aus d. Engl. v. Henriette Zeltner. Köln: Kiepenheuer & Witsch 2018, sowie: Garrett Chase, „The Early History fo the Black Lives Matter Movement, and the Implications Thereof“, in: *Nevada Law Journal*, Jg. 18 2018, 1091-1112.

50 Zitiert nach ebd., 1094.

51 Zitiert nach ebd., 1096 (eigene Übersetzung).

Im Herbst 2014 schwappte die Bewegung dann aus der digitalen in die analoge Welt über. Anlass war die Ermordung von Eric Garner auf Staten Island (New York) am 17. Juli 2014, der im Zuge seiner gewaltsamen Festnahme durch mehrere Polizisten in den Würgegriff genommen und zu Boden gedrückt wurde. Der asthmakranke Garner wies dabei mehrfach darauf hin, dass er keine Luft bekomme, bevor er das Bewusstsein verlor und verstarb. Kurze Zeit später, am 9. August 2014 ereignete sich in Ferguson (Missouri) ein weiterer dramatischer Fall. Dort wurde der 18-jährige, unbewaffnete Schüler Michael Brown, von einem weißen Polizisten mit sechs Kugeln erschossen, nachdem er von diesem für Gehen in der Mitte der Fahrbahn angehalten worden war. Was beide Fälle gemeinsam haben und sie zu einer Spiegelung der Geschehnisse um Trayvon Martin macht, ist, dass die Täter auch in diesen Fällen jeweils freigesprochen wurden. In Ferguson kommt es daraufhin zu mehrtägigen Demonstrationen gegen rassistische Polizeigewalt und ein parteiliches Rechtssystem. In diesem Zuge wanderte das Hashtag Black Lives Matter vom digitalen Raum auf die Plakate der Demonstrierenden und wurde dabei nach und nach zum Emblem der Protestbewegung, die heute vielfach als Nachfolgerin des *Civil Rights Movement* gesehen wird. In den nächsten Jahren organisiert BLM über 1000 Demonstrationen. Viele davon stehen in direktem Zusammenhang mit weiteren Tötungen von Schwarzen durch exzessive Gewaltanwendung der Polizei wie etwa die Fälle Tamir Rice (2014), Freddy Gray (2015), Abdullahi Omar Mohamed (2016), Jocques Clemmons (2017) George Floyd (2020) oder Breonna Taylor (2020).

Die Ursachen der Polizeigewalt, die BLM anprangert, können nun zunächst vor dem Hintergrund epistemischer Macht verstanden werden. Sie fügen sich in eine lange und andauernde Diskriminierungsgeschichte ein, die von der transatlantischen Sklaverei bis hin zur Gegenwart und ihren Praktiken der rassifizierten Masseninhaftierung führt.⁵² In diesem Zuge sind Vorurteile und Stereotype gegenüber Schwarzen zum Teil des von Fanon so genannten „epidermal-rassialen Schemas“ (*epidermal racial schema*) geworden, welche das Erscheinen von Schwarzen Menschen im öffentlichen Raum präfiguriert.⁵³ Polizeigewalt kann in diesem Rahmen als Teil einer kollektiven Wahrnehmungsdiskposition verstanden werden,

52 Vgl. Alexander, Michelle: *The New Jim Crow. Mass Incarceration in the Age of Colorblindness*, New York. New Press, 2010.

53 Frantz Fanon, *Schwarze Haut, weiße Masken*, aus d. Franz. v. Eva Moldenhauer, Frankfurt a. M.: Syndikat 1980, 81 (eigene Übersetzung).

die sich innerhalb einer rassistischen Episteme herausgebildet hat. Der Struktur solcher Wahrnehmungsdiskpositionen geht Lisa Guenther in ihrem Aufsatz „Seeing like a Cop“ nach. Sie kommt dabei zu dem Schluss, dass „wie ein Polizist zu sehen bedeutet, den Horizont nach Abnormalen abzusuchen, Menschen als potenzielle Probleme zu betrachten und die Kraft des Gesetzes zu mobilisieren, um diese Probleme zu lösen. Manchmal ist diese Gewalt tödlich.“⁵⁴ Ein Beispiel für eine solche Szene ist die Tötung von Michael Brown durch Darren Wilson in Ferguson. Die Auseinandersetzung, die den tödlichen Schüssen vorausgeht, beginnt damit, dass Wilson Brown und seinen Begleiter Dorian Johnson aus seinem Wagen heraus anspricht, weil sie in der Mitte der Straße gehen und dadurch die öffentliche Ordnung stören. Daraufhin kommt es zu einem Handgemenge, das Wilson folgendermaßen schildert: „I tried to hold his right arm and use my left hand to get out to have some type of control and not be trapped in my car any more. And when I grabbed him, the only way I can describe it is I felt like a five-year-old holding onto Hulk Hogan. (...) that's just how big he felt and how small I felt just from grasping his arm.“⁵⁵ Wilson beschreibt Brown hier als einen übermächtigen Wrestler, der ihm körperlich weit überlegen war. Und auch wenn Brown mit 1,95 Meter groß gewachsen war, so soll er doch nicht unbedingt muskulös, sondern eher korpulent gewesen sein – in jedem Fall kein Hulk Hogan, der vor Muskeln nur so strotzt. Nachdem sich das Handgemenge gelöst hat, laufen Brown und Johnson vor Wilson davon, der ihnen hinterherrennt und auf sie feuert, bis sie stehenbleiben und sich Brown umdreht. Die Szene schildert Wilson folgendermaßen: „The only way I can describe it, it looks like a demon, that's how angry he looked.“⁵⁶ Wilson behauptet weiter, eine Waffe bei Brown vermutet zu haben und daher mehrmals auf ihn gefeuert zu haben. Doch auch dann ist die Szene noch nicht zu Ende. „Well, he keeps coming at me after that again, during the pause I tell him to get on the ground, get on the ground, he still keeps coming at me, gets about 8 to 10 feet away. At this point I'm backing up pretty rapidly, I'm backpedaling pretty good

54 Lisa Guenther, „Seeing Like a Cop: A Critical Phenomenology of Whiteness as Property“, in: Emily S. Lee, *Race as Phenomena. Between Phenomenology and Philosophy of Race*, Lanham: Rowman&Littlefield, 189–206, hier: 196 (eigene Übersetzung).

55 Vgl. www.zeit.de/gesellschaft/zeitgeschehen/2014-11/ferguson-polizist-wilson-aussage/ (07.07.2023).

56 Ebd.

because I know if he reaches me, he'll kill me."⁵⁷ Was Wilson hier als bedrohliches Entgegenkommen von Brown beschreibt, wird von Zeugen anders wiedergegeben. Sie weisen darauf hin, dass Brown sich eine Wunde am Bauch hält und nach vorne taumelt – er sich also in einer durch eine Verletzung ausgelösten Defensivbewegung befindet und nicht, wie Wilson beschreibt in einer aggressiven Aktivbewegung. Gleichwohl durchzieht die ganzen Aussagen Wilsons eine übertriebene Darstellung seiner eigenen Verletzlichkeit und Schwäche, während Brown als gefährlich, monströs und unmenschlich dargestellt wird. Die Szene wird so zu einer Auseinandersetzung zwischen dem Schwarzen übermächtigen Riesen und dem Weißen unterlegenen Ordnungshüter, der diese Ordnung gegen ihre Bedrohung schützen und verteidigen muss.

Nun wird man freilich einwenden können, dass diese Erzählung Teil einer allzu durchschaubaren Verteidigungsstrategie ist und nicht mit der wirklichen Wahrnehmung von Wilson verwechselt werden darf. Daraufhin wird man entgegenen können, dass sich Beschreibungen dieser Art auch in ganz anderen Fällen finden lassen. Helen Ngo etwa berichtet im Zusammenhang ihrer Untersuchung von rassifizierten Wahrnehmungsprozessen vom Fall von Renisha McBride, einer neunzehnjährigen Schwarzen Frau, die am 2. November 2013 mit ihrem Auto einen Unfall hat, bei dem sie eine Kopfverletzung erleidet, durch welche sie sich in einem Zustand der Orientierungslosigkeit befindet.⁵⁸ In der Folge wandert sie verwirrt in der Gegend umher, um Hilfe zu erbitten. Dabei klopft sie auch an das Haus von Theodore Wafer, einem weißen Mann mittleren Alters. Der hält McBride für eine Einbrecherin und schießt ihr aus nächster Nähe ins Gesicht. Ngo schlägt vor, die Geschehnisse als Ausdruck einer „habitualisierten rassifizierten Wahrnehmung von Schwarzem als gefährlich, bedrohlich oder ‚kriminell‘“ zu verstehen, durch die bei Wafer „habitualisierte Reaktionen wie Angst, Abwehr oder sogar Empathielosigkeit“ ausgelöst wurden.⁵⁹ Folgt man dieser Analyse, dann legen sowohl der Fall Wilson als auch der Fall Wafer Zeugnis davon ab, dass diejenigen, die von der Polizei bedroht, verfolgt und niedergehalten werden im polizeilichen Blick oftmals als diejenigen erscheinen, die bedrohen, verfolgen und niederhalten. Judith Butler spricht mit Bezug auf solche Fälle von einer „Phantasmago-

57 Ebd.

58 Helen Ngo, *The Habits of Racism A Phenomenology of Racism and Racialized Embodiment*, Lanham: Lexington 2012, 36.

59 Ebd. (eigene Übersetzung).

rie des Rassismus“, die nicht einfach ein Werk der Einbildung sei, sondern einen Überschuss in unserer Wahrnehmung meint, der sich aus rassifizierten Schemata speist. „Der Polizist“, so Butler, ist in solchen Fällen „in den Griff eines Phantasmas geraten und hat so die Gestalten und Bewegungen vor seinen Augen umgekehrt [...] Die mögliche und dann die tatsächliche Gewalttat des Polizisten kommt ihm bereits als Gestalt, als „rassisch“ geprägtes Gespenst entgegen, die seine eigene Aggression verdichtet und umkehrt.“⁶⁰

Folgen wir diesen Analysen zum polizeilichen Blick, dann kann rassistische Polizeigewalt als ein Effekt einer epistemischen Macht verstanden werden, die bereits auf der sinnlichen Wahrnehmungsebene am Werk ist und die dazu führt, dass Schwarze von vornherein als „problematic people“ in den Blick geraten, von denen Aggression, Bedrohung oder Gefahr ausgehen.⁶¹ Um diese Probleme zu adressieren, greift BLM auf eine Reihe von Protestpraktiken zurück, in denen sich in vielerlei Hinsicht das bisher entwickelte Konzept der demonstrativen Kritik widerspiegelt. Das beginnt damit, dass BLM zunächst – ganz im Sinne von Martin Luther King Jr. – versucht, mittels aktivistischer Interventionen eine krisengeladene Situation zu erzeugen, welche es Weißen verunmöglicht, sich nicht zum Sachverhalt der exzessiven Polizeigewalt und der voreingenommenen Justiz zu verhalten. Die Protestierenden greifen dabei auf verschiedene Mittel zurück, die von Protestmärschen über Blockaden von Verkehrs- und Konsumzentren bis hin zu Besetzungen von öffentlichen und privaten Orten reichen. Exemplarisch hierfür ist etwa eine Aktion, die am 20. Dezember 2014 landesweit Shoppingmalls zum Ziel machte. Darunter war auch die „Mall of America“ in Minneapolis, in der sich knapp 3000 Demonstrant_innen einfanden, um verschiedene Protestaktionen durchzuführen. Dass solche Aktionen oftmals großformatig und auch spektakulär ausfallen, ist freilich kein Zufall, sondern Teil der Logik von epistemischem Protest: Sinn und Zweck ist es ja zunächst einmal, die weiße Mehrheitsbe-

60 Judith Butler, *Die Macht der Gewaltlosigkeit. Über das Ethische im Politischen*, Berlin: Suhrkamp, 2020, 150.

61 „The issues of problematic people are well known among existential and phenomenological theorists [...] In cases of a problematic people, the result is straightforward: They cease to be people who might face, signify, or be associated with a set of problems: they become those problems. Thus, a problematic people do not signify crime, licentiousness, and other social pathologies; they, under such a view, are crime, licentiousness, and other social pathologies.“ (Lewis Gordon. *Existential Africana. Understanding Africana Existential Thought*: London: Routledge, 69)

völkerung zu zwingen, sich mit den Problemen, mit denen sich Schwarze alltäglich konfrontiert sehen, auseinanderzusetzen. Und das wird nur gelingen, wenn solche Aktionen die alltägliche Aufmerksamkeitschwelle zu durchbrechen vermögen, um im ständigen Strom von Informationen und Nachrichten einen Knotenpunkt zu hinterlassen, an den Weiße im einen oder anderen Sinn anknüpfen müssen. Freilich treffen solche Aktionen bei den Umstehenden nicht immer auf Gegenliebe. So äußerten viele Kund_innen ihre Frustration über die unnötige „Belästigung“. Eine Studierende der Universität von Minnesota, die dabei war, ihre Weihnachtseinkäufe in der Mall zu machen, hält beispielsweise gegenüber einem Reporter fest: „Ich verstehe zwar, warum sie das tun, aber ich bin irgendwie verärgert.“⁶² Man kann in dieser Äußerung leicht die Position der ‚gemäßigten Weißen‘ erkennen, die Martin Luther King in seinen Überlegungen als die größte Bedrohung für den Erfolg widerständigen Protesthandelns ausgemacht hat. King sprach diesbezüglich von einer ‚lauwarmen Anerkennung‘, die zwar Sinn und Zweck der Proteste zur Kenntnis nimmt, sich jedoch nicht weiter für diese Angelegenheiten interessiert, solange sie nicht mit den eigenen Privatinteressen interferieren und Frustration und Ärger auslösen.⁶³ Freilich nun ist das genau der Effekt, den die Protestierenden erzielen wollen. Denn Frustration unterscheidet sich von epistemischer Ignoranz dadurch, dass sie ‚von etwas‘ handelt. Während die Ignoranz ihr intentionales Objekt verleugnet und so tut, als wäre es nicht da, fokussiert die Frustration auf eben dieses Objekt und bringt es dadurch in gewisser Weise in die Welt. Die Erzeugung von Frust und Aufregung ist insofern als ein aktivistischer Erfolg zu werten, als damit etwas in der Welt erscheint, das zuvor so nicht existiert hat und nun im Zuge seines Erscheinens zum Gegenstand gemacht werden kann. Gleichwohl beginnt an dieser Stelle die eigentliche Herausforderung jedes Protesthandelns, insofern es gilt das ‚ärgerliche Objekt‘ so in Szene zu setzen, dass es als ein ‚faszinierendes Objekt‘ erscheint, auf das sich das Publikum einlässt. Die Bedeutung des Konzepts der Faszination für Befreiungskämpfe hat Christoph Menke herausgestellt.⁶⁴ Faszination versteht er dabei als Gegenbegriff zur Gewöhnung. Während die Einstellung der Gewohnheit nämlich darauf beruht, verschiedene Ereignisse nach bekannten Mustern

62 www.twincities.com/2014/12/19/mall-of-america-shuts-down-as-hundreds-protest/ (eigene Übersetzung).

63 King, „Brief aus dem Gefängnis“, 65.

64 Christoph Menke, *Theorie der Befreiung*, Berlin: Suhrkamp 2022, 486.

zu bewältigen, meint die Faszination eine sinnliche Erfahrung, in der uns etwas Unbestimmtes zustößt, das wir gerade nicht durch altbekannte Muster zu bewältigen vermögen. Analytisch gesprochen setzt die Faszination dabei die Gewohnheit voraus: Denn nur dort, wo wir es gewohnt sind, nach bestimmten Mustern wahrzunehmen, zu urteilen oder zu handeln, kann es überhaupt zu einer Störung kommen, die uns herausfordert und uns die Möglichkeit einer Neuaufteilung und Neubestimmung althergebrachter Muster erlaubt. „Faszination“; so Menke, ermöglicht ein Bestimmen, das nicht eine Fähigkeit ausübt, sondern neu anfängt.“⁶⁵ Einen solchen Neuanfang herbeizuführen, scheint mir nun die zentrale Aufgabe jenes Moments der demonstrativen Kritik zu sein, das Martin Luther King als ‚Dramatisierung‘ gefasst hatte.

Das Moment der Dramatisierung weist uns darauf hin, dass es im Protesthandeln nicht nur darum geht, einen Sachverhalt ins Zentrum der Aufmerksamkeit zu bringen, sondern zugleich darum, diesen Sachverhalt in einem neuen Licht erscheinen zu lassen. In Anlehnung an die Wirkungsweise epistemischer Macht, wie ich sie im letzten Kapitel im Rückgriff auf Merleau-Ponty beschrieben habe, können wir sagen, dass es darum geht, einen Gestaltwechsel herbeizuführen. Sehen wir uns nun anhand der Protestaktionen von BLM an, wie ein solcher Gestaltwechsel provoziert werden kann. Wir können uns dabei weiter an den Protesten in der Mall of America orientieren und drei spezifische Aktionsformen herausgreifen: (i) Die Protestierenden bedienen sich zunächst vielfach der Geste der erhobenen Hände, die gemeinsam mit dem Ruf „Hands up, don’t Shoot“ an die Erschießung von Michael Brown erinnert, der mit erhobenen Händen erschossen worden sein soll. Die Geste hat damit zunächst den Charakter eines Andenkens an eine konkrete Gewalttat – sie bringt Solidarität mit Michael Brown und seinen Angehörigen zum Ausdruck, die zum Opfer exzessiver Polizeigewalt geworden sind. Zugleich jedoch weist sie über diesen Einzelfall auf die Lebenserfahrungen von anderen Schwarzen hinaus. José Medina und Tempest Henning übersetzen sie in folgende Aussage: „Auch ich habe die Erfahrung gemacht, als Bedrohung wahrgenommen zu werden, obwohl ich keine darstelle, auch ich muss mit erhobenen Händen gehen.“⁶⁶ (ii) Eine zweite Aktionsform besteht darin, Schilder mit

65 Ebd., 487.

66 José Medina und Tempest Henning, „My Body as a Witness“, in: Jennifer Lackey (Hg.) *Applied Epistemology*, New York: Oxford University Press 2021, 171–190, hier: 185 (eigene Übersetzung).

der Aufschrift „I can't breathe“ in die Höhe zu halten. Es handelt sich dabei um die letzten Worte, die Eric Garner vor seinem Tod äußerte, bevor er durch das Gewicht mehrerer auf ihm kniender Polizisten zu Tode kam. Ähnlich wie in der ersten Aktionsform haben wir es auch hier mit einer doppelbödigen Bedeutung zu tun. Einerseits erinnert der Ruf nämlich an die gegenüber Garner ausgeübte Gewalt. Er führt vor Augen, dass Garner nicht als Aggressor aufgetreten ist, sondern Opfer von Gewalt war. Er macht deutlich, dass dieses Leben in seinen letzten Momenten in der Hand und der Verantwortung von Anderen lag, die diesen Tod in Kauf genommen haben. Andererseits bringt der Ruf eine gesellschaftliche Erfahrung von Schwarzen in der weißen Mehrheitsgesellschaft zum Ausdruck. Metaphorisch meint die Redewendung ‚keine Luft zum Atmen haben‘, dass man sich in einer belastenden oder erdrückenden Situation befindet, in der die eigenen Möglichkeiten zur Selbstentfaltung eingeschränkt sind. Der Ruf „I can't breathe“ kann entsprechend auch als Emblem einer Lebenserfahrung verstanden werden, die von Einschränkungen und Begrenzungen geprägt ist. (iii) Eine dritte Aktionsform, die im Zuge der Proteste in der Mall of America zum Zuge kam, ist das *Die-in*. Dabei legen sich die Teilnehmenden für mehrere Minuten wie tot auf den Boden. Auch in diesem Fall hat diese Aktion wieder einen doppelten Sinn. Indem sich die Teilnehmenden genau viereinhalb Minuten auf den Boden legen, erinnern sie an die Ermordung von Michael Brown, der genau diese Zeit unversorgt auf dem Boden gelegen haben soll. Zugleich stellt die Aktionsform diesen Tod in einen größeren Zusammenhang. Über das individuelle Leben von Brown hinaus werden hier symbolisch all die Leben von Schwarzen betrauert, die durch Polizeigewalt ausgelöscht worden sind. In solchen Aktionen, so können wir mit Butler sagen, werden „Trauer und Schmerz zu einer Ressource für Politik“.⁶⁷ Denn wenn, wie Butler an anderer Stelle festhält „Betrauerbarkeit ein Definitionsmerkmal von Gleichheit ist“, dann stellt das Betrauern eine Anerkennung des Werts dieses ausgelöschten Lebens dar.⁶⁸ Akte der öffentlichen Trauer inszenieren daher im Modus der Nachträglichkeit eine Gleichheit, die den Opfern von exzessiver Polizeigewalt im Leben nicht zuteil geworden ist.

Die drei hier genannten Aktionsformen arbeiten also durchweg damit, konkrete Szenen der Gewalt zu reinszenieren und diese zugleich in den

67 Judith Butler, „Gewalt, Trauer, Politik“, in: *Gefährdetes Leben. Politische Essays*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2005, 36–68, hier: 47.

68 Butler, *Macht der Gewaltlosigkeit*, 138.

größeren Kontext dessen zu stellen, was es heißt, als Schwarze Person in den USA zu leben. Es ist eben diese doppelte Codierung, die aus meiner Sicht dafürspricht, dass es mit solchen Aktionsformen nicht allein darum geht, Empathie für die Betroffenen hervorzurufen, sondern zugleich auch darum, einen Zugang zu deren Standpunkt zu eröffnen. Ganz in diesem Sinne, so hatten wir im ersten Kapitel gesehen, unterscheidet auch Arendt zwischen Empathie und Standpunktübernahme: Während es im ersten Fall darum geht, sich in die andere Person hineinzusetzen, geht es im anderen Fall darum, sich an den Ort, von dem aus die andere Person in der Welt ist, zu begeben.⁶⁹ Es geht daher mit den angesprochenen Aktionsformen nie nur darum, die Erfahrungen einzelner Schwarzer Individuen zu thematisieren, sondern einen Eindruck der gesellschaftlichen Situierung von Schwarzen zu bekommen und deutlich zu machen, dass diese mit einer gesteigerten Vulnerabilität einhergeht. Dadurch sollen Weiße dazu befähigt werden, auf Schwarze Körper nicht mehr als eine Quelle der Gefahr zu blicken, sondern deren spezifische Gefährdung wahrzunehmen.

Die Aktionen von BLM können also durchweg als Praktiken der demonstrativen Kritik beschrieben werden. Drei unterschiedliche Modi, in denen eine solche Demonstration operieren kann, will ich abschließend unterscheiden:

1. *Demonstrieren als Aufzeigen*: Phänomenologisches Aufzeigen zielt nicht auf das rationale, sondern auf das ästhetische Erkenntnisvermögen seiner Adressat_innen. Ästhetische Erkenntnis unterscheidet sich von rationaler Erkenntnis dabei nicht dadurch, dass sie irrational wäre, sondern vielmehr dadurch, dass sie Einsichten in anderer Form zu liefern versucht. So wird beispielsweise die Ausgesetztheit an Polizeigewalt von BLM nicht mittels Argumentationsketten aufgezeigt, welche die Zusammenhänge zwischen rassistischer Episteme und individueller Wahrnehmung deutlich machen, vielmehr werden solche Zusammenhänge in der Protestform des *Die-ins* verdichtet und zur Schau gestellt. Die Praxis des Aufzeigens besteht also darin, Sichtbarkeit zu generieren und so die Vulnerabilität von Schwarzen wahrnehmbar zu machen. Die Praxis sagt zunächst einmal: „Sieh hin!“

2. *Demonstrieren als Anzeigen*: Die Praxis des Aufweisens zielt nicht nur darauf, etwas wahrnehmbar zu machen, sondern zugleich auch darauf,

69 Hannah Arendt, *Das Urteilen. Texte zu Kants Politischer Philosophie*, hrsg. v. Ronald Beiner, München: Piper 2012, 69.

die Kontexte unserer Wahrnehmung freizulegen. Den Aktionen von BLM geht es in diesem Sinne nicht allein darum, die Vulnerabilität von Schwarzen deutlich zu machen, sondern zugleich auch darum, dass diese Vulnerabilität aus dem Nicht-Handeln von Regierung und Justiz resultiert. Die Aktionen dienen also dazu, Vulnerabilität nicht einfach als gegeben hinzunehmen, sondern die Faktoren, die diese Vulnerabilität begünstigen, in den Blick zu nehmen. Dadurch sollen die Zusammenhänge, in denen dieses Phänomen auftaucht, zur Darstellung gebracht und damit Verantwortlichkeiten benannt werden. Das Anzeigen geht entsprechend mit einem Verantwortlichmachen einher. Es sagt also nicht nur „Sieh hin!“, sondern: „Sieh so hin!“

3. *Demonstrieren als Vorzeigen*: Die Praktik des Zeigens enthält weiterhin ein präfiguratives Moment. Hier stehen nicht mehr die politisch erzeugte Vulnerabilität sowie die Verweigerung von Verantwortung im Vordergrund, sondern vielmehr die praktische Demonstration von Gleichheit durch die Protestierenden. Durch die öffentliche Zurschaustellung ihrer Trauer und ihres Schmerzes zeigen sie, dass sie nicht als die „problematic people“ von den „real people“ des Landes abgespalten werden können, sondern dass auch sie die „real people“ sind. Das Vorzeigen gleicht also einem Vorwegnehmen: Es inszeniert eine Situation, in der die Spaltung bürgerlicher Gleichheit aufgehoben ist. Indem das Vorzeigen, dasjenige, was es behauptet, zugleich aufführt und in Szene setzt, macht es diese Gleichheit anschaulich und wahrnehmbar. Es sagt nicht mehr „Sieh hin“ oder „Siehe so hin“, sondern „Siehe da – so könnte es sein!“

Die Protestpraktiken von BLM arbeiten also mit einer spezifischen Form der Zurschaustellung, um für Kommunikabilität mit der weißen Mehrheitsbevölkerung zu sorgen. Damit sind zwei Momente der demonstrativen Kritik benannt, die ich eingangs dieses Abschnitts genannt hatte. Wie steht es nun um das dritte Moment, die Umarbeitung? Diese gerät in den Blick, wenn wir uns der Organisation der Bewegung selbst zuwenden. BLM besitzt keine offiziellen Vertreter_innen, keine hierarchische Struktur und keinen Steuerungsapparat. In dieser Hinsicht unterscheidet sich die Bewegung von der traditionellen Bürgerrechtsbewegung, was unter anderem in dem immer wieder verwendeten Slogan „Not your grandfather’s civil rights movement!“ zum Ausdruck kommt.⁷⁰ Vor dem Hintergrund un-

70 Vgl. Chase, „The Early History of the Black Lives Matter Movement, and the Implications Thereof“, 1105.

serer bisherigen Darstellungen dürfte klar sein, dass sich diese Selbstbeschreibung nicht auf das unmittelbare Protesthandeln selbst bezieht, da BLM genauso wie die Bürgerrechtsbewegung auf die Praxis der demonstrativen Kritik zurückgreift, wenngleich dabei freilich ganz andere Artikulationsformen zum Zuge kommen. Wo die Bürgerrechtsbewegung im Rahmen ihrer Proteste auf bescheidenes, ziviles und tugendhaftes Auftreten gesetzt hat, um die eigene Bürgerlichkeit zur Schau zu stellen, spielen bei Black Lives Matter unzivile Ausdrucksweisen wie Wut, bittere Ironie und Beschimpfungen eine wichtige Rolle. Die Bedeutung solcher Veränderungen scheint jedoch weniger gewichtig, wenn sie vor dem Hintergrund der Lockerung der Rigidität allgemeiner kultureller Ausdrucksformen verstanden werden, die seit den 1960er Jahren stattgefunden haben. Der Unterschied, auf den der Slogan „Not your grandfather’s civil rights movement!“ anspielt, scheint daher vielmehr im Bereich des jeweiligen Gleichheitsverständnisses zu liegen. Während die klassische Bürgerrechtsbewegung vor dem Hintergrund institutioneller Diskriminierungserfahrungen Gleichheit in erster Linie als juristische Gleichheit versteht, in der es um die Gleichbehandlung vor dem Recht geht, zielt die Black Lives Matter Bewegung darauf, diese rechtliche Gleichheit in eine öffentliche Gleichheit zu überführen, in der die Stimmen von Schwarzen die gleiche Chance haben, gehört zu werden, wie diejenigen von Weißen. Der Schauplatz der Kämpfe von BLM ist daher weniger das Feld der demokratischen Rechte, sondern das der demokratischen Kreditabilität.

Gleichwohl weisen die Proteste von BLM auch über die öffentliche Gleichheit noch einmal hinaus. Die vorgetragenen Forderungen bringen nämlich auch immer wieder die Idee einer partizipativen Gleichheit ins Spiel, in der es darum geht, die Möglichkeiten demokratischer Teilhabe von Schwarzen zu stärken. Sei es durch die Schaffung von Nachbarschaftsräten, die in Finanz- und Planungsfragen weitgehende Autonomie und Entscheidungsgewalt besitzen oder durch die Etablierung demokratischer Kontrollgremien von Institutionen wie der Polizei.⁷¹ Bezieht man diese Forderungen ein, so wird deutlich, dass sich die Kämpfe von BLM nicht nur um das drehen, was ich zu Beginn dieses Teils als Wahl-Volk und als Meinungs-Volk bezeichnet hatte, sondern auch auf dasjenige, was wir das Teilhabe-Volk nennen können. Während der Kampf für Grund-

71 The Movement for Black Lives, *A Vision for Black Lives: Policy Demands for Black Power, Freedom & Justice*, 14, <https://grid.files.wordpress.com/2020/05/a-vision-for-black-lives.pdf> (8.07.2023)

rechte darauf zielt, die Bedingungen zu schaffen, unter denen eine Stimme *Geltung* besitzt und der Kampf um öffentliche Sichtbarkeit darauf, ihr *Gehör* zu verschaffen, zielt der Kampf um politische Teilhabe darauf, ihr *Gewicht* zu verleihen.⁷² Mit dieser Bestimmung beginnen sich nun auch die Grenzen des Streits um den Demos zu zeigen: Die Austragung von Konflikten um öffentliche Angelegenheiten bedarf nämlich einer geregelten Form der Auseinandersetzung, die Blockaden, Besetzungen und Störungen nur bedingt leisten können, da die Komplexität solcher Artikulationsformen praktisch limitiert ist. Ihre Aufgabe sehe ich daher in erster Linie darin, politische Auseinandersetzungen um öffentliche Angelegenheiten zu ermöglichen, indem sie jene, die bisher nicht als Teil des Demos gezählt haben, zum Sprechen ermächtigen und ihnen die Möglichkeit bieten, unter fairen Bedingungen demokratischen Einfluss auszuüben. Ergänzt werden müssen solche radikaldemokratischen Protestpraktiken daher durch eine Politik der Institutionen, die demokratischen Streit in geregelte Bahnen überführt.⁷³ Wie ein solcher institutionell verfasster Streit aussehen kann, das will ich im folgenden Teil über den *Streit um das Kratos* zeigen. Auch hier werden Hannah Arendts Überlegungen wieder als Ausgangspunkt dienen, insofern ihr Plädoyer für eine Republik der Räte als Blaupause für ein zeitgenössisches republikanisches Institutionendesign genutzt werden soll.

72 Zur trilemmatischen Struktur der Kämpfe um Teilhabe vgl. Mai-Anh Boger, „The Trilemma of Anti-Racism“, in: Anum Dada und Shweta Kushal (Hg.): *Whiteness Interrogated*, Oxford: Interdisciplinary Press 2016, 79–87.

73 Vgl. dazu Dagmar Comtesse, „Republikanismus und radikale Demokratietheorie“, in: dies., Oliver Flügel-Martinsen, Franziska Martinsen und Martin Nonhoff (Hg.): *Radikale Demokratietheorie. Ein Handbuch*, Berlin: Suhrkamp 2019, 746–763; sowie die Beiträge in: Steffen Herrmann und Matthias Flatscher (Hg.): *Institutionen des Politischen. Perspektiven der radikalen Demokratietheorie*, Baden-Baden: Nomos 2020.

II.

Der Streit um das Kratos

Hinführung

Das Ideal der Demokratie als Herrschaft (*kratos*) des Volkes (*demos*) über sich selbst wirft nicht nur die im ersten Teil dieser Studie diskutierte Frage auf, wer als legitimer Bestandteil des Demos gezählt wird, sondern auch die Frage, wie politische Herrschaft eingerichtet werden soll. Als Beurteilungsmaßstab für die Legitimität politischer Institutionen gilt dabei zu meist der Wert der Freiheit. In der Tradition des politischen Liberalismus wird Freiheit dabei als natürlicher Status von Individuen verstanden, der sich an der Abwesenheit von äußerer Einflussnahme bemessen lässt. Gegen ein solches Bild, wie es ideengeschichtlich vor allem durch die Staatslehre von Thomas Hobbes in die politische Theorie Eingang gefunden hat, wendet sich der Republikanismus. Er ist der Überzeugung, dass sich Freiheit und politische Ordnung nicht ausschließen, sondern in einem wechselseitigen Bedingungsverhältnis stehen. Jean-Jacques Rousseau hat die Aufgabe, vor die sich die Ausarbeitung einer republikanischen Gesellschaftsordnung gestellt sieht, dabei folgendermaßen formuliert: „Finde eine Form des Zusammenschlusses, [...] durch die [...] jeder, indem er sich mit allen vereinigt, nur sich selbst gehorcht und genauso frei bleibt wie zuvor.“¹ Rousseau ist bekanntlich der Meinung, diese Aufgabe mithilfe eines Gesellschaftsvertrags, durch welchen sich die Individuen zugleich als Souverän und als Untertanen setzen, lösen zu können. Die Herrschaft des Demos über sich selbst stellt für ihn nämlich so lange keine Einschränkung von Freiheit dar, wie sich die Individuen in der Rolle des Souveräns am sittlich geteilten Gemeinwillen orientieren. In diesem Fall unterwerfen sie sich keinem fremden, sondern nur ihrem eigenen Willen. Daher ist eine solche Unterordnung gerade keine Beschränkung, sondern vielmehr ein Ausdruck von Freiheit. Rousseau nennt dies auch die durch das Gemeinwesen hervorgebrachte „sittliche Freiheit“.² In unserer Ge-

1 Jean-Jacques Rousseau, *Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des Staatsrechts*, übers. u. hrsg. v. Hans Brocard, Stuttgart: Reclam 2003, 17. Zum Verhältnis von Rousseau zu der im ersten Teil behandelten radikalen Demokratietheorie vgl. die aufschlussreiche Studie von Martin Oppelt, *Gefährliche Freiheit. Rousseau, Lefort und die Ursprünge der radikalen Demokratie*, Baden-Baden: Nomos 2017.

2 Ebd., 23.

genwart ist die Idee einer solchen sittlichen Freiheit vor allem vom kommunitaristischen Republikanismus aufgenommen worden, für den hier exemplarisch Charles Taylor stehen kann. Auch er gründet seine Überlegungen auf der Vorstellung, dass sich die Bürger innen mit den politischen Institutionen, unter denen sie leben, identifizieren und daher die von ihnen auferlegten Gesetze nicht als Einschränkung, sondern als Realisierung ihrer „Bürgerfreiheit“ erfahren.³ Hat Rousseau eine solche Identifikation noch auf den Gemeinwillen gegründet, nimmt bei Taylor der Begriff des Patriotismus diesen Platz ein. Patriotismus wird von ihm dabei als Resultat einer Geschichte verstanden, in der sich ein gemeinsamer ‚way of life‘ herausgebildet hat. Er bildet die Quelle einer staatsbürgerlichen Solidarität, die es ermöglichen soll, das Leben unter Gesetzen nicht als Einschränkung von individuellen Privatinteressen, sondern als Realisierung geteilter Werte zu verstehen. Das Problem besteht nun darin, dass das Modell sittlicher Freiheit sowohl bei Rousseau als auch bei Taylor an die Vorstellung eines substantiell vereinigenden Gemeinwillens gebunden ist. Wo dessen Einheit unter den Bedingungen des ethischen Pluralismus der Moderne jedoch verloren gegangen ist und sich in eine Vielzahl unterschiedlicher Vorstellungen des sittlich Guten aufgespalten hat, gerät dieses Modell an seine Grenze. Entweder nämlich müssen die Einzelnen nun mit Gewalt unter einen Gemeinwillen gezwungen werden – wie von Rousseau vorgeschlagen⁴ – oder es muss die Idee der Herrschaft des Demos über sich selbst aufgegeben werden. Im einen wie auch im anderen Fall ist ein Verfall sittlicher Freiheit der Preis. Die Frage, die uns der Republikanismus in der Tradition von Rousseau hinterlassen hat, lautet daher: Wie lassen sich

-
- 3 Charles Taylor, „Aneinander vorbei. Die Debatte zwischen Liberalismus und Kommunitarismus“, in: Axel Honneth (Hg.), *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*. Frankfurt a. M./New York: Campus 1989, 103–130, 117. Andere prominente Vertreter wären: Michael Sandel, *Liberalismus oder Republikanismus. Von der Notwendigkeit der Bürgertugend*, aus d. Amerikan. v. Joachim Schulte, Wien: Passagen Verlag 1996. 55–107 und Alasdair MacIntyre, *Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1995.
 - 4 Die einschlägige Passage lautet: „Damit nun aber der Gesellschaftsvertrag keine Leerformel sei, schließt er stillschweigend jene Übereinkunft ein, die allein die anderen ermächtigt, daß wer immer sich weigert, dem Gemeinwillen zu folgen, von der gesamten Körperschaft dazu gezwungen wird, was nichts anderes heißt, als daß man ihn zwingt, frei zu sein.“ (Rousseau, *Vom Gesellschaftsvertrag*, 21)

unter der Bedingung der Pluralität Freiheit und politische Herrschaft miteinander versöhnen?

Eine Antwort auf diese Frage will ich im Folgenden im Anschluss an eine Theorieströmung zu geben versuchen, die sich jüngst unter dem Namen des „Republikanismus des Dissenses“ zusammengefunden hat.⁵ Zentral ist hier die Frage, wie republikanische Herrschaft unter der Bedingung eines Widerstreits von Lebensformen auszugestalten ist. Wie lässt sich unter der Voraussetzung, dass es keine substantielle Vorstellung des Guten in Form eines umgreifenden Gemeinwillens oder eines nationalen Patriotismus mehr gibt, eine politische Institutionalisierung der Selbstregierung des Demos entwerfen, ohne in die liberale Vorstellung eines Ausgleiches zwischen Partikularinteressen zurückzufallen? Um diese Frage zu beantworten will ich im Folgenden eine Konzeption politischer Freiheit entwickeln, die sich aus zwei Traditionslinien speist: dem neoathenischen Republikanismus in der Tradition von Hannah Arendt und dem neorömischen Republikanismus in der Tradition von Philip Pettit.⁶ Obgleich die Verfassungen der athenischen Polis und der römischen Republik komplex sind, wird von den zwei genannten Traditionen doch meist jeweils eine Institution herausgegriffen: die Volksversammlung (*ekklesia*) auf der einen und die Ständeversammlung (*concilium plebis*) auf der anderen Seite. Während erstere für den basisdemokratischen Charakter der Institutionen Athens steht, insofern in ihr jedem Vollbürger die Möglichkeit zukam, sei-

5 Vgl. dafür Thorsten Thiel und Christian Volk, „Republikanismus des Dissenses“, in: Thorsten Thiel und Christian Volk (Hg.), *Die Aktualität des Republikanismus*, Baden-Baden: Nomos 2016, 345–369; Christian Volk, *Die Ordnung der Freiheit. Recht und Politik im Denken Hannah Arendts*, Baden-Baden: Nomos 2010; Thorsten Thiel, *Republikanismus und die Europäische Union. Eine Neubestimmung des Diskurses um die Legitimität europäischen Regierens*, Baden-Baden: Nomos 2012. ‚Republikanismus‘ wird in diesem Zusammenhang stets als Ausdruck für eine bestimmte Theorietradition verwendet, so dass der Term also weder auf die Verfasstheit eines Gemeinwesens wie z.B. der Bundesrepublik, noch gar auf ein politisches Parteiprogramm wie z.B. das der „Republikaner“ verweist. Zur Ausdifferenzierung vgl. Emanuel Richter, *Republikanische Politik. Demokratische Öffentlichkeit und politische Moralität*, Reinbek: Rowohlt 2004, 69–119. Einen begriffsgeschichtlichen Überblick gibt Wolfgang Mager, „Republik“, in: Reinhart Koselleck, Otto Brunner und Werner Conze (Hg.), *Geschichtliche Grundbegriffe*, Bd. 5, Stuttgart: Klett-Cotta 1984, 549–651.

6 Einen Überblick über die Geschichte dieser zwei Strömungen liefert: Marcus Llanque, „Der Republikanismus. Geschichte und Bedeutung einer politischen Theorie“, in: *Berliner Debatte Initial*, Jg. 14, Heft 1, 2003, 3–15.

ne Meinung vor versammeltem Volk kundzutun und damit Einfluss auf die öffentlichen Angelegenheiten zu nehmen, steht letztere für den kontestativen Charakter der Institutionen Roms, der es den Volkstribunen ermöglichte, die politischen Entscheidungen des Senats im Interesse der Plebejer anzufechten. Diese jeweiligen Fokussierungen haben zur Folge, dass im neoathenischen Republikanismus Freiheit in erster Linie als die Möglichkeit zur Teilnahme am *Redestreit* über die Belange des Gemeinwesens verstanden wird, wohingegen sie im neorömischen Republikanismus als Möglichkeit zur *Bestreitung* von Entscheidungen politischer Mandatsträger_innen verstanden wird. Entsprechend bemisst sich die Realisierung politischer Freiheit im ersten Modell daran, in welchem Maße ein politisches System seinen Bürger_innen die Gelegenheit zur Mitsprache in politischen Angelegenheiten einräumt, wohingegen sie sich im zweiten Modell entlang der institutionellen Chancen zur Einsprache abstufen lässt. Der neoathenische Republikanismus denkt Freiheit damit in erster Linie als eine horizontale Beziehung zwischen den Bürger_innen einer Gemeinschaft, während der neorömische Republikanismus sie als eine vertikale Beziehung zwischen den Bürger_innen und ihren politischen Repräsentant_innen versteht. Trotz dieser unterschiedlichen Ausrichtungen ist es beiden Strömungen gemeinsam, dass Freiheit im einen wie im anderen Fall durch politische Institutionen nicht eingeschränkt, sondern allererst hervorgebracht wird. Wir haben es jeweils mit einer Freiheit *durch* und *in* Institutionen zu tun, welche dem liberalen Freiheitsverständnis als Freiheit *von* Institutionen entgegengesetzt ist.

Sowohl der neoathenische als auch der neorömische Republikanismus stehen heute vor einer Reihe von Herausforderungen. Im ersten Fall beziehen sich diese darauf, dass die Fähigkeit zur kollektiven Selbstregierung eine engagierte und tugendhafte Bürger_innenschaft voraussetzt, wie sie unter den Bedingungen der Gegenwart nicht mehr gegeben ist. In einer neoliberalen Gesellschaft, so der Einwand, besteht auf Seiten der Regierten weder ein Interesse, am politischen Prozess teilzunehmen, noch sind unter den Bedingungen der zunehmenden weltumspannenden Verflechtung die Kompetenzen vorhanden, die es erwarten lassen, dass streitende Auseinandersetzungen zu angemessenen Ergebnissen führen.⁷ Die entscheidende Herausforderung für den neoathenischen Strang des Republi-

7 Klassisch ist dieser Einwand vorgebracht worden von Joseph Schumpeter, *Kapitalismus, Sozialismus, Demokratie* (1942), München: Francke 1980, 397ff.

kanismus besteht daher darin, deutlich zu machen, unter welchen Bedingungen heute überhaupt noch eine Form des *popularen Redestreits* möglich sein kann. Im Fall des neorömischen Republikanismus lautet dagegen ein prominenter Einwand, dass die Möglichkeit zur Anfechtung der Entscheidungen von politischen Amtsträgern zu einer negativen Politik führt, in welcher an die Stelle der Fähigkeit zum gemeinsamen, schöpferischen Handeln Überwachung, Kontrolle und Verhinderung treten. Unter den Bedingungen der Gegenwart, so der Einwand, ist so eine Form der Gegen-Demokratie entstanden, welche durch eine Politik der Beschuldigung gesellschaftliches Misstrauen zwischen Zivilgesellschaft und politischen Institutionen befördert und politische Veränderungen blockiert.⁸ Die Herausforderung für den neorömischen Strang des Republikanismus besteht entsprechend darin zu zeigen, wie ein zeitgenössisches System *populärer Bestreitung* kollektiver Entscheidungen beschaffen sein muss.

In diesem Teil meiner Studie werde ich beide Herausforderungen zu lösen versuchen. Dafür werde ich in einem ersten Schritt den Begriff politischer Freiheit, wie er dem Republikanismus des Dissenses zugrunde liegt, genauer ausarbeiten. Im Ausgang von Hannah Arendt werde ich dabei zeigen, dass politische Freiheit sowohl das neoathenische Konzept des Redestreits als auch das neorömische Konzept der Bestreitung umfasst. Entsprechend muss ein republikanisch verfasstes Gemeinwesen, wie es Arendt in Form einer Republik der Räte vor Augen steht, sowohl über Institutionen der politischen Macht als auch der politischen Gegen-Macht verfügen (Kap. 4). Wie sich an die von Arendt beschriebene Republik der Räte unter den Bedingungen der Gegenwart anschließen lässt, werde ich dann in den beiden folgenden Kapiteln deutlich zu machen versuchen. In einem ersten Schritt werde ich dabei der Frage nachgehen, unter welchen Bedingungen heute eine demokratische Revolution gelingen kann, welche die politische Partizipation des Demos zu ihrem grundlegenden Machtbildungsprinzip erhebt. Dafür werde ich drei Modelle populärer Partizipation vorstellen und daraufhin prüfen, ob und wie sie zur Realisierung politischer Freiheit beitragen. Ich werde dabei abschließend Partei für ein stark-demokratisches Rätemodell ergreifen und zeigen, welche politischen Gestaltungsprinzipien ihm zugrunde liegen (Kap. 5). In einem weiteren Schritt werde ich mich dann dem Entwurf eines zeitgenössischen Systems

8 Vgl. Pierre Rosanvallon, *Die Gegen-Demokratie. Politik im Zeitalter des Misstrauens*, aus d. Franz. v. Michael Halbrodt, Hamburg: Hamburger Edition 2017.

II. Der Streit um das Kratos

der politischen Gegen-Macht widmen und mit Gruppenvertretung, Tribunal, Multikameralismus und Schiedsgericht unterschiedliche Institutionen der kontestativen Kritik vorstellen. In ihrem Zusammenspiel, so werde ich zeigen, bilden sie ein System der Gegen-Macht, mit dessen Hilfe politische Freiheit gegen die stets präsente Gefahr der Tyrannei verteidigt werden kann (Kap. 6).

4. Wie soll politische Herrschaft eingerichtet sein?

Die Ausübung politischer Herrschaft ist in der Demokratie eng mit dem Begriff der politischen Freiheit verknüpft. Sie gibt den Maßstab ab, an dem sich die Legitimität und Qualität von politischen Institutionen bemessen lässt, in denen sich der Anspruch des Demos auf Selbstregierung verwirklicht. Wendet man sich dem Begriff der politischen Freiheit zu, kommt man nicht umhin, zunächst auf jene prominente Unterscheidung zwischen negativer und positiver Freiheit zurückzugehen, die Isaiah Berlin 1958 in seinem Essay „Zwei Freiheitsbegriffe“ in die politische Philosophie eingeführt hat.¹ Unter negativer Freiheit versteht Berlin dabei die Freiheit von äußeren Hindernissen, so dass unser Tun in dieser Perspektive in dem Maße als frei gelten kann, wie „sich ein Mensch ungehindert durch andere betätigen kann“.² Unter positiver Freiheit dagegen versteht er die Möglichkeit „sein eigener Herr [zu] sein“.³ Diese Form der Freiheit lässt sich daran bemessen, in welchem Grad unser Handeln selbstbestimmt ist und von uns selbst gewollt wird. Während wir es also im ersten Fall mit einer Abwesenheit der Kontrolle durch Andere zu tun haben, haben wir es im zweiten Fall mit der Möglichkeit zu tun, selbst Kontrolle auszuüben. Das hat zur Folge, dass einige Handlungen, die aus der Perspektive negativer Freiheit als frei erscheinen, aus der Perspektive positiver Freiheit als unfrei gelten müssen. Dort nämlich, wo wir blinden Leidenschaften folgen, so die Vertreter_innen positiver Freiheit, sind wir nicht eigentlich frei, sondern Sklav_innen unserer Neigungen. Aus der Perspektive positiver Freiheit gilt es daher, zwischen rationalen und irrationalen Handlungsmotivationen zu unterscheiden. Das hat zur Folge, dass Eingriffe in die Handlungssphäre von anderen Akteur_innen im Namen positiver Freiheit überall dort gerechtfertigt scheinen, wo es darum geht, diese selbst vor irrationalen Handlungsweisen zu schützen. Mit der positiven Freiheit ist daher die Gefahr eines Paternalismus verbunden, der, so der Vorwurf der Vertreter_innen negativer Freiheit, in Unfreiheit und Beherrschung führt.

Während sich Berlin aufgrund der Gefahren des Paternalismus noch klar für das Konzept negativer Freiheit als Richtschnur zur Einrichtung

1 Isaiah Berlin, „Zwei Freiheitsbegriffe“, in: *Freiheit. Vier Versuche*, aus d. Engl. v. Reinhard Kaiser, Frankfurt a. M.: Fischer, 197–255.

2 Ebd., 201.

3 Ebd., 214.

politischer Herrschaft ausgesprochen hat,⁴ ist das Problem der Entgegensetzung von negativer und positiver Freiheit in der Folge meist dadurch zu lösen versucht worden, dass beide auf unterschiedliche Sphären verteilt worden sind. Während der grundrechtlich geschützte Bereich des Privaten der Verwirklichung negativer Freiheit dienen soll, soll der von politischen Teilhaberechten konstituierte Bereich des Öffentlichen zur Ausübung positiver Freiheit befähigen.⁵ Der hier vertretene Republikanismus des Dissenses folgt einem anderen Vorgehen: Er will negative und positive Freiheit nicht voneinander trennen, sondern zeigen, wie diese ineinander verflochten sind und aufeinander verweisen. Dafür folge ich im Folgenden der Doppelerfahrung politischer Freiheit: Im Anschluss an Hannah Arendt wird diese zunächst als Erfahrung des gemeinsamen Handelns ausgewiesen und im Anschluss an Philip Pettit als Erfahrung der Nicht-Beherrschung.⁶ Um deren Zusammenhang herzustellen, werde ich im Folgenden zunächst Arendts Begriff politischer Freiheit rekonstruieren und zeigen, in welchen Institutionen sich diese Freiheit für sie zu realisieren vermag. Dabei wird deutlich werden, dass die Realisierung politischer Freiheit nicht nur gemeinsames Handeln, sondern auch Nicht-Beherr-

-
- 4 Für einen Vorrang der positiven Freiheit argumentiert dagegen Charles Taylor, „Der Irrtum der negativen Freiheit“, in: ders., *Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1992, 118–144.
 - 5 Auch für Arendt spielt das Verhältnis von Privatem und Öffentlichem eine wichtige Rolle. Christian Volk hat in einer jüngeren Studie gezeigt, dass Hannah Arendt für eine „Enthierarchisierung“ des Verhältnisses von Recht und Politik eintritt und das Verhältnis von negativer und positiver Freiheit als eines der wechselseitigen Ermöglichung versteht. Volk, *Ordnung der Freiheit*, Kap. 5. Volk grenzt seine Lesart der Enthierarchisierung von Recht und Politik dabei sowohl von jenen Positionen ab, welche einen Vorrang der Politik vor dem Recht behaupten (z.B. Wollin), als auch jenen, die umgekehrt einen Vorrang des Rechts vor der Politik behaupten (z.B. Dworkin). Arendts Überlegungen ähneln damit der Position der „Gleichursprünglichkeit“ von privater und öffentlicher Autonomie, wie sie von Habermas vorgebracht wird (Jürgen Habermas, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1998, 135ff.). Jedoch bauen sie, wie Volk zeigt, auf einem anderen begrifflichen Gerüst auf, insofern sich Arendt nicht auf moralische, sondern auf politische Begriffe stützt (Volk, *Ordnung der Freiheit*, 212ff.).
 - 6 Dass Pettit das Konzept der Freiheit als Nicht-Beherrschung in der Tradition des negativen Freiheitsdenkens sieht, macht er deutlich in: Philip Pettit, „Negative Liberty, Liberal und Republican“, in: *European Journal of Philosophy*, Jg. 1, Heft 1, 1993, 15–38.

schung erfordert.⁷ Da Arendt dieses Motiv nicht einzuholen vermag, werde ich das Konzept politischer Freiheit mit den konzeptionellen und institutionellen Überlegungen von Pettit anreichern und zeigen, wie sich Arendts und Pettits Überlegungen im Konzept einer republikanischen Freiheit versöhnen lassen und wie dieses seine Realisierung in der von Arendt favorisierten politischen Herrschaft einer Republik der Räte finden kann.

Freiheit als gemeinsames Handeln

Der Sinn der Politik ist in unserer Gegenwart in Vergessenheit geraten. Das ist die Ausgangsdiagnose, mit der Arendt in den 1950er Jahren ihre Überlegungen für eine geplante Schrift zur Einführung in die Politik beginnt. Im Anschluss an Aristoteles formuliert sie dabei als Antwort auf die Frage nach dem Sinn von Politik: „Der Sinn von Politik ist Freiheit.“⁸ Zum Vergessen dieses Sinns ist es für Arendt durch die neuzeitliche politische Theorie des Kontraktualismus gekommen. Mit Thomas Hobbes hat im 17. Jahrhundert ein Denker die politische Bühne betreten, welcher die Politik unter dem Eindruck des englischen Bürgerkrieges als ein Mittel bestimmt, den ungestörten Privatverkehr zwischen Individuen zu sichern. „Sie ermöglicht dem Einzelnen, in Ruhe und Frieden seinen Zwecken nachzugehen, das heißt unbehelligt von der Politik zu sein.“⁹ Politik ist in dieser Vorstellung ein für das menschliche Leben notwendiges Mittel zur Herstellung von Sicherheit, Frieden und Wohlstand. Anders dagegen in der griechischen Tradition: Politik, so Arendt, war für Aristoteles „ein Zweck und kein Mittel“.¹⁰ Deutlich wird das an der Unterscheidung von *poiesis* und *praxis*. Während das Herstellen auf etwas anderes als es selbst

7 An einer Zusammenführung arbeitet auch Thiel, *Republikanismus und die Europäische Union*, Kap. 4.1, der darauf hinweist, dass beide Ansätze zu ähnlichen systematischen Konsequenzen führen (ebd., 180). Im Unterschied zu Thiel wird es mir im Folgenden darum gehen zu zeigen, wie das Ideal der Freiheit als Nicht-Beherrschung aus Arendts eigenen Überlegungen zur Freiheit als Handlungsmächtigkeit erwächst und dass beide Werte zu ganz unterschiedlichen institutionellen Konsequenzen führen.

8 Hannah Arendt, *Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlaß*, hrsg. v. Ursula Ludz, München: Piper 2003, 28.

9 Ebd., 36.

10 Ebd., 39.

zielt, hat die Praxis ihr Ziel in sich selbst. So zielt die Bautätigkeit unabhängig vom Prozess des Bauens auf die Fertigstellung eines Gebäudes, während die Tätigkeit des Musizierens ihre Erfüllung in diesem Prozess selbst findet.¹¹ Im Anschluss an diese Unterscheidung versteht Arendt nun auch das politische Handeln als eine Form der *praxis*, die ihren Zweck in sich selbst hat. Und es ist eben diese Selbstzweckhaftigkeit der Politik, die Arendt mit den Worten „Der Sinn von Politik ist Freiheit“ zum Ausdruck bringen möchte, insofern Freiheit, wie wir gleich noch sehen werden, für sie gerade in der Ausübung politischen Handelns besteht. Nun will Arendt ihr Diktum freilich nicht einfach als eine bloße Forderung verstanden wissen. Als solches wäre es kraftlos und leer. Vielmehr versucht sie zu zeigen, dass die Vorstellung einer Selbstzweckhaftigkeit politischen Handelns auch in der Neuzeit noch wirksam ist und uns daher gar nicht so fern liegt, wie wir vielleicht denken mögen. Dies zu zeigen, ist die Aufgabe, die sich Arendt in ihrer einschlägigen Studie *Über die Revolution* vornimmt.

Arendts Revolutionsbuch hat sie weithin als Verächterin der Französischen und als Bewunderin der Amerikanischen Revolution bekannt gemacht. Ihren Hintergrund hat diese Einschätzung in Arendts eigentümlicher Unterscheidung zwischen dem Sozialen und dem Politischen, wobei mit dem Sozialen in erster Linie die Sphäre der Reproduktion gemeint ist und mit dem Politischen die Sphäre der gemeinschaftlichen Selbstgesetzgebung. Aufgrund dieses Zuschnitts unterscheiden sich beide Sphären grundsätzlich: Das Soziale bedarf Expert_innen, die Reproduktionsabläufe organisieren und optimieren, das Politische dagegen bedarf Bürger_innen, die sich in öffentlichen Debatten engagieren. Beide Bereiche folgen entsprechend unterschiedlichen Logiken: das Soziale der Logik der Verwaltung sowie des Marktes und das Politische der Logik der Meinungsbildung. Da beide nicht miteinander kompatibel sind, schließen sich das Soziale und das Politische für Arendt wechselseitig aus. Mehr noch: Wenn Politik sich auf soziale Fragen fokussiert, dann droht sie zur bloßen bürokratischen Verwalterin von Verteilungsfragen zu werden. Und eben in die-

11 Zu Arendts Rezeption von Aristoteles' *praxis/poiesis*-Unterscheidung vgl. Dana Villa, *Arendt and Heidegger. The Fate of the Political*, Princeton: Princeton University Press 1994, 25ff. Dass Aristoteles selbst im Unterschied zu Arendt *praxis* und *poiesis* nicht als zwei gänzlich unterschiedliche Tätigkeitsformen begreift, sondern als zwei Aspekte von Tätigkeiten versteht, stellt heraus: Theodor Ebert, „Praxis und Poiesis. Zu einer handlungstheoretischen Unterscheidung des Aristoteles“, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 1976, Jg. 30 Heft 1, 1976, 12–30.

ser Hinsicht unterscheiden sich Amerikanische und Französische Revolution für Arendt: Während letztere in erster Linie eine Revolution der Armen im Namen sozialer Gerechtigkeit war, war erstere eine Revolution der Bürger_innen im Namen politischer Selbstbestimmung.¹² Dass politische Selbstbestimmung und soziale Gerechtigkeit nicht derart voneinander getrennt werden können und Arendts ausschließende Bestimmung wenig überzeugend ist, darauf ist in der Sekundärliteratur vielfach hingewiesen worden.¹³ Ich will diese Kritik daher hier nicht wiederholen. Es soll weder um die Frage gehen, ob Arendt der Französischen Revolution gerecht wird, noch um die Frage, ob ihre Unterscheidung zwischen dem Sozialen und dem Politischen plausibel ist. Stattdessen möchte ich *Über die Revolution* als eine Phänomenologie lesen, welche sich die Freilegung einer modernen Erfahrung politischer Freiheit zur Aufgabe macht.

Über die Revolution ist kein Buch, das sich mit der Struktur und Organisation von Revolutionen auseinandersetzt, sondern mit der Erfahrung der Revolution. Um diese deutlich zu machen, kommt Arendt immer wieder auf die „Männer der Revolutionen“ zu sprechen, die sie von den „Be-

12 Gegenüber Arendts eigentümlicher Perspektive ist vielfach hervorgehoben worden, dass sowohl die Amerikanische Revolution ‚soziale‘ Elemente wie andersherum die Französische Revolution ‚politische‘ Elemente enthält. Vgl. Robert Nisbet, „Hannah Arendt and the American Revolution“, in: *Social Research*, Jg. 44, Heft 1, 1977, 63–79; Sheldon Wolin, „Hannah Arendt: Democracy and the Political“, in: *Salmagundi*, Jg. 60, 1983, 3–19; Lisa Disch, „How could Hannah Arendt glorify the American Revolution and revile the French? Placing On Revolution in the Historiography of the French and American Revolutions“, in: *European Journal of Political Theory*, Jg. 10, Heft 3, 2011, 350–371, hier: 360–366. Arendts symptomatische Ausblendung der Haitianischen Revolution diskutiert: Jennifer Gaffney, „Memories of exclusion: Hannah Arendt and the Haitian Revolution“, in: *Philosophy & Social Criticism*, Jg. 44, 2018, 701–721.

13 Klassisch hierzu: Hanna Fenichel Pitkin, *The Attack of the Blob. Hannah Arendt's Concept of the Social*, Chicago/London: University of Chicago Press 1998; Richard J. Bernstein, „Rethinking the Social and the Political“, in: ders., *Philosophical Profiles: Essays in a Pragmatic Mode*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press 1986, S. 238–259; Seyla Benhabib, „Modelle des ‚öffentlichen Raums‘. Hannah Arendt, die liberale Tradition und Jürgen Habermas“, in: dies., *Selbst im Kontext. Kommunikative Ethik im Spannungsfeld von Feminismus, Kommunitarismus und Postmoderne*, aus d. Amerik. v. Isabella König, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1995, 96–130, 103f.; Bonnie Honig, „Agonaler Feminismus. Arendt und die Identitätspolitik“, in: *Geschlechterverhältnisse und Politik*, hrsg. v. Institut für Sozialpolitik, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1994, 43–71.

rufsrevolutionären“ unterscheidet.¹⁴ Wo letztere von strategischen Gruppeninteressen geleitet sind, sind erstere leidenschaftlich am Prinzip der „politischen Freiheit“ interessiert.¹⁵ Arendt versteht darunter eine Form der positiven Freiheit, die der liberalen Vorstellung negativer Freiheit entgegensteht. Hier wird Freiheit zumeist als Abwesenheit von äußeren Zwängen und als uneingeschränkte Möglichkeit zur Verwirklichung subjektiver Willkürfreiheit, nach Gutdünken zu tun und zu lassen was man will, verstanden. Vor dem Hintergrund eines solchen Freiheitverständnisses wird es als Aufgabe der Politik erachtet, die wechselseitig sich reibenden Freiheitsansprüche der Einzelnen friedfertig miteinander zu vermitteln. Einschränkungen der individuellen Willkürfreiheit sind dabei nur zulässig, wenn Andere dadurch geschützt werden sollen. Folgen wir den Akteuren der Revolution, zeigt sich für Arendt jedoch ein ganz anderes Bild: Nicht Willkürfreiheit, sondern die Möglichkeit zum „gemeinsamen Handeln“ zeichnet die Erfahrung der Revolutionäre aus.¹⁶ Arendt verwendet hier einen positiven Begriff von Freiheit als ‚Freiheit zu‘, der im Gegensatz zu einem negativen Begriff von Freiheit als ‚Freiheit von‘ steht. Ersterer bemisst sich nicht mehr an der Abwesenheit von Zwang, sondern am Vorhandensein von Möglichkeiten sich zusammenzuschließen. Konkret bedeutet das, dass sich dort, wo sich das Ausmaß negativer Freiheit am Vorhandensein von Abwehrrechten wie etwa Meinungs-, Religions- oder Berufsfreiheit bemisst, positive Freiheit sich am Vorhandensein von Teilhaberechten wie Versammlungs-, Vereinigungs- oder Pressefreiheit messen lässt. Es ist nun eben diese zweite, positive Form der Freiheit, welche für Arendt im Zentrum der revolutionären Erfahrung steht: „Ursprünglich erfahre ich Freiheit und Unfreiheit im Verkehr mit anderen und nicht im Verkehr mit mir selbst. Frei sein können Menschen nur in Bezug aufeinander, also nur im Bereich des Politischen und des Handelns; nur dort erfahren sie, was Freiheit positiv ist und daß sie mehr ist als ein Nicht-gezwungen-Werden.“¹⁷

14 Hannah Arendt, *Über die Revolution*, München u.a.: Piper 2011, 147.

15 Ebd., 158.

16 Ebd., 227.

17 Hannah Arendt, „Freiheit und Politik“, in: dies., *Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I*, hrsg. v. Ursula Ludz, München u.a.: Piper 2012, 201–226, 201. Und an anderer Stelle: „Solche Freiheit ist nie verwirklicht, wenn das Recht auf aktive Teilhabe an den öffentlichen Angelegenheiten den Bürgern nicht garantiert ist.“ (Arendt, *Über die Revolution*, 281)

Arendts Begriff politischer Freiheit bezieht sich also auf die Möglichkeit zum gemeinsamen Handeln. Dieser Begriff bedarf bei Arendt freilich der Präzisierung, da er in einem speziellen Sinne verwendet wird. Zum gemeinsamen Handeln gehört nämlich nicht jede beliebige Tätigkeit – wie etwa das Arbeiten oder das Herstellen –, sondern ausschließlich das Sprechhandeln und das Tathandeln.¹⁸ Ersteres findet überall dort statt, wo sich Menschen zur Meinungsbildung zusammenfinden und mittels politischer Kommunikation eine gemeinsame Haltung zu politischen Sachverhalten entwickeln.¹⁹ Insofern sie hier wechselseitig aufeinander einwirken und im Gespräch ihre Meinung fortentwickeln, haben wir es mit einem gemeinsamen Handeln zu tun. Wo sich eine politische Meinung herausgebildet hat, kann es dann zur Tathandlung kommen. Diese kann etwa darin bestehen, durch öffentliche Kundgebungen, Petitionen oder Volksbegehren für die Realisierung der eigenen politischen Ansichten zu kämpfen. Damit deutet sich schon an, dass gemeinsames Handeln immer auch Gegenhandeln ist, das sich gegen andere politische Gruppierungen mit anderen politischen Meinungen richtet. Zum gemeinsamen Handeln gehört daher nicht nur die Möglichkeit der Meinungsbildung, sondern auch die Möglichkeit zur streitenden Auseinandersetzung: „Kein Mensch kann sich eine eigene Meinung bilden, ohne sich auf andere Meinungen einzulassen und sie an ihnen auszuprobieren.“²⁰ Die politische Freiheit, die Arendt im Auge hat, ist daher in erster Linie als eine Freiheit zum „Streit der Meinungen“ über die Einrichtung der gemeinsamen Welt zu verstehen.²¹

Die bisher gegebenen Bestimmungen nehmen vor allem die *Statusdimension* von negativer und positiver Freiheit in den Blick. Indem sie Freiheit an der Abwesenheit von Zwang oder der Anwesenheit von Möglich-

18 „Sprechen und Handeln galten als gleich ursprünglich und einander ebenbürtig, [...] weil [...] das Finden des rechten Wortes im rechten Augenblick, ganz unabhängig von seinem Informations- oder Kommunikationsgehalt an andere Menschen, bereits Handeln ist.“ (Hannah Arendt, *Vita Activa oder Vom tätigen Leben*, München: Piper 2002, 36)

19 „Meinungen kommen nur in einem Prozeß öffentlicher Diskussion zustande, sie sind das Ergebnis lebhaften Meinungsaustausches, und wo es keinen Raum für einen solchen Meinungsaustausch gibt, da gibt es zwar Stimmungen aller Art, Massenstimmungen und die Stimmungen von Einzelnen, die sie zu artikulieren verstehen, aber keine Meinungen.“ (Arendt, *Über die Revolution*, 346)

20 Ebd., 290.

21 Hannah Arendt, „Wahrheit und Politik“, in: *Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I*, hrsg. v. Ursula Ludz, München: Piper 2012, 327–370, 337.

keiten messen, erlauben sie es, den Status eines Subjekts unabhängig von seinem Tun zu beschreiben. Als Phänomenologin ist Arendt jedoch nicht allein an der Außenperspektive auf die handelnden Subjekte interessiert, vielmehr möchte sie eben jene Bedingungen freilegen, unter denen die Subjekte die Erfahrung eben dieser Freiheit machen. Im Zuge eines solchen phänomenologischen Ansatzes tritt dann die *Praxisdimension* politischer Freiheit ins Zentrum. Diese lässt sich wiederum im Rückgriff auf die Theorie performativer Sprechakte von John L. Austin in zwei Hinsichten beschreiben. Politische Freiheit kann einmal auf ihre perlokutionären Effekte hin verstanden werden und einmal auf ihre illokutionäre Ausübung hin.²² Im ersten Fall bemisst sich ihr Erfolg an den effektiven Konsequenzen bestimmter politischer Forderungen. Im zweiten Fall dagegen bemisst sich der Erfolg am Vollzug des Handelns selbst. In diesem Fall ist es für die erfolgreiche Verwirklichung positiver Freiheit lediglich notwendig, dass es zu einer gemeinsamen Diskussion politischer Handlungsmöglichkeiten, dem Aufstellen gemeinsamer Forderungen oder deren Sichtbarmachung durch kollektive Proteste kommt. Entscheidend ist nun, dass das perlokutionäre und illokutionäre Gelingen einer politischen Handlung zwar miteinander verbunden sein können, es aber nicht sein müssen. Mit einer illokutionären Realisierung politischer Freiheit haben wir es auch dann zu tun, wenn im Zuge der politischen Auseinandersetzung das Erreichen bestimmter praktischer Ziele verfehlt wird. Auch dann nämlich kommen die Individuen in den Genuss gelebter Freiheit und machen die Erfahrung gemeinsamen Handelns. Nicht die Umsetzung bestimmter politischer Ziele, sondern die Inanspruchnahme der Freiheit selbst ist es, die öffentliches Glück hervorbringt. Das stellt Arendt etwa dort heraus, wo sie über die Erfahrung der Studentenbewegung festhält: „Es stellte sich nämlich heraus, daß das Handeln Spaß macht: diese Generation hat erfahren, was das 18. Jahrhundert ‚public happiness‘, das Glück des Öffentlichen genannt hat. Das heißt, dass sich dem Menschen, wenn er öffentlich handelt, eine bestimmte Dimension menschlicher Existenz erschließt, die ihm sonst verschlossen bleibt und die irgendwie zum vollgültigen ‚Glück‘ gehört.“²³

22 Vgl. John L. Austin, *Zur Theorie der Sprechakte (How to do things with words)*, Stuttgart: Reclam 1979.

23 Hannah Arendt, *Macht und Gewalt*, aus d. Engl. v. Gisela Uellenberg, München: Piper 1970, 109. In Arendts existenzieller Lesart des Politischen ist die Freiheit des gemeinsamen Handelns.

Die Unterscheidung zwischen Status- und Praxisdimension der Freiheit hat den Vorteil, dass sich mit ihrer Hilfe unterschiedliche Realisierungsgrade von Freiheit veranschaulichen lassen. Machen wir uns das am Beispiel positiver Freiheit deutlich: Gehen wir davon aus, dass die Bürger_innen einer Gemeinschaft eine bestimmte Zahl positiver Freiheitsrechte besitzen, so ist noch nicht garantiert, dass sie diese auch umsetzen und verwirklichen können. So können etwa konkurrierende politische Akteur_innen versuchen, die Inanspruchnahme positiver Freiheitsrechte zu verhindern, indem sie z.B. den Zugang zu Versammlungsorten erschweren oder die Geschäftsordnung so beeinflussen, dass keine angemessene Auseinandersetzung stattfinden kann. Und selbst wenn es der Fall sein sollte, dass positive Freiheitsrechte ungehindert genutzt werden können, um politische Forderungen zu formulieren, bedeutet das noch nicht, dass sich mit ihnen effektiv etwas erreichen lässt. Das kann extrinsische Gründe haben, etwa wenn kollektive Forderungen von politischen Entscheidungsträger_innen ignoriert werden, es kann aber auch intrinsische Gründe haben, die dort vorliegen, wo die politischen Forderungen einer Gruppierung mit denen einer anderen Gruppierung konkurrieren und dabei im politischen Prozess schlicht und ergreifend unterliegen, weil sich die konkurrierenden Forderungen durchsetzen. Die Vorzugsstellung, welche die Amerikanischen Revolution im Denken von Arendt einnimmt, liegt nun gerade darin begründet, dass es in ihr auf allen Ebenen zu einer Realisierung positiver Freiheit kommt. Die ‚Männer der Revolution‘ haben die von ihnen besessenen positiven Rechte nämlich dafür genutzt, gemeinsam politische Forderungen zu formulieren, sie in der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung zum Ausdruck zu bringen und im Zuge des Unabhängigkeitskrieges durchzusetzen. Positive Freiheit wurde von den Revolutionären also nicht nur abstrakt *besessen*, sondern auch konkret *gelebt* und erfolgreich *verwirklicht*. Es ist sicherlich dieser Umstand, der dazu beigetragen hat, dass die Revolutionäre eine besonders intensive Erfahrung dessen gemacht haben, was Arendt „öffentliches Glück“ nennt.²⁴ Ihr Selbstrealisierungskonzept des Politischen versteht Politik also nicht als eine Bürde, die wir auf uns nehmen müssen, um die Spielräume für unsere individuelle Willkürfreiheit zu verteidigen, sondern als eine Form der *praxis*, die aus sich heraus Glück erzeugt.²⁵ Damit sind wir freilich mehr oder weniger an jenem

24 Arendt, *Über die Revolution*, 152.

25 Über eine solche ‚schwache Lesart‘ hinaus, welche das Glück als intrinsisches Gut des gemeinsamen Handelns versteht, betont eine ‚starke Lesart‘, dass die Aus-

Punkt angelangt, an dem der Spaten anfängt, sich zurückzubiegen, insofern dieser Zusammenhang letztlich nicht bewiesen, sondern nur so plausibilisiert werden kann, dass er überzeugender erscheint als andere konkurrierende Ansätze. Deutlich wird damit, dass Arendts Theorie des Politischen letztlich selbst politisch ist, insofern sie für eine bestimmte Realisierungsform des Gemeinwesens Partei ergreift. Entsprechend gilt es nun nachzuvollziehen, wie sie zu dieser Parteinahme kommt.

Die Erfahrung politischer Freiheit ist für Arendt das Kennzeichen einer jeden Revolution. Der Taumel, die Ekstase und die Intensität, welche die Revolution erzeugt, ist darauf zurückzuführen, dass die Beteiligten hier ihre politische Handlungsmacht und damit verbunden Freiheit und Glück erfahren. Nun taucht jedoch folgendes Problem auf: Früher oder später muss jede Revolution, will sie nicht nur Revolte sein, etwas Neues hervorbringen. Sie muss in einen Akt der *Gründung* münden, der in der Ausarbeitung einer Verfassung besteht, welche den künftigen Rahmen der gesellschaftlichen Ordnung absteckt. Aufgabe der Verfassungsgebung, so Arendt, darf es jedoch nicht nur sein, politische Grundrechte zu kodifizieren, sondern sie muss auch dafür sorgen, dass die politische Freiheit und das öffentliche Glück, das sich im Ereignis der Revolution gezeigt hat, verstetigt wird.²⁶ Es gilt, so Arendt, den „Geist und die Prinzipien des

übung von Freiheit im Raum des Politischen die einzige Möglichkeit ist, in der sich die Einzigkeit der Person – dasjenige, was Arendt „Wer-einer-ist“ nennt – zu zeigen vermag. Vgl. dazu Sophie Loidolt, „Who one is“ – A Political Issue? Hannah Arendt on Personhood, Maximal Self, and Bare Life“, in: Thomas Bedorf und Steffen Herrmann (Hg.), *Political Phenomenology. Experience, Ontology, Episteme*, London: Routledge 2020, 165–192. Diese starke Lesart der Bedeutung des Politischen für die Selbstrealisierung der Person, hat Arendt den Vorwurf des Elitismus eingebracht. Vgl. etwa Seyla Benhabib, *Hannah Arendt. Die melancholische Denkerin der Moderne*, aus d. Amerik. v. Karin Würdemann, Frankfurt a. M.: 2006, 201.

- 26 Catherine Colliot-Thélène formuliert das hier adressierte Problem folgendermaßen: „Es betrifft die Möglichkeit bzw. Unmöglichkeit, ausgehend von dieser Ausnahmesituation dauerhafte Institutionen zu schaffen, die nicht das Ethos ersticken, das dieser Situation ihren spezifischen Charakter verleiht.“ (Vgl. Catherine Colliot-Thélène, *Demokratie ohne Volk*, Hamburg: Hamburger Edition 2011, 185) Im Anschluss betont sie, dass dieses Problem aufgrund der „Unmöglichkeit der Veralltäglichung einer revolutionären Ausnahmesituation“ (ebd. 187) unauflösbar sei. In die gleiche Richtung vgl. Stefan Ahrens, *Die Gründung der Freiheit. Hannah Arendts politisches Denken über die Legitimität demokratischer Ordnungen*, Frankfurt a. M.: Lang 2005, 261. In entgegengesetzter Richtung argumentiert Christian Volk, dass politische Ordnung das Gründungsmoment durch „Erweitern und

Gründungsakts in dauernden Institutionen festzuhalten“.²⁷ Aufgabe der Verfassungsgebung muss es sein, einen öffentlichen Raum zu schaffen, in dem die Bürger_innen weiterhin die Möglichkeit zum politischen Handeln und damit zur Erfahrung von Freiheit und Glück haben. Die damit verbundene Schwierigkeit bringt Arendt folgendermaßen auf den Punkt: „Wenn mit der Gründung die Revolution ihr Ziel erreicht hat und an ihr Ende gekommen ist, dann ist der Geist der Revolution nicht nur nicht das Neubeginnen, sondern das Beginnen von etwas, das weiteres Neubeginnen erübrigen soll; eine dem Geist des Neubeginnens entsprechende Institution würde gerade die revolutionären Errungenschaften wieder infrage stellen.“²⁸ Das Problem, das Arendt hier beschreibt, besteht also darin, dass die Erfahrung politischer Freiheit und öffentlichen Glücks der Gründer_innengeneration einer politischen Ordnung vorbehalten zu sein scheinen.²⁹ Indem sie die alte Ordnung auflöst und eine neue Ordnung schafft, macht sie eine intensive Erfahrung der Stiftungskraft des gemeinsamen Handelns. Der post-revolutionären Generation scheint eine solche intensive Erfahrung verwehrt, da sie nur die neue politische Ordnung kennt und ihr die Erfahrung des Umsturzes fremd ist. Das hat zur Folge, dass die politische Ordnung von ihr nicht als selbstgesetzt erfahren wird, sondern als ein von außen auferlegtes Set an Normen, Regeln und Gesetzen. Und auch wenn sich die Einzelnen diese durch Reflexion zu eigen machen und sich so mit der bestehenden Ordnung identifizieren können, bleibt ihnen doch die Erfahrung der Ordnungsstiftung selbst verwehrt.³⁰ Das Verhältnis von Stiftung und Verstetigung ist daher spannungsgeladen, weil die mit beiden verbundenen Erfahrungen sich gegenseitig zu unterminieren drohen. Die

Bewahren“ lebendig halten kann (Volk, *Die Ordnung der Freiheit*, 266). Ich werde im Folgenden argumentieren, dass ein solches Erweitern und Bewahren für Arendt nur in einer Republik der Räte möglich ist.

27 Ebd., 162.

28 Ebd., 299.

29 Vgl. zu dieser Aporie und den Möglichkeiten ihrer alteritätstheoretischen Bewältigung: Matthias Flatscher, „Plädoyer für eine radikal-demokratische Institutionentheorie. Eine Spurensuche bei Arendt und Derrida“, in: Steffen Herrmann und Matthias Flatscher (Hg.): *Institutionen des Politischen. Perspektiven der radikalen Demokratietheorie*, Baden-Baden: Nomos 2020, 71–109.

30 John Elster hat dies das „Paradox der Demokratie“ genannt und folgendermaßen beschrieben: „Each generation wants to be free to bind its successors, while not being bound by its predecessors.“ (John Elster, *Ulysses Unbound: Studies in Rationality, Precommitment, and Constraints*, Cambridge: Cambridge University Press 2000, 115)

entscheidende Frage lautet daher, ob sich das Spannungsverhältnis von Stiftung und Verstetigung auflösen lässt und wie eine Verstetigung der Erfahrung politischer Freiheit aussehen kann.³¹

Zur Beantwortung dieser Frage wendet sich Arendt einem ihrer wichtigsten historischen Gewährsmänner zu, wenn es um die Nachzeichnung des Konzepts der öffentlichen Freiheit geht: Thomas Jefferson. Dieser, so Arendt, hat wie „niemand [anderes] diesen offenbar unvermeidlichen Defekt in der Struktur der Republik mit größter Klarheit und leidenschaftlicher Sorge verfolgt“.³² Entsprechend wird man sich von den Lösungsvorschlägen, die Jefferson entwickelt hat, Inspiration erwarten dürfen. Konfrontiert mit der Frage, wie die zukünftige Verfassung der Vereinigten Staaten beschaffen sein soll, liebäugelt Jefferson zunächst mit einem Recht auf Rebellion, denn „der Baum der Freiheit muss von Zeit zu Zeit mit dem Blut der Patrioten und der Tyrannen begossen werden. Dies ist der Freiheit natürlicher Dünger“.³³ Die Erfahrung der Gründung muss dieser Position zufolge von jeder Generation aufs Neue gemacht werden, da nur durch die Umwälzung bestehender Ordnungen die Erfahrung öffentlicher Freiheit gemacht wird. In diesem Vorschlag bleibt das Spannungsverhältnis von Gründung und Verstetigung jedoch unaufgelöst, weil Ordnungsbildung und Ordnungsauflösung hier nicht wirklich miteinander versöhnt werden, sondern lediglich dafür gesorgt wird, dass sich beide immer wieder abwechseln. Jefferson, so Arendt, hat dieses Ungenügen seines ursprünglichen Lösungsvorschlages bald selbst realisiert und einen alternativen Lösungsvorschlag präsentiert. Dieser zweite Vorschlag will das Spannungsverhältnisses von Gründung und Verstetigung dadurch auflösen, dass er die Möglichkeit zur Veränderung in die politische Ordnung selbst einschreibt. Dafür, so Jefferson, muss diese die Möglichkeit bieten, dass der Demos die grundlegenden Ordnungsregeln des Zusammenlebens hin-

31 Dieser Frage geht auch nach: Mark Wenman, *Agonistic Democracy. Constituent Power in the Era of Globalization*, Cambridge: Cambridge University Press 2013, Kap. 2.

32 Arendt, *Über die Revolution*, 299.

33 Ebd., 300. Eine sanftere Lösung bringt Condorcet im Rahmen seiner Rede an die Nationalkonvente ins Spiel, wenn er einen verfassungspolitischen Generationenvertrag vorschlägt, der darin besteht, alle zwanzig Jahre eine Änderung der Verfassung vorzunehmen, damit auch die jeweils nachwachsende Generation die Erfahrung der Gründung machen kann. Vgl. Pierre Rosanvallon, *Demokratische Legitimität. Unparteilichkeit – Reflexivität – Nähe*, aus d. Franz. v. Thomas Laugstien, Hamburg: Hamburger Edition 2010, 177.

terfragen, umgestalten oder ergänzen kann.³⁴ Helmut Dubiel hat diese Einsicht auf die Formel gebracht, dass sich „moderne demokratische Gesellschaften durch eine institutionell auf Dauer gestellte Infragestellung ihrer selbst [begründen]“.³⁵ Wo eine solche Institutionalisierung gelingt, kann sich eine Form der mundanen politischen Freiheit realisieren, die als Abschattung jener extraordinären Erfahrung politischer Freiheit gelten kann, wie sie die politischen Akteur_innen im Zuge der Revolution gemacht haben.³⁶

Die von Dubiel formulierte Idee einer dauerhaften Selbstinfragestellung bringt uns nun noch einmal zum Konzept politischer Freiheit zurück. Ich hatte oben argumentiert, dass Arendts Begriff politischer Freiheit sich auf die illokutionäre Dimension positiver Freiheit bezieht. Wir sehen nun jedoch, dass auch die perlokutionäre Dimension für Arendt eine bedeutende Rolle spielt. Zwar kann es zur Realisierung politischer Freiheit auch dort kommen, wo es mit politischen Forderungen nicht gelingt, die bestehende Ordnung zu hinterfragen, umzugestalten und zu ergänzen; ist dies jedoch dauerhaft der Fall, bleibt den Handelnden die Erfahrung der Ordnungsstiftung und des Neuanfangens gänzlich verwehrt. Zur Realisierung politischer Freiheit kann es letztlich nur da kommen, wo das gemeinsame Handeln ein Mindestmaß an perlokutionären Wirkungen zu zeitigen vermag. Das lässt sich nun wiederum entweder so verstehen, dass ein Teil der eigenen politischen Forderungen im Zuge politischer Kompromisse Eingang in politische Entscheidungen findet, oder in dem Sinne, dass es politisch Handelnden mittels Kontestation gelingt, zumindest einige ihrer politischen Forderungen umzusetzen. Welche der beiden Optionen in welchem Maße vorhanden sein muss, damit von einer gelungenen Realisierung po-

34 Arendt, *Über die Revolution*, 301.

35 Helmut Dubiel, „Integration durch Konflikt“, in: Jürgen Friedrichs und Wolfgang Jagodzinski (Hg.), *Soziale Integration*, Opladen: Westdeutscher Verlag 1999, 132–144, hier: 137f.

36 Auch Andreas Kalyvas argumentiert dafür, dass es im Zuge der Amerikanischen Revolution zu einer geregelten Form der Exzeptionalität politischen Handelns kommt: „Arendt’s approval of the American Revolution consists of a diagnosis of its partial success, due in part to the establishment of a secure constitutional structure composed of general, clear and prospective norms that regulate and order expectations among plural actors. In other word, the exceptionality of this revolution is that it established a new principle of legality that put an end to extraordinary politics.“ (Andreas Kalyvas, *Democracy and the Politics of the Extraordinary, Max Weber, Carl Schmitt and Hannah Arendt*, Cambridge: Cambridge University Press 2008, 258)

litischer Freiheit gesprochen werden kann, lässt sich dabei nur schwer angeben. Hier gilt, was Aristoteles über die *praxis* sagt, dass nämlich „jede Erklärung im Bereich des Praktischen im Umriss und nicht mit Exaktheit zu geben ist. [...] Was mit dem Handeln zu tun hat und förderlich ist, besitzt keine Stabilität.“³⁷

Die Institutionalisierung des gemeinsamen Handelns

Zur Realisierung politischer Freiheit hat Arendt in ihren Schriften wiederholt für die Einrichtung einer Republik der Räte plädiert. Nicht zuletzt weil sie selbst ihr Plädoyer mit einem Augenzwinkern auf eine „romantische Sympathie“ zurückgeführt hat, ist ihr Vorschlag in der Forschungsliteratur kaum ernst genommen worden.³⁸ Und dort wo er zur Kenntnis genommen wird, erntet er harsche Kritik: So nennt etwa Margaret Canovan, die seit den 80er Jahren die Arendt-Forschung maßgeblich geprägt hat, die Überlegungen zur Räterepublik eine „Peinlichkeit“; Albrecht Wellmer spricht davon, dass Arendts Bild einer Räterepublik „naiv“ sei; Jürgen Habermas nennt das Konzept „utopisch“ und Richard Bernstein ist der Überzeugung, dass Arendts Überlegungen „nicht tragfähig“ sind.³⁹ Urteile dieser Art haben dazu geführt, dass Arendts Überlegungen zur Rätedemokratie in der Forschungsliteratur bis heute nicht systematisch aufgearbeitet worden sind.⁴⁰

37 Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, 1104a.

38 Hannah Arendt, „Diskussion mit Freunden und Kollegen in Toronto (November 1972)“, in: *Ich will verstehen. Selbstauskünfte zu Leben und Werk*, München: Piper 2005, 73–115, hier: 103. Weitere zentrale Passagen finden sich in ihrem Aufsatz „Die Ungarische Revolution und der totalitäre Imperialismus“, in: *In der Gegenwart. Übungen im politischen Denken II*, München: Piper 2012, 73–126 sowie im letzten Kapitel von *Über die Revolution*.

39 Margaret Canovan, *Hannah Arendt, A Reinterpretation of Her Thought*, New York: Cambridge University Press 1992, 237; Albrecht Wellmer, *Arendt on Revolution*, in: Dana Villa (Hg.), *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Cambridge: Cambridge University Press 2000, 220–242, 224; Jürgen Habermas, „Popular Sovereignty as Procedure“, in: James Bohman und William Rehg (Hg.), *Deliberative Democracy. Essays on Reason and Politics*, Cambridge, MA/London: The MIT Press 1997, 35–65, 52; Bernstein, „Rethinking the Social and the Political“, 257.

40 Davon zeugt unter anderen, dass es der Begriff Rat/Räte nicht zu einem eigenständigen Eintrag im Arendt-Handbuch geschafft hat (Wolfgang Heuer, Bernd Heiter

Arendts Besinnung auf den Rätegedanken nimmt ihren Ausgang von der Beobachtung, dass die Räte die genuine Organisationsform der Revolution zu sein scheinen: Gleich ob man an die *sociétés populaires* der Französischen Revolution, die *Sowjets* der russischen Revolution oder die Räte der ungarischen Revolution denkt – stets war es die spontane Organisationsform der Räte, in welcher sich der revolutionäre Geist seinen Ausdruck verschafft hat.⁴¹ Arendt schließt daraus, dass sich politisches Handeln im Räteystem auf besonders gute Weise verwirklichen lässt. Wer hier einwenden wollen wird, dass keines der genannten Räteysteme es geschafft hat, sich dauerhaft zu etablieren, dem wird Arendt entgegenhalten, dass eine Etablierung des Räteystems historisch nicht an dessen Dysfunktionalität gescheitert ist, sondern daran, dass es sowohl von Rechts (Faschismus) als auch aus der Mitte (Liberalismus) und von Links (Kommunismus) bekämpft worden ist. Während der Totalitarismus grundsätzlich keinen Platz für die politische Selbstbestimmung der Individuen vorsieht, überträgt der Liberalismus die politischen Geschäfte an die politischen Parteien und der Kommunismus an den bürokratischen Apparat. Gemeinsam ist allen dreien, dass sie dem Demos die Aufgabe der Selbstbestimmung nicht zutrauen und die Räte allein als provisorische Übergangsinstitutionen im Prozess der Ergreifung der Staatsmacht verstehen.⁴² Die Räte bleiben damit stets vor- oder außerstaatliche Institutionen. An

und Stefanie Rosenmüller (Hg.), *Arendt-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart/Weimar: J. B. Metzler 2011. Zu den wenigen Publikationen über Arendts Räteystem gehören: Wolfhart Totschnig, „Arendt’s argument for the council system: a defense“, in: *European Journal of Cultural and Political Sociology*, Jg. 1, Heft 3, 2014, 266-282; James Muldoon, „The Lost Treasure of Arendt’s Council System“, in: *Critical Horizons*, Jg. 12, Heft 3, 2011, 396-417; Shmuel Lederman, „The Centrality of the Council System in Arendt’s Political Theory“, in: Kei Hiruta (Hg.), *Arendt on Freedom, Liberation, and Revolution*, Cham: Palgrave Macmillan 2019, 253–276; John F. Sitton, „Hannah Arendt’s Argument for Council Democracy“, in: Lewis P. Hinchman und Sandra K. Hinchman (Hg.), *Hannah Arendt: Critical Essays*, Albany, NY: State University of New York Press 1994, 307–329.

41 Lederman weist darauf hin, dass die Räte ein durchgängiges Thema in Arendts Arbeiten bilden. Die Auseinandersetzung mit ihnen zieht sich von ihren frühen Publikationen in den 1940er Jahren bis in ihre späten Arbeiten. Vgl. Shmuel Lederman, „Councils and Revolution: Participatory Democracy in Anarchist Thought and the New Social Movements“, in: *Science & Society*, Jg. 79, Heft 2, 2015, 243–263.

42 Arendt, *Über die Revolution*, 330.

ders für Arendt: Ihr geht es darum, eine dauerhafte Republik der Räte zu gründen.

Arendts emphatischer Bezug auf Arbeiter- und Soldatenräte hat oftmals dazu geführt, sie als Teil jener sozialistischen Rätebewegung zu verstehen, die mit Namen wie Otto Bauer, Karl Renner, Karl Korsch oder Anton Pannekoek verbunden ist.⁴³ Dadurch werden jedoch wichtige Unterschiede verdeckt, die Arendt von dieser Tradition trennen. Die Räte versteht Arendt nämlich nicht als exklusive Institutionen der Arbeiterklasse, welche mittels der Übernahme der Produktionsmittel für die Beseitigung sozialer Ungleichheit sorgen sollen, sondern als Institutionen des gesamten Demos zur Realisierung politischer Freiheit. Arendts Konzept einer Republik der Räte unterscheidet sich daher sowohl von den Ausgangsvoraussetzungen (Pluralität statt Partikularität) als auch den Zielvorstellungen her (politische Freiheit statt ökonomische Gleichheit) von der sozialistischen Tradition.⁴⁴

Mir scheint es daher sinnvoll, als eigentlichen Orientierungspunkt von Arendts Plädoyer für eine Republik der Räte nicht die Arbeiterräte des europäischen Kontinents zu nehmen, sondern vielmehr die *Nachbarschaftsräte*, wie sie im Neuengland des 17. Jahrhundert unter den puritanischen Siedlern entstanden sind.⁴⁵ Unter dem Namen der *town hall meetings* hat sich hier eine Praxis der gemeinschaftlichen Selbstverwaltung etabliert, in welcher die Bürger einer Siedlung auf regelmäßiger Basis zusammenkamen, um gemeinsam über öffentliche Angelegenheiten wie die Aufteilung des Landes, den Bau einer Kirche oder die Aufnahme neuer Bewohner_innen zu diskutieren und zu entscheiden. Auf solchen Versammlungen

43 Gil Rubin sieht Arendt dabei in erster Linie von Karl Renner und Otto Bauer beeinflusst. Vgl. Gil Rubin, „From Federalism to Binationalism: Hannah Arendt's Shifting Zionism“, in: *Contemporary European History*, Jg. 24, Heft 3, 2015, 393–414. Arendt selbst bezieht sich in *Über die Revolution* in erster Linie auf die Studie von Oskar Anweiler, „Die Räte in der ungarischen Revolution 1956“, in: *Osteuropa*, Jg. 8, 1958, 393–400.

44 Arendt versucht in der Folge auch immer wieder, die Rolle der sozialistischen Räte umzudeuten. Exemplarisch: „In Wahrheit haben gesellschaftliche und wirtschaftliche Forderungen in den Räten eine erstaunlich geringe Rolle gespielt; auch die Arbeiterräte waren primär ‚politische Organisationen‘.“ (Arendt, *Über die Revolution*, 352f.) Kritisch dazu: Shmuel Lederman, „Hannah Arendt and the Council System“, in: James Muldoon (Hg.), *Council Democracy. Towards a Democratic Socialist Politics*, London/New York: Routledge 2018, 150–167, 154f.

45 Vgl. dazu Joseph F. Zimmerman, *The New England Town Meeting. Democracy in Action*, Westport, CT/London: Praeger 1999, Kap. 2.

4. Wie soll politische Herrschaft eingerichtet sein?

war es allen erwachsenen männlichen Bürgern möglich, das Wort zu ergreifen und Stellung zu nehmen, wenngleich in der Abstimmung letztlich nur die Stimmen der freien Bürger zählten. Diese anfangs noch informellen Treffen haben sich über die Zeit institutionalisiert und mit der Einsetzung und Wahl von Stadtbeamten eine strukturierte Form erhalten.⁴⁶ Die Institution der *town hall meetings* hat auch auf Thomas Jefferson als einen der Gründerväter der amerikanischen Republik großen Einfluss ausgeübt. In einem Brief an Samuel Kercheval vom 12. Juli 1816 hält er fest, dass sich diese Treffen „als die klügste Maßnahme, die sich der menschliche Verstand je ausgedacht hat, und als die perfekte Ausübung der Selbstverwaltung und ihrer Erhaltung erwiesen haben“.⁴⁷ Jeffersons Enthusiasmus gründet in der Überzeugung, dass Freiheit und Glück im politischen Prozess an die Möglichkeit direkter politischer Partizipation gebunden sind. Wenn politische Teilhabe sich nicht darauf reduziert, bloß am Wahltag an den Regierungsgeschäften teilzuhaben, sondern vielmehr darin besteht, alltäglich in diese einbezogen zu sein, dann kann ein jeder und eine jede die Erfahrung politischer Freiheit machen. Jefferson entwickelt dafür im Anschluss an die *town hall meetings* den Gedanken eines Ward-Systems, welches das Konzept der Selbstregierung auf die ganze im Entstehen begriffene Republik ausdehnen soll. Grundlage dieses Konzepts sollen die ‚elementaren Republiken‘ sein, kleine lokal organisierte Einheiten, welche allen Bürgern ein Mitspracherecht in öffentlichen Angelegenheiten ermöglichen sollen. Freilich können in solchen Republiken nicht alle Formen von politischen Angelegenheiten gelöst werden, weshalb Jefferson ein System aus „Elementarrepubliken, Kreisrepubliken, Länderrepubliken und der Republik der Union“ vor Augen steht, wobei jede Republik sich aus Abgeordneten der jeweils kleineren Einheit zusammensetzt.⁴⁸ Jefferson Vorschlag für eine zu errichtende Republik besteht also darin, ein pyramidal gestaffeltes Institutionensystem von Räten zu etablieren, auf dessen unterster Ebene alle Bürger einbezogen sind und die Möglichkeit zur Erfahrung politischer Freiheit erhalten. Dieser Vorschlag für die zukünftige

46 Diese Form der lokalen Selbstverwaltung hat sich in den Neuenglandstaaten bis in die Gegenwart gehalten. Vgl. Frank M. Bryan, *Real Democracy. The New England Town Meeting and How it Works*, Chicago/London: University of Chicago Press 2004; sowie: Donald L. Robinson, *Town Meeting: Practicing Democracy in Rural New England*, Amherst/Boston: University of Massachusetts Press 2011.

47 Zimmerman, *The New England Town Meeting*, 3 (eigene Übersetzung).

48 Arendt, *Über die Revolution*, 325.

Verfassung der Republik unterliegt jedoch der Position der Federalisten um James Madison, welche der Institution der partizipativen Demokratie skeptisch gegenüberstehen und sich stattdessen für ein parteienbasiertes Repräsentationssystem aussprechen.⁴⁹

Im Anschluss an Jefferson geht Arendt nun zunächst einmal davon aus, dass eine Republik der Räte die institutionelle „Gestalt der Pyramide“ annehmen wird.⁵⁰ Das Bild der Pyramide verweist dabei auf eine bestimmte Ausgestaltung politischer Macht. Das wird deutlich, wenn wir uns der klassischen Ikonographie politischer Macht zuwenden, wie sie sich im Frontispiz von Thomas Hobbes' *Leviathan* findet. Bekanntermaßen ist hier unter anderem ein aus vielen Einzelkörpern zusammengesetzter Großkörper zu sehen, der für den Körper des Souveräns steht. Politische Herrschaft, so macht das Bild deutlich, beruht auf einem Zusammenwirken von Souverän und Untertanen. Dieses Zusammenwirken wird dabei hierarchisch vorgestellt: Der Souverän bildet gleichsam den Kopf, der seinen Untertanen – vorgestellt als Gliedern – seinen Willen diktiert. Entsprechend ist das Tun der Bürger hier nicht als ihr eigenes, sondern als dasjenige des Souveräns zu verstehen. Der Souverän regiert hier, indem er sich der einzelnen Individuen bedient. Claude Lefort hat darauf hingewiesen, dass die demokratische Revolution der Neuzeit damit einhergeht, mit dieser organischen Metapher zu brechen: „Die demokratische Gesellschaft begründet sich als gleichsam körperlose Gesellschaft, d.h. als Gesellschaft, die die Vorstellung einer organischen Totalität außer Kraft setzt.“⁵¹ Den Bruch, auf den Lefort hier anspielt, können wir zunächst so verstehen, dass hier das Bild eines Machtzentrums infrage gestellt wird. Politische Herrschaft verläuft im demokratischen System nicht mehr top-down,

49 Zur Auseinandersetzung zwischen beiden Lagern vgl. Dirk Jörke „Der demokratische Föderalismus der Anti-Federalists“, in: Eva Marlene Hausteiner (Hg.): *Föderalismus. Modelle jenseits des Staates*, Baden-Baden: Nomos, 2016, 79–201.

50 „Zweifellos würde diese Staatsform in voller Entfaltung wieder die uralte Gestalt der Pyramide annehmen, also die Gestalt aller Staatsformen, die wesentlich auf Autorität beruhen. Während aber in autoritären Regierungen, wie wir sie aus der Geschichte kennen, die autoritätgebende Macht von oben nach unten ‚fließt‘, würde in diesem Fall die Autorität weder oben noch unten ihre Quelle haben, sondern auf jeder Stufe der Pyramide gleichsam neu entstehen.“ (Arendt, *Über die Revolution*, 358)

51 Claude Lefort, „Die Frage der Demokratie“, in: Ulrich Rödel (Hg.): *Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1990, 281–297, hier: 295.

sondern bottom-up. Die Pyramide gibt diesem Gedanken nun eine ganz spezifische Gestalt. So wie eine Pyramide aus einer Vielzahl von Schichten besteht, die aufeinander aufbauen, so soll auch die Republik der Räte aus einer Vielzahl an Räten bestehen, die über Ebenen hin gestaffelt sind – man kann hier beispielsweise an eine Staffelung von Kommunalräten, Kreisräten, Landesräten und Bundesrat denken. Die Gestalt der Pyramide macht also zunächst einmal deutlich, dass politische Herrschaft nicht in einem souveränen Machtzentrum konzentriert sein soll, das Aufgaben nach unten delegiert, sondern auf einer Reihe von lokalen Mächten im Plural aufbauen soll, die über das Prinzip der Föderation zusammengeschlossen sind. Den Föderalismus an Stelle der Souveränität zum politischen Prinzip erhoben zu haben, ist für Arendt dabei die entscheidende Leistung der amerikanischen Gründerväter, namentlich diejenige Madisons.⁵² Dessen „Entdeckung des föderativen Prinzips“ bezeichnet sie euphorisch als „die größte revolutionäre Errungenschaft“.⁵³ Im Anschluss daran können wir festhalten, dass das erste Ausgestaltungsprinzip der Republik der Räte im *Föderalismus* besteht.

Auf ein zweites wichtiges Ausgestaltungsprinzip der Räterepublik treffen wir, wenn Arendt präzisiert, dass Macht in der Pyramide weder von oben nach unten noch von unten nach oben laufen, sondern „auf jeder Stufe der Pyramide gleichsam neu entstehen“ soll.⁵⁴ Gemeint ist damit, dass dann, „wenn die Mitglieder der oberen Räte darangingen, Abgeordnete für die nächsthöhere Stufe zu wählen, so wählten sie wieder unter gleichen, und dasselbe gilt für die Abgeordnetenwahlen bis hinauf zum Obersten Rat; ein Druck von unten oder oben ist innerhalb dieses Rätensystems unmöglich“⁵⁵. Was hier zunächst deutlich wird, ist, dass die pyramidale Staffelung der Räte mit Zugangsbeschränkungen zu den einzelnen Ebenen verbunden ist. Während kommunale Räte Zugang für den gesamten Demos bieten, ist der Zugang zu übergeordneten Räten eingeschränkt und denjenigen vorbehalten, die von ihrem jeweiligen Rat dafür gewählt wer-

52 „Es gehört zweifellos zu den größten und zukunftsreichsten Errungenschaften der Amerikanischen Revolution, daß es ihr gelang, den Anspruch der Macht auf Souveränität im politischen Körper der Republik konsequent zu eliminieren, denn im Bereich menschlicher Angelegenheiten kann Souveränität schließlich und endlich immer nur auf Gewaltherrschaft durch einen Tyrannen hinauslaufen.“ (Arendt, *Über die Revolution*, 199f.)

53 Ebd., 218.

54 Ebd., 358.

55 Ebd.

den. Deutlich wird an dem Zitat zudem auch, dass jede Ebene der Pyramide selbstständig agieren können soll. Weder soll sie von oben durch eine Parteidisziplin gebunden sein, welcher die einzelnen Individuen zu folgen haben, noch soll sie von unten durch ein imperatives Mandat gebunden sein, welche die Individuen gegenüber untergeordneten Räten abhängig macht. Arendts Ablehnung des imperativen Mandats verstehe ich dabei so, dass es ihr darum geht, dass die jeweiligen Mitglieder eines höheren Rats ihre Urteile nicht in erster Linie unter der Berücksichtigung ihrer Wähler_innenschaft fällen sollen, sondern gemäß der Funktionslogik, die auf der jeweiligen Stufe eines Rates von Belang ist. Nehmen wir ein einfaches Beispiel: Wenn Zuteilungen von finanziellen Ressourcen an Gemeinden auf der Kreisebene beschlossen werden, dann sollen sich die jeweiligen politische Vertreter_innen dieser Ebene bei ihrem Urteil nicht an dem Besten für ihre jeweilige kommunale Wähler_innenschaft orientieren, sondern an dem Besten für die kommunalen Gesamtheit. Wir können diesbezüglich vom Prinzip der *Subsidiarität* der politischen Macht sprechen.

Freilich kann das subsidiäre Prinzip nun nicht nur zu Uneinigkeit zwischen unterschiedlichen Entscheidungsebenen führen, sondern auch dazu, dass sich höhere politische Entscheidungsebenen verselbstständigen. Um einer solche Abkopplung der oberen von den unteren Ebenen vorzubeugen, schlägt Arendt vor, „dass Macht weder von oben noch von unten, sondern gleichsam horizontal kontrolliert und in Schach gehalten wird“.⁵⁶ Wirksame politische Entscheidungskontrolle, so will sie damit zum Ausdruck bringen, ist nur durch eine Kontrolle auf der gleichen politischen Stufe möglich. Macht wird in diesem Fall nicht dadurch beschränkt, dass die Befugnisse der Gremien einer Entscheidungsstufe eingeschränkt werden, sondern dass ihnen eine Gegen-Macht an die Seite gestellt wird: „Nur eine andere Macht“, so schreibt Arendt, „ist imstande, Macht zu begrenzen und in ihrer Mächtigkeit zu erhalten, und dies besagt, daß das Prinzip der Gewaltenteilung, das eigentlich Machtteilung heißen sollte, nicht nur verhindert, daß ein Teil des Staatsapparats, etwa die Legislative oder die Exekutive, alle Macht an sich reißt und monopolisiert, sondern daß ein Gleichgewicht hergestellt ist“.⁵⁷ Als exemplarisch für eine solche Gegen-

56 Hannah Arendt, „Interview mit Hannah Arendt. Von Adalbert Reif“, in: *Macht und Gewalt*, aus dem Engl. v. Gisela Uellenberg, München: Piper 1970, 105–133, hier: 131.

57 Arendt, *Über die Revolution*, 197. An anderer Stelle hält Arendt zum gleichen Thema fest: „Die Grenze der Macht liegt nicht in ihr selbst, sondern in der gleich-

Macht gilt Arendt die US-amerikanische Institution des Senats. Dessen Aufgabe wird bereits von den Gründervätern der amerikanischen Verfassung darin gesehen, als ausbalancierende und beschränkende Kraft zu wirken. Das liegt daran, dass die Regierenden des Repräsentantenhauses stets Gefahr laufen, ihren Wahlversprechen untreu zu werden und sich in ihrer Entscheidungsfindung von Sonderinteressen leiten zu lassen.⁵⁸ Mehr noch: Stets besteht die Möglichkeit, so Madison, dass sich das Repräsentantenhaus von spontanen und leidenschaftlichen Gefühlen hinwegreißen und zu irrationalen Entscheidungen verführen lässt.⁵⁹ Die politische Rolle des Senats besteht entsprechend darin, das Repräsentantenhaus in seinem Tun zu kontrollieren und vor Korruption zu schützen. Wir können diesbezüglich vom Prinzip der *Bikameralität* politischer Macht sprechen.

Arendts spärliche Überlegungen zur Konstitution einer Räterepublik enthalten also mindestens drei Ausgestaltungsprinzipien: Das Prinzip der *Föderalität*, das Prinzip der *Subsidiarität* und das Prinzip der *Bikameralität*. Es sind nun vor allem die letzten beiden Prinzipien, die Arendts konzeptuelle Überlegungen zur Realisierung politischer Freiheit in Bedrängnis bringen. Insofern nämlich jede Form der Abgabe von Handlungsmacht mit einer Einschränkung des Prinzips des gemeinsamen Handelns verbunden scheint, stehen die Prinzipien der Subsidiarität und der Bikameralität

zeitigen Existenz anderer Machtgruppen, also in dem Vorhandensein von Anderen, die außerhalb des eigenen Machtbereichs stehen und selber Macht entwickeln. Diese Begrenztheit der Macht durch Pluralität ist nicht zufällig, weil ihre Grundvoraussetzung ja von vornherein ebendiese Pluralität ist. Hieraus erklärt sich auch die merkwürdige Tatsache, dass Machtteilung keineswegs Machtverminderung zur Folge hat, ja dass das Zusammenspiel der ‚Gewalten‘, das auf Teilung beruht, ein lebendiges Verhältnis von sich gegenseitig kontrollierenden und ausgleichenden Mächten hervorruft, in dem vermöge des in ihm waltenden Miteinander mehr Macht erzeugt wird, jedenfalls solange es sich wirklich um ein lebendiges Zusammenspiel handelt und die in solchen Systemen immer bestehende Gefahr der gegenseitigen Paralisierung und des Sich-Festfahrens gebannt ist.“ (Arendt, *Vita Activa*, 254)

- 58 „First, it is a misfortune incident to republican government, though to a less degree than to other government, that those who administer it may forget their obligations to their constituents, and prove unfaithful to their important trust.“ (Alexander Hamilton, James Madison und John Jay, *The Federalist Papers*, hrsg. v. Michael A. Genovese, New York: Palgrave Macmillan 2009, Federalist No. 62, 161)
- 59 „Second, the necessity of a senate is not less indicated by the propensity of all single and numerous assemblies to yield to the impulse of sudden and violent passions, and to be seduced by factious leaders into intemperate and pernicious resolutions.“ (Hamilton, Madison und Jay, *Federalist Papers*, Federalist No. 62, 161)

im Verdacht, die Realisierung politischer Freiheit einzuschränken. Subsidiarität, so wird argumentiert, impliziert notwendig die Idee der Repräsentation von politischen Anliegen auf einer höherstufigen Ebene, wodurch es zu einer Beschränkung des Handelns auf der untergeordneten Ebene kommt.⁶⁰ Vom Bikameralismus heißt es dagegen, dass er die Realisierung der Selbstregierung beschränke und demokratisch nicht zu rechtfertigen sei.⁶¹ Arendts Überlegungen zu einer Republik der Räte werfen daher die Frage auf, ob Subsidiarität und Bikameralismus notwendig eine Beschränkung der Idee politischer Freiheit bedeuten oder ob sich Freiheit und Repräsentation nicht doch miteinander versöhnen lassen.⁶² Eine Antwort auf diese Frage scheint mir an die Grenzen von Arendts Konzept der politischen Freiheit zu führen. Mit ihren Überlegungen mag sie zwar zeigen, was es heißt, in politischen Institutionen frei zu sein, nicht jedoch, wann diese Institutionen und ihr Verhältnis zueinander selbst noch einmal als frei qualifiziert werden können.

Freiheit als Nicht-Beherrschung

Ein wirkmächtiger Vorschlag zur Beantwortung der Frage wie institutionelle Freiheit konzeptuell gefasst werden kann, stammt von Philip Pettit, Ausgehend vom Konzept der Freiheit als Nicht-Beherrschung versucht er deutlich zu machen, unter welchen Umständen ein Gewebe von Institutio-

60 Ganz in diesem Sinne scheint Arendt festzuhalten: „Der Bürger ist repräsentiert, doch repräsentiert und delegiert können nur Interessen und die Sorge um die allgemeine Wohlfahrt der Wählerschaft werden, keinesfalls aber ihre Fähigkeit zu handeln oder auch nur ihre Meinungen“ (Arendt, *Über Revolution*, 346). Kateb hat daraus die Schlussfolgerung gezogen, dass Arendt das Prinzip der Repräsentation gänzlich ablehne. Vgl. George Kateb, *Hannah Arendt. Politics, Conscience, Evil*, Totowa: Rowman & Allanheld 1984, 115ff. In die entgegengesetzte Richtung argumentiert: Winfried Thaa, „Repräsentation oder politisches Handeln? Ein möglicherweise falscher Gegensatz im Denken Hannah Arendts“, in: Lothar Fritze (Hg.), *Hannah Arendt weitergedacht*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2008, 71–88.

61 „Dieses Organ ist demokratisch kaum zu rechtfertigen und inzwischen das eigentliche Scharnier eines selbst blockierenden Parteienstaats.“ (Wilhelm Hennis, *Auf dem Weg in den Parteienstaat*, Stuttgart: Reclam, 1998, 159)

62 Dass die Frage nach der Legitimität politischer Repräsentation und Herrschaft bei Arendt eine Leerstelle bleibt, hebt auch hervor Michael Hirsch, *Die zwei Seiten der Entpolitisierung. Zur politischen Theorie der Gegenwart*, Stuttgart 2007, 150f.

nen selbst noch einmal als Ausdruck von Freiheit erfahren werden kann.⁶³ Auch wenn er sich dabei ähnlich wie Arendt in der republikanischen Tradition verortet, so unterscheidet er sich von ihr doch dadurch, dass er nicht an den athenischen, sondern an den römischen Strang dieser Tradition anschließt.⁶⁴ Während in der athenischen Tradition vor allem das Moment der Volksherrschaft in Form der Selbstgesetzgebung im Vordergrund steht, rückt im römischen Strang das Moment der Kontrolle politischer Macht durch ein System von *checks and balances* in den Mittelpunkt. In der Folge hat sich in dieser Tradition auch ein ganz anderer Freiheitsbegriff als in der athenischen Tradition entwickelt: Politische Freiheit wird hier nicht an der Befähigung zum politischen Handeln gemessen, sondern an der Abwesenheit von Beherrschung abgelesen.⁶⁵ Eben dieses Konzept der Freiheit als Nicht-Beherrschung, so möchte ich im Folgenden zeigen, erlaubt es uns, das Problem von Freiheit und Repräsentation, das in Arendts Überlegungen unaufgelöst bleibt, zu lösen. Dafür werde ich Pettits Grundidee in der Folge in Kürze skizzieren und im Anschluss daran deutlich machen, dass sich sein Begriff politischer Freiheit mit demjenigen von Arendt zusammenführen lässt.

Die Pointe des republikanischen Konzepts der Freiheit als Nicht-Beherrschung lässt sich am besten in Abgrenzung zum klassischen liberalen Konzept der Freiheit als Nicht-Einmischung deutlich machen. Pettit bedient sich hierfür regelmäßig des Beispiels der Sklaverei. In der Tradition des negativen Freiheitsdenkens lässt sich der Grad der Freiheit eines Sklaven daran bemessen, in welchem Maße er der Gewalt seines Herrn unterworfen ist. Unter einem tyrannischen Herrn, der seinen Sklaven fortwährend nach Lust und Laune herumkommandiert, ist ein Sklave in dieser

63 Philip Pettit, *Republicanism. A Theory of Freedom and Government*, Oxford: Clarendon Press 1997.

64 Dass auch Arendt in ihren Arbeiten immer wieder Bezug auf den römischen Republikanismus nimmt, zeigt Jacques Taminiaux, „Athens and Rome“, in: Dana Villa (Hg.), *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Cambridge: Cambridge University Press 2000, 165–177.

65 Auf den ideengeschichtlichen Hintergrund der Freiheit als Nicht-Beherrschung werde ich in Kap. 6 genauer eingehen. Einen guten Überblick über den neorömischen Republikanismus liefert der Band von Cécile Laborde und John Maynor (Hg.), *Republicanism and Political Theory*, Oxford: Blackwell 2008, sowie Richard Dagger, „Republicanism and the Politics of Place“, in: *Philosophical Explorations*, Jg. 4, Heft 3, 2001, 157–173. und John Maynor, *Republicanism in the Modern World*, Cambridge: Polity Press 2003.

Tradition weniger frei als unter einem benevolenten Herrn, der seinen Sklaven nach eigenem Gutdünken gewähren lässt. Obgleich die Tradition des negativen Freiheitsdenkens damit freilich einen wichtigen Unterschied zwischen unterschiedlichen Graden der Freiheit anzugeben vermag, mangelt es ihr doch, so Pettit, an einem Vokabular, das Verhältnis zwischen dem benevolenten Herrn und seinem Sklaven als Herrschaftsverhältnis zu beschreiben. Dies ist dann möglich, wenn man Freiheit nicht als tatsächliche Abwesenheit, sondern als Abwesenheit der *Möglichkeit* arbiträrer Einflussnahme durch Andere versteht. Entscheidend ist ja, dass der benevolente Herr sich jederzeit dazu entscheiden könnte, in die Angelegenheiten des Sklaven einzugreifen und diesen zu bestimmten Handlungen zu zwingen. Das Konzept der Freiheit als Nicht-Beherrschung, das Pettit vertritt, will eben dieses Moment der potentiellen Einmischung miteinbeziehen: „Eine Person wird von einer anderen in dem Maße beherrscht, so möchte ich argumentieren, wie die andere Person die Fähigkeit hat, sich willkürlich in ihre Angelegenheiten einzumischen“⁶⁶ Bezieht man diese Möglichkeit zur willkürlichen Einflussnahme mit ein, so ist der Sklave des benevolenten Herrn letztlich genauso unfrei wie derjenige des tyrannischen Herrn. Diese Überzeugung, so Pettit, war im antiken Rom fest im Alltagsbewusstsein verankert. Ein Sklave, dem es gelang, durch Charme, Unterwürfigkeit oder Gerissenheit das Wohlwollen seines Herrn zu erlangen und sich dadurch einen gewissen Spielraum an Handlungsfreiheiten anzueignen, kann für die Römer nicht als frei gelten, weil auch derjenige, der einem wohlwollenden Herrn dient, unter den Bedingungen von Herrschaft lebt.

Freiheit als Nicht-Beherrschung bemisst sich also an der Abwesenheit der Möglichkeit zur arbiträren Einflussnahme. Nun gilt es, den Begriff der Arbitrarität, den Pettit hier verwendet, genauer in den Blick zu nehmen. Zunächst scheint damit nämlich lediglich eine Form der Willkürherrschaft gemeint zu sein. Eben diese Möglichkeit zur willkürlichen Einflussnahme ist es ja, die der benevolente Herr letztlich mit dem tyrannischen Herrn teilt. Pettits Beispielen folgend können wir nun aber fragen, wie es um den sadistischen Herrn bestellt wäre, der seine Herrschaft über den Sklaven an ein komplexes Regelsystem von Strafen gebunden hat, an deren Anwendung er sich peinlich genau hält. In diesem Fall wäre der Sklave ja weder

66 Philip Pettit, „Republican Freedom and Contestatory Democratization“, in: Ian Shapiro und Casiano Hacker-Cordón (Hg.), *Democracy's Value*, Cambridge: Cambridge University Press 1999, 163–190, 165 (eigene Übersetzung).

einer aktuellen noch einer potentiellen Willkürherrschaft unterworfen, sondern einem dauerhaften und geregelten System der Gewaltausübung. Entsprechend müsste er unter Anlage des Kriteriums der Arbitrarität im Sinne der Willkürlichkeit dann paradoxerweise als frei gelten. Ausgehend von diesem Einwand lassen sich Pettits Überlegungen dahingehend präzisieren, dass Arbitrarität für ihn nicht nur willkürliche Verfügungsgewalt bedeutet, sondern sich vielmehr ganz allgemein auf die Anwesenheit (*arbitrium*) eines fremden, bemächtigenden Willens bezieht.⁶⁷ Seine Überlegungen beziehen sich also nicht auf die *Handlungsfreiheit*, sondern auf die *Willensfreiheit* von Individuen. Nicht die aktuelle oder potentielle Abwesenheit von äußerer Einflussnahme, sondern die Frage, in welchem Maße eine solche Einflussnahme den Willen der betreffenden Person berücksichtigt, bildet den Maßstab zur Bemessung von Freiheit als Nicht-Beherrschung.

Der Ertrag des bisher skizzierten Verständnisses von Freiheit als Nicht-Beherrschung besteht nun darin, dass er es uns erlaubt, verschiedene Formen der Unterordnung des Willens unter denjenigen von andern zu unterscheiden. Als Ausdruck von Herrschaft müssen all jene Formen der Unterordnung gelten, welche den Willen ihrer Adressat_innen außer Acht lassen, wohingegen all jene Formen der Unterordnung als Ausdruck von Freiheit gelten können, welche den artikulierten Willen ihrer Adressat_innen als Richtschnur nehmen. Übertragen auf unsere Ausgangsfrage bedeutet das, dass die Unterordnung unter politische Institutionen in all jenen Fällen als Ausdruck von Freiheit verstanden werden kann, wo diese Institutionen im Sinne der Bürger_innen handeln und politische Vertreter_innen deren Interessen und Vorstellungen folgen.⁶⁸ Im Vergleich zum Konzept der Freiheit als Nicht-Einmischung bedeutet das zweierlei: Einerseits muss auch das Leben unter einem gutmütigen Tyrannen oder aufgeklärten Monarchen, der seinen Untertanen weitreichende Rechte zukommen lässt, als unfrei gelten, insofern das Schicksal der Bürger_innen hier

67 „Arbitrary interference, on this interpretation, is interference practiced in accordance with the *arbitrium*, or ‚will‘ of another. It is precisely what I describe here as uncontrolled interference: that is, interference that is exercised at the will or discretion of the interferer, interference that is uncontrolled by the person in the receiving end.“ (Philip Pettit, *On the People's Terms. A Republican Theory and Model of Democracy*, Cambridge: Cambridge University Press 2012, 58)

68 „Under this conception of arbitrariness, then, an act of interference will be non-arbitrary to the extent that it is forced to track the interests and ideas of the person suffering the interference.“ (Pettit, *Republicanism*, 55)

stets an die Launen und Meinungen des Herrschers gekoppelt bleibt. Andererseits können die unter Gesetzen lebenden Staatsbürger unter der Bedingung als frei gelten, dass solche Gesetze prinzipiengeleitet zustande gekommen und die Interessen der von ihnen Betroffenen mit in die Entscheidungsfindung einbezogen worden sind. Nicht die Anzahl, sondern die Qualität der Gesetze ist es also, die über den Grad politischer Freiheit entscheidet. Obgleich der Republikanismus mit dem Liberalismus also die Vorstellung einer negativen, auf Abwesenheit gerichteten Freiheit teilt, geht es nicht um Abwesenheit von Einmischung schlechthin, sondern um die Abwesenheit von beherrschender Einmischung. Aus republikanischer Sicht kann es entsprechend Beherrschung ohne Einmischung geben wie umgekehrt Einmischung ohne Beherrschung.

Freilich wird nun viel darauf ankommen, was es heißt, den Interessen und Vorstellungen einer Person zu folgen und diese einzubeziehen. Halten wir uns weiter an Pettits Beispiel der Sklaverei, können wir dieses Problem als das des ‚usurpatorischen Herrn‘ bezeichnen.⁶⁹ Dieser betrachtet seine Sklaven als unmündige Wesen, die keinen gefestigten Willen haben und daher nicht dazu in der Lage sind, sich Vorstellungen vom Guten zu bilden und ihre Interessen angemessen zu äußern. Die von seinen Sklaven artikulierten Wünsche stellt der usurpatorische Herr entsprechend unter den Vorbehalt der Irrationalität. Seine Aufgabe sieht er darin, die wahren Interessen seiner Untergebenen ausfindig zu machen. Gleichgültig nun, ob sich der usurpatorische Herr dabei von niederträchtigen, auf Ausbeutung zielenden Absichten oder von wohlwollenden, menschenfreundlichen Beweggründen anleiten lässt, führt sein Verhalten zu einer Vereinnahmung und Beherrschung seiner Dienerschaft. Das Problem des usurpatorischen Herrn lässt sich im Anschluss an Pettit dadurch lösen, dass Nicht-Beherrschung an die Bedingung zur kommunikativen Willensbildung auf Seiten der Betroffenen geknüpft wird. Es muss ihnen möglich sein, gemeinsam ihre Interessen zu erkunden und öffentlich zu artikulieren.⁷⁰ Insofern sich der Herr dann an diesen erklärten Interessen orientieren muss,

69 Die Bedeutung des Problems der Usurpation für Pettits Denken stellt auch heraus: Patchen Markell, „The Insufficiency of Non-Domination“, in: *Political Theory*, Jg. 36, Heft 1, 2008, 9–36. Markell zielt dabei ebenfalls darauf ab, dass Pettits Begriff der Freiheit als Nicht-Beherrschung trotz aller gegenteiligen Behauptungen auf ein Modell der partizipativen Freiheit angewiesen ist.

70 Philip Pettit, *A Theory of Freedom. From the Psychology to the Politics of Agency*, Oxford u.a.: Oxford University Press 2001, 70f. Diese Wendung hebt auch hervor: Markell, „The Insufficiency of Non-Domination“, 16f.

ist nicht nur dem Problem der Vereinnahmung ein Riegel vorgeschoben, sondern das Verhältnis der Beherrschung überhaupt aufgelöst. Wo Menschen in der Lage sind, gemeinsam ihre Belange zu formulieren und diejenigen mit der Möglichkeit zur Einflussnahme dazu genötigt sind, sich an diesen zu orientieren, können wir nicht mehr länger davon sprechen, dass sie einem fremden Willen unterworfen sind. Überträgt man diese Einsicht wiederum auf unsere Ausgangsfrage, lässt sich nun präzisieren, dass politische Institutionen überall dort als Institutionen der Freiheit verstanden werden können, wo sie sich zu den gemeinsam bekundeten und kommunikativ zustande gekommenen Interessen der von ihnen Repräsentierten responsiv verhalten. Die von ihnen initiierten politischen Maßnahmen können in solchen Fällen als nicht-arbiträre Formen der Einflussnahme verstanden werden.

Ein pyramidal gestaffeltes System der Räte kann unter den eben explizierten Bedingungen dann als Ausdruck politischer Freiheit verstanden werden, wenn zwischen den einzelnen Ebenen ein Verhältnis der Responsivität besteht. Verstehen wir letzteres als Bedingungsverhältnis von Anspruch und Antwort, setzt die Responsivität politischer Institutionen eine Bürger_innenschaft voraus, die dazu in der Lage ist, ihre Ansprüche zu formen und zu artikulieren. Damit gerät der Bereich der kommunikativen Grundfreiheiten in den Blick, welche die Voraussetzung für ein Modell der Freiheit als Nicht-Beherrschung bilden und zu denen im Wesentlichen Rede-, Presse- und Versammlungsfreiheit zählen. Für deren Realisierung, so Pettit, muss der Staat auf drei Gebieten der Grundsatzpolitik aktiv werden:⁷¹ Erstens muss er eine Infrastruktur für Bildung, Ausbildung und Information bereitstellen, die für die Bürger_innen frei verfügbar ist und dafür sorgt, dass diese ihre kommunikativen Grundrechte in Anspruch nehmen können. Zweitens muss er ein Versicherungssystem aufbauen, das Bürger_innen vor Schicksalsschlägen und Übeln schützt und ihnen ein Basisniveau von sozialer, medizinischer und juristischer Sicherheit garantiert und für politisches Handeln frei macht. Und drittens ein Abschirmungssystem, welches Individuen davor schützt, in den Einflussbereich von Anderen zu geraten und so daran gehindert zu werden, ihre Meinungen, Überzeugungen und Interessen zwanglos zu artikulieren. Pettit hält diese Bedingungen zusammenfassend folgendermaßen fest: „Die Infra-

71 Vgl. Philip Pettit, *Gerechte Freiheit. Ein moralischer Kompass für eine komplexe Welt*, übers. v. Karin Wördemann, Berlin: Suhrkamp 2017, 124ff.

struktur umfasst die Institutionen, die vorausgesetzt werden, damit die Allgemeinheit in den Genuss eines sinnvollen Spektrums der Wahl kommt, die Versicherung steht für die Faktoren, die unverzichtbar sind, um Menschen in schlechten Zeiten zu unterstützen, und die Abschirmung steht für die Verteidigung vor Gefahren, die durch asymmetrische Beziehungen und kriminelle Aktivitäten eintreten können.“⁷²

Die Institutionalisierung von Nicht-Beherrschung

Pettits Überlegungen umfassen neben konzeptionellen Überlegungen zum Status der Freiheit als Nicht-Beherrschung, auch die Ausformulierung eines republikanischen Institutionengefüges, das der Realisierung eben dieser Freiheit dient. Im Anschluss an Pettit könnten wir diesbezüglich vom elektoral-kontestativen Modell der Demokratie sprechen.⁷³ Dieses Demokratiemodell beruht auf zwei Säulen: Autor_innenschaft und Editor_innenschaft. Erstere bezieht sich dabei auf jenen politischen Prozess, entlang dessen die Selbstregierung des Demos organisiert ist. Für Pettit handelt es sich dabei um offene, wiederkehrende Wahlen unter der Bedingung des Parteienwettbewerbs, in denen politische Vertreter_innen in ein Parlament gewählt werden – ein Motiv, in dem seine Überlegungen freilich weit von Arendts Konzeption einer Republik der Räte abweichen. In unserem Kontext ist jedoch ohnehin allein das zweite Moment der Editor_innenschaft von Interesse. Mit ihr bezeichnet Pettit nämlich Mechanismen, durch welche die politischen Entscheidungen des regulären politischen Betriebs noch einmal geprüft und hinterfragt werden können. Es ist eben dieses selbstreflexive Moment, das Pettits Überlegungen in unserem Zusammenhang interessant macht, da es erlaubt, auf jene Motive genauer einzugehen, die Arendt unter dem Begriff der Gegen-Macht in den Blick genommen hatte. Kontestative Institutionen eignen sich nämlich nicht nur dazu, in der repräsentativen Demokratie als Gegengewicht zum parlamentarischen System zu dienen, sondern auch dazu, in einer föderal organisierten Republik der Räte zur Kontrolle von Entscheidungen eingesetzt zu werden. Das liegt daran, dass das Problem, zu dessen Lösung solche Insti-

72 Pettit, *Gerechte Freiheit*, 124.

73 Philip Pettit, „Democracy, Electoral and Contestatory“, in: *Nomos*, Jg. 42, 2000, 105–144.

tutionen dienen, hier wie dort auftauchen kann: das Problem der Tyrannei der Mehrheit.⁷⁴

Pettit entwickelt das Problem zunächst vor dem Hintergrund dessen, was er den Fehlschluss des Syllogismus der liberalen Demokratie nennt.⁷⁵ Dieser hat folgende Form: (a) Wenn die Regierung unter der Kontrolle des Volkes steht, dann wird dieses durch seine Regierung nicht beherrscht. (b) In einer Demokratie kontrolliert in letzter Instanz das Volk die Regierung: Es regiert sich selbst. (c) Schlussfolgerung: In einer so verfassten Demokratie kann das Volk nicht in entscheidender Weise durch die Regierung beherrscht werden. Obgleich dieser Syllogismus auf den ersten Blick schlüssig scheint, ist er, so Pettit, doch trügerisch. Das liegt daran, dass der Begriff des Volkes hier zweideutig verwendet wird. Im Obersatz (a) und im Untersatz (b) spielt er nämlich jeweils eine andere Rolle. Im ersten Fall ist mit dem Volk eine aus Einzelindividuen zusammengesetzte Menge gemeint, während im zweiten Fall eine kollektive Körperschaft genannt ist. Zieht man diesen Unterschied in Betracht, wird der Syllogismus hinfällig. Es ist nämlich sehr wohl möglich, dass das Volk als Körperschaft das Volk der Einzelindividuen beherrschen kann. Das ist dann der Fall, wenn die Regierung ausschließlich den Interessen der Mehrheit folgt und dabei die Interessen der Minderheit unberücksichtigt lässt. Aus Sicht der Minderheit kann das Mehrheitsvolk daher in gleichem Maße tyrannisch sein wie die Willkürherrschaft eines Monarchen.

Nun bleibt diese Bestimmung freilich noch grob, legt sie doch nahe, dass jede mittels Mehrheit getroffene Entscheidung zur Beherrschung der Minderheit führt. An dieser Stelle kommt das Konzept der Freiheit als Nicht-Beherrschung ins Spiel. Mit einer Beherrschung, so Pettit, haben wir es nicht immer schon dann zu tun, wenn wir einem fremden Willen unterworfen sind, sondern nur dann, wenn dieser Wille willkürlich über uns verfügt. Dort dagegen, wo der fremde Wille unter Einbeziehung unserer erklärten Interessen über uns verfügt, ist das nicht mehr der Fall. Wir haben es dann nicht mit einer Willkürherrschaft, sondern mit einer rationalen Form der Herrschaft zu tun. Von einer Tyrannei der Mehrheit lässt sich folglich erst dort sprechen, wo die Mehrheit in ihren Entscheidungen systematisch die erklärten Interessen der Minderheit unberücksichtigt lässt. Pettit macht einen solchen Fall an folgendem Beispiel deutlich: Eine

74 Ebd., 126.

75 Pettit, „Republican Freedom and Contestatory Democratization“, 174.

Gruppe von vier Freund_innen trifft sich jede Woche, um gemeinsam Karten zu spielen und im Anschluss daran in eines von zwei nahegelegenen Lokalen zum Essen zu gehen, wobei eines davon vegetarisch, das andere karnevorisch ausgerichtet ist.⁷⁶ Stellen wir uns nun vor, so Pettit, dass sich von den vier Personen drei karnevorisch ernähren und nur eine vegetarisch. Jedes Mal, wenn die vier nun per Mehrheitswahl entscheiden, wo sie gemeinsam essen gehen wollen und dabei die Interessen der Vegetarierin unberücksichtigt lassen, wird es zu einer karnevorischen Mehrheit kommen. Unter diesen Bedingungen ist es nun wenig verwunderlich, dass sich die Vegetarierin von der Mehrheit tyrannisiert fühlt und eventuell sogar erwägt, nicht mehr an den gemeinsamen Treffen teilzunehmen, weil sie hier immer den Kürzeren zieht.

Mit einer Tyrannei der Mehrheit haben wir es also immer dann zu tun, wenn eine Gruppe aufgrund bestimmter Identitätsmerkmale – in unserem Fall die moralische Überzeugung, dass es unter Bedingungen der Massentierhaltung falsch ist, Tiere zu essen – im Voraus dazu verurteilt ist, im Falle einer Mehrheitsentscheidung mit ihren erklärten Interessen auf der Verlierendenseite zu stehen und die Mehrheit diese Situation zur Durchsetzung ihrer eigenen Interessen ausnutzt.⁷⁷ Anders gesagt: Eine Mehrheitsentscheidung wird dann tyrannisch, wenn manche Individuen aufgrund ihrer Identität nicht die gleiche Chance wie Andere haben, im Zuge solcher Abstimmungen auf der Gewinnendenseite zu stehen. Die Dramatik unseres Beispiels würde sich daher in dem Moment entscheidend verändern, wo die Parteinahme für das vegetarische Restaurant nicht an die Identität der Person gebunden wäre, sondern lediglich eine situative Präferenz zum Ausdruck bringen würde. In so einem Fall hätte die betreffende Person für Pettit schlicht und ergreifend „Pech gehabt“, sich mit ihren Interessen nicht durchsetzen zu können, wäre aber von der Mehrheit nicht beherrscht worden.⁷⁸

Wie nun lässt sich mit der Tyrannei der Mehrheit umgehen? Zum einen erfordert dies, im politischen Prozess eben jene Gruppen zu identifizieren, die qua Identität eine politische Minderheit bilden, und zum anderen muss

76 Pettit, *On the People's Terms*, 211f.

77 „The problem is confined to the case where there is *ex ante* reason, associated with their independently fixed identity, to think that certain individuals will be in the minority on given issues: their identity pre-commits them, as we might say, on those issues.“ Pettit, *On the People's Terms*, 213.

78 Vgl. Pettit, *Gerechte Freiheit*, 191.

ihnen die Möglichkeit gegeben werden, die durch die Mehrheit herbeigeführten Entscheidungen zu kontrollieren. Letzteres kann auf zwei Weisen geschehen: durch Verhinderung oder durch Herausforderung. Ersteres würde bedeuten, Minderheiten eine Veto-Macht bezüglich sie betreffender Entscheidungen zuzusprechen. Diesen Weg hält Pettit allerdings für wenig wünschenswert. Da die bloße Möglichkeit des Einspruchs keine Kompromissbildung vorsieht, droht sie den politischen Prozess zu blockieren, anstatt ihn zu beleben. Entsprechend liegt seine Präferenz auf dem Modus der Herausforderung. Diesen gilt es durch ein „Regime der Kontestation“ zu etablieren, mittels dessen sich systematische editorische Kontrolle ausüben lässt.⁷⁹ Ein solches Regime lässt sich im demokratischen Prozess auf dreierlei Weise etablieren: Erstens mittels juridischer Ressourcen, durch die sich die Berücksichtigung der eigenen Interessen auf der Basis der Herrschaft des Gesetzes einklagen lässt, zweitens mittels konsultativer Ressourcen, welche die eigenen Interessen im Zuge von Anhörungen und Kommissionen zu Gehör bringen, und drittens mittels appellativer Ressourcen, welche Interessen durch Übertragung an eine Ombudsperson zu vermitteln versuchen.⁸⁰ Ein Mittel, das von Pettit hier nicht explizit genannt wird, jedoch genau in der Fluchtlinie seiner Argumentation liegt, ist jene zweite Kammer, die Arendt als Institution der Gegen-Macht beschrieben hatte. Aufgabe der zweiten Kammer im bikameralen System ist es ja gerade dafür zu sorgen, dass jene Meinungen, die im regulären politischen Betrieb der Tyrannei der Mehrheit zum Opfer zu fallen drohen, Gehör zu verschaffen. Genauso wie die drei von Pettit genannten Ressourcen hat daher auch die zweite Kammer zum Ziel, die Entscheidungen des politischen Prozesses herauszufordern und einer erneuten Prüfung zu unterziehen. Ebenso wie diese muss daher auch sie eine doppelte Autorität besitzen: Sie muss einerseits von der Regierung geachtet werden, damit ihre Urteile Berücksichtigung im politischen Prozess finden, und sie muss andererseits auch von den entsprechenden Minderheiten als unparteiliche Institutionen anerkannt sein.⁸¹ Das kann etwa dadurch erreicht werden, dass diese Institutionen personell anders zusammengesetzt sind als die herausgeforderten politischen Entscheidungsinstitutionen. In der Praxis soll das oftmals dadurch gewährleistet werden, dass für die zweite Kammer ein anderes Mindestalter für das passive Wahlrecht gilt, die Abgeordneten für

79 Pettit, „Republican Freedom and Contestatory Democratization“, 180.

80 Ebd., 181.

81 Pettit, „Democracy, Electoral and Contestatory“, 119f.

länger andauernde Legislaturperioden gewählt werden und die Anzahl der Sitze in der zweiten Kammer geringer ausfällt. Dadurch soll sichergestellt werden, dass sich hier nicht einfach die gleichen Gewichtungen wie in der ersten Kammer wiederherstellen und es zu einem anderen Blick auf die infragestehende Angelegenheit kommt. Kontestative Institutionen sollen also dafür sorgen, dass politische Entscheidungen auf eine Art und Weise zustande kommen, bei denen die Interessen aller gleichermaßen zur Kenntnis genommen worden sind, und dass dafür ein geeignetes Verfahren verwendet wurde.

Ich möchte den Gedankengang abrunden, indem ich noch einmal auf das Beispiel der Freund_innengruppe zurückkomme. Ausgangspunkt des Beispiels war, dass hier weder die Minderheitsinteressen der Vegetarierin von den Karnevoriern angemessen berücksichtigt wurden, noch ein geeigneter Modus zur Entscheidungsfindung angewendet wurde. Stellen wir uns nun vor, dass sich die Vegetarierin im Zuge einer kontestativen Aktion an eine außenstehende Person wendet, die von der ganzen Gruppe anerkannt ist, dann könnte diese nun zwei Vorschläge machen. Ein erster, Vorschlag könnte den drei karnevoriischen Freunden nahelegen, doch auf die Interessen ihrer vegetarischen Freundin Rücksicht zu nehmen und sich beim Abstimmungsverfahren entsprechend solidarisch zu verhalten, so dass auch die Vegetarierin ihre Interessen realisieren kann. Ein zweiter, verfahrensbasierter Vorschlag bestünde darin, die Abstimmungsroutine zur Wahl des Abendessensortes vom Prinzip der Mehrheitswahl auf das der Rotationswahl umzustellen und dadurch jedem Mitglied reihum die Möglichkeit zu geben, über den entsprechenden Ort zu entscheiden. Im Zuge der Einführung eines solchen Verfahrens würde die Vegetarierin zumindest jedes vierte Mal ihre Interessen berücksichtigt finden. Im ersten Fall appelliert die vermittelnde Institution also an die Beteiligten des Verfahrens und fordert sie dazu auf, ihr Abstimmungsverhalten an der Norm der Solidarität zu prüfen. Im zweiten Fall ist das Verfahren selbst der Gegenstand der Intervention. Seine Veränderung soll einer Tyrannei der Mehrheit vorbeugen und dafür sorgen, dass auch die Minderheit dazu in der Lage ist, ihre politische Freiheit zu realisieren.

Kontestative Institutionen stehen offensichtlich in einem Spannungsverhältnis zum politischen Prozess. Insofern sie die Aufgabe haben, diesen Prozess zu kontrollieren und zu restringieren, treffen sie auf das, was Alexander Bickel als das „Problem der Gegenmajorität“ (*counter-*

majoritarian difficulty) bezeichnet hat.⁸² Dieses Problem taucht überall dort auf, wo kontestative Institutionen die Macht haben, politische Entscheidungen für nichtig zu erklären oder zurückzuweisen. Solche Machtbefugnisse gehen mit der Gefahr einher, dass gegenmajoritäre Institutionen den politischen Prozess zum Stillstand bringen und dadurch die Fähigkeit des Demos zur Selbstregierung untergraben. Die Herausforderung kontestativer Institutionen besteht also darin, einerseits vor der Tyrannei der Mehrheit zu schützen, andererseits jedoch nicht zu einer Tyrannei der Minderheiten zu führen.

Republikanische Freiheit und die Republik der Räte

Nachdem damit die Frage geklärt ist, unter welchen Voraussetzungen politische Institutionen als Ausdruck von Freiheit verstanden werden können, bleibt die Frage zu beantworten, wie sich Pettits Begriff politischer Freiheit als Nicht-Beherrschung zu Arendts Begriff politischer Freiheit als gemeinsames Handeln verhält. Pettit selbst hat sich in seinen Arbeiten wiederholt von Arendt abgegrenzt, der er vorwirft, zu sehr auf die partizipatorische Dimension des politischen Prozesses fokussiert zu sein und darüber die institutionelle Dimension vernachlässigt zu haben, wodurch der Tyrannei der Mehrheit Tür und Tor geöffnet wird.⁸³ Eine solche Einschätzung übersieht jedoch gänzlich, dass – wie oben gezeigt – auch Arendt wiederholt vor der Gefahr der Tyrannei der Mehrheit gewarnt und daher die Institutionalisierung einer Gegen-Macht vorgeschlagen hat.⁸⁴ Denken wir noch einmal an den eben vorgestellten Gedankengang zurück, so wird deutlich, dass Pettits Bestimmung von Freiheit als Nicht-

82 Alexander M. Bickel, *The Least Dangerous Branch. The Supreme Court at the Bar of Politics*, New Haven: Yale University Press 1986, 16–17.

83 „[T]he term ‚republican‘ has come to be associated in many circles, probably under the influence of Hannah Arendt, with a communitarian and populist approach. Such an approach represents the people in their collective presence as master and the state as servant, and suggests that the people ought to rely on state representatives and officials only where absolutely necessary: direct democracy, whether by assembly or plebiscite, is the systematically preferred option.“ (Pettit, *Republicanism*, 8)

84 Deutlich wird das auch dort, wo Arendt davon spricht, dass es für die Polis zentral war, sich in einem Raum zu bewegen, „in dem es weder Herrschen noch Beherrschtwerden gab“ (Arendt, *Vita Activa*, 43).

Beherrschung letztlich auf einen diskursiven Meinungsbildungsprozess zurückführt, der auf Seiten der Bürger_innenschaft die Fähigkeit zum gemeinsamen Handeln voraussetzt. Nur dort, wo Bürger_innen die Möglichkeit positiver Freiheit in Anspruch nehmen und zusammenkommen können, um ihre politischen Anliegen zu formulieren, vermögen politische Institutionen in ein responsives Verhältnis zu ihnen treten. Freiheit als Nicht-Beherrschung kann also gar nicht ohne Bürger_innenpartizipation auskommen.⁸⁵ Letztere versteht Pettit im Unterschied zu Arendt freilich nicht als Ausdruck politischer Freiheit, entscheidend ist jedoch, dass sein Freiheitsbegriff demjenigen von Arendt nicht ausschließend gegenübersteht, sondern auf ihn verweist, was beide in ein komplementäres Verhältnis zueinander bringt. Umgekehrt haben wir gesehen, dass Arendts Überlegungen zur praktischen Ausgestaltung einer Republik der Räte zu einer Reihe von Ausgestaltungsprinzipien führt, ohne dass sie dazu in der Lage wäre, diese selbst noch einmal als Ausdruck von Freiheit auszuweisen. Pettits Überlegungen erlauben es nun, genau diese Lücke zu schließen, indem sie den Gegensatz von Freiheit und Unterordnung aufheben. Die Konzepte der Freiheit als gemeinsames Handeln und als Nicht-Beherrschung verweisen also wechselseitig aufeinander, können aber gleichwohl nicht aufeinander reduziert werden. Das Zusammenspiel beider Formen politischer Freiheiten möchte ich dabei *republikanische Freiheit* nennen. Dass bereits Arendt selbst ein solches Zusammenspiel vor Augen gehabt haben könnte, legt eine Stelle aus *Was ist Politik?* nahe. Dort hält Arendt fest: „Das Politische in diesem griechischen Sinne verstanden ist also um die Freiheit zentriert, wobei Freiheit negativ als Nicht-beherrscht-Werden und Nicht-Herrschen verstanden wird und positiv als ein nur von Vielen zu erstellender Raum, in welchem jeder sich unter seinesgleichen bewegt.“⁸⁶

85 Für die These, dass Arendts und Pettits Überlegungen zum Freiheitsbegriff in einem Ergänzungsverhältnis zueinander stehen argumentieren auch: Thiel, *Republikanismus und die europäische Union*, 180 und Volk, *Die Ordnung der Freiheit*, 275. Michelsen macht deutlich, dass die Annäherung, die beide vornehmen, dabei in Teilen zu optimistisch ausfällt und mit einer Unterschlagung der Differenzen zwischen beiden Ansätzen einhergeht. Er verweist dabei insbesondere auf den Umstand, dass es Pettits Ansatz an einem Verständnis systemisch verselbstständigter Macht mangelt und der Möglichkeit politischer Mitbestimmung nur eine geringe Bedeutung zugemessen wird. Vgl. Danny Michelsen, *Kritischer Republikanismus und die Paradoxa konstitutioneller Demokratie. Politische Freiheit nach Hannah Arendt und Sheldon Wolin*, Wiesbaden: Springer Nature 2019, 55, 61.

86 Arendt, *Was ist Politik?*, 39.

4. Wie soll politische Herrschaft eingerichtet sein?

Die Republik der Räte, so haben wir nun gesehen, eignet sich besonders gut zur Realisierung der Idee republikanischer Freiheit. Ihr Aufbau orientiert sich an drei Ausgestaltungsprinzipien: dem Prinzip des Föderalismus, dem Prinzip der Subsidiarität und dem Prinzip des Bikameralismus. Insofern diese drei Prinzipien auch heute schon in unterschiedlichem Maße Teil demokratischer Gemeinwesen sind, zeigt sich, dass die Idee einer Räterepublik in der Praxis nicht zwangsläufig radikal mit bestehenden demokratischen Institutionen bricht, sondern diese vielmehr um- und ausgestalten will. Föderalismus steht dabei für die Idee, dass der politische Machtbildungsprozess in kleinen lokalen Einheiten beginnt und sich von dort auf höherstufigen Ebenen fortsetzen, Subsidiarität meint, dass in diesem Prozess möglichst viele Entscheidungskompetenzen auf den unteren Ebenen belassen werden und dass jede der Ebenen an ihren je eigenen funktionslogischen Aufgaben ausgerichtet ist, und Bikameralismus steht schließlich dafür, dass den einzelnen politischen Ebenen jeweils eine Gegen-Macht zur Seite gestellt wird, die Defizite im politischen Reflexionsprozess ausgleichen und einer Tyrannei der Mehrheit vorbeugen soll. Auf der Grundlage dieser drei Prinzipien entsteht so ein politisches Gefüge, das sowohl Institutionen des Redestreits als auch Institutionen der Bestreitung der Ergebnisse dieses Streits bereitstellt. In der Republik der Räte erfährt der Streit damit eine doppelte Institutionalisierung: Als Streit um die öffentlichen Angelegenheiten und als Streit um eben diesen Streit. In der Folge möchte ich zeigen, wie sich ersterer in einem institutionellen System der Partizipation und zweiterer in einem System der Kontestation realisieren lässt.

5. Die dritte demokratische Revolution

Im letzten Kapitel hatte ich argumentiert, dass republikanische Freiheit sich dann in einer Republik der Räte realisieren lässt, wenn diese über ein institutionelles System der Partizipation und der Kontestation verfügt. In diesem Kapitel werde ich mich dem ersten dieser beiden Systeme zuwenden und der Frage nachgehen, wie zeitgenössische Institutionen der Partizipation ausgestaltet werden können. Historisch verweist uns ein solches Vorhaben auf das, was Robert Dahl im Zuge seiner klassischen Studie zur Demokratie als ‚erste demokratische Transformation‘ beschrieben hat.¹ Im Zuge der attischen Polis im 5. Jh. v.u.Z. entsteht zum ersten Mal der Glaube, dass der Demos zur Selbstregierung fähig ist und die politische Herrschaft einiger weniger in die Herrschaft aller über alle überführt werden kann. Die attische Demokratie lebte dabei einerseits von dem Umstand, dass sie auf kleine Stadt-Staaten beschränkt war, in denen sich eine überschaubare Zahl von Bürger_innen an einem Ort versammeln konnte, und andererseits von der Tatsache, dass Partizipation hier durch Exklusion ermöglicht wurde: Erst die Arbeit von Frauen, Sklaven und Unfreien versetzt den männlichen Bürger nämlich dazu in die Lage, die Mühe zur politischen Teilhabe aufzubringen. Beide Bezugspunkte verändern sich im Zuge des 19. und 20. Jahrhunderts grundlegend, wo es zu dem kommt, was Dahl als ‚zweite demokratische Transformation‘ bezeichnet hat.² Einerseits führt das Ideal der Gleichheit dazu, immer weitere Teile der Bevölkerung in den Demos mit einzubeziehen und andererseits bildet die Nation und nicht mehr die Stadt den Ausgangspunkt demokratischer Prozesse. In bevölkerungsreichen Flächenstaaten gibt es keinen Ort mehr, an dem sich die Masse des Demos versammeln könnte. Die schiere Zahl der Bürger_innen scheint es daher notwendig zu machen, politische Beratungen im Modus der Stellvertretung zu führen und das Prinzip der Partizipation durch das Prinzip der Repräsentation zu ersetzen.³ Das System politischer Repräsentation wird daher zunächst als ein Surrogat direktdemokra-

1 Robert A. Dahl, *Democracy and its Critics*, New Haven, CT: Yale University Press 1989, 13.

2 Ebd., 24.

3 „However, even when power is dispersed in the manner advocated above, the direct involvement of all citizens in decision-making within large-scale societies is impossible.“ (Richard Bellamy, *Liberalism and Pluralism. Towards a Politics of Compromise*, London: Routledge, 1999, 130)

tischer Prozesse verstanden.⁴ Schon bald jedoch emanzipiert sich die repräsentative Demokratie von dieser defizitorientierten Auffassung ihrer selbst. Das Prinzip politischer Repräsentation, so wird in der Folge argumentiert, sei dem Prinzip der politischen Partizipation eigentlich überlegen, weil es bessere Entscheidungen hervorbringe und ein effektiveres Regierungshandeln möglich mache.⁵ Dort, wo politische Gremien nicht mehr von Laien, sondern von Berufspolitiker_innen besetzt sind, so der Tenor, kommt es zu besseren Beratungen, Entscheidungen und Umsetzungen von politischen Maßnahmen. Mit Arendt lässt gegen ein solches repräsentatives Verständnis von Politik einzuwenden, dass es hier zu einer massiven Einbuße an politischer Freiheit des Demos kommt. Die entscheidende Frage ist daher, ob sich eine solche Freiheit wieder zurückgewinnen lässt. Dahl hat diesbezüglich von der Möglichkeit einer „dritten demokratischen Transformation“ gesprochen.⁶ Um diese Möglichkeit auszuloten, gilt es einerseits zu zeigen, wie politische Partizipation in modernen Massendemokratien möglich sein kann, und andererseits gilt es nachzuweisen, dass die von Bürger_innen getroffenen Entscheidungen qualitativ mit denjenigen von politischen Repräsentant_innen mithalten können. Diese beiden Aufgaben möchte ich im Folgenden anhand einer Analyse einer Reihe von konkreten demokratischen Experimenten angehen, die Eric Olin Wright als „reale Utopien“ bezeichnet hat.⁷ Der Modus der Argumentation dieses Kapitels wird daher weniger analytischer als vielmehr aufweisender Natur sein.

Dahls Plädoyer für eine Revitalisierung des Prinzips politischer Selbstbestimmung zehrt von einem Diskurs um politische Partizipation, der in den 1960er Jahren im Umfeld der Student_innenbewegung seinen Anfang nimmt und als dessen Gründungsdokument das „Port Huron Statement“

-
- 4 Hannah F. Pitkin bringt diesen Surrogat-Charakter zum Ausdruck, wenn sie über die amerikanischen Gründerväter festhält: „For Alexander Hamilton, John Jay, and particularly James Madison in the Federalist Papers, representative government is a device adopted instead of direct democracy, because of the impossibility of assembling large numbers of people in a single place, a substitute for the meeting of the citizens in person.“ (Hannah Fenichel Pitkin, *The Concept of Representation*, Berkeley/Los Angeles: University of California Press 1967, 191)
- 5 Exemplarisch: Nadia Urbinati, *Representative Democracy. Principles and Genealogy*, Chicago/London: University of Chicago Press 2006.
- 6 Dahl, *Democracy and its Critics*, 310.
- 7 Eric Olin Wright, *Reale Utopien. Wege aus dem Kapitalismus*, aus d. Amerikan. v. Max Henninger, Berlin: Suhrkamp 2017.

der *Students for a Democratic Society* von 1962 gelten darf, in dem zum ersten Mal die Rede von der partizipativen Demokratie auftaucht.⁸ Demokratie wird von der Bewegung dabei nicht einfach als Methode der Auslese politischer Anführer verstanden, sondern als eine Lebensform zur Verwirklichung kollektiver Selbstbestimmung. Ihre theoretische Ausarbeitung finden diese Überlegungen einige Zeit später in Carole Patemans einschlägiger Studie *Participation and Democratic Theory* von 1970, die sich eine Wiederbelebung der normativen Demokratietheorie zur Aufgabe macht. An die Stelle der Beschreibung und funktionalen Optimierung des politischen Systems setzt sie dessen normative Fundierung im Prinzip der Selbstregierung, demgemäß nur diejenigen Bürger_innen als frei gelten können, die sich die Gesetze ihres Handelns selbst auferlegt haben. Von diesem normativen Strang der Debatte um Partizipation lässt sich ein evaluativer Strang unterscheiden, dessen Ziel darin besteht, die Qualität politischer Teilhabe auszuwerten. Exemplarisch hierfür steht Robert Eastons Input-Output-Modell des Politischen, das quantitative Korrelationen zwischen politischer Teilhabe (input) und politischer Effektivität (output) misst.⁹ Eher qualitativ ausgerichtet sind dagegen die Überlegungen von Sherry Arnstein, die 1969 ihre „Stufenleiter der Partizipation“ veröffentlicht, um zwischen unterschiedlichen Graden der Teilhabe zu unterscheiden.¹⁰ Ein dritter, praktisch orientierter Strang der Debatte um Partizipation widmet sich schließlich der Erprobung basisdemokratischer Verfahren im Privatleben, am Arbeitsplatz oder der Zivilgesellschaft. Das selbstbestimmte Zusammenleben in Kommunen und Wohngemeinschaften, das selbstverwaltete Arbeiten in Kooperativen oder der basisdemokratische Aktivismus in politischen Organisationen werden von den Beteiligten dabei als Experimente verstanden, in welchen die Möglichkeiten demokratischer Partizipation erprobt werden.¹¹

Politische Ideenhistoriker wie Pierre Rosanvallon haben darauf hingewiesen, dass die genannten theoretischen, evaluativen und praktischen Debatten mit der Zeit so einflussreich geworden sind, dass sie einen neuen

8 Abgedruckt in: James Miller, *Democracy is in the Streets. From Port Huron to the Siege of Chicago*, Cambridge, MA/London: Harvard University Press 1994, 329.

9 David Easton, *A Systems Analysis of Political Life*, New York: Wiley 1965.

10 Sherry R. Arnstein, „A Ladder of Citizen Participation“, *Journal of the American Institute of Planners*, Jg. 35, Heft 4, 1969, 216–224.

11 Johannes Feil (Hg.), *Wohngruppe, Kommune, Großfamilie. Gegenmodelle zur Kleinfamilie*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1972.

Stil des demokratischen Regierens hervorgebracht haben, der unter dem Stichwort der Bürger_innenbeteiligung zunehmend auf Dialog setzt.¹² Zugleich betont er jedoch auch, dass der Diskurs um Bürgerbeteiligung nicht mit den basisdemokratischen Bestrebungen der Student_innenbewegung zu verwechseln ist, insofern die genannten Maßnahmen weniger die Verwirklichung politischer Selbstbestimmung zum Ziel haben als vielmehr der Notwendigkeit entspringen, ein institutionelles Vakuum auszufüllen. Runde Tische, Bürger_innenforen und öffentliche Kommissionen sind das Resultat eines Politikstils, der auf Interaktion setzt, um einerseits die jeweils eigenen Entscheidungen zu rechtfertigen und zu vermitteln und andererseits Informationen und lokales Wissen aus der Hand von Bürger_innen zu beziehen. Auch wenn die Debatte um demokratische Partizipation damit unsere Gegenwart nachhaltig geprägt hat, bleibt das Anliegen der Selbstbestimmung doch weiterhin unabgegolten, insofern Bürger_innen zwar Mitsprache, nicht aber Mitbestimmung ermöglicht wird.¹³

Vor dem Hintergrund der Unabgegoltenheit der dritten demokratischen Revolution will ich im Folgenden drei Fälle demokratischer Partizipation untersuchen: direkte, deliberative und starke Partizipation. Zur Beurteilung der jeweiligen Modi will ich dabei auf die klassische Unterscheidung von Input-, Throughput- und Output-Dimension des politischen Systems zurückgreifen, weil sich entlang ihrer drei prominente Kritiklinien an der partizipativen Demokratie deutlich machen lassen: (i) *Input-Probleme*: Der erste klassische Vorwurf gegen das Ideal demokratischer Selbstbestimmung lautet, dass die Masse der Bevölkerung apathisch sei und gar kein Interesse an politischen Fragen zeige. Diese Position wird ausgehend von der ökonomischen Demokratietheorie etwa von Anthony Downs vertreten.¹⁴ Downs argumentiert, dass Wähler_innen in der Demokratie keine Anreize haben, sich zu informieren, weil Beschaffungs- und Verarbeitungskosten von Informationen in keiner Relation zu den zu erwartenden Einflussmöglichkeiten durch die eigene Stimme stehen. Downs spricht daher von einer „rationalen Ignoranz“ der Individuen.¹⁵ Folgt man dieser

12 Rosanvallon, *Demokratische Legitimität*.

13 Vgl. Carole Pateman, „Participatory Democracy Revisited“, in: *Perspectives on Politics*, Jg. 10, Heft 1, 2012, 7–19.

14 Downs, *An Economic Theory of Democracy*.

15 Anthony Downs, „An Economic Theory of Political Action in a Democracy“, *Journal of Political Economy*, Jg. 65, Heft 2, 1957, 135–150, 139. Dahl erläutert dazu: „To oversimplify, if citizens were truly equal in influence, then the influence

Position, gibt es schlicht gar keinen gesellschaftlichen Bedarf an umfassenden Partizipationsmöglichkeiten oder sie führen dort, wo sie vorhanden sind, lediglich zu einer Herrschaft der besser verdienenden und gebildeten Schichten. Die Steigerung von Partizipation kommt entsprechend nicht allen, sondern nur einigen wenigen zugute, was eine Verzerrung der politischen Meinung zur Folge hat. (ii) *Throughput-Probleme*: Der zweite klassische Vorwurf gegen die Möglichkeit kollektiver Selbstbestimmung lautet, dass der Demos nicht zur rationalen politischen Meinungsbildung fähig sei. Dieser Vorwurf wurde prominent von der realistischen Demokratietheorie in Person von Joseph Schumpeter vertreten. Er argumentiert, dass es dem Willensbildungsprozess des Demos an „rationaler Qualität“ mangle.¹⁶ Schumpeter gibt dafür unterschiedliche Gründe an. Zum einen besitze der Demos in den meisten Fällen gar keinen eindeutigen und bestimmten Willen, weil es ihm an Möglichkeiten fehlt, Informationen und Tatsachen zu sichten und kritisch zu prüfen.¹⁷ Zum anderen seien die Bürger_innen anfällig für Propaganda und Meinungsmanipulation und tendierten dazu, kurzfristige Interessen über langfristige Ziele zu stellen. (iii) *Output-Probleme*: Der dritte klassische Vorwurf an die Adresse der demokratischen Selbstregierung lautet, dass dieser zu einem Verlust des Gemeinnsinns führe. Prominent wurde dieser Vorwurf von Alexis de Tocqueville vertreten: Die Ausweitung politischer Gleichheit, so Tocqueville, befördere gerade nicht gemeinwohlorientierte Einstellungen, sondern entfessele vielmehr kompetitive Leidenschaften und egozentrische Einstellungen, die auf dem Boden der neu gewonnenen Gleichheit miteinander in Wettstreit treten. Auf dem Boden der politischen Gleichheit entwickelt sich für Tocqueville der *homme démocratique*, der nur an seinem privaten Wohlergehen interessiert ist und jeglichen Sinn für übergreifende, gemeinsame Werte verloren hat.¹⁸

of an average citizen would necessarily shrink as the number of citizens increased from hundred to a thousand“, Dahl, *A Democratic Dilemma*, 29.

16 Schumpeter, *Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie*, 402.

17 Sartori spricht diesbezüglich von den „Klippen der kognitiven Unfähigkeit“ des Volkes: Giovanni Sartori, *Demokratietheorie*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1992, 37.

18 Alexis de Tocqueville, *Über die Demokratie in Amerika*, 2. Teil, aus dem Französischen von Hans Zbinden, Zürich.: Menasse 1987, Kap. 21.

Der Verlust der Freiheit

Bevor ich mich den drei exemplarischen Fällen demokratischer Partizipation zuwende, will ich vorab noch einmal die Diagnose einer Krise der Demokratie in Erinnerung rufen, vor deren Hintergrund solche Modelle heute ihre Relevanz gewinnen. Als Ausgangspunkt können uns dabei Arendts Analysen der strukturellen Defizite des politischen Repräsentativsystems dienen. Politik, so Arendt, wird in unserer Gegenwart nicht mehr als Lebensform verstanden, an welcher der ganze Demos teilhaben sollte, sondern als ein System zur Verwaltung und Beförderung des gesellschaftlichen Reichtums, welches qualifizierter Führungspersönlichkeiten bedarf. Die politischen Geschäfte sind daher einigen wenigen vorbehalten. Für deren Auswahl wird das politische System dabei oftmals selbst nach wirtschaftlichen Mustern organisiert. Am deutlichsten wird das in den so genannten ökonomischen Theorien der Demokratie in der Tradition von Max Weber, Joseph Schumpeter und Anthony Downs. Für Weber besteht das politische System im Wesentlichen aus vier Elementen: der Masse, der Partei, dem Parlament und dem Führer. Die Masse gilt ihm dabei als eine irrational agierende Menge, von der keine vernünftigen Entscheidungen zu erhoffen sind.¹⁹ Gleiches gilt für das Parteiensystem: Insofern es nämlich Aufgabe von Parteien ist, Stimmen zu werben, macht es sich in erster Linie die Beeinflussung von Wähler_innen zur Aufgabe. Es ist daher nicht an vernünftigen Inhalten, sondern an politischen Erfolgen ausgerichtet.²⁰ Bestünde die politische Sphäre nun lediglich aus der Masse auf der einen und den politischen Parteien auf der anderen, dann wäre es um die Qualität politischer Entscheidungen schlecht bestellt. Den entscheidenden Bestandteil des politischen Systems bildet für Weber daher das Parlament. Für die Auseinandersetzung im Parlament erweist sich der Parteibeamte jedoch als gänzlich ungeeignet. Hier benötigt es vielmehr Individuen vom Schlag des Politikers. Darunter versteht Weber jene Typen von Individuen, welche sich in politischen Kontroversen flexibel zu bewegen vermögen, um den politischen Gegner niederzuringen. War das Metier des Parteibeamten noch die Werbung von Wählerstimmen, so ist das Metier des Politikers der „Kampf um eigene Macht“.²¹ Macht bedeutet bei Weber dabei

19 Max Weber, „Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland“, in: *Gesammelte Politische Schriften*, München: Drei Masken 1921, 126–260, hier: 221.

20 Ebd., 143.

21 Ebd., 154.

bekanntlich „jede Chance, innerhalb einer sozialen Beziehung den eigenen Willen auch gegen Widerstreben durchzusetzen, gleichviel worauf diese Chance beruht.“²² Hier wird schon deutlich, dass Weber den Machtkampf im Parlament nicht zwingend an die Überzeugungskraft des eigenen politischen Programms bindet, sondern daran, dieses geschickt mittels Bündnissen, Versprechen und Kompromissen durchzusetzen. Die parlamentarische Auseinandersetzung dient für Weber letztlich dazu, jene Individuen auszufiltern, welche überragende politische Fähigkeiten besitzen und sich daher als demokratische Führer eignen. Im Parlament vermögen nur jene Individuen zu bestehen, die das Spiel der Macht erfolgreich spielen und das Selbstvertrauen und das Charisma in sich vereinigen können, das notwendig ist, um umfassende wertsetzende Entscheidungen zu treffen. Dem aus der parlamentarischen Auslese hervorgegangenen Anführer traut Weber zu, sich von partikularen politischen Anliegen freizumachen und die Gesellschaft als Ganze zu lenken. Er muss daher, so Weber, „unbeschränkte Vollmacht für wichtige Entschlüsse haben“.²³

Webers Konzept einer Führerdemokratie ist das Resultat eines wettbewerblich konzipierten politischen Prozesses, in dem nur jene Individuen zu bestehen vermögen, die politische Größe besitzen. Entsprechend kann er festhalten: „Das Wesen aller Politik ist, wie noch oft zu betonen sein wird: Kampf, Werbung von Bundesgenossen und von freiwilliger Gefolgschaft.“²⁴ Zwei Prinzipien sind es also, die den Schauplatz des Politischen regieren: Der *Machtkampf* zwischen Politiker_innen und die *Werbung* von Anhänger_innen. Mit diesen beiden Prinzipien hat Weber zwei Grundüberzeugungen jenes Strangs von Demokratietheorien formuliert, der heute unter dem Label der ökonomischen, realistischen oder auch aggregativen Demokratietheorie firmiert. Zu Ihren wichtigsten Vertretern gehört unter anderem Anthony Downs, der es sich in seiner einschlägigen Schrift *An Economic Theory of Democracy* von 1957 zur Aufgabe macht, das politische System in ökonomischen Termini zu reformulieren.²⁵ Im Gegensatz zu Weber versteht er den Demos dabei nicht mehr als irrationale Masse, sondern zusammengesetzt aus rationalen, nutzenmaximierenden Indi-

22 Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*, Tübingen: Mohr 1980, 28.

23 Weber, „Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland“, 175.

24 Ebd., 166.

25 Anthony Downs, *An Economic Theory of Democracy*, New York: Harper & Row 1957.

viduen. Einfache Bürger_innen werden von Downs als Akteur_innen verstanden, die in dem Sinne rational agieren, dass sie ihre politischen Entscheidungen nach Abwägung der zur Verfügung stehenden Handlungsalternativen unter Nützlichkeitskriterien treffen. Wahlentscheidungen fällen die Bürger_innen also nicht auf der Basis von Affekten oder Übersprungshandlungen, sondern auf der Basis von Präferenzen und Nützlichkeitsabwägungen. Gleiches gilt auf Seiten der Parteien. Ähnlich wie Weber geht Downs davon aus, dass das Ziel von Parteien im Machterhalt liegt und politische Inhalte für sie nur ein Mittel zum Zweck sind. Parteien vertreten entsprechend jene Programme, von denen sie glauben, dass sie möglichst viele individuelle Präferenzen auf sich vereinigen. Das hat jedoch zur Folge, dass letztlich alle Parteien jenen Optimalpunkt anstreben, an welchem sie die maximal zu vereinende Stimmenzahl des Demos auf sich vereinigen können. Downs spricht entsprechend von einer Tendenz zur Mitte, die dem politischen Prozess innewohnt.²⁶

Auch wenn die Überlegungen von Weber und Downs natürlich Differenzen aufweisen, stehen sie doch insofern in einer Traditionslinie, als sie beide den demokratischen Prozess als eine an Marktmechanismen orientierte Methode zur Auslese von Entscheidungstragenden verstehen. Der Verwirklichung politischer Freiheit steht ein solches politisches System für Arendt vor allem aus zwei Gründen entgegen. Erstens setzen die repräsentativen Theorien der Demokratie an die Stelle der positiven Freiheit zur Selbstbestimmung die negative Freiheit der Wahl. Dadurch schmilzt die Möglichkeit zur politischen Beteiligung auf den bloßen Wahlakt politischer Vertreter_innen zusammen. Entsprechend hält Arendt fest: „Das repräsentative Regierungssystem selbst befindet sich gegenwärtig in einer Krise [...] weil es im Lauf der Zeit alle Institutionen, die eine wirkliche Beteiligung der Bürger ermöglichten, eingebüßt hat.“²⁷ Das Problem der repräsentativen Demokratie besteht darin, dass hier keine institutionellen Möglichkeiten zur Einflussnahme von Bürger_innen vorgesehen sind. Damit steht die repräsentative Parteiendemokratie dem entgegen, was

26 Ebd., 73. Von Duncan Black wurde diese Beobachtung zur Theorie des Medianwählers ausgebaut. Vgl. Duncan Black, *The Theory of Committees and Elections*, Cambridge: Cambridge University Press 1958.

27 Hannah Arendt, „Ziviler Ungehorsam“, in: *In der Gegenwart. Übungen im politischen Denken II*, München: Piper 2012, 283–321, hier: 310.

Arendt als den ‚Sinn‘ von Politik bezeichnet hat.²⁸ Zweitens bringt die Parteiendemokratie eine professionelle politische Elite hervor, deren Ziel weniger in der Umsetzung bestimmter politischer Maßnahmen als vielmehr im eigenen Machterhalt besteht. Arendt spricht diesbezüglich von der „Krankheit [...] niemand außer den eigenen Parteiapparat zu repräsentieren“.²⁹ Vor allem zwischen den Wahlzeiträumen drohen sich parteipolitische Eliten zu verselbstständigen und statt der allgemeinen Interessen ihrer Wählerschaft Sonderinteressen zu vertreten. Dadurch geraten die Interessen von Regierenden jedoch in den Gegensatz zu den von ihnen Regierten. Entsprechend hält Arendt fest, dass Parteien „nicht mehr als Organe der Volksmacht anzusehen sind, sondern vielmehr als die sehr wirksamen Hilfsmittel, durch welche eben diese Macht des Volkes eingeschränkt und kontrolliert wird“.³⁰ Arendts Kritik an der ökonomischen Theorie der Demokratie lautet also, dass sie einerseits die Möglichkeit zur Einflussnahme einfacher Bürger_innen auf ein Mindestmaß reduziert und die Bürger_innen andererseits der Herrschaft von politischen Eliten aussetzt, ohne ihnen ein angemessenes Maß an Kontrolle zu übertragen. Erinnern wir uns an das Konzept der republikanischen Freiheit, mit der ich das letzte Kapitel geschlossen hatte, dann sehen wir nun, dass diese Freiheit hier in doppelter Hinsicht untergraben wird. Nicht nur die Freiheit des gemeinsamen Handelns, sondern auch die Freiheit der Nicht-Beherrschung wird durch die repräsentative Parteiendemokratie untergraben.

Man kann Arendts Analysen nun freilich für veraltet halten, schließlich stammen sie aus der Mitte des letzten Jahrhunderts. In diesem Fall wird man allerdings überrascht sein, dass viele zeitgenössische Analysen, die sich mit den demokratischen Systemen unserer Gegenwart beschäftigen,

28 Zu Arendts Kritik der repräsentativen Parteiendemokratie vgl. auch: Kari Palonen: „Was hätte Max Weber zu Hannah Arendt gesagt? Reflexionen zu Hannah Arendts Kritik der repräsentativen Demokratie“, in: Hubertus Buchstein und Rainer Schmalz-Bruns (Hg.), *Politik der Integration. Symbole, Repräsentation, Institution. Festschrift für Gerhard Göhler zum 65. Geburtstag*, Baden-Baden: Nomos 2006, 199–213.

29 Arendt, „Ziviler Ungehorsam“, 310. Klassisch ist die Tendenz von Parteien zur Bildung von Oligarchien von Robert Michels beschrieben worden. Zur Aktualität vgl. Harald Bluhm und Skadi Krause (Hg.), *Robert Michels' Soziologie des Parteiwesens. Oligarchien und Eliten – die Kehrseiten moderner Demokratie*, Wiesbaden: Springer 2012.

30 Arendt, *Über die Revolution*, 347.

zu ganz ähnlichen Schlüssen kommen. Exemplarisch will ich hier die Studie von Armin Schäfer und Michael Zürn herausgreifen, die den Aufstieg des autoritären Populismus auf eine Krise der repräsentativen Parteiendemokratie zurückführen.³¹ Dafür machen sie zwei Entwicklungen verantwortlich. Im Einklang mit Arendt argumentieren sie zunächst, dass es in unserer Gegenwart zu einer Verselbstständigung politischer Eliten kommt. Das zeigt sich zunächst einerseits daran, dass Akademiker_innen in Parlamenten in der Gegenwart besonders überrepräsentiert sind und im Zuge ihrer Professionalisierung vielfach ähnlich homogene Lebensläufe aufweisen. Dadurch kommt es zu einer Unterrepräsentation von ‚einfachen Bürger_innen‘ ohne höhere Bildungsabschlüsse und ohne höheres Einkommen und den von ihnen vertretenen politischen Meinungen. In der Folge lässt sich statistisch nachweisen, dass Politikänderungen vor allem dann zustande kommen, „wenn diese von Berufsgruppen mit höherem sozialen Status (Beamte, Selbstständige) und höheren Bildungs- oder Einkommensgruppen mehrheitlich befürwortet werden“.³² Problematisch ist solch eine „selektive Responsivität“ politischer Eliten, weil sie zur Hegemonie des Lebensstils einiger Weniger führt.³³ Zugespitzt können wir sagen: Die gegenwärtige Tendenz zur Abkopplung des parlamentarischen Systems zugunsten von Bessergestellten leistet einer Tyrannei der Minderheit Vorschub.

Zur gegenwärtigen Krise der Demokratie trägt neben der selektiven Responsivität von Parlamenten nun noch ein zweites Phänomen bei, das Schäfer und Zürn als die „Entmachtung von Parlamenten“ bezeichnen.³⁴ Gemeint ist damit, dass in unserer Gegenwart politische Entscheidungen von Parlamenten zunehmend an so genannte nichtmajoritäre Institutionen wie Ausschüsse, Gerichte, Zentralbanken oder internationale Vereinigungen ausgelagert werden. Seinen Grund hat das in jener politischen Tendenz zur Mitte hin, die bereits Downs in seinem ökonomischen Modell als Effekt des Selbsterhaltungstrebens von politischen Parteien beschrieben hat. Sie führt dazu, dass zwischen den großen Volksparteien kaum mehr

31 Armin Schäfer, Michael Zürn, *Die demokratische Regression. Die politischen Ursachen des autoritären Populismus*, Berlin: Suhrkamp 2021. Vgl. ebenso: Adam Przeworski, *Krisen der Demokratie*, Berlin: Suhrkamp, 2020; sowie: Danny Michelsen und Franz Walter, *Unpolitische Demokratie. Zur Krise der Repräsentation*, Berlin: Suhrkamp 2013.

32 Ebd., 99.

33 Ebd., 101.

34 Ebd., 93.

programmatische Unterschiede im Hinblick auf sozialökonomische Themen vorhanden sind und sich in der Folge ein Politikstil der Alternativlosigkeit durchsetzt, der durch die Auslagerung von Entscheidungen an nichtmajoritäre Institutionen zu rechtfertigen versucht wird. Das hat für die Parteien den Vorteil, ihre jeweiligen Politiken mit der Aura der Wissenschaftlichkeit (in Gestalt von Fachgremien), der Gerechtigkeit (in Form von Gerichten) oder der Notwendigkeit (in Erscheinung von Banken) umgeben zu können und die negativen Effekte ihrer Politik auf diese Institutionen abwälzen zu können. Dieser Prozess hat jedoch einen doppelten Preis: Einerseits führt er im schlechtesten Fall dazu, dass vertrauensvolle Institutionen wie etwa Bundesverfassungsgerichte zunehmend politisiert werden und dadurch das in sie gesetzte Vertrauen der Unparteilichkeit untergraben wird, und andererseits dazu, dass das Politische der Politik, nämlich der Streit um die Frage darum, wie wir gemeinsam leben wollen, zunehmend zum Verstummen gebracht wird.

Direkte Partizipation in der Schweiz

Die Krise der Demokratie ist auch an den realistischen Demokratietheorien nicht spurlos vorbeigegangen. Mit dem empirisch feststellbaren Rückgang von Wahlbeteiligungen, dem Vertrauensverlust in politische Parteien und der Gestaltungsschwäche von Regierungen gegenüber global agierenden privatwirtschaftlichen Akteuren ist auch im Lager der realistischen Demokratietheorien der Ruf nach partizipatorischer Supplementierung der repräsentativen Demokratie lauter geworden. So wird etwa argumentiert, dass das ökonomische Modell der Demokratie durch ein direktdemokratisches System ergänzt werden sollte, weil so effektiver gewährleistet werden kann, dass sich Politiker_innen auch in der Zeit zwischen Wahlen an die von ihnen gegebenen Versprechen halten.³⁵ Ins Zentrum gerät dabei das Volksreferendum, das je nach Ausgestaltung als Kontrollmittel oder als Mittel der politischen Mitgestaltung in fiskalpoliti-

35 „The Schumpeter-Downs model of democracy needs to be complemented by a model in which (between elections) a *coalition of all (established) politicians and parties* stands against the voters and taxpayers. [...] The institution of popular referenda is a much more effective constraint on the politicians' coalition.“ (Bruno Frey, „Direct Democracy: Politico-Economic Lessons from Swiss-Experience“, in: *The American Economic Review*, Jg. 84, Heft 2, 1994, 338–342, hier: 340)

schen, legislativen oder konstitutionellen Fragen gesehen wird. Mitbestimmungsmöglichkeiten dieser Art sind in den letzten Jahrzehnten in Europa und den USA vielerorts auf lokaler und nationaler Ebene in das politische System integriert worden.³⁶ In keinem anderen Land sind sie jedoch so stark verankert wie in der Schweiz, wo die direkte Demokratie eine lange Tradition besitzt. Eben aus diesem Grund liegen hier auch eine Vielzahl von Studien vor, die sich mit den Folgen einer Ergänzung des repräsentativen Systems um weiterreichende Mitbestimmungsmöglichkeiten beschäftigen.³⁷

In der Schweiz haben wir es mit einer Mischregierung aus parlamentarisch-repräsentativer und direkter Demokratie auf Bundes-, Kantons- und Gemeindeebene zu tun. Auf Bundesebene existieren dabei drei unterschiedliche Verfahren direktdemokratischer Mitbestimmung: das obligatorische Referendum, das automatisch zustande kommt, wenn es um Änderungen der Bundesverfassung geht, das fakultative Referendum, welches von Bürger_innen initiiert wird, um über parlamentarische Gesetzesvorlagen abzustimmen, und die Volksinitiative, die auf eine Aufhebung oder Revision der Verfassung zielt.³⁸ Im Durchschnitt finden in der Schweiz vier Urnengänge pro Jahr statt, bei denen jeweils über knapp sieben Gesetzesvorlagen und Verfassungsänderungen abgestimmt wird.³⁹ Auf regionaler und lokaler Ebene fallen die Mitbestimmungsmöglichkeiten sogar noch umfassender aus, insofern die Bevölkerung dort vielfach auch selbst Gesetzesinitiativen einbringen und mittels Finanzreferenden über Höhe und Verteilung der öffentlichen Ausgaben mitbestimmen kann.

Als positiver Effekt direktdemokratischer Mitbestimmung in der Schweiz wird zumeist hervorgehoben, dass politische Diskurse einen hö-

36 Aus der reichhaltigen empirischen Literatur sei hier herausgegriffen: Wolfgang Merkel und Claudia Ritzki (Hg.), *Die Legitimität direkter Demokratie. Wie demokratisch sind Volksabstimmungen?*, Wiesbaden: Springer VS 2017; Nancy C. Roberts, *The Age of Direct Citizen Participation*, London/New York: Routledge 2008; David Altman, *Direct Democracy Worldwide*, Cambridge: Cambridge University Press 2011.

37 Zum Überblick vgl. Christoph Mayer, „Direkte Demokratie in der Schweiz“, in: Wolfgang Merkel und Claudia Ritzki (Hg.), *Die Legitimität direkter Demokratie. Wie demokratisch sind Volksabstimmungen?*, Wiesbaden: Springer VS 2017, 51–72. und Gebhard Kirchgässner, „Direkte Demokratie: Das Beispiel der Schweiz“, in: *Zeitschrift für Politik*, Neue Folge, Jg. 49, Heft 3, 2002, 306–331.

38 Adrian Vatter, *Das politische System der Schweiz*, Baden-Baden: Nomos 2020, Kap. 8.

39 Christoph Mayer, „Direkte Demokratie in der Schweiz“, 51.

heren Grad an argumentativer Qualität erreichen als in der repräsentativen Demokratie. Das wird damit erklärt, dass sich Bürger_innen hier im Gegensatz zu repräsentativen Demokratien nicht nur über die ideologische Position einer Partei informieren müssen, der sie dann alle Entscheidungen über Sachfragen überlassen, sondern dass sie selbst zu Sachfragen Stellung beziehen müssen.⁴⁰ Direktdemokratische Verfahren aktivieren die Bürger_innen, sich über zur Abstimmung stehende Vorlagen zu informieren und ihre individuellen Präferenzen zu klären. Betrachtet man dieses optimistische Bild des politischen Systems der Schweiz nun im Hinblick auf die oben genannten Probleme politischer Partizipation im Input-, Throughput- und Output-Bereich, ergibt sich ein etwas anderes Bild. (i) Wenden wir uns zunächst der Input-Seite zu: Im Vergleich zu anderen europäischen Ländern, in denen die Wahlbeteiligung bei Volksabstimmungen meist unter denen für nationale Parlamentswahlen liegt, verhält es sich in der Schweiz relativ ausgeglichen. Zwischen 1991 und 2012 haben 43,2 Prozent der Wahlberechtigten an Urnengängen teilgenommen, was im Vergleich zu den 45,6 Prozent Teilnahme an Nationalratswahlen ausgeglichen erscheint. Beides sind jedoch insgesamt niedrige Werte. Insofern sich über die Hälfte des Demos nicht am politischen Prozess beteiligt, stellt sich die Frage nach der Legitimität der im politischen Prozess getroffenen Entscheidungen. Dieses Problem verschärft sich vor allem im direktdemokratischen Prozess. Studien zeigen, dass die soziale Selektivität der Teilnehmenden hier groß ist: Es sind vor allem die gut gebildeten Schichten, die an direktdemokratischen Verfahren teilnehmen, da sie sowohl das nötige politische Interesse als auch das Vorwissen und die Kompetenzen besitzen, um zu einer Vielzahl von oftmals komplexen Fragen Stellung zu nehmen.⁴¹ Das Problem der sozialen Selektivität erhöht sich noch einmal deutlich bei all jenen Themen, die ohnehin schon wenig Bürger_innen an die Urnen locken, so dass sich hier eine oligarchische Herrschaft der oberen Bevölkerungsschichten durchzusetzen droht.⁴²

40 Vgl. Gebhard Kirchgässner und Werner W. Pommerehne, „Zwischen Parteien- und Bundesstaat: Staatshandeln in der Schweiz und in der Bundesrepublik Deutschland“, in: Heidrun Abromeit und Werner W. Pommerehne (Hg.), *Staatstätigkeit in der Schweiz*, Bern/Stuttgart/Wien: Haupt 1992, 221–245.

41 Hanspeter Kriesi, „The participation in Swiss direct-democratic votes“, in: Claes H. de Vreese (Hg.), *The Dynamics of Referendum Campaigns. An International Perspective*, Basingstoke/New York: Palgrave Macmillan 2007, 117–141.

42 „Resümierend gilt deshalb, dass sowohl die Beteiligungshöhe als auch die soziale Beteiligungsstruktur bei vielen Volksabstimmungen defizitär und mit Blick auf die

(ii) Kommen wir damit zur Throughput-Seite des politischen Systems. Die Qualität politischer Entscheidungsprozesse soll im schweizerischen System dadurch sichergestellt werden, dass es im Zuge von Referenden und Initiativen im öffentlichen Raum zu einem politischen Wettbewerb kommt, in welchem Parteien, zivilgesellschaftliche Gruppierungen und privatwirtschaftliche Interessengruppen ihre jeweiligen Positionen anbieten und dadurch einen pluralen Meinungsbildungsprozess fördern. Verschiedene Studien weisen nun darauf hin, dass ein solches optimistisches Bild vom Markt der Meinungen nicht gerechtfertigt ist, da es vielfach Parteien und Interessengruppen gelingt, den Meinungsbildungsprozess zu dominieren.⁴³ Auf Seite der Parteien liegt das in erster Linie am Zugriff auf staatliche Ressourcen, auf Seiten von privatwirtschaftlichen Interessenverbänden daran, dass diese Gruppen sich externer Dienstleister, so genannter *campaign firms*, bedienen, welche sich das Sammeln von Unterschriften und die Beeinflussung von Bürgerinnen zur professionellen Aufgabe machen.⁴⁴ Statt ein Ort der sachlichen Auseinandersetzung zu sein, droht die Öffentlichkeit so zu einem Ort zu werden, wo unterschiedliche Gruppierungen mit den Mitteln der Aufmerksamkeitssteuerung und der Meinungsmanipulation Einfluss generieren. Das diskursive Niveau schwankt im direktdemokratischen Prozess daher erheblich. Noch grundsätzlicher fällt die Kritik jener Autor_innen aus, die dem direktdemokratischen Modell nicht einfach einen faktischen Mangel an Deliberation anlasten, sondern darauf hinweisen, dass dieser Prozess nur zwei Valenzen kennt: Zustimmung oder Ablehnung. Aus dem Blick geraten damit alle Arten von Kompromissbildung und die Möglichkeit zur Generierung alternativer Vorschläge. Die eigentliche Gestaltungsmacht des Demos bleibt daher auch unter direktdemokratischen Bedingungen darauf beschränkt,

Input-Qualität der direkten Demokratie in der Schweiz kritisch zu bewerten ist.“ (Mayer, „Direkte Demokratie in der Schweiz“, 58); ebenso: Hanspeter Kriesi, *Direct Democratic Choice. The Swiss Experience*, Lanham, MD: Lexington Books 2005, 111ff.

43 Hanspeter Kriesi, „The role of the political elite in Swiss direct-democratic votes“, in: Zoltán Tibor Pállinger et al. (Hg.), *Direct Democracy in Europe. Developments and Prospects*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften 2007, 82–93; Eike-Christian Hornig, *Die Parteiendominanz direkter Demokratie in Westeuropa*, Baden-Baden: Nomos 2011.

44 Vgl. Wolfgang Merkel und Claudia Ritzi, „Theorie und Vergleich“, in: Merkel und Ritzi (Hg.), *Die Legitimität direkter Demokratie. Wie demokratisch sind Volksabstimmungen?*, Wiesbaden: Springer VS 2017, 9–48, 33.

zwischen jenen Angeboten auszuwählen, die ihnen von Anderen vorge-
setzt werden.⁴⁵

(iii) Auch auf der Output-Seite offenbart das direktdemokratische Mit-
bestimmungssystem der Schweiz Schwächen. Das zeigt sich beispielswei-
se an der Haushaltspolitik, die von bestimmten Ergebnismustern geprägt
ist, da die Bürger_innen regelmäßig die Tendenz zeigen, Steuerbelastun-
gen nicht zu erhöhen und die Ausgaben der öffentlichen Hand vor allem
im sozialen Bereich zu beschränken.⁴⁶ So weist etwa Mayer darauf hin,
dass im Zeitraum zwischen 1980 und 2013 bei 54 haushaltspolitischen
Volksabstimmungen in 70,4 Prozent der Fälle eine restriktive Politik ver-
folgt wurde, die sich gegen gesellschaftliche Umverteilung und öffentliche
Ausgaben wendete.⁴⁷ Diese mangelnde Orientierung des politischen Pro-
zesses am Gemeinwohl wird noch einmal dadurch verschärft, dass die Be-
teiligung am politischen Prozess nach sozialer Lage stratifiziert ist. Di-
rekt-demokratische Prozesse tragen so unmittelbar zur systematischen Be-
nachteiligung der sozial schwächer gestellten Individuen bei.⁴⁸

Führt man sich die hier angeführten Einwände vor Augen, dann schei-
nen Partizipationsskeptiker_innen recht zu haben. Politische Selbstbe-
stimmung durch den Demos geht mit Problemen im Input-, Throughput-
und Output-Bereich einher, die Zweifel daran aufkommen lassen, ob die
direkte Demokratie dazu in der Lage ist, Probleme der repräsentativen
Demokratie wie mangelnde Wahlbeteiligung, Vertrauensrückgang in die
Qualität politischer Entscheidungen und schwindenden Glauben an die
Handlungseffektivität von Regierungen zu lösen. Nun wird man jedoch
gut daran tun, die gesellschaftlichen Bedingungen genauer in den Blick zu

45 Vgl. Claus Offe, „Wider scheinradikale Gesten. Die Verfassungspolitik auf der
Suche nach dem ‚Volkswillen‘“, in: Gunter Hofmann und Werner A. Perger (Hg.),
Die Kontroverse. Weizsäcker's Parteienkritik in der Diskussion, Frankfurt a. M.:
Eichborn Verlag 1992, 126–142.

46 Herbert Obinger, *Politische Institutionen und Sozialpolitik in der Schweiz. Der
Einfluss von Nebenregierungen auf Struktur und Entwicklung des schweizerischen
Sozialstaats*, Frankfurt a. M.: Campus 1998.

47 Mayer, „Direkte Demokratie in der Schweiz“, 60.

48 Entsprechend hält Armin Schäfer fest: „Doch falls die Einstellung zu einer Sach-
frage von denselben (sozioökonomischen) Faktoren abhängt, die auch die Teil-
nahme an der Abstimmung beeinflussen, verzerrt die Ausweitung der direkten
Demokratie Entscheidungen zulasten sozial Schwacher.“ Armin Schäfer, „Mehr
Mitsprache, aber nur für wenige? Direkte Demokratie und politische Gleichheit“,
in: *MPIfG Jahrbuch*, hrsg. v. Max-Planck-Institut für Gesellschaftsforschung,
Köln: Max-Planck-Institut für Gesellschaftsforschung 2012, 53–59, 53.

nehmen, unter denen die hier dargestellten größtenteils empirischen Ergebnisse zustande gekommen sind. Denn auch wenn die Schweiz eine lange Tradition direktdemokratischer Beteiligung aufweist und in ihrem politischen System verankert hat, bedeutet das noch nicht, dass es ihr zugleich auch gelungen ist, die erweiterten institutionellen Grundlagen, die für das Funktionieren dieses Systems notwendig sind, hervorzubringen. Vielmehr ist die Schweiz ein Musterbeispiel dafür, dass die alleinige Einpeisung direktdemokratischer Elemente in das repräsentative System nicht ausreicht. Erstens nämlich lässt es die Bedingungen, unter denen die Bürger_innen so etwas wie politische Leidenschaft zur Teilnahme am demokratischen Prozess entwickeln können, unadressiert. Zweitens führt das Fehlen einer starken Verfassungsgerichtsbarkeit dazu, dass es politischen Minderheiten an einer wichtigen Einspruchsmöglichkeit gegen Beherrschung mangelt.⁴⁹ Drittens schließlich – und dieser Punkt scheint mir von größter Bedeutung zu sein – verlässt sich das direktdemokratische System ganz auf den Markt der Meinungsbildung, auf dem unterschiedliche Parteien ihre jeweiligen politischen Positionen anpreisen sollen. Damit ist zwar gesichert, dass eine Pluralität von politischen Positionen in der politischen Öffentlichkeit präsent ist, es fehlt jedoch eine Instanz, die dafür sorgt, dass diese unterschiedlichen Positionen auch aufeinander bezogen und miteinander konfrontiert werden. Anders gesagt: Das direktdemokratische System versäumt es, Institutionen des Redestreits und die damit einhergehenden Möglichkeiten zum gemeinsamen Sprech- und Tathandeln zu schaffen. Es bietet daher nur eine mangelhafte Realisierung politischer Freiheit im hier vertretenen Sinne. Denn diese kann nicht einfach bedeuten, sich auf die Einrichtung direktdemokratischer Kanäle der Mitbestimmung innerhalb der repräsentativen Demokratie zu beschränken, vielmehr bedarf sie einer umfassenden Umgestaltung der kommunikativen Strukturen des politischen Institutionengefüges. Wie das aussehen kann, werden wir im nächsten Schritt sehen.

49 Zur Rolle des Verfassungsgerichts in der Schweiz: Kirchgässner, „Direkte Demokratie. Das Beispiel der Schweiz“.

Deliberative Partizipation in Manchester und British Columbia

Mit der deliberativen Demokratietheorie, welche heute zweifellos die vorherrschende Strömung innerhalb der politischen Theoriebildung darstellt, vollzieht die Partizipationsforschung eine Wende von stimm- zu gesprächsorientierten Formen der Beteiligung.⁵⁰ An die Stelle der Aggregation von individuellen Präferenzen tritt ein System der Meinungsbildung, das dafür sorgt, dass individuelle Ansichten durch Konfrontation mit anderen Ansichten zu gesättigten Meinungen werden. Freilich geht es dabei nicht darum, irgendeine beliebige Form des Austauschs zu initiieren, sondern darum, einen herrschaftsfreien Diskurs zu ermöglichen, der allen Teilen der Bevölkerung gleichermaßen offensteht und in welchem sie frei von äußeren und inneren Zwängen die Möglichkeit haben, in einen öffentlichen Redestreit einzutreten und Andere kommunikativ von ihrer Meinung zu überzeugen. Wie sich ein solcher herrschaftsfreier Diskurs in der Praxis umsetzen lassen soll, wird deutlich, wenn wir uns der so genannten „dritten Generation“ der Deliberationsforschung zuzuwenden, die sich vielfach mit der Qualität so genannter Mini-Publics beschäftigt hat.⁵¹ Mini-Publics werden gemeinhin zu bestimmten Anlässen von politischen Körperschaften eingesetzt. Sie bestehen aus einer Gruppe von Bürger_innen, die klein genug ist, dass ein direkter Redestreit gewährleistet werden kann und gleichzeitig doch groß genug, dass sie als indikative Repräsentation des Demos im Ganzen gelten kann. In der Praxis sind es dabei meist zwischen 50 und 500 Beteiligte, die entweder einmalig oder in regelmäßigem Abstand über einen längeren Zeitraum zusammenkommen. Nachdem über die infrage stehende Angelegenheit deliberiert wurde und die Ergebnisse an die Öffentlichkeit gebracht worden sind, werden Mini-Publics gemeinhin wieder aufgelöst. Mini-Publics sind also anlassbezogene, veranstaltete Öffentlichkeiten, bei denen eine repräsentative Auswahl von Bürger_innen über strittige politische Themen beratschlagen soll. Konkrete Instanzen solcher Mini-Publics stellen etwa die *Citizens Juries* in den USA, die

50 John S. Dryzek, „Theory, Evidence, and the Tasks of Deliberation“, in: Shawn W. Rosenberg (Hg.), *Deliberation, Participation and Democracy: Can the People Govern?*, Basingstoke: Palgrave Macmillan 2007, 237–250, 237.

51 Vgl. David Owen und Graham Smith, „Survey Article: Deliberation, Democracy, and the Systemic Turn“, in: *The Journal of Political Philosophy*, Jg. 23, Heft 2, 2015, 213–234. Ebenso: Stephen Elstub, „The Third Generation of Deliberative Democracy“, in: *Political Studies Review*, Jg. 8, Heft 3, 2010, 291–307.

Conensus Conferences in Dänemark oder die *Planungszellen* aus Deutschland dar.⁵² Am populärsten sind jedoch deliberative Umfragen und Bürger_innenversammlungen geworden, wie sie mittlerweile in vielen Ländern der Welt praktiziert werden.⁵³ Ich möchte im Folgenden etwas genauer auf diese beiden Formen von Mini-Publics eingehen, um sie im Anschluss auf ihre deliberative Leistungsfähigkeit hin zu befragen.

Die Veranstaltung deliberativer Umfragen geht auf die Arbeiten von James Fishkin zurück, der sich seit Beginn der 1990er Jahre für die Implementierung deliberativer Praktiken in den demokratischen Prozess einsetzt. Heute ist Fishkin Direktor des *Center for Deliberative Democracy*, das sich auf die Durchführung und Auswertung deliberativer Umfragen rund um den Globus spezialisiert hat. Die Entwicklung des Konzepts deliberativer Umfragen ist aus einer kritischen Auseinandersetzung mit dem System der politischen Meinungsumfragen hervorgegangen. Dieses, so Fishkin, vermag nur spontane, ungefestigte Ansichten zu aggregieren, was sich unter anderem daran zeigt, dass die Akteur_innen, befragt man sie einige Zeit später noch einmal, auf die gleichen Fragen andere Antworten geben. Die Aufgabe deliberativer Umfragen sieht Fishkin nun darin, unmittelbare Meinungsäußerungen in informierte Meinungen zu überführen um dadurch Auskunft darüber zu erhalten, was der Demos denken würde, wenn er sich ausführlich und ernsthaft mit politischen Sachverhalten auseinandersetzen würde. Wie dies in der Praxis aussieht, lässt sich anhand der ersten von Fishkin durchgeführten deliberativen Umfrage aus dem Jahr 1974 deutlich machen. Sie fand in Manchester statt und widmete sich der Frage, wie die britische Politik mit Kriminalität umgehen solle.⁵⁴

Um deutlich zu machen, welche Auswirkungen ein strukturierter Meinungsbildungsprozess auf die Meinung der Einzelnen hat, ist das Forschungsdesign im Fall von Manchester so angelegt gewesen, dass zunächst eine traditionelle Meinungsumfrage mittels Fragebögen und Inter-

52 Vgl. dazu Graham Smith, *Democratic Innovations. Designing Institutions for Citizen Participation*, Cambridge: Cambridge University Press 2009; Kimmo Grönlund, André Bächtier und Maija Setälä, *Deliberative Mini-Publics. Involving Citizens in the Democratic Process*, Essex: ECPR Press 2014.

53 Zur Übersicht vgl. Stephen Elstub, „Mini-Publics: Issues and Cases“, in: Stephen Elstub und Peter McLaverty (Hg.), *Deliberative Democracy. Issues and Cases*, Edinburgh: Edinburgh 2014, 166–188.

54 Eine ausführliche Darstellung gibt der Beitrag Robert C. Luskin, James S. Fishkin und Roger Jowell, „Considered Opinions: Deliberative Polling in Britain“, in: *British Journal of Political Science*, Jg. 32, Heft 3, 2002, 455–487.

views unter einer zufällig ausgewählten, aber statistisch gleichwohl repräsentativen Bevölkerungsgruppe durchgeführt wurde. Nach Abschluss dieser Umfrage wurden die knapp 1000 Teilnehmenden von den Interviewenden dazu eingeladen, an einer deliberativen Umfrage in Form einer Wochenendveranstaltung teilzunehmen. Dieses Angebot umfasste die Übernahme von Reise- und Hotelkosten, eine Entschädigung von 50 Pfund und die Möglichkeit ins Fernsehen zu kommen, da ausgewählte Abschnitte der deliberativen Diskussion im Anschluss an die Veranstaltung über Channel 4 für die ganze Bevölkerung zugänglich gemacht werden sollten. Ca. 300 Personen nahmen dieses Angebot an und wurden an einem Freitagabend nach Manchester gebracht, wo sie zunächst eine Auftaktveranstaltung besuchten, die in das Thema einführte und den Ablauf der folgenden Tage erläuterte. Am Samstag verbrachten die Teilnehmenden dann drei Stunden in kleinen Diskussionsgruppen, bevor sie zu einer dreistündigen Plenarveranstaltung in der Gesamtgruppe zusammenkamen, in deren Zuge sie Expert_innen zum Thema befragen und anschließend die Ergebnisse noch einmal eine Stunde in ihrer Kleingruppe diskutieren konnten. Der Sonntag bot schließlich die Möglichkeit, Mitglieder des Parlaments zu befragen und auch diese Ergebnisse wieder in Kleingruppen nachzubesprechen. Ganz zum Schluss der Veranstaltung sollten die Teilnehmenden dann abermals jenen Fragebogen ausfüllen, den sie im Zuge der initialen Meinungsumfrage einige Wochen zuvor ausgefüllt hatten.

Ausgehend von den Unterschieden zwischen den Ergebnissen der Meinungsumfragebögen konnten Fishkin und seine Kollegen nun nachweisen, dass die Teilnehmenden im Zuge des deliberativen Redestreits ihre Einstellungen und Ansichten in Bezug auf die verhandelten Themen verändert hatten. So neigten sie nun weniger dazu, kleine Vergehen mit Gefängnis bestrafen zu wollen, sprachen sich eher für alternative Strafmaßnahmen für jugendliche Straffällige aus und schätzten den Wert von Verfahrensrechten von Angeklagten höher ein.⁵⁵ Dass es sich bei diesen Meinungsänderungen nicht um zufällige Fluktuationen, sondern um begründete Einstellungswandlungen handelte, die durch Deliberation erfolgt waren, machten Fishkin und seine Kollegen daran fest, dass sie statistisch mit einer besseren Vertrautheit mit dem britischen Rechtssystem korrelierten, das ebenfalls Gegenstand des Fragebogens war. Insgesamt kamen sie

55 Luskin, Fishkin, Jowell, „Considered Opinions: Deliberative Polling in Britain“, 467ff.

dabei zu dem Ergebnis, dass ca. 50% der Teilnehmenden ihre Position im Verlauf des deliberativen Verfahrens graduell geändert hatten (*change position*) und davon 30-40 % sogar zu einer ihrer ursprünglichen Ansicht entgegengesetzten Position gelangt waren (*change sides*).⁵⁶

Ein zweites bekanntes Beispiel aus dem Bereich der Mini-Publics bildet die *Citizens' Assembly on Electoral Reform* aus der kanadischen Provinz British Columbia aus dem Jahr 2004.⁵⁷ Hierbei handelte es sich um eine Bürger_innenversammlung, für die per statistischem Zufallsprinzip 160 Bürger_innen ausgewählt wurden. Ihnen kam die Aufgabe zu, das bestehende Wahlrecht der Provinz kritisch zu prüfen und gegebenenfalls einen Revisionsvorschlag zu unterbreiten, der dann im nächsten Schritt der ganzen wahlberechtigten Bevölkerung zur Abstimmung vorgelegt werden sollte. Die Versammlung tagte in regelmäßigen Abständen über einen Zeitraum von insgesamt elf Monaten. Dabei ließen sich drei Phasen des Meinungsbildungsprozesses unterscheiden: In der ersten Phase, der so genannten Lernphase, wurden die Bürger_innen über grundlegende politische Zusammenhänge und Funktionsweisen des Wahlsystems aufgeklärt. In der zweiten Phase, der so genannten öffentlichen Anhörungsphase, konnten zivilgesellschaftliche Akteure, Parteien und Einzelindividuen vor der Versammlung Stellung nehmen und ein Plädoyer abgeben. In der dritten Phase, der Deliberationsphase, sollten die Teilnehmenden dann eine Empfehlung für das künftige Wahlverfahren der Provinz entwickeln. Dabei wurde schnell klar, dass das bisher bestehende relative Mehrheitswahlrecht von den meisten Teilnehmenden als mangelhaft empfunden wurde und die Versammlung zum personalisierten Verhältniswahlrecht oder zur übertragbaren Einzelstimme tendierte. Entsprechend stand in der Deliberationsphase die Erörterung der Vor- und Nachteile der letzten beiden Wahlsysteme im Vordergrund. Letztlich entschied die Versammlung, für die übertragbare Einzelstimme als neuem Wahlmodus zu plädieren und diesen Vorschlag der Gesamtbevölkerung zur Abstimmung vorzulegen.⁵⁸ Auch in Bezug auf die *Citizens' Assembly on Electoral Reform* lässt sich nun nachweisen, dass es hier zu erfolgreichen Deliberationsprozessen gekommen ist. So waren laut einer Begleitstudie noch vor der letzten Phase die meis-

56 Ebd., 472.

57 Vgl. Smith, *Democratic Innovations*.

58 Obwohl der Vorschlag in der folgenden Volksabstimmung die Zustimmung von knapp 58% der Bevölkerung erhalten hat, ist er doch gescheitert, weil für seine Annahme 60% Zustimmung nötig gewesen wären. Vgl. ebd., 74.

ten Teilnehmenden für das personalisierte Verhältniswahlrecht, wohingegen sich am Ende eine Mehrzahl für die übertragbare Einzelstimme ausgesprochen hatte.⁵⁹ Freilich muss die bloße Tatsache einer solchen Meinungsänderung nicht bedeuten, dass dahinter auch qualitativ hochwertige Beratschlagungsvorgänge und Urteile stehen. Laut einer Befragung zur Selbsteinschätzung der Beteiligten bezüglich der Qualität ihres Urteils ist der Durchschnittswert auf einer 10er Skala jedoch von 4,3 zu Beginn des Prozesses auf 9,1 am Ende gestiegen.⁶⁰

Bringen wir nun in Bezug auf die genannten demokratischen Innovationen wieder die drei Kriterien von Input-, Throughput- und Output-Dimension des Politischen in Anschlag, um die Leistungsfähigkeit der deliberativen Demokratie zu prüfen. (i) Betrachten wir zunächst die Input-Dimension: Weil Mini-Publics veranstaltete Öffentlichkeit für eine begrenzte Zahl an Bürger_innen sind, kann die Frage, inwiefern es ihnen gelingt, politische Beteiligung zu motivieren, nicht quantitativ beantwortet werden. Die Selektion der Beteiligten bringt jedoch den Vorteil mit sich, dass durch statistische Verfahren – anders als im Fall der direkten Demokratie – dafür gesorgt werden kann, dass nicht nur die besser gebildeten Schichten die Möglichkeit zur politischen Partizipation nutzen, sondern auch politikferne Schichten an solchen Prozessen teilnehmen. Entsprechend können sowohl die deliberativen Umfragen als auch die Bürger_innenversammlung für sich beanspruchen, den Demos auf besonders gute Weise zu repräsentieren.⁶¹ Freilich jedoch ist der Prozess der statistischen Auswahl mit der Gefahr verbunden, dass nur diejenigen Individuen in den politischen Prozess einbezogen werden, deren Identität statistisch anerkannt und verzeichnet ist.⁶² Exemplarisch lässt sich diese Gefahr an der *Citizens' Assembly on Electoral Reform* nachweisen, bei der zunächst vergessen wurde, das Kriterium der Ethnizität in Anschlag zu bringen, was dazu geführt hat, dass hier zunächst keine Vertreter der Aborigines vertre-

59 Ebd., 95.

60 Ebd., 96.

61 So zeigt etwa eine Serie von deliberativen Umfragen zur Energiepolitik, die in Texas durchgeführt wurden, ähnliche Einstellungsänderungen auf Seiten der Beteiligten. Robert Luskin, James S. Fishkin und Dennis Plane, *Deliberative Polling and Policy Outcomes: Electric Utility Issues in Texas*, 1999; <https://deliberation.stanford.edu/news/deliberative-polling-texas-electric-utilities> (21.08.2023).

62 John Parkinson, *Deliberating in the Real World: Problems of Legitimacy in Deliberative Democracy*, Oxford: Oxford University Press 2006, 76.

ten waren.⁶³ Dies macht deutlich, dass deliberative Auseinandersetzungen zurückgebunden bleiben müssen an eben jenen Streit um den Demos, wie ich ihn im ersten Teil meiner Studie untersucht habe. Nur dann nämlich, wenn die Frage, wer zum Demos gehört, offengehalten wird, ist gewährleistet, dass politische Freiheit auch von denjenigen angeeignet werden kann, die noch nicht zum Demos zählen.

(ii) Die eigentliche Stärke von Mini-Publics liegt nun sicherlich in der Throughput-Dimension des politischen Prozesses. Während die Akteur_innen in der direkten Demokratie dazu aufgefordert sind, sich selbstständig über politische Themen zu informieren und sich mit Anderen auszutauschen, haben wir es im Fall der beiden angeführten demokratischen Innovationen mit einem assistierten Prozess der Meinungsbildung zu tun, der sowohl für eine allseitige umfassende Informiertheit als auch für einen möglichst herrschaftsfreien Austausch der Standpunkte sorgt. Auf der Basis der beiden demokratischen Innovationen lassen sich dabei drei Quellen institutionalisierter Rationalität festmachen. Erstens erhalten die Teilnehmenden ausgewogene Briefing-Materialien, welche über divergierende Standpunkte informieren und ihre Vor- und Nachteile diskutieren. Die Teilnehmenden werden so einem breiteren Meinungsspektrum ausgesetzt, als es in ihrem Alltag der Fall gewesen wäre, wo sie meist nur ausgewählte Informationen zur Kenntnis nehmen. Zweitens erhalten die Teilnehmenden in zufällig zusammengesetzten Kleingruppen, die von professionellen Moderator_innen angeleitet werden, die Möglichkeit, ihren eigenen Standpunkt im Redestreit mit Anderen argumentativ zu prüfen. Auch in solchen Kleingruppen kommen die Akteur_innen voraussichtlich mit einer größeren Bandbreite an divergierenden Meinungen in Kontakt, als es in ihrem Alltagsleben der Fall gewesen wäre, wo sie oftmals nur mit gleichgesinnten Personen Kontakt haben. Drittens schließlich erhalten die Teilnehmenden mit der Möglichkeit, Expert_innen und politische Akteur_innen anzuhören, eine weitere Möglichkeit, die ihnen so im Alltag nicht gegeben ist. Im Unterschied zur direkten Demokratie, in welcher sich die Einzelnen Informationen auf dem Markt der Meinungen besorgen müssen, bieten deliberative Institutionen den Bürger_innen also viel weitreichendere Möglichkeiten der Meinungsbildung. Gleichzeitig schützen solche strukturierten Prozesse auch vor der Manipulation von außen, weil leere Versprechen und einseitige Darstellungen es dort, wo eine Auseinan-

63 Smith, *Democratic Innovations*, 81.

dersetzung auf der Basis von Gründen stattfindet, es schwer haben werden zu verfangen. Durch deliberative Institutionen angeleitete Prozesse können also dazu beitragen, aus unreflektierten und spontanen Ansichten reflektierte und gefestigte Meinungen hervorgehen zu lassen, so dass die Ergebnisse dieses Prozesses die „Vermutung der Vernünftigkeit“ für sich in Anspruch nehmen dürfen.⁶⁴

(iii) Kommen wir damit zur Output-Dimension: Der Übergang von der stimm- zur gesprächszentrierten Demokratie bringt es mit sich, dass der politische Prozess gemeinwohlorientiert ist. Auch wenn es keine abschließend bestimmbare Form eines solchen Gemeinwohls geben mag, weil die Frage danach, was genau im allgemeinen Interesse sei, umstritten ist und der deliberative Prozess Konflikte und tiefe Meinungsverschiedenheiten nicht verhindern kann, so beugt er doch der Gefahr vor, dass sich egozentrische und strategische Interessen des politischen Prozesses bemächtigen, da Vorschläge für politische Maßnahmen und Initiativen immer vor dem Hintergrund einer spezifischen Form des Gemeinwohls gerechtfertigt werden müssen, wenn sie auf Zustimmung der Diskursteilnehmenden hoffen wollen. Indem in der deliberativen Demokratie das wechselseitige Streitgespräch an die Stelle der individuellen Aggregation von Präferenzen rückt, sind die Bürger_innen dazu genötigt, ihre politischen Präferenzen mit partiell und situativ verallgemeinerungsfähigen Gründen zu untermauern und so an eine Form des Gemeinwohls zu appellieren.

Eine deliberative Politik, die sich auf eine strukturierte Form der öffentlichen Auseinandersetzung stützen kann, so zeigen die vorstehenden Überlegungen, ist der direkten Demokratie in Input-, Throughput- und Output-Dimension überlegen. Sie bringt nicht nur eine ausgeglichene Beteiligung mit sich, sondern auch einen rationaleren Meinungsbildungsprozess und gerechtere Ergebnisse, wodurch sie zur Steigerung der Legitimität des politischen Systems im Ganzen beiträgt. Es ist daher nur wenig verwunderlich, dass viele deliberative Theoretiker_innen für einen weiteren Ausbau gesprächszentrierter politischer Praktiken plädieren. Größere Bekanntheit hat dabei die von Bruce Ackermann und James Fishkin vorgeschlagene Einführung eines „Deliberation Day“ erlangt.⁶⁵ Es handelt sich dabei um einen nationalen Feiertag, an dem im ganzen Land regional

64 Jürgen Habermas, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1998, 368.

65 Bruce Ackermann und James S. Fishkin, *Deliberation Day*, New Haven, CT/London: Yale University Press 2004.

strukturierte Deliberationsveranstaltungen und Umfragen stattfinden sollen. So reizvoll dieser Vorschlag nun sein mag, macht er doch deutlich, dass deliberative Theoretiker_innen Mini-Publics immer nur als ergänzende Institutionen zur repräsentativen Demokratie betrachten. Eben darin liegt aber ein entscheidendes Problem: Solange Mini-Publics nicht regulärer Teil des offiziellen politischen Kreislaufs sind, sondern anlassbezogene Sonderinstitutionen, sind die politischen Entscheidungsträger_innen nicht notwendig an die dort ausgesprochenen Empfehlungen gebunden. Es herrscht vielmehr eine Kultur des ‚cherry picking‘, in welcher das politische System die Ergebnisse von Bürger_innenversammlungen nur dort aufnimmt, wo sie zum jeweiligen politischen Programm passen. Welche paradoxen Ergebnisse das haben kann, zeigt die *Citizens' Assembly on Electoral Reform*. Ursprünglich von der liberalen Partei zur Reform des Wahlrechts ins Leben gerufen, wurden die dort erarbeiteten Vorschläge zur Wahlrechtsreform letztlich von der Partei nicht unterstützt, da sie für sie mit wahlstrategischen Nachteilen verbunden gewesen wären.⁶⁶ Die Frontstellung der liberalen Partei mag daher einer der Gründe gewesen sein, warum das Quorum von 60% bei der Volksbefragung knapp verfehlt worden ist. Insgesamt zeigt sich hier die Gefahr, dass politische Entscheidungsträger_innen und Interessengruppen nur solange auf Mini-Publics zurückgreifen, wie diese die gewünschten Ergebnisse produzieren.⁶⁷ Entsprechend müssen die meisten Studien, die sich mit dem Einfluss von Mini-Publics auf das politische System befassen, zu dem resignativen Ergebnis kommen, dass die Zahl der Fälle, in welchen Mini-Publics nicht zur Einflussnahme in der Lage waren, die Mehrzahl bilden.⁶⁸ Statt daraus zu

66 André Bächtiger und Alda Wegmann, „Scaling up‘ deliberation“, in: Stephen Elstub und Peter McLaverty (Hg.), *Deliberative Democracy. Issues and Cases*, Edinburgh: Edinburgh 2014, 118–135, 128.

67 „When confronted by deliberated agreements that contradict their positions, organized interests react in three ways: by putting forward opposing perspectives; by calling into question the motivation and competence of the mini-public [...]; and by applying other kinds of political pressure via routes to which they have privileged access.“ (John Parkinson, „Democratizing deliberative systems“, in: John Parkinson und Jane Mansbridge (Hg.), *Deliberative Systems. Deliberative Democracy at the Large Scale*, Cambridge: Cambridge University Press 2012, 151–172, 156)

68 Vgl. Dryzek, *Foundations and Frontiers of Deliberative Governance*, Oxford: Oxford University Press 2010, 170: „Direct influence on and in policy making is a hard test for mini-publics to pass. While examples exist of influence and impact,

folgern, dass das politische System der repräsentativen Demokratie derart umgebaut werden müsste, dass eine solche Einflussnahme institutionell geregelt und verbürgt wird, ziehen einige deliberative Theoretiker_innen daraus allerdings den Schluss, dass Mini-Publics nicht immer das richtige Mittel der Einflussnahme sind und durch das Mittel der Parteipolitik ergänzt werden müssen. Carole Pateman wirft den Vertreter_innen einer deliberativen Demokratietheorie in der Folge vor, das Anliegen der politischen Partizipation zu verraten. Für eine wirkliche politische Selbstbestimmung des Demos, so Pateman, wäre eine Ermächtigung der Bürger_innen durch eine grundlegende Umgestaltung des politischen Systems unabdingbar.⁶⁹ Wie eine solche Umgestaltung in der Praxis aussehen könnte, dem will ich mich nun im nächsten Schritt zuwenden.

Starke Partizipation in Porto Alegre

In den letzten beiden Abschnitten haben wir zwei Modelle demokratischer Partizipation kennengelernt. Im Fall der direkten Demokratie eine unmittelbare Partizipation, welche dem Demos die Möglichkeit der Mitbestimmung einräumt, im Fall der deliberativen Demokratie eine mittelbare Partizipation, welche auf der Möglichkeit der Mitberatung des Demos beruht. Eine Zusammenführung beider Motive hat Benjamin Barber mit Hilfe des Konzepts der ‚starken Demokratie‘ unternommen.⁷⁰ Ins Zentrum dieser Theorie stellt er ein System von Nachbarschaftsräten, in denen sich Bürger_innen zusammenfinden, um lokale Politiken zu diskutieren und zu beschließen. Eine praktische Realisierung hat dieser Vorschlag im Zuge des *Participatory Budgeting Project* erfahren, das in Porto Alegre 1989 durch die an die Macht gekommene Arbeiterpartei *Partido dos Trabalhadores*

they are outnumbered by cases where a mini-public is established but turns out to have little or no effect on public decision-making.“

69 „Participatory democracy, I argue, is different from deliberative democracy. [...] [D]eliberative democracy still leaves intact the conventional institutional structures and political meaning of ‚democracy‘.“ (Pateman, „Participatory Democracy revisited“, 8, 10)

70 Benjamin Barber, *Starke Demokratie. Über die Teilhabe am Politischen*, aus d. Amerik. v. Christiane Goldmann und Christel Erbacher-von Grumbkow, Hamburg: Rotbuch 1994.

eingeführt wurde.⁷¹ In diesem Projekt haben die Bürger_innen die Möglichkeit, jährlich über die Verwendung all jener kommunalen Haushalts-gelder zu entscheiden, die nicht fest gebunden sind, was ca. 20% eines Budgets von 160 Millionen Dollar ausmacht.⁷² Das Participatory Budgeting ist dabei dreistufig organisiert: An seiner Basis finden wir Versamm-lungen auf Nachbarschaftsebene, auf mittlerer Ebene regionale Haushalts-foren und an seiner Spitze einen städtischen Rat. Die Nachbarschafts-ver-sammlungen sind in diesem System vollkommen basisdemokratisch orga-nisiert: Alle Bürger_innen haben volles Mitsprache- und Stimmrecht und es gibt keine bevorzugte Behandlung von zivilgesellschaftlichen Vereini-gungen. Auf der untersten Ebene der regionalen Versammlungen werden zwei Treffen im Jahr abgehalten, auf denen die Bürger_innen ihre konkre-ten Bedarfe artikulieren und darüber abstimmen, welche Projekte zur Auf-nahme in den Haushalt beantragt werden sollen. Außerdem werden hier sowohl Vertreter_innen in die regionalen Haushaltsforen als auch in den städtischen Finanzrat gewählt. Aufgabe der regionalen Foren ist es, die Bedarfe der Nachbarschaften gegeneinander abzuwägen und für die Re-gion als Ganze Investitionsprioritäten festzulegen sowie die Implementie-rung bereits genehmigter Projekte zu begleiten und zu begutachten. Der übergeordnete städtische Finanzrat schließlich hat zwei Aufgaben. Zum einen soll er anhand vorab festgelegter Verteilungskriterien die Allokation der Gesamt-gelder unter den Regionen vornehmen, zum anderen soll er die Verteilungskriterien für das nächste Jahr festlegen. Mit Hilfe dieser Vorab-festlegung soll gesichert werden, dass die Beteiligten die Kriterien nicht

71 Einen Überblick über Organisation und Verlauf bieten die Arbeiten von: Boaven-tura de Sousa Santos, „Participatory Budgeting in Porto Alegre: Toward a Re-distributive Democracy“, in: ders. (Hg.), *Democratizing Democracy: Beyond the Liberal Democratic Canon*, London u.a.: Verso 2007, 307–376; Gianpaolo Bai-occhi, „Participation, Activism and Politics: The Porto Alegre Experiment“, in: Archon Fung und Erik Olin Wright (Hg.), *Deepening Democracy: Institutional In-novations in Empowered Participatory Governance*, London: Verso 2003, 45–76; Rebecca N. Abers, *Inventing Local Democracy: Grassroots Politics in Brazil*, Boulder/London: Rienner 2000; Marion Gret und Yves Sintomer, *The Porto Ale-gre Experiment: Learning Lessons for Better Democracy*, London: Zed Books 2005; Brian Wampler, *Participatory Budgeting in Brazil: Contestation, Coopera-tion, and Accountability*, University Park, PA: Pennsylvania State University Press 2007.

72 Vgl. Gianpaolo Baiocchi, *Militants and Citizens: The Politics of Participatory Democracy in Porto Alegre*, Stanford, CA: Stanford University Press 2005, 14.

ihren individuellen Präferenzen für bestimmte Projekte anpassen.⁷³ Sowohl die regionalen Haushaltsforen als auch der städtische Finanzrat tagen öffentlich, so dass Bürger_innen sich jederzeit ein Bild der Arbeitsweise ihrer Delegierten machen können.

Die Ergebnisse des Participatory Budgeting fielen im ersten Jahr ernüchternd aus. Das lag zum einen daran, dass im letzten Haushalt vor der Umstellung auf das System der Bürger_innenbeteiligung bereits eine große Menge fixer Ausgaben vorgesehen waren, so dass im ersten Jahr nur knapp 3% des städtischen Budgets zur Verteilung für die Bürger_innen offenstanden.⁷⁴ Zudem waren alle am System beteiligten Bürger_innen an eine Kultur des Klientismus und der Konfrontation gewöhnt, was eine produktive Zusammenarbeit in der Praxis vor erhebliche Hürden stellte und zu einem Einbruch der Beteiligung im Jahr 1990 führte.⁷⁵ Es spricht jedoch für die Lernfähigkeit des Systems, dass für beide Probleme Lösungen gefunden wurden. Zum einen wurde durch Einsparungen, Besteuerung und staatliche Transferleistungen das freie Haushaltsbudget nach und nach erhöht, so dass es bereits 1992 17% betrug. Andererseits wurden zwei staatliche Agenturen eingerichtet, deren spezielle Aufgabe in der Begleitung und Verwaltung der Bürger_innenbeteiligung besteht. Da ist zum einen das zentrale Planungsbüro (GAPLAN), welches die Arbeit des städtischen Finanzrates unterstützt, indem es die technische Seite der Budgetabstimmung und die Koordination mit anderen städtischen Behörden übernimmt, und zum anderen die Einrichtung eines Bürger_innenbüros (CRC), dessen Aufgabe darin besteht, die Organisation von Nachbarschaftsversammlungen zu unterstützen, Bürger_innen zu aktivieren und Delegierte zu schulen.

Obgleich es am Ende der ersten Periode des Participatory Budgeting im Jahr 1993 aufgrund der genannten Maßnahmen gelungen war, ein funktionierendes System der Bürger_innenbeteiligung zu etablieren, blieb das System des Participatory Budgeting weiter in der Kritik. Ein prominenter Vorwurf lautete dabei, dass es den Bürger_innen mit den etablierten Steuerungsmitteln lediglich möglich sei, kurzfristige Sachprojekte umzusetzen, ohne jedoch an der langfristigen Entwicklung der Stadtpolitik als Ganzer teilzuhaben.⁷⁶ Das hatte zur Folge, dass in der zweiten Umset-

73 Smith, *Democratic Innovations*, 59f.

74 Santos, „Participatory Budgeting in Porto Alegre“, 476.

75 Ebd.

76 Ebd., 479.

zungsperiode ab 1994 die Bürger_innenpartizipation weiter ausgedehnt wurde und so genannte thematische Nachbarschaftsversammlungen geschaffen wurden, die nach demselben Prinzip wie die auf unmittelbaren Bedarf ausgerichteten Nachbarschaftsversammlungen funktionierten. Auch hier gibt es ein übergeordnetes regionales Haushaltsforum und zwei Delegierte, die in den städtischen Finanzrat abgestellt werden. Fünf thematische Bereiche wurden dabei etabliert: Stadtplanung, Gesundheits- und Sozialfürsorge, wirtschaftliche Entwicklung und Steuersystem, Verkehr und Transport sowie Bildung, Kultur und Freizeit. Während die am lokalen Bedarf orientierten Nachbarschaftsversammlungen vor allem zur Umsetzung von Projekten wie Wasserversorgung, Pflasterung von Straßen, Errichtung von Gesundheitszentren aktiv waren, gehörte es zu den ersten Beschlüssen der thematischen Versammlung, Umweltschutzmaßnahmen für Fluss und Strände zu beschließen. Das Projekt eines Bürger_innenhaushaltes in Porto Alegre scheint damit ein Instrument zu sein, das sowohl dazu in der Lage ist, auf aktuelle Bedarfe der Nachbarschaften zu reagieren, als auch langfristig Politik zu betreiben.

Das Participatory Budgeting zeigt uns, dass es sich bei der von Barber vorgeschlagenen Form der starken Demokratie um einen Vorschlag handelt, der mit ausreichend politischem Willen umgesetzt werden kann. Ob dies wünschenswert ist, hängt freilich davon ab, wie die Evaluation des Participatory Budgeting ausfällt. Bringen wir daher auch hier wieder unsere drei Kriterien in Anschlag und wenden uns zunächst wieder der Input-Dimension zu: (i) Erinnern wir uns zunächst daran, dass das Problem der direkten Demokratie darin besteht, dass politische Teilhabe hier effektiv meist den besser gebildeten Schichten vorbehalten bleibt und es so zu Verzerrungen im Prozess der politischen Selbstgesetzgebung kommt. Die deliberative Demokratie wusste dieses Problem zwar dadurch zu lösen, dass sie mittels statistischer Verfahren für eine gleichmäßige Repräsentation des Demos in Mini-Publics sorgt, zahlt dafür aber den Preis, politische Teilhabe auf einige wenige Personen einzuschränken. Starke Demokratie steht vor der Herausforderung, dieses Problem auf anderem Wege zu lösen, will sie doch dem ganzen Demos die Möglichkeit zur politischen Teilhabe bieten. Das entscheidende Instrument zur Entfaltung politischer Leidenschaften ist dabei das Versprechen zur Selbstgesetzgebung. Im Fall des Participatory Budgeting beinhaltet dieses die Möglichkeit, Vorschläge für kurz- und langfristige politische Maßnahmen zu machen, über Prioritä-

ten der Umsetzung abzustimmen und Delegierte zu wählen.⁷⁷ Dass diese Möglichkeiten tatsächlich politikferne Milieus anzusprechen vermögen, haben wissenschaftliche Begleitstudien zum Participatory Budgeting gezeigt. Nach einer Studie der Harvard University stellen nicht nur die ärmsten 20% der Bevölkerung ca. 30% der Teilnehmenden,⁷⁸ sondern es nehmen auch andere, traditionell politisch marginalisierte Gruppen die Möglichkeit zur Partizipation in Nachbarschaftsräten wahr.⁷⁹ Im Unterschied zur direkten Demokratie gelingt es der starken Demokratie also viel besser, den Demos auf ausgeglichene Weise miteinzubeziehen und im Unterschied zur deliberativen Demokratie ermöglicht sie dies nicht nur einer exemplarischen Teilmenge, sondern dem Demos als Ganzem.⁸⁰

(ii) Insofern die starke Demokratie den Entscheidungsprozess mit kommunikativer Kontestation verbindet, weist sie die gleichen Stärken wie die deliberative Demokratie auf. Im Unterschied zur direkten Demokratie kommen auch hier die Akteur_innen nicht einfach zusammen, um ihre Privatmeinungen gegeneinander aufzuwiegen, sondern um miteinander ins Gespräch zu kommen. Die Qualität der politischen Auseinandersetzung wird dabei von drei Elementen getragen: erstens der Bereitstellung von Informationen, die im Vorfeld der Sitzung durch das Bürger_innenbüro erfolgt, sowie durch die anwesenden Mitglieder der Regierung, die auf den Bürger_innenversammlungen über ihre Vorhaben berichten. Zweitens dem Dialog der Anwesenden, dessen Qualität sich in dem Maße steigert, wie die Individuen sich dabei wechselseitig von ihren Positionen zu überzeugen versuchen. Wampler berichtet dabei aus seinen Feldstudien, dass die Akteur_innen im Rahmen von Nachbarschaftsversamm-

77 Entsprechend hält Pateman fest: „Participatory Budgeting could not be more different from Mini-Publics.“ (Pateman, „Participatory Democracy Revisited“, 11)

78 Harvard University Center for Urban Development Studies, *Assessment of Participatory Budgeting in Brazil*, Washington, DC: Inter-American Development Bank 2003, 10. Gret und Sintomer sprechen sogar davon, dass die ärmsten 40% 60% der Beteiligten stellen, Gret und Sintomer, *The Porto Alegre Experiment*, 77.

79 Gianpaolo Baiocchi, „Participation, Activism and Politics: The Porto Alegre Experiment“, in: Archon Fung und Erik Olin Wright (Hg.), *Deepening Democracy: Institutional Innovations in Empowered Participatory Governance*, London: Verso 2003, 45–76, 75. Gleichwohl wird immer wieder darauf hingewiesen, dass die Ärmsten unter den Armen schlecht erreicht werden: vgl. Smith, *Democratic Innovations*, 44.

80 Insgesamt nehmen Ende der 1990er ca. 2000 Menschen an den Versammlungen teil, was einem Anteil von knapp über 8% der erwachsenen Bevölkerung von Porto Alegre entspricht. Smith, *Democratic Innovations*, 40.

lungen ihre Anliegen meist unter Berufung auf allgemeine Normen der sozialen Gerechtigkeit und des Gemeinwohls vorbringen und so versuchen, ihre Interessen zu rechtfertigen und möglichst viele der Anwesenden von ihrer Position zu überzeugen.⁸¹ Eine wichtige Rolle kommt außerdem den Versammlungsleiter_innen zu, welche die Aufgabe haben, eine Sprechsituation zu erzeugen, in der alle Mitglieder die Möglichkeit haben, ihre Ansichten ohne Zwang zu äußern. Der letzte Punkt macht deutlich, dass erfolgreiche politische Auseinandersetzungen in den Bürger_innenversammlungen auf eine entgegenkommende Administration angewiesen ist. Gerade in den übergeordneten Räten, die sich mit komplexen Verfahrens- und Verwaltungsfragen auseinandersetzen müssen, ist die kooperative Zusammenarbeit zwischen Regierungsmitarbeiter_innen und Bürger_innen von großer Bedeutung, weil Laien auf professionelle Vorarbeit der Verwaltungsbehörden angewiesen sind. Der Erfolg politischer Selbstregierung durch den Demos hängt daher in hohem Maße davon ab, ob es staatlichen Behörden gelingt, eine institutionelle Infrastruktur für politische Auseinandersetzungen bereitzustellen.⁸²

(iii) Kommen wir schließlich zur Output-Dimension der starken Demokratie: Hier zeigen sich wesentliche Unterschiede zur direkten Demokratie. Weil die Bürger_innen die Möglichkeit besitzen, ihre Interessen und Projekte ohne die Vermittlung über politische Repräsentant_innen zu artikulieren und umzusetzen, verändert sich hier nicht nur die demographische Teilhabestruktur, es verändern sich zugleich auch die Policy-Ergebnisse. Nach der Einführung des Participatory Budgeting flossen beispielsweise weniger kommunale Gelder in Prestigeprojekte und mehr in die lokale Infrastruktur. Gleichzeitig hat sich der Klientismus und die Korruption, mit der Porto Alegre bis dahin zu kämpfen hatte, verbessert, so dass es insgesamt zu einem Mehr an sozialer Gerechtigkeit gekommen ist.

81 „What was particularly fascinating about this discussion was how representatives from each group weaved together the themes of social justice, the public policy outcomes that would be most beneficial to their community, and the role of the state. Deliberations were partly driven by each group’s self-interest, but the fact that its members were forced to situate their arguments in a broader debate about the public good and state responsibility produced a stimulating debate.“ (Wampler, *Participatory Budgeting in Brazil*, 11)

82 Entsprechend berichtet auch Wampler in seiner vergleichenden Studie davon, dass dort, wo dies nicht der Fall war, die Auseinandersetzungen weniger fruchtbar waren als im Fall von Porto Alegre, Wampler, *Participatory Budgeting in Brazil*, 6ff. Ebenso Smith, *Democratic Innovations*, 53.

Sogar unter den Teilnehmenden, die ihre Projekte nicht durchsetzen konnten, herrscht große Unterstützung für die Institution Participatory Budgeting.⁸³

Die starke Demokratie zeichnet sich also auf der Input-Seite durch ein hohes Maß an sozialer Inklusion, auf der Throughput-Seite durch qualitativ hochwertige Meinungsbildungsprozesse und auf der Output-Seite durch soziale Gerechtigkeit aus. Vor diesem Hintergrund können wir nun noch einmal auf die eingangs aufgeworfene Frage zurückkommen, ob eine partizipative Demokratie qualitativ mit den Entscheidungen einer repräsentativen Demokratie mithalten kann. Drei skeptische Einwände galt es dabei zu adressieren: Der erste lautete, dass Bürger_innenpolitik sozial selektiv ist und daher nicht den Anspruch auf Repräsentation des Demos haben kann, der zweite, dass sie zur Irrationalität tendiert und daher nicht den Anspruch haben kann, die besten Lösungen hervorzubringen, und der dritte, dass sie dazu neigt, Ungerechtigkeit zu erzeugen, was dem demokratischen Anspruch auf Gleichheit entgegenläuft. Auf der Basis der demokratischen Innovationen, die ich in diesem Abschnitt untersucht habe, zeigt sich nun, dass diese Bedenken durch ein starkdemokratisches Institutionendesign ausgeräumt werden können. Erstens nämlich vermag die Möglichkeit zur politischen Selbstbestimmung hier auch sozial schwache Akteur_innen zur Teilnahme am politischen Prozess zu motivieren, zweitens können Bürger_innenversammlungen bei entsprechender Unterstützung durch staatliche Agenturen zu differenzierter politischer Meinungsbildung in der Lage sein und drittens ist deutlich geworden, dass politische Entscheidungen in der Folge effektiv zugunsten von Benachteiligten ausfallen und daher soziale Gerechtigkeit stärken können. Die starke Demokratie vermag daher nicht nur mit der repräsentativen Parteiendemokratie Schritt zu halten, sondern sie bietet darüber hinaus noch eine Reihe von Vorteilen. Die Möglichkeit starkdemokratischer politischer Selbstbestimmung führt nämlich erstens zu einer Steigerung politischer *Legitimität*, weil politische Entscheidungen nicht von einer kleinen politischen Elite oder den sozial besser Gestellten getroffen werden, sondern von der Gesamtheit des Demos. Zweitens kommt es durch die kommunikative Umgestaltung des politischen Prozesses zu einer Steigerung der *Zurechenbarkeit* politischer Entscheidungen. Weil diese nicht hinter dem Rücken der Akteur_innen oder fernab von deren Lebenswelt getroffen werden, son-

83 Smith, *Democratic Innovations*, 61.

dern gemeinsam lokal vor Ort, ist deren Zustandekommen für alle nachvollziehbar. Drittens schließlich kommt es zu einer Steigerung der *Responsivität* des politischen Systems. Indem das lokale Wissen der Akteur_innen für politische Prozesse fruchtbar gemacht wird, erhalten Regierun­gstätigkeiten Anschluss an die Lebenswelt der Individuen, was sich in Effektivitätssteigerung niederschlagen kann. Die starke Demokratie scheint daher ein vielversprechender Weg für eben jene ‚dritte demokratische Transformation‘ zu sein, nach deren Möglichkeit ich eingangs gefragt hatte.

Die Wiedergewinnung der Freiheit

Die Aufgabe der voranstehenden Überlegungen war es, die Möglichkeit eines zeitgenössischen Systems der Partizipation zur Realisierung politischer Freiheit aufzuweisen. Diese, so hatte ich im letzten Kapitel im Anschluss an Arendt gezeigt, bemisst sich nicht an der Abwesenheit äußerer Einflussnahme, sondern an der Anwesenheit der Möglichkeit zum gemeinschaftlichen Handeln. Eben diese Konzeption von Freiheit hat sich auch Barber als Leitbild bei der Entwicklung des starkdemokratischen Modells gewählt: Genau wie Arendt kehrt nämlich auch er hervor, dass die Nachbarschaftsräte für ihn der Realisierung politischer Freiheit dienen. Freiheit, so Barber „ist das, was diesem Prozeß entspringt, nicht was in ihn ein­geht“.⁸⁴ In den Nachbarschaftsräten der starken Demokratie realisiert sich nun in mundaner Form eben jene Form von politischer Freiheit, die Arendt als charakteristisches Merkmal des revolutionären Handelns ausgemacht hatte und deren Ausübung für sie „zum vollgültigen ‚Glück‘ gehört“.⁸⁵ Wenn es das Ziel von Arendts Vision einer Republik der Räte war, es den Bürger_innen zu „erlauben, weiterhin so zu handeln wie in den Jahren der Revolution“,⁸⁶ dann scheint dieses Ziel in einer starken, auf lokalen Nachbarschaftsräten gegründeten Republik der Räte möglich zu werden.

Das Konzept der starken Demokratie erlaubt es uns nun, zum Ausgangspunkt dieses Kapitels und damit zur Frage zurückzukehren, unter welchen Bedingungen eine demokratische Revolution, in deren Zentrum die Wiederbelebung politischer Freiheit durch politische Partizipation

84 Barber, *Starke Demokratie*, 149.

85 Arendt, *Macht und Gewalt*, 109.

86 Arendt, *Über die Revolution*, 321.

steht, möglich ist. Ausgehend von der starkdemokratischen Institution des Participatory Budgeting lassen sich drei Gestaltungsprinzipien für ein Institutionensystem populärer Partizipation gewinnen: Das erste Prinzip resultiert aus der Einsicht, dass starke Demokratie einer lokalen Verankerung bedarf. An die Stelle eines zentralen politischen Apparates gilt es daher ein Netzwerk von föderalen politischen Einheiten treten zu lassen, die mit Entscheidungsmacht ausgestattet sind. Bezüglich der Entscheidungsmaterien gilt dabei das Prinzip der Subsidiarität, demzufolge politische Verantwortung so weit unten wie möglich in der föderalen Pyramide anzusetzen ist. Wir können dies das Prinzip der *subsidiären Lokalisation* nennen. Das zweite Gestaltungsprinzip bezieht sich darauf, dass die politische Machtbildung in solchen lokalen Einheiten streitende Auseinandersetzungen ermöglichen muss. Politische Fragen, so betont auch Barber, tauchen nämlich immer dort auf, wo wir Uneinigkeit nicht durch vorauslaufende, dem Streit entzogene Gründe auflösen können: „Wo der Konsens aufhört, beginnt die Politik.“⁸⁷ Ein politisches Leben zu führen, bedeutet entsprechend, „auf schwindelerregende Weise frei zu sein“ und Entscheidungen unter Bedingungen der Abwesenheit letzter Gründe zu treffen.⁸⁸ Diesem Umstand Rechnung zu tragen, bedeutet sich an den Bedingungen dissidentischer Kommunikation zu orientieren. Behörden sollten hierfür professionelle Mediator_innen bereitstellen, deren Aufgabe es wäre, dafür zu sorgen, dass in den lokalen Einheiten ein Redestreit ermöglicht wird, in dem alle Beteiligten die Möglichkeit haben, ihre Meinungen gleichermaßen und frei von äußerem Zwang zu artikulieren. Wir können hier vom Prinzip der *dissidentischen Kommunikation* sprechen. Das dritte Gestaltungsprinzip bezieht sich darauf, dass dissidentische Auseinandersetzungen nur unter der Bedingung behördlicher Unterstützung möglich sind. Damit lokale Einheiten zur politischen Selbstbestimmung in der Lage sind, bedarf es einer supplementären Infrastruktur. Aufgabe der Verwaltungsbehörden ist es dabei einerseits, durch die Bereitstellung von Informationen und divergierenden Ansichten über infrage stehende Sachverhalte für eine kognitive Ermächtigung des Demos zu sorgen. Behörden müssen dafür ihrerseits auf reflexive Dauerinstitutionen zurückgreifen und deren Dienste in Anspruch nehmen können. Vor allem staatlichen wissenschaftlichen Einrichtungen wie z.B. Universitäten würde dabei die Aufga-

87 Ebd., 117.

88 Ebd., 105.

be zufallen, Materialien für die politischen Entscheidungsträger aufzubereiten. Ich möchte diese Maßnahmen zur Strukturierung und Stärkung der politischen Kommunikation hier als Prinzip der *epistemischen Supplementation* bezeichnen.

Die Wiedergewinnung politischer Freiheit erfordert also Institutionen, die nach den Prinzipien der *subsidiären Lokalisation*, der *dissentischen Kommunikation* und der *epistemischen Supplementation* ausgestaltet sind. Damit ist freilich noch nichts darüber gesagt, welche Entscheidungskompetenzen den einzelnen Ebenen konkret zukommen und wie bei Konflikt zwischen diesen Ebenen zu verfahren ist. Solche Konflikte sind zu erwarten, da viele politische Problemzusammenhänge eine Koordination auf einer übergreifenden Ebene nötig machen und die untergeordnete Ebene dabei zum Gegenstand von Beherrschung werden kann. Daraus resultierende Konflikte zwischen politischen Ebenen weisen uns darauf hin, dass ein System der Macht stets der Ergänzung durch eine Gegen-Macht bedarf, durch die übergeordnete politische Entscheidungen hinterfragt werden können. Kurz gesagt bedarf ein institutionelles System der popularen Einflussnahme der Ergänzung durch ein System der popularen Kontestation. Wie ein solches System institutionell ausgestaltet werden kann, werde ich im nächsten Kapitel zu zeigen versuchen.

6. Kontestative Kritik

Politische Auseinandersetzungen stehen immer in der Gefahr, in Herrschaft umzuschlagen. Mindestens zwei unterschiedliche Quellen einer solchen Herrschaft lassen sich dabei unterscheiden: die *Herrschaft von Eliten*, die aufgrund ökonomischer, sozialer und symbolischer Ressourcen die Möglichkeit haben, politische Auseinandersetzungen in ihrem Sinne zu lenken und die *Herrschaft der Masse*, die auf der Basis des Mehrheitsentscheids die Anliegen von Minderheiten systematisch unterdrücken kann. Um diese Gefahren abzuwehren, muss der Republikanismus des Dissenses ein System von Institutionen bereitstellen, das vor Herrschaft schützt. Das im letzten Kapitel entwickelte Institutionensystem des Redestreits soll daher nun um ein Institutionensystem der Bestreitung erweitert werden, mit dessen Hilfe politische Auseinandersetzungen einer Überprüfung unterzogen werden können. Mit diesem Gegenstandswechsel ist auch ein Wechsel im Zugriff verbunden: Aufzuzeigen gilt es nun nicht mehr, wie noch im vorherigen Kapitel, unter welchen Bedingungen der Demos zu einem „Volk von Göttern“ (Rousseau) werden kann, das zur demokratischen Selbstregierung in der Lage ist, sondern vielmehr gilt es nachzuweisen, wie Selbstregierung auch unter der Voraussetzung eines „Volks von Teufeln“ (Kant) möglich ist.¹

Damit kommt das Motiv einer Gegen-Macht wieder in den Blick, das Arendt als eines der zentralen Ausgestaltungsprinzipien einer Republik der Räte ausgemacht hat. Eine solche Gegen-Macht, so hatte ich argumentiert, wird dann als Ausdruck politischer Freiheit gelten können, wenn sie dafür sorgt, dass es im politischen Prozess nicht zu Beherrschung kommt. Um einer solchen Beherrschung vorzubeugen, so möchte ich im Folgenden zeigen, bedarf es einer Reihe an kontestativen Institutionen. Zwei Register können dabei unterschieden werden: Als Institutionen der *intrinsischen Kontestation* möchte ich all diejenigen Einrichtungen bezeichnen, welche versuchen, politische Freiheit innerhalb des politischen Primärprozesses zu sichern – also in jenen Gremien, in denen verbindliche Entscheidungen durch den Demos und seine Vertretungen getroffen werden. Als Institutionen der *extrinsischen Kontestation* möchte ich dagegen all jene Einrich-

1 Jean-Jacques Rousseau, *Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des Staatsrechts*, übers. u. hrsg. v. Hans Brockard, Stuttgart: Reclam 2003, 74; Kant, *Zum ewigen Frieden*, AA VIII, 366.

tungen bezeichnen, welche politische Freiheit mittels eines speziellen Sekundärprozesses absichern möchten. Im Folgenden will ich vier Institutionen rekonstruieren, die diese Aufgabe in der von Arendt angestrebten Republik der Räte übernehmen könnten. Die Gruppenvertretung und das Tribunal auf der einen Seite und den Multikameralismus und das Schiedsgericht auf der anderen Seite. Während die ersten beiden Institutionen der intrinsischen Kontestation zuzurechnen sind, insofern sie dazu dienen, politische Auseinandersetzungen innerhalb von politischen Entscheidungseinheiten gerechter zu gestalten, sind die letzten beiden Institutionen der extrinsischen Kontestation zuzurechnen, insofern es sich um politische Entitäten handelt, deren Aufgabe ausschließlich in der Überprüfung und Kontrolle der politischen Entscheidungen des Primärprozesses besteht. Zusammengenommen bilden diese Institutionen ein kontestatives Gefüge, das garantiert, dass es sich bei der Republik der Räte um eine Republik der Freiheit handelt.

Eine Institution der Responsivität: Die Gruppenvertretung

Ein erstes wichtiges Konzept zur Verhinderung von Herrschaft und Tyrannei ist das Konzept der Gruppenvertretung, das im Zuge der feministischen *Politik der Differenz* in den 1990er Jahren Eingang in die politische Theorie gefunden hat und von Judith Squires als eine der wichtigsten Innovationen im Bereich demokratischer Theoriebildung bezeichnet worden ist.² Feministische Theoretikerinnen wie Lani Guinier, Jane Mansbridge, Melissa Williams, Anne Phillips oder Iris Marion Young bringen dabei die Idee ins Spiel, dass politische Institutionen, wie etwa das Parlament, der Ergänzung durch Minderheitenvertreter_innen bedürfen.³ Weil Minderhei-

-
- 2 „If one focuses on the feminist literature it becomes apparent that the most significant innovation regarding democratic theory here is the emergence of arguments for group representation.“ (Judith Squires, „Group representation, deliberation and the displacement of dichotomies“, in: Michael Saward (Hg.), *Democratic Innovation: Deliberation, Representation and Association*, London/New York: Routledge 2000, 93–105, 93)
- 3 Vgl. Lani Guinier, *The Tyranny of the Majority: Fundamental Fairness in Representative Democracy*, New York: Martin Kessler 1994. Jane Mansbridge, „Should Blacks Represent Blacks and Women Represent Women? A Contingent ‚Yes‘“, in: *The Journal of Politics*, Jg. 61, Heft 3, 1999, 628–657; Melissa Williams, *Voice, Trust, and Memory. Marginalized Groups and the Failings of Liberal Representa-*

ten in politischen Institutionen meist unterrepräsentiert sind, und ihre Stimmen in der politischen Auseinandersetzung daher oftmals nicht ausreichend Gehör finden, sollen ihnen institutionelle Mitspracherechte gesichert werden. Besonders provokant ist dabei der Vorschlag, marginalisierten Gruppen in sie betreffenden politischen Angelegenheiten ein Veto-Recht gegenüber parlamentarischen Mehrheitsbeschlüssen zu verleihen. In der anschließenden Debatte sind verschiedene Einwände gegen die Institution der Gruppenvertretung vorgebracht worden. Im Folgenden möchte ich diese Einwände zurückweisen und zeigen, dass die Idee der politischen Gruppenvertretung auch heute noch ein tragfähiges Konzept zur Kontestation von Herrschaft darstellt.⁴ Dabei werde ich argumentieren, dass nicht ein Vetorecht, sondern vielmehr ein *Responsivitätsrecht* die Effektivität dieser Institution am besten garantiert.

Die Idee der politischen Gruppenrepräsentation geht zurück auf die feministische Auseinandersetzung mit dem Ideal deliberativer Kommunikation. Einschlägig hierfür ist Iris Marion Youngs Aufsatz „Activist Challenges to Deliberative Democracy“. Young argumentiert hier, dass das Konzept der Deliberation am Modell der idealen Sprechsituation gewonnen ist, was zur Folge hat, dass die Frage, wie politische Kommunikation unter den Bedingungen von bestehenden Machtverhältnissen realisiert

tion, Princeton, NJ: Princeton University Press 1998; Iris Marion Young, „Das politische Gemeinwesen und die Gruppendifferenz. Eine Kritik am universalen Staatsbürgerstatus“, in: Herta Nagl-Docekal und Herlinde Pauer-Studer (Hg.), *Jenseits der Geschlechtermoral. Beiträge zur feministischen Ethik*, Frankfurt a. M.: Fischer 1993, 267–304; Iris Marion Young, *Inclusion and Democracy*, Oxford: Oxford University Press 2000; Anne Phillips, *The Politics of Presence. The Political Representation of Gender, Ethnicity, and Race*, 2. Aufl., Oxford: Clarendon Press 2003; Elizabeth F. Cohen, *Semi-Citizenship in Democratic Politics*, Cambridge/New York: Cambridge University Press 2009. Zur jüngeren Diskussion vgl. Angela D. Ledford, *Group Representation, Feminist Theory and the Promise of Justice*, London/New York: Routledge 2012; Clarissa Rile Hayward, „Making Interest: On Representation and Democratic Legitimacy“, in: Ian Shapiro, Susan C. Stokes, Elisabeth Jean Wood und Alexander S. Kirshner (Hg.), *Political Representation*, Cambridge: Cambridge University Press 2009, 111–136; Empirische Auswertungen finden sich bei Susan A. Banducci, Todd Donovan und Jeffrey A. Karp, „Minority Representation, Empowerment, and Participation“, in: *The Journal of Politics*, Jg. 66, Heft 2, 2004, 534–556 und Christiane Bausch, *Inklusion durch politische Selbstvertretung? Die Repräsentationsleistung von Ausländer- und Integrations(bei)räten*, Baden-Baden: Nomos 2014.

4 Exemplarisch Bellamy, *Liberalism and Pluralism*, 127.

werden kann, vernachlässigt wird.⁵ Dass Machtverhältnisse den deliberativen Diskurs untergraben können, macht Young entlang verschiedener Einwände deutlich, von denen ich hier drei herausgreifen möchte: Der erste Einwand bezieht sich darauf, dass deliberative Kommunikation im politischen Alltag oftmals nur an ausgewählten Orten, wie etwa Ausschüssen, Kommissionen oder dem Parlament, praktiziert wird.⁶ Da der Zugang zu diesen Foren sanktioniert ist, bleibt Deliberation einer kleinen Elite vorbehalten, welche die Interessen der Vielen nicht zur Kenntnis zu nehmen braucht. Der zweite Einwand hebt hervor, dass sich soziale und ökonomische Ungleichheiten im deliberativen Prozess reproduzieren können. Bessere Ressourcenausstattung im Hinblick auf kommunikative und rhetorische Fähigkeit sowie die Zeit zum Nachdenken und Einholen von Informationen kann dazu führen, dass privilegierte Subjekte Inhalte, Äußerungsformen und Verfahrensregeln dominieren, was zur Folge hat, dass die Anliegen unterprivilegierter Subjekte vernachlässigt werden.⁷ Der dritte Einwand bezieht sich schließlich darauf, dass Deliberation auf der Grundlage eines Diskurses geführt wird, der bestimmte Normen wie z.B. Fortschritt, Wachstum, Leistung als Selbstverständlichkeiten voraussetzt. Ein solcher normativer Rahmen kann es schwierig machen, über bestimmte Formen von sozialen, ökonomischen und politischen Problemen und ihre Lösungsmöglichkeiten nachzudenken, weil sie in der Sprache dieses Diskurses nicht intelligibel gemacht werden können.⁸ Während Youngs erste Kritik also die Exklusivität von Deliberationspraktiken hervorhebt, betont die zweite die Dominanz privilegierter Gruppen und die dritte die Vorherrschaft eines bestimmten Weltglaubens. Im ersten Fall geraten damit die Institutionen, im zweiten Fall die Verfahren und im dritten Fall die diskursiven Hintergrundannahmen des deliberativen Prozesses in den Blick. Sie alle zielen auf den Nachweis, dass in einer von Ungleichheiten geprägten sozialen Wirklichkeit die privilegierten Gruppen stets im Vorteil sind und Deliberation daher zu einer Perpetuierung von Machtverhältnissen beitragen kann.

Der erste Einwand Youngs lässt sich im Ausgang vom Modell einer starken Demokratie, wie ich es im letzten Kapitel expliziert habe, entkräf-

5 Young, *Inclusion and Democracy*, 33ff.

6 Iris Marion Young, „Activist Challenges to Deliberative Democracy“, in: *Political Theory*, Jg. 29, Heft 5, 2001, 670–690, 677.

7 Ebd., 679.

8 Ebd., 685.

ten. Dort, wo es zu einer Devolution und Lokalisierung politischer Institutionen kommt, ist die Teilnahme an deliberativen Praktiken nicht mehr länger politischen Eliten vorbehalten, sondern steht allen Bürger_innen offen. Anders verhält es sich nun mit dem zweiten Einwand, der ins Zentrum der Frage führt, was Deliberation bedeutet. Young stimmt zunächst mit der deliberativen Grundidee überein, dass es darum geht, dass alle von einer Entscheidung Betroffenen, an der Auseinandersetzung über diese Entscheidung teilhaben und entsprechend Gehör finden sollen. Diese inklusive Ausrichtung des deliberativen Prozesses wird für sie jedoch in dem Moment problematisch, wo durch die Theorie vorab festgelegt wird, welche Formen des politischen Sprechens mit einer solchen Teilhabe einhergehen sollen. Die Normen der argumentativen, klar gegliederten, widerspruchsfreien und emotionslosen Rede, so Young, etablieren ein kommunikatives Ideal, dass am Vorbild der weißen, männlichen Oberschicht gewonnen ist und Kommunikationsstile marginalisierter Gruppen vernachlässigt. In den Kommunikationsstilen dieser Gruppen, so Young weiter, spielen alternative Formen der argumentativen Rede, wie etwa das Geschichtenerzählen, eine bedeutende Rolle.⁹ Um begrifflich deutlich zu machen, dass alternative Kritikformen als legitimer Bestandteil der politischen Auseinandersetzung verstanden werden sollten, spricht Young in der Folge nicht mehr vom Modell deliberativer Demokratie, sondern vom Modell der „kommunikativen Demokratie“.¹⁰ Ich werde dieses Modell hier nicht weiter explizieren, sondern im nächsten Teil meiner Studie, der sich dem Streit um die Doxa widmet, wieder aufnehmen. Ins Zentrum soll an dieser Stelle stattdessen Youngs dritter Einwand gegen das Modell deliberativer Demokratie rücken.

Politische Auseinandersetzungen, so lautete Youngs dritter Einwand, können von diskursiven Annahmen getragen sein, die zur Reproduktion sozialer, politischer und ökonomischer Ungleichheit beitragen. Eine solche Annahme stellt für sie das Ideal der universalen Staatsbürgerschaft dar.¹¹ Dieses bildet zunächst eine wichtige historische Errungenschaft im

9 Young, *Inclusion and Democracy*, 52ff. Vgl. dazu auch James Tully, „Die Unfreiheit der Modernen verglichen mit ihren Idealen der konstitutionellen Demokratie“, in: ders., *Politische Philosophie als kritische Praxis*, übers. von Eva Engels, Frankfurt a. M.: Campus 2009, 107–149, 139f. Ebenso: Wilhelm Hofman, Judith Renner und Katja Teich (Hg.), *Narrative Formen der Politik*, Wiesbaden: Springer VS 2014, 209–225.

10 Young, *Inclusion and Democracy*, 59.

11 Young, „Das politische Gemeinwesen und die Gruppendifferenz“, 269f.

Kampf um die Etablierung einer egalitären Gesellschaft. Ganz gleich nämlich, welche spezifischen Unterschiede es zwischen den Bürger_innen in Bezug auf Reichtum, Ansehen oder Macht geben mag, verleiht dieser Status allen Individuen die gleichen politischen Rechte. Das Ideal der Staatsbürgerschaft hat daher für viele benachteiligte Gruppen im 20. und 21. Jahrhundert ein erstrebenswertes Ziel politischer Kämpfe dargestellt. Konkret gilt das sowohl für die Suffragetten- als auch für die Schwarze Bürgerrechtsbewegung. Beide, so Young, mussten jedoch nach der Erlangung dieser Rechte feststellen, dass die Diskriminierung durch Rassismus und Sexismus damit nicht ihr Ende gefunden hatte und sie in der Öffentlichkeit immer noch wie Bürger_innen zweiter Klasse behandelt wurden. Seinen Grund hat das darin, dass die Idee der universalen Staatsbürgerschaft politische Gerechtigkeit mittels abstrakter Gleichbehandlung zu erzielen versucht, was dazu führt, dass Gruppendifferenzen und damit einhergehende Benachteiligungen in der Wahrnehmung gleicher Rechte aus dem Blick geraten.¹² Das Ideal der Gleichheit kann dadurch selbst zur Reproduktion von Ungleichheit beitragen. Young macht das am Beispiel der Rechte von Arbeitenden deutlich. In den USA behandelt das Arbeitsrecht alle Geschlechter auf genau die gleiche Weise. Das hat zur Folge, dass es bis heute keinen gesetzlich vorgegebenen Anspruch auf Mutterschutz gibt, der Müttern Elternurlaub und eine damit einhergehende Arbeitsplatzsicherheit ermöglichen würde. Indem sich das Recht für den Geschlechtsunterschied und die unterschiedlichen Lebensbedingungen von Frauen und Männern blind macht, sichert es jedoch nicht die Gleichbehandlung beider, sondern führt vielmehr zur Benachteiligung von Frauen im Berufsleben.¹³ Ein anderes Beispiel betrifft die Fragen der Bildungsgerechtigkeit. Wenn, wie wir heute wissen, die soziale Herkunft nachweislich über den Bildungserfolg entscheidet, dann führt die abstrakte Gleichbehandlung bei der Zulassung zu Bildungsinstitutionen und -angeboten zu Ungerechtigkeit, weil sie stillschweigend die Bessergestellten bevorzugt. Ähnliches gilt im Bereich der Vertragsfreiheit in Bezug auf die Wohnungssuche. Obgleich bei der Wohnungssuche niemand aufgrund seines Namens diskriminiert werden darf, zeigt sich doch, dass Menschen mit ‚ausländisch‘

12 „When oppressed groups are called upon to put their own partial interests aside – to address the shared concerns of all humanity, to think beyond their own interests and needs – this injunction can lock them into the very structures they are trying to dislodge.“ (Phillips, *The Politics of Presence*, 147)

13 Young, „Das politische Gemeinwesen und die Gruppendifferenz“, 294f.

klingenden Namen aufgrund ihrer vermuteten Herkunft regelmäßig aus dem Pool von Interessent_innen ausgeschlossen werden, was es für sie viel schwieriger macht, Wohnraum zu finden. Die Beispiele zeigen, dass das Ideal der universalen Staatsbürgerschaft am Vorbild des gut situierten, männlichen, weißen Bürgers gewonnen ist. Das hat zur Folge, dass es nicht zur Neutralisierung von Ungleichheit, sondern vielmehr zur Reproduktion von Privilegien beiträgt. Entsprechend kann wirkliche Gleichheit nicht allein durch das Prinzip der abstrakten Gleichbehandlung umgesetzt werden, sondern muss die spezifische Lage von unterschiedlichen sozialen Gruppen berücksichtigen. Anders gesagt: Politische Rechte sollten nicht unter der Voraussetzung einer undifferenzierten Menschheit entwickelt werden, sondern unter der Voraussetzung, dass Gruppendifferenzen vorhanden sind. An die Stelle des Ideals der universalen Staatsbürgerschaft, so Young, muss daher das Ideal einer „differenzierten Staatsbürgerschaft“ treten.¹⁴ „Dies impliziert, daß an die Stelle der stets in universellen Begriffen abgefassten Rechte und Regeln, die für Differenzen blind sind, manchmal spezielle Rechte für bestimmte Gruppen erforderlich sind.“¹⁵

Um sicherzustellen, dass es zur Etablierung einer differenzierten Staatsbürger_innenschaft und spezifischer Gruppenrechte kommt, macht sich Young für die Idee der Gruppenvertretung stark. Diese sei „das beste Gegenmittel gegen ein sich selbst täuschendes Eigeninteresse, das als unparteiliches Allgemeininteresse getarnt ist.“¹⁶ Die Idee der Gruppenvertretung folgt dabei einer Vorstellung von Repräsentation, die Pettit als „indikative Repräsentation“ bezeichnet und von einer „responsiven Repräsentation“ unterscheidet.¹⁷ Responsive Repräsentation basiert auf einer Beziehung zwischen Repräsentierenden und Repräsentanten, in welcher erstere den Willen der letzten vertreten. Diesen Willen vertreten sie entweder als „Delegierte“ nach dem Muster der Anwaltschaft oder als „Bevollmächtigte“ nach dem Muster des Interpreten.¹⁸ Im ersten Fall werden die Repräsentant_innen von der Wähler_innenschaft beauftragt, ihren bereits exist-

14 Ebd., 268.

15 Ebd., 294.

16 Ebd., 286.

17 Vgl. Philip Pettit, „Varieties of public representation“, in: Ian Shapiro, Susan C. Stokes, Elisabeth Jean Wood und Alexander S. Kirshner (Hg.), *Political Representation*, Cambridge: Cambridge University Press 2009, 61–89. Pettit orientiert sich dabei freilich an H. Pitkin's einschlägiger Studie: Pitkin, *The Concept of Representation*.

18 Pettit, „Varieties of public representation“, 65.

tierenden Willen einzuklagen und zu verteidigen, während sie im zweiten Fall dazu angehalten sind, den potentiellen Willen der Wähler_innenschaft ausfindig zu machen und auszulegen. Als Vorteil des Bevollmächtigungs-Modells gilt dabei gemeinhin, dass es im Unterschied zum Delegations-Modell vor kurzlebigen und stimmungabhängigen Meinungen schützt, weil die politischen Repräsentant_innen qua *Professionalität* hier gleichsam als Filter und Korrekturmechanismus gegenüber irrationalen Willensäußerungen des Demos fungieren. Anders verhält es sich im Fall der indikativen Repräsentation. Hier bildet nicht die Responsivitäts-, sondern die Ähnlichkeitsbeziehung den Ausgangspunkt. Die politische Repräsentant_innen sollen eine Reihe von Merkmalen und Lebensumständen mit den von ihnen Vertretenen teilen. Dahinter steht die Annahme, dass eine Frau Interessen von Frauen besser vertreten kann als ein Mann, weil sie mit diesen weitreichende Alltagserfahrungen wie z.B. Sexismus teilt.¹⁹ Gleiches gilt für Schwarze Repräsentant_innen, die mit ihrer Schwarzen Wähler_innenschaft durch die Auswirkungen einer gemeinsamen rassistischen Unterdrückungsgeschichte, die tief im kollektiven Bewusstsein der Gruppe verankert ist, verbunden sind. Auch sie sollen den Willen Schwarzer Wähler_innen besser vertreten können als weiße Repräsentierende. Im Fall der indikativen Repräsentation ist also nicht mehr nur die Professionalität, sondern auch die *Identität* der Repräsentierenden ausschlaggebend.²⁰ Ähnlich wie im Fall der responsiven Repräsentation können wir auch hier nach den zwei oben genannten Mustern unterscheiden. Politische Repräsentant_innen können den Willen ihrer Repräsentierten nämlich entweder als „Betroffene“ nach dem Modell der Anwaltschaft oder als „Korrespondent_innen“ nach dem Modell der Interpretation vertreten. Im ersten Fall soll die Identität der Repräsentant_innen garantieren, dass sie den Willen der von ihnen vertretenen Gruppe auf exemplarische Weise

19 „Representatives who are female, Afroamerican, of Polish ancestry, who have a child with a disability, or who have grown up on a farm, or in a working neighborhood, often feel not only a particular sensitivity to issues relating to these experiences but also a particular responsibility for representing the interests and perspectives of these groups“, Jane Mansbridge, „Rethinking Representation“, in: *American Political Science Review*, Jg. 97, Heft 4, 2003, 515–528, 523. Auch Suzanne Dovi, „Preferable Descriptive Representatives: Will just any Women, Black or Latina do?“, in: *American Political Science Review*, Jg. 96, Heft 4, 2002, 729–743 und Phillips, *The Politics of Presence*, 220.

20 Pettit, „Varieties of public representation“, 67; Pitkin, *The Concept of Representation*, 80.

vertreten. Eine Frau spricht in diesem Fall als exemplarische Frau für alle Frauen, ein Schwarzer als exemplarischer Schwarzer für alle Schwarzen und eine behinderte Person als exemplarische Person für alle Behinderten. Im zweiten Fall verhält es sich anders: Als Korrespondent_innen gelten die politischen Repräsentant_innen nicht als mustergültige Vertreter_innen ihrer Gruppe, vielmehr wird davon ausgegangen, dass sie einen spezifischen epistemischen Zugang zu dieser Gruppe haben und daher auf besondere Weise geeignet sind, in die Belange dieser Gruppe Einsicht zu erhalten und diese zum Ausdruck zu bringen.²¹ In ihrer Rolle als Korrespondent_innen zeichnen sich Repräsentant_innen daher nicht durch deskriptive Eigenschaften aus, sondern durch ihre epistemische Positionalität. Dieser Zugang lässt die Möglichkeit offen, dass auch nicht-deskriptive Repräsentant_innen wie z.B. weiße Männer die Interessen von Frauen und Schwarzen vertreten können, indem sie sich angemessen über deren Lebenswirklichkeit informieren, betont jedoch zugleich auch, dass dieser Prozess aufgrund epistemischer Barrieren oftmals scheitert. Ich habe diesbezüglich im ersten Teil dieser Arbeit auf die Phänomene des epistemischen Schweigens und der epistemischen Ignoranz hingewiesen, die beide deutlich machen, dass epistemische Machtbeziehungen die Fähigkeit zur Aneignung der Perspektive von Anderen beschränken können.²²

Indikative und responsive Repräsentation führen in der Praxis nun zu ganz unterschiedlichen Politiken: So stammen Eingaben zur Prävention von sexueller Gewalt, sexueller Belästigung und geschlechtlicher Gleichbehandlung in der Regel von weiblichen Abgeordneten, weil sie mit diesen Themen andere Dringlichkeitserfahrungen verbinden.²³ Ähnlich ver-

21 Indikative Repräsentation soll nicht nur dazu beitragen, die Stimme der Marginalisierten hörbar zu machen, sondern auch dazu, das Vertrauen der Marginalisierten in den politischen Prozess zu stärken. Melissa Williams unterscheidet diesbezüglich das Voice-Argument und das Trust-Argument (vgl. Williams, *Voice, Trust, and Memory*, 149ff.). Ich werde mich im Folgenden auf das Voice-Argument konzentrieren.

22 Vgl. Kap. 2. Ikonisch in diesem Zusammenhang ist ein Fernsehgespräch zwischen James Baldwin und dem Philosophieprofessor Paul Weiss in der Dick Cavett Show von 1968, in welchem sich letzterer zunächst unfähig zeigt, die Relevanz rassistischer Diskriminierung für Schwarze zur Kenntnis zu nehmen, bevor er von Baldwin mit der Allgegenwart rassistischer Bedrohungen konfrontiert wird. (<https://www.youtube.com/watch?v=hzH5IDnLaBA>).

23 Die Untersuchungen des Zusammenhangs zwischen deskriptiver Repräsentation und substantieller Repräsentation, also der Frage, inwiefern die Präsenz von marginalisierten Gruppen auch zu einer anderen Politik führt, steht im Zentrum einer

hält es sich auch in Bezug auf rassistische Diskriminierung. Jane Mansbridge führt diesbezüglich einen Fall aus dem Jahr 1993 an.²⁴ Zu dieser Zeit war Carol Moseley-Braun die einzige Schwarze Vertreterin im amerikanischen Senat. Ihr spezifischer Hintergrund war der Grund dafür, dass sie sich als einzige gegen das Vorhaben aussprach, die Konföderiertenflagge als Emblem für die Vereinigung *United Daughters of the Confederacy*, die sich das Gedenken an konföderierte Soldaten und die Finanzierung von Gedenkstätten zur Aufgabe macht, zu verwenden. Moseley-Braun argumentierte vehement dafür, dass dieses Emblem für die Schwarze Bevölkerung ein Zeichen der Unterdrückung darstellt und die staatliche Anerkennung einer Organisation, die dieses Emblem trägt, eine Verhöhnung darstellen würde.²⁵ Es war in diesem Fall der spezifische afroamerikanische Erfahrungshintergrund von Moseley-Braun, der sie auf etwas aufmerksam werden ließ, das von allen anderen Abgeordneten übersehen wurde. Young selbst führt eine Gesundheitsreform aus Oregon an, die Bürger_innen mit körperlicher Beeinträchtigung die Entschädigung für bestimmte medizinische Behandlungsformen verweigerte, die sie Bürger_innen ohne körperliche Beeinträchtigung erstattete. Diese Maßnahme ging auf eine Umfrage zur Priorisierung medizinischer Maßnahmen unter den Bürger_innen Oregons zurück.²⁶ Unter anderem wurden die Befragten dabei gebeten, sich in die Situation einer körperlich beeinträchtigten Person zu versetzen. Viele der Befragten äußerten daraufhin, dass sie lieber tot wären, als mit einer körperlichen Beeinträchtigung zu leben. Eben diese Aussagen dienten den politischen Entscheidungsträgern dann als Grund dafür, Menschen mit körperlicher Beeinträchtigung nicht auf gleiche Wei-

Vielzahl von Studien der feministischen Politikwissenschaft: Vgl. Sarah Childs, *Women Representing Women: New Labour's Women MPs*, London: Frank Cass 2004; Joni Lovenduski, *Feminizing Politics*, Cambridge: Polity Press 2005; Mercedes Mateo Diaz, *Representing Women? Female Legislators in West European Parliaments*, Colchester: ECPR Press 2005.

- 24 Mansbridge, „Should Blacks Represent Blacks and Women Represent Women?“, 646.
- 25 Eine ausführliche Darstellung des Falls mit Redeauszügen findet sich bei Melissa Williams, „The Uneasy Alliance of Group Representation and Deliberative Democracy“, in: Will Kymlicka und Wayne Norman (Hg.), *Citizenship in Diverse Societies*, Oxford u.a.: Oxford University Press 2000, 124–153, hier: 146ff.
- 26 Iris Marion Young, „Asymmetrical Reciprocity. On Moral Respect, Wonder, and Enlarged Thought“, in: Ronald Beiner und Jennifer Nedelsky (Hg.), *Judgement, Imagination, and Politics. Themes from Kant and Arendt*, Lanham u.a.: Rowman & Littlefield 2001, 205–228, 209.

se medizinisch zu unterstützen wie Menschen ohne solche Beeinträchtigung. Obgleich das Gesetz wegen eines Verstoßes gegen den *Disability Act* später geändert werden musste, hätte die Einbeziehung einer gruppenspezifischen Vertretung in diesem Fall schon vorher geholfen, die Stimme der Betroffenen hörbar zu machen und deren Perspektive vor einer Usurpation durch die Mehrheitsgesellschaft zu bewahren.

Die Idee der indikativen Repräsentation lässt sich in der Praxis nun mit ganz unterschiedlichen Mitteln umsetzen. Ein in der amerikanischen Politik eingesetztes Mittel besteht etwa in der Anpassung von Wahlkreisgrenzen, dem so genannten *gerrymandering*. Im Zuge anti-diskriminatorischer Politik wurde dieses Mittel dabei in der Vergangenheit so eingesetzt, dass soziale Minderheiten in bestimmten Distrikten die Mehrheit stellten, was es ihnen ermöglichte, ihre gruppenspezifischen Kandidat_innen in politische Ämter zu wählen. Solche Minderheits-Mehrheits-Bezirke setzen freilich eine räumliche Agglomeration von Minderheiten voraus und sind daher nur beschränkt als Mittel einer Politik der Differenz geeignet.²⁷ Ein zweites Mittel besteht darin, durch eine Quotenregelung dafür zu sorgen, dass es zu einer ausgeglichenen Besetzung politischer Gremien kommt. Viele Parteien in den USA und Europa haben in der Vergangenheit solche Quoten als Selbstverpflichtung eingeführt und achten bei der Erstellung von Wahllisten und der Besetzung von Ämtern darauf, eine angemessene Repräsentation zu erreichen.²⁸ Ein drittes Mittel schließlich ist die Einrichtung von gruppenspezifischen Sondersitzen im Parlament. Verwirklicht findet sich diese Idee im politischen System Neuseelands, wo eine Anzahl von Sitzen speziell für Maori vorgesehen ist.²⁹ Die Besetzung dieser Sitze erfolgt über eine spezielle Maori-Wählerliste, die bereits im 19. Jahrhundert eingeführt worden ist, dort jedoch vor allem zur politischen Ausgrenzung und Marginalisierung der Maori gedient hat, lag die Zahl der Son-

27 Zur Diskussion vgl. David Lublin, *The Paradox of Representation: Racial Gerrymandering and Minority Interests in Congress*, Princeton: Princeton University Press 1997.

28 Zum Erfolg von Quoten: Drude Dahlerup, „Engendering representative democracy“, in: Sonia Alonso, John Keane und Wolfgang Merkel (Hg.), *The Future of Representative Democracy*, Cambridge: Cambridge University Press 2011, 144–168.

29 Einen Überblick geben die Beiträge in Maria Bargh (Hg.), *Māori and Parliament: Diverse Strategies and Compromises*, Wellington: Huia 2010; sowie: Susan A. Banducci, Todd Donovan, Jeffrey A. Karp, „Minority Representation, Empowerment and Participation“, in: *The Journal of Politics*, Jg. 66, 2004, 534–556.

dersitze doch weit unter dem proportionalen Anteil der Maori an der Gesamtbevölkerung Neuseelands. Das hat sich nach der Wahlrechtsreform von 1993 verändert, welche die Zahl der Sondersitze im Parlament anhand der Zahl der in die Maori-Wählerliste eingeschriebenen Wähler_innen berechnet. Entscheidend ist dabei, dass die Wähler_innen vor einer Wahl selbst entscheiden können, ob sie auf der Maori-Wahlliste geführt werden wollen oder auf der allgemeinen Wahlliste. Im ersten Fall haben sie die Möglichkeit, die Kandidat_innen für Sondersitze zu wählen, im zweiten Fall werden nach dem personalisierten Verhältniswahlrecht Kandidat_innen politischer Parteien gewählt. Die Maori werden hier also nicht gezwungen, sich der Idee der Minderheitenvertretung anzuschließen, sondern können vielmehr auch versuchen, ihre Anliegen durch ihre Wahlstimme im regulären politischen Prozess zur Geltung zu bringen. Derzeit machen ca. 50% der Maori von der Möglichkeit Gebrauch, ihre gruppenspezifischen Interessen mittels der gesonderten Maori-Liste zum Ausdruck zu bringen.³⁰

Gegen den Vorschlag, politische Gruppenvertretung zu institutionalisieren, sind verschiedene Einwände erhoben worden. Ich möchte diese in drei Gruppen unterteilen. (1) Ein erster, von Chantal Mouffe und Ronald Beiner vertretener Einwand bezieht sich auf *konzeptionelle* Probleme und lautet, dass das Konzept der indikativen Repräsentation von einer essentialistischen Vorstellung von Gruppen ausgeht, insofern es notwendig mit einer substantiellen Vorstellung dessen verbunden scheint, was es heißt, eine Frau, ein Schwarzer oder eine Homosexuelle zu sein.³¹ Die genannten Gruppen, so der Einwand weiter, sind nicht einheitlich strukturiert, sondern zerfallen selbst in Subgruppen. So argumentiert etwa Brian Barry, dass etwa Frauen ganz unterschiedliche Vorstellungen davon besitzen können, was es bedeutet, eine Frau zu sein. Das zeigt sich unter anderem daran, dass es in der Diskussion um Schwangerschaftsabbrüche keine einheitliche Position ‚der Frauen‘ gibt, es sich vielmehr um eine Diskussion handelt, deren Fronten quer zu Geschlechtergrenzen verlaufen.³² Offen-

30 Alexandra Xanthaki und Dominic O’Sullivan: „Indigenous Participation in Elective Bodies: The Maori in New Zealand“, in: *International Journal on Minority and Group Rights*, Jg. 16, Heft 2, 2009, 181–207.

31 Chantal Mouffe, *The Return of the Political*, London u.a.: Verso 1993, 86; Ronald Beiner, „Multiculturalism and Citizenship. A Critical Response to Iris Marion Young“, in: *Educational Philosophy and Theory*, Jg. 38, Heft 1, 2006, 25–37.

32 Vgl. hierzu Brian Barry, *Culture and Equality. An Egalitarian Critique of Multiculturalism*, Cambridge, MA: Harvard University Press 2001, 302–305.

sichtlich führt das Teilen bestimmter Lebensumstände also nicht immer dazu, dass die Beteiligten zu den gleichen politischen Schlussfolgerungen kommen. Eben diese Pluralität wird jedoch vom Modell der indikativen Repräsentation völlig übergangen. Indem diese intragruppale Differenzen hinter einer geschlossenen Gruppenidentität verschwinden lässt, so wendet Adam Tebble ein, führt es zu einer Festschreibung und Homogenisierung der betreffenden Gruppe.³³

(2) Eine zweite Reihe von Einwänden bezieht sich auf *praktische* Probleme, welche sich aus dem Konzept der Gruppenrepräsentation ergeben. Wie etwa, so fragt Alison Jagger, lässt sich darüber entscheiden, welchen sozialen Gruppen das Recht auf politische Vertretung zugestanden werden soll?³⁴ Wie lassen sich angemessene Kriterien festlegen, die anzugeben vermögen, wann eine soziale Gruppe marginalisiert ist? Und vor allem: Wer bestimmt darüber? Will Kymlicka und Wayne Norman geben darüber hinaus zu bedenken, dass das Konzept der Gruppenvertretung zu einer „politics of grievance“ führen kann.³⁵ Eine Politik der Sonderrechte kann zu einem Wettstreit um Benachteiligung führen, der zur Überdramatisierung der eigenen Lage und zur Ghettoisierung sozialer Gruppen führen kann. Statt also die Gesellschaft zu einen, so die Sorge, kann eine Politik der Differenz auch dazu führen, dass bestehende Gräben vertieft werden.

(3) Ein letzter Einwand bezieht sich auf die Frage, wie der Einfluss marginalisierter Gruppen im politischen Prozess gesichert werden kann.³⁶ Denn selbst wenn politische Gruppenvertretung dafür sorgen kann, dass Minderheiten im politischen Prozess gehört werden, stellen sie im Falle einer Abstimmung immer noch die Minderheit dar. Es stellt sich daher die Frage, wie gewährleistet werden kann, dass ihre Stimmen auch Gewicht haben und Berücksichtigung im Entscheidungsprozess finden. Es steht zu vermuten, dass kommunikative Macht hierfür allein nicht ausreicht. Das

33 Adam Tebble, „What is the Politics of Difference?“, in: *Political Theory*, Jg. 30, Heft 2, 259–281.

34 Alison Jagger, „Multicultural Democracy“, in: *The Journal of Political Philosophy*, Jg. 7, Heft 30, 1999, 308–329, 313.

35 Will Kymlicka und Wayne Norman, „Return of the Citizen. A Survey of Recent Work on Citizenship Theory“, in: Ronald Beiner (Hg.), *Theorizing Citizenship*, Albany: SUNY Press 1995, 283–322, 304.

36 Der Einwand wird skizziert in Mellissa Williams, „The Uneasy Alliance of Group Representation and Deliberative Democracy“, in: Will Kymlicka und Wayne Norman (Hg.), *Citizenship in Diverse Societies*, Oxford u.a.: Oxford University Press 2000, 124–154, 133.

liegt daran, dass die Kenntnisnahme der Perspektive der Marginalisierten für die Privilegierten oftmals bedeutet anzuerkennen, dass sie selbst zu deren Marginalisierung beitragen. Wo beispielsweise Frauen hostilem oder benevolentem Sexismus gegenüber Männern zum Thema machen, zielen sie nicht allein darauf, deren Verständnis zu erweitern, sondern sie machen ihnen auch deutlich, wie sie selbst an der Unterdrückung von Frauen teilhaben. Für viele Männer kann das bedeuten, dass sie ihr bisheriges Selbstbild infrage stellen müssen, was zu Abwehrhaltungen führen kann, die sich wiederum dort verstärken, wo von ihnen gefordert wird, in Zukunft ein anderes Verhalten an den Tag zu legen. Wenn die Artikulation der Perspektive der Marginalisierten aber derart mit der Infragestellung der Privilegien der Mehrheit verbunden sein kann, stellt sich die Frage, ob kommunikative Praktiken allein ausreichen, um politischen Einfluss zu sichern.

Ad (1): Die meisten der eingangs genannten feministischen Demokratietheoretiker_innen haben sich im Verlauf ihrer Arbeiten mit den eben genannten Einwänden auseinandergesetzt. Folgen wir wieder den Überlegungen von Young, dann lässt sich folgendermaßen auf die drei Einwände antworten: Um dem Essentialismusvorwurf zu entkräften, führt Young diesen auf das zurück, was sie das „Dilemma der Differenz“ nennt.³⁷ Dieses besteht darin, dass die Marginalisierten einerseits die Existenz von Unterschieden bestreiten müssen, um Diskriminierung sichtbar zu machen, andererseits jedoch die Existenz von Unterschieden hervorheben müssen, um gegen Diskriminierung vorzugehen. Die Gesellschaftstheoretikerin ist also in der verzwickten Lage, gleichzeitig die Nicht-Differenz und Differenz von marginalisierten Gruppen behaupten zu müssen. Auflösen lässt sich dieses Dilemma, wenn man sich die Art der hier jeweils adressierten Differenz anschaut. Das Argument der Nicht-Differenz geht davon aus, dass zwischen Frauen und Männern, Schwarzen und Weißen, Homo- und Heterosexuellen zwar Unterschiede bestehen mögen, insofern Frauen eine körperlich andere Ausstattung als Männer mitbringen, Schwarze eine andere Pigmentierung aufweisen als Weiße und Homosexuelle einem anderen Begehren als Heterosexuelle folgen, diese Unterschiede für die Einrichtung der Gesellschaft jedoch keine Rolle spielen sollten und es nicht rechtfertigen, den Betroffenen einen anderen gesellschaftlichen Status zuzuschreiben. Bestritten wird hier also nicht, dass es Unterschiede gibt,

37 Young, „Das politische Gemeinwesen und die Gruppendifferenz“, 292.

sondern dass sie in irgendeiner Form relevant für die Einrichtung der Gesellschaft sein sollten. Wenn die kritische Gesellschaftstheoretikerin nun in einem zweiten Schritt die Differenz von Frauen und Männern, Schwarzen und Weißen und Homo- und Heterosexuellen behauptet, dann behauptet sie, dass, obgleich keine Unterschiede im gesellschaftlichen Status zwischen ihnen bestehen sollten, diese faktisch bestehen, weil Frauen, Schwarze und Homosexuelle regelmäßig auf der Seite der Machtunterlegenen und Benachteiligten zu finden sind. Das Dilemma der Differenz resultiert entsprechend aus einem Widerspruch zwischen Faktizität und Geltung. Dieser, so haben wir gesehen, lässt sich für Young nicht durch das Gebot der abstrakten Gleichbehandlung aufheben, sondern nur mittels ermächtigender Maßnahmen auflösen, welche faktisch bestehende Differenzen als Ausgangspunkt nehmen. Hält man sich diese Argumentation vor Augen, dann wird klar, dass der Vorwurf des Essentialismus auf einem Kurzschluss beruht. Er glaubt nämlich, dass sich hinter den politischen Forderungen nach einer differenzierten Staatsbürgerschaft die Behauptung wesenhafter Unterschiede verberge. Das ist jedoch gerade nicht der Fall. Die Politik der Gruppenvertretung hat es mit durch faktische Benachteiligungen erzeugten Differenzen zu tun. Ihr Ziel ist daher nicht, wie manchmal von Kritiker_innen behauptet wird, eine allgemeine Anerkennung der spezifischen Eigenheiten einer Gruppe herbeizuführen,³⁸ sondern vielmehr die Aufhebung jener gesellschaftlichen Machtverhältnisse, die zu Diskriminierung führen.

Gesteht man Young zu, sich mit diesen Ausführungen erfolgreich gegen den Vorwurf des Essentialismus verteidigt zu haben, bleibt freilich noch der Vorwurf der Homogenisierung. Er bezieht sich auf den Umstand, dass die Politik differenzierter Staatsbürgerschaft von der faktischen Existenz eines Großsubjekts namens Frauen, Schwarzen oder Homosexuellen ausgeht, das so nicht gegeben ist. An die Stelle des Vorwurfs der Essentialisierung tritt damit der Vorwurf der Homogenisierung. Young verteidigt sich gegen diesen Vorwurf, indem sie marginalisierte Gruppen im Anschluss an Jean-Paul Sartre mithilfe des Begriffs der Serialität fasst.³⁹ Sartre macht den Begriff der Serialität am Beispiel einer Gruppe von Men-

38 Der Publizist Johannes Reinhardt etwa behauptet, dass es minorisierten Gruppen darum gehe, „Anerkennung und Respekt für ihr spezifisches Anderssein einzufordern“. Vgl. ders., „Einleitung“, in: ders. (Hg.), *Die sortierte Gesellschaft. Zur Kritik der Identitätspolitik*, Frankfurt: Novo 2018, 6–12, hier: 6.

39 Iris Marion Young, „Gender as Seriality“, in: *Signs*, Jg. 19, Heft 3, 1994, 713–738.

schen deutlich, die gemeinsam auf einen Bus warten. Was sie miteinander teilen, sind nicht substantielle Eigenschaften, sondern vielmehr, dass sie auf das gleiche Objekt bezogen sind und durch die Tätigkeit des Wartens gemeinsam agieren. Eine Serie stellt entsprechend ein passives, von außen integriertes Kollektiv dar, in dem die einzelnen Individuen nicht substantiell miteinander verbunden sind. Eben nach diesem Konzept gilt es nun auch sozial benachteiligte Gruppen zu verstehen. Sie stellen keine vorab verbundenen Kollektive dar, sondern sie werden von außen durch ihre serielle Positionierung integriert – man ist, wie Young im Anschluss an Heidegger festhält, in eine Gruppe „geworfen“.⁴⁰ Die Gruppe der Frauen, der Schwarzen oder der Behinderten haben wir uns entsprechend nicht als ein substantiell verbundenes Kollektiv vorzustellen, sondern als eine durch sexistische, rassistische oder behindertenfeindliche Diskriminierung zustande gekommene Gemeinschaft der Differenz, die sich in Reaktion auf ihre Diskriminierung als eine Gruppe konstituiert.

Der Vorwurf der Homogenisierung ist damit freilich noch nicht entkräftet. Er zielt ja gerade darauf, dass die Mitglieder minorisierter Gruppen auch dann, wenn es sich um ein von außen integriertes Kollektiv handelt, unterschiedliche Vorstellungen davon haben können, wie sich ihre Minorisierung überwinden lässt. Um diesen Einwand nachzukommen, unterscheidet Young zwischen drei Formen der politischen Repräsentation: der Repräsentation von Interessen, Meinungen und Perspektiven.⁴¹ Im Mittelpunkt der ersten stehen dabei all diejenigen praktischen Belange, welche für die Individuen zur Realisierung ihrer konkreten Lebensziele notwendig sind, während die zweite Form der Repräsentation auf diejenigen Wertvorstellungen und Prinzipien fokussiert, durch welche diese Lebensziele selbst geformt werden. Mit der Repräsentation von Perspektiven verhält es sich anders. Sie bezieht sich weder auf die besten Mittel zur Erreichung von Zielen noch auf die Setzung dieser Ziele selbst, sondern vielmehr auf den Rahmen, innerhalb dessen die Rede von Mitteln und Zielen überhaupt auftauchen kann. Was damit gemeint ist, können wir uns an dem oben angeführten Beispiel deutlich machen: Die Menschen, die öffentliche Verkehrsmittel benutzen, haben zunächst einmal ganz unterschiedliche unmittelbare Interessen. Für die einen ist von Bedeutung, dass die Busse pünktlich kommen, damit Sie rechtzeitig ihren Arbeitsplatz er-

40 Young, „Das politische Gemeinwesen und die Gruppendifferenz“, 281.

41 Young, *Inclusion and Democracy*, 133.

reichen, für die anderen ist es wichtig, dass die Fahrpreise niedrig sind, damit sie sich die Fahrt leisten können, und für wieder andere, dass die Verkehrsmittel sauber sind, damit sie sich wohlfühlen. Solche unmittelbaren Interessen sind bei allen Beteiligten in Meinungen darüber eingebettet, wie das Bussystem am besten eingerichtet werden sollte. Für die einen soll das öffentliche Nahverkehrssystem am besten privatwirtschaftlich organisiert werden, weil durch das Prinzip von Nachfrage und Angebot am besten gewährleistet wird, dass möglichst viele Interessen befriedigt werden. Andere dagegen sind der Meinung, dass ein öffentliches Nahverkehrssystem nicht im Dienst von Profiten stehen darf, sondern unter staatlicher Verwaltung stehen sollte, weil nur so gesichert werden kann, dass die Interessen aller gewahrt werden. Allein die Tatsache, dass Menschen gemeinsam Bus fahren, heißt also nicht, dass sie notwendig Interessen oder Meinungen miteinander teilen. Was sie aber dennoch miteinander verbindet, ist der Umstand, dass ein funktionierendes öffentliches Nahverkehrssystem für sie von Belang ist. Es ist ihnen nicht gleichgültig, ob ein solches System existiert, wie es eingerichtet ist und wie es sich verändert. So ist es beispielsweise eine Fahrpreiserhöhung für alle Fahrgäste von Belang. Unabhängig davon, ob sie ein Interesse an dieser Erhöhung haben oder nicht, und unabhängig davon, welche Wertvorstellung sie über die Verteilung der Kosten des öffentlichen Nahverkehrssystems hegen, ist es ihnen gemeinsam, dass diese Nachricht für sie Relevanz besitzt. Ganz in diesem Sinn, so denke ich, sollten wir Young verstehen, wenn sie davon spricht, dass sich Perspektiven auf eine Reihe „von Erfahrungen und Annahmen beziehen, mit denen das Denken beginnt und nicht auf die Schlussfolgerungen, die daraus gezogen werden“.⁴²

Fragt man sich nun, wo man eine solche Repräsentation von Perspektiven im öffentlichen Raum findet, bietet sich ein Blick auf das Mediensystem an. Young selbst führt sozial situierte Medien wie den *Pittsburgh Courier* an, der – erschienen zwischen 1907 und 1966 – ein wichtiges Nachrichtenblatt für Schwarze Amerikaner_innen darstellte. Auf den Nachrichten und Meinungsseiten wurden dabei wöchentlich eine Reihe von Kontroversen ausgetragen, welche die Vielzahl der Interessen und Meinungen der Schwarzen Bevölkerung widerspiegelten. Obgleich diese politisch in ganz unterschiedliche Richtungen zeigten, lässt sich der *Courier* dennoch als ein Nachrichtenblatt bezeichnen, in dem eine genuine

42 Young, *Inclusion and Democracy*, 137.

Perspektive von Schwarzen zum Ausdruck kommt. Die meisten hier berichteten Geschehnisse beziehen sich auf Afroamerikaner und finden an Orten und Institutionen statt, die für sie von Belang sind. Und selbst dort, wo lokale und nationale Themen in den Mittelpunkt geraten, die nicht speziell mit afroamerikanischen Anliegen konfrontiert sind, befassen sie sich doch damit, was das für Afroamerikaner bedeutet. Auch wenn die Meinungen, die im Nachrichtenblatt zu politischen Tagesthemen vertreten werden, daher ganz unterschiedlich ausfallen können, so ist ihnen doch gemeinsam, dass sie aus einer bestimmten Perspektive heraus formuliert werden. Ähnliches lässt sich für viele zeitgenössische Medien sagen. Zeitungen, Magazine oder Blogs, die sich mit den Anliegen minorisierter Gruppen auseinandersetzen, versammeln meist eine Vielzahl von unterschiedlichen Interessen und Meinungen einer Community. Entscheidend ist dabei, dass diese auch dort, wo sie miteinander im Streit liegen, eine Perspektive teilen, weil sie sich darin einig sind, dass es hier überhaupt etwas gibt, über das es sich zu streiten lohnt. Ganz in diesem Sinne geht die Idee der Gruppenrepräsentation nun eben nicht davon aus, dass es das *eine* Interesse oder die *eine* Meinung minorisierter Gruppen gibt, sondern vielmehr, dass sich solche Interessen und Meinungen erst aus einer bestimmten Perspektive erschließen. Und eben diese Perspektive möchte die Politik der Gruppenrepräsentation in den politischen Prozess einspeisen.

Ad (2): Der zweite oben formulierte Einwand betraf die Frage, welchen sozialen Gruppen eine politische Gruppenvertretung zugestanden werden soll. Für Young ist eine Vertretung immer dann angebracht, wenn „die Geschichte und soziale Situation einer Gruppe eine besondere Perspektive auf strittige Fragen mit sich bringt [...] und wenn ihre Wahrnehmung und Interessen ohne eine solche Vertretung wenig Aussicht haben, Ausdruck zu finden“.⁴³ Melissa Williams hat im Anschluss an Young versucht, die normativen Kriterien, welche dieser Aussage zugrunde liegen, genauer zu fassen. Genau wie Young geht sie davon aus, dass eine soziale Gruppe nicht schon deshalb eine politische Gruppenvertretung verdient, weil sie eine distinkte Identität besitzt,⁴⁴ sondern erst dann, wenn ihr zwei Attribute zukommen. Es muss erstens eine Ungleichbehandlung im Vergleich zu anderen sozialen Gruppen geben und zweitens muss eine Geschichte der Diskriminierung und Unterdrückung vorliegen.⁴⁵ Ersteres ist

43 Young, „Das politische Gemeinwesen und die Gruppendifferenz“, 289.

44 Young, *Inclusion and Democracy*, 146.

45 Williams, *Voice, Trust, and Memory*, 176ff.

dort der Fall, wo die Mitglieder einer sozialen Gruppe durch die Mehrheitsgesellschaft abgewertet werden, was deren soziale, ökonomische oder politische Marginalisierung zur Folge hat. Letzteres ist dort der Fall, wo es in der Vergangenheit durch öffentliche soziale Praktiken und staatliches Handeln zur systematischen Diskriminierung der betreffenden Gruppe gekommen ist. Politische Gruppenvertretung ist für Williams also dort gerechtfertigt, wo eine Geschichte der Unterdrückung vorliegt, die bis in unsere Gegenwart hineinreicht. In ihrem prominenten Aufsatz „Fünf Formen der Unterdrückung“ hat Young dabei deutlich gemacht, dass Unterdrückung in ganz unterschiedlichen Formen auftauchen kann. Neben materieller Benachteiligung in Form von Ausbeutung spielen auch Marginalisierung, Machtlosigkeit, Kulturimperialismus und Gewalt eine entscheidende Rolle.⁴⁶ Unter Marginalisierung versteht Young dabei alle Formen des sozialen, ökonomischen und politischen Ausschlusses, während sie unter Machtlosigkeit das Ausgeliefertsein an die Befehlsgewalt von anderen bei gleichzeitigem Mangel an eigener Autorität versteht. Kulturimperialismus wiederum benennt Formen der Stereotypisierung von Gruppen, die mit der Askription von bestimmten Eigenschaften einhergehen und dazu führen, dass die sozialen Erfahrungen der Betroffenen kein Gehör finden. Gewalt schließlich bezieht sich darauf, willkürlichen und unprovokierten *hate crimes* ausgesetzt zu sein, die kein anderes Motiv haben, als der Person Schaden zuzufügen und sie zu erniedrigen. Was alle fünf Formen der Unterdrückung miteinander teilen, ist, dass sie die Betroffenen daran hindern, ihre Fähigkeiten zu entfalten und auszuüben und dadurch Selbstvertrauen in die eigene Person auszubilden. Sie könnten entsprechend als Beurteilungskriterien dafür dienen, ob es in der Geschichte und Gegenwart einer sozialen Gruppe zu Diskriminierung gekommen ist und sie für eine politische Gruppenvertretung infrage kommt. Für Young scheint nun relativ klar festzustehen, welche sozialen Gruppen unterdrückt werden und zur politischen Gruppenvertretung berechtigt sind. Sie nennt: „Frauen, Schwarze, amerikanische Indianer, alte Menschen, arme Menschen, Behinderte, schwule Männer und lesbische Frauen, spanischsprachige Amerikaner, junge Menschen und unqualifizierte Arbeiter.“⁴⁷ Ganz gleich nun, was

46 Iris Marion Young, „Fünf Formen der Unterdrückung“, in: Herta Nagl-Docekal und Herlinde Pauer-Studer (Hg.), *Politische Theorie. Differenz und Lebensqualität*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1996, 99–139, 112ff.

47 Young, „Das politische Gemeinwesen und die Gruppendifferenz“, 289. Es ist verschiedentlich von Kommentatoren angemerkt worden, dass damit für Young wohl

man von den von Young angeführten Kriterien der Unterdrückung und dem Umfang ihrer Liste hält, wird deutlich, dass der Ansatz der politischen Gruppenvertretung nicht, wie manchmal von Kritiker_innen behauptet wird, auf dem Gefühl der Herabsetzung scheinbar marginalisierter Gruppen gründet, sondern auf einer weitreichenden sozialökonomischen und kulturellen Diskriminierungsgeschichte, die sich anhand bestimmter normativer Kriterien rekonstruieren und bewerten lässt.⁴⁸ Entscheidend wird dadurch natürlich die Frage, wer politisch darüber entscheidet, ob die entsprechenden Kriterien der Unterdrückung und Ungleichbehandlung für eine soziale Gruppe erfüllt sind?

Young selbst gibt auf diese Frage keine Antwort. Mir selbst scheint ein naheliegender Vorschlag zu sein, das jeweilige nationale Bundesverfassungsgericht mit dieser Aufgabe zu betrauen. Wie das aussehen könnte, lässt sich besonders gut im bundesdeutschen Kontext nachvollziehen: Insofern das Bundesverfassungsgericht nämlich mit dem Mittel der Verfassungsbeschwerde bereits heute den Bürger_innen die Möglichkeit bereitstellt, per Mehrheitsentscheid zustande gekommene Entscheidungen des Gesetzgebers infrage zu stellen, steht es ganz im Dienst der Idee der Freiheit als Nicht-Beherrschung. Die Verfassungsbeschwerde ermöglicht es den Bürger_innen nämlich dort, wo sie ihre Grundrechte im politischen Prozess durch parlamentarische Mehrheitsentscheidungen verletzt sehen, gegen solche Verletzungen vorzugehen. Cristina Lafont hat entsprechend argumentiert, dass die Anrufung des Verfassungsgerichts eine Vertiefung des politischen Prozesses darstellt, insofern sie Bürger_innen die Möglichkeit zur Einspruchnahme gibt und ihnen dadurch ein Mindestmaß an kommunikativer Macht verleiht.⁴⁹ Lafont betont dabei, dass Grundrechtsverletzungen nicht die Folge von bösen Absichten der Gesetzgebenden

jeder Erwachsene außer weißen heterosexuellen Männern mittleren Alters unter eine Form der Sondervertretung fallen dürfte; Winfried Thaa, „Gruppenrepräsentation und demokratischer Prozess bei Iris Marion Young“, in: Peter Niesen (Hg.), *Zwischen Demokratie und globaler Verantwortung. Iris Marions Youngs Theorie politischer Normativität*, Baden-Baden: Nomos 2013, 187–206, 194, Fn. 14.

- 48 Der Einwand findet sich exemplarisch bei Frang Furedi, „Die verborgene Geschichte der Identitätspolitik“, in: Johannes Reinhardt (Hg.), *Die sortierte Gesellschaft. Zur Kritik der Identitätspolitik*, Frankfurt: Novo 2018, 13–25, hier: 18ff.
- 49 Cristina Lafont, „Philosophical Foundations of Judicial Review“, in: David Dyzenhaus und Malcolm Thorburn (Hg.), *Philosophical Foundations of Constitutional Law*, Oxford: Oxford University Press 2016, 265–280, 268.

sind, sondern einfach ein Teil der „Umstände der Politik“. ⁵⁰ Einerseits ist es nämlich sogar bei minimal komplexen Rechtsakten für den Gesetzgeber nicht möglich, alle Auswirkungen und Folgen zu antizipieren, die jene auf die Grundrechte der Bürger unter variierenden sozialen und historischen Bedingungen haben. ⁵¹ Grundrechtsverletzungen werden oftmals erst nach der Anwendung eines Gesetzes sichtbar und das oftmals auch nur für die jeweils Betroffenen. Andererseits verhält es sich im politischen Prozess meist so, dass unpopuläre Meinungen weniger Gewicht besitzen und daher nicht die gleiche Aufmerksamkeit erhalten wie populäre Meinungen. Das, so Lafont, liegt aber schlicht und ergreifend daran, dass die Gesetzgebenden aufgrund der Endlichkeit ihrer kognitiven Kapazitäten und zeitlichen Ressourcen nicht in der Lage sind, alle Argumente mit der gleichen Gewissenhaftigkeit zu prüfen. ⁵² Sie müssen daher notwendig eine Auswahl treffen, was oftmals zur Vernachlässigung unpopulärer oder idiosynkratischer Ansichten führt. Zur Nichtberücksichtigung einer Meinung im politischen Prozess kann es also aus zwei Gründen kommen: Erstens, weil diese Meinung noch gar nicht existiert, sondern sich erst aufgrund unerwarteter Effekte, die im Gesetzgebungsprozess selbst noch gar nicht berücksichtigt wurden, herausbildet. Und zweitens, weil im politischen Beratungsprozess nicht alle Argumente aufgrund innerer und äußerer Beschränkungen mit gleicher Vehemenz geprüft werden können. ⁵³

Statt das Verfassungsgericht nun zu einem Organ zu machen, welches Betroffenen nachträglich die Möglichkeit der Einspruchnahme verleiht, zielt der Vorschlag der Gruppenvertretung darauf, diese Möglichkeit in den politischen Prozess selbst zu verlegen. Dem Bundesverfassungsgericht die Aufgabe zu übertragen, darüber zu entscheiden, welche Gruppen die Möglichkeit zur politischen Gruppenvertretung erhalten, bedeutet also nicht, dessen Aufgabenbereich gänzlich neu zuzuschneiden, sondern vielmehr nur, das bereits bestehende Mittel der Verfassungsbeschwerde politisch zuzuschneiden. Statt einzelnen Bürger_innen die Möglichkeit der Einsprache gegen einzelne Gesetzgebungsakte zu verleihen, würde die In-

50 Ebd., 274.

51 Ebd., 271.

52 Ebd., 274.

53 Ebd. In die gleiche Richtung gehen die Argumente von Alon Harel, der das richterliche Prüfungsrecht als ein „Recht auf Anhörung“ versteht, das den Klagenden die Möglichkeit einräumt, ihre Einwände zu äußern und dafür eine Erklärung zu erhalten. Alon Harel, *Wozu Recht? Rechte, Staat und Verfassung im Kontext moderner Gesellschaften*, übers. v. Veit Friemert, Freiburg/München: Karl Alber 2018, 256.

stitutionalisierung von Gruppenvertretungen bedeuten, marginalisierten Akteur_innen kollektive politische Handlungsmacht zu verleihen. Dabei sollten mit der Berechtigung, als Gruppe am politischen Prozess teilzunehmen, finanzielle Zuwendungen verbunden sein, die es der entsprechenden Gruppe ermöglichen, supplementäre demokratische Institutionen aufzubauen wie sie etwa im Fall des Zentralrats der Juden oder der Muslime existieren. Aufgabe solcher Räte wäre es, mittels inklusiver Verfahren unter den Gruppenmitgliedern Vertreter_innen für politische Gremien zu wählen. Ein solches Verfahren sichert nicht nur, dass diese von der Gruppe als Repräsentant_innen anerkannt und dazu legitimiert sind, deren Perspektive zu vertreten, sondern es stellt auch ein Forum bereit, vor dem sich die politischen Vertreter_innen ihrerseits für ihr Handeln verantworten müssen. Supplementäre demokratische Institutionen sorgen entsprechend nicht nur dafür, dass sich ein Gruppenstandpunkt herausbildet, sondern auch für die Sicherung der Legitimität und Responsivität ihrer politischen Repräsentant_innen.

Ad (3): Kommen wir damit schließlich zum letzten Einwand, der sich auf die Frage bezieht, wie der Einfluss politischer Gruppenvertretung gesichert werden kann. Young selbst hebt diesbezüglich die Notwendigkeit der Möglichkeit zur „Öffentlichmachung einer von der Gruppe erstellten Analyse“ hervor.⁵⁴ Wir können diesen Punkt so verstehen, dass politische Gruppenvertretende ein Anhörungsrecht besitzen sollten, durch das sie die zu erwartenden Auswirkungen eines Gesetzes oder einer Verordnung auf ihre soziale Gruppe darlegen können. Gruppenvertreter_innen erhalten so die Möglichkeit, auf mögliche Benachteiligungen hinzuweisen und alternative Vorschläge zu präsentieren. Ein solches Anhörungsrecht allein vermag freilich wenig auszurichten, weil die Stimmen der Marginalisierten im parlamentarischen Prozess genauso auf taube Ohren stoßen können wie in der politischen Öffentlichkeit. Um diesem Problem vorzubeugen, haben agonale Demokratietheoretiker wie James Tully oder William Connolly für die Ausbildung eines sittlichen Ethos im politischen Prozess plädiert. Tully etwa argumentiert, dass politische Kontestation vom Prinzip des *audi alteram partem* (Höre stets der anderen Seite zu!) getragen sein sollte.⁵⁵ Politische Kontrahent_innen sollen nicht von vornherein als Feind_innen betrachtet werden, gegen die es sich mit allen Mitteln durchzusetzen gilt,

54 Young, „Das politische Gemeinwesen und die Gruppendifferenz“, 283.

55 Tully: „Die Unfreiheit der Modernen verglichen mit ihren Idealen der konstitutionellen Demokratie“, 131.

sondern als politische Parteien, die etwas zur Auseinandersetzung um öffentliche Angelegenheiten beizutragen haben. Ähnlich plädiert auch William Connolly für die Kultivierung einer „kritischen Responsivität“.⁵⁶ Er versteht darunter eine Form des sorgfältigen Zuhörens und Eingehens auch auf solche Meinungen, welche die eigene politische Identität herausfordern. Statt diese von vornherein abzulehnen, gilt es sich ihnen gegenüber großzügig zu öffnen und gegebenenfalls von ihnen zu lernen.

Auch wenn die Ausbildung eines sittlichen Ethos der politischen Kommunikation sicherlich wünschenswert ist, kann sich ein kontestatives Institutionengefüge doch nicht auf dieses verlassen.⁵⁷ Methodisch stehen wir ja genau an jenem Punkt, an dem wir nicht mehr von der wohlwollenden Bereitschaft eines „Volks von Göttern“ ausgehen, sondern von den egozentrischen Einstellungen eines „Volks von Teufeln“. Die Realisierung eines republikanischen Institutionengefüges, welches dem Ideal der Freiheit als Nicht-Beherrschung verpflichtet ist, kann sich daher gerade nicht auf das Vorhandensein eines individuellen Ethos beschränken, sondern muss vielmehr zeigen, wie ein solches Ethos durch den politischen Prozess selbst hervorgebracht werden kann. Ich möchte daher vorschlagen, Youngs Vorschlag der Öffentlichmachung nicht allein als Recht auf Anhörung zu interpretieren, sondern als *Recht auf Responsivität*. Das heißt, dass die einzelnen Gruppierungen eines politischen Rates dazu verpflichtet sind, auf die Stellungnahme von Minderheitenvertreter_innen einzugehen. Was damit gewonnen ist, wird deutlich, wenn wir uns der Responsivitätstheorie von Emmanuel Levinas zuwenden. Dieser unterscheidet bekanntlich zwischen dem *Sagen*, welches sich auf das *Dass* der Antwort bezieht, und dem *Gesagten*, welches sich auf das *Was* der Antwort bezieht.⁵⁸ Das Sagen ist nun insofern von grundlegender Bedeutung, als sich ein Anspruch im Akt der Antwort überhaupt erst als Anspruch konstituiert. Ein Anspruch, der keinen Widerhall findet und ins Leere geht, kann sich seiner Existenz nicht gewiss sein. Dieser kann er sich erst in jenem Moment versichern, in dem er auf eine Erwiderung trifft. Entsprechend kommt der

56 William E. Connolly, *Pluralism*, Durham: Duke University Press 2005, 126.

57 In diesem Sinne betont auch Bellamy „[T]he separation of powers provides no compelling reason of itself for the different functions of government to ‚hear the other side‘ – be that each other, or the people they are supposed to serve“, Bellamy, *Political Constitutionalism. A Republican Defense of the Constitutionality of Democracy*, Cambridge: Cambridge University Press 2007, 203.

58 Emmanuel Levinas, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, Freiburg: Alber 1998, 29ff.

Antwort aus responsivitätstheoretischer Sicht der logische Primat der Rede zu.⁵⁹ Ein politisches Responsivitätsrecht garantiert nun auf basaler Ebene zunächst dies: Dass die Ansprüche marginalisierter Gruppen eine Antwort bekommen und dadurch gleichsam in die Existenz gesprochen werden. Ein institutionalisiertes Responsivitätsrecht sorgt also dafür, dass sich Erfahrungen der Ohnmacht und der Sprachlosigkeit, wie wir sie in Teil I dieser Studie kennengelernt haben, für die Marginalisierten im politischen Prozess nicht einfach wiederholen, sondern die eigene Rede mit der kommunikativen Macht ausgestattet wird, eine Antwort hervorzurufen. Ein Responsivitätsrecht wird es beispielsweise rassistisch eingestellten Gruppen unmöglich machen, die Belange von Vertreter_innen des Zentralrats der Geflüchteten zu übergehen. Ähnlich werden misogyne Personen gezwungen, die Belange von Frauen zur Kenntnis zu nehmen. Ganz unabhängig davon, wie die Respondenten auf die konkreten Ansprüche reagieren, verändert sich dadurch die Ordnung des Politischen. Das Responsivitätsrecht setzt die Ansprüche der Marginalisierten in Geltung und realisiert dadurch dasjenige, was William Connolly als „kritische Responsivität“ bezeichnet hat. Diese ist jetzt allerdings nicht mehr das Resultat individueller Tugendanstrengungen der Bürger_innen, sondern ein struktureller Effekt der kommunikativen Organisation des politischen Prozesses selbst.

Man wird nun kritisch einwenden können, dass ein Responsivitätsrecht nicht auf den Akt des Sagens beschränkt werden kann, da auch die abwertende Hassrede, welche die Gleichheit des Gegenübers infrage stellt, noch als ein Akt der Antwort gelten muss. Wenn die Sprache auf diese Weise genutzt werden kann, um andere zum Verstummen zu bringen, dann darf sich ein Responsivitätsrecht freilich nicht auf den Akt des Sagens beschränken, sondern sie muss sich auch auf das Gesagte konzentrieren. Im Unterschied zur Hassrede zeichnet sich die politische Rede nun dadurch aus, dass hier die Ansprüche von anderen nicht zum Verstummen gebracht werden sollen, sondern dass auf fremde Ansprüche eingegangen wird. Das Eingehen auf fremde Ansprüche kann dabei ganz unterschiedliche Formen annehmen: Es kann sich in der Suche nach einem *Konsens* zeigen, auf den sich alle Parteien einigen können, es kann im Vorschlag eines *Kompromisses* bestehen, mit dem alle Parteien leben können, oder es kann einen Prozess der *Kontestation* eröffnen, in welchem die Streitparteien um Bei-

59 Vgl. Bernhard Waldenfels, *Antwortregister*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1994, der programmatisch festhält: „Am Anfang war die Antwort“ (Ebd., 269).

stimmung zwischen einander widerstrebenden Positionen werben. Ich werde auf die unterschiedlichen Formen der politischen Rede im nächsten Teil genauer eingehen. Entscheidend an dieser Stelle ist, dass das Responsivitätsrecht nicht nur das Recht enthält, auf Ansprüche Antworten zu erhalten, sondern auch das Recht, diese im Modus der politischen Rede zu erhalten.

Es stellt sich nun freilich die Frage, wie in jenen Fällen verfahren werden soll, in denen es zu Verletzungen des Responsivitätsrechts kommt. Um den Einfluss von politischen Gruppenvertreter_innen in solchen Fällen zu sichern, schlägt Young vor, ihnen ein „Vetorecht“ im Hinblick auf all jene politischen Maßnahmen zu verleihen, von denen sie direkt betroffen sind.⁶⁰ Dieser Vorschlag ist in der Folge auf viel Kritik gestoßen, droht er den politischen Prozess doch in eine Sackgasse zu führen. So konstatiert etwa Richard Bellamy: „Gruppenvertretung [...] kann zum Stillstand und zur Duldung eines ungerechten Status quo führen, insbesondere wenn sie durch ein Veto gestützt wird.“⁶¹ Wir können diesen Einwand so verstehen, dass das Veto-Recht politische Kommunikation nicht fördert, sondern vielmehr blockiert, da es für die Minderheit ein machtvolleres Mittel zur Verhinderung unliebsamer politischer Entscheidungen darstellt. Die Gefahr der Tyrannei der Mehrheit scheint das Vetorecht daher nur um den Preis der Gefahr der Tyrannei der Minderheit zu bannen. Diese Gefahr entsteht freilich vor allem dadurch, dass die marginalisierten Gruppen mit dem Veto ein machtvolleres politisches Blockademittel zur Durchsetzung ihrer Interessen erhalten würden, was das eingangs genannte Problem der Gegenmajorität zur Folge hätte. Um dieses Problem zu umgehen, gilt es sich auf den Grundsatz der Gewaltenteilung zu besinnen, der zufolge eine Partei nicht Kläger und Richter in eins sein sollte. Die Ausübung und der Schutz von Responsivitätsrechten müssen daher klar voneinander getrennt werden. Entsprechend möchte ich vorschlagen, den Prozess der Responsivitätskontrolle an eine weitere Instanz zu delegieren. Wie eine solche Instanz beschaffen sein sollte, will ich im nächsten Schritt zeigen.

60 Young, „Das politische Gemeinwesen und die Gruppendifferenz“, 300.

61 Bellamy, *Liberalism and Pluralism*, 127.

Eine Institution der Responsivitätskontrolle: Das Tribunal

Einer der jüngeren Beiträge zur Diskussion über demokratische Innovationen stammt von John McCormick, der im Anschluss an Niccolò Machiavelli für die Wiederbelebung der Institution des Volkstribunats zur Kontrolle politischer Eliten plädiert.⁶² Die historische Bezugnahme auf Machiavelli mag dabei insofern verwundern, als dieser aufgrund seiner in *Il Principe* angestellten Überlegungen vor allem als Herrschaftstheoretiker bekannt ist, der nicht davor zurückschreckt, die Mittel der Lüge, Gewalt und Grausamkeit zur Sicherung von Ordnung und Stabilität zu empfehlen. Weit weniger prominent dagegen ist der Machiavelli der *Discorsi*, der es sich zur Aufgabe macht, ein Regierungssystem zu entwerfen, welches die Sicherung bürgerlicher Freiheit im Modus der Nicht-Beherrschung zum Ziel hat. Es ist das Verdienst von Theoretikern wie McCormick, diese Seite von Machiavellis Denken wieder ans Licht gebracht und für die politische Theoriebildung fruchtbar gemacht zu haben. McCormick gibt diesem Rückgang auf Machiavelli dabei eine ganz spezielle Wendung, insofern er im Anschluss an ihn die Institution des Volkstribunats wiederbeleben will.⁶³ Ich möchte diesen Vorschlag im Folgenden aufnehmen, einige seiner Probleme diskutieren und dann in den bisher entwickelten Gedankengang eingliedern, indem ich dem Tribunal die Rolle der Responsivitätskontrolle zuweise.⁶⁴

62 John P. McCormick, *Machiavellian Democracy*, Cambridge: Cambridge University Press 2011; ebenso: John P. McCormick, „Contain the Wealthy and Patrol the Magistrates: Restoring Elite Accountability to Popular Government“, in: *American Political Science Review*, Jg. 100, Heft 2, 2006, 147–163.

63 Im Unterschied zu anderen neorömischen Denkern wie Pocock, Skinner, Viroli und Pettit stellt McCormick damit die anti-elitäre Haltung Machiavellis stärker heraus. Im Mittelpunkt von dessen Denken sieht er die Bewältigung des Klassenkonfliktes mittels der Institution des Volkstribunats. Vgl. John P. McCormick, „Machiavelli against Republicanism. On the Cambridge School’s ‚Guicciardinian Moments‘“, in: *Political Theory*, Jg. 31, Heft 5, 2003, 615–643.

64 Zu erwähnen ist hier, dass sich McCormick zwar selbst wiederholt in die Tradition kontestativer Demokratietheorien eingliedert (McCormick, „Contain the Wealthy and Patrol the Magistrates“, 160), gegenüber deren Ausformulierung bei Pettit jedoch an verschiedener Stelle Bedenken vorbringt. Das liegt daran, dass dieser dazu tendiert, allzu strittige Sachverhalte durch „Depolitisation“ aus seinem kontestativen Institutionengefüge auszuklammern und an Expert_innengremien zu übergeben. Machiavellis populären Republikanismus versteht McCormick als Korrektur zu einer solchen elitären Tendenz im republikanischen Denken Pettits (McCormick, *Machiavellian Democracy*, 155f.). Zur Kritik an Pettits Konzept der Depoli-

McCormick entwickelt seinen Vorschlag für ein Volkstribunat in drei Schritten. In einem ersten Schritt rekonstruiert er Machiavellis Rezeption der römischen Republik und ihrer politischen Institutionen, im zweiten Schritt nimmt er dessen eigene Reformvorschläge für die Republik Florenz in den Blick, bevor er dann in einem abschließenden Schritt daraus einen zeitgenössischen Reformvorschlag zu gewinnen versucht. Als Kennzeichen für das Denken Machiavellis in den *Discorsi* gilt ihm dabei, dass hier nicht die Tyrannei der Mehrheit, sondern umgekehrt die Tyrannei der Minderheit zum bestimmenden Thema wird. Im Gegensatz zu jenen republikanischen Entwürfen, welche ihre Aufmerksamkeit vor allem der Frage widmen, wie der politische Prozess vor der Einflussnahme der blinden Masse oder des wütenden Mobs geschützt werden kann, konzentriert sich Machiavelli auf das Problem der Verselbstständigung von politischen Eliten. Entsprechend geht die größte Gefahr für die Stabilität eines politischen Systems für ihn nicht von unten, sondern von oben aus. Während das Volk nämlich nur das Verlangen hat, „nicht beherrscht zu werden“, so Machiavelli, hat der Adel „ein starkes Verlangen zu herrschen“.⁶⁵ Es ist eben dieser Gegensatz, der dazu führt, dass im Zentrum der institutionentheoretischen Überlegungen von Machiavelli der Klassenkonflikt und seine Bewältigung stehen.

Stabilität und Prosperität der römischen Republik wurzeln für Machiavelli in dem Umstand, dass der Klassenkonflikt hier in Form des Volkstribunats eine institutionalisierte und geregelte Form erhält. Das Volkstribunat entsteht dabei als Folge der Ständekämpfe zwischen Patriziern und Plebejern, wie wir sie im letzten Teil dieser Arbeit kennengelernt hatten.⁶⁶ Im Anschluss an Rancière hatte ich diese Kämpfe dort als eine Auseinandersetzung um die Aufteilung des Sinnlichen beschrieben, bei der um die Möglichkeit des gesellschaftlichen Erscheinens gestritten wird. Den Plebejern, so hatten wir gesehen, gelang es dabei mittels der Demonstration ihrer Gleichheit von den Patriziern als legitimer Teil des Demos anerkannt zu werden. Während Rancière seine Überlegungen nun genau an dieser Stelle abbricht, beginnen diejenigen von McCormick hier. Er interessiert sich dafür, wie genau der Anteil verfasst ist, der den Plebejern nun zuge-

tisierung strittiger Sachverhalte vgl. auch Nadia Urbinati, „Unpolitical Democracy“, in: *Political Theory*, Jg. 38, Heft 1, 2010, 65–92.

65 Niccolò Machiavelli, *Discorsi. Gedanken über Politik und Staatsführung*, übers. v. Rudolf Zorn, 3. Aufl., Stuttgart: Kröner 1977, I.5, 20.

66 Vgl. Kap. 2: „Die Aufteilung des Sinnlichen“.

standen wird. Hier zeigt sich, dass die Plebejer fortan mitnichten als Gleiche behandelt werden, da sie nicht das Recht haben, für den Senat zu kandidieren und damit an den Regierungsgeschäften teilzuhaben. Ganz im Gegenteil: Der Senat bleibt weiterhin exklusiv den Patriziern vorbehalten. Die Einbeziehung der Plebejer in den politischen Prozess soll vielmehr durch eine politische Gegeninstitution gewährleistet werden: das *concilium plebis*. Dieses ist genau spiegelverkehrt zum Senat eingerichtet, insofern es den Patriziern nicht gestattet ist, an diesen Versammlungen teilzunehmen. Und die Parallele geht noch weiter: Während der Senat die Konsuln wählt, welche mit den obersten Regierungsgeschäften beauftragt sind, wählt das *concilium plebis* eine Reihe von Tribunen, um die Interessen des *populus* zu vertreten.⁶⁷ Die Volkstribune besitzen dafür vier politische Mittel: Sie sind erstens dazu berechtigt, die Freilassung all jener Plebejer einzufordern, die ohne Grund festgehalten werden; sie besitzen zweitens die Macht, politische Entscheidungsträger öffentlich wegen Amtsmissbrauchs anzuklagen; sie besitzen drittens ein Veto-Recht gegenüber den Entscheidungen des Senats und der Konsuln, um die Plebejer vor Willkürherrschaft zu schützen und dafür zu sorgen, dass ihre Anliegen im Entscheidungsprozess Berücksichtigung finden; und viertens schließlich können die Tribune mit Zustimmung des *concilium plebis* Gesetze (Plebiszite) erlassen, an die später im Zuge der Einführung der *Lex Hortensia* auch die Patrizier gebunden waren.⁶⁸ Abgesichert wird die politische Macht der Volkstribune dadurch, dass die Plebejer geschworen haben, jede Bedrohung oder Gewaltanwendung gegen sie mit dem Tod zu rächen, was ihnen einen sakrosankten Status verleiht.

Mit der Etablierung klassenspezifischer Institutionen wird die römische Republik für Machiavelli zu einer gemischten Regierungsform zwischen Monarchie (Konsuln), Aristokratie (Senat) und Demokratie (Volkstribune), in der ein jedes der Glieder sein Bestes zur Regierung beiträgt und gleichzeitig jedes andere Glied daran hindert, seine schlechtesten Eigenschaften zu entfalten. Die „Vollkommenheit“ der römischen Republik ist für ihn entsprechend gerade als Resultat ihrer „Uneinigkeit“ zu verste-

67 „In the Roman republic, the tribunate functioned as the plebeian answer to magistracies from which plebs were formally excluded initially, and then obtained only with great difficulty – it was a counter-consulate, if you will; the tribunes, in effect, counter-consuls.“ McCormick, „Contain the Wealthy and Patrol the Magistrates“, 153.

68 Ebd., 150.

hen.⁶⁹ Eine solche Uneinigkeit kann freilich so lange prekär bleiben, wie sich die Beteiligten ihrer konstitutiven Rolle nicht bewusst sind. Exemplarisch hierfür sind für Machiavelli die zweiten Ständekämpfe um 449 v.u.Z. Sie resultieren aus der Einsetzung der *Dezemviri*, dem Rat der Zehn, von denen sich sowohl die Patrizier als auch die Plebejer eine Erweiterung ihrer Macht erhofften. Beide mussten jedoch die Erfahrung machen, dass die Auflösung des institutionalisierten Gegensatzes zu Instabilität und Tyrannei führte.⁷⁰ Als es im Zuge des zweiten Auszugs der Plebejer zur Wieder Einrichtung der Ständeinstitutionen von Senat und *concilium plebis* kommt, gelingt es den Plebejern, dem Adel das Recht abzurufen, dass fortan auch Plebejer als Konsuln ernannt werden können. Bemerkenswerterweise führte das im Zuge der nächsten Wahlen jedoch nicht dazu, dass einer der Konsuln aus dem Kreise der Plebejer bestellt wurde. Vielmehr entschlossen sich die Plebejer, weiterhin Patrizier als Konsuln zu bestellen.⁷¹ Machiavelli versteht dieses Ereignis so, dass die Bürger in dem Moment, in dem sie gezwungen sind, den besten Kandidaten für das Amt der Konsuln zu wählen, zu der Einsicht kommen, dass die geeignetsten Männer für dieses Amt aus der Klasse der Patrizier stammen.⁷² Die Plebejer verzichten auf die Möglichkeit der Machtergreifung, weil sie zu der reflexiven Einsicht gekommen sind, dass die Vollkommenheit der Republik auf einem geordneten Gegeneinander der einzelnen Glieder der Gemeinschaft beruht. Und das bedeutet im konkreten Fall, den Patriziern die Macht über die Regierungsgeschäfte zu übertragen und sich selbst auf die Rolle einer Gegen-Macht zu konzentrieren.

Machiavellis Begeisterung für das politische System Roms ging so weit, dass er dieses in seiner *Denkschrift über die Reform des Staates Florenz* konzeptionell zu reproduzieren gedachte.⁷³ In dieser Schrift, die als Ratschlag an Papst Leo X. und Kardinal Giulio de' Medici sowie ihre Freunde verfasst ist, empfiehlt Machiavelli, die politischen Vertretungen

69 Machiavelli, *Discorsi*, I,2, 16.

70 Ebd., I,40, 120.

71 Ebd., I,47, 129.

72 „Als es aber seine Leute im einzelnen zu beurteilen hatte, erkannte es deren Schwächen und sah, daß keiner aus ihrer Mitte das verdiente, was es in seiner Gesamtheit zu verdienen glaubte. Es schämte sich ihrer und wandte sich wieder an die, die das Amt wirklich verdienten.“ (Ebd., I,47,130)

73 Niccolò Machiavelli, „Denkschrift über die Reform des Staates von Florenz“, in: ders., *Politische Schriften*, aus d. Ital. v. Johannes Ziegler und Franz Nikolaus Baur, hrsg. v. Herfried Münkler, Frankfurt a. M.: Fischer 1990, 347–357.

der künftigen Republik entlang von Klassengrenzen einzurichten. Als erste nennt er dabei die Mitglieder derjenigen Klasse, die „hohen Sinnes sind und die den Vorrang vor den anderen zu verdienen glauben“.⁷⁴ Diese exklusive Klasse soll in der *Signorina* zusammenkommen, in der 65 auf Lebenszeit ernannte Adelige Platz finden. Um die Männer mittleren Ranges zu befriedigen, folgt der „Rat der Erwählten“, der sich aus 200 Bürgern zusammensetzt, die ebenso auf Lebenszeit ernannt sind. Beide Gremien sollen zu Beginn durch den Papst besetzt werden, so dass dessen Gewalt in der Stadt befestigt ist. In einem dritten Schritt geht Machiavelli dann dazu über, auch für den dritten Stand die Einführung eines Gremiums vorzuschlagen, da ohne eine Befriedigung der Massen keine „dauernde Republik“ errichtet werden kann.⁷⁵ Es soll daher den „Rat des Volkes“ geben, der mit 1000 Bürgern besetzt ist. Dieser hat die Aufgabe, nach dem Ableben des Papstes die Mitglieder der *Signorina* und des Rates der Erwählten zu benennen, was ihm einen weitreichenden politischen Einfluss sichert. Glaubt man, dass Machiavelli mit dieser Form der Einflussnahme bereits eine ausreichende Teilung der Gewalten hergestellt sieht, geht man jedoch fehl. Fast wie nebenbei führt er nämlich abschließend noch eine Institution der popularen Kontrolle ein, die sich aus 16 Gonfalonieri aus den Reihen des Volkes zusammensetzt.⁷⁶ Unter ihnen darf keiner der 65 Adelige aus der *Signorina* sein, damit sichergestellt ist, dass es sich um eine klassenspezifische Vertretung handelt. Aufgabe dieser Tribune ist es, den Sitzungen der *Signorina* und des Rates der Erwählten beizuwohnen und dafür zu sorgen, dass „jedesmal, wenn sie aus Uneinigkeit nicht zu einem Beschlusse kommen oder aus Bosheit gegen das öffentliche Wohl handeln“, die Entscheidung an den nächstniedereren Rat übergeben wird.⁷⁷

Während McCormick Machiavellis Vorschlag zur Reform des Staates Florenz auf einer Linie mit dessen Rekonstruktion der römischen Republik sieht, scheint mir sein Reformvorschlag in wichtigen Details vom System der römischen Republik abzuweichen. Handelte es sich bei den Vetorechten der römischen Tribune nämlich um *suspensive* Vetorechte, welche die Macht zu einem erneuten Beschluss an das ursprüngliche Gesetzgebungs-

74 Ebd., 351.

75 Ebd., 354.

76 McCormick betont, dass diese Diskussion so subtil ist, dass sie von den meisten Kommentatoren dieser Schrift übersehen worden ist. McCormick, „Contain the Wealthy and Patrol the Magistrates“, 152.

77 Machiavelli, „Denkschrift über die Reform des Staates von Florenz“, 355.

organ zurücktransferieren, haben wir es bei den projektierten Vetorechten der florentinischen Tribune mit *devolutiven* Vetorechten zu tun, welche den Neubeschluss an die nächstuntere Instanz delegieren. Das führt dazu, dass alle politischen Regierungsangelegenheiten von oben nach unten durchsickern und zum Gegenstand des Rats des Volkes werden können. Machiavellis Konzeption des florentinischen Tribunats fällt daher nicht nur demokratischer aus als das römische Vorbild, sondern sie stellt auch die demokratische Entscheidungsmacht selbst noch einmal unter Kontrolle. Machiavelli lässt die Tribune nämlich auch dem großen Rat des Volkes beiwohnen, um zu prüfen, ob die hier getroffenen Entscheidungen zum Wohle der Öffentlichkeit ausfallen. Das hat zur Folge, dass die Florentiner Tribune nicht in erster Linie Vertreter der Interessen des Plebs sind, sondern Vertreter des Gemeinwillens. Im Unterschied zu den römischen Tribunen müssen die florentinischen Tribune daher eine epistemische Sonderstellung besitzen, die es ihnen erlaubt, Einsicht in das öffentliche Wohl zu nehmen. Kraft welcher Befähigung die Tribune in eine solchen Position gelangen, bleibt bei Machiavelli jedoch ungeklärt. Klar ist jedoch, dass sie konstitutionell eine sehr starke Stellung haben, insofern ihre Veto-Macht sich nicht nur auf die Signorina und den Rat der Erwählten, sondern auch auf den Rat des Volkes erstreckt.

Im Anschluss an Machiavellis Überlegungen schlägt McCormick eine Wiederbelebung der Institution des Volkstribunats vor. Dies scheint ihm aufgrund der Tatsache erstrebenswert, dass der Gegensatz zwischen Reich und Arm auch in unseren Gesellschaften heute noch eine bedeutende Rolle spielt, ohne jedoch einen institutionalisierten Ausdruck zu finden. McCormick spekuliert, dass dies die Folge von zwei gegenläufigen Bewegungen ist.⁷⁸ Einerseits ist die binäre Unterscheidung zwischen Arm und Reich einer Pluralität von Differenzen gewichen, die zur Folge haben, dass soziale Zugehörigkeit heute nicht mehr so stark in Begriffen der Klasse verstanden wird. Andererseits hat die von Rousseau formulierte Idee der Souveränität des Volkes dazu geführt, den Demos als ein Kollektivsubjekt zu verstehen, dessen Willen nicht weiter unterteilt werden kann. Zusammengenommen führen beide Bewegungen dazu, dass im Konstitutionalismus der Gegenwart das Nachdenken über klassenspezifische Institutionen nach und nach verschwunden ist. Dadurch gerät jedoch aus dem Blick, dass unsere Gegenwartsgesellschaften weiterhin durch starke öko-

78 Vgl. McCormick, „Contain the Wealthy and Patrol the Magistrates“, 158ff.

nomische Asymmetrien in der Verteilung des gesellschaftlichen Reichtums gekennzeichnet sind. Während etwa in den USA das Einkommen der unteren fünf Prozent der Bevölkerung im Vergleich zu den oberen fünf Prozent zwischen 1947 und 1979 noch um 23% zunahm, ist es zwischen 1979 und 2007 um 59% zurückgegangen.⁷⁹ Diese Entwicklung hat uns heute in eine Situation geführt, in der 1% der amerikanischen Bevölkerung ca. 38% des Gesamtvermögens besitzen. Es ist eben diese Ungleichverteilung, auf die Bewegungen wie *Occupy* mit ihrem Slogan „We are the 99%“ aufmerksam machen wollen und welche McCormick dazu führt, die Relevanz des Klassengegensatzes auch für unsere gegenwärtigen Gesellschaften zu betonen. Gemäß der Idee von „One man, one vote“ sollten solche Ungleichverteilungen freilich keine Rolle spielen. In der Praxis zeigt sich jedoch, dass ökonomische und politische Privilegien eng miteinander verknüpft sind. So besitzen die Bürger_innen in Kalifornien zwar beispielsweise die Möglichkeit, mittels direktdemokratischer Praktiken Gesetzesinitiativen einzubringen und politische Amtsträger zu sanktionieren. Für den Erfolg einer solchen Initiative brauchen sie jedoch Unterschriften von ca. 400.000 Stimmberechtigten, die innerhalb von 150 Tagen eingeholt werden müssen. Ohne professionelle Unterstützung ist es daher für einfache Bürger_innen beinahe unmöglich, in diesem Zeitraum die erforderlichen Unterschriften zu sammeln. Was sich hier am Beispiel der Petitionsarbeit zeigt, setzt sich im Bereich bezahlter Lobby-, Medien- und Öffentlichkeitsarbeit fort. Finanzstarke Akteure haben hier die Möglichkeit, die öffentliche Meinung mittels Agendasetting und der Präsentation von Sachverhalten zu beeinflussen. Nicht umsonst etwa sind die meisten Kandidaten im US-amerikanischen Präsidentschaftswahlkampf entweder selbst Millionäre oder werden von solchen alimentiert. Effektiv bedeutet all dies für McCormick, dass in unserer Demokratie hinter der Fassade von Gleichheit Machtasymmetrien dafür sorgen, dass bessergestellte Individuen größeren Einfluss auf den politischen Prozess nehmen können als Normalbürger_innen.⁸⁰

79 Die Zahlen basieren auf: Graham Smith und David Owen, „Machiavellian Democratic Innovations, McCormick’s People’s Tribunate“, in: *The Good Society*, Jg. 20, Heft 2, 2011, 203–215, hier: 206.

80 „Modern popular governments are no less vulnerable than their historical antecedents to corruption, subversion, and usurpation by the wealthy.“ (John McCormick, *Machiavellian Democracy*, 2)

Um politische Machtasymmetrien auszugleichen, macht sich McCormick für die Wiederbelebung der institutionellen Gegenmacht des Volkstribunats stark. Sein Vorschlag für ein Volkstribunat gestaltet sich folgendermaßen: Es ist zusammengesetzt aus 51 Bürgerinnen, die mittels Losverfahren gewählt und für ein Jahr eingesetzt werden. Entscheidend ist dabei, dass der Lospool, aus welchem die Tribune gezogen werden, politische und ökonomische Eliten ausschließt. Alle diejenigen, die schon einmal ein offizielles politisches Amt bekleidet haben und deren Haushaltsvermögen über \$ 345.000 liegt (dieser Wert entspricht in den USA ungefähr dem Ausschluss der reichsten 10% der Bevölkerung), sind von der Lotterie ausgeschlossen.⁸¹ Die Aufgabe der Tribune besteht nun darin, fünf Tage die Woche für sechs Stunden am Tag die Geschäfte der Regierung zu studieren und zu diskutieren. Kommen sie zu dem Schluss, dass die Regierung schlecht arbeitet, stehen ihnen drei Sanktionsmaßnahmen zur Verfügung: In ihrer einjährigen Legislaturperiode können sie zunächst einmal ein Veto gegenüber einem Gesetzesvorschlag der Legislative, einem Erlass der Exekutive und einem Urteil der Judikative einlegen, worauf die entsprechende Institution ein Jahr lang nicht noch einmal die gleiche Maßnahme anstreben darf. Zweitens können die Tribune ein nationales Referendum zu einem von ihnen gewählten Thema durchführen. Zu diesem Referendum darf es keine privaten Werbemaßnahmen geben, sondern nur eine im nationalen Fernsehen ausgetragene Diskussion zwischen einem Pro- und einem Opponenten des Referendums. Der anschließende Referendumsbeschluss hat die Kraft eines Bundesgesetzes und kann nur durch eine Zweidrittelmehrheit von Parlament und Senat aufgehoben werden. Drittens schließlich haben die Tribune die Macht, in ihrer Legislaturperiode ein Amtsenthebungsverfahren gegen je einen Amtsträger der drei Gewalten einzuleiten, um diesen für schlechte Amtsführung zur Rechenschaft zu ziehen.

McCormicks Überlegungen haben in der Gegenwart eine Reihe von Fürsprechenden gefunden. So beschließt etwa Lawrence Hamilton seine Studie über Freiheit und Macht im Anschluss an McCormick mit dem Plädoyer für ein demokratisches Institutionendesign, das sich der Institution des Volkstribunats bedient.⁸² Ähnlich spricht sich auch Dirk Jörke im Anschluss an McCormick für eine Re-Demokratisierung des politischen

81 Ebd., 183.

82 Lawrence Hamilton, *Freedom is Power. Liberty Through Political Representation*. Cambridge: Cambridge University Press 2014, 203.

Systems mittels spezifischer Beteiligungsrechte für minderprivilegierte Gruppen aus.⁸³

Gleichwohl sind McCormicks Vorschläge nicht nur auf Zustimmung gestoßen, sondern haben auch eine Reihe von Einwänden hervorgebracht. Diese betreffen einerseits die formale Zusammensetzung der Institution und andererseits deren inhaltliche Befugnisse. Widmen wir uns zunächst dem formalen Rahmen, müssen wir feststellen, dass McCormick diesen direkt von seinen historischen Vorbildern übernommen zu haben scheint. Vom römischen Vorbild übernimmt er die Vorgabe, dass die Tribune jeweils für ein Jahr ernannt werden, von der florentinischen Republik, dass die Anzahl der Tribune bei ca. 50 liegen soll.⁸⁴ Nun liegt es freilich auf der Hand, dass beide Größen an ihren jeweiligen historischen Kontext gebunden sind und ihre Validität im Kontext moderner Massengesellschaften zu überprüfen und zu begründen wäre. Ein solche Begründung lässt McCormick jedoch vermissen. Es ist daher nur wenig verwunderlich, dass eine erste Kritik eben jene beiden Größen ins Visier nimmt, die McCormick so selbstverständlich setzt. So argumentiert etwa Andrew Rehfeld, dass eine Amtszeit von einem Jahr in den meisten Fällen nur dann für ein Amtsenthebungsverfahren oder ein nationales Referendum ausreichen würde, wenn dieses sofort nach Amtsantritt angegangen würde.⁸⁵ Insgesamt sei die Zeit des Tribunats daher zu kurz bemessen. Gleiches gilt für die Anzahl der gewählten Bürger_innen. Mit einer per Losverfahren ausgewählten Zahl von 51 Tribunen, so Rehfeld weiter, ist keine angemessene statistische Repräsentation der 90% der Bevölkerung, die McCormick im Blick hat, zu leisten. Vielmehr würde es regelmäßig zur statistischen Über- bzw. Unterrepräsentation bestimmter sozialer Gruppen in diesem Gremium kommen, da eine Durchschnittsrepräsentation erst ab einer Zahl von ca. 1000 Tribunen gewährleistet wäre.⁸⁶ Um effektiv und repräsentativ arbeiten zu können, müsste das von McCormick ins Auge gefasste Gremium daher anders verfasst sein.

83 Dirk Jörke, „Political participation, social inequalities, and special veto powers“, in: *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, Jg.19, Heft 3, 2016, 320–338.

84 McCormick, *Machiavellian Democracy*, 93 und 123.

85 Andrew Rehfeld, „Incentivize the Powerful or Empower the Poor? Thoughts on John McCormick's *Machiavellian Democracy*“, in: *The Good Society*, Jg. 20, Heft 2, 2011, 226–239, 235.

86 Ebd., 230f.

Gehen wir nun für den Moment davon aus, dass die genannten formalen und organisatorischen Rahmungsprobleme mittels Anpassungsmaßnahmen zu lösen sind, bleibt die Frage, wie überzeugend die von McCormick vorgebrachten inhaltlichen Befugnisse sind. Bezüglich der Befugnis der Tribune zur Eröffnung eines Amtsenthebungsverfahrens hat Melissa Schwarzenberg die Sorge geäußert, dass diese zu populistischen Maßnahmen führen könnte, welche die Parlamentarier_innen davor zurückschrecken lassen, unpopuläre Entscheidungen zu fällen. Die Befugnis zur Amtsenthebung geht aus ihrer Sicht mit der Gefahr einher, einen Politikstil der wechselseitigen Dämonisierung zu fördern.⁸⁷ Mit Blick auf die Befugnis der Tribune, ein nationales Referendum zu initiieren, gibt Roger Smith zu bedenken, dass aufgrund der oben genannten Über- bzw. Unterrepräsentation von Gruppen im Tribunatsgremium die Sachverhalte, die zur nationalen Abstimmung ausgewählt werden, in der Gefahr stehen, lediglich partikulare Interessen auszudrücken.⁸⁸ Der Denominator ‚arm‘ sei schlicht nicht differenziert genug, um dafür zu sorgen, dass die Tribune die Belange aller artikulieren. Auf der Ebene des Tribunats treten somit wieder genau jene Probleme der universalen Staatsbürgerschaft auf, die ich im vorherigen Abschnitt diskutiert habe. Es ist daher nur wenig verwunderlich, dass sich auch McCormick für eine gruppenspezifische Repräsentation im Tribunatsgremium ausspricht – ohne allerdings zu erläutern, wie sich diese Idee zu derjenigen der Lotterie verhält.⁸⁹

Die weitreichendste Diskussion in der Literatur hat der Vorschlag ausgelöst, den Tribunen ein Vetorecht zu übertragen.⁹⁰ Unter Kommentator_innen besteht Einigkeit darüber, dass die Beschränkung des Vetorechts auf einen Einsatz pro Legislaturperiode die Kontrollfunktion des Tribunats unterläuft. Dieses bezieht seine Macht ja gerade daraus, dass es durch seine wiederholte Anwendungsmöglichkeit die Akteur_innen dazu nötigt, wechselseitig aufeinander einzugehen. Wo nur ein einmaliges Vetorecht herrscht, kann ein solcher Effekt nicht erzeugt werden. Es wird vielmehr

87 Melissa Schwartzberg, „The Ferocity of Hope: Accountability and the People's Tribune in Machiavellian Democracy“, in: *The Good Society*, Jg. 20, Heft 2, 2011, 216–225, 219f. In die gleiche Richtung auch: Rehfeld, „Incentivize the Powerful or Empower the Poor?“

88 Smith und Owen, „Machiavellian Democratic Innovations“, 243.

89 McCormick, *Machiavellian Democracy*, 185.

90 Rehfeld, „Incentivize the Powerful or Empower the Poor?“, Schwartzberg, „The Ferocity of Hope“; Nadia Urbinati, „Republicanism: Democratic or Popular?“, in: *The Good Society*, Jg. 20, Heft 2, 2011, 157–169.

lediglich zur Destabilisierung des politischen Prozesses führen, da für den Gesetzgeber bei einem sich jedes Jahr erneuernden Tribunal schlecht abzusehen ist, welche Gesetzesvorhaben genau auf ein Veto stoßen werden.⁹¹ Was in einem Jahr per Veto verhindert wird, kann im nächsten Jahr aufgrund der Neuzusammensetzung des Tribunats unbeanstandet bleiben. Das Tribunal stellt für den Gesetzgeber keinen stabilen und berechenbaren Handlungspartner dar, sondern vielmehr eine unberechenbare Störquelle.⁹² Das einmalige Vetorecht hat daher nicht den Effekt, die unterschiedlichen Parteien zusammenzuführen, sondern es stärkt vielmehr den Anreiz zur Übervorteilung. So kann der Gesetzgeber versuchen, die Vetomacht der Tribune dadurch zu umgehen, dass er eine Gesetzesvorlage in möglichst viele Einzelgesetze aufspaltet oder ein so provokantes Gesetz formuliert, dass die Tribune genötigt sind, hierfür ihr Veto zu verbrauchen, was ihm dann für den Rest der Legislaturperiode freie Hand lässt. Kurz und gut: McCormicks Beschränkung des Vetos auf seinen einmaligen Einsatz läuft dem Zweck der Ermöglichung wechselseitiger Kommunikation zuwider.

Führt man sich diese Einwände vor Augen, stellt sich die Frage, wo wir nach diesen Überlegungen mit der Institution des Volkstribunats stehen. Zunächst ist festzuhalten, dass sich in McCormicks Tribunal verschiedene Motive vermischen. Während Veto und Amtsenthebung dem System der Kontrolle angehören, ist die Möglichkeit zur Initiierung von Referenden Teil eines Systems der Einflussnahme. Eine solche Einflussnahme muss bei McCormick freilich nur deshalb gesichert werden, weil er die elitäre Struktur des politischen Systems als gegeben voraussetzt.⁹³ Im Gegensatz dazu habe ich hier einen partizipativen Ansatz verfolgt, welcher mittels politischer Gruppenvertretung die gleiche Einflussnahme aller sozialer Gruppen gewährleisten soll. An die Stelle der gesellschaftlichen Gegensätze von Arm und Reich ist dabei die Pluralität von Differenzen moderner Gesellschaften getreten, welche zwar auch die Forderung zur Gruppenrepräsentation von Armen enthalten kann, sich jedoch darauf nicht beschränkt. Gehen wir in der Folge davon aus, dass die Möglichkeit zur Einbringung von Gesetzen in den Händen der Legislative bleiben sollte, bleiben für die Tribune ihre Kontrollbefugnisse (Veto und Amtsenthebung) übrig. Ich will mich dabei vor allem auf das Vetorecht konzentrieren und der Frage nachgehen, in welcher Form die Tribune dieses ausüben sollten.

91 Rehfeld, „Incentivize the Powerful or Empower the Poor?“, 235.

92 Ebd., 234.

93 So argumentiert auch Urbinati, „Republicanism: Democratic or Popular?“, 163f.

Im dem von McCormick befürworteten römischen Modell des Tribunats, so hatten wir gesehen, haben die Tribune die Aufgabe, die Interessen der plebejischen Volksversammlung zu vertreten und entsprechend eine Gegen-Macht zum Senat zu bilden. Tribune sind in diesem Modell Teil einer der beiden Streitparteien. Anders dagegen, so hatte ich gezeigt, verhält es sich in dem von Machiavelli präsentierten florentinischen Modell. Aufgabe der Tribune ist es hier, als Vertreter des öffentlichen Wohls zu fungieren und als ausgleichende Macht zwischen der Macht der *grandi* und der Gegen-Macht des *popolo* zu fungieren. Entsprechend sind sie in diesem Modell nicht Teil der beiden Streitparteien, sondern sie stehen über ihnen. Die Vetomacht der Tribune kommt im ersten Fall entsprechend überall dort ins Spiel, wo die Regierenden gegen die partikularen Interessen der Bürger_innen verstoßen, während sie im zweiten Fall überall dort ins Spiel kommt, wo die Regierenden nicht im Sinne des Allgemeinwohls handeln. Beide Veto-Konzeptionen scheinen mir für eine Reaktualisierung der Institution des Volkstribunats unbrauchbar. Die römische Konzeption setzt die Vorstellung eines ständisch gegliederten politischen Systems voraus, in welchem die Bürger_innen von vornherein von der legislativen Macht ausgeschlossen sind und ist daher nicht mit der Konzeption einer starken Demokratie, wie ich sie im letzten Kapitel entwickelt habe, zu vereinbaren. Die florentinische Konzeption setzt dagegen eine übergreifende Vorstellung des öffentlichen Wohls voraus, von dem gerade in modernen Gesellschaften mit ihren divergierenden Vorstellungen vom guten Leben unklar ist, worin genau es bestehen soll. Das Scheitern beider Modelle bedeutet jedoch nicht, dass wir die Idee des Volkstribunats gänzlich aufgeben müssten, vielmehr besteht die Aufgabe darin, das florentinische Modell unter den Bedingungen unserer Gegenwart neu zu formulieren.

Eine solche Neuformulierung kann an das im letzten Abschnitt entwickelte Konzept der Responsivitätsrechte anschließen. Dieses bestand darin, die Einflussnahme marginalisierter Stimmen im politischen Prozess dadurch zu sichern, dass politische Akteur_innen im Zuge parlamentarischer Gruppenrepräsentation gesicherte Möglichkeiten zur Artikulation ihrer *Ansprüche* haben und andere politische Gruppierungen verpflichtet sind, auf die von ihnen vorgebrachten Vorschläge, Einwände und Bedenken eine *Antwort* zu geben. Im Anschluss an Machiavellis Konzeption des florentinischen Tribunats würde die Aufgabe eines zeitgenössischen Tribunats nun darin bestehen, sicherzustellen, dass politische Auseinandersetzungen im Sinne des Gemeinwohls geführt werden – mit dem entscheidenden Unterschied, dass hier kein substantieller Begriff des Gemeinwohls mehr vorausgesetzt wird, zu dem die Tribune exklusiven Zugang

hätten, sondern ein kontestativer Begriff, der sich erst in der politischen Auseinandersetzung herauskristallisieren muss. Entsprechend haben die Tribune nicht über das Gemeinwohl zu wachen, sondern über die Verfahren, in deren Zuge unterschiedliche Vorstellungen des Gemeinwohls miteinander konfrontiert werden. Gegenstand tribunaler Kontrolle ist daher nicht diese oder jene Vorstellung vom Guten, sondern das Wechselspiel von Rede und Antwort, in welchem die politischen Akteur_innen um eine solche Vorstellung streiten. Für eine solche Responsivitätskontrolle könnte dem Tribunat ähnlich wie heutigen Parlamentspräsident_innen die Macht zustehen, das Wort zu erteilen oder zu entziehen, Ermahnungen auszusprechen oder Parlamentarier_innen bei schwerwiegendem kommunikativem Fehlverhalten temporär zu suspendieren.⁹⁴ Im losen Anschluss an die florentinische Konzeption des Tribunats könnte man sogar so weit gehen, die Volkstribune mit einem suspensiven Vetorecht auszustatten. Dieses könnte überall dort zum Einsatz gebracht werden, wo politische Entscheidungen nicht das Resultat von kommunikativen Auseinandersetzungen, sondern von strategischer Durchsetzungsakten sind. Das suspensive Veto vermag das Problem der Gegenmajorität dabei auf eine produktive Weise aufzulösen: Es stellt den politischen Prozess nicht still, vielmehr zwingt es die politisch Handelnden dazu, mit kommunikativen Mitteln aufeinander Bezug zu nehmen. Ziel ist es, der Verselbstständigung des politischen Prozesses in einen Wettkampf vorzubeugen, in welchem die andere Partei nur noch als zu überwindende Gegnerin in den Blick kommt. Tribunale Responsivitätskontrolle hat – so lässt sich im Anschluss an eine Begriffsbildung von Chantal Mouffe formulieren – die Aufgabe dafür zu sorgen, dass Agonismus nicht in Antagonismus umkippt, und der politische Prozess die Form eines Redewettstreits beibehält, in dem beide Seiten aufeinander bezogen sind.⁹⁵

Der Vorschlag von McCormick ist mit diesem neuen Zuschnitt der Funktion des Volkstribunats freilich substantiell abgeändert. Die Volkstribune würden jetzt nämlich nicht mehr im Modus der Stellvertretung agie-

94 Zum Rederecht im Bundestag vgl. Johann Christoph Besch, „Rederecht und Redeordnung“, in: Hans-Peter Schneider und Wolfgang Zeh (Hg.), *Parlamentsrecht und Parlamentspraxis in der Bundesrepublik Deutschland*, New York: de Gruyter 1989, 939–959.

95 „Als Hauptaufgabe der Demokratie könnte man die Umwandlung des Antagonismus in Agonismus ansehen.“ (Mouffe, Chantal: *Über das Politische. Wider die kosmopolitische Illusion*, aus d. Engl. v. Niels Neumeier, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2007, 30)

ren, um die Interessen der einfachen Bürger_innen gegen die Eliten zu verteidigen, sondern ihre Aufgabe wäre es, politische Auseinandersetzungen von einem dritten Standpunkt aus auf ihre Responsivität hin zu prüfen. Wenn die Tribune nun aber selbst keine Streitpartei darstellen, sondern eine dritte Instanz bilden, welche die Streitparteien aufeinander beziehen soll, empfiehlt es sich, dass ihre Zusammensetzung anders beschaffen ist als diejenige der politischen Gremien, über die sie wachen. McCormicks Vorschlag, so hatten wir gesehen, bestand darin, die Tribune per Losverfahren aus jenen 90% der Bevölkerung zu rekrutieren, die er zum *populus* rechnet. Dies entsprang dem Anliegen, einer Verselbstständigung politischer Eliten vorzubeugen. Eben dieses Anliegen ist in dem von mir vorgeschlagenen kontestativen Modell nun aber bereits durch die Institution der politischen Gruppenvertretung gesichert. Das eröffnet uns die Möglichkeit, das Tribunat weniger unter dem Gesichtspunkt sozialer Diversität als demjenigen fachlicher Kompetenz zu betrachten. Das erscheint mir in diesem Fall auch angemessen, weil die Tribune im Unterschied zu einfachen Bürger_innen nicht nur kommunikative Kompetenzen besitzen sollten, welche sie zur politischen Kontestation befähigen, sondern ebenso kommunikative Meta-Kompetenzen, mit deren Hilfe sie auf den kommunikativen Prozess reflektieren und diesen beurteilen sollen.

Weil die Tribune im Zuge einer solchen Beurteilung jedoch notwendig selbst wieder einen bestimmten Begriff politischer Kommunikation voraussetzen müssen, drohen wir an dieser Stelle in Probleme zu geraten. Denn was als politische Kommunikation zählt, entpuppt sich ja selbst wieder als eine politische Frage. Umstritten ist zwischen politischen Parteien nämlich sowohl die Frage, welche Formen von Argumenten zum politischen Streit zugelassen werden sollen, als auch ob logischen und ästhetischen Erkenntnisformen der gleiche Rang zukommt und wo persuasive Rede endet und manipulative Rhetorik beginnt. Das Volkstribunat darf entsprechend nicht als eine Instanz verstanden werden, die gleichsam von einem überparteilichen Standpunkt aus darüber entscheidet, welche Spielzüge in kommunikativen Auseinandersetzungen legitim sind und welche nicht, sondern es muss als eine Instanz verstanden werden, die selbst politischen Charakter hat. Damit drohen wir aber in einen Begründungsregress zu geraten: Wenn das Volkstribunat nämlich bei der Kontrolle der politischen Kommunikation selbst einen politisch geprägten Begriff der Kommunikation in Anschlag bringen muss, wer wacht dann über das Volkstribunat? An dieser Stelle verweist uns die republikanische Position auf die im ersten Teil dieser Studie entwickelte radikaldemokratische Position zurück. Deren Betonung des Kontingenzcharakters der politischen Ordnung

macht nämlich deutlich, dass die Begriffe, in denen wir unsere Welt beschreiben, situierte Begriffe sind. Entsprechend hatten es sich radikal-demokratische Formen des Protesthandelns zur Aufgabe gemacht, die Grenzen des Sag- und Sichtbaren in einem Gemeinwesen zum Gegenstand zu machen und neu zu verhandeln. Eben solche Aushandlungsprozesse scheinen mir nun auch dazu geeignet zu sein, dafür zu sorgen, dass der Begriff der politischen Kommunikation, wie er vom Volkstribunat in Anschlag gebracht wird, als politischer Begriff transparent gehalten und vor seiner Reifizierung geschützt wird. Der Streit um das Kratos verweist uns so zurück auf den Streit um die gemeinsame Welt des Demos und die Praktiken der demonstrativen Kritik.

Eine Institution der Bestreitung: Der Multikameralismus

Ein klassisches Mittel politischer Kontestation stellt der Bikameralismus dar.⁹⁶ Sein Ursprung wird zumeist auf die englische Verfassung zurückgeführt, in der sich im Mittelalter nach und nach ein Zweikammernsystem herausgebildet hat, in dem die erste Kammer – das *House of Commons* – sich aus gewählten Vertretern zusammensetzt, während die zweite Kammer – das *House of Lords* – dem Adel vorbehalten ist. Bereits Montesquieu betont in seiner Analyse der englischen Verfassung, dass die zweite Kammer hier als „ausgleichende Gewalt“ wirkt.⁹⁷ Den Adel sieht er für eine solche Aufgabe besonders gut geeignet, da er sich durch „Bescheidenheit und Einfachheit der Sitten“ auszeichnet.⁹⁸ Dadurch ist er in ausgezeichneter Weise dazu in der Lage, die Regierung zu Maß und Mitte anzuleiten. Um ihrer Stimme Gewicht zu verliehen, besitzt die zweite Kammer ein Vetorecht, mit der sie Beschlüsse der ersten Kammer für nichtig erklären kann. Eigene positive Gesetzgebungsbefugnisse sind hier für die zweite Kammer nicht vorgesehen, damit die zweite Kammer ihrerseits nicht zum selbstsüchtigen Handeln im Sinne der eigenen Sonderinteressen verführt wird. Historisch besteht die Aufgabe der zweiten Kammer also darin, für Ausgleich und Mäßigung zu sorgen.

96 Vgl. hierzu: Gisela Riescher, Sabine Ruß und Christoph Haas (Hg.), *Zweite Kammern*, München: Oldenbourg 2000.

97 Montesquieu, Charles Baron de Secondat: *Vom Geist der Gesetze*, Berlin: De Gruyter 1950, 135.

98 Ebd., 105.

Das englische Modell des Bikameralismus hat insbesondere auf die amerikanische Verfassung großen Einfluss ausgeübt. Deutlich wird das dort, wo die Gründerväter der amerikanischen Verfassung auf die einhegende Kraft des Senats hinweisen. James Madison hebt zwei Gefahren hervor, denen der Senat entgegenwirken soll: Erstens laufen die Regierenden des Repräsentantenhauses stets Gefahr, ihren Wahlversprechen untreu zu werden und sich in ihrer Entscheidungsfindung von Sonderinteressen leiten zu lassen.⁹⁹ Zweitens besteht die Möglichkeit, so Madison, dass sich das Repräsentantenhaus von spontanen und leidenschaftlichen Gefühlen hinwegreißen und zu irrationalen Entscheidungen verführen lässt.¹⁰⁰ Die politische Rolle des Senats besteht entsprechend darin, das Repräsentantenhaus in seinem Tun zu kontrollieren und vor Korruption zu schützen. Freilich nun ändert sich mit der amerikanischen Verfassung ein wichtiges Moment gegenüber der englischen: die Zusammensetzung der zweiten Kammern. Das hat seinen Grund nicht einfach darin, dass die im Entstehen begriffene Nation von einem anti-aristokratischen Ideal der Gleichheit getragen war, sondern vielmehr darin, dass der Bikameralismus hier in das System des Föderalismus eingelassen ist. Der dem Parlament zur Seite gestellte Senat soll nicht mehr der Einflussnahme traditioneller Eliten dienen, sondern im Zuge des föderalen Systems dafür sorgen, dass die Meinungen der untergeordneten Stufe, auf der übergeordneten Ebene repräsentiert sind. Daher entsendet jeder Gliedstaat zwei Senator_innen mit dem Auftrag, darüber zu wachen, dass die spezifischen Interessen ihrer jeweiligen territorialen Einheit von der Regierung mitbedacht werden. Die Geschäfte des Parlaments werden hier also nicht mehr aus der Perspektive eines tugendhaften Dritten in den Blick genommen, sondern aus der parteilichen Perspektive der untergeordneten Ebene.

-
- 99 „First, it is a misfortune incident to republican government, though to a less degree than to other government, that those who administer it may forget their obligations to their constituents, and prove unfaithful to their important trust.“ (Alexander Hamilton, James Madison und John Jay, *The Federalist Papers*, hrsg. v. Michael A. Genovese, New York: Palgrave Macmillan 2009, Federalist No. 62, 161)
- 100 „Second, the necessity of a senate is not less indicated by the propensity of all single and numerous assemblies to yield to the impulse of sudden and violent passions, and to be seduced by factious leaders into intemperate and pernicious resolutions.“ (Hamilton, Madison und Jay, *Federalist Papers*, Federalist No. 62, 161)

Aufgabe des Bikameralismus ist es hier nicht mehr für Mitte, Maß und Ausgleich zu sorgen, sondern vielmehr zu kontrollieren, dass die jeweils eigenen Interessen und Meinungen Berücksichtigung finden. Eine solche Kontrolle ist notwendig, da die autotelische Funktionslogik der jeweiligen Regierungseinheit (hier des nationalen Parlaments) auch bei bestem Wissen und Gewissen schnell dazu führt, dass die politischen Ansprüche der untergeordneten Ebene nicht ausreichend berücksichtigt werden. Eine Dynamik, die im föderalen System, in der es zu einer Aufteilung der Aufgaben der jeweiligen Regierungsebenen kommt, noch einmal verstärkt wird. Gerade in föderalen Systemen bedarf es daher einer Kontrollinstanz, welche die Möglichkeit hat, die Entscheidungen der übergeordneten Ebene zu bestreiten und herauszufordern.

Im Fall einer föderalen Republik der Räte spitzt sich diese Notwendigkeit noch weiter zu. Während der klassische Föderalismus gemeinhin nur zwei Ebenen kennt, würde eine Republik der Räte mehrere Ebenen umfassen. Damit taucht die Frage auf, wie das System der Gegen-Macht hier zu strukturieren wäre. Durch die Vertretung der jeweils unteren Ebene auf allen übergeordneten Ebenen würde ja ein komplexes multikamerales System entstehen. Nun scheint mir allerdings, dass diese Idee eines Multikameralismus gar nicht so weit von bestehenden politischen Strukturen entfernt zu sein scheint. Exemplarisch lässt sich das an den Multi-Level-Governance-Strukturen der BRD festmachen: Nicht nur bestehen hier mit Gemeinderat, Kreistag, Landtag und Bundestag vier Regierungsebenen, zugleich auch sind diese mittels unterschiedlicher Repräsentationsmechanismen auch auf den jeweils höheren Stufen als kollektive Einheiten gegenwärtig: So sind die Kommunen auf den übergeordneten Ebenen von Kreis, Land und Bund mittels Städte- und Gemeindebund vertreten, die Kreise auf der Ebene der Länder und des Bundes mittels des Deutschen Landkreistags repräsentiert und die Länder wiederum sind auf Bundesebene durch Landesvertretungen präsent.

Würde man nun versuchen wollen, diese losen Multi-Governance-Strukturen in ein geregelteres System des Multikameralismus zu überführen, in welchem die untergeordneten Ebenen die verbürgte Möglichkeit hätten, die Entscheidungen der übergeordneten Ebenen zu blockieren oder zu annullieren, würde man vor jenem Problem stehen, dass Fritz Scharpf bereits

in den 1970er Jahren als „Politikverflechtungsfälle“ bezeichnet hat.¹⁰¹ Diese Fälle entstehen dann, wenn eine mehrere Ebenen verbindende Entscheidungsstruktur einerseits „aus ihrer institutionellen Logik heraus systemisch ineffiziente und problem-unangemessene Entscheidungen erzeugt“ und andererseits „unfähig ist, die institutionellen Rahmenbedingungen ihrer Entscheidungslogik zu verändern“.¹⁰²

Der föderale Bikameralismus scheint nun besonders anfällig dafür zu sein, in die Politikverflechtungsfälle zu geraten. Der konstitutionstheoretisch gewollte Gegensatz zwischen den Kammern spitzt sich nämlich dort negativ zu, wo die untergeordneten politischen Ebenen sich in erster Linie an der Erhaltung und Erweiterung ihrer Interessen orientieren. Ein solcher Interessengegensatz kann dazu führen, dass politische Entscheidungskonflikte nicht mittels kommunikativen Streitschlichtungsverfahrens, sondern mittels Bargaining-Verfahren entschieden werden, da letztere eine weniger anspruchsvolle Form der Konfliktlösung sind. Während gemeinsames Problemlösen die wechselseitige Verpflichtung auf ein Gemeinwohl voraussetzt, in dessen Zuge die Einzelnen auch dazu bereit sind, Nachteile in Kauf zu nehmen, orientiert sich das Bargaining-Modell allein am rational-egoistischen Eigeninteresse der Individuen. Der zu erwartende Nutzen einer Einigung muss daher mindestens ebenso groß sein wie der bei Nicht-Einigung erwartete.¹⁰³ Wo alle Akteur_innen sich aber nur an ihren je eigenen Partikularinteressen orientieren, kommt es – ganz im Sinne des Gefangenen-Dilemmas der rational choice theory – zu suboptimalen Ergebnissen. Wird die politische Auseinandersetzung vom Bargaining-Modus bestimmt, leidet entsprechend die Gemeinwohlorientierung des ganzen politischen Systems. Bikameralismus kann deshalb nicht nur zu einem kooperativen Miteinander, sondern auch zu einem destruktiven Gegeneinander führen. Zur Falle im Sinne von Scharpf wird ein solches Gegeneinander dort, wo Entscheidungen in der zweiten Kammer mit qualifizierten Mehrheiten getroffen werden müssen. Mit zunehmender Regelungsdichte bedeutet Nicht-Einigung im politischen System nämlich nicht den Rück-

101 Vgl. Fritz Scharpf, Bernd Reissert und Fritz Schnabel, *Politikverflechtung: Theorie und Empirie des kooperativen Föderalismus in der Bundesrepublik*, Kronberg: Scriptor 1976; sowie aktueller: Sabine Kropp, *Kooperativer Föderalismus und Politikverflechtung*, Wiesbaden: Springer 2010.

102 Fritz Scharpf, „Die Politikverflechtungs-Fälle: Europäische Integration und deutscher Föderalismus im Vergleich“, in: *Politische Vierteljahresschrift*, Jg. 26, 1985, S. 323–356, hier: 350.

103 Ebd., 340.

fall auf eine Stufe der Regelfreiheit, sondern vielmehr das Weitergelten früher festgesetzter Beschlüsse.¹⁰⁴ Wo solche Beschlüsse aber aufgrund externer Dynamiken neue Lösungen erfordern, geht die politische Blockade mit der Privilegierung der durch den Status quo Begünstigten einher. Weil diese gemäß der Bargaining-Logik kein Interesse an der Abgabe von Privilegien haben, wird eine Selbsttransformation des politischen Systems verhindert. In solchen Fällen schnappt die Politikverflechtungsfalle zu: Es werden sowohl suboptimale Politikergebnisse erzielt als auch Transformationen des Status quo verhindert. Freilich nun setzt das Zuschnappen der Politikverflechtungsfalle von Anfang an voraus, dass die kommunikative Schlichtung des Streits zwischen den verschiedenen Kammern scheitert. Das Problem der Politikverflechtung, wie es von Scharpf formuliert worden ist, verschwindet daher in dem Maße, wie es gelingt, politische Aushandlungsprozesse auch unter Bedingungen von tiefen Meinungsverschiedenheiten kommunikativ zu gestalten. Wie das gelingen kann, möchte ich im nächsten Schritt anhand der Institution des Schiedsgerichts zeigen.

Eine Institution der Streitschlichtung: Das Schiedsgericht

Während sich Meinungsverschiedenheiten in politischen Gremien letztlich mit dem Mittel des Mehrheitsentscheids auflösen lassen, ist eine solche Möglichkeit zwischen bikameralen Institutionen nicht möglich. Entsprechend stehen wir vor der Frage, wie einer Arretierung des politischen Prozesses durch tiefe Meinungsverschiedenheiten im bikameralen System vorgebeugt werden kann. Die Verfassungen vieler bestehender politischer Gemeinwesen sehen für diesen Fall die Einsetzung einer Schlichtungsinstanz vor. An diese Tradition anschließend möchte ich im Folgenden zwei bestehende Konzepte der politischen Streitschlichtung vorstellen, um dann in einem dritten Schritt mit dem Schiedsgericht ein eigenständiges Konzept zur Streitschlichtung für eine Republik der Räte vorzuschlagen.

Die für unsere Gegenwart bedeutsame Geschichte von Streitschlichtungsinstitutionen beginnt im 18. Jahrhundert mit der Amerikanischen Revolution. Zur Verhinderung politischer Blockaden zwischen Repräsentantenhaus und Senat beschloss der amerikanische Kongress eine Geschäftsordnung, welche in politischen Streitfällen zwischen beiden Kammern die

104 Ebd., 337.

Einrichtung von so genannten „Conference Committees“ vorsieht.¹⁰⁵ Diese Committees werden immer dann einberufen, wenn sich beide Kammern nicht auf einen gemeinsamen Gesetzesvorschlag einigen können. Dieser wird normalerweise im Zuge eines so genannten Navette-Verfahrens zu erzielen versucht, in dem jede der beiden Kammern eine Gesetzesvorlage mit Ergänzungen und Änderungen versieht und der jeweils anderen zur Billigung vorlegt. Führt dieser Prozess nicht zum Erfolg, weil sich die Parteien nicht einig werden können, wird ein Conference Committee zur Streitschlichtung einberufen. Dieses Gremium ist kein dauerhafter Ausschuss mit ständigen Mitgliedern, sondern es wird ad hoc für jede einzelne Verhandlungssache neu gebildet. Jede der beiden Kammern entsendet dabei eine variable Zahl von Mitgliedern, die Fachkompetenz für die jeweiligen Entscheidungsmaterien besitzen. Conference Committees sind daher in erster Linie Expert_innenausschüsse. Damit sich im Streitschlichtungsverfahren diese Expertise gegenüber parteitaktischen Erwägungen auch wirklich durchsetzen kann, tagen die Gremien normalerweise unter Ausschluss der Öffentlichkeit. Die von ihnen entwickelten Kompromissvorschläge werden in der Folge sowohl dem Repräsentantenhaus als auch dem Senat vorgelegt, und nur dann verabschiedet, wenn sie eine mehrheitliche Zustimmung finden. Um Nachverhandlungen und ein erneutes Aufflammen des Streits zu vermeiden, kann dabei nur über den Kompromissvorschlag als Ganzes und nicht über seine Einzelelemente abgestimmt werden.

Die US-amerikanischen Conference Committees haben als Vorbild bei der Einrichtung des deutschen Vermittlungsausschusses gedient.¹⁰⁶ Während die Institution des Conference Committees in den USA nicht verfassungsrechtlich verankert ist, sondern lediglich in der Geschäftsordnung des Kongresses festgeschrieben ist, wird die Einberufung des Vermittlungsausschusses durch Art. 77 Abs. 2 GG geregelt. Dieser kann im Falle von Einspruchsgesetzen vom Bundesrat, im Fall von Zustimmungsgesetzen von Bundesrat, Bundestag und Bundesregierung einberufen werden. Der Vermittlungsausschuss ist dabei aus gleichstarken Gruppen von Bundesrat und Bundestag zusammengesetzt. Genau wie beim US-

105 Einen instruktiven Überblick bietet immer noch Ekkehart Hasselsweiler, *Der Vermittlungsausschuß. Verfassungsgrundlagen und Staatspraxis*, Berlin: Duncker & Humblot 1981, Teil 1; sowie: Jan Elsner, *Die Kompetenzen des Vermittlungsausschusses im parlamentarischen Gesetzgebungsverfahren*, Wiesbaden: Springer 2017, Teil 1.

106 Ebd., 17f.

amerikanischen Vorbild kommt ihm die Aufgabe zu, einen Vermittlungsvorschlag zu erarbeiten, der dann anschließend sowohl im Bundestag als auch im Bundesrat mehrheitlich verabschiedet werden muss, um Geltung zu erlangen. Im Unterschied zum US-amerikanischen Modell handelt es sich beim Vermittlungsausschuss nicht um ein anlassbezogenes, sondern um ein dauerhaftes Gremium mit ständigen Mitgliedern. Durch die langfristig angelegte Arbeit soll es den Mitgliedern möglich werden, ein Vertrauensverhältnis zueinander aufzubauen, das verhindert, dass Einigungsvorschläge allein durch temporäre strategische Verhandlungstaktiken erzielt werden. Unterstützt wird dieser Vermittlungsmodus wiederum durch die Tatsache, dass der Vermittlungsausschuss nicht-öffentlich tagt: Jenseits parteilicher, verbandlicher und öffentlicher Einflussnahme sollen so möglichst sachgeleitete Vermittlungsvorschläge zur Lösung politischer Streitigkeiten entstehen.

Auch wenn die Institutionen des Vermittlungsausschusses in den USA und Deutschland ganz ähnlich gestaltet sind, stehen hinter ihnen doch zwei unterschiedliche Modelle der Streitschlichtung. Während der Vermittlungsausschuss im US-amerikanischen Modell unterschiedliche Interessen abwägen und einen für alle Parteien annehmbaren *Kompromiss* hervorbringen soll, steht im bundesdeutschen Modell die Überwindung von Differenzen und die Hervorbringung eines übergreifenden *Konsens* im Zentrum.¹⁰⁷ Hinter den zwei unterschiedlichen nationalen Institutionen verbergen sich freilich zwei demokratietheoretische Modelle: das Wettbewerbsmodell der Demokratie in der Tradition Schumpeters auf der einen und das Deliberationsmodell der Demokratie in der Tradition von Haber-

107 Zur Deutung der amerikanischen Conference Committees als Orten der Verhandlungsstrategie vgl. John Manley, *The Politics of Finance*, Boston: Little-Brown 1970, der festhält: „The overriding ethic of the Conference Committee is one of bargaining, give-and-take, compromise, horse-trading, conciliation, and malleability by all concerned.“ (ebd. 271); sowie: Ross Hickey, „Bicameral Bargaining and Federation Formation“, in: *Public Choice*, Jg. 154, 2013, 217–241. Zur Auslegung des Vermittlungsausschusses als Deliberationsorgan vgl. Markus Spörndli, *Diskurs und Entscheidung. Eine empirische Analyse kommunikativen Handelns im deutschen Vermittlungsausschuss*, Wiesbaden: Springer VS 2004, sowie: Roland Lhotta, „Konsens und Konkurrenz in der konstitutionellen Ökonomie bikameraler Verhandlungsdemokratie: Der Vermittlungsausschuss als effiziente Institution politischer Deliberation“, in: Everhard Holtmann und Helmut Voelzkow (Hg.), *Zwischen Wettbewerbs- und Verhandlungsdemokratie. Analysen zum Regierungssystem der Bundesrepublik Deutschland*, Wiesbaden: Springer 2000, 79–104.

mas auf der anderen Seite. Mit ihnen verbunden sind zwei unterschiedliche Modelle der Rationalität. Im ersten Fall haben wir es mit einer ökonomischen Verhandlungsrationalität zu tun, im zweiten Fall mit einer kommunikativen Aushandlungsrationalität. Ekkehart Hasselsweiler hat erstere in seiner einschlägigen Studie folgendermaßen beschrieben: „Der Kompromiß, wie ihn der Vermittlungsausschuß finden soll, muß jeder Streitpartei das Gefühl geben, sich in den ihr wichtigen Punkten zumindest prinzipiell behauptet und nur in Fragen von nachgeordneter Wichtigkeit Zugeständnisse gemacht zu haben. Wo ein Verzicht auf wesentliche Positionen unabdingbar ist, muss jede Seite gleich große Opfer erbringen. [...] Die Beteiligten müssen für jede erbrachte Konzession auch ein entsprechend gewichtiges Nachgeben der anderen Seite erreicht haben.“¹⁰⁸ Deutlich wird hier, dass dort, wo es als Ziel des Vermittlungsausschusses betrachtet wird, Kompromissvorschläge hervorzubringen, Mechanismen des *bargaining* vorherrschen. Die politische Kunst besteht hier darin, auf dem Wege von Kompensations- und Koppelgeschäften den jeweils besten *deal* für die eigene Seite herauszuschlagen. Zu Konzessionen sind die Beteiligten hier also nur deshalb bereit, weil mittels ihrer die jeweils andere Partei ihrerseits zu Zugeständnissen bewegt werden kann. Das wechselseitige Aufeinander-Zugehen geht hier also nicht mit einem Abrücken von der eigenen politischen Position einher, sondern ist einem pragmatischen Impuls geschuldet. Anders dagegen verhält es sich im deliberativen Politikmodell: Kommunikative Auseinandersetzungen zielen auf einen Einstellungswandel der Beteiligten ab. Mittels des Appells an Geltungsansprüche soll die jeweils andere Partei von der besseren Qualität der eigenen politischen Position überzeugt werden. Entsprechend wird der Vermittlungsausschuss daher auch als Organ der „Differenzbereinigung“ bezeichnet.¹⁰⁹ Während im wettbewerblichen Modell politische Differenzen lediglich temporär überbrückt werden sollen, ist das Ziel des deliberativen Modells, diese dauerhaft zu überwinden. Freilich nun zeigt sich in der Praxis, dass es in vielen politischen Streitfragen nicht die eine beste Lösung gibt, sondern eine Vielzahl von möglichen Lösungen. In solchen Fällen wird ein übergreifender Konsens gerade nicht möglich sein. John Dryzek hat entsprechend darauf hingewiesen, dass auch im deliberativen Modell nicht

108 Hasselsweiler, *Der Vermittlungsausschuss*, 36.

109 Vgl. mit Blick auf die Schweiz: Elsner, *Die Kompetenzen des Vermittlungsausschusses*, 196.

alle Zwistigkeiten überkommen werden können.¹¹⁰ Gleichwohl betont er, dass deliberative Diskurse zu einem informierten Kompromiss führen können, in welchem unterschiedliche Parteien einer bestimmten Problemlösung aus unterschiedlichen Gründen zustimmen.¹¹¹ Vom bloßen Verhandlungskompromiss unterscheidet sich ein solcher Aushandlungskompromiss dadurch, dass er nicht auf einem bloßem *power play* beruht, sondern an der Praxis der Kommunikabilität festhält.

Bei aller Unterschiedlichkeit in der Ausgestaltung teilen die ökonomische und deliberative Demokratietheorie eine gemeinsame Grundannahme: Politischer Streit soll hier wie dort mittels Vermittlung geschlichtet werden. Zu den klassischen Streitschlichtungsmethoden zählt von alters her neben der *Vermittlungsidee* aber ebenso die *Schiedsidee*.¹¹² Diese besteht darin, dass sich zwei Streitparteien darauf einigen, zur Schlichtung ihres Streits einen Dritten zum Schiedsrichter zu bestellen und sich dessen Schiedsspruch zu unterwerfen.¹¹³ Im Anschluss daran, möchte ich die Einrichtung eines föderalen Schiedsgerichts zur Auflösung der föderalen Herausforderung vorschlagen. Im Unterschied zum Vermittlungsausschuss, welcher auf einen Ausgleich zielt, bei dem sich die Streitparteien gleichsam in einer noch unbestimmten Mitte treffen, zielt die Einrichtung eines föderalen Schiedsgerichts darauf, eine ins Stocken geratene Auseinandersetzung wieder in Bewegung zu bringen und einer Entscheidung zuzuführen: Der Streit soll hier nicht dadurch aufgelöst werden, dass sich die Streitparteien im Zuge von Zugeständnissen immer weiter annähern, sondern dadurch, dass ihre Auseinandersetzung in einer von einer dritten Partei gesetzten Ordnung ausgetragen wird. Georg Simmel hat das Recht als eine solche dritte Ordnung verstanden. Der Rechtsstreit gilt ihm daher

110 John Dryzek, *Deliberative Democracy and Beyond. Liberals, Critics, Contestations*, Oxford: Oxford University Press 2000, 47.

111 Ebd., 170.

112 Vladimir Kaščeev, „Schiedsgericht und Vermittlung in den Beziehungen zwischen den hellenistischen Staaten und Rom“, in: *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, 1997, Jg. 46, Heft 4, 419–433.

113 Zu den Funktionsrollen des Dritten vgl. Thomas Bedorf, „Stabilisierung und/oder Irritation. Voraussetzungen und Konsequenzen einer triadischen Sozialphilosophie“, in: ders., Gesa Lindemann und Joachim Fischer (Hg.), *Theorien des Dritten. Innovationen in Soziologie und Sozialphilosophie*, München: Fink 2010, 13–32.

auch als „der Streit schlechthin“.¹¹⁴ An ihm, so Simmel, wird deutlich, dass sich ein Streit dort auflösen lässt, wo beide Parteien auf einen gemeinsamen Boden gestellt werden. Den Rechtsstreit zeichnet dabei die „gemeinsame Unterordnung unter das Gesetz [aus], die beiderseitige Anerkennung, daß die Entscheidung nur nach dem objektiven Gewicht der Gründe erfolgen soll, [...] das Bewußtsein, [...] von einer sozialen Macht und Ordnung umfaßt zu sein“.¹¹⁵ Was Simmel hier als die eigentliche Leistung des Rechts ausmacht, scheint jedoch zunächst nur zu bestätigen, dass ein föderales Schiedsgericht nicht dazu geeignet ist, tiefe Meinungsverschiedenheiten zu bewältigen. Denn tiefe Meinungsverschiedenheiten, so hatte ich ja stets argumentiert, zeichnen sich dadurch aus, dass es hier gerade keine gemeinsame Ordnung gibt, welcher sich die Streitparteien unterstellen können, weil es diese Ordnung selbst ist, die strittig ist. Dieser Einwand sollte uns jedoch nicht dazu führen, die Idee einer gemeinsamen Ordnung aufzugeben, sondern muss uns vielmehr dazu anspornen, diese Ordnung unter der Bedingung ihrer Ungegründetheit zu denken. Folgt man diesem Gedanken, dann wäre die Aufgabe der Schiedsinstitution zunächst nicht, den Konflikt zwischen den Parteien für die Parteien zu entscheiden, sondern vielmehr einen Rahmen bereitzustellen, innerhalb dessen der Streit von den Beteiligten selbst zu einem Ende geführt werden kann.

Um diesen Gedanken weiterzuentwickeln, ist es hilfreich, sich den Problemen zuzuwenden, welche bei der richterlichen Auslegung von Verfassungen entstehen. Ronald Dworkin hat diesbezüglich gezeigt, dass Verfassungen immer einer „moralischen Auslegung“ bedürfen.¹¹⁶ Dieser Pro-

114 Georg Simmel, „Der Streit“, in: ders., *Soziologie. Untersuchung über die Formen der Vergesellschaftung*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1992, 284–382, 305.

115 Ebd., 306.

116 Ronald Dworkin, *Freedom's Law. The Moral Reading of the American Constitution*, Oxford/New York: Oxford University Press 1996, 7. Ähnlich Grimm: „Das Demokratieproblem ergibt sich aus dem Umstand, dass die abstrakt formulierten Rechtssätze die Anwendung auf individuelle und konkrete Streitfälle nicht vollständig, sondern nur mehr oder weniger determinieren. [...] Auslegung erschöpft sich aber nicht, wie in der Rechtswissenschaft zeitweise angenommen, in der Aufdeckung eines in der Norm schon vollständig enthaltenen Sinns, sondern ist, je nach Determinationskraft einer Norm oder Neuartigkeit des Falls, immer auch in größerem oder kleinerem Umfang Sinnkonstituierung.“ Dieter Grimm, „Justiz und Gesetzgebung. Zur Rolle und Legitimität der Verfassungsrechtsprechung“, in: Peter Koller und Christian Hiebaum (Hg.), *Jürgen Habermas: Faktizität und Geltung*, Berlin/Boston: De Gruyter 2016, 99–116, 99.

zess erschöpft sich nicht einfach darin, einen im Verfassungstext bereits enthaltenen Sinn freizulegen, sondern dieser Sinn muss oftmals von den Richter_innen allererst *gestiftet* werden. Das, so betont Dworkin, bedeutet freilich nicht, dass Richter_innen sich an ihren persönlichen Präferenzen orientieren können, sondern vielmehr, dass sie ihre Auslegung an zwei Kriterien ausrichten müssen. Ihr Urteilsspruch muss erstens eine historische Dimension haben, die berücksichtigt, welchen Sinn die jeweiligen Grundrechte bei ihrer Niederschrift zum Ausdruck bringen sollten und zweitens eine systemische Dimension, die darin besteht, dass Entscheidungen mit der Struktur der Verfassung im Ganzen als auch mit vorauslaufenden Entscheidungen konform gehen müssen.¹¹⁷ Richter_innen, so Dworkin, sind wie Autor_innen, „die gemeinsam einen Fortsetzungsroman“ schreiben.¹¹⁸ Der Vorwurf, sie besäßen uneingeschränkte oder gar beliebige Macht bei der Auslegung der Verfassung, ist daher zurückzuweisen. Denn selbst ein Richter, der der Überzeugung wäre, dass Gleichheit nur durch wirtschaftliche Gleichheit zu haben ist, wäre nicht in der Lage, den gesetzlichen Gleichheitsgrundsatz so zu interpretieren, dass damit die Gleichverteilung des Reichtums oder gar das kollektive Eigentum an Produktionsmitteln gemeint wäre. Eine solche Interpretation, so Dworkin, würde schlicht und ergreifend nicht mit der historischen Dimension der Verfassung übereinstimmen.¹¹⁹ Die geschichtlich verankerte Verfassungsauslegung weist darauf hin, dass wir es mit weltanschaulich durchtränkten moralischen Interpretationen von Prinzipien zu tun haben, die sittlich in einer Gemeinschaft tradiert werden. Eben auf diese Sittlichkeit haben sich Gerichte zu beziehen, wenn sie die Verfassung interpretieren. Die von Dworkin vorgeschlagene moralische Auslegung der Verfassung bedeutet gleichwohl nicht, dass der Gehalt der Verfassung damit zu einer unstrittigen Angelegenheit würde. Da im Zuge gesellschaftlicher Wandlungsprozesse die Vielzahl der weltanschaulichen Lebensentwürfe steigt, ist es mehr als unwahrscheinlich, dass sich eine Gesellschaft auf eine einheitliche Auslegung eben jener Normen wird einigen können, welche einem vernünftigen Pluralismus zugrunde liegen sollen. Deutlich wird daran, dass die moralische Auslegung der Verfassung Interpretationsstreitigkeiten nicht einfach beseitigt, sondern dem Streit vielmehr einen Rahmen verleiht, innerhalb dessen rechtliche Auseinandersetzung um die Verfas-

117 Dworkin, *Freedoms Law*, 10.

118 Ebd.

119 Ebd., 11.

sungsordnung stattfinden können. Auch wenn ihr Schiedsspruch diesen Streit temporär beendet, so ist er doch niemals abgeschlossen. Ähnlich wie im Fall des Tribunats gibt es daher auch für das Schiedsgericht keine neutrale, dem Streit um die gemeinsame Welt entzogene Position, auf die es sich zurückziehen kann, um gleichsam von außen zu beurteilen, welche der beiden Streitparteien im Recht ist. Ganz im Gegenteil: Seine Aufgabe ist es, durch seinen Schiedsspruch den Boden zu bestellen, auf welchem sich die beiden Streitparteien begegnen können. Ein Schiedsgericht hat daher, so lässt sich im Anschluss an Thomas Bedorf formulieren, die Aufgabe, das politische System unter der Bedingung der „Bodenlosigkeit“ auf einen Boden zu stellen, auf welchem sich politische Streitigkeiten überhaupt erst entscheiden lassen.¹²⁰ Konkret bedeutet das, dass eine Schiedsinstitution politischen Streit dadurch auflösen muss, dass sie *wertsetzend* verfährt und dadurch eben jene Maßstäbe etabliert, an denen die Überzeugungskraft politischer Kommunikation bemessen wird. Das Schiedsgericht ist daher weniger als eine Entscheidungsinstanz zu verstehen denn vielmehr als eine Wertsetzungsinstanz, die in strittigen Fällen darüber zu entscheiden hat, in welcher Ordnung Konflikte in einem politischen Gemeinwesen ausgetragen werden.

Die Rolle des Schiedsgerichts in einem System der Bestreitung lässt sich weiter präzisieren, wenn wir uns zwei Einwänden widmen. Zunächst kann sich der Vorschlag zur Einrichtung eines föderalen Schiedsgerichts mit dem Vorwurf konfrontiert sehen, dass dieses zu einer Verrechtlichung des politischen Prozesses führt. Dieser, im Zuge der Debatte um das richterliche Prüfungsrecht (*judicial review*) entstandene Vorwurf, zielt darauf ab, dass die rechtliche Lösung von Streitigkeiten diese der Sphäre des gemeinsamen Handelns entzieht und dadurch deren politischen Charakter verstellt.¹²¹ Um diesem Einwand zu begegnen, gilt es die Rolle des födera-

120 Thomas Bedorf, „Bodenlos. Der Kampf um den Sinn im Politischen“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 2007, Jg. 55, Heft 5, 2007, 689–715. Ähnlich lässt sich mit Luhmann auch von der Ausarbeitung einer „Kontingenzformel“ sprechen. Vgl. Niklas Luhmann, *Politik der Gesellschaft*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2002, 120.

121 Jeremy Waldron, *Law and Disagreement*, Oxford: Clarendon Press 1999; Jeremy Waldron, „The Core of the Case against Judicial Review“, in: *Yale Law Journal*, Jg. 115, Heft 6, 2006, 1346–1406; Bellamy, *Political Constitutionalism*. In die gleiche Richtung gehen auch die Arbeiten von Larry D. Kramer, *The People Themselves. Popular Constitutionalism and Judicial Review*, Oxford: Oxford

len Schiedsgerichts weiter zu präzisieren. Helfen kann uns dabei die Institution des Vermittlungsausschusses. Dessen Aufgabe, so hatten wir gesehen, bestand ja gerade nicht darin, für die politischen Streitparteien zu entscheiden, sondern vielmehr einen Kompromissvorschlag zu entwickeln, der dann an die politischen Akteur_innen zurückgespielt wird. Entsprechend bildet der Vermittlungsausschuss keine eigenständige dritte Kammer, sondern vielmehr ein intermediäres Organ. Ähnlich würde es sich mit dem föderalen Schiedsgericht verhalten. Diesem soll nicht die Aufgabe zukommen, den Streit mit seinem Schiedsspruch zugunsten einer der Seiten abschließend zu entscheiden, sondern vielmehr die kommunikativen Prämissen zu bestimmen, unter denen der Streit von den Parteien geführt werden kann. Als wertsetzende Institution entscheidet das Schiedsgericht nicht über den Ausgang des Streits, sondern darüber, welche Argumente im politischen Prozess als legitime Argumente gelten dürfen. Sein Schiedsspruch hat daher nicht das Ziel, eine Entscheidung herbeizuführen, sondern vielmehr durch Wertsetzung zu einer Gewichtung der Argumente der Streitparteien beizutragen. Auch wenn eine solche Gewichtung den Ausgang des Streits freilich vorstrukturiert, belässt sie die letztliche Auflösung des Streits doch bei den Streitparteien selbst und gibt diesen die Möglichkeit, auf der Basis der eingesetzten Werte alternative Argumente zu entwickeln. Ziel des Schiedsspruchs ist es also nicht, den Streit zu entscheiden, sondern vielmehr einen Boden bereitzustellen, auf dem die Parteien ihren Streit entscheiden können.

Ein zweiter Einwand gegen ein föderales Schiedsgericht könnte lauten, dass dieses elitären Charakter hat, insofern hier eine kleine Zahl von Schiedsrichter_innen dazu befugt wird, über die grundlegenden Werte der Gemeinschaft zu bestimmen. Dieser Einwand lässt sich dadurch entkräften, dass der Auftrag der Schiedsrichter_innen darin besteht, im Namen der Gesellschaft als Ganzer und nicht als Privatpersonen zu agieren. Ihr Schiedsspruch soll nicht auf der Basis persönlicher Präferenzen zustande kommen, sondern er soll den Werthorizont der Gesellschaft widerspiegeln. Um dies zu ermöglichen, dürfen die Schiedsrichter_innen nicht allesamt aus demselben kulturellen Milieu stammen, sondern sie müssen sich aus einer Vielzahl an Milieus rekrutieren. Zudem sollten die Schiedsrichter_innen eine hohe persönliche Integrität besitzen, welche ihnen in weiten

University Press 2004 und Mark V. Tushnet, *Taking the Constitution away from the courts*, Princeton, NJ: Princeton University Press 1999.

Teilen der Gesellschaft Ansehen verleiht. Freilich nun kann auch ein so zusammengesetztes Schiedsgericht nicht den einen übergreifenden Werthorizont ausmachen, welcher der Gesellschaft als Ganzer zugrunde liegt. Seine Schiedssprüche werden daher notorisch strittig sein, da es als wertsetzende Instanz manche dieser Lebensformen bevorzugt und andere benachteiligt. Der Vorteil der Institution des Schiedsgerichts liegt nun aber genau darin, diesen Umstand transparent zu machen: Als wertsetzende Institution macht das Schiedsgericht deutlich, dass die Grundlagen des gesellschaftlichen Zusammenlebens nicht vorab festgelegt, sondern in ständiger Veränderung begriffen sind und daher immer wieder neu gegründet werden müssen. Indem es jeweils eine bestimmte historische Form der Selbstgründung der Gesellschaft explizit macht, wirkt das Schiedsgericht dabei einer Naturalisierung und Verdinglichung der gesellschaftlichen Ordnung entgegen. Es macht deutlich, dass demokratische Gesellschaften prinzipiell ungegründet sind, gleichwohl jedoch einer Gründung bedürfen, um politisch handlungsfähig zu sein. Dabei kann gerade die zivilgesellschaftliche Ebene immer wieder Impulse für eine Neugründung geben: Demonstrationen, ziviler Ungehorsam und auch militante Aktionen können Mittel sein, welche die Notwendigkeit der Neugründung der Gesellschaft anzeigen. Die Institution des föderalen Schiedsgerichts darf daher nicht abgekoppelt von solchen zivilgesellschaftlichen Aktionsformen verstanden werden, vielmehr beruht die Legitimität seiner Entscheidungen darauf, dass es sich zu genau solchen Protestformen in Beziehung setzt. Der von ihm gesetzte Werthorizont muss stets als Ausdruck einer Mehrheit des Demos gelten können. Nur so kann es nämlich sicher sein, dass seine Entscheidungen der Realisierung von Freiheit als Nicht-Beherrschung dienen.

Kommen wir nun abschließend noch einmal auf das Problem der Politikverflechtungsfälle zu sprechen. Dieses bestand ja darin, dass sich der Multikameralismus durch die Aufspaltung politischer Macht zu blockieren droht. Um dieser Falle zu entgehen, so hatte ich argumentiert, ist es notwendig, eine Institution zu schaffen, die gewährleistet, dass die Auseinandersetzung zwischen sich kontrollierenden Kammern mit den Mitteln der politischen Kommunikation statt des Bargaining geführt wird. Das hier vorgeschlagene Schiedsgericht erlaubt nun eben das: Indem es den streitenden Parteien einen Boden der Kommunikation bereitet, sorgt es dafür, dass diese ihre Konflikte mit den Mitteln des Redestreits lösen und nicht auf strategische Verhandlungstechniken zurückgreifen. Auf diese Weise trägt auch das föderale Schiedsgericht seinen Teil zur Realisierung politischer Freiheit in einer Republik der Räte bei: Durch die Verhinderung

wechselseitiger Blockadeprozesse zwischen föderalen Einheiten und der Ermöglichung kommunikativer Konfliktlösungsformen sorgt es dafür, dass sich die Auseinandersetzungen im System des Redestreits unter der Bedingung der Nicht-Herrschaft vollziehen. Es ist eben diese enge Verschränkung von Institutionen des Redestreits mit Institutionen der Bestreitung, welche dafür sorgt, dass es im republikanischen Institutionengefüge zur Realisierung politischer Freiheit kommt.

Die Republik der Räte

Die Ausgangsfrage des zweiten Teils meiner Studie lautete: Wie soll politische Herrschaft eingerichtet werden? Zur Beantwortung dieser Frage, so hatte ich vorgeschlagen, sollten wir uns am Wert der Freiheit orientieren und klären, wie sich dieser Wert unter den Bedingungen demokratischer Pluralität realisieren lässt. Als Ausgangspunkt einer solchen Klärung hat mir dabei die Idee eines Republikanismus des Dissenses gedient, der neoatheistische und neorepublikanische Motive und Institutionen miteinander verschränkt. Im Ausgang der Überlegungen von Arendt und Pettit habe ich entsprechend das Konzept der republikanischen Freiheit entwickelt, das in einer Republik der Räte institutionalisiert werden soll. Führen wir uns dafür abschließend noch einmal das institutionelle Grundgerüst dieser Republik vor Augen: Grundsätzlich ist die Republik der Räte in Form einer föderalen Pyramide mit Vorder- und Rückseite strukturiert. Auf der Vorderseite der Pyramide finden wir ein gestaffeltes System von Räten, das sich an der Abstufung von Kommunen, Kreisen, Ländern und Bund orientieren kann. Die jeweiligen Räte sind dabei nach den Prinzipien der subsidiären Lokalisation, der dissentischen Kommunikation und der epistemischen Supplementation ausgestaltet. Um zu garantieren, dass politische Auseinandersetzungen in diesen Räten unter Bedingungen der Nichtbeherrschung stattfinden, bedienen sich die Räte der Institution der Gruppenvertretung, die dafür sorgen soll, dass die Belange politischer Minderheiten in politischen Entscheidungsorganen nicht einfach übergangen oder übersehen werden. Die Rückseite der Pyramide wird von kontestativen, multikameralen Institutionen gebildet, die wir hier abschließend als Senate bezeichnen können, um ihr funktionale Rolle auch terminologisch klar von den Räten abzugrenzen. Aufgabe der Senate ist es, den politischen Primärprozess auf der Vorderseite der Pyramide auf die Verselbstständigung übergeordneter Ebenen hin zu kontrollieren und in den entsprechenden Fällen dessen Entscheidungen zu bestreiten.

Erinnern wir uns nun an die Überlegungen von Hannah Arendt aus dem ersten Kapitel dieses Teils zurück, dann bestand einer ihrer Ansprüche an eine Republik der Räte darin, dass das Prinzip der Machtteilung nicht zur Begrenzung, sondern zur Vermehrung von Macht führen soll. Mit einer solchen Vermehrung haben wir es nun immer dann zu tun, wenn Institutionen der Gegen-Macht nicht nur blockierende, sondern auch gestalterische Funktion haben. Die Institutionen des Tribunats und des Schiedsgerichts können nun als zwei Konfliktbewältigungsinstanzen in eben diesem Sinne verstanden werden. Um der ersten Institution den Charakter des Ungewöhnlichen zu nehmen, können wir sie hier abschließend auch einfach als Präsidium bezeichnen. Präsidium und Schiedsgericht haben die Aufgabe, die fortwährende Gestaltbarkeit des politischen Prozesses dadurch abzusichern, dass sie die beteiligten Parteien darauf verpflichten, ihren Streit mit kommunikativen Mitteln zu führen. Während das Präsidium dabei auf das Mittel des suspensiven Vetos zurückgreifen kann, operiert das Schiedsgericht mit der Setzung einer Werteordnung. Ersteres sorgt dafür, dass politischer Streit responsiv ausgetragen wird, letzteres dafür, dass es einen gemeinsamen Boden gibt, auf dem der Streit ausgetragen werden kann. Insofern damit in beiden Fällen garantiert ist, dass politische Entscheidungen weiterhin auf der Basis von politischer Kommunikation und nicht auf der Basis von Verhandlungsprozessen zustande kommen, kann mit Arendt festgehalten werden: „Hieraus erklärt sich auch die merkwürdige Tatsache, dass Machtteilung keineswegs Machtverminderung zur Folge hat, ja dass das Zusammenspiel der ‚Gewalten‘, das auf Teilung beruht, ein lebendiges Verhältnis von sich gegenseitig kontrollierenden und ausgleichenden Mächten hervorruft, in dem vermöge des in ihm waltenden Miteinander mehr Macht erzeugt wird.“¹²² Wenn nun aber das republikanische Institutionengefüge im Kern die Aufgabe hat, systemische Bedingungen für die kommunikative Bewältigung von politischem Streit zu schaffen, und wenn es mit den von mir skizzierten Institutionen gelungen ist, diese Bedingungen plausibel zu machen, dann gilt es nun im nächsten Schritt zu fragen, in welchem kommunikativen Modus ein solcher Streit geführt werden soll.

122 Arendt, *Vita Activa*, 254.

III.

Der Streit um die Doxa

Hinführung

Nachdem ich in den ersten beiden Teilen dieser Studie der Frage nach dem Streit um den Demos und dem Streit um das Kratos nachgegangen bin, gilt es jetzt im letzten Schritt, den Streit um die Doxa ins Auge zu fassen. Selbst wenn nämlich ausgefochten ist, wer zum Demos gehört und wie politische Herrschaft eingerichtet werden soll, ist damit der politische Streit noch längst nicht abgeschlossen, sondern vielmehr gerade erst eröffnet. Fragt man danach, wie die öffentlichen Angelegenheiten geregelt werden sollen, wird man schnell feststellen, dass im Demos Uneinigkeit darüber besteht, welche Themen als solche zu gelten haben und wie mit diesen umzugehen ist. Das hat seinen Grund darin, dass der ethische Pluralismus der Moderne eine Vielzahl divergierender normativer Perspektiven mit sich bringt: Die Frage, was eine gute Lebensform ausmacht, wird von unterschiedlichen sozialen Gruppen ganz unterschiedlich gestellt und beantwortet. In der Folge zeichnet sich der ethische Pluralismus unserer Gegenwart durch eine Reihe von tiefen Meinungsverschiedenheiten aus, die nicht allein aus den Quellen des Vorurteils herrühren, sondern auch auf dem Boden dessen entstehen können, was John Rawls den „übergreifenden Konsens“ demokratischer Gesellschaften genannt hat.¹ Im Zentrum dieses letzten Teils steht nun folgende Frage: Wie können tiefe Meinungsverschiedenheiten in öffentlichen Angelegenheiten im demokratischen Gemeinwesen gelöst werden?

Die Bewältigung tiefer Meinungsverschiedenheiten ist in der politischen Theoriebildung bis heute im Wesentlichen mit zwei unterschiedlichen Mitteln zu bewältigen versucht worden: dem *Kompromisshandeln* auf der einen und dem *Durchsetzungshandeln* auf der anderen Seite. Kompromisshandeln wird im deliberativen Paradigma dort notwendig, wo die Maxime der Verallgemeinerungsfähigkeit von Gründen an ihre Grenze gerät und, wie Jürgen Habermas formuliert, „Interessen und Wertorientierungen, die ohne Aussicht auf Konsens miteinander in Konflikt liegen, eines Ausgleichs bedürfen“.² Kompromisse können dabei auf ganz unter-

-
- 1 John Rawls, *Politischer Liberalismus*, übers. v. Wilfried Hinsch, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2003, 4. Vorlesung.
 - 2 Jürgen Habermas, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1998, 34.

schiedliche Weise erzielt werden. Richard Bellamy unterscheidet diesbezüglich drei Strategien: Die Parteien können im *Aushandeln* versuchen, sich mittels wechselseitiger Zugeständnisse aufeinander zuzubewegen, sie können versuchen, sich durch *Ausgleich* auf einen kleinsten gemeinsamen Nenner zurückzuziehen, oder mittels *Auftrennung* die gleichzeitige Umsetzung konkurrierender Ansprüche zu ermöglichen.³ Die drei genannten Optionen basieren jeweils darauf, dass die Einigungen, die hier erzielt werden, nicht als Synthese verstanden werden können, sondern vielmehr Paketlösungen darstellen, in denen ein Bündel von politischen Regelungsmaterien so miteinander kombiniert wird, dass das Ergebnis für beide Parteien akzeptabel ist, obgleich dies für die Regelung der jeweiligen Einzelmaterien nicht gelten würde. Die Verhandlungen über solche Kompromisse werden, so betont Habermas, in erster Linie mittels Drohungen und Versprechungen geführt. Kompromissbildung gehört für ihn entsprechend zum Register der strategischen Interaktion, in welcher die Beteiligten nicht an Geltungsgründen, sondern an der Durchsetzung ihrer Interessen orientiert sind und entsprechend auf verhandlungstaktische Mittel zurückgreifen.⁴

Im Unterschied zum politischen Liberalismus zielt der Postmarxismus auf eine streitende Überwindung von Konflikten. So formuliert etwa Chantal Mouffe in ihrer programmatischen Schrift *Über das Politische*, dass sich „demokratische Politik nicht auf die Schaffung von Kompromissen zwischen Interessen oder Werten [...] beschränken kann“.⁵ Statt Konflikte durch Kompromiss zu bewältigen, sollen bestehende Konflikte so lange vertieft werden, bis eine eindeutige Entscheidung zugunsten einer der konkurrierenden Parteien herbeigeführt ist. Mouffe formuliert diese Idee im Anschluss an Carl Schmitt, für den Politik nicht auf die Überwindung eines Wir-Sie Gegensatzes, sondern vielmehr auf dessen Etablierung

3 Bellamy bezeichnet die Vertreter der jeweiligen Strategien dabei als „Trader“, „Trimmer“ und „Segregationists“ (Bellamy, *Liberalism and Pluralism*, 96f).

4 In den Mittelpunkt der Diskussion rückt dabei die Auseinandersetzung zwischen „echten“ und „faulen“ Kompromissen. Vgl. hierzu: Avishai Margalit, *On Compromise and Rotten Compromises*, Princeton/Oxford: Princeton University Press 2010. Kritisch stehen dem Konzept des Kompromisshandelns gegenüber: Alexander Ruser und Amanda Machin, *Against Political Compromise. Sustaining Democratic Debate*, London/New York: Routledge 2017.

5 Chantal Mouffe, *Über das Politische. Wider die kosmopolitische Illusion*, aus dem Engl. v. Niels Neumeier, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2007, 13.

zielt.⁶ Tiefe Meinungsverschiedenheiten gilt es für beide nicht durch Kompromisse auszutarieren, sondern so lange zuzuspitzen, bis sich eine Entscheidung zugunsten einer der Streitparteien herstellen lässt. Bis eine solche Entscheidung herbeigeführt werden kann, muss Politik im Modus des „Stellungskriegs“ geführt werden.⁷ Im Anschluss an Antonio Gramsci ist damit im Unterschied zum „Bewegungskrieg“ eine Form des Kampfes gemeint, die sich nicht auf die eine entscheidende Schlacht konzentriert, sondern auf eine Vielzahl verstreuter lokaler Auseinandersetzungen, durch welche kulturelle Hegemonie errungen werden soll. Solches Durchsetzungshandeln unterscheidet sich vom Kompromisshandeln konzeptionell dadurch, dass es Konflikte nicht dadurch lösen will, dass jeder der Streitparteien etwas zugestanden wird, sondern dadurch, dass so lange Kontrastbildung betrieben wird, bis eine der Streitparteien im Zuge von Mehrheitsentscheidungen die andere zu überwältigen vermag.

Deliberativismus und Postmarxismus bieten uns also zwei ganz unterschiedliche Konfliktlösungsmöglichkeiten für tiefe Meinungsverschiedenheiten. Auf der einen Seite das Kompromisshandeln, welches politische Kooperation über Gräben hinweg möglich machen soll, und auf der anderen Seite das Durchsetzungshandeln, welches auf die Überwältigung konkurrierender politischer Lager zielt. Man wird nun versuchen können, den Gegensatz zwischen beiden Modellen dadurch zu vermitteln, dass man sie als zwei Enden eines Kontinuums von politischen Strategien zum Umgang mit Konflikten begreift. Dieser Weg ist nicht falsch, aber vorausgesetzt ist damit von vornherein, dass politischer Streit im Fall von tiefen Meinungsverschiedenheiten nur strategisch bewältigt werden kann. Im einen wie im anderen Fall sind es taktische Mittel, die zur Konfliktbewältigung eingesetzt werden.

Im Gegensatz zu solchen kompromiss- und strategieorientierten Ansätzen geht es *rhetorischen Demokratietheorien* darum, zu zeigen, dass eine kommunikative Auseinandersetzung auch über tiefe Gräben hinweg möglich sein kann.⁸ Einen wichtigen Bezugspunkt der rhetorischen Demokra-

6 Ebd., 22.

7 Ebd., 149.

8 Zum Konzept einer rhetorischen Demokratie vgl. etwa Gerald Posselt und Andreas Hetzel, „Rhetoric as Critique: Towards a Rhetorical Philosophy“, in: *Theory, Culture & Society*, Jg. 40, 2023, 41–61; Andreas Hetzel, „Rhetorik, Politik und radikale Demokratie“, in: Andreas Hetzel und Gerald Posselt (Hg.), *Handbuch Rhetorik und Philosophie*, Berlin: De Gruyter 2017, 535–562; Giuseppe Ballacci, „Reassessing the Rhetoric Revival in Political Theory: Cicero, Eloquence, and the Best

tietheorien bilden dabei die Arbeiten von Hannah Arendt.⁹ Arendt bezieht sich in ihren Überlegungen ihrerseits im Wesentlichen auf Sokrates. Bei ihm sieht sie die Einsicht aufgehoben, dass „die Rhetorik, die Technik der Überredung [...] die wahrhaft politische Kunst“ ist.¹⁰ Das hat seinen Grund darin, dass die gemeinsame Welt den Einzelnen je nach ihrer Stellung in ihr unterschiedlich erscheint und es daher eines Verfahrens bedarf, mittels dessen unterschiedliche Perspektiven miteinander konfrontiert und aufeinander bezogen werden können. Für Arendt ist nun klar, dass ein solches Verfahren nicht im Aufstieg zu einem übergeordneten Standpunkt, der sich jenseits aller Perspektiven befindet, bestehen kann. Vielmehr gilt es, die unterschiedlichen Perspektiven geschickt aufeinander zu beziehen und füreinander zugänglich zu machen. Es geht, so Arendt um „das Finden des rechten Wortes im rechten Augenblick“.¹¹ Deutlich wird hier, dass sich die politische Rede nicht an ein neutrales, unvoreingenommenes Publikum richtet, sondern an ein Publikum mit je spezifischen Einstellungen und Vorlieben, auf das sie jeweils zugeschnitten werden muss. Was Arendt hier noch Recht vage als situative Gewandtheit deutet, will ich im Folgenden als Kunst der protreptischen Kritik beschreiben. Gemeint ist damit eine politische Werberede, die tiefe Meinungsverschiedenheiten weder mittels Kompromiss- noch mittels Durchsetzungshandeln zu bewältigen versucht, sondern mittels spezifischer Verfahren der Kritik das Gegenüber zu einer Distanzierung von seinem Standpunkt bewegen und zugleich einen neuen,

Form of Life“, in: *Redescriptions*, Jg. 18, 2015, 158–180; Raymie McKerrow, „Principles of Rhetorical Democracy“, in: *Rétor*, Jg. 2, Heft 1, 2012, 94–113; Bryan Garsten, *Saving Persuasion. A Defence of Rhetoric and Judgment*, Cambridge: Harvard University Press 2006. Gerard Hauser und Amy Grim (Hg.), *Rhetorical Democracy. Discursive Practices of Civic Engagement*, London, Lawrence Erlbaum Associates 2004, 1–16; Russel Bentley „Rhetorical Democracy“, in: Bendetto Fontana, Cary Nederman und Gary Remer (Hg.), *Talking Democracy. Historical Perspectives on Rhetoric and Democracy*, University Park, PA: Penn State University Press 2004, 115–134.

- 9 „[T]he direct defense of the rhetorical politics of opinion and appearance as such is the distinctive achievement of Hannah Arendt.“ Andrew Norris, „Rhetoric and Political Theory“, in: Michael J. MacDonald (ed.), *The Oxford Handbook of Rhetorical Studies*, New York: Oxford University Press 2017, 625–635, hier: 627. Die Verbindung zwischen Arendts Theorie der Urteilskraft und der politischen Rhetorik stellt schon früh heraus: Ronald Beiner, *Political Judgment*, London, Methuen & Co 1983, Kap. 5.
- 10 Hannah Arendt, *Sokrates. Apologie der Pluralität*, Berlin: Matthes & Seitz 2016, 36.
- 11 Hannah Arendt, *Vita Activa oder Vom tätigen Leben*, München: Piper 2002, 36.

alternativen Standpunkt anbieten soll. Im besten Fall gelingt es dadurch, beim Gegenüber einen Meinungsumschwung zu erzeugen und die tiefe Meinungsverschiedenheit zu überwinden.

Die Praxis der protreptischen Kritik möchte ich im Folgenden in drei Schritten entwickeln. Zunächst werde ich mich Arendts Überlegungen zur politischen Urteilskraft zuwenden, um deutlich zu machen, wie man sich eine politische Meinung bildet. Arendt, so werde ich zeigen, vertritt eine dreistufige Theorie der politischen Urteilskraft, die sich eng an unserer ästhetischen Urteilskraft orientiert. Ich werde zeigen, dass Arendt durch diesen Zuschnitt eine originelle Antwort auf die Frage zu geben vermag, wie sich Urteile unter der Bedingung der Abwesenheit geteilter Gründe fällen lassen. Gleichwohl wird sich im Hinblick auf die Frage der öffentlichen Kommunikation zeigen, dass Arendt wichtige Fragen zum rhetorischen Sprechhandeln unbeantwortet lässt (Kap. 7). Zur Beantwortung dieser Fragen werde ich mich in einem nächsten Schritt, im Anschluss an Wittgenstein, dem Verfahren der ästhetischen Argumentation zuwenden und deutlich machen, dass das bildhafte Aufzeigen besser als das begriffliche Rekonstruieren dazu geeignet ist, das jeweilige Gegenüber in eine andere Perspektive eintauchen zu lassen (Kap. 8). Auf der Grundlage dieses Gedankens werde ich dann in einem dritten Schritt im Ausgang von der antiken Protreptik – verstanden als Kunst der Werberede – drei Formen der politischen Kritik entwickeln: Prüfende, darstellende und rekonstruktive Kritik werden sich dabei als drei Formen einer Kunst der Überredung erweisen, mit deren Hilfe der Streit um tiefe Meinungsverschiedenheiten mit rhetorischen Mitteln geführt und überwunden werden kann (Kap. 9).

7. Wie bildet man sich eine politische Meinung?

Obgleich das Politische für Arendt bereits früh zu einem wichtigen Feld der Auseinandersetzung wird, hat sie das Thema der politischen Meinungsbildung doch erst relativ spät adressiert. Das liegt daran, dass das Phänomen der Urteilskraft, welches uns die Ausbildung von politischen Meinungen ermöglicht, erst nach und nach Arendts Aufmerksamkeit auf sich zieht. Anfang der 1950er Jahre etwa, als sie sich in ihren posthum unter dem Titel *Was ist Politik?* erschienenen Manuskripten dem Thema der politischen Freiheit zuwendet, spielt das politische Urteilen noch keine Rolle. Auch in der Ende 1958 zunächst auf Englisch erschienenen *Vita Activa* mit ihrem Fokus auf der Tätigkeit des Handelns als Grundmodus des Politischen ist von der Bedeutung der politischen Urteilskraft für das politische Handeln noch keine Rede. Diese gerät erst in dem kurz darauf veröffentlichten Aufsatz „Kultur und Politik“ (1958) in den Blick, bevor sie dann in Arendts Vorlesungen *Über das Böse* (1965) und *Das Denken* (1973) ins Zentrum ihres Denkens rückt.¹ Zwar liegt unter dem Titel *Das Urteilen* heute eine von Arendt über Kants politische Philosophie gehaltene Vorlesung aus dem Jahr 1970 vor, die eigentlich von ihr unter diesem Namen geplante Studie konnte Arendt aufgrund ihres vorzeitigen Todes jedoch nie beginnen. Arendts Überlegungen zur Urteilskraft sind daher unabgeschlossen geblieben, was zu einer bis heute anhaltenden Neuinterpretation ihrer Überlegungen geführt hat.²

-
- 1 Arendt selbst hält in der Einleitung zum ersten Band von *Das Leben des Geistes* fest, dass ihre Beschäftigung mit den Geistestätigkeiten des Denkens und Urteilens zwei Quellen hat: den Eichmann-Prozess auf der einen und die Vernachlässigung der *Vita Contemplativa* in ihrer Auseinandersetzung mit der *Vita Activa* auf der anderen Seite. Vgl. Hannah Arendt, *Vom Leben des Geistes*, Bd. 1, *Das Denken*, München/Zürich: Piper 1998, 13 und 16.
 - 2 Wichtige Wegmarken in der kritischen Rekonstruktion von Arendts Theorie des politischen Urteilens bilden die Texte von Richard Bernstein, „Judging: The Actor and the Spectator“, in: Reuben Garner (Hg.), *The Realm of Humanitas. Responses to the Writings of Hannah Arendt*, New York: Lang 1982; Albrecht Wellmer, „Hannah Arendt on Judgment. The Unwritten Doctrine of Reason“, in: *Endspiele. Die unveröhnliche Moderne*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1993, 309–329; und Seyla Benhabib, „Judgment and the Moral Foundations of Politics in Hannah Arendt’s Thought“, in: Jennifer Nedelsky und Ronald Beiner (Hg.), *Judgment, Imagination and Politics, Themes from Kant and Arendt*, Lanham: Rowman & Littlefield 2001, 183–204. Während Bernstein darauf hinweist, dass Arendts Urteilstheorie sich in Früh- und Spätwerk unterscheidet, insofern sie einmal von der Perspektive der Ak-

Bevor ich mich an dieser Auslegung mit einem eigenen Vorschlag beteiligten möchte, will ich kurz vergegenwärtigen, wie Arendt die Frage der politischen Urteilskraft entwickelt. Sie taucht zunächst im Rahmen der Frage auf, was die Sphäre der Kultur und der Politik, welche zusammen den „Raum des Öffentlichen“ bilden, gemeinsam haben.³ Arendt beantwortet diese Frage nun dahingehend, dass wir es in beiden Fällen mit Sphären zu tun haben, die von tiefen Meinungsverschiedenheiten geprägt sein können. Ebenso nämlich wie wir uns über die Einschätzung eines Kunstwerkes trefflich streiten können, können wir uns über politische Positionen streiten. Und in beiden Fällen, so Arendt, lässt sich zu keiner abschließenden Einschätzung gelangen, weil wir es im einen wie im anderen Fall mit Fragen des subjektiven Geschmacks zu tun haben. Ähnlich wie Liebhaber_innen des Impressionismus, des Expressionismus und des Kubismus bezüglich eines Kunstwerkes voraussichtlich zu ganz unterschiedlichen Einschätzungen kommen werden, werden auch Konservative, Liberale und Sozialist_innen unterschiedliche Ansichten bezüglich politischer Sachverhalte hegen. Gleichwohl werden die handelnden Individuen im einen wie im anderen Fall behaupten wollen, dass es sich bei ihren jeweiligen Einschätzungen nicht nur um ihren privaten Geschmack handelt, sondern dass wir uns ihren Meinungen anschließen sollten. Wie lässt sich

teur_innen und einmal von der Perspektive der Zuschauer_innen ausgeht, versucht Wellmer zu zeigen, dass es Arendts Überlegungen an normativen Grundlagen für intersubjektive Verständigungsprozesse mangelt. Benhabib wiederum weist darauf hin, dass Aristotelische und Kantische Motive in Arendts Urteilstheorie in einem Spannungsverhältnis stehen. Zur Auseinandersetzung und Widerlegung dieser Einwände vgl. Jonathan Peter Schwartz, *Arendt's Judgment. Freedom, Responsibility, Citizenship*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press 2016. Zu den einschlägigen Überlegungen jüngerer Datums gehören: Maša Mrovlje, *Rethinking Political Judgement. Arendt and Existentialism*, Edinburgh: Edinburgh University Press 2019; Maike Weißpflug, *Hannah Arendt. Die Kunst, politisch zu denken*, Berlin: Matthes & Seitz 2019; Linda Zerilli, *A Democratic Theory of Judgment*, Chicago: University of Chicago Press 2016; Albenaz Azmanova, *The Scandal of Reason. A Critical Theory of Political Judgment*, New York: Columbia University Press 2012; Waltraud Meints, *Partei ergreifen im Interesse der Welt. Eine Studie zur politischen Urteilskraft im Denken Hannah Arendts*, Bielefeld: transcript 2011; Alessandro Ferrara, *The Force of the Example. Explorations in the Paradigm of Judgment*, New York: Columbia University Press 2008; Max Deutscher, *Judgment After Arendt*, Hampshire/Burlington: Ashgate 2007.

3 Hannah Arendt, „Kultur und Politik“, in: *Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I*, München: Piper 2012, 277–304, hier: 302.

nun unter der Bedingung tiefer Meinungsverschiedenheiten für die eine oder andere Seite argumentieren?

Eine Antwort auf diese Frage findet Arendt in Immanuel Kants ästhetischer Theorie aus der *Kritik der Urteilskraft*.⁴ Kant, der laut Arendt „die Urteilskraft in ihrer ganzen Großartigkeit entdeckt“ hat, stellt sich hier die Frage, wie sich Geschmacksurteile verallgemeinern lassen.⁵ Diese Frage ist vor dem Hintergrund von zwei Beobachtungen gestellt: Einerseits nämlich scheinen unsere ästhetischen Geschmacksurteile über einen Gegenstand zunächst rein subjektiver Natur zu sein: Was mir gefällt, missfällt dir eben! Andererseits aber erheben wir oftmals den Anspruch, dass dieser Eindruck auch für Andere Geltung besitzen müsse: Was mir gefällt, soll auch dir gefallen! Sowohl die eine als auch die andere Beobachtung sind für Kant dabei berechtigt. Es ist richtig, dass wir je unseren eigenen subjektiven Geschmack haben, wie auch, dass wir den Anspruch haben, andere von unseren Geschmacksurteilen mit Argumenten überzeugen zu können. Kant nennt das eine „Sinnen-Geschmack“, das andere „Reflexions-Geschmack“.⁶ Um beide Beobachtungen miteinander zu versöhnen, stellt sich Kant nun die Frage, wie wir ausgehend von subjektiven Geschmacksurteilen zu verallgemeinerungsfähigen Urteilen kommen können. Genau diese Fragestellung macht Kants Überlegungen nun für Arendt so interessant. Die Bedingungen unter denen ästhetische Urteile gefällt werden, scheinen denjenigen, unter denen politische Urteile gefällt werden, nämlich strukturanalog zu sein. Auch hier geht es nämlich darum, wie unter der Bedingung der Pluralität von Lebensformen allgemein anerkennbare Urteile gefällt werden können. Von Kants Bearbeitung der Frage ästhetischer Urteilskraft erhofft sich Arendt entsprechend wichtige Hinweise für eine Theorie der politischen Urteilskraft.

Arendt unterzieht die *Kritik der Urteilskraft* in „Kultur und Politik“ keiner ausführlichen Lektüre, sondern arbeitet nur sehr holzschnittartig drei Prinzipien heraus, die ihr wesentlich zu sein scheinen. Sie lauten fol-

4 Ebd., 299. An anderer Stelle hält Arendt hierzu fest: „Zum Hauptproblem der *Kritik der Urteilskraft* wurde daher die Frage, mit welchem Recht Aussagen der Urteilskraft überhaupt allgemein Zustimmung fordern können, was sie ja tun.“ (Arendt, *Das Denken*, 116)

5 Arendt, „Kultur und Politik“, 299.

6 Kant, *KdU*, AA V, 214. Zu Arendts Kant-Rezeption vgl. auch: Sophie Loidolt, „Sich ein Bild machen. Das ästhetische Urteilen als politisches Urteilen in der Kant-Lektüre von Hannah Arendt, in: Sanda Lehmann und Sophie Loidolt (Hg.), *Urteil und Fehlurteil*, Wien: Turia & Kant 2011, 231–246.

gendermaßen: Erstens besteht die große Leistung der kantischen Philosophie darin, mit dem kategorischen Imperativ aufgezeigt zu haben, dass das Denken „auf einer Übereinstimmung des vernünftigen Urteilens mit sich selbst beruht“.⁷ Bei angemessenem Gebrauch unserer Vernunft werden wir daher nur denjenigen Maximen folgen, von denen wir zugleich wollen können, dass sie allgemeines Gesetz werden. Zweitens fügt Kant dem Prinzip des Übereinstimmens mit sich selbst das „Prinzip einer ‚erweiterten Denkungsart‘“ hinzu.⁸ Ihm gemäß sollten wir uns nicht nur um die Übereinstimmung mit uns selbst, sondern auch um die Übereinstimmung mit Anderen sorgen. Die erweiterte Denkungsart nötigt uns, unser Urteil an dem von Anderen zu prüfen, um so über unsere subjektiven Privatbedingungen hinaus zu einer Form der „konkreten Allgemeingültigkeit“ zu gelangen.⁹ Als drittes Prinzip schließlich führt Arendt das „Werben um Beistimmung“ an, durch welches wir das jeweilige Gegenüber von der Gültigkeit des eigenen Urteils zu überzeugen versuchen.¹⁰ Auch wenn das Geschmacksurteil freilich niemanden zwingen kann, der eigenen Meinung beizutreten, weil es anders als das moralische Urteil zu keinen zwingenden Schlüssen gelangt, soll es aufgrund seiner konkreten Allgemeingültigkeit doch dazu in der Lage sein, an die Urteile von Anderen Anschluss zu finden und so eine Diskussion über Differenzen hinweg zu ermöglichen.

Führt man sich die drei genannten Prinzipien vor Augen, fällt auf, dass sie dem zu entsprechen scheinen, was Kant die Maximen der vorurteilsfreien, der erweiterten und der konsequenten Denkungsart nennt.¹¹ Die vorurteilsfreie Denkungsart besteht für Kant dabei in der Fähigkeit, kritisch zu gesellschaftlichen Vorurteilen Stellung zu nehmen und sich durch Selbstdenken von jeglicher Form des „Aberglaubens“ zu befreien.¹² Die erweiterte Denkungsart dagegen versteht er als die Fähigkeit, sich über „die subjectiven Privatbedingungen des Urtheils“ hinwegzusetzen und zu einem Standpunkt zu kommen, von dem aus sich das eigene Urteil kritisch auf seine Beschränktheit prüfen lässt. Die dritte Denkungsart schließlich, die Kant die konsequente Denkungsart nennt, besteht darin, „mit sich

7 Arendt, „Kultur und Politik“, Ebd., 298.

8 Ebd.

9 Ebd.

10 Ebd., 300.

11 Kant, *KdU*, AA V, 294.

12 Ebd.

selbst in Übereinstimmung zu denken“.¹³ Andrea Esser hat vorgeschlagen, Arendts Überlegungen zur Urteilskraft als „politische Lesart“ dieser Maximen zu verstehen, zugleich jedoch davor gewarnt, dass diese Lesart zu individualistisch auszufallen droht, wenn sie das Urteilen ganz auf einen isolierten Denkprozess reduziert.¹⁴ Esser schlägt entsprechend vor, das Selbst, von dem in der konsequenten Denkungsart die Rede ist, bereits als ein intersubjektiv erweitertes Selbst zu verstehen. Ich möchte diesen Vorschlag hier aufnehmen und dahingehend zuspitzen, dass ich an die Stelle der konsequenten Denkungsart im Folgenden jene öffentliche Denkungsart setze, die Kant an anderer Stelle als den „öffentlichen Gebrauch seiner Vernunft“ charakterisiert hat.¹⁵ Mit ihr tritt das von Arendt anvisierte Phänomen des Werbens um Beistimmung ins Zentrum. Dessen Ziel ist es, nicht nur mit sich selbst, sondern möglichst auch mit allen Anderen einstimmig zu denken. Wie dieses Ziel unter der Bedingung von tiefen Meinungsverschiedenheiten zu erreichen ist, gilt es nun im Folgenden in den genannten drei Etappen nachzuvollziehen.

Die vorurteilsfreie Denkungsart

Unsere Fähigkeit zu denken ist für Arendt mit einem Übergang von der Handlungs- in die Zuschauendenrolle verbunden, durch welchen wir uns von den unmittelbaren Erfordernissen der Welt distanzieren. Bereits im griechischen Denken ist dabei das Wort für Zuschauer *theatai* mit dem Ausdruck für Theorie *theoria* verknüpft, was sich unter anderem daran zeigt, dass sowohl Platon als auch Aristoteles das theoretische Leben als ein anschauendes, kontemplatives Leben verstehen. Die Frage, was es bedeutet, vorurteilsfrei zu denken, nimmt Arendt in ihren Vorlesungen über *Das Denken* im Anschluss an Kants *Kritik der reinen Vernunft* auf. Dessen Unterscheidung zwischen empirischem und transzendentalen Schein nimmt sie als Ausgangspunkt, um zwei Formen der Täuschung zu unterscheiden, von denen unser Denken heimgesucht werden kann: dem Irrtum

13 Ebd., 295

14 Andrea Marlen Esser, „Politische Urteilskraft – Zur Aktualität eines traditionellen Begriffs“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Jg. 65, Heft 6, 2017, 975–998, hier: 977 und 993.

15 Kant, *WA*, AA VIII, 36.

und dem Schein.¹⁶ Ersterer resultiert dabei aus dem Umstand, dass der Gebrauch unseres Gemeinsinns von Wahrnehmungs- und Beurteilungsfehlern begleitet sein kann, die zu einem falschen Wirklichkeitsglauben führen. Letzterer dagegen resultiert aus einem fehlgeleiteten Gebrauch unserer Vernunft, der in geistige Verstiegenheiten führt.

Die Möglichkeit des Irrtums, so argumentiert Arendt im Anschluss an Kant, entspringt weder den Sinnen noch dem Verstande, da weder unsere Empfindungseindrücke noch unsere reinen Verstandesbegriffe fehlerhaft sein können, sondern lediglich die Anwendung letzterer auf erstere. Irrtümer müssen entsprechend als Ergebnis eines fehlerhaften Gebrauchs unserer Urteilskraft verstanden werden, der dadurch zustande kommt, dass „die subjektiven Gründe des Urteils mit den objektiven zusammenfließen“.¹⁷ Exemplarisch wäre hier etwa die Überzeugung, dass die Sonne um die Erde kreist, weil wir erstere doch jeden Morgen aufgehen und jeden Abend untergehen sehen. Um uns vor solchen Fehlritten der Urteilskraft zu schützen, bedarf es für Arendt der Ausbildung und Pflege von dreierlei Denkformen: Die erste besteht im *logischen* Denken, das durch empirische Beobachtungen Ableitungsketten erstellt und durch Verallgemeinerung zur Aufstellung übergreifender Regeln und Zusammenhänge gelangt, wie etwa der Einsicht: „Jeden Morgen geht die Sonne auf“. Von solchen Operationen unterscheidet Arendt dasjenige, was sich als *ausfaltendes* Denken bezeichnen lässt. Das ausfaltende Denken macht von der analytischen Kunst der Zergliederung, des Trennens und des Aussonderns Gebrauch. Es unterscheidet beispielsweise Fixsterne, die eine feste Position am Himmel haben, von Wandelsternen, die sich auf einer Planetenbahn bewegen. Als drittes schließlich nennt Arendt die *explorative* Funktion des Denkens. Zu ihm gehört das Denken in Metaphern und Sinnbildern, welches mittels Analogiebildung Ähnlichkeiten zwischen Unähnlichem freizulegen und dadurch Erkenntnisgewinn zu generieren vermag. So besteht die umwälzende Leistung von Kopernikus darin, die Ähnlichkeit zwischen den Umlaufbahnen der Wandelplaneten, wenn man sie von der Sonne aus betrachtet, entdeckt zu haben.¹⁸ Logisches, ausfaltendes und exploratives

16 Arendt, *Das Denken*, 47f.

17 Kant, *KrV*, AA III, B 351.

18 Arendt nennt hier die Analogie, die Platon in seiner Ideenlehre zieht: „Wie das Vorstellungsbild des Handwerkers seine Hand bei der Herstellung lenkt und der Maßstab für das Gelingen oder Mißlingen des Werkes ist, so ist alles in der Er-

Denken erlauben es, aus der Denktätigkeit ein kritisches Geschäft zu machen, welches mit den Mitteln der Kohärenzprüfung, der analytischen Zergliederung und des Herstellens von Zusammenhängen Vorurteile zu überwinden vermag. Den Antrieb des vorurteilsfreien Denkens bildet dabei der Zweifel, was sich für Arendt sehr schön an den Spitznamen des Sokrates zeigt. Als exemplarischer Vertreter des Geschäfts des Denkens wird er von Anderen als „Zitterrochen“ bezeichnet und nennt sich selbst eine „Stechfliege“ und „Hebamme“.¹⁹ Als Zitterrochen lähmt er zunächst diejenigen, mit denen er in Berührung kommt, indem er ihnen und sich selbst einen Mangel an Wissen und Weisheit vor Augen führt. Als Stechfliege reißt er seine Mitbürger aus dem Schlaf der Unmittelbarkeit und stachelt sie zum Selbstdenken an. Und als Hebamme schließlich bietet er Unterstützung bei der Entbindung von Gedanken, indem er auf Fehlschlüsse, mangelnde Differenzierungen und schlechte Analogien hinweist.

Während sich Irrtümer durch eine kritische Prüfung unserer Urteilskraft durch das Denken berichtigen lassen, verhält es sich mit dem Schein anders. Dieser, so formuliert Arendt im Anschluss an Kant, „[gehört] untrennbar zu einer Welt der Erscheinungen“.²⁰ Da Arendt ihre Ausführungen über derart lose Verweise hinaus nicht weiter vertieft, müssen wir uns Kant selbst zuwenden, um genauer zu verstehen, worin diese zweite Form der Täuschung besteht, mit der das vorurteilsfreie Denken zu ringen hat. Kant führt dasjenige, was er transzendentalen Schein nennt, auf die „Verleitung“ zurück, die Begriffe, die unserem Verstand entspringen, für etwas Objektives zu halten und sich dadurch zu Totalitätsaussagen über die Welt verleiten zu lassen.²¹ Der dadurch entstehende Täuschungseffekt gilt ihm dabei als Hauptursache dafür, dass sich die dogmatische Metaphysik immer wieder in Fehlschlüssen verfängt. Ihre Beseitigung bildet daher das eigentliche Hauptanliegen von Kants kritischer Philosophie. Um zu zeigen, wie Psychologie, Kosmologie und Theologie – als unterschiedliche Zweige der *metaphysica specialis* – überall dort, wo die Vernunft unreglementiert gebraucht wird, dazu verleitet werden, sich über den ihr eigenen Geltungsbereich hinaus auszudehnen und zu falschen Hypostasierungen über Seele, Welt und Gott zu gelangen, greift Kant in seiner Transzenden-

scheinungswelt materiell und sinnlich Gegebene auf eine unsichtbare Struktur im Ideenhimmel bezogen.“ (Arendt, *Das Denken*, 109)

19 Ebd., 172.

20 Arendt, *Das Denken*, 48.

21 Kant, *KrV*, AA III, A 293 / B 350.

talen Dialektik auf die Antinomien der Vernunft zurück. Deren Entdeckung, so Kant selbst, habe ihn aus seinem „dogmatischen Schlummer“ gerissen, da ihm der Umstand, dass sowohl Satz als auch Gegensatz durch „gleich einleuchtende Beweise dargethan werden können“, keine Ruhe gelassen habe.²²

Die Antinomien der reinen Vernunft beruhen auf der Schlussformel, dass dort, wo uns ein Bedingtes gegeben ist, auch die vollständige Reihe seiner Bedingungen und damit nachgerade das Unbedingte gegeben sein muss. Da uns sinnliche Gegenstände nun stets als bedingte gegeben sind, ist uns folglich auch das Unbedingte gegeben.²³ Dabei lässt sich das Unbedingte entweder als erstes Glied einer Reihe denken, dem alle anderen Glieder nachfolgen oder als die vollständige Gegebenheit der Reihe selbst. Dieses Schlussmuster und seine zwei Deutungen, so argumentiert Kant nun weiter, kann auf vier verschiedene Weisen zur Anwendung gebracht werden. Es erlaubt nämlich, die Frage zu stellen, „ob die Welt von Ewigkeit her sei, oder einen Anfang habe; ob der Weltraum ins Unendliche mit Wesen erfüllt, oder innerhalb gewisser Grenzen eingeschlossen sei; ob irgend in der Welt etwas einfach sei, oder ob alles ins Unendliche geteilt werden müsse; ob es eine Erzeugung und Hervorbringung aus Freiheit gebe, oder ob alles an der Kette der Naturordnung hänge; endlich ob es irgend ein gänzlich unbedingt und an sich nothwendiges Wesen gebe, oder ob alles seinem Dasein nach bedingt und mithin äußerlich abhängig und an sich zufällig sei“.²⁴ Was hier noch als Frage formuliert ist, überführt Kant im Folgenden in eine Antithetik, deren Pointe darin besteht, dass sich sowohl These als auch Antithese jeweils mit guten Gründen vertreten lassen. Kant führt das jeweils anhand einer apagogischen Argumentation vor, die sich der Widerlegung der jeweils gegenteiligen Behauptung widmet. Wenn jedoch sowohl These als auch Antithese widerlegt werden können, dann bedeutet das für die Unternehmung der Metaphysik nichts weniger als ihr Ende, da sie statt festen Fundamenten lediglich ein „System von Täuschungen und Blendwerken“ hervorbringt.²⁵

Von den Antinomien der Vernunft gilt es sich nun aber nicht in Verzweiflung stürzen zu lassen, sondern sie sind vielmehr als Anlass zu neh-

22 Kant, AA XII, 258; sowie Kant, *Prol.*, AA IV, 340.

23 Kant, *KrV*, AA III, A 497 / B 525.

24 Ebd., A 481 / B 509.

25 Ebd., A 711 / B 789.

men, um „über den Ursprung dieser Verunreinigung [...] nachzusinnen“.²⁶ Notwendig ist entsprechend eine Kritik der reinen Vernunft, welche dafür sorgt, dass diese ihren Geltungsbereich nicht überschreitet. Kant beansprucht nun, mit seinem transzendentalen Idealismus genau das leisten zu können und uns damit einen Ausweg aus den Antinomien der Vernunft zu weisen. Ausgangspunkt hierfür bildet seine Unterscheidung zwischen dem Bereich der sinnlichen Erscheinungen und der intellektuellen Erkenntnis der Dinge an sich. Die Schlussformel, auf welcher die Antinomien der Vernunft beruhen, vollzieht nämlich eine unzulässige Vermischung beider Bereiche. Im Obersatz des oben angeführten Schlusses („Wenn das Bedingte gegeben ist, so ist auch die ganze Reihe aller Bedingungen derselben gegeben“) wird das Bedingte als Ding an sich vorgestellt, während es im Untersatz („Gegenstände der Sinne sind uns als Bedingte gegeben“) als Erscheinung aufgefasst wird.²⁷ Durch diese Gleichsetzung des Dings an sich mit einer Erscheinung kommt es eben zu jenen Antinomien, welche sich bei genauerer Betrachtung als Unsinn erweisen müssen. Die Pointe von Kants Überlegungen ist dabei, dass wir uns von solchem Unsinn nicht einfach und ein für alle Mal frei machen können, weil wir es mit einem Verlangen des Denkens zu tun haben, die intellektuellen Gegenstände des Denkens zu versinnlichen. Der Unsinn, den unser Denken zu produzieren droht, ist daher „eine ganz natürliche Täuschung der gemeinen Vernunft“.²⁸ Das vorurteilsfreie Denken ist daher als eine fortwährende Aufgabe zu verstehen, die sich nicht nur auf die sinnlichen Inhalte, sondern auch auf die intellektuelle Form unseres Denkens beziehen muss. Nicht nur droht unser Denken beständig vom Irrtum, sondern ebenso vom Unsinn heimgesucht zu werden. Eine Möglichkeit, diesen Bedrohungen zu entgehen, liegt darin, das eigene Denken vom Denkort von Anderen aus zu prüfen. Die vorurteilsfreie Denkungsart führt uns so ganz von selbst auf die Spur der erweiterten Denkungsart.

Die erweiterte Denkungsart

Auch Arendts Konzeption der erweiterten Denkungsart knüpft eng an Kant an. Diesmal sind es jedoch nicht mehr die Überlegungen der *Kritik*

26 Ebd., A 464 / B 492.

27 Ebd., A 497 / B 525.

28 Ebd., A 500 / B 528.

der reinen Vernunft, die Pate stehen, sondern die Überlegungen der *Kritik der Urteilskraft*. Steht im Fokus der ersten dasjenige, was Kant als „bestimmende Urteilskraft“ bezeichnet, hat es letztere mit der „reflektierenden Urteilskraft“ zu tun.²⁹ Während es die Aufgabe ersterer ist, das Besondere unter das Allgemeine zu subsumieren, ist es Aufgabe letzterer, das einem Besonderen zugehörige Allgemeine zu finden. Kant wendet sich dieser Aufgabe mithilfe des Konzepts der „erweiterten Denkungsart“ zu.³⁰ Mit der vorurteilsfreien teilt die erweiterte Denkungsart den Umstand, dass es auch für sie zunächst darum geht, Abstand von unseren unmittelbaren Lebensvollzügen zu gewinnen und eine Zuschauer_innenperspektive einzunehmen. Es gilt, sich von unmittelbaren Empfindungsurteilen wie „Das gefällt mir“ oder „Das missfällt mir“ zu lösen und diese selbst noch einmal zum Gegenstand der Beurteilung zu machen. Dabei kann sich zeigen, dass uns das unmittelbare Gefallen, welches wir an einem kitschigen Kunstgegenstand (wie etwa einem Gartenzwerg) finden, aus der Zuschauerperspektive missfällt. In einem solchen Fall würden wir uns daher voraussichtlich auch nicht zu der verallgemeinernden Aussage „Das ist schön“ versteigen. Umgekehrt kann uns auch ein großes Werk (wie etwa Michelangelos David-Statue) unmittelbar missfallen, diese Empfindung von uns aber in der Reflexion als unangemessen beurteilt werden, so dass wir nicht behaupten wollen würden, dass das Werk „objektiv hässlich“ sei. Beide Fälle machen deutlich, dass durch die Fähigkeit zur Distanznahme, die dem Denken innewohnt, eine Dissonanz zwischen unmittelbarem affektivem Empfinden und reflexiver Bewertung entstehen kann. Die entscheidende Frage lautet dabei, wie unser Denken zu den Bewertungsmaßstäben gelangt, durch die solche Dissonanzen entstehen können. Kants Antwort lautet: Indem wir auf die „Vorstellungsart jedes anderen in Gedanken (a priori) Rücksicht nehmen“³¹. Es ist eben dieser Gedanke, den Arendt aufnimmt, wenn sie davon spricht, dass wir in der erweiterten Denkungsart einen Standpunkt der Unparteilichkeit dadurch erreichen, dass „die Standpunkte anderer berücksichtigt werden“.³² Im Unterschied zum vorurteilsfreien Denken ist Unparteilichkeit hier also „nicht das Ergebnis irgendeines höheren Standpunktes“, vielmehr geht das kritische

29 Kant, *KU*, AA, V 179.

30 Ebd., 294.

31 Ebd., 293.

32 Arendt, *Das Urteilen*, 67.

Denken hier daraus hervor, dass die Standpunkte von Anderen miteinbezogen werden.³³

Die Standpunkte von Anderen lassen sich für Kant nun dadurch in unser Denken miteinbeziehen, dass wir an ihrer Stelle denken. Für die Durchführung dieser Aufgabe bedient sich das Denken einer reflexiven Aneignung unseres Gemeinsinns. Die Leistung des Gemeinsinns besteht zunächst darin, uns die Perspektiven von Anderen auf die Welt gegenwärtig zu halten. Dadurch kann sich einerseits unsere eigene Perspektive auf die Welt anreichern, insofern sie sich mit derjenigen von Anderen zu einem umfassenderen Ganzen zusammenfügt, wie etwa in dem Fall, wo ich die Vorderseite eines Hauses und Andere dessen Rückseite sehen. Andererseits kann aber auch der Gegensatz zu anderen Perspektiven deutlich werden, wie etwa in jenem Fall, in welchem wir zu ganz unterschiedlichen ästhetischen Beurteilungen der gleichen Hausseite gelangen. Die Tatsache der Übereinstimmung oder Nicht-Übereinstimmung ist für den Gemeinsinn dabei nicht von Belang. Entscheidend ist vielmehr, dass er unsere eigene Wahrnehmungsperspektive in eine Pluralität von Perspektiven einfügt und uns dadurch eine gemeinsame Welt gegenwärtig hält. Zur geteilten Welt können entsprechend einander widersprechende und ausschließende Perspektiven gehören. Der Gemeinsinn ist daher nicht ein Sinn für das, was uns allen gemeinsam ist, sondern vielmehr ein Sinn dafür, dass unsere unterschiedlichen Perspektiven Teil ein und derselben Welt sind. Zur Vergegenwärtigung der Standpunkte von Anderen, so argumentiert Arendt weiter, greift der Gemeinsinn auf die Einbildungskraft zurück. Sie unterscheidet dabei mit Kant zwischen einer „reproduktiven“ und einer „produktiven Einbildungskraft“.³⁴ Erstere bedient sich des Modus der Erinnerung, um vergangene Eindrücke wieder aufleben zu lassen. Sie ist entsprechend auf die Zufuhr von außen angewiesen, was bedeutet, dass wir uns nur solche Perspektiven gegenwärtig machen können, die wir durch Sprechen, Handeln oder Geschichtenerzählen kennen gelernt haben. Auf der anderen Seite kennt Arendt aber auch die produktive Einbildungskraft, mit deren Hilfe wir etwa den Versuch unternehmen können, die Welt aus der Perspektive einer Fledermaus zu sehen.³⁵ Die Einbildungskraft erlaubt

33 Ebd.

34 Arendt, *Das Denken*, 92.

35 Die Grenzen eines solchen Versuchs stellt heraus Thomas Nagel, „Wie ist es, eine Fledermaus zu sein?“, in: Peter Bieri (Hg.), *Analytische Philosophie des Geistes*, Königstein: Hain 1981.

es uns so, die erweiterte Denkungsart auf zeitlich und räumlich abwesende Andere auszudehnen und sogar gänzlich unbekannte, hypothetische Perspektiven zu berücksichtigen. Sie ermöglicht es so, mit Kant gesprochen, „dass man sein Urtheil an anderer nicht sowohl wirkliche als vielmehr bloß mögliche Urtheile hält“.³⁶

Arendt legt großen Wert darauf, dass sich mithilfe der Einbildungskraft an die Stelle von Anderen zu versetzen, nicht bedeutet, sich in diese hineinzuversetzen: „Der Trick beim kritischen Denken liegt gerade nicht in einer außergewöhnlich erweiterten Empathie, mit deren Hilfe man wissen kann, was tatsächlich in den Köpfen aller anderen vorgeht.“³⁷ Für diese Einschätzung Arendts lassen sich zwei Gründe geben. Der erste ist epistemischer Natur und geht auf die mit der Pluralität der Menschen verbundene radikale Alterität zurück. Aus dieser Perspektive ist es uns schlicht und ergreifend nicht möglich, die Welt mit den Augen von Anderen auf die gleiche Weise wahrzunehmen, da hier immer ein Rest an Eigensinnigkeit bleibt, der sich uns entzieht. Die Annäherung an die Perspektive von Anderen kann daher nur approximativ erfolgen.³⁸ Das, so mag man einwenden, sollte uns freilich nicht daran hindern, der Aufgabe der Einfühlung so weit wie möglich nachzukommen.³⁹ Diesem Einwand gegenüber bringt Arendt einen zweiten Grund ins Spiel: „Das anzunehmen, was in den Köpfen derjenigen, deren ‚Standpunkt‘ nicht der meinige ist, vor sich geht – solches akzeptieren würde nichts anderes bedeuten, als passiv ihre Gedanken anzunehmen, d.h. ihre Vorurteile gegen die meinem Platz entsprechenden auszutauschen.“⁴⁰ Eine Gefahr der Empathie sieht Arendt also darin, dass uns im Zuge der Einfühlung in Andere die kritische Distanz zu deren Perspektive verloren geht und wir fraglos ihre Urteile übernehmen. Arendt betont daher, dass die erweiterte Denkungsart ein „kritisches Denken“ ist, das auf einer „Abstraktion“ beruht.⁴¹ Eine solche Abstraktion wird nun dadurch erreicht, dass wir nicht versuchen, mittels Einfühlung an der Stelle von Anderen zu *fühlen*, sondern an der Stelle von Anderen zu *denken*. Erinnern wir uns daran, dass Denken für Arendt die Fähigkeit ist,

36 Kant, *KU*, AA V, 294.

37 Arendt, *Das Urteilen*, 69.

38 Arendt, *Vita Activa*, 222f.

39 Diesen Einwand bringt vor: George Kateb, „The Judgement of Arendt“, in: *Revue Internationale de Philosophie*, Jg. 53, Heft 208, 1999, 133–154.

40 Arendt, *Das Urteilen*, 69.

41 Ebd.

sich von unseren unmittelbaren Lebensvollzügen zurückzuziehen, diese kritisch zu prüfen und dabei zu Beurteilungsmaßstäben unserer Erfahrung zu gelangen, dann bedeutet an der Stelle von Anderen zu denken, nachzuvollziehen, wie sie zu ihren Beurteilungsmaßstäben kommen. Anders gesagt: Die erweiterte Denkungsart interessiert sich nicht für subjektive Empfindungen, sondern für die normativen Gründe, welche Andere zur Billigung oder Missbilligung ihrer jeweiligen Erfahrungen kommen lassen.

Man wird Arendt nun vorhalten müssen, dass eben diese Stoßrichtung ihrer Überlegungen von ihren eigenen Beispielen unterlaufen wird. Etwa wenn sie folgende Szene anführt: „Lassen Sie mich das veranschaulichen: Nehmen wir an, ich schaue auf ein bestimmtes Wohnhaus in einem Slum und nehme in diesem besonderen Gebäude die allgemeine Vorstellung wahr, die es nicht direkt sichtbar macht: die Vorstellung von Armut und Elend. Ich komme zu dieser Vorstellung, indem ich mir vergegenwärtige, wie ich mich *fühlte*, wenn ich dort leben müsste, das heißt, ich versuche an der Stelle des Slum-Bewohners zu *denken*.“⁴² Arendt scheint an dieser Stelle Fühlen und Denken austauschbar zu verwenden, bzw. die Aufgabe des Denkens darin zu sehen, uns die Gefühle von Anderen vor Augen zu führen. Den Prozess der Perspektivübernahme beschreibt sie entsprechend als einen empathischen Prozess: Die naive Betrachterin, die das Slum-Haus im ersten Moment pittoresk und authentisch finden mag, wird durch Perspektivübernahme dazu in die Lage versetzt, die niederdrückenden Erfahrungen, die mit Armut und Elend verbunden sind, zu ‚fühlen‘. Damit aber ist gerade jene Ebene des Denkens, auf die es eigentlich ankommt, verfehlt. Mit Kant gesprochen geht es ja gerade darum, dass man „sein Urtheil an anderer [...] Urtheile hält“.⁴³ Und bei diesen handelt es sich eben gerade nicht um die unmittelbaren Empfindungseindrücke, sondern vielmehr um die reflexive Bezugnahme auf diese Empfindungseindrücke, die als gerechtfertigt oder ungerechtfertigt eingeschätzt werden sollen. Will man solchen Reflexionsbewegungen auf den Grund gehen, sind nicht die Gefühle von Anderen, sondern vielmehr die normativen Maßstäbe, die sie zur Beurteilung ihrer Erfahrung in Anschlag bringen, relevant.

Will man diesen Gedanken an Arendts Beispiel fortspinnen, könnte das folgendermaßen aussehen: Ausgehend von Aristoteles‘ Unterscheidung

42 Hannah Arendt, *Über das Böse. Eine Vorlesung zu Fragen der Ethik*, München: Piper 2007, 142 [Meine Hervorhebungen].

43 Kant, *KU*, AA V, 294.

zwischen den drei Lebensformen des *bios apolaustikos*, des *bios praktikos* und des *bios theoretikos* lassen sich drei unterschiedliche Einschätzungen des Slum-Bewohners zu seiner unmittelbaren Erfahrungswirklichkeit vorstellen. Derjenige, der den Genuss als das höchste Ziel im menschlichen Leben versteht, wird das Leben in Armut und Elend missbilligen und entsprechend über die niederdrückenden Erfahrungen, die damit verbunden sind, klagen, weil sie ihm genau diesen Genuss versagen. Derjenige dagegen, der die Tugend als oberstes Gut ansetzt, kann das Leben in Armut und Elend als Herausforderung und Prüfung seiner Überzeugungen verstehen. Er mag daher zwar auch unmittelbar unter den Erfahrungen von Armut und Elend leiden, diese aber billigen, weil sie es ihm erlauben, die eigene Tugendhaftigkeit zu erproben. Demjenigen schließlich, der die Kontemplation als beste Lebensform ansieht, mag das Leben in Armut und Elend wenig anhaben, da sein Glück nicht von materiellen Gütern, sondern von geistigen Einsichten abhängt. Seinen weltlichen Erfahrungen wird er daher gleichgültig gegenüberstehen und diese als nicht relevant bewerten. Da jede der drei genannten Lebensformen einen eigenen Maßstab zur Bewertung der niederdrückenden Situation im Slum anlegt, kommen sie alle drei zu unterschiedlichen Urteilen bezüglich der Situation: Sie reichen von Missbilligung über Billigung hin zur Gleichgültigkeit. Insofern die Aufgabe der erweiterten Denkungsart nun darin besteht, unsere Urteile an die Urteile von Anderen zu halten und nicht darin, deren subjektive Erfahrung nachzuvollziehen, wird deutlich, dass dies zwangsläufig bedeutet, sich mit Lebensformen Anderer auseinanderzusetzen, weil in ihnen die normativen Maßstäbe aufgehoben sind, welche zur Beurteilung der gemeinsamen Welt in Anschlag gebracht werden.

Die erweiterte Denkungsart stellt für Arendt also die Fähigkeit dar, uns die normativen Standpunkte, von denen aus Andere die Welt bewerten, zu vergegenwärtigen. Die Frage ist nun, wie eine solche Kenntnisnahme der normativen Perspektive von Anderen auf unsere eigene Urteilskraft zurückwirkt. Arendt scheint sich die erweiterte Denkungsart dabei als eine Art Anreicherungsprozess vorzustellen. So etwa, wenn sie davon spricht, dass unser Urteil „um so repräsentativer sein wird, je mehr Standpunkte anderer Leute ich mir in meinem Denken vergegenwärtige und also bei meinem Urteil berücksichtigen kann“.⁴⁴ Im Ausgang von dieser Redeweise gewinnt man den Eindruck, dass die Zurkenntnisnahme der Urteile von

44 Arendt, *Über das Böse*, 143.

Anderen es uns erlaubt, unser eigenes Urteil durch die Berücksichtigung neuer Aspekte immer weiter zu verfeinern. Ergebnis dieses Prozesses soll dann die Fähigkeit sein, einen „allgemeinen Standpunkt“ einzunehmen.⁴⁵ Arendt unterscheidet einen solchen allgemeinen Standpunkt von dem, was sie den universellen Standpunkt nennt. Im Unterschied zu letzterem reicht die Gültigkeit des ersteren nur so weit wie die Gemeinschaft der Urteilenden, die wir berücksichtigt haben. Entsprechend ermöglicht uns der allgemeine Standpunkt auch keine absolute, sondern nur eine „relative Unparteilichkeit“ wie Arendt schreibt.⁴⁶ Diese Formulierungen bleiben freilich unbefriedigend, weil sie ganz im Unklaren lassen, wie aus der Akkumulation von Standpunkten angesichts der Tatsache, dass verschiedene Standpunkte miteinander unverträglich sein können, ein allgemeiner Standpunkt folgen soll. Die drei Lebensformen des *bios theoretikos*, *bios praktikos* und *bios apolaustikus* lassen sich ja gerade auf keinen gemeinsamen Nenner bringen, sondern schließen sich wechselseitig aus. Arendts Rede vom Zustandekommen eines „allgemeinen Standpunkts“ mit „relativer Unparteilichkeit“ bleibt daher zunächst rätselhaft.

Dieses Rätsel lässt sich auflösen, wenn wir uns dem Konzept der „exemplarischen Gültigkeit“ zuwenden, das Arendt abermals von Kant übernimmt.⁴⁷ Dieses wird uns nämlich eben jenes *tertium comparationis* liefern, mit dessen Hilfe sich unterschiedliche Standpunkte aufeinander beziehen lassen.⁴⁸ Die Idee der exemplarischen Gültigkeit macht Arendt anhand der Frage „Was ist ein Tisch?“ deutlich.⁴⁹ Die Beantwortung dieser Frage lässt sich nämlich auf ganz unterschiedliche Weise angehen: Entweder wir versuchen uns ganz im platonischen Sinn die Idee des Tisches vor Augen zu führen oder im Ausgang von einer empirischen Zugangsweise all diejenigen Primäreigenschaften zu bestimmen, welche ge-

45 Arendt, *Das Urteilen*, 69.

46 Ebd., 113. An anderer Stelle heißt es: „Unparteilichkeit ist nicht das Ergebnis irgendeines höheren Standpunktes, sondern die Fähigkeit, den Gegenstand von immer anderen Seiten zu erblicken.“ (Ebd., 67)

47 Ebd., 118.

48 Ebd., 117.

49 Der Tisch hat als Beispiel eine lange Geschichte in der Philosophietradition. Eine wichtige phänomenologische Station hebt Peter Risthaus hervor, der zeigt, wie Martin Heidegger seine phänomenologische Ontologie am Beispiel der Frage ‚Was ist ein Tisch?‘ entwickelt. Vgl. Peter Risthaus, ‚Klopft auf den Tisch und fragt: Wo ist hier das Ist?‘ Zu einem einfachen Beispiel Martin Heideggers, in: z.B., *Zeitschrift zum Beispiel*, Heft 1, 2018, 63–76.

mein hin die Objekte auszeichnen, die wir als Tische bezeichnen. Zur Beantwortung der Frage „Was ist ein Tisch?“ führen wir dann nicht den schematischen Tisch, sondern den abstrakten Tisch an. Von diesen beiden Möglichkeiten unterscheidet Arendt dasjenige, was sie den exemplarischen Tisch nennt. In diesem Fall nimmt man einen durch die Erfahrung gegebenen Tisch und nimmt diesen als „Beispiel dafür, wie Tische gemacht sein und wie sie aussehen sollten“.⁵⁰ In diesem Fall fungiert dann ein Besonderes (der konkrete Tisch) als Allgemeines (der beste Tisch). Arendts Beispiel ist freilich einmal mehr verwirrend, weil es von der Frage „Was ist dieses?“ ausgeht, während es im Zuge der Argumentation doch die Frage „Wie bewerten wir dieses?“ zu beantworten galt. Versuchen wir Arendts Beispiel entsprechend anzupassen und stellen uns vor, dass wir in einem Möbelkaufhaus einen Esstisch für unsere Patchwork-Familie kaufen wollen, jedoch weder Partner_in noch Kinder an diesem Einkauf teilnehmen. Entsprechend sind wir vor Ort mit der Frage konfrontiert: Welcher Tisch passt am besten zu unserer Familie? Wir sind also genötigt, die erweiterte Denkungsart zu praktizieren und unser eigenes Urteil an dasjenige von Anderen zu halten. Wie oben erläutert, werden wir hierfür zunächst von unserem unmittelbaren Geschmacksurteil zurücktreten müssen, um uns ein Urteil zu bilden. Das kann bedeuten, dass wir unsere unmittelbare affektive Begeisterung für einen Designtisch mit Glasplatte zunächst einklammern, weil wir in kritischer Reflexion feststellen, dass ein Familienesstisch lieber aus robusterem Material gefertigt sein sollte, um das eine oder andere Missgeschick aushalten zu können. Mittels Denken bilden wir uns hier also zunächst unser eigenes Urteil, das unsere Auswahl auf eine Reihe von soliden Holztischen einschränkt. Im nächsten Schritt werden wir unser Urteil dann an dasjenige unserer Familie halten und uns fragen, wie diese zu einem Holztisch stehen mag. Das kann uns zu der Einsicht bringen, dass diese ganz andere Maßstäbe zur Bewertung heranziehen und weniger auf die materiale Beschaffenheit als vielmehr auf die Form des Tisches Wert legen würde. Der andere Elternteil würde dabei voraussichtlich eine rechteckige Tischform vorziehen, weil sie den Erwachsenen erlaubt, sich an den Kopfenden gegenüberzusitzen und die Kinder jeweils zur Seite zu haben. Die Kinder wiederum würden eine runde Tischform vorziehen, weil ihnen dies eine gleichrangige Sitzposition wie den Erwachsenen ermöglicht. Im skizzierten Fall führt uns der Ge-

50 Arendt, *Über das Böse*, 147.

brauch der erweiterten Denkungsart also zunächst dazu, normative Standpunkte zu berücksichtigen, die bisher gar nicht in unsere Bewertung eingegangen sind – was dem oben genannten Aspekt der Anreicherung des Urteils entspricht –, bevor dann unterschiedliche normative Vorstellungen darüber ins Spiel kommen, welche Form einen guten Familiensstisch auszeichnet – was dem oben genannten Aspekt des Widerstreits entspricht. Wenden wir nun die von Arendt vorgebrachte Idee der exemplarischen Gültigkeit an, besteht die Kunst der Urteilskraft darin, diesen Widerstreit dadurch aufzulösen, dass wir eine der normativen Perspektiven unserer Familie als verbindliche Perspektive setzen und bei unserer Einkaufstour zugrunde legen.

Die Pointe der erweiterten Denkungsart besteht also darin, dass wir an der Stelle von Anderen denken, um uns deren normative Beurteilungsmaßstäbe vor Augen zu führen und dann aus der Reihe der Perspektiven, die wir kennen gelernt haben, eine exemplarische Perspektive herausgreifen, von der aus wir alle anderen bewerten.⁵¹ Entscheidend ist dabei, dass unserem Urteil in einem solchen Fall keine abstrakten Maßstäbe zugrunde liegen, sondern konkrete Maßstäbe, die der sozialen Welt selbst entnommen sind. Es handelt sich daher um ein Urteil unter den Bedingungen von gelebten Möglichkeiten. Der ‚allgemeine Standpunkt‘ der erweiterten Denkungsart, von dem Arendt gesprochen hat, wird entsprechend nicht aus einer Synthese aller vorliegenden Standpunkte gebildet, vielmehr wird hier ein Bestimmtes zum übergreifenden Maßstab gemacht, so dass wir eine konkrete Allgemeinheit erhalten. Die Kunst des Urteilens besteht nun genau darin, dabei eine treffende Perspektive zu wählen: „Das Urteil hat exemplarische Gültigkeit in dem Maße, in dem das Beispiel richtig gewählt wird.“⁵² Als treffend kann eine Perspektive dabei unter der Bedingung gelten, dass sie uns eine aufschlussreiche Bewertung der infragestehenden Empfindung, Sache, Person oder Situation erlaubt und auch von Anderen als Maßstab akzeptiert wird. Damit kommen wir zum letzten Schritt unserer Überlegungen: Wie lässt sich die erweiterte Denkungsart im öffentlichen Raum praktizieren? Wie lassen sich Andere von ästhetischen Urteilen überzeugen? Und wie lässt sich über exemplarische Gültigkeit öffentlich streiten?

51 Auf dieser Idee baut Ferrara sein Konzept eines „exemplarischen Universalismus“ auf. Vgl. Ferrara, *The Force of the Example*.

52 Arendt, *Das Urteilen*, 128.

Die öffentliche Denkungsart

Obleich die erweiterte Denkungsart bereits das Urteil Anderer miteinbezieht, verbleibt sie doch ebenso wie die vorurteilsfreie Denkungsart in der Einsamkeit des Geistes. Das Urteil kommt im einen wie im anderen Fall durch den geistigen Dialog mit sich selbst zustande. Eben das ändert sich nun in jener Denkungsart, die sich im Anschluss an Kant als ‚öffentliche Denkungsart‘ bezeichnen lässt. Hier steht dasjenige im Zentrum, was Kant in seiner Aufklärungsschrift als den „öffentlichen Gebrauch seiner eigenen Vernunft“ bezeichnet.⁵³ Gemeint ist damit die Möglichkeit, die eigenen Einsichten und Urteile „frei und öffentlich der Welt zur Prüfung darzulegen“.⁵⁴ Die Herausforderung bei diesem Vorgehen besteht freilich darin, zu klären, mit welchen Gründen Bürger_innen Andere davon überzeugen, den von ihnen gewählten exemplarischen Bewertungsmaßstäben beizutreten. Wir sind also letztlich bei der entscheidenden Frage angelangt: Wie können wir uns wechselseitig davon überzeugen, dass unsere Geschmacksurteile nicht einfach subjektiver Natur sind, sondern einen Anspruch auf intersubjektive Gültigkeit in sich tragen?

Voraussetzung für die intersubjektive Kommunikation ist die exemplarische Urteilsbildung der erweiterten Denkungsart. Wo das Geschmacksurteil erster Stufe noch gänzlich subjektiv ist, hält das Geschmacksurteil zweiter Stufe Gründe für das Gefallen und Missfallen bereit, die Anderen kommuniziert werden können. Arendt hält daher fest: „Das Gefallen ist frei für die Kommunikation, wenn es erst einmal durch die Reflexion umgeformt worden ist.“⁵⁵ Während Empfindungen subjektiv sind und ihre Übernahme nicht erwartet werden kann, können Beurteilungen kommuniziert werden, weil sie auf normativen Maßstäben beruhen, die sich explizit machen lassen. Dabei werden wir früher oder später freilich auf andere Menschen stoßen, die andere exemplarische Beispiele als normative Bezugspunkte gewählt haben und daher zu anderen Geschmacksurteilen gekommen sind. Das exemplarische Urteilen führt daher in einen Redewettstreit, in dem sich die Beteiligten ihr Urteil – so Arendt mit Kant –

53 Kant, *WA*, AA VIII, 37.

54 Ebd., 41

55 Arendt, *Das Urteilen*, 112. Ebenso: „Mitteilbarkeit hängt offensichtlich von der erweiterten Denkungsart ab; man kann nur dann kommunizieren, wenn man fähig ist, vom Standpunkt einer anderen Person aus zu denken; andernfalls wird man sie niemals erreichen, niemals so sprechen, daß sie einen versteht.“ (Ebd., 114)

einander wechselseitig ‚ansinnen‘ bzw. wechselseitig um Beistimmung ‚werben‘.⁵⁶ Was nun kann es bedeuten, Anderen das eigene Urteil anzuhängen und um Beistimmung zum eigenen Urteil zu werben? Arendts Antwort auf diese Frage fällt enttäuschend aus: Nicht nur kommt sie nämlich in den Vorlesungen *Das Urteilen* und *Über das Böse* erst jeweils ganz am Ende auf die Frage der intersubjektiven Kommunikabilität zu sprechen, zudem hält sie in Bezug auf die Frage, wie zwischen unterschiedlichen Maßstäben gewählt werden kann, lediglich fest: „Nun gut, offensichtlich habe ich weder die Zeit noch wahrscheinlich die Fähigkeit, das alles genauestens darzustellen.“⁵⁷

Was hier am Ende einer Vorlesung lax dahingesagt ist, hat sich auf tragische Weise bewahrheitet. Arendt ist nicht die Zeit geblieben, den dritten Teil der *Vita Contemplativa*, die sie dem Urteilen widmen wollte, auszuarbeiten. Am Tag ihres Todes fand man – der Legende nach – ein Blatt Papier mit der Überschrift „Das Urteilen“ in ihrer Schreibmaschine eingespant. Arendt ist also tatsächlich keine Zeit geblieben, eine Antwort auf die Frage auszuarbeiten, wie die öffentliche Urteilskraft und die damit verbundene Praxis des Werbens um Beistimmung aussehen soll. Geht es nach Jürgen Habermas, dann trifft jedoch nicht nur der erste, sondern auch der zweite Teil von Arendts Selbsteinschätzung zu. Er wirft Arendt nämlich vor, in der *Vita Activa* nicht die angemessenen konzeptionellen Mittel für eine Theorie des kommunikativen Handelns ausgearbeitet zu haben und nicht in den Blick zu bekommen, dass „Macht in der faktischen Anerkennung diskursiv einlösbarer und grundsätzlich kritisierbarer Geltungsansprüche verankert [ist]“.⁵⁸ Habermas selbst glaubt eine solche Theorie im Anschluss an Arendt geliefert und damit die von ihr hinterlassene Leerstelle ausgefüllt zu haben. Sein Konzept des kommunikativen Handelns

56 Kant, *KU*, AA V 237, Arendt, „Kultur und Politik“ 300, Arendt, *Über das Böse*, 144, Arendt, *Das Urteilen*, 112.

57 Arendt, *Über das Böse*, 149. Margaret Canovan hält entsprechend fest: „Arendt can certainly be criticized for not pursuing further her discussion of opinion and judgment and trying to work out by what criteria it can be established that one political opinion is an improvement on another. These are indeed philosophical questions of great importance.“ (Margaret Canovan, „A Case of Distorted Communication. A Note on Habermas and Arendt“, in: *Political Theory*, Jg. 11, Heft 1, 1983, 105–116, 109)

58 Jürgen Habermas, „Hannah Arendts Begriff der Macht“, in: ders., *Philosophisch-politische Profile. Erweiterte Ausgabe*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1981, 228–248, hier 248.

gründet Habermas dabei bekanntlich auf die in unsere Sprache eingelassenen Geltungsansprüche, mit deren Hilfe ein idealer, übergeordneter Standpunkt eingenommen werden soll, von dem ausgehend Konflikte mittels argumentativer Verständigung solange bearbeitet werden können, bis sie in einen Konsens einmünden. Obgleich Arendt nun nicht mehr die Möglichkeit gehabt hat, ihre Überlegungen zur Verfasstheit der öffentlichen Denkungsart auszuarbeiten, so ist doch vor dem Hintergrund des bisher Erarbeiteten klar, dass das „Werben um Beistimmung“, das Arendt vor Augen stand, in keiner Weise diesem von Habermas anvisierten Verfahren entspricht. Das Werben um Beistimmung, so Arendt, „ist ja offenbar nichts anderes als was die Griechen *peithein* nannten, jenes Überreden und Überzeugen, welches der Polis als die hervorragende Art und Weise des politischen Miteinandersprechens galt“. ⁵⁹ Als solches, unterscheidet es sich vom philosophischen Dialog, der auf „Erkenntnis und Wahrheitsfindung“ zielt. ⁶⁰ Wenn Arendt der Philosophie vorwirft, Auseinandersetzungen stets durch einen Erkenntnis- und Wahrheitsdiskurs lösen zu wollen, der von einem überparteilichen Standpunkt aus richtet, dann scheint sie genau die von Habermas formulierte Position vor Augen zu haben. ⁶¹ Dagegen gerichtet hält sie fest: „Unparteilichkeit ist nicht das Ergebnis irgendeines höheren Standpunktes, der dann in Wirklichkeit den Streit dadurch beilegen würde, dass er sich ganz über dem ‚mêlée‘ befände.“ ⁶² Konflikte in menschlichen Angelegenheiten, so betont Arendt hier, gilt es nicht von ‚oben‘, sondern von ‚unten‘ aus dem unmittelbaren Handgemenge heraus zu bewältigen. Mit der Rekonstruktion der erweiterten Denkungsart als einem Urteilen von exemplarischen Standpunkten aus hat Arendt aufgezeigt, wie man sich in einem solchen Handgemenge orientieren und sich eine Meinung bilden kann, ohne auf einen universalen Standpunkt zurückzugreifen. Gleichwohl bleibt hier die Frage offen, wie sich Andere von der so gefassten Meinung überzeugen lassen, wenn kein gemeinsamer Boden der Verständigung mehr vorhanden ist. Das rhetorische Konzept des ästhe-

59 Arendt, „Kultur und Politik“, 300.

60 Ebd.

61 Zum Verhältnis beider Ansätze vgl. auch Mareike Gebhardt, *Politisches Handeln in der postmodernen Konstellation. Kritische Demokratietheorie nach Hannah Arendt und Jürgen Habermas*, Baden-Baden: Nomos 2014.

62 Hannah Arendt, *Das Urteilen. Texte zu Kants Politischer Philosophie*, hrsg. v. Ronald Beiner, München: Piper 2012, 67.

III. Der Streit um die Doxa

tischen Argumentierens, das ich im nächsten Kapitel in den Blick nehmen möchte, soll uns hierauf eine Antwort geben.

8. Ästhetisches Argumentieren

Im letzten Kapitel haben wir gesehen, wie man Urteilskraft ausübt und sich eine Meinung bildet. Offen ist dabei die Frage geblieben, wie man andere von der je eigenen Meinung überzeugen kann. Eine Antwort auf diese Frage lässt sich finden, wenn wir uns der rhetorischen Wende der politischen Theorie in der ersten Dekade unseres Jahrhunderts zuwenden.¹ Das wiedererwachte Interesse an der rhetorischen Tradition, das in diesem Zeitraum festzustellen ist, lässt sich mit zwei Bewegungen in Verbindung bringen: Einerseits dem Aufstieg der *deliberativen* Demokratietheorien und dem damit einhergehenden Fokus auf die Qualität öffentlicher Aushandlungsprozesse und andererseits dem Aufstieg der *ästhetischen* Demokratietheorien, welche auf die aufweisende und welterschließende Funktion der Rede fokussieren. In beiden Theoriesträngen spielt die rhetorische Wende eine ganz anders gelagerte Rolle. Exemplarisch für den ersten Strang sind etwa die Arbeiten von John Dryzek, welcher betont, dass die Rhetorik eine wichtige Rolle spielt, wenn zwischen ganz unterschiedlichen Positionen Verständigung hergestellt werden soll. Dryzek führt diesbezüglich die politischen Appelle an, die Martin Luther King in den 1960ern an die weiße Mehrheitsbevölkerung gerichtet hat. Indem er die politischen Kämpfe der Bürgerrechtsbewegung an die Werte der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung geknüpft hat, ist es ihm gelungen, die emotionalen Ressourcen zu aktivieren, die viele Weiße mit diesem Ereignis verbinden.² Mit dieser Deutung spricht Dryzek der Rhetorik zwar eine wichtige Rolle im politischen Verständigungsgeschehen zu, betrachtet sie aber gleichwohl nur als Supplement des rationalen Diskurses: Die rhetorische Rede dient letztlich nur als Wegbereiterin eines im Kern weiterhin deliberativ verfassten Diskurses. Sie soll das Gegenüber gleichsam in eine Position versetzen, die es bereit für die Aufnahme von Gründen macht.³ Anders verhält es sich in der zweiten Theorieströmung, die auf die so ge-

-
- 1 Vgl. hierzu den vorzüglichen Überblicksartikel von Bryan Garsten, „The Rhetoric Revival in Political Theory“, in: *Annual Review of Political Science*, Jg. 14, 2011, 159–180; sowie: Andreas Hetzel, *Die Wirksamkeit der Rede. Zur Aktualität klassischer Rhetorik für die moderne Sprachphilosophie*, Bielefeld: transcript 2011.
 - 2 John Dryzek, „Rhetoric in Democracy: A Systematic Appreciation“, in: *Political Theory*, Jg. 38, 2010, 319–339, hier: 325.
 - 3 Vgl. Garsten, „The Rhetoric Revival in Political Theory“, 163.

nannten „ästhetischen Wende“ zurückgeht.⁴ Sie basiert auf einem neuen Verständnis von Rationalität, das nicht mehr analytisch, sondern aufweisend verfährt. Aufgabe der politischen Rede ist hier nicht die Verständigung und die Herstellung von Konsens, sondern vielmehr das Aufzeigen von Zusammenhängen und die Eröffnung von Perspektiven.⁵ Nikolas Kompridis spricht diesbezüglich im Anschluss an Heidegger vom Motiv der „Welterschließung“.⁶ Diese Erschließungsfunktion kann in zwei Richtungen gehen: Sie kann einerseits bewahrende Funktion haben, wenn sie die unverstandenen Grundlagen unseres eigenen Tuns freilegt und dafür sorgt, dass wir uns unserer eigenen Tradition inne werden, sie kann jedoch auch unterbrechenden Charakter haben, wenn sie zu zeigen versucht, dass wir festgefahrene Probleme und unbewältigte Krisen in einem neuen Licht sehen müssen, wenn wir sie einer Lösung zuführen wollen. In solchen Fällen, in denen die ganze Theorieanlage auf ein ästhetisches Sehenlassen abgestellt ist, spielt die Rhetorik keine supplementäre, sondern vielmehr eine existenzielle Rolle. Sie dient nicht der Vorbereitung der Argumentation, sondern sie *ist* die Argumentation. Im Folgenden möchte ich dieser ästhetisch-rhetorischen Wende im Ausgang von den Überlegungen von Ludwig Wittgenstein nachgehen. Das hat seinen Grund darin, dass seine Überlegungen sowohl an das Konzept der phänomenologischen Demonstration anschließen als auch darin, dass seine Analysen ästhetischer Argumentationen es uns erlauben werden, den gedanklichen Faden an eben jener Stelle wieder aufzunehmen, wo wir ihn haben mit Arendt liegen lassen: der Frage nämlich, wie wir Andere von unseren Urteilen zu überzeugen vermögen.

4 Vgl. hierzu Nikolas Kompridis (Hg.), *The Aesthetic Turn in Political Thought*, New York: Bloomsbury 2014; sowie: Jason Frank: *The Democratic Sublime. On Aesthetics and Popular Assembly*, Oxford University Press, 2021. Das Konzept der „Ästhetisierung des Politischen“ stellt auch in den Mittelpunkt: Juliane Rebentisch, *Die Kunst der Freiheit. Zur Dialektik demokratischer Existenz*, Berlin 2012.

5 Aufschlussreich hierzu: Susanne Schmetkamp, „Ästhetische Erfahrung als Perspektivenwechsel“, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, Jg. 44, 2019, 275–296, sowie: Eva Schürmann, *Sehen als Praxis. Ethisch-ästhetische Studien zum Verhältnis von Sicht und Einsicht*, Frankfurt a. M. 2008.

6 Nikolas Kompridis, „Über Welterschließung: Heidegger, Habermas, Dewey“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Jg. 41, 1993, 525–538.

Der weltanschauliche Standpunkt

Ähnlich wie Arendt situiert sich auch Wittgenstein in seinen Vorlesungen über Ästhetik zwischen Subjektivismus und Objektivismus. Unser Geschmack in ästhetischen Dingen, so viel ist für Wittgenstein klar, ist weder eine bloße Angelegenheit idiosynkratischer Empfindungen, noch ist er das Ergebnis von allgemeinen künstlerischen Gestaltungsregeln wie z.B. dem goldenen Schnitt. Wie aber kommen wir dann zu ästhetischen Urteilen mit Allgemeinheitsanspruch? Bei Arendt, so hatten wir gesehen, wird ein solch allgemeiner Standpunkt dadurch erreicht, dass ein Besonderes zum Allgemeinen auserkoren wird – im Anschluss an Arendt habe ich diesbezüglich vom Konzept eines exemplarischen Standpunktes gesprochen. Interessanterweise findet sich nun bei Wittgenstein ein ganz ähnlicher Zugang, der heute gemeinhin Wittgensteins Methode der „übersichtlichen Darstellung“ genannt wird.⁷ Ihren Ursprung hat diese Methode in Goethes Konzept der Morphologie, mit dessen Schriften Wittgenstein gut vertraut war und aus dessen Werken er auch wiederholt zitiert. Dort meint die morphologische Methode zunächst einmal ein Verfahren der Ordnungsbildung, das mit Idealisierungen operiert. Entscheidend ist dabei, dass diese Idealisierungen keiner Welt der Ideen entnommen sind, sondern vielmehr aus der konkreten Erfahrung selbst bezogen werden. Kurz gesagt: Es wird ein Besonderes zum Allgemeinen erhoben. Goethe spricht diesbezüglich vom „Urphänomen“. Dieses dient als Maßstab, an dem sich die Reihe der zu untersuchenden Phänomene ordnen und gliedern lässt. Welche phänomenale Ordnung sich ergibt, hängt also davon ab, welches Phänomen zum Urphänomen deklariert wird. In der morphologischen Methode zeigt sich zweierlei: Erstens, dass es nichts hinter den Phänomenen zu suchen gibt, was Wittgenstein deutlich macht, wenn er Goethe zitierend festhält: „Man suche nur nichts hinter den Phänomenen: sie selbst sind die Lehre.“⁸ Und zweitens, dass es die Phänomene nicht zu erklären, sondern zu beschreiben gilt. Entsprechend gibt Wittgenstein folgende Parole aus: „Alle *Erklä-*

7 Joachim Schulte, „Chor und Gesetz. Zur ‚morphologischen Methode‘ bei Goethe und Wittgenstein“, in: *Chor und Gesetz. Wittgenstein im Kontext*, Frankfurt a. M. 1990, 11–42, sowie: Andreas Koritensky „Übersichtliche Darstellung. Wittgensteins Rezeption der morphologischen Methode und ihre Bedeutung für die Sprachphilosophie“, in: Ralf Müller u.a. (Hg.), *Morphologie als Paradigma in den Wissenschaften*, Stuttgart: frommann-holzboog 2022, 57–166.

8 Ludwig Wittgenstein, *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1984, §889.

rung muss fort, und nur Beschreibung an ihre Stelle treten.“⁹ Wie wendet Wittgenstein das Konzept der morphologischen Methode nun auf den Bereich der Ästhetik an?

Wittgenstein beginnt seine Überlegungen zur ästhetischen Urteilsbildung damit, zu klären, wie wir im Alltag über ästhetische Phänomene sprechen. Anhand der Untersuchung einer Reihe von Sprachspielen gelangt er dabei zu folgender Einsicht: „Es ist bemerkenswert, daß im wirklichen Leben ästhetische Adjektive wie schön, gut usw. kaum eine Rolle spielen, wenn ästhetische Urteile gefällt werden. Werden ästhetische Adjektive in der Musikkritik benutzt? Man sagt: ‚Betrachte diesen Übergang!‘ oder ‚Die Passage ist inkohärent‘ [...] Die Begriffe, die benutzt werden, ähneln eher ‚richtig‘ und ‚korrekt‘ als ‚schön‘ und ‚hinreißen‘.“¹⁰ Fragt man nun danach, warum wir so reden, dann muss man sich nach Wittgenstein den kulturellen und ästhetischen Kontexten zuwenden, in denen wir diese Sprachspiele einüben. Um ästhetische Urteile zu verstehen, können wir uns nicht auf die Analyse der Bedeutung von bestimmten Wörtern beschränken, sondern müssen uns ansehen, mit welchen Praktiken zusammen diese Wörter gebraucht werden. „Zu einem Sprachspiel“, so Wittgenstein, „gehört eine ganze Kultur“.¹¹ Untersucht man nun eine solche Kultur, wird man z.B. auf die Musiklehrerin stoßen, die zu ihrem Schüler sagt, ein Stück müsse mit einer bestimmten Intonation, Rhythmik und Intensität gespielt werden, und ihrem Schüler das Stück dann mit der Bemerkung „Hör zu, so muss es gespielt werden!“ vorspielt. Ein Stück richtig zu spielen, bedeutet also, zu lernen, es in Übereinstimmung mit den Sitten und Konventionen einer bestimmten Lebensform zu spielen. Es ist daher dann ‚gut‘ oder ‚schön‘ gespielt, wenn es so gespielt wird, wie ‚man‘ es spielt. Ästhetische Urteile, so lautet damit die erste Pointe von Wittgensteins Überlegungen, sind immer in die tätigen Routinevollzüge von Lebensformen eingebettet. Das heißt freilich nicht, dass uns ein Musikstück nur dann gefällt, wenn es so gespielt wird, wie ‚man‘ es spielt. Die Expertin vermag Innovationseffekte vielmehr gerade dadurch zu erzeugen, dass sie sich von den in einer Lebensform eingespielten Erwartungen absetzt. Gleichwohl tut sie das aber nicht im luftleeren Raum, son-

9 Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*. Frankfurt a. M. Suhrkamp 1971, §109.

10 Ludwig Wittgenstein, *Vorlesungen und Gespräche über Ästhetik, Psychoanalyse und religiösen Glauben*, Frankfurt a. M.: Fischer 2005, 13f.

11 Ebd., 20.

dern vor dem Hintergrund und in Bezug auf die in einer Lebensform eingespielten Erwartungen.

Die vorgestellten Überlegungen zur ästhetischen Urteilsbildung geben nun insofern Zeugnis der morphologischen Methode ab, als die Einschätzung der Schönheit eines Gegenstandes nicht ausgehend von einem Allgemeinen, sondern von einem Besonderen getroffen wird. Im Unterschied zu Arendt ist dieses Besondere im Falle Wittgensteins jedoch nicht mehr ein konkretes Einzelnes, ein Beispiel, sondern vielmehr eine besondere Lebensform. Oder anders gesagt: Beispiele sind für Wittgenstein lediglich exemplarische Auszüge einer Lebensform. Sie sind als Verdichtungen zu verstehen, in denen die Werte und Normen einer Lebensform zum Ausdruck kommen. Dennoch wird kein einziges Beispiel allein eine ganze Lebensform abzubilden vermögen. Eine Lebensform zu lehren, bedeutet, sich einer Vielzahl von Beispielen zu bedienen, durch welche die Lebensform Schritt für Schritt erfasst wird. Was uns Wittgenstein daher im Unterschied zu Arendt zeigt, ist, dass der eigentliche Ort, von dem aus ästhetische Urteile vorgebracht werden, nicht Beispiele, sondern Lebensformen sind. Damit lässt sich auch ein Bedenken adressieren, das sich in unserem Kontext eingestellt haben mag und da lautet: Lassen sich komplexe politische Fragen mittels ästhetischer Urteilskraft in ein einziges Beispiel überführen? Die Antwort lautet, dass diese gar nicht in ein einziges Beispiel gefasst werden müssen, sondern es vielmehr darum geht, durch eine Konstellation von Beispielen den Zugang zu einer Lebensform zu ermöglichen, vor deren Hintergrund dann die entsprechenden Fragen und Lösungsmöglichkeiten erscheinen können. Während Arendts Methode einen „allgemeinen Standpunkt“ also durch die Setzung eines Exemplums erreichen möchte, macht uns Wittgenstein darauf aufmerksam, dass das Exemplum wiederum für eine bestimmte Lebensform steht. Mit dem Beispiel ist daher auch je ein bestimmtes „Weltbild“ gesetzt, so dass wir davon sprechen können, dass es bei Wittgenstein nicht mehr darum geht, einen exemplarischen, sondern vielmehr einen *weltanschaulichen Standpunkt* einzunehmen.

Mit Wittgenstein können wir jetzt dafür argumentieren, dass sich wechselseitig von einem Urteil zu überzeugen bedeutet, sich mit der jeweiligen Lebensform, auf welche sich ein Urteil stützt, auseinanderzusetzen. Der Streit um ästhetische Urteile wird so gewissermaßen zu einem Streit um Lebensformen. Eine solche Auseinandersetzung bringt aber nicht unerhebliche Schwierigkeiten mit sich, was daran liegt, dass nicht immer klar ist, was eine Lebensform ausmacht. Deutlich wird das, wenn wir uns Wittgensteins Überlegungen aus *Über Gewissheit* zuwenden. Ob-

gleich die dort versammelten Notizen erst posthum zusammengestellt wurden und von Wittgenstein so nie zur Veröffentlichung gedacht waren, hat sich ausgehend von ihnen ein intensiver Diskurs um einen „dritten Wittgenstein“ jenseits des *Tractatus* und der *Philosophischen Untersuchungen* entwickelt.¹² Im Zentrum steht dabei die Auseinandersetzung mit dem ‚arationalen‘ Charakter von Gewissheiten. Gemeint ist damit, dass unsere rationalen Urteile auf Überzeugungen fußen, die selbst nicht noch einmal hinterfragt bzw. bezweifelt werden können, weil sie gleichsam die Grundlage jedweden rationalen Urteilens darstellen. Sie sind daher weder rational, noch irrational, sondern arational und damit gleichsam außerhalb des Feldes des Rationalen situiert. Exemplarisch bringt das Wittgenstein im folgenden Paragraphen zum Ausdruck: „[D]ie *Fragen*, die wir stellen, und unsre *Zweifel* beruhen darauf, daß gewisse Sätze vom Zweifel angenommen sind, gleichsam die Angeln, in welchen jene sich bewegen.“¹³ Entscheidend ist hier der Begriff der Angel. Er macht deutlich, dass wir uns in unserer Lebensform dadurch flexibel bewegen können, dass manche Dinge an ihrem Platz bleiben und gleichsam die Aufhängung bilden, an denen rationale Urteile festgemacht sind und sich bewegen können. Denken wir an das oben genannte Beispiel, ob wir ein Musikstück als gewöhnlich oder innovativ beurteilen sollen, so haben wir es hier mit Urteilen zu tun, die sich vor den festgefühten Hintergrundüberzeugungen einer Lebensform abspielen und das entsprechende Stück vor diesem Hintergrund interpretieren und bewerten. Die einen werden dabei Sätze wie „Schau, es schließt an jene musikalische Tradition an“ sagen, die anderen „Es bricht auf gelungene Weise mit konventionellen musikalischen Mustern“. Im einen wie im anderen Fall, „bewegen“ sich diese Sätze in den Angeln einer Lebensform.

Im Anschluss an Wittgensteins Überlegungen ist in den letzten Jahren eine reichhaltige Diskussion über den Status von Grundüberzeugungen (*hinge commitments*) entstanden.¹⁴ Vier zentrale Momente, die solche

12 Vgl. Danièle Moyal-Sharrock, *The Third Wittgenstein. The Post-Investigation Works*, London: Routledge 2004.

13 Ludwig Wittgenstein, *Über Gewissheit*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1970, § 341.

14 Zur Debatte vgl. Annalisa Coliva und Danièle Moyal-Sharrock (Hg.): *Hinge Epistemology*, Leiden: Brill 2016, sowie: Constantine Sandis und Danièle Moyal-Sharrock (Hg.), *Extending Hinge Epistemology*, London: Anthem 2022. Aufgrund der schlechten Rückübersetzbarkeit vom Englischen ins Deutsche spreche ich im Folgenden von „Grundüberzeugungen“.

Grundüberzeugungen ausmachen, hat Duncan Pritchard hervorgehoben:¹⁵ Erstens handelt es sich um Überzeugungen, die für uns den Status unumstößlicher Gewissheiten besitzen. Exemplarisch etwa „Ich weiß, dass ich Hände habe“ oder „Ich weiß, dass ich Ludwig Wittgenstein heiße“. Zweitens haben diese Gewissheiten einen stillschweigenden Charakter. Sie werden aufgrund ihrer Selbstverständlichkeit nicht zum Gegenstand von Reflexionen. Und dort, wo sie das werden, ist das erklärungsbedürftig. Wittgenstein macht das an folgendem Beispiel fest: „Ich sitze mit einem Philosophen im Garten; er sagt zu wiederholten Malen ‚Ich weiß, daß das ein Baum ist‘, wobei er auf einen Baum in unserer Nähe zeigt. Ein Dritter kommt daher und hört das, und ich sage ihm: ‚Dieser Mensch ist nicht verrückt: Wir philosophieren nur.‘“¹⁶ Drittens haben Grundüberzeugungen einen „enaktiven Charakter“ wie Moyal-Sharrock hervorgehoben hat.¹⁷ Gemeint ist damit, dass sie sich in erster Linie in unserem praktischen Verhalten zeigen. Wir zweifeln in unserem Alltag nicht an unseren Händen oder an unserem Namen, sondern wir verwenden beides, um in der Welt zu handeln. Viertens schließlich – und das ist wohl einer der kontroversesten Punkte – sind Grundüberzeugungen nicht-propositional. Sie sind vielmehr, so Wittgenstein, der „Hintergrund, vor dem wir zwischen wahr und falsch unterscheiden“.¹⁸ Und weiter: „Wenn das Wahre das Begründete ist, dann ist der Grund nicht *wahr*, noch *falsch*“¹⁹ Grundüberzeugungen sind also nicht selbst wahr oder falsch, sie sind vielmehr das „Gerüst“, die solche Bewertungen allererst möglich machen.²⁰ Was hier am Beispiel propositionaler Urteile ausgeführt wird, gilt genauso für das ästhetische Urteilen: Bewertungen wie gut und schlecht, hässlich und schön, gelungen und misslungen stehen auf dem Boden von eingelebten Grundüberzeu-

15 Vgl. Duncan Pritchard, „Wittgensteinian Hinge Epistemology and Deep Disagreement“, in: *Topoi*, Jg. 40 2021, 1117–1125, hier: 1118f.

16 Wittgenstein, *Über Gewissheit*, § 467.

17 Danièle Moyal-Sharrock, „Wittgenstein’s Hinge Certainty“, in: Constantine Sandis und dies. (Hg.), *Extending Hinge Epistemology*, London: Anthem 2022, 3–26.

18 Wittgenstein, *Über Gewissheit*, § 94.

19 Ebd., § 205.

20 „Prior to engaging with the radical sceptical paradox we implicitly took it as granted that there were ultimate grounds for our belief and that they were secure, but now that we have engaged with this problem we have to live with the recognition of the ultimate groundlessness of our believing.“ (Constantine Sandis und Danièle Moyal-Sharrock, „Fastening the Hinges, Opening the Door“, in: dies. (Hg.): *Extending Hinge Epistemology*, London: Anthem 2022, 14)

gungen, die selbst nicht noch einmal in diesen Begriffen gerechtfertigt werden können. Was bedeutet das nun aber, wenn wir in Bezug auf solche Grundüberzeugungen uneinig sind?

Lebensformen im Widerstreit

Einen Vorläufer der Debatte um die Rolle von Grundüberzeugungen in Lebensformen bildet die Auseinandersetzung um den bereits 1985 von Robert Fogelin vorgelegten Aufsatz „The Logic of Deep Disagreement“.²¹ Fogelin nutzt den von Wittgenstein bereitgestellten Rahmen dort, um einen Vorschlag zur konzeptuellen Unterscheidung von einfachen und tiefen Meinungsverschiedenheiten zu unterbreiten. Einfache Meinungsverschiedenheiten, so Fogelin, beziehen sich auf Dispute innerhalb einer Lebensform. Sie lassen sich daher prinzipiell im Rückgang auf eben jene Grundgewissheiten, an denen das Weltbild von Lebensformen aufgehängt ist, auflösen. Praktisch muss das freilich nicht unbedingt der Fall sein, was Fogelin im Rückgriff auf das Phänomen der Starrköpfigkeit erläutern: Als starkköpfig erweist sich jemand dann, wenn er trotz überzeugender Gründe, die gegen seine Überzeugung vorgebracht wurden, an seiner Ansicht festhält. Das trotzige „Für mich ist es eben so!“ legt letztlich nur Zeugnis davon ab, dass diese Ansicht gegen die Üblichkeiten unserer Lebensform vertreten wird.

Von solchen einfachen Meinungsverschiedenheiten müssen tiefe Meinungsverschiedenheiten unterschieden werden. Sie tauchen immer dann auf, wenn Grundgewissheiten miteinander kollidieren. Fogelin argumentiert nun, dass solche Konflikte aus der Perspektive Wittgensteins nicht auflösbar sein können, weil es für divergierende Grundüberzeugungen keinen geteilten Argumentationsraum mehr gibt, durch den sich diese rational aufeinander beziehen lassen. Bei Wittgenstein findet sich dazu folgende Stelle: „Wo sich wirklich zwei Prinzipien treffen, die sich nicht miteinander aussöhnen, da erklärt jeder den Andern für einen Narren und Ketzer.“²² Bleiben wir beim Beispiel der Kunst und wenden uns Rachmaninoffs berühmter Prelude in Cis-Moll zu. Das 1892 komponierte Stück,

21 Robert Fogelin, „The Logic of Deep Disagreements“, in: *Informal Logic*, Jg. 7, 1985, 1–8. Zur Debatte vgl. exemplarisch die Beiträge im Schwerpunktheft „Deep Disagreements Re-examined“, *Informal Logic*, Jg. 25, Heft 1, 2005.

22 Wittgenstein, *Über Gewissheit*, § 611.

das heute als eines der bekanntesten Werke der Spätromantik gilt, wurde schnell zu einem Welterfolg. Rachmaninoff musste es bei Konzerten auf Verlangen des Publikums immer wieder als Zugabe spielen. In seiner ästhetischen Einschätzung des Stücks hält Lew Masel fest: „Rachmaninoff entwickelte hochdifferenzierte Verfahren, um Gefühle des Strebens, des ‚Sich-Entäußerns‘ und des Jubels in eine eigentümlich belebte Ruhe einzuschmelzen. So können bestimmte Natur-Erfahrungen, wie z.B. die Wahrnehmung einer intensiven, innerlich bewegten Ruhe oder Stille, meisterhaft eingefangen werden.“²³ Nicht alle Interpreten teilen freilich eine solche euphorische Sicht auf das Stück. Bekanntheit hat insbesondere Theodor W. Adornos Einschätzung des Stücks gefunden. Das Stück, so moniert Adorno zunächst, „klingt ungeheuer schwierig [...]. Aber es ist tröstlich leicht“. Es lebe vor allem von der Kraftgeste der Schlusskadenz, die hier in einem fort wiederholt und „als Ware auf den Markt geworfen“ werde. „Die Wiederholung prägt es ein mit rücksichtsloser Reklame; die Kurzatmigkeit erlaubt es noch dem stumpfsten Gehör, sich zurechtzufinden“²⁴ Die Standpunkte, von denen aus die beiden Beurteilungen des Stücks geschrieben sind, sind offensichtlich grundsätzlich andere. Während Masel als Spätromantiker schreibt, spricht Adorno als Kapitalismuskritiker. Entsprechend unterscheiden sich ihre Perspektiven grundsätzlich: Wo ersterer das Stück mit der Erfahrung der Natur verbindet, sieht letzterer in ihm den Ausdruck des Warencharakters der bürgerlichen Gesellschaft. Im Sinne von Wittgenstein muss dabei jeder der beiden Kritiker dem anderen als „Narr und Ketzer“ erscheinen, der die Pointe des Kunstwerks verfehlt.

Was sich hier am Beispiel des Kunstwerks noch unschuldig ausnehmen mag, erhält seine politische Relevanz dort, wo es um die Beurteilung von politischen Entscheidungen geht. Und es ist Fogelin zu verdanken, diesen Übergang konsequent gemacht zu haben. Zwei Beispiele strukturieren seinen Text: zum einen die Bewertung von Schwangerschaftsabbrüchen und zum anderen die Bewertung von Affirmative Action Maßnahmen. Fogelin betont, dass sich die Parteien dabei zunächst über eine Vielzahl von Fakten wie den Beginn des Herzschlags, die ersten Hirnströme oder die Lebensfähigkeit einig sein können. Sogar im Hinblick auf das moralische

23 Zitiert nach: Andreas Wehmeyer: *Sergej Rachmaninow*, Reinbek: Rowohlt 2000, 142.

24 Theodor W. Adorno, „Musikalische Warenanalysen“, in: *Quasi una fantasia. Musikalische Schriften II*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2003, S. 285f.

Prinzip der Unantastbarkeit des menschlichen Lebens kann Einigkeit bestehen. Worin sie sich unterscheiden, ist die Frage der konkreten Bewertung des moralischen Status des Fötus und wie dieser sich zum moralischen Status der Frau verhält. Je nach Lebensform, so können wir mit Fogelin sagen, werden die Streitpartien hier zu gänzlich anderen Antworten kommen. Das gleiche gilt für Affirmative Action Programme: Auch hier können sich die Parteien zumeist über eine große Zahl von historischen und statistischen Fragen einig sein und dennoch im Streit darüber liegen, ob solche Maßnahmen angebracht sind. Das liegt daran, so Fogelin, dass sie ganz unterschiedliche Auffassungen davon haben, ob nur Individuen oder auch Gruppen moralische Ansprüche haben. Im ersten Fall wären Affirmative Action Maßnahmen ungerechtfertigt, im zweiten Fall gerechtfertigt. Entscheidend ist dabei, so Fogelin weiter, dass solche Einschätzungen keine Fragen von isolierten Überzeugungen sind, vielmehr finden wir am Grunde von tiefen Meinungsverschiedenheiten „ein ganzes System von sich gegenseitig stützenden Behauptungen (und Paradigmen, Modellen, Handlungs- und Denkstilen), die, wenn ich so sagen darf, eine Lebensform darstellen.“²⁵ Wertbeurteilungen, die tiefe Meinungsverschiedenheiten auslösen, fußen also auf einer Reihe von Grundüberzeugungen, die zusammengenommen die Weltanschauung einer Lebensform ausmachen.

Fogelin folgert aus seinen Darstellungen, dass tiefe Meinungsverschiedenheiten unauflösbar sind. Wenn sie letztlich auf nicht-propositionalen Grundüberzeugungen von Lebensformen beruhen, dann gibt es per Definitionem keine Möglichkeiten, diese Überzeugungen argumentativ zu widerlegen. Daraus scheint eine ernüchternde Einsicht zu folgen, die Pritchard folgendermaßen festhält: „Da eine solche Überzeugungsarbeit offenbar nicht rational erfolgen kann, müssen andere Mittel wie Zwang, Bestechung usw. eingesetzt werden“²⁶ Wo tiefe Meinungsverschiedenheiten herrschen, scheinen also nur noch die Mittel der strategischen Kommunikation übrig zu bleiben. Diese Position hat in der analytischen Tradition eine Flut von Literatur produziert, deren Ziel durchweg darin besteht, nachzuweisen, dass die Annahme, dass es sich bei Grundüberzeugungen (*hinge commitments*) um nicht-propositionale Einstellungen handelt, wi-

25 Fogelin, „The Logic of Deep Disagreements“, 6 (eigene Übersetzung).

26 Pritchard, „Wittgensteinian Hinge Epistemology and Deep Disagreement“, 1120 (eigene Übersetzung).

derlegt werden kann.²⁷ Zu zeigen wird hier versucht, dass auch Grundüberzeugungen noch einen gemeinsamen Raum der Gründe voraussetzen, in dem solche Fragen einer rationalen Lösung zugeführt werden können.

Diese gesamte Debatte scheint mir nun die eigentliche Pointe von Wittgensteins Überlegungen zu verfehlen. Das liegt nicht zuletzt daran, dass hier eine wichtige Stelle in Wittgensteins Überlegungen falsch ausgedeutet wird. Wenn Wittgenstein selbst nämlich in Bezug auf die Auflösung von tiefen Meinungsverschiedenheiten festhält: „Am Ende der Gründe steht die *Überredung*“,²⁸ dann meint er mit Überredung nicht Zwang, Manipulation oder Bestechung, wie Pritchard mutmaßt, sondern er verweist uns vielmehr darauf, dass neben wissenschaftlichen Argumenten auch Verfahren der ästhetischen Argumentation existieren. Diesen Unterschied im Anschluss an Wittgenstein freigelegt und verteidigt zu haben, ist die Leistung der Arbeiten von Gottfried Gabriel. Sie zeigen uns, dass ästhetisches Argumentieren auf eine eigenständige Form der Erkenntnis abzielt, die nicht mit wissenschaftlicher Erkenntnis gleichzusetzen ist.²⁹ Während letztere auf Präzision zielt, zielt erstere auf Prägnanz. Das Verhältnis beider Begriffe macht Gabriel am Verhältnis von Scharfsinn und Witz deutlich.³⁰ Während der Scharfsinn die argumentative Fähigkeit meint, Verschiedenheit im Ähnlichen auszumachen, meint der Witz seiner ursprünglichen Bedeutung nach die Fähigkeit, Ähnlichkeit im Verschiedenen auszumachen. Auf eben dieser Fähigkeit basiert auch das, was wir alltags-sprachlich als Witz bezeichnen: Die kreative Herstellung überraschender Zusammenhänge zwischen scheinbar Unzusammenhängendem. Nicht zuletzt verwenden wir die Redewendung „Was ist der Witz von ...?“ oftmals so, dass wir damit nach dem Neuen und Innovativen einer Darstellung fragen. Präzision und Prägnanz benennen nun nicht nur unterschiedliche kognitive Erkenntnisziele, sondern sie verweisen auch auf unter-

27 Exemplarisch: Severin Schroder, “Farewell to Hinge Propositions“, in: Christoph Pfisterer, Nicole Rathgeb und Eva Schmidt (Hg.), *Wittgenstein and Beyond: Essays in Honour of Hans-Johann Glock*. Routledge, New York 2022, 15–32.

28 Wittgenstein, *Über Gewissheit*, § 612.

29 Vgl. exemplarisch die beiden Arbeiten: Gottfried Gabriel, *Zwischen Logik und Literatur. Erkenntnisformen von Dichtung, Philosophie und Wissenschaft*, Stuttgart: Metzler 1991; sowie: *Präzision und Prägnanz. Logische, rhetorische, ästhetische und literarische Erkenntnisformen*, Paderborn: mentis 2019.

30 Ebd., 15.

schiedliche Mittel: analytisches Argumentieren auf der einen und ästhetisches Argumentieren auf der anderen Seite.³¹

Die Welt aus den Angeln heben

„Denk nicht, sondern schau!“ gibt Wittgenstein als Maxime seiner Arbeitsweise in der *Philosophischen Untersuchungen* aus.³² Damit macht er uns darauf aufmerksam, dass ästhetische Erkenntnis nicht im Register des Konzeptuellen, sondern im Register des Visuellen zu verstehen ist. Dem begrifflichen *Verstehen* wird so das visuelle *Einsehen* zur Seite gestellt. Einsicht können wir nun wiederum dahingehend verstehen, dass es im ästhetischen Argumentieren darum geht, anderen einen Einblick in unsere jeweilige Lebensform zu geben. Wir wollen erreichen, dass die andere Partei die Sache so sieht, wie wir sie sehen. Ästhetische Argumentationen fangen daher auch gerne mit „Sieh die Sache doch mal so ...“ an. Zum Erfolg haben solche Argumentation dann geführt, wenn die andere Partei ausruft „Ich sehe!“ (im Sinne des Englischen „I see!“). Mit welchen Mitteln wir Andere zur Einsicht bringen können, hat Wittgenstein anhand seiner Analyse des Aspektsehens zu zeigen versucht.

Das Aspektsehen macht Wittgenstein an einer Reihe von Kippfiguren deutlich. Zu ihnen gehören eine Illustration, die als Glaswürfel, Drahtgestell oder offene Kiste gesehen werden kann, ein Kreuz, das sowohl als weißes Kreuz auf schwarzem Grund wie auch als schwarzes Kreuz auf weißem Grund gedeutet werden kann, und ein Dreieck, das sich sowohl als hängend als auch als stehend interpretieren lässt.³³ Am populärsten ist jedoch die Figur der Hasen-Ente geworden, die je nach Standpunkt entweder einen Hasen oder eine Ente zeigt.³⁴ Um nun diejenigen, die im Bild nur die Ente sehen, davon zu überzeugen, dass wir es auch mit einem Hasen zu tun haben bzw. andersherum, wird man mit ihnen einen spezifischen Blick auf die Figur einüben müssen. Die von Wittgenstein genannten Ausdrücke „Sieh so hin, das sind die Ohren!“ bzw. „Schau, das hier ist der Schnabel!“ benutzen wird dabei so lange, bis es bei unserem Gegenüber „Klick“ gemacht hat und sich ein Gestaltwandel einstellt. Im ästheti-

31 Ebd., 34.

32 Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, § 66.

33 Ebd., 308, 319, 331.

34 Ebd., 309.

schen Argumentieren geht es also darum, eine andere Sehweise einzuüben und dadurch einen neuen Blick auf die Welt zu gewinnen. Im Rückgriff auf die Angeln, an denen unsere Welt hängt, von der Wittgenstein in *Über Gewissheit* gesprochen hat, können wir auch davon sprechen, dass es im ästhetischen Argumentieren darum geht, die Welt aus den Angeln zu heben und neu einzuhängen.

Ästhetisches Argumentieren vollzieht sich aus Wittgenstein'scher Perspektive also nicht mit Hilfe von Operationen wie Deduktion oder Induktion. Es folgt, so hat es Richard Shusterman einmal ausgedrückt, weder den Regeln der Kausalität noch denen der Wahrscheinlichkeit, sondern denen der Aufmerksamkeit.³⁵ Im Streitfall geht es darum, die umstrittene Sache in ein bestimmtes Licht zu rücken und das Gegenüber dazu zu bringen, die Sache im gleichen Licht zu sehen.³⁶ Dafür bedienen wir uns nicht in erster Linie guter Gründe, sondern Fragen, Vergleichen, Assoziationen, oder Anweisungen. Gute ästhetische Argumente zeichnen sich für Wittgenstein daher nicht durch ihre bestechende Logik aus, sondern dadurch, dass sie ihr Gegenüber zu überzeugen vermögen. Ihre Überzeugungskraft erhalten sie nicht aus dem Bereich der Syllogistik, sondern aus dem Bereich der Rhetorik: Es geht darum, Ausdrücke zu finden, die es uns erlauben, an die Interessen, Bedürfnisse und Absichten Anderer Anschluss zu finden. Linda Zerilli führt diesbezüglich das Beispiel eines Gemäldes an: Preisen wir an ihm die luxuriöse Qualität seiner Farben, die Anmut der dargestellten Figuren oder seine Gesamtkomposition, dann kann keiner dieser Gründe Andere zwingen, das entsprechende Gemälde ebenfalls schön zu finden.³⁷ Gleichwohl vermögen unsere Beschreibungen aber im besten Fall der anderen Person eine neue, unerwartete Perspektive zu eröffnen und sie zu einem Aspektwechsel zu veranlassen. Entscheidend in unserem Zusammenhang ist, dass Wittgenstein diese Art des ästhetischen Argumentierens nicht als eine dem rationalen Argumentieren unterlegene Form betrachtet, sondern als eine gleichwertige Form der Auseinandersetzung. Das zeigt sich unter anderem daran, dass wir diese Argumentati-

35 Richard Shusterman, „Aesthetic Argument und Perceptual Persuasion“, in: *Critica: Revista Hispanoamericana de Filosofía*, Jg. 15, Heft 45, 1983, 51–74, 60f.

36 Zur Beschreibung der Aufmerksamkeit in Lichtmetaphern bei Husserl vgl. Tiemo Breyer, *Attentionalität und Intentionalität. Grundzüge einer phänomenologisch-kognitionswissenschaftlichen Theorie der Aufmerksamkeit*, München: Fink 2011, 164.

37 Linda Zerilli, *A Democratic Theory of Judgment*, Chicago: University of Chicago Press 2016, 78.

onsweise auch in Bereichen der Jurisprudenz und der Philosophie wiederfinden. Hier wie dort versuchen die streitenden Parteien nämlich ihre „Sicht der Dinge“ plausibel zu machen. Seine eigenen philosophischen Überlegungen nimmt Wittgenstein aus einer solchen Sicht dabei keinesfalls aus. Vielmehr spricht er davon, dass auch seine Darstellungen in erster Linie darauf zielen, die Lesenden davon zu überzeugen, einen Sachverhalt in einem bestimmten Licht zu sehen. Damit verfahren sie genau in eben jenem Modus ästhetischen Argumentierens, den sie zur Darstellung bringen wollen.³⁸

Wie man sich ästhetisches Argumentieren am Beispiel vorstellen kann, macht Gabriel an einem literarischen Beispiel deutlich: der Beurteilung der erzählerischen Qualität von Thomas Manns Roman „Doktor Faustus“.³⁹ Im Fokus steht dabei die Erzählfigur Senerus Zeitblom, der sich selbst zu Beginn des Romans im Geiste eines deutschen Bildungsbürgers einführt. Am Ende der Erzählung nun ist jener Serenus Zeitblom nicht mehr derselbe, wie zu Beginn: Die Selbstgewissheit, mit der der Erzähler zu Beginn aufgetreten ist, ist am Ende deutlicher Verunsicherung gewichen. Vom wissenschaftlich-logischen Standpunkt aus mag diese Veränderung der Erzählweise dabei inkonsistent erscheinen und als Ausdruck davon, dass Mann die Erzählregeln zum Ende des Romans nicht mehr im gleichen Maße wie zu Beginn befolgt. Aus literaturwissenschaftlicher Perspektive wird man dagegen einwenden wollen, dass zwischen Anfang und Ende der Erzählung der Niedergang des ‚Dritten Reiches‘ erfolgt ist und die Veränderung der Erzählweise die Erschütterung durch die äußeren Geschehnisse reflektieren soll. Während die erzählerische Qualität von Manns Roman daher aus wissenschaftlich-logischer Sichtweise fragwürdig scheint, muss sie aus literaturwissenschaftlicher Perspektive gerade deswegen als gelungen gelten. Ästhetisches Argumentieren findet für Gabriel nun in jenem Moment statt, wo einer Vertreterin der ersten Position die zweite Position aufgewiesen wird. Indem die Literaturwissenschaftlerin die Veränderungen in der Erzählweise zu den historischen Veränderungen in Beziehung setzt, stellt sie die Prägnanz des Textes heraus und ermöglicht es der Naturwissenschaftlerin im besten Fall, dem Text gegenüber einen neuen Standpunkt einzunehmen, so dass diese den Text nun „mit anderen Augen“ sieht.⁴⁰ Die Pointe des ästhetischen Argumentierens

38 Shusterman, „Aesthetic Argument und Perceptual Persuasion“, 63.

39 Ebd., 217f.

40 Ebd., 218.

besteht also darin, dem Gegenüber durch einen Aspektwechsel eine neue Sicht auf die Welt aufzuschließen.⁴¹

Wittgensteins Idee des Aspektwechsels hat auch in andere Wissenschaftsbereiche Einzug gefunden. So hält etwa Thomas Kuhn in seiner epochemachenden Studie *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen* fest: „Was in der Welt des Wissenschaftlers vor der Revolution Enten waren, sind nachher Kaninchen.“⁴² Wissenschaftliche Revolutionen, so Kuhn weiter, führen dazu, dass „Wissenschaftler verschiedene Dinge [...] schauen“.⁴³ Er macht das am Beispiel der Elektrizität fest, deren Erforschung im 17. Jahrhundert von der Ausdünstungstheorie geleitet wurde, der zufolge „Spreuteilchen von elektrisch geladenen Körpern, die sie angezogen hatten, zurückschnellen oder herabfallen. Das ist zumindest das, was die Beobachter des siebzehnten Jahrhunderts gesehen zu haben behaupteten.“⁴⁴ Kuhn fährt nun fort, dass ein zeitgenössischer Beobachter vor die gleichen Apparate gestellt, „elektrostatische Abstoßung sehen [würde]“. Hintergrund für diese neue Sehweise sind die Forschungen von Hauksbee: „Durch seine Forschungen wurde – fast wie bei einem Gestaltwandel – die Abstoßung plötzlich die grundlegende Äußerung des elektrischen Zustandes, und es war nunmehr die Anziehungskraft, die eine Erklärung erforderte.“⁴⁵ Wie in einer Kippfigur wird so einmal das eine und einmal das andere Phänomen zum Explanandum. Kuhns Überlegungen zum Aspektwechsel in den Wissenschaften sind eingebettet in eine Wissenschaftstheorie, die von einem Ablauf von Phasen ausgeht. Ausgangspunkt bildet zunächst eine normalwissenschaftliche Phase, die von einer Reihe von Gewissheiten darüber getragen ist „wie die Welt beschaffen ist“.⁴⁶ Diese Gewissheiten finden sich in Lehrbüchern und Curricula,

41 Gabriel weist außerdem darauf hin, dass diese Leistung auch durch transzendente Argumente erbracht werden kann. Indem sie die Bedingung der Möglichkeit von etwas freilegen, geht es ihnen ja auch darum, den Standort, von dem uns aus überhaupt etwas erscheint, ausfindig zu machen. Vgl. Gabriel, *Präzision und Prägnanz*, 35. Ästhetische und transzendente Argumentation unterscheiden sich dabei aber freilich gemeinhin darin, dass letztere von einem Standpunkt-Monismus, erstere dagegen von einem Standpunkt-Pluralismus ausgeht.

42 Thomas Kuhn, *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1976, 123.

43 Ebd., 161.

44 Ebd., 129.

45 Ebd.

46 Ebd., 20.

welche Wissenschaftende auf ihre Laufbahn vorbereiten. Sie stecken das stillschweigende Paradigma einer Wissenschaft ab, auf dessen Grundlage Forschung betrieben und Erkenntnis gewonnen wird. Ein solches Paradigma gerät in eine Krise, wenn Anomalien auftauchen, die nicht mit den Grundüberzeugungen des Paradigmas übereinstimmen. Aus einer solchen Krise können wissenschaftliche Revolutionen entstehen, die andere Paradigmen für das Verständnis der Welt anbieten. Zwischen den jeweiligen Paradigmen herrschen dabei tiefe Meinungsverschiedenheiten: Ihre Grundannahmen, Begriffe und Methoden sind so unterschiedlich, dass eine „Inkommensurabilität“ zwischen ihnen herrscht, die nicht überwunden werden kann.⁴⁷ Mehr noch: Mit Wittgenstein gesprochen, hält jedes Paradigma das andere für einen „Narren und Ketzer“. Setzt sich in einer solchen Auseinandersetzung ein Paradigma gegen das andere durch, kommt es zu jenem Gestaltwechsel, den Kuhn mit Wittgenstein als Umschlag von Hasen zu Enten beschrieben hat.

Kuhns Überlegungen sind hier aus zwei Gründen interessant: Erstens führen sie uns vor Augen, dass wissenschaftlicher Fortschritt nicht wie oftmals angenommen auf der kontinuierlichen Verbesserung von wissenschaftlichen Theorien und Methoden beruht, sondern eruptiv vonstatten gehen kann, wenn ein Paradigma kollabiert und sich ein neues durchsetzt. Fortschritt, so impliziert es schon der Titel der Untersuchung, hat den Charakter von Revolutionen, in denen es zu grundlegenden Umwälzungen kommt. Solche Revolutionen, so macht Kuhn deutlich, sind das Ergebnis von intensiven Auseinandersetzungen, in denen heftig um den Gestaltwandel der Wissenschaft gerungen wird. Das resultiert daraus, dass das alte Paradigma mit Hilfsannahmen zu erweitern versucht wird, um Anomalien und Krisen auch auf dem Boden der bestehenden Gewissheiten irgendwie zu bewältigen, während das neue Paradigma noch nicht in der Lage ist, umfassende Erklärungen zu liefern. Paradigmenwechseln geht daher zumeist eine Phase des Konflikts voraus. Übertragen auf das Aspektsehen bedeutet dies, dass die Wandlung von Gestalten das Resultat von langwierigen und zähen Auseinandersetzungen sein kann, in denen dem Gegenüber Stück für Stück Zugeständnisse und Einsichten abgerungen werden. Auch wenn Gestaltwandel eruptiv erfolgt, so sollten wir ihn doch nicht als ein spontanes Ereignis missverstehen, sondern als Resultat von langwierigen Kämpfen. Das scheint mir die erste Einsicht, die wir aus

47 Ebd., 161.

Kuhns Überlegungen ziehen können und auf das politische Feld übertragen können: Das Aufzeigen von Aspekten kann ein langwieriger Prozess sein. Versuche, Anderen etwas aufzuzeigen, werden nur in den seltensten Fällen zu einem unmittelbaren Aha-Erlebnis führen. Vielmehr wird sich ein solches Erlebnis nur durch dauerhafte und wiederholte Versuche der Überredung einstellen. Zweitens weisen uns Kuhns Überlegungen darauf hin, dass sich die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen vom visuellen Aspektwechsel dadurch unterscheidet, dass sie irreversibel ist. Zwar wird man wie beim Aspektsehen zwischen dem alten und dem neuen Paradigma hin und herspringen können und einmal den Hasen und einmal die Ente sehen können, gleichwohl wird im Zuge eines solchen Hin- und Her nachträglich klar sein, dass es besser ist, das eine als das andere zu sehen, weil die Welt dadurch auf bessere Art und Weise erklärt werden kann. Der Aspektwechsel hat hier also evolutiven Charakter. Kuhn weist hier auf die Grenzen von Wittgensteins Metapher des Aspektsehens hin. Diese sind auch und gerade im politischen Kontext relevant: Im ästhetischen Argumentieren kann es nicht einfach darum gehen, etwas anderes zu sehen zu geben, sondern zugleich auch aufzuweisen, dass die neue Perspektive besser als die alte ist. Wie das erreicht werden kann, möchte ich im nächsten Kapitel im Ausgang von der Praxis der protreptischen Kritik zeigen.

9. Protreptische Kritik

Rekapitulieren wir noch einmal kurz den Stand der Argumentation: Unser Ausgangspunkt war der ethische Pluralismus der Moderne mit seiner Konkurrenz zwischen einander ausschließenden umfassenden Lebensformen. Daraus ergab sich die Frage, wie der Streit um Lebensformen geführt werden kann. Während das Paradigma des politischen Liberalismus diesbezüglich ganz auf Verfahren der Kompromissfindung setzt, fokussiert das Paradigma des Agonismus auf Mechanismen der Zuspitzung und Überwältigung. Mit diesen Lösungsvorschlägen, so lautete meine Diagnose, gehen jedoch beide Paradigmen der eigentlichen Frage nach der Lösung tiefer Meinungsverschiedenheiten aus dem Weg. Da Hannah Arendts Theorie der Urteilskraft genau diese Frage zu lösen verspricht, habe ich mich ihrer Konzeption der erweiterten Denkungsart zugewandt. Anhand dieser zeigt Arendt, wie wir bei Abwesenheit geteilter Gründe unter der Bedingung von tiefen Meinungsverschiedenheiten Urteilen können. Gleichwohl war Arendt daran gescheitert, deutlich zu machen, wie sich solche Urteile in eine öffentliche Denkungsart übersetzen lassen, in deren Zuge Andere vom eigenen Urteil überzeugt werden. Um diese Leerstelle auszufüllen habe ich mich im letzten Kapitel dem *aesthetic turn* zugewandt und das Konzept der ästhetischen Argumentation ausgearbeitet, das verspricht, tiefe Meinungsverschiedenheiten mit aufweisenden Mitteln zu lösen. Differenzen werden hier nicht mehr mit analytischen, sondern mit ästhetischen Mitteln bearbeitet: Nicht die begriffliche Rekonstruktion, sondern das visuelle Aufzeigen dient hier dazu, das jeweilige Gegenüber in eine andere Perspektive eintauchen zu lassen. Offen war dabei die Frage geblieben, wie es dem ästhetischen Argumentieren gelingt, solche Perspektivwechsel mit evaluativen Abwägungen zu verbinden und wie das ästhetische Argumentieren dadurch nicht nur zu einem Mittel der kommunikativen Verständigung, sondern zugleich auch zu einem Mittel der politischen Kritik werden kann. Eben diese kritische Dimension des ästhetischen Argumentierens gilt es nun auszuarbeiten.

Philosophiegeschichtlich weist uns der kritische Einsatz des ästhetischen Argumentierens auf die Auseinandersetzung zwischen *Eristik* und *Protreptik* zurück. Die *Eristik* meint dabei im Rückgriff auf die griechische Göttin der Zwietracht die von den Sophisten betriebene Kunst des Streitgesprächs. Diese rühmen sich ihrer Fähigkeit, jeden Streit gewinnen zu können, da sie alle Aussagen von Anderen unabhängig von ihren Geltungsansprüchen zu widerlegen vermögen. Die *Eristik* stellt in diesem Sinne eine Kunst dar, durch welche das jeweilige Gegenüber von jeder be-

liebigen Lebensform überzeugt werden kann. Wenn Platon Sokrates im *Euthydemos* eben diese Kunst der Sophisten kritisieren lässt, schreibt er dabei das Gründungswerk jener Tradition, die späterhin unter dem Namen der Protreptik bekannt werden sollte und welche in Ableitung vom altgriechischen Verb *protreptein* (mahnen, antreiben, überzeugen und jemanden zu etwas hinwenden) die Kunst der Werberede meint.¹ Im Unterschied zur Eristik geht es in der Protreptik dabei nicht einfach darum, mit allen Mitteln Recht zu behalten, sondern darum, für den Beitritt zu einer Lebensform zu werben. In der Antike wird darunter freilich je schon die philosophische Lebensform verstanden, so dass Protreptik im engen Sinne jene Schriften meint, die zur Philosophie als Lebensweise mahnen. Weil sich die Protreptik späterhin zu einem Genre entwickelt hat, unter dem allgemein der Aufruf zum Wandel einer Lebensform verstanden wird, liegt es nahe, sie als jene Kunstform zu verstehen, die Arendt im Auge hatte, als sie im Anschluss an Kant das ‚Werben um Beistimmung‘ ins Zentrum der öffentlichen Denkungsart gestellt hat. Es scheint daher auch kein Zufall zu sein, dass Arendt selbst an zentraler Stelle auf Platons Rhetorik Bezug nimmt. Im Zentrum steht für sie dabei jedoch nicht so sehr der *Euthydemos*, sondern vielmehr der *Gorgias*.² Der Grund dafür ist darin zu suchen, dass Platon hier einen Streit um Lebensformen inszeniert, der uns ganz unterschiedliche Möglichkeiten der Bewältigung tiefer Meinungsverschiedenheiten demonstriert.

Platon, so möchte ich im Folgenden zeigen, führt uns hier eine Palette unterschiedlicher Möglichkeiten der Kritik vor Augen, mit denen sich um

1 Vgl. Vittorio Hösle, „Platons ‚Protreptikos‘. Gesprächsgeschehen und Gesprächsgegenstand in Platons *Euthydemos*“, in: *Rheinisches Museum für Philologie*, Jg. 147, Heft 3/4, 2004, 247–275; Neben Platons *Euthydemos* werden zumeist Aristoteles’ *Protreptikos* und Ciceros *Hoertensius* als Gründungstexte der Protreptik genannt. Einen Überblick über die Entwicklung der antiken, christlichen und nachchristlichen Protreptik gibt Annemaré Kotzé: „Protreptik“, in: *Reallexikon für Antike und Christentum*, Bd. 28, Stuttgart: Hiersemann 2018, Sp. 372–393. Speziell zur antiken Protreptik vgl. die Studie von James Henderson Collins II, *Exhortations to Philosophy. The Protreptics of Plato, Isocrates, and Aristotle*, Oxford: Oxford University Press 2015, die vier Merkmale des protreptischen Diskurses hervorhebt: Er ist erstens dialogisch, da er auch seine Gegner zu Wort kommen lässt; zweitens agonial, insofern beide Parteien sich an ein öffentliches Publikum richten; drittens situational, weil Form und Inhalt stark vom jeweiligen Publikum abhängen; und viertens rhetorisch, insofern er sich persuasiver Darstellungsmittel bedient (ebd., 17f.).

2 Arendt, *Über das Böse*, 59ff.

die Vorzüglichkeit einer Lebensform streiten lässt. Seine Überlegungen werde ich im Folgenden im Ausgang von einer Rekonstruktion des *Gorgias* und der dort verfolgten Frage nach dem guten Leben angehen, um im Anschluss daran drei unterschiedliche Formen der protreptischen Kritik freizulegen. Ich werde diese als *prüfende*, *darstellende* und *rekonstruktive* Kritik bezeichnen. Während die prüfende Kritik noch weitgehend im Register der analytischen Rationalität verbleibt, werden darstellende und rekonstruktive Kritik im Register der ästhetischen Rationalität vollzogen. Nicht mehr das begriffliche Zergliedern, sondern das ästhetische Aufweisen steht hier im Zentrum. Darstellende und rekonstruktive Kritik sollen sich dabei als Streitpraktiken erweisen, die eine Alternative zum liberalen Kompromiss- und zum agonistischen Durchsetzungshandeln bieten und so einen neuen Weg für die politische Auseinandersetzung zwischen Lebensformen eröffnen.

Was heißt es, gut zu leben?

Der Umstand, dass der Streit um das gute Leben bei Platon zum Gegenstand der Philosophie wird, ist kein Zufall, sondern das Ergebnis einer historischen Krisensituation. Für Ursula Wolf fällt diese in die Zeit der griechischen Aufklärung im 5. Jh. v.u.Z., in der Athen im Zuge der Demokratie zu einer Handelsmetropole aufsteigt, die zunehmend mit den Lebensformen anderer Kulturen konfrontiert ist.³ Die dadurch bewirkte Dezentrierung traditioneller sittlicher Orientierungsmuster führt dazu, dass die Frage nach dem guten Leben ein prominentes Thema in der Öffentlichkeit der Polis wird. Akut wird das Thema dann vor allem mit dem Peloponnesischen Bruderkrieg zwischen Athen und Sparta, welcher das Aufkommen einer egozentrischen Mentalität vorantreibt. Verkörpert wird diese neue Mentalität durch die Sophisten und Rhetoriker, die ein Nützlichkeits- und Machtdenken vertreten, in dem dasjenige als gut gilt, was dem Einzelnen Erfolg und Befriedigung verleiht. In den platonischen Dialogen sind es nun immer wieder Vertreter dieser zwei Positionen, die Platon als Streitpartner wählt, um sie mit Sokrates über die Frage nach dem guten Leben debattieren zu lassen. Exemplarisch für eine solche Auseinandersetzung ist

3 Ursula Wolf, *Die Suche nach dem guten Leben. Platons Frühdialoge*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1996, 18ff.

der *Gorgias*, den Joachim Dalfen als „den dramatischsten aller platonischen Dialoge“ bezeichnet hat und dessen Rekonstruktion ich mich im Folgenden zuwenden möchte.⁴

Ausgangspunkt des Dialogs ist die Frage, was der Sinn und Zweck der Rhetorik ist.⁵ Platon lässt Sokrates dabei mit drei Gesprächspartnern diskutieren: zunächst mit Gorgias selbst, dann mit dessen Schüler Polos und schließlich mit Kallikles. Der Reihe nach treten sie in das Gespräch mit Sokrates ein, wobei im Verlauf immer klarer wird, was Sinn und Zweck der Rhetorik ist: Während Gorgias die Rhetorik noch als Kunst preist, die im Dienst der „größten und besten menschlichen Dinge“ (451d) steht, und Polos schon zugibt, dass sie eine Machttechnik ist, um den eigenen Willen durchzusetzen (466b), macht Kallikles rundheraus klar, dass die Rhetorik im Dienst des Rechts des Stärkeren steht (483d).⁶ Im Verlauf der Auseinandersetzung zeigt sich so, dass die anfänglich an Gorgias gerichtete Frage, was denn die Redekunst auszeichnet, in einer Auseinandersetzung um die Frage münden muss, welches die beste Lebensform für die Menschen ist. Eine besondere Stellung nimmt der *Gorgias* dabei aus dem Grund ein, dass Sokrates hier nicht nur als Kritiker anderer Lebensformen auftritt, sondern auch als Verfechter einer Lebensform dargestellt wird, die ihrerseits von dem *dramatis personae* kritisiert wird. Wir haben es entsprechend nicht mit einer einseitigen Kritik, sondern mit einem wechselseitigen Streitgespräch zwischen einander ausschließenden Lebensformen zu tun, dessen Inszenierung durch Platon uns vor Augen führt, was es heißen kann, einer anderen Person die eigene Lebensform anzusinnen und um ihre Beistimmung zu werben.

-
- 4 Joachim Dalfen, „Einleitung zum Kommentar“, in: Platon, *Werke*, Bd. VI.3, übers. und kommentiert von J. Dalfen, im Auftrag der Akademie der Wissenschaften und der Literatur zu Mainz hrsg. von E. Heitsch und C.W. Müller, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2004, 103–159, hier: 108. Ähnlich James Doyle, der von „the most contentious drama Plato ever wrote“ spricht (James Doyle, „The Fundamental Conflict in Plato’s *Gorgias*“, in: David Sedley (Hg.), *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Jg. 15, Oxford: Oxford University Press 2006, 87–100, hier: 88).
- 5 Bei meiner Rekonstruktion werde ich mich weithin auf die Argumentation von Andrew Stauffer, *The Unity of Plato’s Gorgias. Rhetoric, Justice and the Philosophic Life*, Cambridge: Cambridge University Press 2006 stützen.
- 6 Alle im Fließtext angeführten Stephanus-Seitenangaben in Klammern beziehen sich ab hier auf Platon, *Gorgias*, in: *Werke*, Bd. VI.3, übers. und kommentiert von J. Dalfen, im Auftrag der Akademie der Wissenschaften und der Literatur zu Mainz hrsg. von E. Heitsch und C.W. Müller, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2004.

Platon verwebt in seiner Darstellung die philosophische Auseinandersetzung kunstvoll mit historischen und dramatischen Elementen. So handelt es sich zunächst bei allen drei Gesprächspartnern um historische Gestalten: Der titelgebende Gorgias ist der zu seiner Zeit bekannte Sophist und Rhetoriker Gorgias aus Leontinoi in Sizilien, der 427 als Gesandter seiner Heimatstadt nach Athen kam. Ebenso ist von Polos überliefert, dass er tatsächlich ein Schüler des Gorgias und Verfasser eines rhetorischen Lehrbuches war. Und auch Kallikles stellt eine verbürgte Figur aus der athenischen Oberschicht dar.⁷ Die historischen Figuren werden von Platon in seiner Darstellung mit unterschiedlichen Charakteren ausgestattet: Während Gorgias als besonnener Mann geschildert wird, der an einer sachlichen Auseinandersetzung interessiert ist, wird Polos als Angeber und Hitzkopf dargestellt, der sich mit Sokrates in heftige Wortgefechte und Polemiken verstrickt. Der Charakter von Kallikles bleibt dabei am uneindeutigsten: Er zeigt sich zunächst freundlich, später angriffslustig und zum Schluss zunehmend störrisch. Vor allem Polos und Kallikles verstricken sich dabei mit Sokrates in bissige Wortgefechte, die deutlich machen, dass Platon den Streit um Lebensformen keineswegs als nüchternes, wissenschaftliches Gespräch im Dienste der Wahrheitsfindung inszeniert, sondern als eine emotionsgeladene Szene, in welcher die beteiligten Akteure affektiv in ihre jeweilige Position investiert haben. Ich will das Gespräch in vier Schritten rekonstruieren:

(a) Der Dialog nimmt seinen Ausgang von der Gorgias zugeschriebenen Behauptung, dass er dank der von ihm beherrschten Redekunst eine Antwort auf jede beliebige Frage zu geben vermag (447c). Sokrates nimmt diese Behauptung gerne auf und beginnt das Gespräch mit der denkbar einfachen Frage, welches die Kunst sei, die sich Gorgias zu beherrschen rühmt. Auf dessen Antwort hin, dass es sich um Rhetorik handle, will Sokrates nun genauer wissen, was der Gegenstand dieser Kunst ist. Auf diese Frage antwortet Gorgias im ersten Anlauf mit der Definition, dass sie die Kunst der Worte sei (449e). Dagegen wendet Sokrates ein, dass auch andere Künste wie die Rechenlehre oder die Geometrie es mit Worten zu tun haben und die Rhetorik durch diese Definition unzureichend bestimmt sei. Gorgias erwidert daraufhin, dass es die Rhetorik mit den „größten menschlichen Dingen“ zu tun hat (451d). Diese noch vage Auskunft präzisiert er auf Sokrates' Einwand, dass unterschiedliche Menschen die besten

7 Vgl. dazu Joachim Dalfen, „Einleitung zum Kommentar“, 124ff.

menschlichen Dinge unterschiedlich bestimmen, dahingehend, dass das höchste Gut darin bestehe, in der Polis über Andere zu herrschen, indem man diese mit Worten zu überzeugen vermag (452d). Es ist also das politische Leben, das von Gorgias als der eigentliche Inhalt der Rhetorik bestimmt wird. Nun ist aber Sokrates auch mit dieser Auskunft noch immer nicht zufrieden und fordert den Gorgias auf, zu präzisieren, auf welchen Gegenstand sich die Kunst der Überredung beziehe. Gorgias antwortet daraufhin im dritten Definitionsanlauf, dass es sich um das handle, „was gerecht ist und ungerecht“ (454b). Das führt Sokrates nun zu der Schlussfolgerung, dass der Rhetor ein Wissen vom Gerechten und Ungerechten haben muss. Entsprechend bejaht Gorgias auch die Frage des Sokrates, ob es zu den Aufgaben des Rhetors gehört, seinen Schülern ein Wissen über das Gerechte und Ungerechte beizubringen (460a). Mit dieser Feststellung vermag Sokrates Gorgias dann aber in einen Widerspruch zu verstricken: Aus dem Umstand, dass der Rhetor ein Wissen vom Gerechten haben muss, folgert er nämlich, dass er entsprechend auch selbst ein gerecht Handelnder sein muss, da das eine aus dem anderen folge. Das stehe aber im Widerspruch zur zuvor von Gorgias getätigten Aussage, dass seine Schüler auch unrechten Gebrauch von der Rhetorik machen können (460d), was angesichts des Umstandes, dass die Rhetorik sich auf das Gerechte verstehen müsse, definitionsgemäß nicht wahr sein könne. Mit dem Aufweis dieses Widerspruchs kommt die Unterhaltung mit Gorgias an ihr Ende.

(b) Polos wirft Sokrates vor, Gorgias nur dadurch einen Selbstwiderspruch nachgewiesen zu haben, dass er ihn zu dem Zugeständnis gebracht hat, die Rhetorik habe es mit dem Gerechten zu tun. Diese Definition, so Polos, habe Gorgias aber nur aus Scham gegeben (461b), da es ihm peinlich war zuzugeben, dass die Rhetorik eine wertneutrale Kunst ist. Entsprechend dieser Aussage stimmt Polos dem oben von Gorgias gegebenen dritten Definitionsversuch über das Wesen der Rhetorik nicht bei und behauptet, dass der Gegenstand der Rhetorik als Kunst der politischen Überzeugung nicht das Gerechte, sondern vielmehr die Macht sei. Ebenso nämlich wie der Tyrann im Staat dazu in der Lage ist, wahllos Todesurteile, Enteignungen und Verbannungen herbeizuführen, ebenso vermag der Redner durch seine Sprechfertigkeit, beliebige Ziele zu erreichen (466c). Sokrates wendet nun ein, dass der Tyrann nicht eigentlich ein machtvoller, sondern ganz im Gegenteil, ein machtloser Mensch sei (466d), was den Polos verduzt zurücklässt. Sokrates erläutert seine Aussage mit einem hypothetischen Beispiel: Der Tyrann, der immer nur nach seinem Gutdünken handelt, besitzt keine Vorstellung davon, was das für ihn Gute ist. Seine

Herrschaft ist reine Willkürherrschaft. Entsprechend kann es vorkommen, dass er tötet, enteignet und vertreibt, weil er glaubt, dass dies gut für ihn ist, obwohl es sich in Wirklichkeit als schädlich entpuppt. Dem Tyrannen kann es also passieren, dass er sich durch sein eigenes Handeln Schaden zufügt, weshalb er für Sokrates nicht als mächtig bezeichnet werden kann. Polos lässt sich von diesem rein hypothetischen Argument – wenig überraschend – nicht überzeugen. Er konstatiert entsprechend, dass man den Tyrannen beneidenswert und glücklich wird nennen müssen (468e). Auch hier behauptet Sokrates jedoch wieder genau das Gegenteil: Der Tyrann ist bemitleidenswert und unglücklich (469a). Polos, ermutigt durch das erste schwache Argument von Sokrates, antwortet hierauf nur, dass sogar ein Kind nachweisen könne, dass dies nicht stimmen kann (470c). Zur Begründung verweist er auf den Tyrannen Archelaos, der zwar durch Unrecht an die Macht gekommen ist, aufgrund seines Status aber von allen glücklich und beneidenswert genannt wird. Sokrates kontert mit der Aussage, dass ihn die Meinung der Menge nicht interessiere und nichts von dem, was Polos gesagt habe, haltbar sei. Als Begründung führt er den Grundsatz an, dass das größte aller Übel im Unrecht tun bestehe, was er zu der Behauptung zuspitzt, dass es besser sei, Unrecht zu leiden als Unrecht zu tun (469c). Mit dieser Behauptung ergreift Sokrates erstmals die Initiative. Statt sein Gegenüber für die von ihm vorgetragene Ansichten zu kritisieren, beginnt er seine eigenen Ansichten vorzutragen.

Wie nun versucht Sokrates Polos von seiner Position zu überzeugen? Er ködert ihn mit der Frage, ob, wenn es schon nicht schlechter sei, Unrecht zu tun als Unrecht zu erleiden, es so doch zumindest hässlicher sei. Dieser Ansicht stimmt Polos zu, was Sokrates zu folgender Beweisführung veranlasst: Wenn wir zwei hässliche Dinge miteinander vergleichen, dann sagen wir von einem, dass es hässlicher ist aufgrund der Tatsache, dass es mehr Schmerz oder Schaden hervorruft als das andere (475b). Wenn nun Unrecht tun hässlicher ist als Unrecht erleiden, dann heißt das, dass es entweder schmerzlicher oder schlechter ist. Sieht man sich die Sache nun genauer an, zeigt sich, dass das Tun von Unrecht gegenüber dem Erleiden von Unrecht kein Übergewicht an Schmerz hat. Die Aussage des Polos, dass Unrecht tun hässlicher sei als Unrecht erleiden, kann entsprechend nur dadurch begründet sein, dass ersteres schlechter ist als zweiteres, woraus folgt, dass Polos Sokrates' ursprünglicher These, dass es schlechter sei, Unrecht zu tun als Unrecht zu leiden, zustimmen muss und damit auch der sich daraus ergebenden Schlussfolgerung, dass der Tyrann bemitleidenswert ist. Damit ist nun freilich noch nicht erweisen, dass der Tyrann auch unglücklich ist, weshalb Sokrates seine Argumentation mit

der These fortsetzt, dass es für diejenigen, die Unrecht tun, besser ist, bestraft zu werden, als ohne Strafe davonzukommen, da ihre Seele nur im ersten Fall Besserung zu erfahren vermag. Da sich der Tyrann aufgrund seiner Stellung nun aber jeglicher Bestrafung für seine Taten entziehen kann, ist er eigentlich ein unglücklicher Mensch (479a). Das Ergebnis von Sokrates' Argumentationsgang, dem Polos nur widerwillig folgt, lautet daher, dass der Tyrann – und damit auch der Rhetor – ohnmächtig, bemitleidenswert und unglücklich ist. Alle drei Punkte resultieren für Sokrates aus der Tatsache, dass der Tyrann und der Rhetor keine Vorstellung vom Gerechten haben. Der Versuch von Polos, hinter die Position von Gorgias zurückzugehen und die Bedeutung der Rhetorik unabhängig von einer Bestimmung durch das Gerechte aufzuzeigen, ist daher gescheitert.

(c) An eben dieser Stelle nun schaltet sich Kallikles empört mit folgender Frage in die Diskussion ein: „[M]eint Sokrates das im Ernst oder scherzt er?“ (481b) Ihm scheinen die von Sokrates vorgetragene Schlüsse ungeheuerlich. Dass Polos ihnen beistimmt, führt er auf die Tatsache zurück, dass dieser ebenso wie sein Lehrer Gorgias Sokrates aus Scham wichtige Zugeständnisse gemacht hat. Im Fall von Polos bezieht sich das auf das Zugeständnis, dass es hässlicher sei, Unrecht zu tun als Unrecht zu leiden (482d). Mit diesem Zugeständnis, so Kallikles, habe sich Polos in der Schlinge des Sokrates verfangen. Ihm habe schlicht der Mut gefehlt, frei heraus zuzugestehen, dass Herrschen und Unterdrücken schöne Angelegenheiten sein können. Kallikles macht es sich nun zur Aufgabe, eben diese Behauptung zu verteidigen, indem er eine alternative Gerechtigkeitskonzeption zu Sokrates vertritt. Diese besteht in der Auffassung, dass „das Gerechte so bestimmt ist, dass der Bessere über den Schlechteren herrscht und mehr hat“ (483d). Kallikles führt diese Gerechtigkeitskonzeption auf das Gesetz des natürlichen Lebens zurück, das er vom Gesetz des kulturellen Lebens unterscheidet. Von Natur aus sei das Leben so beschaffen, dass die Starken keine Rücksicht auf die Schwachen nehmen müssen, sondern ihre Machtgelüste ausleben können. Die Unterdrückung der Schwachen ist daher von Natur aus kein Unrecht, sondern vielmehr ein Recht. Zu einem Unrecht wird es erst in jenem Moment, in dem die Schwachen in einem Akt des gemeinsamen Aufstands das Gesetz einführen und eben jenen natürlichen Zustand zum Unrecht erklären: „Aber ich glaube, diejenigen, welche die Gesetze aufstellen, das sind die schwachen Menschen und das ist die Masse. Mit Blick auf sich selbst und ihren eigenen Nutzen geben sie die Gesetze und verteilen Lob und Tadel. Sie jagen den stärkeren Menschen, die fähig sind mehr zu haben, Angst ein [...] und sagen, dass mehr zu haben, hässlich und ungerecht ist und dass darin Un-

gerechtigkeit bestehe“ (483b). Sokrates' Überzeugung, dass es besser sei, Unrecht zu leiden, als Unrecht zu tun, gilt Kallikles entsprechend als Resultat einer Kultur des Verfalls, die aus dem Ressentiment der Schwachen gegenüber den Starken geboren ist. Weil diese nicht in der Lage sind, sich selbst zu helfen, ersinnen sie sich die List der Moral, um sich die Starken untertan zu machen. Gegen die Wertvorstellung des Sokrates, dass es hässlich und schändlich sei, Unrecht zu tun, vertritt Kallikles also die Auffassung, dass es hässlich und schändlich sei, Unrecht zu leiden. An der Stelle, an der Polos Sokrates aus Scham heraus Zugeständnisse gemacht hat, vertritt Kallikles offensiv eine alternative Gerechtigkeitskonzeption.

Sokrates würdigt die Offenheit, mit der Kallikles seine Position formuliert, mit einer Lobpreisung, da diese es ihm erlaube, seine eigene Vorstellung davon, „auf welche Weise man leben soll“ (500c), gegen eine andere zu messen. Er hält Kallikles zunächst entgegen, dass die natürliche Lebensform nicht zum Glück reichen könne, weil die nach Macht strebenden Starken beständig von ihren Bedürfnissen getrieben bleiben und nie zur Ruhe finden. Sokrates will Kallikles daher überreden, „anstatt des unersättlichen und zügellosen Lebens das ordentliche Leben zu wählen, das an dem jeweils Vorhandenen ausreichend und genug hat.“ (493c). Kallikles hält aber nichts von einem solchen Beschränken und Maßhalten. Der beständige Wechsel zwischen dem Anschwellen und dem Versiegen von Begierden stellt für ihn nämlich gerade keine Quelle von Unlust, sondern vielmehr von Lust dar, weil hier die Dynamik des Lebensprozesses in all ihren Facetten erfahren wird. Für Kallikles gleicht das Leben einer stürmischen See, auf deren Wogen das Menschenschiff segeln soll, um dessen Höhen und Tiefen kennenzulernen. Nicht Mäßigung, sondern das Leben in Extremen zeichnet die natürliche Seele aus. Die von Kallikles propagierte Lebensform setzt sich also zusammen aus einer Apologie des Hedonismus und des Rechts des Stärkeren: Als erstrebenswertes Leben gilt ein Leben in Lust, welches mit allen Mitteln herbeigeführt werden darf.

(d) Ganz anders freilich stellt sich die Lebensform dar, die Sokrates als Ideal skizziert. Er unterscheidet zwischen dem Angenehmen, das Lust bereitet, und dem Guten, das zur Glückseligkeit führt (506c). Das Gute nun ist als Verwirklichung einer bestimmten Tätigkeit zu sehen: der Tätigkeit des Ordnen. Um das deutlich zu machen, bedient sich Sokrates einer Analogie: Die Tätigkeit des Handwerkers besteht darin, die Elemente, mit denen er arbeitet, in eine Ordnung zu bringen. So bringt er beim Hausbau Ziegel und Balken so in eine Ordnung, dass sie zusammen ein Ganzes, nämlich ein Haus ergeben. Dieses teleologische Modell gilt es nun auf das Individuum zu übertragen: Wer gut sein will, muss sich selbst ordentlich

zurichten. In Bezug auf den Körper wird eine solche Ordnung Gesundheit (504b), in Bezug auf die Seele dagegen Besonnenheit genannt (504d). Gesundheit und Besonnenheit zu verwirklichen, bedeutet nun, sich im Zweifelsfall gegen die eigenen Wünsche zu stellen und die unmittelbare Lustempfindung hintenanzustellen. Deutlich macht Sokrates das am kranken Körper, dem trotz seiner Gelüste bestimmte Speisen und Getränke, die ihm schaden, zu versagen sind. Ähnliches nun gilt für die Seele: Was langfristig schlecht für sie ist, wie etwa das Nachgeben gegenüber unmittelbaren Begierden, muss verhindert werden. Entsprechend kommt Sokrates zu folgendem Schluss: „Gezügelt zu werden ist also für die Seele besser als die Zügellosigkeit“ (505b). Insofern er damit genau die Gegenposition zu der von Kallikles vertretenen hedonistischen Position vertritt, ist es nicht verwunderlich, dass Kallikles dieser Lobpreisung der Mäßigung mit einer Kritik begegnet: Sie lautet, dass das besonnene Leben bedeute, „wie ein Stein zu leben“ (494a). Diesem an anderer Stelle eingebrachten Vorwurf hält Sokrates entgegen, dass die zügellose Seele aufgrund ihres unregulierten Verhaltens nicht dazu in der Lage ist, in Gemeinschaft mit Menschen und Göttern zu leben. Das bedeutet einerseits, dass ihr das Lustempfinden, das aus der Freundschaft resultiert, entgeht, andererseits aber auch, dass sie sich in Disharmonie mit dem kosmischen Allganzen befindet, das für Sokrates nach den Regeln der „geometrischen Gleichheit“ (508a) konstruiert ist, und dadurch nicht jener Glücksempfindung teilhaftig wird, die daraus resultiert, dass man sich als Teil eines geordneten Ganzen weiß.

Wir sehen, wie Platon die Diskussion zwischen Kallikles und Sokrates zum Ausgangspunkt nimmt, um eine tiefe Meinungsverschiedenheit zwischen der hedonistischen und der philosophischen Lebensforen in Szene zu setzen. Beide sehen sich im Verlauf der Auseinandersetzung dabei wechselseitig der Kritik ausgesetzt: Wo Sokrates das Leben in Lust als ein tierisches Leben brandmarkt, sieht Kallikles das Leben in Kontemplation als ein versteinertes Leben. Beide werfen sich also wechselseitig vor, dass ihre Vorstellung eines guten Lebens zu einem entfremdeten und misslingenden Leben führt. Dieser Dissens wird im Verlauf der Diskussion auch immer deutlicher, insofern der Ton der Auseinandersetzung immer härter wird: So stellt Kallikles sich zunehmend stur gegenüber den Ausführungen des Sokrates, etwa wenn er ausruft: „Ich weiß nicht, was du redest, Sokrates“, woraufhin Sokrates feststellen muss, dass seine Methode der Auseinandersetzung bei Kallikles an eine Grenze zu kommen scheint. Konnte er Gorgias und Polos noch mit Hilfe der Beweiskraft begrifflicher Ableitungen und Analogien überzeugen, muss er über Kallikles festhalten: „Dieser Mensch hält es nicht aus sich nützen zu lassen“. Wenn Kallikles

daraufhin bestätigend festhält: „Mich interessiert nichts von dem, was du redest“ (505c), droht das Gespräch entsprechend abubrechen und es ist nur der Intervention von Gorgias zu verdanken, dass Sokrates das Gespräch ab diesem Moment im Modus eines Dialogs mit sich selbst fortsetzt, der nur noch hier und da von Kallikles kommentiert wird. Man kann diesen Verlauf des Gesprächs nun einerseits als Kapitulation des Kallikles deuten, da dieser den Argumenten des Sokrates scheinbar nichts entgegenzusetzen hat, andererseits lässt sich jedoch fragen, ob sich an dem von Platon inszenierten Zusammenbruch des Gesprächs nicht auch ein „Misserfolg des sokratischen Lebenswegs“ zeigt.⁸ Für eine solche Auslegung scheint mir dreierlei zu sprechen: Zunächst stellt sich die Frage, ob die Argumente, mit denen Sokrates seine drei Gesprächspartner in die Enge treibt, wirklich überzeugend sind, hat doch die Forschungsliteratur in verschiedenster Weise darauf hingewiesen, dass die von Sokrates vorgebrachten Argumente Schwachstellen aufweisen und von seinen Gesprächspartner hätten ausgehebelt werden können.⁹ Zweitens spricht auch die dramatische Form der Darstellung nicht immer zu Sokrates' Gunsten. Vielfach wird er als rechthaberisch, nötigend und schikanierend dargestellt, wie etwa an folgender Stelle: „Sind wir darüber übereingekommen oder nicht? Antworte!“ (515c) Entsprechend wird Sokrates von seinem Gesprächspartner vorgehalten, dass er „streitsüchtig“ (515b) sei und seine Methode „gewalttätig“ (505d).¹⁰ Drittens schließlich scheint das Gespräch

-
- 8 Vgl. Dalfen, „Einleitung zum Kommentar“, 108. Diese These wird detaillierter entwickelt bei: James A. Arieti, „Plato's Philosophical Antiope: The Gorgias“, in: G. Press (Hg.), *Plato's Dialogues. New Studies and Interpretations*, Boston: Rowman & Littlefield, 197–214.
 - 9 Kaufmann weist darauf hin, dass Sokrates selbst an vielen Stellen gegen die Regeln seiner dialektischen Methode verstößt (Charles Kaufmann, „Enactment as Argument in the ‚Gorgias‘“, in: *Philosophy & Rhetoric*, Jg. 12, Heft 2, 1979, 114–129, hier: 116f.). Levett weist auf Fehlschlüsse in der Argumentation hin, vertritt jedoch die Ansicht, dass Platon diese absichtlich in parodistischer Absicht eingebaut hat (Brad Levett, „Platonic Parody in the ‚Gorgias‘“, in: *Phoenix*, Jg. 59, Heft 3/4, 2005, 210–227). Dass sich seine Gesprächspartner gegen Sokrates' Einwände mit alternativen Argumenten hätten verteidigen können, darauf weist hin Stauffer, *The Unity of Plato's Gorgias*, 71ff., 112f.
 - 10 Vgl. zur kritischen Diskussion dieses Aspekts Thomas Irwin, „Coercion and objectivity in Plato's dialectic“, in: *Revue Internationale de Philosophie*, Jg. 40, Heft 156/157, 1986, 49–74, der Sokrates' Argumentationsweise zwar verteidigt, aber dennoch abschließend die Frage stellen muss, ob Kallikles von Sokrates nicht einfach mundtot gemacht worden ist (ebd., 72).

auch im Hinblick auf die von Sokrates selbst explizit gemachten Ansprüche zu scheitern. Wenn er nämlich im Verlauf des Gesprächs für sich beansprucht, der einzige zu sein, der „die wahre politische Kunst anpacke“ (521d), und dabei gleichzeitig behauptet, dass sich der Erfolg eines Politikers daran bemessen lasse, in welchem Umfang es ihm gelingt, Andere besser zu machen (513e), scheint er sich in einem performativen Selbstwiderspruch zu verfangen: Zumindest für Polos und Kallikles gilt nämlich, dass sie trotz aller Zustimmung zu den von Sokrates vorgebrachten Äußerungen von diesen nicht überzeugt werden. Kurz gesagt: Sokrates gelingt es nicht, sie zu erreichen.¹¹ Führt man sich diese drei Einwände vor Augen, ist am Ende der Auseinandersetzung keineswegs klar, wer hier eigentlich den Streit gewonnen hat. Die tiefe Meinungsverschiedenheit zwischen dem hedonistischen und dem philosophischen Leben scheint fortzubestehen. Vor eben diesem Hintergrund gewinnt die letzte, bisher noch nicht behandelte Passage des Dialogs eine ganz entscheidende Bedeutung. Hier versucht Sokrates nämlich Kallikles in einem letzten Anlauf dadurch von seiner Position zu überzeugen, dass er sich der bildhaften Sprache des Mythos bedient. Bevor ich darauf zu sprechen komme, will ich jedoch im nächsten Abschnitt die bis hierhin in Anschlag gebrachten Kritikstrategien der Streitparteien genauer unter die Lupe nehmen.

Die prüfende Kritik

Nachdem ich im vorhergehenden Abschnitt den Verlauf des von Platon inszenierten Streits um Lebensformen rekonstruiert habe, gilt es nun, die kommunikativen Mittel zu identifizieren, die von den Figuren in der Auseinandersetzung in Anschlag gebracht werden, um die jeweils andere Partei von der Vortrefflichkeit ihrer Lebensform zu überzeugen und sie zu deren Übernahme zu bewegen. In den Mittelpunkt rückt dabei die Tätigkeit der Kritik konkurrierender Lebensformen. Im *Gorgias* stehen dabei zunächst zwei Kritikstrategien im Mittelpunkt:

(a) Die anfängliche Auseinandersetzung zwischen Sokrates und Gorgias, so hatten wir gesehen, erfolgt in erster Linie in Form einer internen

11 Auf diesen Punkt, der auch in der sonstigen Forschungsliteratur immer wieder genannt wird, weist auch unter anderem Arendt hin: „Nichts, was Sokrates zur Verteidigung seiner Paradoxa vorbringt, überzeugt seine Gegner auch nur einen Augenblick.“ (Arendt, *Über das Böse*, 60)

Kohärenzprüfung der von Gorgias vorgetragenen Position. Im Mittelpunkt steht dabei die sokratische Methode des *elenchos*, der Widerlegung der Ansichten der gegnerischen Partei. Diese Methode vollzieht sich meist in drei Schritten. Sokrates richtet an jemanden, der von sich behauptet, ein Wissender zu sein, die Frage, was dasjenige ist, von dem er ein Wissen zu haben glaubt, woraufhin der Befragte eine Definition gibt. Mit einer Reihe weiterer Fragen legt er dann in einem zweiten Schritt die Prämissen frei, welche den Befragten zu dieser Definition kommen lassen, bevor er in einem dritten Schritt zeigt, dass die aus den Prämissen gezogenen Schlussfolgerungen falsch sind und diese eigentlich mit der eingangs gegebenen Definition in Widerspruch stehen.¹² Im *Gorgias* hat das zur Folge, dass seine Gesprächspartner entweder ihre anfängliche Definition revidieren (Gorgias), zugeben, dass sie nicht mehr weiter wissen (Polos), oder durch alternative Gesprächspartner (Kallikles) ersetzt werden. Das dreistufige Verfahren des *elenchos* dient in erster Linie dazu, zu prüfen, ob die jeweiligen Gesprächspartner eine schlüssige und widerspruchsfreie Position vertreten. Dort, wo das nicht der Fall ist, müssen entweder weitere Definitionen und Prämissen nachgetragen werden oder es müssen dort, wo sich Widersprüche auftun, bereits gemachte Aussagen und Voraussetzungen revidiert werden. Solange dies möglich ist, wirkt die sokratische Methode produktiv: Sie führt dazu, dass die von den jeweiligen Gesprächspartnern vertretenen Positionen immer klarer zutage treten. Im Fall von Gorgias zeigt sich etwa, dass die Frage danach, was die Kunst der Rhetorik ist, nur dann ausreichend beantwortet werden kann, wenn man die Lebensform, in welche sie eingebettet ist, expliziert, was Kallikles mit seiner Darlegung der hedonistischen Lebensform leistet. Destruktiv wird die sokratische Methode nun in jenem Moment, in dem sich zeigt, dass die vertretene Position nicht auf eine umfassende, vernünftige Lehre zurückgeführt werden kann, weil sie entweder nicht mit Anderen von der betroffenen Person vertretenen Meinungen zusammenstimmt oder auf falschen logischen Schlussfolgerungen beruht. Dort, wo die von den jeweiligen Gesprächspartnern vorgebrachte Position derartige Unstimmigkeiten aufweist, er-

12 Umstritten ist dabei die Frage, ob Sokrates die Prämissen selbst auf ihren Wahrheitsgehalt untersucht oder nur die Schlussfolgerungen, die sich aus ihnen ergeben. Vgl. zu dieser Diskussion den Beitrag von Hugh Benson, „Socratic Method“, in: Donald Morrison (Hg.), *The Cambridge Companion to Socrates*, New York: Cambridge University Press 2011, 179–200.

weist sie sich als unhaltbar, so dass sie aus dem Streit um Lebensformen ausscheidet.

Die von Sokrates praktizierte Methode des *elenchos* können wir als Beispiel jener Form der Kritik verstehen, die gegenwärtig meist unter dem Stichwort der *internen* oder der *interpretativen* Kritik verhandelt wird.¹³ Ihr zentrales Charakteristikum besteht darin, dass sie die Position ihres Gegenübers nicht von außen beurteilt, sondern die von diesem selbst explizit anerkannten normativen Maßstäbe übernimmt, um ihm anhand dieser den Spiegel vorzuhalten. Interne Kritik prüft, ob die von Anderen vertretenen Meinungen sich überhaupt stimmig und plausibel vertreten lassen. Ihre Rückfragen wirken dabei vertiefend, da sie die betroffenen Parteien nötigt, Streitpunkte zu präzisieren und Ansichten genauer auszuformulieren. Interne Kritik verhindert so, dass die Streitparteien aneinander vorbeireden. Insofern sie nun aber lediglich darauf abzielt, die interne Stimmigkeit einer Streitposition zu prüfen, kann sie nicht selbst als ein Werben um Zustimmung zu einer Lebensform verstanden werden. Zwar übt sie dort, wo sie destruktiv wird, eine eliminative Funktion aus, die dazu führt, dass das Gegenüber seine Position aufgeben muss, jedoch erbringt sie damit lediglich den Nachweis, dass es sich bei der entsprechenden Gegenposition nicht um eine umfassende, vernünftige Lehre gehandelt hat. Interne Kritik ist daher kein Mittel, um eine Entscheidung im Streit um Lebensformen herbeizuführen, sondern vielmehr ein Mittel, den Boden für einen solchen Streit zu bereiten, indem eben jene Positionen aussortiert werden, die sich als lediglich episodenhafte, unschlüssige oder unzulängliche Ansichten erweisen. Interne Kritik hat entsprechend einen bereinigenden Charakter: Sie dient dem Schutz vor Irrtümern, die unumgänglich mit unseren stets fehleranfälligen Überzeugungen verbunden sind.

(b) Es sind eben diese Grenzen der internen Kritik, die Platon dazu gebracht haben mögen, den *Gorgias* so zu gestalten, dass Sokrates sich hier nicht nur kritisch mit der Lebensform seiner Gesprächspartner auseinandersetzt, sondern auch offensiv seine eigene Lebensform propagiert. Platon ermöglicht dies darstellerisch durch eine Umkehrung der Gesprächsrollen: Während Sokrates im Gespräch normalerweise die Fragerolle

13 Einen guten Überblick geben die Arbeiten von Mattias Iser, *Fortschritt und Empörung. Grundlagen einer kritischen Theorie der Gesellschaft*, Frankfurt a. M.: Campus 2008, Kap. 1; und Arnd Pollmann, *Integrität. Aufnahme einer sozialphilosophischen Personalie*, 2. Aufl., Bielefeld: transcript 2018, Kap. 1.

übernimmt und seine Gesprächspartner die Rolle der Respondenten, wird er in der Auseinandersetzung mit Polos und zum Teil auch in der Auseinandersetzung mit Kallikles selbst zum Antwortenden. Das ermöglicht es ihm, seine Überzeugungen frei und geradeheraus zu formulieren: etwa, dass der Tyrann ohnmächtig, bemitleidenswert und unglücklich sei und dass es besser sei, Unrecht zu leiden als Unrecht zu tun. Insofern Sokrates bei der Befragung durch sein Gegenüber – die nicht immer ganz unfallfrei vorstättengeht, da Sokrates Polos wiederholt darüber aufklären muss, dass er vergessen hat eine Frage zu stellen bzw. mehrere Dinge auf einmal gefragt hat (466c) – in der Lage ist, die Grundlagen dieser Überzeugungen zu explizieren und zu zeigen, dass diese auf einem kohärenten Gedankensystem beruhen, vermag er die von ihm propagierte philosophische Lebensform als eine umfassende, vernünftige Lehre auszuweisen. Mehr noch: Sokrates beansprucht, dass nur diese Lebensform es ermöglicht, in Freundschaft mit Menschen und Göttern zu leben und damit zur wahren Glückseligkeit zu finden.

Insofern Sokrates die philosophische Lebensform als Alternative zur hedonistischen Lebensform preist, kann ihre Explikation als ein exemplarischer Fall jener Kritik gelten, die oftmals als *externe* oder *welterschließende* Kritik bezeichnet wird.¹⁴ Das Hauptmerkmal dieser Kritikform besteht darin, dass sie die Maßstäbe ihrer Kritik nicht mehr den Ansichten ihres Gegenübers entnimmt, sondern eigenständige Ansichten präsentiert, die auf gänzlich anderen Maßstäben beruhen. Der externen Kritik geht es daher in erster Linie darum, deutlich zu machen, dass die Welt auf ganz andere Weise gesehen und bewertet werden kann. Sie vertritt neue, alternative und oftmals kontraintuitiv erscheinende Überzeugungen, durch welche sie eingefahrene Vorstellungen des *status quo* ins Wanken bringt. Aufgabe der externen Kritik ist dabei eine Horizonterweiterung: Sie will den von ihr adressierten Personen deutlich machen, dass die Dinge auch anders gesehen werden können, als sie jetzt sind. Das ist ihr provokatives Moment. Darüber hinaus will sie aber auch geltend machen, dass ihre Adressat_innen die Dinge anders sehen sollten, als sie es derzeit tun, weil sich die Welt im Lichte der neuen Perspektive als sinnvoller erweist. Das ist ihr normatives Moment. Eben dieses erweist sich jedoch als Schwachstelle der externen Kritik: Weil sie nicht an bestehende normative Selbst-

14 Vgl. erneut Iser, *Fortschritt und Empörung*, Kap. 1; sowie Pollmann, *Integrität*, Kap. 1.

verständnis ihrer Adressat_innen anknüpft, sondern gänzlich neue Normen ins Spiel bringt, gelingt es ihr nur schwerlich, diese zu überzeugen. Aus der Innenperspektive der kritisierten Lebensform und derjenigen, die sich in ihr zuhause fühlen, wird die alternative Lebensform nur wenig attraktiv erscheinen, bedeutet sie doch nicht nur, das gewohnte Leben aufzugeben, sondern auch, eine unplausible Sicht auf die Welt zu übernehmen. Externe Kritik wird sich daher vor allem für diejenigen als attraktiv erweisen, die unter einer bestimmten Lebensform leiden und für welche die Aufschließung einer gänzlich neuen Perspektive mit dem Versprechen auf ein erfüllteres Leben einhergeht. Wo das nicht der Fall ist – wie etwa im *Gorgias* – wird externe Kritik kraftlos bleiben.

Insofern es interne und externe Kritik in erster Linie mit begrifflich-systematischen Fragen der Bedeutung und der Passung zu tun haben, will ich beide Formen unter dem Begriff der ‚prüfenden Kritik‘ fassen. Für sich genommen scheint die protreptische Kraft der internen als auch der externen Kritik von Lebensformen beschränkt zu sein. Erstere vermag lediglich zu prüfen, ob konkurrierende Positionen überhaupt diskursfähig sind, letztere vermag lediglich eine Welt von Möglichkeiten zu skizzieren, ohne dabei einen Anker im Hier und Jetzt zu finden. Gleichwohl können interne und externe Kritik in ihrem koordinierten Zusammenspiel Werbungskraft entwickeln. Dort nämlich, wo sich die Position einer Streitpartei als unhaltbar erweist und gleichzeitig ein sinnvolles Angebot einer alternativen, in sich schlüssigen Lebensform unterbreitet wird, kann es gelingen, die andere Partei von der je eigenen Lebensform zu überzeugen.

Die darstellende Kritik

Es mag auf den ersten Blick so scheinen, als hätte uns der *Gorgias*-Dialog in eine Sackgasse geführt, da weder interne noch externe Kritik bei den Gesprächspartnern von Sokrates fruchten. Obwohl dieser sie in Widersprüche zu verstickten und seine eigene Position auszustellen vermag, halten sie an ihrer hartnäckigen Ablehnung jener Schlussfolgerungen fest, von denen Sokrates behauptet, sie seien „gebunden mit eisernen und stählernen Gründen“ (509a). Man kann diese Ablehnung von Gorgias, Polos und Kallikles nun entweder auf den Umstand zurückführen, dass die von Sokrates angeführten Gründe doch nicht so zwingend sind, wie von ihm selbst behauptet oder schlicht und ergreifend auf die Sturheit seiner beiden Gesprächspartner. Im einen wie im anderen Fall stößt man auf den Umstand, dass sich Kritik oftmals gegen Widerstände vollzieht. Reichweite

und Grenze von Kritik müssen sich daher immer auch daran bemessen lassen, ob sie ihre Adressat_innen zu erreichen vermag. Vor eben diesem Hintergrund ist es bedeutend, dass Kritik im Dialog nicht nur im Modus der argumentativen Prüfung vorgebracht wird, sondern auch in Form einer dramatischen In-Szene-Setzung.¹⁵ Betrachtet man den Text auf diese Dimension hin, lassen sich zwei Modi einer darstellenden Kritik unterscheiden:

(a) Als Vertreter einer darstellenden Kritik tritt im Dialog zunächst nicht Sokrates, sondern Kallikles auf. Dieser artikuliert an jener Stelle, an der er das Recht der Stärkeren rechtfertigt, den Verdacht, dass die herrschenden Gesetze das Resultat eines Ressentiments der Schwachen sind. Aufgrund ihrer Unterlegenheit, so argwöhnt Kallikles, reden die Schwachen den Besseren nämlich ein, dass es hässlich und ungerecht sei, mehr zu haben als die Anderen (483c). Ihre Pointe erfährt diese Position im Dialog nun dadurch, dass Sokrates für Kallikles zu den Schwachen zählt, weil er die Mächtigen mit seiner Methode provoziert, ihn seine philosophische Lebensform aber gleichzeitig wehrlos gegen deren Angriffe zurücklässt, da sie auf dem Grundsatz beruht, dass es besser sei, Unrecht zu leiden, als Unrecht zu tun. Da Gorgias und Polos von Kallikles aufgrund ihrer Kunst, Macht in der Polis auszuüben, zu den Starken gerechnet werden, gleicht der Konflikt zwischen den Streitparteien dem oben angesprochenen Konflikt zwischen Starken und Schwachen. Sokrates steht dabei für den schöpferischen Charakter des Ressentiments, insofern es ihm aus der Perspektive von Kallikles nur mithilfe von „Schurkerei“ und „schlaun Tricks“ gelingt, Gorgias und Polos in der Auseinandersetzung niederzurufen (483a). Dahinter verbirgt sich der Vorwurf, dass er beide öffentlich zu beschämen drohte. Nur aus Sorge vor solcher Scham haben Gorgias und Polos dem Sokrates eben jene Zugeständnisse gemacht, mit welchen er sie später in die Enge getrieben hat – im Fall des Gorgias das Zugeständnis, dass er seinen Schülern das Gerechte lehren werde, im Fall des Polos, dass es schändlicher sei, Unrecht zu tun, als Unrecht zu leiden. Dadurch jedoch, so Kallikles, hat sie Sokrates in seiner „Schlinge“ gefangen und „zum Schweigen gebracht“ (482e).

Die von Kallikles vorgetragene Kritik lässt sich als eine exemplarische Form der genealogischen Kritik verstehen, wie sie später vor allem bei

15 Vgl. dazu auch: Tilo Wesche, „Reflexion, Therapie, Darstellung. Formen der Kritik“, in: Rahel Jaeggi und Tilo Wesche (Hg.), *Was ist Kritik?*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2009, 193–220.

Friedrich Nietzsche weiter ausgearbeitet worden ist. Die genealogische Methode erfährt bei ihm insofern eine Präzisierung, als dasjenige, was von Kallikles hier nur angedeutet wird, systematisch vertieft und ausformuliert wird. Wenn Nietzsche es sich zur Aufgabe macht, eine „Kritik der moralischen Werthe“ zu liefern, die den „Werth dieser Werthe“ infrage stellt,¹⁶ dann will er nicht einfach eine historische Abhandlung schreiben, die sich in der neutralen Darstellung von Vergangenen übt, sondern es handelt sich vielmehr um eine dramatisierende Methode, welche eine spekulative Vorgeschichte der Entstehung der Moral mit dem Ziel präsentiert, bei den Lesenden Inakzeptabilität zu erzeugen. Das soll dadurch erreicht werden, dass man nach der Lektüre der genealogischen Erzählung nicht mehr derjenige sein will, der man ist, weil man sich nicht mehr mit dem eigenen Gewordensein identifizieren kann. Martin Saar beschreibt die Aufgabe der Genealogie entsprechend folgendermaßen: „Erzähle mir die Geschichte der Genese meines Selbstverständnisses und Selbstverhältnisses als eine Geschichte der Macht, und zwar auf eine solche Weise, dass ich beim Zuhören so, wie ich glaube, unwiderruflich sein zu müssen, nicht mehr sein will, und so, dass ich beim Zuhören auch begreife, dass ich nicht so sein muss.“¹⁷ Saar beschreibt das genealogische Verfahren dabei als aus drei Elementen zusammengesetzt: Genealogien setzen erstens eine praxeologische Konzeption von Subjektivität voraus, die davon ausgeht, dass sich Selbstverhältnisse von Individuen in Lebensformen herausbilden. Zweitens machen es sich Genealogien zur Aufgabe, die Machteffekte, die mit den institutionalisierten Praktiken einer Lebensform verbunden sind, aufzusuchen und auszustellen, was drittens in einer narrativ-rhetorischen Form präsentiert wird, die ihre Adressat_innen durch Kontrasteffekte zu einer Distanzierungsbewegung von ihrer eigenen Lebensform führen soll. Genealogische Kritik versucht also im Gegensatz zur prüfenden Kritik nicht einfach, ihr Gegenüber mit Gründen zu überzeugen, sondern mittels eines Narrativs zu erreichen. Im Mittelpunkt steht hier der Abbau von Deutungswiderständen auf Seiten der anderen Streitpartei. Dies soll nicht dadurch erreicht werden, dass diese in Widersprüche verstrickt wird, sondern dadurch, dass sie von der erzählerischen Kraft fortgerissen wird. Genealogische Kritik lebt entsprechend von ihrer dramatischen Inszenierung.

16 Friedrich Nietzsche, *Genealogie der Moral*, in: *Kritische Studienausgabe*, Bd. 5, hg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München: dtv 1999, 253.

17 Martin Saar, „Genealogische Kritik“, in: Rahel Jaeggi und Tilo Wesche (Hg.), *Was ist Kritik?*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2009, 247–265, 252.

Freilich bleibt die genealogische Kritik dabei ganz im Modus der Negation: Sie zielt nicht auf den Entwurf einer alternativen Lebensform, sondern lediglich auf eine Kritik des Bestehenden. Als politische Werberede eignet sie sich daher nur bedingt, da ihr stets vorgehalten werden kann, dass keine besseren Alternativen zur Verfügung stehen. Am Ende des Dialogs präsentiert uns Platon nun aber eine weitere Form der protreptischen Kritik, die diesen Mangel ausgleichen kann.

(b) Nachdem Sokrates mit den Mitteln der philosophischen Kritik an den hartnäckigen Widerständen von Polos und Kallikles gescheitert ist, lässt Platon ihn am Ende des Dialogs einen letzten Versuch starten, seine Gesprächspartner zu überzeugen. Dieser besteht darin, dem Kallikles folgenden Mythos zu erzählen: Nach ihrem Tode werden die Seelen der Menschen vor Gericht gestellt und für ihr Leben von den Göttern belohnt oder bestraft. Die Gerechten werden dabei auf die „Insel der Seligen“ geschickt, während die Ungerechten in den „Tartaros“ kommen, um dort Qualen zu ertragen (523b). Zur Zeit des Kronos waren es dabei Lebende, die über die Betroffenen am Tag ihres Todes urteilten. Das hatte zur Folge, dass die Urteile oftmals schlecht gefällt waren, da Ansehen und Fürsprache immer wieder zu Fehlurteilen führten, und Ungerechte auf der Insel der Seligen landeten wie umgekehrt Gerechte im Tartaros. Um diesen Mangel zu beheben, veranlasste Kronos' Sohn Zeus, dass das Gericht erst nach dem Tode der Betroffenen tagen solle und alle Seelen dabei nackt aufzutreten haben, damit allein deren moralische Beschaffenheit zum Maßstab der Beurteilung werde. Fortan sollte das Urteil über den Weg, den eine Seele einschlägt, also nicht mehr von äußerem Ansehen beeinflusst sein, sondern ganz von den gerechten bzw. ungerechten Taten abhängen, die sich in ihr widerspiegeln. Entsprechend werden machtvolle Könige, Feldherren und Händler, die sich der Lüge, des Meineids und der Betrügerei schuldig gemacht haben, in der Unterwelt landen, wohingegen Andere, „die fromm und mit der Wahrheit gelebt haben“ (526c), auf die Insel der Seligen geschickt werden.

Platon lässt Sokrates betonen, dass der vorgebrachte Mythos, obwohl es sich bei ihm bloß um eine Geschichte handelt, dennoch ein „vernünftiges Argument“ (523) sei. Er nimmt dabei auf den Umstand Bezug, dass *mythos* und *logos* ihrem Begriffsgehalt nach ursprünglich beide eine „vernünftig darstellende Rede“ bedeuten, mit dem Unterschied, dass diese einmal in argumentativer und einmal in erzählerischer Form vorgerbacht

wird.¹⁸ Entsprechend kann der Mythos zunächst als erzählerische Transposition von Sokrates' Hauptargument, dass es schlechter sei, Unrecht zu tun, als Unrecht zu leiden, verstanden werden. Erstens nämlich macht der Mythos deutlich, dass nur die gerechte Seele, in welcher sich tugendhaftes Benehmen widerspiegelt, auf die Insel der Seligen gelangt. Zweites zeigt sich, dass hässliche Seelen sich in alten Zeiten zwar mit den Mitteln der Rhetorik von ihrem grausamen Schicksal freimachen konnten, durch die Reformen des Zeus das Mittel der Rhetorik aber wirkungslos geworden ist, da fortan alle Seelen nackt und sprachlos vor ihren Richtern auftreten müssen. Und es ist drittens für das Schicksal der Seele ganz gleich, welchen Rang man im Leben eingenommen hat: Im Gegensatz zu Ruhm und Ansehen können Besonnenheit und Maß nämlich auch von jenen erreicht werden, die ein unglückliches Schicksal erfahren. Daher können die Armen und Elenden, die im Leben kein Unrecht getan haben, auf die Insel der Seligen gelangen, wohingegen Könige und Fürsten, die sich des Unrechts schuldig gemacht haben, die Qualen des Tartaros ertragen müssen.

Ich möchte die von Platon vorgebrachte Kritik hier als *utopischen Kritik* bezeichnen, weil sie mit der dramatischen Darstellung eines Nicht-Ortes arbeitet, dem Thomas Morus späterhin den Namen *Utopia* verleihen wird.¹⁹ Auf den ersten Blick scheint es sich bei der utopischen Kritik nun lediglich um eine Wiederholung eben jener Aussagen zu handeln, die Platon bereits zuvor vorgebracht hat. Edmond bezeichnet den Mythos entsprechen auch als bloße „Handmaid of philosophy“.²⁰ Das scheint sich gut mit jenen Überlegungen zur Dichtkunst zusammenzufügen, die Platon in der *Politeia* vorbringt. Ihr werden hier zwar pädagogische und heuristische Funktionen für die philosophische Erziehung zugesprochen, gleich-

18 Christian Schäfer, „Mythos/Mythenkritik“, in: Christoph Horn, Jörn Müller und Joachim Söder (Hg.), *Platon-Handbuch*, 2., aktualisierte und erweiterte Auflage, Stuttgart/Weimar: Metzler 2017, 316–321, 317. Zur literarischen Bedeutung der Mythen bei Platon vgl. weiterhin: Glenn W. Most, „Plato's Exoteric Myths“, sowie: Christopher Rowe, „The Status of the Myth of the Gorgias, or: Taking Plato Seriously“, beide in: Catherine Collobert, Pierre Destrée und Francisco J. Gonzalez (Hg.), *Plato and Myth*, Leiden/Boston: Brill 2012, 13–24 und 187–198.

19 Zur Form der utopischen Kritik vgl. Miguel Abensour, *Utopia. From Thomas More to Walter Benjamin*, übers. v. Raymond N. MacKenzie, Minneapolis: Univocal 2017.

20 Radcliffe G. Edmonds III, *Myths of the Underworld Journey: Plato, Aristophanes and the ‚Orphic‘ Gold Tablets*, Cambridge: Cambridge University Press 2004, 169.

wohl bleibt sie als Ganze der Philosophie untergeordnet, welche über ihre Inhalte, Form und Darbietung zu wachen hat. Hier gilt es jedoch zwei unterschiedliche Fragen auseinanderzuhalten: einerseits die Frage, ob sich in der narrativen Erzählung etwas aussagen lässt, was in argumentativer Form nicht ausgesagt werden kann, und andererseits die Frage, ob die Erzählung den gleichen Stoff besser zur Geltung bringen kann. Dass Platon sich im *Gorgias* mit letzterer Frage auseinandersetzt, wird an jenen Stellen deutlich, an denen er gegen Ende des Dialogs eine schlechte von einer guten Rhetorik unterscheidet (503a).²¹ Letztere soll es ihm erlauben, sein Vorhaben, die Seelen der Bürger besser zu machen, auch gegen Widerstände durchzukämpfen.

Der protreptische Kraftüberschuss der mythischen Erzählung gegenüber der argumentativen Rede lässt sich an drei Punkten deutlich machen. Erstens wird die mythologische Kritik im Modus der Untertreibung vorgebracht. Sokrates redet seine abschließende Erzählung zunächst einmal klein, indem er sie als eine bloße Geschichte bezeichnet, die auch „alte Frauen“ hätten erzählen können und die Kallikles wohl sicherlich für „wertlos“ halten werde (527a). Im Unterschied zur Methode des *elenchos*, die wiederholt mit dem Vorwurf der Rechthaberei konfrontiert war, steht in der mythischen Erzählung daher die Dimension der Kritik gerade nicht im Mittelpunkt. Das Zurücktreten von Einwänden und Beanstandungen soll dabei dafür sorgen, dass sich das Gegenüber dem strukturellen Inhalt der Erzählung nicht verschließt, sondern öffnet. Es ist also gerade das Absehen von persuasiven Mitteilungsabsichten, welches die erste Pointe der mythischen Kritik ausmacht. Narrationen stellen zweitens Verdichtungen von komplexen Sachverhalten dar. Ihre szenische Bearbeitung erlaubt es, einen neuen Blick auf das Ganze und den Zusammenhang seiner Teile zu erlangen. Ähnlich wie Gleichnisse setzen sie etwas ins Bild. In diesem Prozess transformieren sie ein gedankliches Erfassen in ein sinnliches Erfassen und verleihen ihm so visuelle Konkretion und Plastizität. Geschichten, so lautet daher die zweite Pointe, verleihen gedanklichen Einsichten anschauliche Evidenzen. Gestützt wird dieser Vorgang drittens dadurch, dass der sokratische Mythos nicht einfach frei erfunden ist, sondern mit Versatzstücken aus bekannten Überlieferungen angereichert ist. So beginnt der Mythos mit Verweis auf Homer (523a), dessen Heldengeschichten für

21 Hans Blumenberg spricht davon, dass Platon auf der Suche nach einer „Rhetorik des gegenrhetorischen Arguments“ ist (Hans Blumenberg, *Die Verführbarkeit des Philosophen*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2000, 92).

Gorgias, Polos und Kallikles vorbildhaft sind und ihnen so eine Identifikation mit der vorgetragenen Geschichte ermöglichen. Gegenüber formalen theoretischen Argumentationsketten besitzen Narrationen zudem einen Spannungsbogen, der mit einer affektiven Investition in den Handlungsverlauf einhergeht. Die dritte Pointe lautet daher, dass Narrationen eine Eigendynamik besitzen, die besser als argumentative Schlussfolgerungssequenzen dazu geeignet ist, ihr Gegenüber mitzureißen und zu einem Perspektivwechsel zu bewegen.

Fassen wir zusammen: Genealogische und utopische Kritik operieren mit dem aufweisenden Effekt von Geschichten. Ich möchte beide Formen der Kritik daher als darstellende Kritik bezeichnen. Freilich operieren beide dabei auf ganz unterschiedliche Weise: Während die Genealogie mit den Mitteln der Übertreibung und der Kontrastbildung bei den Betroffenen dadurch eine Distanzierung von der eigenen Lebensform hervorzurufen versucht, dass sie deren dunkle Herkunftsgeschichte aufgedeckt, zielt die Utopie mit den Mitteln der Untertreibung und Bildhaftigkeit darauf, Verhärtungen und Befangenheiten auf Seiten der Streitpartner_innen abzubauen und so das Gegenüber von der eigenen Lebensform zu überzeugen. Wo die genealogische Kritik also in erster Linie destruktiv arbeitet, arbeitet die utopische Kritik produktiv. Ähnlich wie im Fall der prüfenden Kritik gilt dabei auch hier, dass es das Zusammenspiel von destruktiven und produktiven Momenten ist, durch welches die größte protreptische Kraft entfaltet wird. Dort, wo die eigene Lebensform durch eine genealogische Erzählung in die Krise gerät und die utopische Erzählung eine alternative Lebensform zur Überwindung einer solchen Krise bereitstellt, besteht die gerechtfertigte Hoffnung, die andere Streitpartei zu einem politischen Wechsel der Lebensform bewegen zu können. Freilich steht gerade die darstellende Kritik immer im Verdacht, es mit den Mitteln der Kontrastbildung und der Dramatisierung zu übertreiben und zu einem bloß existenzialen Durchsetzungsspiel zu werden. Die Übernahme einer Lebensform erfolgt dann nicht mehr aus Einsicht, sondern ist nur noch ein Resultat von Wortgewalt – sie erfolgt also gleichsam blind. Es stellt sich daher die Frage, ob es noch eine alternative Möglichkeit protreptischer Kritik gibt, die dieser Gefahr entgeht. Das bringt uns zur rekonstruktiven Kritik von Lebensformen.

Die rekonstruktive Kritik

Der *Gorgias* endet mit dem Mythos von der Insel der Seligen, ohne dass wir erfahren, ob sich Sokrates' Streitpartner von seiner Position überzeugen lassen. Nehmen wir nun für den Moment an, dass sich mindestens einer von Sokrates drei Streitpartnern der aufgezeigten Form der darstellenden Kritik widersetzt und sich nicht von der philosophischen Lebensform überzeugen lässt, weil er die darstellende Kritik als manipulativ erachtet. Was bleibt uns dann noch? Hat der Streit um Lebensformen an diesem Punkt sein Ende erreicht? Kann nun nur noch ein Kompromiss zwischen den Streitparteien weiterhelfen? Oder könnte der Streit noch einen anderen Fortgang nehmen? Ich möchte im Folgenden argumentieren, dass wir bei Platon noch eine dritte Form der Kritik finden können. Ausgeführt finden wir diese in den politischen Hauptwerken Platons, der *Politeia* und den *Nomoi*. Beide schließen insofern an den *Gorgias* an, als sie auf Basis der Frage nach der besten Verfassung die Frage nach der besten Lebensform aufnehmen. Dabei bringen sie eine Form der Kritik in Anschlag, die ich als rekonstruktive Kritik bezeichnen möchte. Ähnlich wie bei den vorhergehenden Formen der prüfenden und der darstellenden Kritik lassen sich auch hier zwei Unterformen ausdifferenzieren: die *devolutive* und die *evolutive* Kritik. Wenden wir uns zunächst der devolutiven Kritik zu:

(a) Platon macht es sich im 8. Buch der *Politeia* zur Aufgabe, die Überlegenheit der von ihm skizzierten idealen Staatsform gegenüber vier anderen Staatsformen aufzuzeigen. Insofern er dabei unter dem Begriff der Staatsform weniger die Beschaffenheit der politischen Institutionenordnung des jeweiligen Gemeinwesens als die damit jeweils verbundene Lebensform fasst, knüpft seine Auseinandersetzung hier thematisch an die im *Gorgias* verhandelten Themen an.²² Die diversen Verfassungen unterscheiden sich nun zunächst darin, mithilfe welches Gutes sie meinen, Glückseligkeit erreichen zu können. In der Timokratie ist dies das Gut der Ehre, in der Oligarchie der Reichtum, in der Demokratie die Freiheit und in der Tyrannei die Macht. Keines dieser vier Güter, so will uns die *Politeia* vor Augen führen, kann dem Menschen per se zu Glückseligkeit ver-

22 Malcom Schofield (*Plato. Political Philosophy*, Oxford: Oxford University Press 2006, 266f.) und Ivan Jordovic (*Taming Politics, Plato and the Democratic Roots of Tyrannical Man*, Stuttgart: Franz Steiner 2019, 139) sprechen sogar davon, dass erst die Argumentation in der *Politeia* Sokrates' Auseinandersetzung mit Gorgias, Polos und Kallikles zum Abschluss bringt.

helfen. Ohne das richtige Maß führt das Streben nach ihnen vielmehr zum Misslingen der jeweiligen Lebensform. Platon will uns jedoch nicht nur das Scheitern der jeweiligen Verfassungsformen durch den immanenten Nachvollzug ihrer Lebensform deutlich machen, sondern zugleich auch zeigen, dass die Abfolge der vier Verfassungsformen in einem internen Verfallszusammenhang steht, der geradewegs in das Gegenteil der idealen Staatsform führt. Sehen wir uns das zunächst genauer an, indem wir Sokrates' Kritik zunächst in Kürze rekonstruieren.

Beginnen wir mit der Timokratie. Sie steht für jene Verfassung, in welcher die Regierungsämter auf der Basis von Ehrwürdigkeit vergeben werden. Ehre erlangt das Individuum dabei vor allem im Zuge „kriegerischer Taten“, in welchen es seine Tapferkeit unter Beweis stellt.²³ Werden politische Ämter nun allein auf der Basis von Ehre vergeben, hat das für die Gesellschaft schwerwiegende Folgen. Das zeigt sich, wenn wir uns der gesellschaftlichen Reproduktion ihrer Mitglieder durch Bildung zuwenden. Die Kriegerkaste wird nämlich in der Erziehung der Jugend weniger auf die musische Vernunftzerziehung Wert legen als vielmehr auf die gymnastische Körperertüchtigung.²⁴ Für die seelische Verfasstheit der Jugend bedeutet dies, dass unter der Timokratie jener Seelenteil zur Vorherrschaft gelangt, den Sokrates im Unterschied zum vernünftigen und begehrenden Seelenteil als den mutigen Seelenteil bezeichnet. Unter seiner Herrschaft wird im vernünftigen Seelenteil die Ausbildung von „List“ gefördert und im begehrenden Seelenteil „Wetteifer“ und „Ehrsucht“.²⁵ Allesamt Fähigkeiten, die der timokratische Mann im Krieg gut gebrauchen kann. Herrscht nun allerdings kein Krieg, sondern Frieden, muss der Wettstreit um Ehre im Inneren der Gemeinschaft ausgetragen werden, wodurch sich die für die Verteidigung förderlichen Fähigkeiten auf destruktive Weise verkehren. Indem ein jeder danach strebt, den Anderen an Ehre zu überreffen, richten sich Streitlust und List gegen die Mitbürger, so dass im timokratischen Gemeinwesen eine zerstörerische „Zwietracht“ entsteht.²⁶

23 Platon, *Politeia*, 549a (Zitate nach: Platon, *Sämtliche Werke*, Bd. 2, übersetzt von Friedrich Schleiermacher, hg. v. Ursula Wolf auf der Grundlage der Bearbeitung von Walter Otto, Ernesto Grassi und Gert Plamböck, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1994).

24 Ebd., 548b.

25 Ebd., 548a und 548c.

26 Ebd., 547b.

Die auf dem Gut der Ehre gegründete Timokratie ist daher nicht in der Lage, zuverlässig und dauerhaft zur Glückseligkeit zu führen.

Die oligarchische Gesellschaft erwächst nun gleichsam aus den genannten Defiziten der timokratischen Gesellschaft. Sokrates erläutert dies folgendermaßen: Der Sohn eines timokratischen Mannes wird Zeuge, wie sein Vater im Zuge streitender Auseinandersetzungen seine „bürgerliche Ehre“ und sein „Vermögen“ verliert.²⁷ Bei diesem Anblick regt sich beim Jüngling „Furcht“.²⁸ Er realisiert, dass das Gut der Ehre die Individuen ganz in die Abhängigkeit von Anderen bringt und sich zudem als ein flüchtiges Gut erweist, das von heute auf morgen verloren gehen kann. An die Stelle des Guts der Ehre rückt er daher das Gut des Reichtums. Damit stößt er zugleich den mutigen Seelenteil von seinem „Thron in seiner Seele“ herab und überträgt die Vorherrschaft nun dem begehrenden Seelenteil, den er unter die Leitung der Besonnenheit stellt.²⁹ „Sparsamkeit“ und „Arbeitsamkeit“ werden dabei zu den hervorstechenden Merkmalen des oligarchischen Jünglings.³⁰ Mit ihrer Hilfe macht er sich die beiden anderen Seelenteile untertan: Den vernünftigen Seelenteil lässt er darüber grübeln, wie aus „wenigem Gelde vieles wird“ und den mutigen Seelenteil heißt er „nichts anderes zu bewundern und zu verehren als den Reichtum“.³¹ Das Ergebnis dieser Transformation hält Sokrates folgendermaßen fest: „Aus hochstrebenden und ehrsüchtigen Männern werden sie also zuletzt erwerbslustige und geldliebende“.³² Aus dieser Konstellation entsteht nun die Oligarchie, die in jenem Moment eingeführt wird, in dem die Übernahme politischer Ämter denen vorbehalten bleibt, die eine bestimmte Vermögenssumme besitzen. Die Freilegung der destruktiven Folgen dieser Herrschaftsform beginnt Sokrates nun wiederum damit, dass er sich der Bildung zuwendet. Seine Diagnose lautet dabei, dass es im oligarchischen Staat aufgrund eines allgemeinen Mangels an Erziehung zur Ausbildung von „drohnenhaften Begierden“ kommt, die die Individuen anstacheln, nicht-notwendigen Begierden zu folgen.³³ Dem oligarchischen Individuum gelingt es nun im besten Fall, seine eigenen drohnenhaften Be-

27 Ebd., 553b.

28 Ebd., 553c.

29 Ebd., 553c.

30 Ebd., 554a.

31 Ebd., 553d.

32 Ebd., 551a.

33 Ebd., 554b.

gierden durch sein Streben nach Reichtum im Zaum zu halten und Besonnenheit bei ihrer Befriedigung walten zu lassen. Was es gegen sich selbst tut, das tut es aber nicht gegen Andere. Hier versucht es, den in ihnen tobbenden Zwiespalt zwischen guten und schlechten Begierden auszubeuten, um deren Vermögen an sich zu ziehen und so seinen Reichtum zu vergrößern. Der gleiche Ansporn, der nach innen hin zu einer Zügelung der Begierden führt, führt nach außen hin zu deren Anstachelung. Indem die Oligarchie die Individuen derart in ein ausbeuterisches Verhältnis zueinander setzt, bringt es eine Schicht von Armen hervor, die „zürnend und auflauernd“ gegenüber jenen sind, die ihnen ihr Vermögen genommen haben.³⁴ Die oligarchische Gesellschaft führt daher ebenso wenig zur Glückseligkeit wie die timokratische Gesellschaft. Auch sie scheitert daran, dass das Streben nach dem ihr eigenen Glücksgut die Gemeinschaft letztlich ins Verderben führt.

Die demokratische Gesellschaft entsteht nun in eben jenem Moment, in welchem die drohenartigen schädlichen Begierden bei einer großen Zahl von Bürgern zur Vorherrschaft gelangt sind. Die Verfasstheit des begehrliehen Seelenteils ist bei ihnen dahingehend korrumpiert, dass die Begierden nicht mehr durch die Tugend der Besonnenheit eingehegt, sondern vielmehr durch das Laster der Zügellosigkeit angestachelt werden, so dass das Individuum von einer Vielzahl von verschiedenen und oftmals auch einander widerstrebenden Begierden getrieben ist. Das getriebene Individuum gibt diesen Zustand nun als Freiheit aus und erklärt die Abwesenheit jeglicher Form von Zwang als erstrebenswertes Gut. Die damit entstandene freiheitliche Lebensform kommt nun in jenem Moment zur Vorherrschaft, in dem die Spannungen zwischen Arm und Reich sich so weit zugespitzt haben, dass es „schon aus einer geringen Veranlassung“ zu einer demokratischen Revolution kommt.³⁵ Unter der demokratischen Herrschaft hat nun ein jeder Bürger das Recht, sein Leben so zu gestalten, „wie es ihm gerade gefällt“.³⁶ Entsprechend lassen sich in der Demokratie alle drei Lebensformen finden: die ehrenhafte, die oligarchische und die demokratische. Die demokratische Lebensform zeichnet sich dabei dadurch aus, dass sie alle bestehenden Sitten und Traditionen des Gemeinwesens unterminiert: Mit Verweis auf ihre Freiheit zeigen Kinder keinen Respekt mehr gegenüber ihren Eltern, die Fremden nicht gegenüber den Bürgern,

34 Ebd., 555d.

35 Ebd., 556e.

36 Ebd., 557.

die Schüler nicht gegenüber ihren Lehrern und die Jungen nicht gegenüber den Alten.³⁷ Überall, wo man dem demokratischen Individuum „ein wenig Zwang auflegen will“, wird es „unwillig“.³⁸ Entsprechend gerät die demokratische Lebensform auch mit der timokratischen und der oligarchischen in Konflikt, weil die mit ihnen einhergehenden Tugenden der Tapferkeit und der Besonnenheit als unzulässige Beschränkungen der Freiheit gegebelt werden. Ganz zum Schluss schließlich kehrt sich das Prinzip der Freiheit gegen die demokratische Ordnung selbst, wenn die gemeinsam erlassenen Gesetze nicht mehr als Ausdruck der Selbstregierung verstanden werden, sondern als unzulässige Beschränkung der individuellen Freiheit. So schwindet am Ende jede Achtung vor dem geschriebenen und ungeschriebenen Gesetz.³⁹ Das demokratisch verfasste Gemeinwesen mündet daher letztlich in einen Zustand allseitiger Zügellosigkeit, der zur Selbstauflösung der Gesellschaft führt.

Der Aufstieg der Tyrannei nimmt seinen Anfang einmal mehr bei einer seelischen Transformation: Weil sich der begehrende Seelenteil in der Demokratie zu guter Letzt nicht mehr durch Sitte und Gesetz zügeln lässt, gerät er ganz unter die Macht jener dunklen Begierde, die Sokrates den „Eros“ nennt.⁴⁰ Als Gut, nach welchem der Eros strebt, können wir dabei die Macht ausmachen, da sie die universale Währung für die Erfüllung von Begierden bildet. Der tyrannische Charakter gelangt nun im Rahmen des demokratischen Losverfahrens im wahrsten Sinne des Wortes per Zufall an die Herrschaft über das Gemeinwesen. Ist er einmal in ein solches Amt gekommen, nutzt er seine Macht, um die Reichen zu enteignen und sich gemeinsam mit dem Volk deren Vermögen zur Befriedigung der eigenen Begierden anzueignen. Irgendwann jedoch wird es keine reichen Bürger mehr geben, die sich enteignen lassen, und das ist eben jener Moment, in welchem die Demokratie in Tyrannei umschlägt: Jetzt nämlich wendet sich der politische Herrscher gegen sein eigenes Volk, um diesem die materiellen Mittel für die Befriedigung seiner Bedürfnisse abzupressen. Der Rebellion des Demos beugt er dabei dadurch vor, dass er die Sklavenschaft befreit und diese zu seiner Leibgarde beruft.⁴¹ Die Ironie dieser Situation besteht für Sokrates nun freilich darin, dass die Befreiung der

37 Ebd., 562e–563a.

38 Ebd., 563d.

39 Ebd., 563d.

40 Ebd., 572e.

41 Ebd., 567e.

Sklaven eigentlich eine Versklavung des Tyrannen bedeutet. Werden ihm diese zu Beginn nämlich noch aus Dankbarkeit loyal sein, muss er sich späterhin der Mittel der „Schmeichelei“ bedienen, um sich deren Treue zu sichern.⁴² Unter dem Lichte der Vernunft betrachtet entpuppt sich daher, dass „der rechte Tyrann“ in Wirklichkeit „ein rechter Sklave“ ist.⁴³ Dem Rasen seines begehrliehen Seelenteils schutzlos ausgeliefert und angewiesen auf die Schutzmacht von Anderen, lebt der Tyrann ein unterjochtes Leben „in Furcht und voll von Krampf und Schmerz“.⁴⁴ Ähnlich wie die anderen Glücksgüter führt also auch das Gut der Macht letztlich nicht zur Glückseligkeit, sondern vielmehr zur Unglückseligkeit.

Mit diesen Überlegungen kommen Sokrates' Überlegungen zum Abschluss. Der Durchgang durch die Lebensformen von Timokratie, Oligarchie, Demokratie und Tyrannei hat uns dabei vor Augen geführt, dass hier jeweils verschiedene Glücksgüter angestrebt werden, deren Verabsolutierung aber gerade nicht ins Glück, sondern ins Verderben führt: Das Übermaß an Ehre führt zu Zwietracht, dasjenige des Reichtums zu Hass, dasjenige der Freiheit zum Sittenverfall und dasjenige der Macht zur Sklaverei. Dass die jeweiligen Lebensformen verfallen, hat seine Ursache dabei jeweils darin, dass die Harmonie der Seele aus dem Lot geraten ist. Vernünftiger, mutiger und begehrlischer Seelenteil stehen nicht in jenem Verhältnis zueinander, welche Sokrates im IV. Buch der *Politeia* als „Gerechtigkeit“ identifiziert hat und das bekanntlich darin besteht, dass ein jeder Seelenteil dasjenige tut, zu dem er am besten geeignet ist.⁴⁵ Das hat seine Ursache für Sokrates freilich darin, dass es der Seele an Anleitung durch den vernünftigen Seelenteil fehlt. Nur dieser ist nämlich dazu in der Lage, für jene Form des Maßhaltens zu sorgen, die gewährleistet, dass das jeweilige Gut zur Glückseligkeit des Individuums beiträgt.

Unabhängig davon, dass es Sokrates mit seiner Darstellung also wieder darum geht, für die philosophische Lebensform einzutreten, ist für uns vor allem die Art und Weise der Kritik von Interesse, mit der er das tut. Seine Darstellung zeichnet sich dadurch aus, dass sie die aus seiner Sicht defizitären Lebensformen weder von innen auf der Basis ihrer internen Kohärenz noch von außen durch die Konfrontation mit anderen Lebensformen kritisiert. Ziel der Darstellung ist es nicht, den Wert der jeweiligen

42 Ebd., 579a.

43 Ebd., 579d.

44 Ebd., 579e.

45 Ebd., 441d.

Glücksgüter überhaupt infrage zu stellen, sondern vielmehr die destruktive Dynamik herauszuarbeiten, die aus einem unangemessenen Gebrauch dieser Güter resultiert. Entsprechend demonstriert er, dass das in den jeweiligen Lebensformen angestrebte Glücksgut weder für die Seele des Einzelnen noch für die Verfasstheit der Gemeinschaft als ganzer zu einem Zustand des Glücks führt. Vielmehr setzt das Streben nach diesem Gut eine Entwicklung in Gang, die in einem Verfall mündet. Den Untergang der jeweiligen Lebensform knüpft Sokrates dabei an die Hervorbringung einer jeweils nachgeordneten Lebensform, was er folgendermaßen festhält: „Und in der Tat, das äußerste Tun in irgend etwas pflegt immer eine große Hinneigung zum Gegenteil zu bewirken“.⁴⁶ Ich möchte die Form der Kritik, die Sokrates hier in Anschlag bringt, als *devolutive Kritik* bezeichnen. Devolutiv ist diese Form der rekonstruktiven Kritik, weil sie im Unterschied zur internen Kritik nicht auf die jeweilige konzeptuelle Stimmigkeit der normativen Prinzipien einer Lebensform abzielt, sondern Defizite vielmehr dadurch aufzudecken versucht, dass sie einer Verfallsgeschichte in der Aneignung dieser Prinzipien folgt. Die Kritik setzt also nicht direkt am Wert der Normen und Güter an, die für eine Lebensform kennzeichnend sind, sondern vielmehr versucht sie zu zeigen, dass deren Verabsolutierung zu individuellen und gesellschaftlichen Pathologien führt.

(b) Das Projekt einer rekonstruktiven Kritik kann neben der eben aufgezeigten Form der devolutiven Kritik noch eine zweite Form annehmen, die ich als *evolutive Kritik* bezeichnen möchte. Wir finden diese abermals in einer von Platons politischen Schriften: den *Nomoi*. Ganz ähnlich wie im 8. Buch der *Politeia* geht es im 3. Buch der *Nomoi* zunächst darum, sich gegenüber defizitären Verfassungssystemen abzugrenzen. Im Unterschied zur *Politeia* wird dieses Vorhaben hier aber nicht mehr mit den Mitteln einer rein konzeptuellen, sondern einer geschichtlichen Untersuchung geführt. In den Blick kommen nun konkrete historische Staaten wie Argos, Messene oder Athen sowie konkrete historische Individuen wie Kresphontes, Temenos oder Aristodemos. Das Ziel der Argumentation, die Platon dabei verfolgt, ist demjenigen, das wir aus der *Politeia* kennen, durchaus ähnlich: Auch in diesem Fall geht es darum, zu zeigen, dass der gute Staat des Maßvollen bedarf und dass eine solche Mäßigung nur unter der Leitung der Vernunft zu haben ist.

46 Ebd., 563e.

Von besonderem Interesse ist in unserem Zusammenhang nun eine Kritikfigur, die der gesprächsführende Athener gegenüber Kleinias und Melillos im Zuge der Auseinandersetzung mit der Verfassung Persiens vorbringt. Unter der Herrschaft von Kyros, so argumentiert er, habe das alte Persien eine Blütezeit erlebt, da hier ein Maß an Freiheit geherrscht habe, welches es den Bürgern ermöglicht habe, in Freundschaft miteinander zu leben und durch einsichtsvolle Rede Einfluss auf die Geschicke der Gemeinschaft zu nehmen.⁴⁷ Das Verderben dieser Gemeinschaft beginnt nun damit, dass Kyros aufgrund seiner vielen Feldzüge die Erziehung seiner Söhne vernachlässigt. Diese werden von Frauen und Eunuchen großgezogen, die ihnen nichts abschlagen und allem, was sie tun, Beifall zollen. Die Söhne werden in der Folge „verweichlicht und zügellos“,⁴⁸ was nach dem Tod des Vaters dazu führt, dass Kambysos zunächst seinen Bruder im Streit um den Thron umbringt, bevor er dann die Herrschaft über das Perserreich aufgrund von Raserei und Trunksucht verliert. Es ist damit ganz ähnlich wie in der *Politeia* das Thema eines Mangels an guter Erziehung, welches zum Ausgangspunkt des Verfalls des Gemeinwesens wird. Von der *Politeia* unterscheidet sich die Argumentation der *Nomoi* nun aber durch die weiteren Schilderungen des Atheners: Nach dem Darniederliegen des persischen Reiches kommt es mit dem Aufstieg des König Dareios, der „keine verweichlichende Erziehung“ erhalten hatte, zu einer erneuten Blütezeit.⁴⁹ Auch ihm gelingt es wieder, durch die Einführung gesetzlicher Gleichheit „Freundschaft und Verbundenheit“ zwischen den Bürgern zu stiften, bevor ihm der gleiche Fehler unterläuft wie zuvor Kyros.⁵⁰ Der Athener schildert diesen folgendermaßen: „Dem Dareios folgt Xerxes, der wieder die verweichlichende Erziehung der Königssöhne erhalten hatte. ‚Ach Dareios‘, kann man vielleicht mit vollem Recht ihm zurufen, du erkanntest wohl nicht den Fehler des Kyros und ließest den Xerxes in denselben Gewohnheiten heranwachsen, wie Kyros den Kambyse!“⁵¹ Der Athener will mit dieser Schilderung nun freilich vor allem auf den allgemeinen Umstand hinaus, dass es die schlechte Erziehung von

47 Platon, *Nomoi*, 694a (Zitiert nach Platon, *Sämtliche Werke*, Bd. 4, übersetzt von Hieronymus Müller, hrsg. v. Ursula Wolf auf der Grundlage der Bearbeitung von Walter Otto, Ernesto Grassi und Gert Plamböck, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1994).

48 Ebd., 695b.

49 Ebd., 695c.

50 Ebd., 695d.

51 Ebd., 695d.

Herrschersöhnen ist und nicht der geschichtliche Zufall, der zum jeweiligen Verfall des Gemeinwesens führt. An der eben angeführten Stelle macht er aber deutlich, dass dieser fortgesetzte Mangel als Folge einer in die Lebensform eingelassenen Lernblockade verstanden werden muss. Darios hätte aus den Fehlern seines Vorgängers Kyros lernen können, hat es aber versäumt, aus der Geschichte Lehren für sein eigenes Handeln zu ziehen. Das eigentliche Problem der Lebensform der persischen Herrscher besteht daher nicht darin, sich nicht um die Erziehung ihrer Söhne zu kümmern, sondern in ihrer Unfähigkeit, Lehren aus den Krisen der eigenen Lebensform zu ziehen. Ihre Lebensform scheitert letztlich daran, dass sich in ihr keine gelingenden Lernprozesse vollziehen. Die Aufgabe, die der Athener mit seiner Darlegung verfolgt, besteht nun im Umkehrschluss darin zu fragen, „wie sie statt dessen sonst hätten verfahren sollen“,⁵² was er an anderer Stelle zu der Frage zuspitzt: „Welche Vorsichtsmaßnahme hätte nun der Gesetzgeber bei seiner damaligen Gesetzgebung gegen das Entstehen dieses Übel treffen müssen?“⁵³

Lösen wir uns an dieser Stelle vom platonischen Text und fragen danach, was einen guten Lernprozess auszeichnet. Zu einem guten Lernprozess scheinen mindestens drei Momente zu gehören: Erstens bedarf ein Lernprozess einer angemessenen Problemdiagnose. Pathologische Phänomene wie Zwietracht, Hass oder Zügellosigkeit lassen sich nur dann überhaupt beheben, wenn ihre Ursachen geklärt werden können. Gelingende Lebensformen zeichnen sich daher zunächst einmal dadurch aus, dass sie kritische Selbstreflexionsprozesse ermöglichen. Zweitens müssen Lernprozesse funktionierende Lösungen für die jeweils diagnostizierten Probleme bereitstellen. Sie müssen die Einstellungen und Praktiken, die eine Lebensform ausmachen, dahingehend transformieren, dass die pathologischen Phänomene verschwinden. Gelingende Lebensformen müssen daher immer auch eine Veränderungsbereitschaft besitzen. Drittens schließlich sollen Lernprozess nicht einfach zu irgendwelchen Lösungen führen, sondern zu Lösungen, die im Geiste der jeweiligen Lebensform sind. Lebensformen brauchen daher eine Vorstellung davon, was es heißt, auf gute Weise zu lernen. Rahel Jaeggi hat vorgeschlagen, sich diesbezüglich an Hegels Prinzip der „bestimmten Negation“ zu orientieren.⁵⁴ Für Lernprozesse bedeutet das erneut dreierlei: Ihre Beurteilung soll nicht an-

52 Ebd., 963b.

53 Ebd., 691b.

54 Rahel Jaeggi, *Kritik von Lebensformen*, Berlin: Suhrkamp 2014, 296.

hand von externen, diesen Prozessen äußerlichen Maßstäben erfolgen, sondern ausgehend von den sozialen und kulturellen Kontexten, in denen sie verankert sind. Der Maßstab, an dem sich Lernprozesse bemessen, soll also nicht überzeitlich sein, sondern aus den bestehenden Verhältnissen und Problemlösungsniveaus selbst herkommen.⁵⁵ Zweitens sollen Lernprozesse eine bestimmte Qualität besitzen. Ihr Gelingen soll nicht dem Zufall geschuldet sein, sondern der Einsicht in die Bedingungen, die das Problem verursacht haben. Mit Jaeggi gesprochen: „Die ‚neue‘ Situation lebt also von den in der alten Formation inhärenten Potentialen, von Fähigkeiten und Ansprüchen, die diese hervorgebracht hat, denen sie aber gleichzeitig nicht entsprechen kann.“⁵⁶ Drittens schließlich können Lernprozessen nur dann als gelungen gelten, wenn sie selbstbestimmt vollzogen worden sind. Das geschichtliche Fortschreiten soll also weder als Ausdruck eines natürlichen Telos verstanden werden noch als Ausdruck scheinbar unumgänglicher äußerer Handlungszwänge. Stattdessen müssen Lernprozesse dem Kriterium der Selbstgesetzgebung unterliegen: Sie müssen in dem Bewusstsein vollzogen werden, dass wir frei sind, die Bedingungen, unter denen wir leben, nach selbstgesetzten Maßstäben zu verändern.⁵⁷ Auf der Basis der drei genannten Kriterien kann die evolutive Kritik nun dazu genutzt werden, eine Lebensform aufgrund der mit ihr einhergehenden Lernfähigkeit in ihrem Gelingen zu bewerten. Von einem solchen können wir dann sprechen, wenn sich Lebensformen nicht gegenüber Selbstreflexionsprozessen und notwendigen Veränderungen verschließen und frei von Lernblockaden sind.

Fassen wir zusammen: Rekonstruktive Kritik, so hat sich gezeigt, ist eine temporale Kritik. Sie ist nicht synchron, sondern diachron angelegt. Nicht der Vergleich zwischen zwei Lebensformen steht hier im Zentrum, sondern vielmehr die Entwicklung einer spezifischen Lebensform zwischen zwei historischen Zeitpunkten. Während devolutive Kritik dabei in erster Linie zu zeigen versucht, dass die Verabsolutierung bestimmter Normen und Güter gesellschaftliche Pathologien erzeugt, die zum Verfall einer Lebensform führen, fragt evolutive Kritik danach, ob es einer Lebensform gelingt, mit solchen Pathologien umzugehen. Devolutive Kritik geht also der Frage nach, wie eine Lebensform in eine Krise gerät, evolutive Kritik dagegen fokussiert auf die Frage, ob und wie diese Krise von

55 Ebd., 422.

56 Ebd., 419.

57 Ebd., 435.

der jeweiligen Lebensform bewältigt wird. Beide Formen der Kritik verfahren dabei in dem Sinne immanent, dass sie das jeweilige Geschehen nicht von außen betrachten und thematisieren, sondern von innen heraus. Von interner Kritik unterscheidet sich rekonstruktive Kritik dabei dadurch, dass eine Lebensform nicht einfach als unvernünftig oder widersprüchlich abgetan wird, sondern vielmehr gezeigt wird, dass sie auf einer praktischen Fehlneigung von eigentlich sinnvollen Normen und Gütern beruht. Rekonstruktive Kritik setzt daher stets voraus, sich auf die jeweils andere Lebensform einzulassen. Damit sind mindestens zwei Vorteile verbunden: Erstens bringt rekonstruktive Kritik einem epistemischen Mehrwert mit sich. Sie fördert das, was Arendt als erweiterte Denkungsart bezeichnet und was nichts anderes meint, als die Fähigkeit, sich andere konkurrierende Weltdeutungen gegenwärtig zu halten und von ihnen zu profitieren. Zweitens wirkt Streit im Modus der rekonstruktiven Kritik nicht sozial trennend, sondern zusammenführend: Er stiftet Streitgemeinschaften, weil er die Streitparteien zu einer Form der Auseinandersetzung nötigt, in der sie sich wechselseitig mit der inneren Verfasstheit der jeweils anderen Lebensform auseinandersetzen müssen.

Politische Protrepantik

Im Zentrum dieses Kapitels stand die Ausarbeitung von Praktiken der protrepantischen Kritik, mit denen sich für die Vorzüglichkeit einer Lebensform streiten lässt. Wir sind dabei auf drei Formen der Kritik gestoßen: die *prüfende*, die *darstellende* und die *rekonstruktive* Kritik. Die diesen Kritikformen eigentümliche Kraft entfaltet sich dabei jeweils aus einer Doppelbewegung von zwei ihr innewohnenden Dynamiken: Während im Fall der prüfenden Kritik die interne Kritik für den Abbau von Zutrauen in eine Lebensform sorgt, geht es der externen Kritik um den Aufbau einer alternativen Perspektive. Ähnlich im Fall der darstellenden Kritik: Wo die genealogische Kritik die abstoßende Seite der Herkunftsgeschichte einer Lebensform aufdeckt, erzeugt die utopische Kritik durch den Entwurf einer Zukunft ein Verlangen nach Veränderung im Hier und Jetzt. Im Fall der rekonstruktiven Kritik schließlich will die devolutive Kritik Abstieg und Verfall einer Lebensform nachzeichnen, wohingegen die evolutive Kritik diese mit der Lernfähigkeit anderer Lebensformen kontrastiert. Es ist eben dieses Zusammenspiel von *Abbau* und *Aufbau*, *Herkunft* und *Zukunft*, sowie *Abstieg* und *Aufstieg*, welches in den jeweiligen Kritikformen am Werk ist, das für den spezifischen Überzeugungseffekt der protrepantischen

Argumentation verantwortlich ist. Stets soll dabei das erste Moment für eine Distanzierung des Gegenübers von seiner eigenen Lebensform sorgen, während das zweite Moment den Blick auf die Vorzüge der jeweils anderen Lebensform lenken soll. Während sich die prüfende Kritik dabei noch weitgehend logischer Argumente bedient, bedienen sich darstellende und rekonstruktive Kritik ästhetischer Argumente. Sie versuchen, den Blick auf eine Lebensform mit narrativen Mitteln so zu verändern, dass es zu einem Aspektwechsel in der Erscheinungsweise dieser Lebensform kommt. So soll eine Bewegung der Ablösung und Annäherung in Gang gebracht werden, die im besten Fall in eine Veränderung des politischen Standpunktes des Gegenübers mündet.

Die politische Protreptik ist freilich nicht ohne Risiko: Alle der genannten Kritikformen können ihr Ziel verfehlen. Während die prüfende Kritik droht, keinen Anschluss an ihre Gesprächspartner_innen zu finden, ist die darstellende Kritik stets mit der Gefahr der Meinungsmanipulation verbunden, insofern die Genealogie zur Dämonisierung und die Utopie zur Glorifizierung neigt. Rekonstruktive Kritik wiederum steht in der Gefahr, Verfalls- und Entwicklungsprozesse deterministisch zu deuten und damit die Spontaneität der Individuen zu verkennen. Die Gefahr des Scheiterns protreptischer Kritik geht jedoch nicht nur vom Fehlgehen der einzelnen Kritikmomente aus, vielmehr wird sie auch gerade dort virulent, wo Kritik erfolgreich praktiziert wird. Deutlich wird das, wenn wir uns abschließend kurz der affektiven Dimension der protreptischen Rede zuwenden. Diese spielt bereits im *Gorgias* eine wichtige Rolle, insofern der Gesprächsabbruch zwischen Sokrates und seinen Gesprächspartnern Gorgias, Polos und Kallikles in allen drei Fällen durch eine Beschämung evoziert wird.⁵⁸ Gorgias, so erinnern wir uns, gibt Sokrates gegenüber aus Scham zu, dass die Rhetorik nicht nur mit Macht, sondern auch mit dem Gerechten zu tun habe, Polos wiederum gibt beschämt zu, dass es hässlicher sei, Unrecht zu tun, als Unrecht zu leiden und Kallikles wird in jenem Moment beschämt, in dem ihm Sokrates vorhält, dass nach hedonistischen Prinzipien das Leben des Knabenschänders glücklich genannt werden müsse. Je nachdem auf welche Seite des Streitgesprächs man sich nun schlagen will, kann entweder die von Sokrates verwendete Technik der Beschämung als ein unlauteres rhetorisches Mittel betrachtet werden oder die Scham seiner

58 Zur komplexen Rolle der Scham im *Gorgias* vgl. Christina Tarnopolsky, „Prudes, Perverts, and Tyrants. Plato and the Contemporary Politics of Shame“, in: *Political Theory*, Jg. 32, Heft 4, 2004, 468–494.

Gesprächspartner als eine verkörperte sittliche Tugend seiner Gesprächspartner. Über diese beiden Möglichkeiten hinaus scheint mir die protreptische Kritik noch ein drittes Verständnis der Bedeutung der Scham zu eröffnen. Insofern prüfende, darstellende und rekonstruktive Kritik nämlich jeweils mit einer Übergangsbewegung verbunden sind, die in der Ablösung von der alten Lebensform und der Annäherung an die neue Lebensform besteht, ist Kritik dort, wo sie erfolgreich ist, mit einer Bewegung der Selbstdistanzierung verbunden, in der man sich selbst in seiner bisherigen Lebensform aus der Perspektive des Anderen erblickt. Insofern diese alte Lebensform nun defizitär, hässlich oder mangelhaft erscheinen muss, evoziert die Veränderung des eigenen politischen Standpunkts eine Scham über das alte Selbst. In Anlehnung an Sartres Analyse zur Struktur der Scham als ‚Scham vor jemanden‘ gesprochen: ‚Ich erkenne an, dass ich war, wie Andere mich gesehen haben.‘⁵⁹ Eben diese Anerkennung, derjenige gewesen zu sein, dessen Perspektive man jetzt nicht mehr teilt, führt zur Scham. Wenn politische Kritik also auf eine Veränderung von politischen Standpunkten zielt, eine solche Veränderung aber wiederum bedeutet, auf das Selbst das ich eben noch war, vom Standpunkt des Anderen zu blicken, dann ist Scham keine zufällige Folge politischer Protreptik, sondern vielmehr der ihr strukturell eigene affektive Ausdruck.⁶⁰

Es ist eben dieser interne Zusammenhang von Protreptik und Scham, der dem Geschäft der Kritik, dort wo es erfolgreich praktiziert wird, zum Verhängnis zu werden droht. Deutlich lässt sich das einmal mehr am *Gorgias* machen. Kallikles etwa bricht im Anschluss an seine Beschämung das Gespräch mit Sokrates ab. Statt diese Geste als Ausdruck von Trotz zu verstehen, können wir sie auch als Ausdruck einer der Scham eigenen leiblichen Dynamik verstehen, die darin besteht, ‚vor Scham im Boden zu versinken‘. Der Gesprächsrückzug von Kallikles wäre aus dieser Perspektive als Effekt einer durch Scham erzeugten Haltung der Lähmung und Erstarrung zu verstehen. Die Scham kann aber auch zu wütenden Gegenreaktionen führen, die aus dem Versuch entspringen, an seinem alten Selbstbild dadurch festhalten zu können, dass man sich vom Standpunkt des Anderen freimacht, indem man ihn entwertet. Das scheint bei Polos der Fall

59 Jean-Paul Sartre, *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*, Reinbek: Rowohlt 1994, 406.

60 Auch Arendt stellt einen Zusammenhang zwischen Scham und ästhetischem Urteil fest, wenn sie mit Kant festhält: „Wir schämen uns, wenn unser Geschmack mit dem anderer nicht übereinstimmt.“ (Arendt, *Das Urteilen*, 105)

zu sein, wenn er Sokrates „große Grobheit“ (461c) im Gespräch vorwirft. Im Zornausbruch wird hier versucht, das beengende Gefühl der Scham durch eine nach außen gerichtete explosive Gegenbewegung zu sprengen. Eine letzte Möglichkeit des Umgangs mit Beschämung finden wir schließlich bei Gorgias. Nachdem er aus Scham zunächst bereits relativ früh aus dem Gespräch aussteigt, ist doch er es, der nach dem Kommunikationsabbruch von Kallikles das Gespräch wieder aufnimmt und Sokrates bittet, seine Überlegungen zu Ende zu führen. Wir können Gorgias Haltung als einen Ausdruck von Wissbegierde deuten, die deutlich macht, dass aus der Scham auch eine Befreiung hervorgehen kann, die darin besteht, nicht mehr derjenige sein zu müssen, der man gerade noch war, sondern derjenige sein zu können, der man im Begriff ist zu werden. Mit der Scham ist also immer auch die Möglichkeit einer bejahenden Selbsttransformation eröffnet. Eben aus diesem Grund wird die Scham immer wieder als ein versittlichendes Gefühl gepriesen. Vor dem Hintergrund dieser unterschiedlichen Umgangsweisen mit Beschämung gehört zur politischen Protreptik stets auch die Fähigkeit, mit der Schamreaktion von Anderen umzugehen.⁶¹ Wird politische Protreptik von Verachtung begleitet, werden Lähmungserscheinungen auf der Seite des Gegenübers gefördert, geht sie mit Schadenfreude einher, werden wütenden Abwehrreaktion stimuliert. Transformativ Reaktionen dagegen können durch die Haltung des agonalen Respekts gefördert werden. William Connolly hat damit eine Haltung bezeichnet, welche Andere nicht als Feind_innen behandelt, die es im politischen Wettstreit zu unterwerfen gilt, sondern als Kontahent_innen, die es im öffentlichen Wettstreit um das Gute der Gemeinschaft anzuerkennen gilt. Agonalen Respekt auszuüben, bedeutet dabei weder, den politischen Austausch von Emotionen zu reinigen, noch alle Lebensformen als gleichwertig zu betrachten, sondern vielmehr den Streit um die Doxa als Streit zu bejahen und damit deutlich zu machen, dass öffentliche Angelegenheiten auf unterschiedliche Art und Weise gelöst werden können. Agonaler Respekt bringt entsprechend die Einsicht zum Ausdruck, dass die umstrittene Sache grundsätzlich immer auch anders gesehen und gelöst werden könnte. Eben diese Bejahung des Widerstreits von Lebensformen

61 Diesen Punkt hebt auch Danielle Allen hervor: „Only by addressing negative emotions with a view to generating goodwill can a citizen find the seed of improved citizenly interactions and a more democratic approach of the problem of loss in politics.“ (Allen, *Talking to Strangers*, 151)

III. Der Streit um die Doxa

erlaubt es dabei im besten Fall, dass Andere ihren politischen Standpunkt frei von Scham ändern können.

Dank

Vorliegende Studie ist eine überarbeitete Fassung meiner Habilitationsschrift, die ich 2021 an der Fakultät für Kultur- und Sozialwissenschaften der FernUniversität in Hagen eingereicht habe. Ihre Entstehung wäre ohne Thomas Bedorf nicht möglich gewesen, dem ich nicht nur durch das Projekt einer politischen Phänomenologie, sondern auch durch eine besondere Freundschaft verbunden bin. Ihm danke ich für die langjährige Unterstützung als Gesprächspartner, Förderer und Motivator. Besonderer Dank gilt auch Sophie Loidolt, die mit scharfsinnigen Kommentaren zur Weiterentwicklung dieser Studie beigetragen hat. Auch mit ihr verbindet mich die Leidenschaft für eine politische Relektüre der Phänomenologie. Danken darf ich zudem auch Hubertus Busche, der die Arbeit mit Wohlwollen und intellektueller Verbindlichkeit gelesen und mich dadurch vor dem ein oder anderen Missgriff bewahrt hat.

Über einen langen Zeitraum hat die Entstehung dieser Arbeit Matthias Flatscher begleitet, den ich nicht nur als Freund, sondern auch als unheimlich belesenen und wohlmeinenden Kritiker schätze. Ohne seine zahlreichen Hinweise hätte die Arbeit nicht ihre abschließende Form angenommen. Auch Ellen Reitnauer möchte ich speziellen Dank aussprechen. Die Gespräche mit ihr haben sich nicht nur in vielen Beispielen dieser Arbeit niedergeschlagen, zugleich auch war sie mir oftmals ein Gegenüber im gedanklichen Zwiegespräch.

Viele wertvolle Gedanken habe ich von Michaela Bstieler, Felix Schneider, Anna Weithaler und Gerhard Thonhauser erhalten, die jeweils Teile des Manuskripts gelesen haben. Ihnen danke ich für ihre intellektuelle Unterstützung, mit der sie zur Verbesserung der Studie beigetragen haben. Auch Uli Dopatka, der mir in Fragen der Phänomenologie jederzeit mit seiner Expertise zur Seite gestanden hat, möchte ich vielmals danken. Viel Leidenschaft für diese Arbeit habe ich aus dem jährlichen Colloquium Alpinum zur politischen Phänomenologie in Obergurgl sowie von verschiedenen Kolleg_innen bezogen. Danken möchte ich insbesondere Stephanie Graf, Gerald Posselt, Sergej Seitz, Gerhard Unterthurner und Anna Wieder. Sie haben mich nicht nur verschiedentlich mit Hinweisen versorgt, sondern mir auch als imaginierte Leser_innenschaft zur Seite gestanden.

Für die Unterstützung bei der Fertigstellung des Manuskripts darf ich mich bei Robert Schulz ebenso bedanken wie bei Alice Gutzmer und Bastian Marienhagen. Dank gilt auch Oliver Flügel-Martinsen und Andreas Hetzel für die Aufnahmen in die Reihe „Zeitgenössische Diskurse des Po-

litischen“, in der ich diese Studie sehr gut aufgehoben sehe. Auch Beate Bernstein vom Nomos-Verlag möchte ich für die angenehme Zusammenarbeit danken.

Nachweise

An einigen Stellen dieser Studie greife ich auf Formulierungen bereits früher publizierter Arbeiten zurück. Es handelt sich um:

Kapitel 1 und 2:

—: „The Struggle for a Common World. From Epistemic Power to Political Action With Arendt and Fricker“, in: Thomas Bedorf und Steffen Herrmann (Hg.): *Phenomenology of the Political*, London: Routledge 2019, 277–299.

Kapitel 4 und 6:

—: „Radikaldemokratische Institutionen. Gruppenvertretung und Volkstribunat“, in: Steffen Herrmann und Matthias Flatscher (Hg.): *Institutionen des Politischen. Perspektiven der radikalen Demokratietheorie*, Baden-Baden: Nomos 2020, 225–250.

—: „Agonale Institutionen. Für einen radikaldemokratischen Republikanismus“, in: Manon Westphal (Hg.), *Agonale Demokratie und Staat*, Baden-Baden: Nomos 2021, 97–120.

Kapitel 7 und 8:

—: „Demokratische Urteilskraft nach Arendt“, in: *Zeitschrift für Praktische Philosophie*, Jg. 6, Heft 1, 2019, 179–210.

Literatur

- Abensour, Miguel: *Utopia. From Thomas More to Walter Benjamin*, übers. v. Raymond N. MacKenzie, Minneapolis: Univocal 2017.
- Abers, Rebecca N.: *Inventing Local Democracy: Grassroots Politics in Brazil*, Boulder/London: Rienner 2000.
- Abromeit, Heidrun: *Das Politische in der Werbung. Wahlwerbung und Wirtschaftswerbung in der Bundesrepublik*, Opladen: Westdeutscher Verlag 1972.
- Ackermann, Bruce und James S. Fishkin: *Deliberation Day*, New Haven, CT/London: Yale University Press 2004.
- Adorno, Theodor W.: „Musikalische Warenanalysen“, in: *Quasi una fantasia. Musikalische Schriften II*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2003.
- Ahlhaus, Svenja: *Die Grenzen des Demos. Mitgliedschaftspolitik aus post-souveräner Perspektive*, Frankfurt a. M.: Campus 2020.
- Ahmed, Sarah: „A Phenomenology of Whiteness“, in: *Feminist Theory*, Jg. 8, 2007, 149–168.
- Ahrens, Stefan: *Die Gründung der Freiheit. Hannah Arendts politisches Denken über die Legitimität demokratischer Ordnungen*, Frankfurt a. M.: Lang 2005.
- Alcoff, Linda Martín: „On Judging Epistemic Credibility: Is Social Identity Relevant?“, in: *Philosophic Exchange*, Jg. 29, 1999, 73–93.
- : „Gadamer’s Feminist Epistemology“, in: Lorraine Code (Hg.): *Feminist Interpretations of Hans-Georg Gadamer*, University Park: Pennsylvania State University Press 2003, 231–257.
- : *Visible Identities: Race, Gender, and the Self*, Oxford: Oxford University Press 2006.
- Alexander, Michelle: *The New Jim Crow. Mass Incarceration in the Age of Colorblindness*, New York: New Press, 2010.
- Allen, Amy: „Power, Subjectivity, and Agency: Between Arendt and Foucault“, in: *International Journal of Philosophical Studies*, Jg. 10, Heft 2, 2002, 132–149.
- Allen, Danielle: *Talking to Strangers. Anxieties of Citizenship since Brown vs. Board of Education*, Chicago: Chicago University Press 2004.
- Allen, Pamela: „Free Space“, in: Anne Koedt, Ellen Levine und Anita Rapone (Hg.): *Radical Feminism*, New York: Quadrangle 1973, 271–279.
- Altman, David: *Direct Democracy Worldwide*, Cambridge: Cambridge University Press 2011.
- Anweiler, Oskar: „Die Räte in der ungarischen Revolution 1956“, in: *Ost-europa*, Jg. 8, 1958, 393–400.

- Arendt, Hannah: *Macht und Gewalt*, aus d. Engl. v. Gisela Uellenberg, München: Piper 1970.
- : „Interview mit Hannah Arendt. Von Adalbert Reif“, in: *Macht und Gewalt*, aus dem Engl. v. Gisela Uellenberg, München: Piper 1970, 105–133.
- : „Organisierte Schuld“, in: *Die verborgene Tradition*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1976, 35–49.
- : *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, Totalitarismus*, München: Piper 1986.
- : *Vita Activa oder Vom tätigen Leben*, München: Piper 2002.
- : *Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlaß*, hrsg. v. Ursula Ludz, München: Piper 2003.
- : „Diskussion mit Freunden und Kollegen in Toronto (November 1972)“, in: *Ich will verstehen. Selbstauskünfte zu Leben und Werk*, München: Piper 2005, 73–115.
- : *Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen*, aus dem Amerik. v. Brigitte Granzow, München: Piper 2006.
- : *Über das Böse. Eine Vorlesung zu Fragen der Ethik*, München: Piper 2007.
- : *Über die Revolution*, München: Piper 2011.
- : *Vom Leben des Geistes*, Bd. 1, *Das Denken*, hrsg. v. Mary McCarthy, München: Piper 1998.
- : *Das Urteilen. Texte zu Kants Politischer Philosophie*, hrsg. v. Ronald Beiner, München: Piper 2012.
- : „Die Ungarische Revolution und der totalitäre Imperialismus“, in: *In der Gegenwart. Übungen im politischen Denken II*, München: Piper 2012, 73–126.
- : „Freiheit und Politik“, in: dies.: *Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I*, hrsg. v. Ursula Ludz, München u.a.: Piper 2012, 201–226.
- : „Kultur und Politik“, in: *Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I*, München/Zürich: Piper 2012 277–304.
- : „Little Rock“, in: *In der Gegenwart. Übungen im politischen Denken II*, München: Piper 2012, 258–279.
- : „Wahrheit und Politik“, in: *Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I*, hrsg. v. Ursula Ludz, München: Piper 2012, 327–370.
- : „Ziviler Ungehorsam“, in: *In der Gegenwart. Übungen im politischen Denken II*, München: Piper 2012, 283–321.
- : *Sokrates. Apologie der Pluralität*, Berlin: Matthes & Seitz 2016, 36.

- Arieti, James A.: „Plato’s Philosophical Antiope: The Gorgias“, in: Gerald Press (Hg.): *Plato’s Dialogues. New Studies and Interpretations*, Boston: Rowman & Littlefield, 197–214.
- Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, übers. und hg. v. Ursula Wolf, München Rowohlt 2006.
- Arnstein, Sherry R.: „A Ladder of Citizen Participation“, *Journal of the American Institute of Planners*, Jg. 35, Heft 4, 1969, 216–224.
- Austin, John L.: *Zur Theorie der Sprechakte (How to do things with words)*, Stuttgart: Reclam 1979.
- Azmanova, Albena: *The Scandal of Reason. A Critical Theory of Political Judgment*, New York: Columbia University Press 2012.
- Bächtiger, André und Alda Wegmann: „Scaling up’ deliberation“, in: Stephen Elstub und Peter McLaverty (Hg.): *Deliberative Democracy. Issues and Cases*, Edinburgh: Edinburgh 2014, 118–135.
- Baiocchi, Gianpaolo: „Participation, Activism and Politics: The Porto Alegre Experiment“, in: Archon Fung und Erik Olin Wright (Hg.): *Deepening Democracy: Institutional Innovations in Empowered Participatory Governance*, London: Verso 2003, 45–76.
- : *Militants and Citizens: The Politics of Participatory Democracy in Porto Alegre*, Stanford, CA: Stanford University Press 2005.
- Balibar, Étienne: *Gleichfreiheit. Politische Essays*, aus d. Franz. v. Christine Pries, Berlin: Suhrkamp 2012.
- Ballacci, Giuseppe: „Reassessing the Rhetoric Revival in Political Theory: Cicero, Eloquence, and the Best Form of Life“, in: *Redescriptions*, Jg. 18, 2015, 158–180.
- Banducci, Susan A.: Todd Donovan und Jeffrey A. Karp: „Minority Representation, Empowerment, and Participation“, in: *The Journal of Politics*, Jg. 66, Heft 2, 2004, 534–556.
- Baratella, Nils, Steffen Herrmann, Sophie Loidolt, Tobias Matzner und Gerhard Thonhauser (Hg.): *The Routledge Handbook on Political Phenomenology*, London: Routledge 2024.
- Barber, Benjamin: *Starke Demokratie. Über die Teilhabe am Politischen*, aus d. Amerik. v. Christiane Goldmann und Christel Erbacher-von Grumbkow, Hamburg: Rotbuch 1994.
- Bargh, Maria (Hg.): *Māori and Parliament: Diverse Strategies and Compromises*, Wellington: Huia 2010.
- Barry, Brian: *Culture and Equality. An Egalitarian Critique of Multiculturalism*, Cambridge, MA: Harvard University Press 2001.
- Bausch, Christiane: *Inklusion durch politische Selbstvertretung? Die Repräsentationsleistung von Ausländer- und Integrations(bei)räten*, Baden-Baden: Nomos 2014.

- Bedorf, Thomas: „Andro-fraternozentrismus – Von der Brüderlichkeit zur Solidarität und zurück“, in: Thomas Bedorf und Andreas Cremonini (Hg.): *Verfehlte Begegnung. Levinas und Sartre als philosophische Zeitgenossen*, München: Fink 2005, 223–257.
- : „Bodenlos. Der Kampf um den Sinn im Politischen“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Jg. 55, Heft 5, 2007, 689–715.
- : „Stabilisierung und/oder Irritation. Voraussetzungen und Konsequenzen einer triadischen Sozialphilosophie“, in: ders., Gesa Lindemann und Joachim Fischer (Hg.): *Theorien des Dritten. Innovationen in Soziologie und Sozialphilosophie*, München: Fink 2010, 13–32.
- : „Stiftung/en. Eine selektive Lektüre in systematischer Absicht“, in: Steffen Herrmann und Matthias Flatscher (Hg.): *Institutionen des Politischen. Perspektiven der radikalen Demokratietheorie*, Baden-Baden: Nomos 2020, 43–70.
- Bedorf, Thomas und Kurt Röttgers (Hg.): *Das Politische und die Politik*, Berlin: Suhrkamp 2010.
- Beiner, Ronald: „Multiculturalism and Citizenship. A Critical Response to Iris Marion Young“, in: *Educational Philosophy and Theory*, Jg. 38, Heft 1, 2006, 25–37.
- Bellamy, Richard: *Liberalism und Pluralism. Towards a Politics of Compromise*, London: Routledge 1999.
- : *Political Constitutionalism. A Republican Defense of the Constitutionality of Democracy*, Cambridge: Cambridge University Press 2007.
- Benhabib, Seyla: „Modelle des ‚öffentlichen Raums‘. Hannah Arendt, die liberale Tradition und Jürgen Habermas“, in: *Selbst im Kontext. Kommunikative Ethik im Spannungsfeld von Feminismus, Kommunitarismus und Postmoderne*, aus d. Amerik. v. Isabella König, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1995, 96–130.
- : „Judgment and the Moral Foundations of Politics in Hannah Arendt’s Thought“, in: Jennifer Nedelsky und Ronald Beiner (Hg.): *Judgment, Imagination and Politics, Themes from Kant and Arendt*, Lanham: Rowman & Littlefield 2001, 183–204.
- : *Hannah Arendt. Die melancholische Denkerin der Moderne*, aus d. Amerik. v. Karin Würdemann, Frankfurt a. M.: 2006.
- Benjamin, Jessica: *Die Fesseln der Liebe: Psychoanalyse, Feminismus und das Problem der Macht*, aus d. Engl. v. Nils Lindquist und Diana Müller, Frankfurt a. M.: Stroemfeld 2009.
- Benson, Hugh: „Socratic Method“, in: Donald Morrison (Hg.): *The Cambridge Companion to Socrates*, New York: Cambridge University Press 2011, 179–200.
- Bentley, Russel: „Rhetorical Democracy“, in: Benedetto Fontana, Cary Nederman und Gary Remer (Hg.), *Talking Democracy. Historical Per-*

- spectives on Rhetoric and Democracy*, University Park, PA: Penn State University Press 2004, 115–134.
- Berlin, Isaiah: „Zwei Freiheitsbegriffe“, in: *Freiheit. Vier Versuche*, aus d. Engl. v. Reinhard Kaiser, Frankfurt a. M.: Fischer, 197–255.
- Berlin, Ira: *Generations of Captivity: A History of African-American Slaves*, Cambridge: Harvard University Press 2004.
- Bernasconi, Robert: „The Double Face of the Political and Social: Hannah Arendt and America’s Racial Divisions“, in: *Research in Phenomenology* Jg. 26, 1996, 3–24.
- Bernstein, Richard: „Judging: The Actor and the Spectator“, in: Reuben Garner (Hg.): *The Realm of Humanitas. Responses to the Writings of Hannah Arendt*, New York: Lang 1982.
- : „Rethinking the Social and the Political“, in: ders.: *Philosophical Profiles: Essays in a Pragmatic Mode*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press 1986, S. 238–259.
- : *Why read Hannah Arendt now?*, Cambridge: Polity Press 2018
- Besch, Johann Christoph: „Rederecht und Redeordnung“, in: Hans-Peter Schneider und Wolfgang Zeh (Hg.): *Parlamentsrecht und Parlamentspraxis in der Bundesrepublik Deutschland*, New York: de Gruyter 1989, 939–959.
- Bickel, Alexander M.: *The Least Dangerous Branch. The Supreme Court at the Bar of Politics*, New Haven: Yale University Press 1986.
- Black Lives Matter: *Talk about Trayvon: A Toolkit for White People on the Fifth Anniversary of Trancon’s Death*, 2018, <https://blacklivesmatter.com/wp-content/uploads/2017/10/Toolkit-WhitePpl-Trayvon.pdf> (7.10.2023).
- Black, Duncan: *The Theory of Committees and Elections*, Cambridge: Cambridge University Press 1958.
- Bluhm, Harald und Skadi Krause (Hg.): *Robert Michels’ Soziologie des Parteiwesens. Oligarchien und Eliten – die Kehrseiten moderner Demokratie*, Wiesbaden: Springer 2012.
- Blumenberg, Hans: *Die Verführbarkeit des Philosophen*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2000.
- Bohman, James: „The Moral Costs of Political Pluralism: The Dilemmas of Difference and Equality in Arendt’s ‘Reflections on Little Rock’“, in: Larry May und Jerome Kohn (Hg.), *Hannah Arendt: Twenty Years Later*, Cambridge, Ma: MIT Press 1997, 53–80.
- Bonacker, Thorsten: *Sozialwissenschaftliche Konflikttheorien. Eine Einführung*, Wiesbaden: Springer VS 2008.
- Borren, Marieke: *Amor mundi: Hannah Arendt’s political phenomenology of world*, Amsterdam: F & N. Eigen Beheer 2010.

- : „,A Sense of the World': Hannah Arendt's Hermeneutic Phenomenology of Common Sense“, in: *International Journal of Philosophical Studies*, Jg. 21, Heft 2, 2013, 225–255.
- Branch, Taylor: *Parting the Waters: America in the King Years, 1954–63*, New York: Touchstone 1988.
- Breyer, Thiemo: *Attentionalität und Intentionalität. Grundzüge einer phänomenologisch-kognitionswissenschaftlichen Theorie der Aufmerksamkeit*, München: Fink 2011.
- Bröckling, Ulrich: *Das unternehmerische Selbst. Soziologie einer Subjektivierungsform*, Frankfurt a. M.: 2007.
- Bröckling, Ulrich und Robert Feustel (Hg.): *Das Politische denken. Zeitgenössische Positionen*, Bielefeld: transcript 2010.
- Bryan, Frank M.: *Real Democracy. The New England Town Meeting and How it Works*, Chicago/London: University of Chicago Press 2004.
- Burroughs, Michael D.: „Hannah Arendt, 'Reflections on Little Rock,' and White Ignorance“, in: *Critical Philosophy of Race*, Jg. 3, Heft 1, 2015, 52–78.
- Butler, Judith und Gayatri Chakravorty Spivak, *Sprache, Politik, Zugehörigkeit*, Zürich: diaphanes 2007.
- Butler, Judith: „Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory“, *Theatre Journal*, Jg. 40, 1988, 519–531.
- : *Das Unbehagen der Geschlechter*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1991.
- : „Gewalt, Trauer, Politik“, in: *Gefährdetes Leben. Politische Essays*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2005, 36–68.
- : „I Merely Belong To Them“, in: *London Review of Books*, Jg. 29, 2007, 26–28.
- : *Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung*, aus d. Amerikan. v. Frank Born, Berlin: Suhrkamp 2016.
- : *Wenn die Geste zum Ereignis wird*, aus dem Engl. von Anna Wieder und Sergej Seitz, Wien: Turia+Kant 2019.
- : *Die Macht der Gewaltlosigkeit. Über das Ethische im Politischen*, Berlin: Suhrkamp 2020.
- Canovan, Margaret: „A Case of Distorted Communication. A Note on Habermas and Arendt“, in: *Political Theory*, Jg. 11, Heft 1, 1983, 105–116.
- : *Hannah Arendt, A Reinterpretation of Her Thought*, New York: Cambridge University Press 1992.
- Carmichael, Stokely: „Toward Black Liberation“, in: *Massachusetts Review* 7, 1966, 639–651.

- Chase, Garrett: „The Early History of the Black Lives Matter Movement, and the Implications Thereof“, in: *Nevada Law Journal*, Jg. 18 2018, 1091–1112.
- Celikates, Robin: „Veränderungen an sich sind immer das Ergebnis von Handlungen außerrechtlicher Natur. Subjektive Rechte, ziviler Ungehorsam und Demokratie nach Arendt“, in: *Rechtsphilosophie. Zeitschrift für Grundlagen des Rechts*, Jg. 3 2017, 31–43.
- Childs, Sarah: *Women Representing Women: New Labour's Women MPs*, London: Frank Class 2004.
- Cohen, Elizabeth F.: *Semi-Citizenship in Democratic Politics*, Cambridge/New York: Cambridge University Press 2009.
- Coliva, Annalisa und Danièle Moyal-Sharrock (Hg.): *Hinge Epistemology*, Leiden: Brill 2016.
- Collins, James Henderson II: *Exhortations to Philosophy. The Protreptics of Plato, Isocrates, and Aristotle*, Oxford: Oxford University Press 2015.
- Collins, Patricia Hill: „Learning from the Outsider Within: The Sociological Significance of Black Feminist Thought“, in: *Social Problems*, Jg. 33, 1986, 14–32.
- Colliot-Thélène, Catherine: *Demokratie ohne Volk*, Hamburg: Hamburger Edition 2011
- Comtesse, Dagmar: „Republikanismus und radikale Demokratietheorie“, in: dies., Oliver Flügel-Martinsen, Franziska Martinsen und Martin Nonhoff (Hg.): *Radikale Demokratietheorie. Ein Handbuch*, Berlin: Suhrkamp 2019, 746–763.
- Cone, James: *Black Theology and Black Power*, Maryknoll: Orbis 2018.
- Connolly, William E.: *Identity/Difference*, Minneapolis/London: University of Minnesota Press 1991.
- : *Pluralism*, Durham: Duke University Press 2005.
- Dagger, Richard: „Republicanism and the Politics of Place“, in: *Philosophical Explorations*, Jg. 4, Heft 3, 2001, 157–173.
- Dahl, Robert A.: *Democracy and its Critics*, New Haven, CT: Yale University Press 1989.
- Dahlerup, Drude: „Engendering representative democracy“, in: Sonia Alonso, John Keane und Wolfgang Merkel (Hg.): *The Future of Representative Democracy*, Cambridge: Cambridge University Press 2011, 144–168.
- Dalfen, Joachim: „Einleitung zum Kommentar“, in: Platon, *Werke*, Bd. VI.3, übers. und kommentiert von J. Dalfen, im Auftrag der Akademie der Wissenschaften und der Literatur zu Mainz hrsg. von E. Heitsch und C.W. Müller, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2004, 103–159.

- Därmann, Iris: *Widerstände. Gewaltenteilung in statu nascendi*, Berlin: Matthes & Seitz, 2021.
- De Veaux, Alexis: *Warrior Poet. A Biography of Audre Lorde*, New York: W.W. Norton 2004.
- Derrida, Jacques: *Husserls Weg in die Geschichte am Leitfaden der Geometrie. Ein Kommentar zur Beilage III der „Krisis“*, übers. von Rüdiger Hentschel und Andreas Knop, München: Fink 1987.
- : *Schurken. Zwei Essays über die Vernunft*, aus d. Franz. v. Horst Brühmann, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2006.
- Deutscher, Max: *Judgment After Arendt*, Hampshire/Burlington: Ashgate 2007.
- Diaz, Mercedes Mateo: *Representing Women? Female Legislators in West European Parliaments*, Colchester: ECPR Press 2005.
- Dierenfield, Bruce J.: *The Civil Rights Movement*, revised ed., London/New York: Routledge 2013.
- Disch, Lisa: „How could Hannah Arendt glorify the American Revolution and revile the French? Placing On Revolution in the Historiography of the French and American Revolutions“, in: *European Journal of Political Theory*, Jg. 10, Heft 3, 2011, 350–371.
- Dorlin, Elsa: *Selbstverteidigung. Eine Philosophie der Gewalt*, Berlin: Suhrkamp 2020.
- Dörre, Klaus: „Die neue Landnahme. Dynamiken und Grenzen des Finanzmarktkapitalismus“, in: Klaus Dörre, Stephan Lessenich und Hartmut Rosa, *Soziologie – Kapitalismus – Kritik. Eine Debatte*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2009, 21–86.
- Dotson, Kristie: „Accumulating Epistemic Power. A Problem with Epistemology“, in: *Philosophical Topics*, Jg. 46, Heft 1, 2018, 129–154.
- Dovi, Suzanne: „Preferable Descriptive Representatives: Will just any Women, Black or Latina do?“, in: *American Political Science Review*, Jg. 96, Heft 4, 2002, 729–743.
- Downs, Anthony: *An Economic Theory of Democracy*, New York: Harper & Row 1957.
- : „An Economic Theory of Political Action in a Democracy“, *Journal of Political Economy*, Jg. 65, Heft 2, 1957, 135–150.
- Doyle, James: „The Fundamental Conflict in Plato’s Gorgias“, in: David Sedley (Hg.): *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Jg. 15, Oxford: Oxford University Press 2006, 87–100.
- Dryzek, John: *Deliberative Democracy and Beyond. Liberals, Critics, Contestations*, Oxford: Oxford University Press 2000.
- : „Theory, Evidence, and the Tasks of Deliberation“, in: Rosenberg, Shawn W. (Hg.): *Deliberation, Participation and Democracy: Can the People Govern?*, Basingstoke: Palgrave Macmillan 2007, 237–250.

- : *Foundations and Frontiers of Deliberative Governance*, Oxford: Oxford University Press 2010.
- : „Rhetoric in Democracy: A Systematic Appreciation“, in: *Political Theory*, Jg. 38, 2010, 319–339.
- Dryzek, John S. und Simon Niemeyer: *Foundations and Frontiers of Deliberative Governance*, Oxford: Oxford University Press 2010.
- Du Bois, W.E.B.: „The Conservation of Races“, in: *W.E.B. Du Bois Reader*, hrsg. v. David Levering Lewis, New York: Henry Holt 1995, 20–28.
- : *Die Seelen der Schwarzen*, dt. v. Jürgen und Barbara Meyer-Wendt, Freiburg i. Br.: Orange Press 2008.
- Dubiel, Helmut: *Ungewißheit und Politik*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1994.
- : „Integration durch Konflikt“, in: Jürgen Friedrichs und Wolfgang Jagodzinski (Hg.): *Soziale Integration*, Opladen: Westdeutscher Verlag 1999, 132–144.
- Dworkin, Ronald: *Freedom's Law. The Moral Reading of the American Constitution*, Oxford/New York: Oxford University Press 1996.
- Dzwiza-Ohlsen, Erik Norman: *Die Horizonte der Lebenswelt. Sprachphilosophische Studien zu Husserls ‚erster Phänomenologie der Lebenswelt‘*, München: Fink 2019.
- Easton, David: *A Systems Analysis of Political Life*, New York: Wiley 1965.
- Ebert, Theodor: „Praxis und Poiesis. Zu einer handlungstheoretischen Unterscheidung des Aristoteles“, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Jg. 30, Heft 1, 1976, 12–30.
- Edmonds, Radcliffe G. III: *Myths of the Underworld Journey: Plato, Aristophanes and the ‚Orphic‘ Gold Tablets*, Cambridge: Cambridge University Press 2004.
- Elsner, Jan: *Die Kompetenzen des Vermittlungsausschusses im parlamentarischen Gesetzgebungsverfahren*, Wiesbaden: Springer 2017.
- Elster, John: *Ulysses Unbound: Studies in Rationality, Precommitment, and Constraints*, Cambridge: Cambridge University Press 2000.
- Elstub, Stephen: „The Third Generation of Deliberative Democracy“, in: *Political Studies Review*, Jg. 8, Heft 3, 2010, 291–307.
- : „Mini-Publics: Issues and Cases“, in: Stephen Elstub und Peter McLaverty (Hg.): *Deliberative Democracy. Issues and Cases*, Edinburgh: Edinburgh 2014, 166–188.
- Engel, Patrick: *Sartres methodischer Negativismus*, Weilerswist 2020.
- Esser, Andrea Marlen: „Politische Urteilskraft – Zur Aktualität eines traditionellen Begriffs“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Jg. 65, Heft 6, 2017, 975–998.

- Fanon, Frantz: *Schwarze Haut, weiße Masken*, aus d. Franz. v. Eva Moldenhauer, Frankfurt a. M.: Syndikat 1980.
- Feil, Johannes (Hg.): *Wohngruppe, Kommune, Großfamilie. Gegenmodelle zur Kleinfamilie*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1972.
- Feola, Michael: *The Powers of Sensibility. Aesthetic Politics through Adorno, Foucault and Rancière*, Evanston, IL: Northwestern University Press 2018.
- Ferrara, Alessandro: *The Force of the Example. Explorations in the Paradigm of Judgment*, New York: Columbia University Press 2008.
- Flatscher, Matthias: „Plädoyer für eine radikal-demokratische Institutionentheorie. Eine Spurensuche bei Arendt und Derrida“, in: Steffen Herrmann und Matthias Flatscher (Hg.): *Institutionen des Politischen. Perspektiven der radikalen Demokratietheorie*, Baden-Baden: Nomos 2020, 71–109.
- Flatscher, Matthias und Sergej Seitz, „Bürgerliche Solidarität und plebejische Gleichheit. Redemokratisierungen der Postpolitik bei Habermas und Rancière“, in: Gebhardt, Mareike (Hg.): *Staatskritik und Radikal-demokratie Das Denken Jacques Rancières*, Baden-Baden: Nomos 2020, 153–170.
- Flügel-Martinsen, Oliver: *Befragungen des Politischen. Subjektkonstitution – Gesellschaftsordnung – Radikale Demokratie*, Wiesbaden: Springer VS 2017.
- Fogelin, Robert: „The Logic of Deep Disagreements“, in: *Informal Logic*, Jg. 7, 1985, 1–8.
- Förster, Jürgen: *Die Sorge um die Welt und die Freiheit des Handelns. Zur institutionellen Verfassung der Freiheit im politischen Denken Hannah Arendts*, Würzburg: Königshausen & Neumann 2009.
- Foucault, Michel: *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, übers. v. Walter Seitter, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1977.
- : *Der Wille zum Wissen, Sexualität und Wahrheit. Erster Band*, übers. v. Ulrich Raulff und Walter Seitter, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1983.
- : *Geschichte der Gouvernementalität I. Sicherheit, Territorium, Bevölkerung*, Vorlesung am Collège de France 1977-1978, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2004.
- : *Sicherheit, Territorium, Bevölkerung. Geschichte der Gouvernementalität I. Vorlesungen am Collège de France 1977 - 1978*, aus d. Franz. v. Claudia Brede-Konersmann und Jürgen Schröder, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2006.
- Frank, Jason: *The Democratic Sublime. On Aesthetics and Popular Assembly*, Oxford University Press, 2021.

- Frey, Bruno S.: „Direct Democracy: Politico-Economic Lessons from Swiss-Experience“, in: *The American Economic Review*, Jg. 84, Heft 2, 1994, 338–342.
- Frick, Marie-Luisa: „Diskurstapferkeit als demokratische Tugend“, in: Magdalena Tonia Füllenbach u.a. (Hg.), *Widerspruchs-Kulturen: Medien, Praktiken und Räume des Widersprechens*, Berlin: Reimer 2023, 25–36.
- Fricke, Miranda: *Epistemic Injustice. Power and the Ethics of Knowing*, Oxford/New York: Oxford University Press 2007.
- : „Afterword“, in: Benjamin R. Sherman und Stacey Goguen (Hg.): *Overcoming Epistemic Injustice. Social and Psychological Perspectives*, London: Rowman & Littlefield 2019, 303–305.
- Fung, Archon and Erik Olin Wright: „Thinking about Empowered Participatory Governance“, in: dies. (Hg.): *Deepening Democracy. Institutional Innovations in Empowered Participatory Governance*, London: Verso 2003, 3–44.
- Furedi, Frang: „Die verborgene Geschichte der Identitätspolitik“, in: Johannes Reinhardt (Hg.): *Die sortierte Gesellschaft. Zur Kritik der Identitätspolitik*, Frankfurt: Novo 2018,
- Gabriel, Gottfried: *Zwischen Logik und Literatur. Erkenntnisformen von Dichtung, Philosophie und Wissenschaft*, Stuttgart: Metzler 1991.
- : *Präzision und Prägnanz. Logische, rhetorische, ästhetische und literarische Erkenntnisformen*, Paderborn: mentis 2019.
- Gadamer, Hans-Georg: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Gesammelte Werke*, Bd. 1, Tübingen: Mohr 1990.
- Gaffney, Jennifer: „Memories of exclusion: Hannah Arendt and the Haitian Revolution“, in: *Philosophy & Social Criticism*, Jg. 44, 2018, 701–721.
- Garsten, Bryan: *Saving Persuasion. A Defence of Rhetoric and Judgment*, Cambridge: Harvard University Press 2006.
- : „The Rhetoric Revival in Political Theory“, in: *Annual Review of Political Science*, Jg. 14, 2011, 159–180.
- Gebhardt, Mareike: *Politisches Handeln in der postmodernen Konstellation. Kritische Demokratietheorie nach Hannah Arendt und Jürgen Habermas*, Baden-Baden: Nomos 2014.
- : „Flüchtige Präsenz. Umkämpfte Solidaritäten des EU-Migrationsregimes“, in: *Femina Politica*, Jg. 28, 2019, 54–67.
- Gerlek, Selin: *Korporalität und Praxis. Revision der Leib-Körper-Differenz in Maurice Merleau-Pontys philosophischem Werk*, Paderborn: Fink 2020.

- Goi, Simona: „Agonism Deliberation and the Politics of Abortion“, in: *Polity*, Jg. 37, Heft 1, 2005, 54–81.
- Goodman, Nelson: *Sprachen der Kunst. Entwurf einer Symboltheorie*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1997.
- Gordon, Lewis: *Existentialia Africana. Understanding Africana Existential Thought*: London: Routledge.
- Gregory, Richard L.: *Eye and Brain*, New York: McGraw Hill 1966.
- Gret, Marion und Yves Sintomer: *The Porto Alegre Experiment: Learning Lessons for Better Democracy*, London: Zed Books 2005.
- Grimm, Dieter: „Justiz und Gesetzgebung. Zur Rolle und Legitimität der Verfassungsrechtsprechung“, in Peter Koller und Christian Hiebaum (Hg.): *Jürgen Habermas: Faktizität und Geltung*, Berlin/Boston: De Gruyter 2016, 99–116.
- Grönlund, Kimmo, André Bächtier und Maija Setälä: *Deliberative Mini-Publics. Involving Citizens in the Democratic Process*, Essex: ECPR Press 2014.
- Guenther, Lisa: *Solitary Confinement. Social Death and Its Afterlives*, London: University of Minnesota Press 2013.
- : „Seeing Like a Cop: A Critical Phenomenology of Whiteness as Property“, in: Emily S. Lee, *Race as Phenomena. Between Phenomenology and Philosophy of Race*, Lanham: Rowman & Littlefield 2019, 189–206.
- : „Six Senses of Critique for Critical Phenomenology“, in: *Puncta: Journal of Critical Phenomenology*, vol 4, 2021, 5–23.
- Guinier, Lani: *The Tyranny of the Majority: Fundamental Fairness in Representative Democracy*, New York: Martin Kessler 1994.
- Gündoğdu, Ayten: *Rightlessness in an Age of Rights. Hannah Arendt and the Contemporary Struggles of Migrants*, New York: Oxford University Press 2015.
- Habermas, Jürgen: „Hannah Arendts Begriff der Macht“, in: ders.: *Philosophisch-politische Profile. Erweiterte Ausgabe*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1981, 228–248.
- : „Popular Sovereignty as Procedure“, in: James Bohman und William Rehg (Hg.): *Deliberative Democracy. Essays on Reason and Politics*, Cambridge, MA/London: The MIT Press 1997, 35–65.
- : *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1998.
- Hamilton, Alexander, James Madison und John Jay: *The Federalist Papers*, hrsg. u. eingel. v. Michael A. Genovese, New York: Palgrave Macmillan 2009.
- Hamilton, Lawrence: *Freedom is Power. Liberty Through Political Representation*. Cambridge: Cambridge University Press 2014.

- Hansen, Mogens Herman: *Die Athenische Demokratie im Zeitalter des Demosthenes. Struktur, Prinzipien und Selbstverständnis*, Berlin: Akademie 1991.
- Harel, Alon: *Wozu Recht? Rechte, Staat und Verfassung im Kontext moderner Gesellschaften*, übers. v. Veit Friemert, Freiburg: Alber 2018.
- Harvard University Center for Urban Development Studies: *Assessment of Participatory Budgeting in Brazil*, Washington, DC: Inter-American Development Bank 2003.
- Haslanger, Sally: „Studying While Black. Trust, Opportunity, and Disrespect“, in: *Du Bois Review*, Jg. 11, Heft 1, 2014, 109–136.
- : „The Normal, the Natural and the Good: Generics and Ideology“, in: *Politica & Societa*, Jg. 3, 2014, 365–392.
- Hasselsweiler, Ekkehardt: *Der Vermittlungsausschuß. Verfassungsgrundlagen und Staatspraxis*, Berlin: Duncker & Humblot 1981.
- Hauser Gerard und Amy Grim (Hg.): *Rhetorical Democracy. Discursive Practices of Civic Engagement*, London, Lawrence Erlbaum Associates 2004.
- Hayward, Clarissa Rile: „Making Interest: On Representation and Democratic Legitimacy“, in: Ian Shapiro, Susan C. Stokes, Elisabeth Jean Wood und Alexander S. Kirshner (Hg.): *Political Representation*, Cambridge: Cambridge University Press 2009, 111–136.
- Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*, Frankfurt a. M.: Klostermann 1977.
- : *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, Frankfurt a. M.: Klostermann 2004.
- Heinämaa, Sara: „Phenomenological Responses to Gestalt Psychology“, in: dies. und Martina Reuter (Hg.): *Psychology and Philosophy: Inquiries into the Soul from Late Scholasticism*
- Held, Klaus: *Phänomenologie der politischen Welt*, Frankfurt a. M. u.a.: Peter Lang 2010.
- Hénaff, Marcel: *Die Gabe der Philosophen. Gegenseitigkeit neu denken*, Bielefeld: transcript 2014.
- Hennis, Wilhelm: *Auf dem Weg in den Parteienstaat*, Stuttgart: Reclam, 1998.
- Herrmann, Steffen: „Bühne und Alltag. Über zwei Existenzweisen des Drag“, in: Pia Thilmann, Tania Witte, Ben Rewald (Hg.), *Drag Kings. Mit Bartkleber gegen das Patriarchat*, Querverlag: Berlin 2007, 115–132.
- : „Anerkennung und Abhängigkeit. Zur Bindungskraft gesellschaftlicher Ungleichheitsverhältnisse nach Hegel“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 62:2, 2014, S. 279–296.
- : „Demokratische Urteilskraft nach Arendt“, in: *Zeitschrift für Praktische Philosophie*, Jg. 6, Heft 1, 2019, 179–210.

- : „The Struggle for a Common World. From Epistemic Power to Political Action With Arendt and Fricker“, in: Thomas Bedorf und Steffen Herrmann (Hg.): *Phenomenology of the Political*, London: Routledge 2019, 277–299
- : „Radikaldemokratische Institutionen. Gruppenvertretung und Volkstriebunat“, in: ders. und Matthias Flatscher (Hg.): *Institutionen des Politischen. Perspektiven der radikalen Demokratietheorie*, Baden-Baden: Nomos 2020, 225–250.
- Herrmann Steffen und Thomas Bedorf: „Three Types of Political Phenomenology“, in: Steffen Herrmann und Thomas Bedorf (Hg.), *Political Phenomenology. Experience, Ontology, Episteme*, London: Routledge 2019, 1–14.
- Herrmann Steffen und Matthias Flatscher (Hg.): *Institutionen des Politischen. Perspektiven der radikalen Demokratietheorie*, Baden-Baden: Nomos 2020.
- Hetzel, Andreas, Oliver Flügel und Reinhard Heil (Hg.): *Die Rückkehr des Politischen. Demokratietheorien heute*, Darmstadt: WBG 2004.
- Hetzel, Andreas: *Die Wirksamkeit der Rede. Zur Aktualität klassischer Rhetorik für die moderne Sprachphilosophie*, Bielefeld: transcript 2011.
- : „Rhetorik, Politik und radikale Demokratie“, in: Andreas Hetzel und Gerald Posselt (Hg.), *Handbuch Rhetorik und Philosophie*, Berlin: De Gruyter 2017, 535–562.
- Heuer, Wolfgang, Bernd Heiter und Stefanie Rosenmüller (Hg.): *Arendt-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart: Metzler 2011.
- Hickey, Ross: „Bicameral Bargaining and Federation Formation“, in: *Public Choice*, Jg. 154, 2013, 217–241.
- Hirsch, Michael: *Die zwei Seiten der Entpolitisierung. Zur politischen Theorie der Gegenwart*, Stuttgart: Steiner 2007.
- Hobbes, Thomas: *Leviathan*, aus dem Engl. V. Jutta Schlösser, Hamburg: Meiner 1966
- Honig, Bonnie: „Agonaler Feminismus. Arendt und die Identitätspolitik“, in: *Geschlechterverhältnisse und Politik*, hrsg. v. Institut für Sozialpolitik, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1994, 43–71.
- Honneth, Axel (Hg.): *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, Frankfurt a. M.: Campus 1993.
- hooks, bell: „Homeplace: A Site of Resistance“, in: *Yearning: Race, Gender and Cultural Politics*, London: Routledge 1990.
- Hornig, Eike-Christian: *Die Parteiendominanz direkter Demokratie in Westeuropa*, Baden-Baden: Nomos 2011.

- Hösle, Vittorio: „Platons ‚Protreptikos‘. Gesprächsgeschehen und Gesprächsgegenstand in Platons Euthydemos“, in: *Rheinisches Museum für Philologie*, Jg. 147, Heft 3/4, 2004, 247–275.
- Husserl, Edmund: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, 2. Buch, Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, in: *Husserliana IV*, hrsg. v. M. Biemel, Den Haag: Nijhoff 1952.
- : *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuscripten 1918-1926*, in: *Husserliana XI*, hrsg. v. M. Fleischer, Den Haag: Nijhoff 1966.
- : *Cartesiansche Meditationen und Pariser Vorträge*, in: *Husserliana I*, hrsg. v. S. Strasser, Den Haag: Martinus Nijhoff 1973.
- : *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, in: *Husserliana VI*, hrsg. v. W. Biemel, Den Haag: Nijhoff 1976.
- : *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, 1. Buch, Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, in: *Husserliana III.1*, hrsg. v. K. Schuhmann, Den Haag: Nijhoff 1976.
- : *Wahrnehmung und Aufmerksamkeit. Texte aus dem Nachlass (1893–1912)*. In: *Husserliana Bd. XXXVIII*, hrsg. v. T. Vongehr u. R. Giuliani, Dordrecht: Springer 2004
- Irwin, Thomas H.: „Coercion and objectivity in Plato’s dialectic“, in: *Revue Internationale de Philosophie*, Jg. 40, Heft 156/157, 1986, 49–74.
- Iser, Mattias: *Fortschritt und Empörung. Grundlagen einer kritischen Theorie der Gesellschaft*, Frankfurt a. M.: Campus 2008.
- Jaeggi, Rahel: *Kritik von Lebensformen*, Berlin: Suhrkamp 2014.
- Jagger, Alison: „Multicultural Democracy“, in: *The Journal of Political Philosophy*, Jg. 7, Heft 30, 1999, 308–329.
- Johnson, Clarence Sholé: „Reading Between the Lines: Kathryn Gines on Hannah Arendt and Antiracist Racism“, in: *The Southern Journal of Philosophy*, Jg. 47, 2009, 77–83.
- Jordan, Mark D.: „Ancient Philosophic Protreptic and the Problem of Persuasive Genres“, in: *Rhetorica*, Jg. 4, Heft 4, 1986, 309–333.
- Jordovic, Ivan: *Taming Politics, Plato and the Democratic Roots of Tyrannical Man*, Stuttgart: Franz Steiner 2019.
- Jörke, Dirk: „Political participation, social inequalities, and special veto powers“, in: *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, Jg. 19, Heft 3, 2016, 320–338.
- : „Der demokratische Föderalismus der Anti-Federalists“, in: Eva Marlene Hausteiner (Hg.): *Föderalismen. Modelle jenseits des Staates*, Baden-Baden: Nomos, 2016, 79–201.

- Kalyvas, Andreas: *Democracy and the Politics of the Extraordinary*, Max Weber, Carl Schmitt and Hannah Arendt, Cambridge: Cambridge University Press 2008.
- Kant, Immanuel: *Kant's gesammelte Schriften*, hrsg. von der königlich preussischen Akademie der Wissenschaften [=AA], Berlin: G. Reimer 1900ff.
- Kaščeev, Vladimir: „Schiedsgericht und Vermittlung in den Beziehungen zwischen den hellenistischen Staaten und Rom“, in: *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, 1997, Jg. 46, Heft 4, 419–433.
- Kateb, George: *Hannah Arendt. Politics, Conscience, Evil*, Totowa: Rowman & Allanheld 1984.
- : „The Judgment of Arendt“, in: *Revue Internationale de Philosophie*, Jg. 53, Heft 208, 1999, 133–154.
- Kaufmann, Charles: „Enactment as Argument in the ‚Gorgias‘“, in: *Philosophy & Rhetoric*, Jg. 12, Heft 2, 1979, 114–129.
- Khan-Cullors, Patrisse und Asha Bandele: *#BlackLivesMatter. Eine Geschichte vom Überleben*, aus d. Engl. v. Henriette Zeltner, Köln: Kiepenheuer & Witsch 2018.
- Kidd, Ian, José Medina und Gaile Pohlhaus Jr. (Hg.): *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice*. New York: Routledge 2017.
- King, Martin Luther: „Brief aus dem Gefängnis in Birmingham“, in: *Schöpferischer Widerstand. Reden, Aufsätze, Predigten*, Gütersloh: Mohn 1980, 56–75.
- Kirchgässner, Gebhard: „Direkte Demokratie: Das Beispiel der Schweiz“, in: *Zeitschrift für Politik*, Neue Folge, Jg. 49, Heft 3, 2002, 306–331.
- Kirchgässner, Gebhard und Werner W. Pommerehne: „Zwischen Parteien und Bundesstaat: Staatshandeln in der Schweiz und in der Bundesrepublik Deutschland“, in: Heidrun Abromeit und Werner W. Pommerehne (Hg.): *Staatstätigkeit in der Schweiz*, Bern/Stuttgart/Wien: Haupt 1992, 221–245.
- Kompridis, Nikolas: „Über Welterschließung: Heidegger, Habermas, Dewey“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Jg. 41, 1993, 525–538.
- Kompridis, Nikolas (Hg.): *The Aesthetic Turn in Political Thought*, New York: Bloomsbury 2014.
- Koritensky, Andreas: „Übersichtliche Darstellung. Wittgensteins Rezeption der morphologischen Methode und ihre Bedeutung für die Sprachphilosophie“, in: Ralf Müller u.a. (Hg.), *Morphologie als Paradigma in den Wissenschaften*, Stuttgart: frommann-holzboog 2022, 57–76.
- Kotzé, Annemaré: „Protreptik“, in: *Reallexikon für Antike und Christentum*, Bd. 28, Stuttgart: Hiersemann 2018, Sp. 372–393.
- Kramer, Larry D.: *The People Themselves. Popular Constitutionalism and Judicial Review*, Oxford: Oxford University Press 2004.

- Kriesi, Hanspeter: „The participation in Swiss direct-democratic votes“, in: Claes H. de Vreese (Hg.): *The Dynamics of Referendum Campaigns. An International Perspective*, Basingstoke/New York: Palgrave Macmillan 2007, 117–141.
- : „The role of the political elite in Swiss direct-democratic votes“, in: Zoltán Tibor Pállinger et al. (Hg.): *Direct Democracy in Europe. Developments and Prospects*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften 2007, 82–93.
- : *Direct Democratic Choice. The Swiss Experience*, Lanham, MD: Lexington Books 2005.
- Kropp, Sabine: *Kooperativer Föderalismus und Politikverflechtung*, Springer: VS 2010.
- Kuhn, Thomas: *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1976.
- Kymlicka, Will und Wayne Norman: „Return of the Citizen. A Survey of Recent Work on Citizenship Theory“, in: Ronald Beiner (Hg.): *Theorizing Citizenship*, Albany: SUNY Press 1995, 283–322.
- Laborde, Cécile und John Maynor (Hg.): *Republicanism and Political Theory*, Oxford: Blackwell 2008.
- Laclau, Ernesto: „Was haben leere Signifikanten mit Politik zu tun? Die soziale Produktion leerer Signifikanten“, in: *Emanzipation und Differenz*, Wien: Turia und Kant 2010, 65–78.
- Laclau, Ernesto und Chantal Mouffe: *Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus*, aus d. Engl. v. Michael Hintz und Gerd Vorwallner, Wien: Passagen 2000.
- Lafont, Cristina: „Philosophical Foundations of Judicial Review“, in: David Dyzenhaus und Malcolm Thorburn (Hg.): *Philosophical Foundations of Constitutional Law*, Oxford: Oxford University Press 2016, 265–280.
- Lederman, Shmuel: „Councils and Revolution: Participatory Democracy in Anarchist Thought and the New Social Movements“, in: *Science & Society*, Jg. 79, Heft 2, 2015, 243–263.
- : „Hannah Arendt and the Council System“, in: James Muldoon (Hg.): *Council Democracy. Towards a Democratic Socialist Politics*, London/New York: Routledge 2018, 150–167.
- : „The Centrality of the Council System in Arendt’s Political Theory“, in: Kei Hiruta (Hg.): *Arendt on Freedom, Liberation, and Revolution*, Cham: Palgrave Macmillan 2019, 253–276.
- Ledford, Angela D.: *Group Representation, Feminist Theory and the Promise of Justice*, London/New York: Routledge 2012.
- Lee, Harper: *To Kill a Mockingbird*, Essex: Heinemann 1966.

- Lefort, Claude: „Die Frage der Demokratie“, in: Ulrich Rödel (Hg.): *Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1990, 281–297.
- Levi, Primo: *Ist das ein Mensch? Ein autobiographischer Bericht*, München: dtv 1992
- Lepsius, Oliver: „Grundrechtsschutz in der Corona-Pandemie“, in: *Recht & Politik*, Jg. 56, Heft 3, 2020, 258–281.
- Levett, Brad: „Platonic Parody in the ‚Gorgias‘“, in: *Phoenix*, Jg. 59, Heft 3/4, 2005, 210–227.
- Levinas, Emmanuel: *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, Freiburg: Alber 1998.
- Lhotta, Roland: „Konsens und Konkurrenz in der konstitutionellen Ökonomie bikameraler Verhandlungsdemokratie: Der Vermittlungsausschuss als effiziente Institution politischer Deliberation“, in: Everhard Holtmann und Helmut Voelzkow (Hg.): *Zwischen Wettbewerbs- und Verhandlungsdemokratie. Analysen zum Regierungssystem der Bundesrepublik Deutschland*, Wiesbaden: Springer 2000, 79–104.
- Llanque, Marcus: „Der Republikanismus. Geschichte und Bedeutung einer politischen Theorie“, in: *Berliner Debatte Initial*, Jg. 14, Heft 1, 2003, 3–15.
- Loidolt, Sophie: „Sich ein Bild machen. Das ästhetische Urteilen als politisches Urteilen in der Kant-Lektüre von Hannah Arendt“, in: Sanda Lehmann und Sophie Loidolt (Hg.): *Urteil und Fehlurteil*, Wien: Turia & Kant 2011, 231–246.
- : „Hannah Arendt und die *conditio humana* der Pluralität“, in: Reinhold Esterbauer, Günther Pöltner und Martin Ross (Hg.): *Den Menschen im Blick. Phänomenologische Zugänge*, Würzburg: Königshausen & Neumann 2012, 375–398.
- : *Phenomenology of Plurality. Hannah Arendt on Political Intersubjectivity*, New York/London: Routledge 2018.
- : „‚Who one is’ – A Political Issue? Hannah Arendt on Personhood, Maximal Self, and Bare Life“, in: Thomas Bedorf und Steffen Herrmann (Hg.): *Political Phenomenology. Experience, Ontology, Episteme*, London: Routledge 2020, 165–192.
- Lovell, Terry: „Resisting with Authority: Historical Specificity, Agency and the Performative Self“, in: *Theory, Culture & Society*, Jg. 20, Heft 1, 2003, 1–17.
- Lovenduski, Joni: *Feminizing Politics*, Cambridge: Polity Press 2005.
- Lowery, Wesley: *They Can't Kill Us All. The Story of Black Lives Matter*, London: Penguin 2017.

- Lublin, David: *The Paradox of Representation: Racial Gerrymandering and Minority Interests in Congress*, Princeton: Princeton University Press 1997.
- Luhmann, Niklas: *Politik der Gesellschaft*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2002.
- Luskin, Robert C., James S. Fishkin und Dennis Plane: *Deliberative Polling and Policy Outcomes: Electric Utility Issues in Texas*, 1999, <https://cdd.stanford.edu/1999/deliberative-polling-and-policy-outcomes-electric-utility-issues-in-texas/>
- Luskin, Robert C., James S. Fishkin und Roger Jowell: „Considered Opinions: Deliberative Polling in Britain“, in: *British Journal of Political Science*, Jg. 32, Heft 3, 2002, 455–487.
- Machiavelli, Niccolò: *Discorsi. Gedanken über Politik und Staatsführung*, übers. v. Rudolf Zorn, 3. Aufl., Stuttgart: Kröner 1977.
- : „Denkschrift über die Reform des Staates von Florenz“, in: ders.: *Politische Schriften*, aus d. Ital. v. Johannes Ziegler und Franz Nikolaus Baur, hrsg. v. Herfried Münkler, Frankfurt a. M.: Fischer 1990.
- MacIntyre, Alasdair: *Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1995.
- Maffei, Stefania: *Transnationale Philosophie: Hannah Arendt und die Zirkulationen des Politischen*, Frankfurt a. M.: Campus 2018.
- Mager, Wolfgang: „Republik“, in: Reinhart Koselleck, Otto Brunner und Werner Conze (Hg.): *Geschichtliche Grundbegriffe*, Bd. 5, Stuttgart: Klett-Cotta 1984, 549–651.
- Malkki, Liisa: „Speechless Emissaries. Refugees, Humanitarianism, and Dehistoricization“, in: *Cultural Anthropology*, Jg. 11, Heft 3, 1996, 377–404.
- Manley, John: *The Politics of Finance*, Boston: Little-Brown 1970.
- Mansbridge, Jane und Aldon Morris (Hg.): *Oppositional Consciousness. The Subjective Roots of Social Protest*, Chicago/London: University of Chicago Press 2001.
- : „Rethinking Representation“, in: *American Political Science Review*, Jg. 97, Heft 4, 2003, 515–528.
- : „Should Blacks Represent Blacks and Women Represent Women? A Contingent ‚Yes‘“, in: *The Journal of Politics*, Jg. 61, Heft 3, 1999, 628–657.
- Marchart, Oliver: *Die politische Differenz. Zum Denken des Politischen bei Nancy, Lefort, Badiou, Laclau und Agamben*, Berlin: Suhrkamp 2010.
- Margalit, Avishai: *On Compromise and Rotten Compromises*, Princeton/Oxford: Princeton University Press 2010.

- Marion, Jean-Luc: *Gegeben sei. Entwurf einer Phänomenologie der Gegebenheit*, Freiburg: Alber 2015.
- Markell, Patchen: „The Insufficiency of Non-Domination“, in: *Political Theory*, Jg. 36, Heft 1, 2008, 9–36.
- Martinsen, Franziska: „Ambivalenzen der Arendt-Rezeption. Eine Einordnung“, in: dies. (Hg.), *Fragil – Stabil? Dynamiken der Demokratie*, Weilerswist: Velbrück 2021, 109–123.
- Massey, Douglas S. und Nancy N. Denton: *American Apartheid: Segregation and the Making of the Underclass*, Cambridge/London: Harvard University Press 1993.
- May, Todd: *Contemporary Political Movements and the Thought of Jacques Rancière. Equality in Action*, Edinburgh: Edinburgh University Press 2010.
- Mayer, Christoph: „Direkte Demokratie in der Schweiz“, in: Wolfgang Merkel und Claudia Ritzi (Hg.): *Die Legitimität direkter Demokratie. Wie demokratisch sind Volksabstimmungen?*, Wiesbaden: Springer VS 2017, 51–72.
- Mayes, Keith A.: *Kwanzaa. Black Power and the Making of the African-American Holiday Tradition*, New York/London: Routledge 2009.
- Maynor, John: *Republicanism in the Modern World*, Cambridge: Polity Press 2003.
- Mazzara, Federica: „Spaces of Visibility for the Migrants of Lampedusa: The Counter Narrative of the Aesthetic Discourse“, in: *Italian Studies*, Jg. 70, 2015 449–464.
- McCormick, John P.: „Machiavelli against Republicanism. On the Cambridge School’s ‚Guicciardinian Moments‘“, in: *Political Theory*, Jg. 31, Heft 5, 2003, 615–643.
- : „Contain the Wealthy and Patrol the Magistrates: Restoring Elite Accountability to Popular Government“, in: *American Political Science Review*, Jg. 100, Heft 2, 2006, 147–163.
- : *Machiavellian Democracy*, Cambridge: Cambridge University Press 2011.
- McWilliams, Susan J. (Hg.): *A Political Companion to James Baldwin*, Lexington: University Press of Kentucky 2017.
- Medina, José: *The Epistemology of Resistance. Gender and Racial Oppression, Epistemic Injustice, and Resistant Imaginations*, New York: Oxford University Press 2013.
- Medina, José und Tempest Henning, „My Body as a Witness“, in: Jennifer Lackey (Hg.) *Applied Epistemology*, New York: Oxford University Press 2021, 171–190.

- Meints, Waltraud: *Partei ergreifen im Interesse der Welt. Eine Studie zur politischen Urteilkraft im Denken Hannah Arendts*, Bielefeld: transcript 2011.
- Menke, Christoph: *Theorie der Befreiung*, Berlin: Suhrkamp 2022.
- Merkel, Wolfgang und Claudia Ritz (Hg.): *Die Legitimität direkter Demokratie. Wie demokratisch sind Volksabstimmungen?*, Wiesbaden: Springer VS 2017.
- : „Theorie und Vergleich“, in: dies. (Hg.): *Die Legitimität direkter Demokratie. Wie demokratisch sind Volksabstimmungen?*, Wiesbaden: Springer VS 2017, 9–48.
- Merleau-Ponty, Maurice: *Phänomenologie der Wahrnehmung*, aus d. Franz. v. Rudolf Boehm, Berlin: Walter de Gruyter 1966.
- Meyer, Katrin: „Kritik der Postdemokratie. Rancière und Arendt über die Paradoxien von Macht und Gleichheit“, in: *Leviathan*, Jg. 39, 2011, 21–38.
- : *Macht und Gewalt im Widerstreit. Politisches Denken nach Hannah Arendt*, Basel: Schwabe 2016.
- Michelsen, Danny: *Kritischer Republikanismus und die Paradoxa konstitutioneller Demokratie. Politische Freiheit nach Hannah Arendt und Sheldon Wolin*, Wiesbaden: Springer Nature 2019.
- Michelsen, Danny und Franz Walter: *Unpolitische Demokratie. Zur Krise der Repräsentation*, Berlin: Suhrkamp 2013.
- Miller, James: *Democracy is in the Streets. From Port Huron to the Siege of Chicago*, Cambridge, MA/London: Harvard University Press 1994.
- Mills, Charles: „Alternative Epistemologies“, in: ders.: *Blackness Visible. Essays on Philosophy and Race*, Ithaca: Cornell University Press 1998, 21–39.
- : „Non-Cartesian Sums: Philosophy and the African-American Experience“, in: ders. *Blackness Visible: Essays on Philosophy and Race*, Ithaca: Cornell University Press 1998, 1–20.
- : „White Ignorance“, in: Shannon Sullivan und Nancy Tuana (Hg.), *Race and Epistemologies of Ignorance*, Albany: State University of New York 2007, 11–38.
- Möllers, Christoph: „Parlamentarische Selbstentmächtigung um Zeichen des Virus“, *VerfBlog*, 2020/3/26, <https://verfassungsblog.de/parlamentarische-selbstentmaechtigung-im-zeichen-desvirus/>.
- Montesquieu, Charles Baron de Secondat: *Vom Geist der Gesetze*, Berlin: De Gruyter 1950.
- : *Vom Geist der Gesetze*, Stuttgart: Reclam 2011.
- Most, Glenn W.: „Plato’s Exoteric Myths“, in: Catherine Collobert, Pierre Destrée, und Francisco J. Gonzalez (Hg.): *Plato and Myth. Studies on*

- the Use and Status of Platonic Myths*, Leiden/Boston: Brill 2012, 13–24.
- Mouffe, Chantal: *The Return of the Political*, London u.a.: Verso 1993.
- : *Über das Politische. Wider die kosmopolitische Illusion*, aus d. Engl. v. Niels Neumeier, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2007.
- : *Das demokratische Paradox*, Wien: Turia + Kant 2008.
- : *Für einen linken Populismus*, aus d. Engl. v. Richard Barth, Suhrkamp: Berlin 2018.
- Moyal-Sharrock, Danièle: *The Third Wittgenstein. The Post-Investigations Works*, London: Routledge 2004.
- : „Wittgenstein’s Hinge Certainty“, in: Constantine Sandis und dies. (Hg.), *Extending Hinge Epistemology*, London: Anthem 2022, 3–26.
- Mrovlje, Maša: *Rethinking Political Judgement. Arendt and Existentialism*, Edinburgh: Edinburgh University Press 2019.
- Muldoon, James: „The Lost Treasure of Arendt’s Council System“, in: *Critical Horizons*, Jg. 12, Heft 3, 2011, 396–417.
- : (Hg.): *Council Democracy. Towards a Democratic Socialist Politics*, London: Routledge 2018.
- Murray, Paul: *Song in a Weary Throat: An America Pilgrimage*, New York: Harper and Row 1987.
- Nagel, Thomas: „Wie ist es, eine Fledermaus zu sein?“, in: Peter Bieri (Hg.): *Analytische Philosophie des Geistes*, Königstein: Hain 1981.
- Ngo, Helen: *The Habits of Racism A Phenomenology of Racism and Racialized Embodiment*, Lanham: Lexington 2012.
- Nicholson, Lina: *Identity Before Identity Politics*, New York; Cambridge University Press 2008.
- Nietzsche, Friedrich: *Genealogie der Moral*, in: *Kritische Studienausgabe*, Bd. 5, hrsg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München: dtv 1999.
- Nisbet, Robert: „Hannah Arendt and the American Revolution“, in: *Social Research*, Jg. 44, Heft 1, 1977, 63–79.
- Norris, Andrew: „Rhetoric and Political Theory“, in: Michael J. MacDonald (ed.), *The Oxford Handbook of Rhetorical Studies*, New York: Oxford University Press 2017, 625–635.
- Norton, Anne: „Heart of Darkness: Africa and African Americans in the Writings of Hannah Arendt“, in: Bonnie Honig (Hg.), *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*, University Park, Pennsylvania State University press 1995, 247–263.
- Nullmeier, Frank: *Politische Theorie des Sozialstaats*, Frankfurt a. M.: Campus 2000.
- : „Covid-19-Pandemie und soziale Freiheit“, in: *Zeitschrift für Politische Theorie*, Jg. 11, Heft 1, 2020, 127–154.

- Oberprantacher, Andreas: „Radikal demokratischer Ungehorsam. ‚Illegale‘ als strittiges politisches Subjekt“, in: *Zeitschrift für praktische Philosophie*, Bd. 3, 2016, 305–338.
- Obinger, Herbert: *Politische Institutionen und Sozialpolitik in der Schweiz. Der Einfluss von Nebenregierungen auf Struktur und Entwicklung des schweizerischen Sozialstaats*, Frankfurt a. M.: Campus 1998.
- Offe, Claus: „Wider scheinradikale Gesten. Die Verfassungspolitik auf der Suche nach dem ‚Volkswillen‘“, in: Gunter Hofmann und Werner A. Perger (Hg.): *Die Kontroverse. Weizsäcker's Parteienkritik in der Diskussion*, Frankfurt a. M.: Eichborn Verlag 1992, 126–142.
- Oksala, Johanna: *Feminist Experiences. Foucauldian and Phenomenological Investigations*, Evanston: Northwestern University Press 2016.
- Oppelt, Martin: *Gefährliche Freiheit. Rousseau, Lefort und die Ursprünge der radikalen Demokratie*, Baden-Baden: Nomos 2017.
- Owen, David und Graham Smith: „Survey Article: Deliberation, Democracy, and the Systemic Turn“, in: *The Journal of Political Philosophy*, Jg. 23, Heft 2, 2015, 213–234.
- Packard, Jerald: *American Nightmare: The History of Jim Crow*, New York: St. Martin's Press 2002.
- Painter, Neil Irvin: *The History of White People*, New York: Norton 2010.
- Palonen, Kari: „Was hätte Max Weber zu Hannah Arendt gesagt? Reflexionen zu Hannah Arendts Kritik der repräsentativen Demokratie“, in: Hubertus Buchstein und Rainer Schmalz-Bruns (Hg.): *Politik der Integration. Symbole, Repräsentation, Institution. Festschrift für Gerhard Göhler zum 65. Geburtstag*, Baden-Baden: Nomos 2006, 199–213.
- Panagia, Davide: *The Political Life of Sensation*, Durham, N.C.: Duke University Press 2009, 45–73.
- Parkinson, John: *Deliberating in the Real World: Problems of Legitimacy in Deliberative Democracy*, Oxford: Oxford University Press 2006.
- : „Democratizing deliberative systems“, in: John Parkinson und Jane Mansbridge (Hg.): *Deliberative Systems. Deliberative Democracy at the Large Scale*, Cambridge u.a.: Cambridge University Press 2012, 151–172.
- Pateman, Carole: „Participatory Democracy Revisited“, in: *Perspectives on Politics*, Jg. 10, Heft 1, 2012, 7–19.
- Patterson, Orlando: *Slavery and Social Death. A Comparative Study*, London: Harvard University Press 1982.
- Peniel, Joseph (Hg.): *The Black Power Movement. Rethinking the Civil Rights-Black Power Era*, New York/London: Routledge 2006.
- Pettit, Philip: „Negative Liberty, Liberal und Republican“, in: *European Journal of Philosophy*, Jg. 1, Heft 1, 1993, 15–38.

- : *Republicanism. A Theory of Freedom and Government*, Oxford: Clarendon Press 1997.
- : „Democracy, Electoral and Contestatory“, in: *Nomos*, Jg. 42, 2000, 105–144.
- : „Republican Freedom and Contestatory Democratization“, in: Ian Shapiro und Casiano Hacker-Cordón (Hg.): *Democracy's Value*, Cambridge: Cambridge University Press 1999, 163–190.
- : *A Theory of Freedom. From the Psychology to the Politics of Agency*, Oxford u.a.: Oxford University Press 2001.
- : „Varieties of public Representation“, in: Ian Shapiro, Susan C. Stokes, Elisabeth Jean Wood und Alexander S. Kirshner (Hg.): *Political Representation*, Cambridge: Cambridge University Press 2009, 61–89.
- : *On the People's Terms. A Republican Theory and Model of Democracy*, Cambridge: Cambridge University Press 2012.
- : *Gerechte Freiheit. Ein moralischer Kompass für eine komplexe Welt*, übers. v. Karin Wördemann, Berlin: Suhrkamp 2017.
- Phillips, Anne: *The Politics of Presence. The Political Representation of Gender, Ethnicity, and Race*, 2. Aufl., Oxford: Clarendon Press 2003.
- Pitkin, Hannah Fenichel: *The Concept of Representation*, Berkeley/Los Angeles: University of California Press 1967.
- : *The Attack of the Blob. Hannah Arendt's Concept of the Social*, Chicago/London: University of Chicago Press 1998.
- Platon, *Gorgias*, in: *Werke*, Bd. VI.3, übers. und kommentiert von J. Dalfen, im Auftrag der Akademie der Wissenschaften und der Literatur zu Mainz hrsg. von E. Heitsch und C.W. Müller, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2004.
- Platon: *Sämtliche Werke*, hg. v. Ursula Wolf auf der Grundlage der Bearbeitung von Walter Otto, Ernesto Grassi und Gert Plamböck, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1994ff.
- Plot, Martín: *The Aesthetico-Political. The Question of Democracy in Merleau-Ponty, Arendt, and Rancière*, London: Bloomsbury 2014.
- Polhaus, Gaile Jr.: „Relational Knowing and Epistemic Injustice: Toward a Theory of ‚Willful Hermeneutical Ignorance‘“, in: *Hypatia*, Jg. 27, Heft 4, 2012, 715–735.
- Pollmann, Arnd: *Integrität. Aufnahme einer sozialphilosophischen Personallie*, 2. Aufl., Bielefeld: transcript 2018.
- Posselt, Gerald: „Politiken des Performativen. Judith Butlers Theorie politischer Performativität“, in: ders., Tatjana Schönwälder-Kuntze und Sergej Seitz (Hg.): *Judith Butlers Philosophie des Politischen: Kritische Lektüren*, Bielefeld: transcript 2018, 45–70

- Posselt Gerald und Andreas Hetzel: „Rhetoric as Critique: Towards a Rhetorical Philosophy“, in: *Theory, Culture & Society*, Jg. 40, 2023, 41–61.
- Presby, Gail: „Critic of Boer s or Africans? Arendt's Treatment of South Africa in The Origins of Totalitarianism“, in: Emmanuel Chukwudi Eze (Hg.), *Postcolonial African Philosophy. A Critical Reader*, Oxford: Blackwell 1997, 162–180.
- Pritchard, Duncan: „Wittgensteinian Hinge Epistemology and Deep Disagreement“, in: *Topoi*, Jg. 40 2021, 1117–1125.
- Przeworski, Adam: „Minimalist Conception of Democracy: A Defense“, in: Ian Shapiro und Casiano Hacker-Cordón (Hg.): *Democracy's Value*, Cambridge: Cambridge University Press 1999, 23–55.
- : *Krisen der Demokratie*, Berlin: Suhrkamp 2020.
- Raimondi, Francesca: *Die Zeit der Demokratie. Politische Freiheit nach Carl Schmitt und Hannah Arendt*, Konstanz: Konstanz University Press 2014.
- Rancière, Jacques: *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*, aus d. Franz. v. Richard Steurer, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2002.
- : „Überlegungen zur Frage, was heute Politik heißt“, in: *Dialektik. Zeitschrift für Kulturphilosophie*, Band 11, Heft 1, 2003, 113–122.
- : *Zehn Thesen zur Politik*, Zürich: Diaphanes 2008.
- : *Der Hass der Demokratie*, aus d. Franz. v. Maria Muhle, Berlin: August-Verlag 2011.
- Rawls, John: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, übers. v. Hermann Vetter, Frankfurt a. M.: Suhrkamp: 1979.
- : *Politischer Liberalismus*, übers. v. Wilfried Hinsch, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2003.
- : *Gerechtigkeit als Fairness*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2006.
- Rebentisch, Juliane: *Die Kunst der Freiheit. Zur Dialektik demokratischer Existenz*, Berlin 2012.
- : *Der Streit um Pluralität. Auseinandersetzungen mit Hannah Arendt*, Berlin: Suhrkamp 2022.
- Redecker, Eva von: *Praxis und Revolution. Eine Sozialtheorie radikalen Wandels*, Frankfurt a. M.: Campus 2018.
- Rehfeld, Andrew: „Incentivize the Powerful or Empower the Poor? Thoughts on John McCormick's *Machiavellian Democracy*“, in: *The Good Society*, Jg. 20, Heft 2, 2011, 226–239.
- Reinhardt, Johannes: „Einleitung“, in: ders. (Hg.): *Die sortierte Gesellschaft. Zur Kritik der Identitätspolitik*, Frankfurt: Novo 2018, 6–12.
- Reitz, Tilman: *Das zerstreute Gemeinwesen. Politische Semantik im Zeitalter der Gesellschaft*, Wiesbaden: Springer VS 2016.

- Richter, Emanuel: *Republikanische Politik. Demokratische Öffentlichkeit und politische Moralität*, Reinbek: Rowohlt 2004, 69–119.
- Riescher, Gisela, Sabine Ruß und Christoph Haas (Hg.), *Zweite Kammern*, München: Oldenbourg 2000.
- Risthaus, Peter: „Klopft auf den Tisch und fragt: Wo ist hier das Ist?“ Zu einem einfachen Beispiel Martin Heideggers“, in: z.B., *Zeitschrift zum Beispiel*, Heft 1, 2018, 63–76.
- Roberts, Nancy C.: *The Age of Direct Citizen Participation*, London/New York: Routledge 2008.
- Robinson, Donald L.: *Town Meeting: Practicing Democracy in Rural New England*, Amherst/Boston: University of Massachusetts Press 2011.
- Rödel, Ulrich, Günter Frankenberg und Helmut Dubiel: *Die demokratische Frage*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1989.
- Rosanvallon, Pierre: *Demokratische Legitimität. Unparteilichkeit – Reflexivität - Nähe*, aus d. Franz. v. Thomas Laugstien, Hamburg: Hamburger Edition 2010.
- : *Die Gegen-Demokratie. Politik im Zeitalter des Misstrauens*, aus d. Franz. v. Michael Halfbrodt, Hamburg: Hamburger Edition 2017.
- Rousseau, Jean-Jacques: *Sozialphilosophische und Politische Schriften*, München: Winkler 1981.
- : *Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des Staatsrechts*, übers. u. hrsg. v. Hans Brockard, Stuttgart: Reclam 2003.
- Rowe, Christopher: „The Status of the Myth of the Gorgias, or: Taking Plato Seriously“, in: Catherine Collobert, Pierre Destrée und Francisco J. Gonzalez (Hg.): *Plato and Myth*, Leiden/Boston: Brill 2012, 187–198.
- Rubin, Gil: „From Federalism to Binationalism: Hannah Arendt's Shifting Zionism“, in: *Contemporary European History*, Jg. 24, Heft 3, 2015, 393–414.
- Ruser, Alexander und Amanda Machin: *Against Political Compromise. Sustaining Democratic Debate*, London/New York: Routledge 2017.
- Saar, Martin: „Genealogische Kritik“, in: Rahel Jaeggi und Tilo Wesche (Hg.): *Was ist Kritik?*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2009, 247–265.
- Sandel, Michael: *Liberalismus oder Republikanismus. Von der Notwendigkeit der Bürgertugend*, aus d. Amerikan. v. Joachim Schulte, Wien: Passagen Verlag 1996.
- Sandis, Constantine und Danièle Moyal-Sharrock (Hg.): *Extending Hinge Epistemology*, London: Anthem 2022.
- : „Fastening the Hinges, Opening the Door“, in: dies. (Hg.): *Extending Hinge Epistemology*, London: Anthem 2022.
- Sartori, Giovanni: *Demokratiethorie*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1992.

- Sartre, Jean-Paul: *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*, Reinbek: Rowohlt 1994.
- : *Überlegungen zur Judenfrage*, Reinbek: Rowohlt 2010.
- Schäfer, Armin: „Mehr Mitsprache, aber nur für wenige? Direkte Demokratie und politische Gleichheit“, in: *MPIfG Jahrbuch*, hrsg. v. Max-Planck-Institut für Gesellschaftsforschung, Köln: Max-Planck-Institut für Gesellschaftsforschung 2012, 53–59.
- Schäfer, Armin und Michael Zürn: *Die demokratische Regression. Die politischen Ursachen des autoritären Populismus*, Berlin: Suhrkamp 2021.
- Schafer, Christian: „Mythos/Mythenkritik“, in: Christoph Horn, Jörn Müller und Joachim Söder (Hg.): *Platon-Handbuch*, 2., aktualisierte und erweiterte Auflage, Stuttgart/Weimar: Metzler 2017, 316–321.
- Scharpf, Fritz, Bernd Reissert und Fritz Schnabel: *Politikverflechtung: Theorie und Empirie des kooperativen Föderalismus in der Bundesrepublik*, Kronberg: Scriptor 1976.
- : „Die Politikverflechtungs-Fälle: Europäische Integration und deutscher Föderalismus im Vergleich“, in: *Politische Vierteljahresschrift*, Jg. 26, 1985, S. 323–356, hier: 350.
- Schmetkamp, Susanne: „Ästhetische Erfahrung als Perspektivenwechsel“, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, Jg. 44, 2019, 275–296.
- Schofield, Malcom: *Plato. Political Philosophy*, Oxford: Oxford University Press 2006.
- Schönwälder-Kuntze, Tatjana: *Authentische Freiheit. Zur Begründung einer Ethik nach Sartre*, München 1999.
- Schürmann, Eva: *Sehen als Praxis. Ethisch-ästhetische Studien zum Verhältnis von Sicht und Einsicht*, Frankfurt a. M. 2008.
- Schroder, Severin: „Farewell to hinge propositions“, in: Christoph Pfisterer, Nicole Rathgeb und Eva Schmidt (Hg.), *Wittgenstein and Beyond: Essays in Honour of Hans-Johann Glock*. Routledge, New York 2022, 15–32.
- Schulte, Joachim: „Chor und Gesetz. Zur ‚morphologischen Methode‘ bei Goethe und Wittgenstein“, in: ders.: *Chor und Gesetz. Wittgenstein im Kontext*, Frankfurt a. M. 1990, 11–42.
- Schumpeter, Joseph A.: *Kapitalismus, Sozialismus, Demokratie* (1942), München: Francke 1980.
- Schwartz, Jonathan Peter: *Arendt's Judgment. Freedom, Responsibility, Citizenship*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press 2016.
- Schwartzberg, Melissa: „The Ferocity of Hope: Accountability and the People's Tribunate in Machiavellian Democracy“, in: *The Good Society*, Jg. 20, Heft 2, 2011, 216–225.

- Shusterman, Richard: „Aesthetic Argument und Perceptual Persuasion“, in: *Critica: Revista Hispanoamericana de Filosofía*, Jg. 15, Heft 45, 1983, 51–74.
- Simmel, Georg: „Der Streit“, in: ders.: *Soziologie. Untersuchung über die Formen der Vergesellschaftung*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1992, 284–382.
- Sitton, John F.: „Hannah Arendt’s Argument for Council Democracy“, in: Lewis P. Hinchman und Sandra K. Hinchman (Hg.): *Hannah Arendt: Critical Essays*, Albany, NY: State University of New York Press 1994, 307–329.
- Smaranda A. Aldea, David Carr, and Sara Heinämaa (Hg.): *Why Method Matters: From Phenomenology to Critique*, New York: Routledge 2021.
- Smith, Graham: *Democratic Innovations. Designing Institutions for Citizen Participation*, Cambridge: Cambridge University Press 2009.
- Smith, Graham und David Owen: „Machiavellian Democratic Innovations, McCormick’s People’s Tribunal“, in: *The Good Society*, Jg. 20, Heft 2, 2011, 203–215.
- Sommer, Manfred: „Husserls Göttinger Lebenswelt“, in: Edmund Husserl, *Die Konstitution der geistigen Welt*, hrsg. v. Manfred Sommer, Hamburg: Meiner 1994, IX–XLII.
- Sontag, Susan: „Anmerkungen zu Camp“, in: dies.: *Kunst und Antikunst. 24 literarische Analysen*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1968, 169–285.
- Sousa Santos de, Boaventura: „Participatory Budgeting in Porto Alegre: Toward a Redistributive Democracy“, in: ders. (Hg.): *Democratizing Democracy: Beyond the Liberal Democratic Canon*, London u.a.: Verso 2007, 307–376.
- Soysal, Yasemin Nuhoglu: *Limits of Citizenship. Migrants and Postnational Membership in Europe*, Chicago: University of Chicago Press 1994.
- : „Post-national Citizenship“, in: Edwin Amenta, Kate Nash und Alan Scott (Hg.): *The Wiley-Blackwell Companion to Political Sociology*, Sussex: Blackwell 2012, 383–393.
- Spörndli, Markus: *Diskurs und Entscheidung. Eine empirische Analyse kommunikativen Handelns im deutschen Vermittlungsausschuss*, Wiesbaden: Springer VS 2004.
- Squires, Judith: „Group representation, deliberation and the displacement of dichotomies“, in: Michael Saward (Hg.): *Democratic Innovation: Deliberation, Representation and Association*, London/New York: Routledge 2000, 93–105.

- Stanley, Jason: *How Propaganda Works*, Princeton: Princeton University Press 2015.
- Stauffer, Andrew: *The Unity of Plato's Gorgias. Rhetoric, Justice and the Philosophic Life*, Cambridge: Cambridge University Press 2006.
- Taminiaux, Jacques: *The Thracian Maid and the Professional Thinker. Arendt and Heidegger*, Albany, NY: State University of New York Press 1997.
- : „Athens and Rome“, in: Dana Villa (Hg.): *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Cambridge: Cambridge University Press 2000, 165–177.
- Taylor, Charles: „Aneinander vorbei. Die Debatte zwischen Liberalismus und Kommunitarismus“, in: Axel Honneth (Hg.): *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, Frankfurt a. M./New York: Campus 1989, 103–130.
- : „Der Irrtum der negativen Freiheit“, in: ders.: *Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1992, 118–144.
- Taylor, Keeanga-Yamahatta: *From #Blacklivesmatter to Black Liberation*, Chicago, IL: Haymarket Books 2016.
- Taylor, Paul C.: *Black is Beautiful. A Philosophy of Black Aesthetics*, Sussex: Wiley 2016.
- Tebble, Adam: „What is the Politics of Difference?“, in: *Political Theory*, Jg. 30, Heft 2, 259–281.
- Thaa, Winfried: „Repräsentation oder politisches Handeln? Ein möglicherweise falscher Gegensatz im Denken Hannah Arendts“, in: Lothar Fritze (Hg.): *Hannah Arendt weitergedacht*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2008, 71–88.
- : „Gruppenrepräsentation und demokratischer Prozess bei Iris Marion Young“, in: Peter Niesen (Hg.): *Zwischen Demokratie und globaler Verantwortung. Iris Marions Youngs Theorie politischer Normativität*, Baden-Baden: Nomos 2013, 187–206.
- The Movement for Black Lives: *A Vision for Black Lives. Policy Demands for Black Power, Freedom, & Justice*, <https://cjc.net/wp-content/uploads/2017/04/A-Vision-For-Black-Lives-Policy-Demands-For-Black-Power-Freedom-and-Justice.pdf> (8.04.2021).
- Thiel, Thorsten: *Republikanismus und die europäische Union. Eine Neubestimmung des Diskurses um die Legitimität europäischen Regierens*, Baden-Baden: Nomos 2012.
- Thiel, Thorsten und Christian Volk: „Republikanismus des Dissenses“, in: Thorsten Thiel und Christian Volk (Hg.): *Die Aktualität des Republikanismus*, Baden-Baden: Nomos 2016, 345–369.

- Tocqueville, Alexis de: *Über die Demokratie in Amerika*, 2. Teil, aus dem Französischen von Hans Zbinden, Zürich.: Menasse 1987.
- Todorov, Tzvetan: *Angesichts des Außersten*, aus dem Französischen von Wolfgang Heuer und Andreas Knop, München: Fink 1993.
- Totschnig, Wolfhart: „Arendt’s argument for the council system: a defense“, in: *European Journal of Cultural and Political Sociology*, Jg. 1, Heft 3, 2014, 266–282.
- Tully, James: „Die Unfreiheit der Modernen verglichen mit ihren Idealen der konstitutionellen Demokratie“, in: ders.: *Politische Philosophie als kritische Praxis*, übers. von Eva Engels, Frankfurt a. M.: Campus 2009, 107–149.
- Tushnet, Mark V.: *Taking the Constitution away from the courts*, Princeton, NJ: Princeton University Press 1999.
- Urbinati, Nadia: *Representative Democracy. Principles and Genealogy*, Chicago/London: University of Chicago Press 2006.
- : „Unpolitical Democracy“, in: *Political Theory*, Jg. 38, Heft 1, 2010, 65–92.
- : „Republicanism: Democratic or Popular?“, in: *The Good Society*, Jg. 20, Heft 2, 2011, 157–169.
- Vatter, Adrian: *Das politische System der Schweiz*, Baden-Baden: Nomos 2020.
- Villa, Dana: *Arendt and Heidegger. The Fate of the Political*, Princeton: Princeton University Press 1994.
- Volk, Christian: *Die Ordnung der Freiheit. Recht und Politik im Denken Hannah Arendts*, Baden-Baden: Nomos 2010.
- Waldenfels, Bernhard: „Die Abgründigkeit des Sinnes. Kritik an Husserls Idee der Grundlegung“, in: *In den Netzen der Lebenswelt*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1985, 22.
- : *Antwortregister*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1994.
- Waldron, Jeremy: *Law and Disagreement*, Oxford: Clarendon Press 1999.
- : „The Core of the Case against Judicial Review“, in: *Yale Law Journal*, Jg. 115, Heft 6, 2006, 1346–1406.
- Wampler, Brian: *Participatory Budgeting in Brazil: Contestation, Cooperation, and Accountability*, University Park, PA: Pennsylvania State University Press 2007.
- Weber, Max: „Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland“, in: *Gesammelte Politische Schriften*, München: Drei Masken Verlag 1921, 126–260.
- : *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*, Tübingen: Mohr 1980.
- Wehmeyer, Andreas: *Sergej Rachmaninow*, Reinbek: Rowohlt 2000.

- Wehrle, Maren: „The Power of the Reduction and the Reduction of Power: Husserl’s and Foucault’s Critical Project“, in: Smaranda A. Aldea, David Carr, and Sara Heinämaa (Hg.): *Why Method Matters: From Phenomenology to Critique*, New York: Routledge 2021.
- Weins, Cornelia: „Gruppenbedrohung oder Kontakt? Ausländeranteile, Arbeitslosigkeit und Vorurteile in Deutschland“, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, Jg. 63, 2011, 481–499.
- Weiss, Gail: *Refiguring the Ordinary*, Bloomington: Indiana University Press 2008.
- Weiss, Gail, Ann V. Murphy, Gayle Salamon (Hg.): *50 Concepts for a Critical Phenomenology*, Evanston: Northwestern 2020.
- Weißpflug, Maike: *Hannah Arendt. Die Kunst, politisch zu denken*, Berlin: Matthes & Seitz 2019.
- Wellmer, Albrecht: „Hannah Arendt on Judgment. The Unwritten Doctrine of Reason“, in: ders.: *Endspiele. Die unversöhnliche Moderne*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1993, 309–329.
- : *Arendt on Revolution*, in: Dana Villa (Hg.): *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Cambridge: Cambridge University Press 2000, 220–242.
- Wenman, Mark: *Agonistic Democracy. Constituent Power in the Era of Globalization*, Cambridge: Cambridge University Press 2013.
- Wesche, Tilo: „Reflexion, Therapie, Darstellung. Formen der Kritik“, in: Rahel Jaeggi und Tilo Wesche (Hg.): *Was ist Kritik?*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2009, 193–220.
- Westphal, Manon: *Die Normativität agonaler Politik. Konfliktregulierung und Institutionengestaltung in der pluralistischen Demokratie*, Baden-Baden: Nomos 2018.
- Wilder, Gary: *Freedom Time: Negritude, Decolonization, and the Future of the World*, Durham, N.C.: Duke University Press 2015.
- Williams, Melissa: *Voice, Trust, and Memory. Marginalized Groups and the Failings of Liberal Representation*, Princeton, NJ: Princeton University Press 1998.
- : „The Uneasy Alliance of Group Representation and Deliberative Democracy“, in: Will Kymlicka und Wayne Norman (Hg.): *Citizenship in Diverse Societies*, Oxford u.a.: Oxford University Press 2000, 124–154.
- Winnicott, Donald: *Reifungsprozesse und fördernde Umwelt. Studien zur Theorie der emotionalen Entwicklung*, übers. v. Gudrun Theusner-Stampa. Frankfurt a. M.: Fischer 1984.
- Wittgenstein, Ludwig: *Über Gewissheit*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1970.
- : *Philosophische Untersuchungen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1971.

- : *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1984.
- : *Vorlesungen und Gespräche über Ästhetik, Psychoanalyse und religiösen Glauben*, Frankfurt a. M.: Fischer 2005.
- Wolf, Ursula: *Die Suche nach dem guten Leben. Platons Frühdialoge*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1996.
- Wolin, Sheldon S.: „Hannah Arendt: Democracy and the Political“, in: *Salmagundi*, Jg. 60, 1983, 3–19.
- : „Democracy. Electoral and Athenian“, in: *PS: Political Science & Politics*, Jg. 26, Heft 3, 1993, 475–477.
- Woodford, Clare: „Subjects of Subversion: Rancière and Butler on Aesthetics of Politics“, in: Anna Street, Julien Alliot and Magnolia Pauker (Hg.): *Inter Views in Performance Philosophy. Crossings and Conversations*, London: Palgrave 2017, 205–218.
- Wright, Eric Olin: *Reale Utopien. Wege aus dem Kapitalismus*, aus d. Amerikan. v. Max Henninger, Berlin: Suhrkamp 2017.
- Xanthaki, Alexandra und Dominic O’Sullivan: „Indigenous Participation in Elective Bodies: The Maori in New Zealand“, in: *International Journal on Minority and Group Rights*, Jg. 16, Heft 2, 2009, 181–207.
- Yancy, George: „White Gazes. What it feels like to be an Essence“, in: Emily Lee (Hg.), *Living Alterities. Phenomenology, Embodiment, and Race*, Albany: Suny 2014, 43–64
- Young, Iris Marion: „Das politische Gemeinwesen und die Gruppendifferenz. Eine Kritik am universalen Staatsbürgerstatus“, in: Herta Nagl-Docekal und Herlinde Pauer-Studer (Hg.): *Jenseits der Geschlechtermoral. Beiträge zur feministischen Ethik*, Frankfurt a. M.: Fischer 1993, 267–304.
- : „Gender as Seriality“, in: *Signs*, Jg. 19, Heft 3, 1994, 713–738.
- : „Fünf Formen der Unterdrückung“, in: Herta Nagl-Docekal und Herlinde Pauer-Studer (Hg.): *Politische Theorie. Differenz und Lebensqualität*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1996, 99–139.
- : *Inclusion and Democracy*, Oxford: Oxford University Press 2000.
- : „Activist Challenges to Deliberative Democracy“, in: *Political Theory*, Jg. 29, Heft 5, 2001, 670–690.
- : „Asymmetrical Reciprocity. On Moral Respect, Wonder, and Enlarged Thought“, in: Ronald Beiner und Jennifer Nedelsky (Hg.): *Judgment, Imagination, and Politics. Themes from Kant and Arendt*, Lanham u.a.: Rowman & Littlefield 2001, 205–228.
- Zerilli, Linda: „The Practice of Judgment. Hannah Arendt’s ‚Copernican Revolution‘“, in: Jane Elliot und Derek Attridge (Hg.): *Theory after ‚Theory‘*, New York: Routledge 2011, 120–132.

- : „Value Pluralism and the Problem of Judgment: Farewell to Public Reason“, in: *Political Theory*, Jg. 40, Heft 1, 2012, 6–31.
- : „Judgment“, in: Michael T. Gibbons (Hg.): *The Encyclopedia of Political Thought*, New York: John Wiley & Sons 2014, 1953–1961.
- : *A Democratic Theory of Judgment*, Chicago: University of Chicago Press 2016.
- Zimmerman, Joseph F., *The New England Town Meeting. Democracy in Action*, Westport, CT/London: Praeger 1999.