

Perspektiven auf und Alternativen zum Liberalismus

Rahel Jaeggi

Solidarität mit dem Liberalismus im Augenblick seines Sturzes¹

0. Die Krise(n) des Liberalismus

Ich beginne mit einer sehr allgemeinen und wenig strittigen These: Wir erleben zurzeit so etwas wie eine Krise des liberalen Narrativs (oder des liberalen »Skripts«), die historische Schwächung dessen, was manche gerne die liberale und demokratische Weltordnung nennen, und die entsprechende Ermüdung der ihr zugehörigen Theorie. Ob es tatsächlich ein Ende ist oder nur eine Ermüdung, ob es sich um eine lösbare oder um eine unlösbare Krise handelt – das will und kann ich hier nicht abschließend beurteilen.

Offensichtlich ist aber, dass das liberale Narrativ von vielen Seiten attackiert wird. Diese Attacken kommen sowohl von außen wie auch von innen. Die liberale Weltordnung, wie sie uns versprochen worden ist, wird nämlich einerseits durch die faktische Weltlage zurückgeworfen, durch den beunruhigenden Machtgewinn illiberaler Despoten, durch einen völkerrechtswidrigen Angriffskrieg, dem die Institutionen einer normativen Weltordnung erst einmal hilflos gegenüberzustehen scheinen – aber auch an der weltweit sich abzeichnenden Ausbreitung populistisch-autoritärer Gesinnungen, die die etablierten Institutionen immer offener und unverschämter unter Druck setzen. Nicht zuletzt sind die unzähligen Menschen, die in den letzten Jahren im Mittelmeer auf der Flucht ertrunken sind, zum Sinnbild dafür geworden, dass an den Grenzen Europas – eben desjenigen Europa, das sich immer noch als Bastion der Demokratie und einer liberalen Rechtsordnung versteht – selbst Mindeststandards an Humanität unterlaufen werden.

Aber damit sind wir schon bei den internen, gewissermaßen selbstgemachten Krisen des Liberalismus. Dieser erfährt nämlich nicht nur Anfeindungen von außen, er krankt auch an einem manchmal eher diffusen Vertrauensverlust und an einer intern entstandenen oder sogar selbstgemachten Unglaubwürdigkeit. Die Rede von der Hypokrisie des Liberalismus² – ob diese nun angemessen oder unangemessen ist, sei dahingestellt – macht selbst eingefleischten Liberalen zu schaffen. Der Liberalismus, wie er in vielerlei Hinsicht die Weltordnung, in der wir leben, geprägt hat, ist also in mancherlei Hinsicht in Bedrängnis.

Das ist nun kein Grund zur Häme, es ist ein Grund zur Besorgnis. Es ist eine Situation, die selbst für diejenigen beunruhigend sein muss, denen der Liberalismus noch nie genug war, die seinen Ansatz immer schon für auf problematische

1 Für hilfreiche Hinweise und Anmerkungen danke ich Stefan Gosepath, Sabine Hark, Isette Schuhmacher und Friedrich Weissbach; ausserdem Michael Zürn, Fritjof Stiller und einem/r unbekannten Gutachter:in.

2 Vgl. NYU Workshop »The Liberal Order and the Problem of Hypocrisy«, October 2023.

Weise hegemonial oder sogar ideologisch gehalten haben und seine politische Verwirklichung als unzureichend kritisiert haben. Schließlich ist der Liberalismus das herrschende Paradigma der Zeit, wie wir sie kannten – ein Paradigma, mit dessen möglichem Verschwinden das politische Koordinatensystem sich auf unabsehbare Weise verändern wird.

Sollen wir also »Solidarität mit dem Liberalismus im Augenblick seines Sturzes« üben, um einen berühmten Satz Adornos abzuwandeln?³ Und wenn ja, worin bestünde diese? Ich werde argumentieren, dass eine solche Solidarität – und damit auch die Möglichkeit einer »Rettung« des Liberalismus – nur darin bestehen kann, diesen angesichts seiner Defizite über sich hinaus zu treiben, im (erneuteten) Versuch also seiner emanzipativen Überschreitung und Transformation. »Solidarität mit dem Liberalismus im Augenblick seines Sturzes« bedeutete dann, wie Adorno es einmal über Ulrich Sonnemann gesagt hat, »durch die Konsequenz der Liberalität dazu gedrängt [zu werden], über sie hinauszugehen«.⁴

Ich werde im Folgenden zunächst kurz umreißen, was den Liberalismus in seinen Kernelementen ausmacht (1), und daran anschließend die Ermüdung und die Krise des Liberalismus mit dem Konzept des Paradigmenwechsels (wie Thomas Kuhn ihn versteht) beschreiben (2). Nun wechseln Paradigmen aber nicht einfach so. Sie sind auf Problemlösungen gerichtet und erodieren dann, wenn sie die mit ihnen gesetzten Probleme nicht mehr lösen können. Im nächsten Schritt werde ich daher zwei Hinsichten identifizieren, in denen der Liberalismus als eine solche Problemlösung fungiert hat, die aber mittlerweile selbst in die Krise geraten ist: *erstens* das Problem des ethischen Pluralismus (3), *zweitens* der mit der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft sich vollziehende Übergang von Status zu Leistung (und entsprechend von Stand zu Klasse) (4). Sind also die Krisen des Liberalismus eben dieser Problemlösungen, so betrifft das noch die Momente kultureller Liberalisierung, in denen der Liberalismus immer noch erfolgreich zu sein scheint (5). Auflösen lässt sich, so meine abschließende Überlegung, die Krise nur, wenn man sie an der Wurzel – eben den von mir dargelegten defizitären Problemlösungen – packt (6).

1. Kernelemente des Liberalismus

Natürlich gibt es nicht nur einen, es gibt viele Liberalismen. Und nicht nur eine, sondern viele Krisen und Krisenursachen. Nicht nur, weil es den philosophischen und den politischen Liberalismus, sowie den Wirtschaftsliberalismus, der mit letzterem bekanntlich nicht deckungsgleich ist, gibt. Auch innerhalb der Ideentradition des Liberalismus gibt es, wie bei stark diskutierten Paradigmen üblich, eine unendliche interne Ausfächerung von Ansätzen.

3 Vgl. Adorno 1966, S. 398: »Solches Denken ist solidarisch mit Metaphysik im Augenblick ihres Sturzes.«

4 Adorno 1968 in einem Brief an Jacob Taubes. <https://taz.de/Der-Sozialphilosoph-Ulrich-Sonnemann/!5909649/>.

Ich will mich im Rahmen dieses Aufsatzes allerdings, ohne ins Detail zu gehen, auf einige der von den meisten Positionen geteilten Kernelemente konzentrieren, die Konsequenzen auch für das haben, was wir so gerne die liberal-demokratische Weltordnung nennen. Dabei kommt mir der von einigen meiner Kolleg:innen⁵ geprägte Ausdruck »liberales Skript« zugute: ein solches beinhaltet ja nicht nur Ideen, sondern auch die praktisch-institutionellen Umsetzungen, eben eine soziale Ordnung mit dem für eine solche Ordnung typischen ineinander von Praktiken, Normen, Ideen, Institutionen, die sich gegenseitig beeinflussen, stabilisieren oder hervorbringen.

Für eine erste Orientierung und Standortbestimmung lassen sich also die wichtigsten Kernelemente des liberalen *Skripts* und des Selbstverständnisses der sich als liberal auffassenden Ordnung identifizieren. Diese sind *erstens* die Idee individueller Selbstbestimmung und grundlegender Gleichheit und Gleichwertigkeit aller Menschen. Kollektive Selbstbestimmung (und damit, institutionell gefasst, Demokratie) wird, *zweitens*, häufig als gleichursprünglich oder als Bedingung und Voraussetzung solcher individuellen Selbstbestimmung gefasst. Weiterhin gehört, *drittens*, die Rechtsstaatlichkeit umstritten zu den Kernelementen einer liberalen sozialen Ordnung. Ein weiteres, aber durchaus im liberalen Feld selbst umstrittenes Prinzip ist das Verdienstprinzip,⁶ das die antihierarchische, antitraditionale Orientierung der liberalen Ordnung an Gleichheit und Individualität zu reflektieren scheint. Ob nun die Prinzipien einer liberalen Ordnung sich in privaten Eigentumsrechten niederschlagen müssen und, wenn ja, wie diese verfasst sein sollen, oder ob eine Institution wie der Markt unabdingbar zu denjenigen sozialen Institutionen gehört, die eine liberale soziale Ordnung und eine liberale Vorstellung von Selbstbestimmung befördern und, falls ja, in welcher Gestalt er das täte, das gehört zu den auch intern umstrittenen Fragen des liberalen Diskurses.

Das ist natürlich nur ein grober Überblick und Orientierungspunkt. Alle diese Elemente sind im Einzelnen variabel und umstritten und haben viele unterschiedliche Auslegungen erfahren. Für meine folgenden Überlegungen sollen diese internen Differenzierungen aber insofern keine Rolle spielen, als es mir um die Erosion, Ermüdung oder Krise des Liberalismus als eines wirkmächtigen Paradigmas geht. Ein solches Paradigma ist der Bezugsrahmen, innerhalb dessen über etwas – zum Beispiel eben auch über die richtige Auslegung oder Gestalt der liberalen Idee – gestritten wird. Alle bedeutenden Theorien und Traditionen leben davon, dass sie sich in der Auseinandersetzung immer wieder neu justieren. Mit der Erosion des Paradigmas steht nun aber dieser Bezugsrahmen selbst zur Debatte. Salopp gesagt: Es geht dann nicht mehr um Familienstreitigkeiten *innerhalb* eines Paradigmas, sondern um dieses selbst.

5 Vgl. Zürn und Gerschewski 2021.

6 Zu einer Kritik des Verdienstprinzips siehe Gosepath 2024 und Stefan Gosepaths Beitrag im vorliegenden Band.

2. Ein Paradigmenwechsel?

Eine wichtige Pointe des aus der Wissenschaftstheorie kommenden Motivs des Paradigmenwechsels⁷ leitet dabei meine Überlegungen: Paradigmen lassen sich nicht im strengen Sinne widerlegen. Die Abfolge von Paradigmen (oder – wissenschaftlichen – Revolutionen) sollte man sich also nicht im Modus der blanken Widerlegung der Vorangegangenen vorstellen. Deshalb geht es mir, wenn ich nach der Ermüdung oder Erosion des Liberalismus frage, weniger um die Frage, ob der Liberalismus *richtig* ist oder sich noch verteidigen lässt, sondern vielmehr darum, den Charakter seiner faktischen Krise und die Ursachen für diese – eben die Aushöhlung des Liberalismus *als Paradigma* – zu verstehen. Wie so häufig wird in einer solchen Situation nicht nur sichtbar, was an einem solchen geradezu falsch ist; sondern vor allem auch, was man mit diesem nicht sieht oder nicht sehen kann.

Paradigma und Paradigmenwechsel

Ein *Paradigma* ist nämlich mehr als eine einzelne These oder Behauptung und auch mehr als deren Summe: Es umfasst die Gesamtheit von Grundauffassungen einer Zeit oder einer Disziplin zu einer bestimmten Zeit, es stellt ein Denkmuster dar, ein auch praktisch wirksames und orientierendes Bezugssystem (oder Weltbild), innerhalb dessen nicht nur Lösungen entwickelt, sondern bereits die Probleme definiert werden.

Ein *Paradigmenwechsel*, oder, mit Kuhn, eine wissenschaftliche Revolution, vollzieht sich dann, wenn sich *innerhalb* eines Paradigmas nicht mehr zu erläuternde Anomalien häufen, für deren Erklärung man mit Zusatzannahmen arbeiten muss. Die Weiterführung eines solchen Paradigmas ist in solchen Fällen erkauft mit einer Zunahme von begrifflichen Problemen und Widersprüchen und mit Zusatzannahmen, die das entsprechende Paradigma gewissermaßen »unhandlich« machen. Es häufen sich – wenn man das Motiv auf das Soziale überträgt – Krisenerscheinungen. Wenn diese auch nicht immer gleich zum Zusammenbruch oder Ende eines Paradigmas führen, so lässt sich doch seine Aushöhlung, seine manchmal langsam vonstatten gehende und nicht immer gleich deutlich sichtbare Erosion verzeichnen. Das passiert allerdings nicht einfach so, nicht aus purem Abwechslungsbedürfnis und nicht aus heiterem Himmel. Es ist ein Resultat der wachsenden Dysfunktionalität und der aus der Erfahrung dieser Dysfunktionalität resultierende Vertrauensverlust in das, was man dem Paradigma einmal zugetraut hat: dass es Probleme angemessen identifiziert und adressiert und uns angemessene Erklärungen für unseren praktischen Umgang mit ihnen geben kann. Wie Thomas Kuhn es formuliert: »Politische Revolutionen werden durch ein wachsendes [...] Gefühl eingeleitet, dass die existierenden Institutionen aufgehört haben, den Problemen, die eine teilweise von ihnen selbst geschaffene

7 Kuhn 1976.

Umwelt stellt, gerecht zu werden.«⁸ Bei vielen weltgeschichtlich wirkmächtigen Paradigmen lässt sich entsprechend feststellen, dass diese angesichts eines steigenden Problemdrucks oder einer sich verändernden Problemlage ausgehöhlt werden.

Meine Behauptung ist nun, dass genau dies dem Liberalismus – im engen wie im weiteren, im theoretischen wie im politischen Sinn – passiert ist, ohne dass schon absehbar wäre, welches neue Paradigma an seine Stelle treten könnte.

Wenn aber diese These stimmt: Welches wären die entsprechenden Anomalien und Widersprüche, unter denen das liberale Narrativ leidet? Was ist der Problemdruck, dem er nicht mehr standhält, der ihn hilflos macht und der ihn in die Bedeutungslosigkeit führen könnte?

Die Persistenz der Probleme: Norm und Verwirklichung

Da wäre *erstens*: Die *pure Persistenz* von Phänomenen wie Ungleichheit, Ausbeutung und Ausgrenzung, von Prekarität und Rassismus. Die Welt ist, ganz banal gesagt, noch immer kein guter Ort und auch nur für die allerwenigsten (Privilegierten) ein Ort, an dem man sich liberaler Freiheit oder Gleichheit erfreuen oder gar dem berühmten *pursuit of happiness* (oder, wie liberale Philosoph:innen es gerne sagen: der Verfolgung wertvoller Lebensprojekte) widmen könnte.

Nun kann man sagen: Dafür kann der Liberalismus – als Idee – nichts. Schließlich wird eine Norm – also ein Maßstab dafür, wie die Dinge sein sollten – nicht bereits dadurch obsolet, dass sie (noch) nicht verwirklicht ist. Es ist schließlich die Norm, die eine bessere Praxis anleiten könnte. Eine Norm, die wir sogar brauchen, um eine bessere Praxis überhaupt denken und ermöglichen zu können. Gerade dafür, so werden viele Vertreter:innen der einen oder anderen Variante des politischen Liberalismus in solchen Fällen nicht müde zu erörtern,⁹ braucht man doch Normen: um der Wirklichkeit ihre Unzulänglichkeit vorzuführen. Normen beschreiben, dieser Vorstellung nach, wie die soziale Wirklichkeit sein *soll*, nicht, wie sie *ist*. Denjenigen Vertretern des Liberalismus, die so argumentieren, gelten entsprechend all die erwähnten Zeiterscheinungen leicht als Überbleibsel, als ein *Noch-nicht* der Einlösung. Die Frage der Verwirklichung der liberalen Werte von Freiheit, Gleichheit und Gerechtigkeit wäre dann nur eine Frage von Geduld und Ungeduld, pessimistischer oder optimistischer Einschätzung – oder aber eben auch der richtigen politischen Initiative zur richtigen Zeit. Die liberalen Werte sind dann so etwas wie ein Ur-Meter, das sich unverändert immer wieder anlegen lässt und vom Gang der Zeiten und den Übeln der sozialen Wirklichkeit nicht berührt wird.

Das ist eine Verteidigungslinie, die, mit ihrem Hauch von Selbstgerechtigkeit, zwar in mancher Hinsicht »wasserdicht« und schwer zu bestreiten ist. Allerdings trägt sie zur Beliebtheit des *liberalen Skripts* offenbar nicht (mehr) viel bei. Im Gegenteil: Gerade diese Art der Verteidigung, so scheint es, macht das liberale *Skript* zunehmend unglaubwürdig. Diese Einkapselung in das, was man in der philoso-

8 Kuhn 1976, S. 104.

9 Siehe dazu zum Beispiel Forst 2015, S. 14–18.

phischen Diskussion »Normativismus«¹⁰ genannt hat (nicht zu verwechseln mit der Orientierung an Normen per se), »zieht nicht mehr«. Die immer offensichtlicher werdende Vergeblichkeit des schlichten Beharrens auf den liberalen Normen – schon Hegel nannte das die Orientierung an einem »leeren Sollen« – wird zum Problem. Dieses liegt in mancher Hinsicht dann weniger in dem, was diese Position tut und behauptet; sondern vielmehr in dem, was sie *nicht tut* oder *nicht sieht*. Man könnte sogar behaupten: gerade, weil sie normativ »schon hat, was sie braucht«, weil sie normativ so sehr im Recht ist, trägt sie zum Verstehen der Situation nicht viel bei.¹¹ Und man könnte noch weiter gehen und sagen, dass der schiere Umstand, dass die Schlechtigkeit der Welt dem Liberalismus mittlerweile angekreidet wird, ein Zeichen dafür ist, dass seine ehemalige Überzeugungskraft parasitär von der Annahme gelebt hat, dass der Weltlauf sich den Normen schon irgendwann fügen werde.

Konzeptuelle Grenzen

Zweitens: Neben der puren Persistenz von Problemen gibt es aber noch ein weiteres (wenn auch mit dem ersten in einigen Hinsichten zusammenhängendes) Problem: Die Existenz von Schauplätzen und Formen der Ungerechtigkeit, die sich mit dem herrschenden Paradigma (für die politische Philosophie steht dafür die Rawlsche *Theory of Justice*¹²) nicht begreifen lassen, auch wenn ihre Adressierung nicht *per se* außerhalb des liberalen *frameworks* steht. Hier geht es nicht mehr nur um die empirische Nichteinlösung des liberalen Paradigmas, sondern um seine *konzeptuellen Grenzen*, die Grenzen dessen, was man mit diesem thematisieren kann. Beispiele dafür gibt es viele: Rassismus und Sexismus, historische Ungerechtigkeit, strukturelle Ausbeutung; aber auch Fragen der Migration und der globalen Gerechtigkeit und damit die Frage, wer überhaupt der *demos* und damit die Grundlage der kollektiven Selbstbestimmung in einem liberalen Rechtsstaat ist. Sehr deutlich verweist auch die Klimakrise (und genereller: die ökologische Frage) auf die Grenzen eines Paradigmas, das mit der aufgeklärten Vernunft der bereits existierenden Bürgerinnen rechnet, nicht aber darauf ausgelegt ist, den Ansprüchen kommender Generationen oder gar so etwas wie einem Eigenrecht der Natur¹³ gerecht zu werden. Aber auch die weit um sich greifende sozialepistemologische Diskussion mit ihrer Thematisierung von epistemischen Grenzen der Partizipation und deren Artikulation als *epistemischen Ungerechtigkeiten*¹⁴ bleibt zwar mit der Adressierung dieser Probleme als »Ungerechtigkeiten« scheinbar

10 Zur Unterscheidung von normativ und normativistisch vgl. Theunissen 1991, S. 31.

11 Vielleicht also, so könnte man vermuten, handelt es sich bereits im Ansatz um ein fragwürdiges Verständnis des Verhältnisses von Norm und Wirklichkeit. Hier ist allerdings nicht der richtige Ort, um auf diese methodische Problematik ausführlich einzugehen.

12 Rawls 1999 [1971].

13 Siehe hierzu Tilo Wesches Überlegungen in seiner Untersuchung *Die Rechte der Natur*, Wesche 2023.

14 Fricker 2007.

im Rahmen einer liberalen Gerechtigkeitstheorie, lässt sich mit dieser selbst aber schwer adressieren und benötigt theoretisch-konzeptionelle Ressourcen, die weit über den mit dieser beschriebenen Rahmen hinausgehen.

Nun sind die Verteidigungslinien auch hier manchmal naheliegend. Viele dieser Probleme könnten prinzipiell auch im liberal-egalitären Paradigma thematisiert werden. Man kann zur Thematisierung globaler Ausbeutungsverhältnisse Prinzipien globaler Gerechtigkeit entwickeln und versuchen, den mit dem Liberalismus häufig verbundenen methodischen Individualismus so zu überwinden, dass sich auch soziale Strukturen verstehen lassen; und natürlich schließen die Prinzipien liberaler Gleichheit rassistisch oder sexistisch begründete Diskriminierungen aus. Man kann den Rawlsschen Schleier des Nichtwissens auch auf zukünftige Generationen ausdehnen und man kann versuchen, den angemessenen Umgang mit Natur qua Erweiterung der Gerechtigkeitsperspektive auf nichtmenschliche oder nicht belebte Entitäten zu bestimmen. Es handelt sich dann aber in mancher Hinsicht im oben beschriebenen Sinne um Zusatzannahmen zum Einfangen von Anomalien. Sehr häufig ist damit ein *stretch* verbunden, eine gewisse Überdehnung des Paradigmas.

Tatsächlich ist das ja eines der gängigen Phänomene beim Übergang von einem zum anderen Paradigma: Man hält am alten Paradigma fest, indem man es erweitert und Widersprechendes integriert, bis es dann wirklich nicht mehr trägt oder eben zu komplex wird. Selbst wenn die Ausdehnung gelingt, ist doch offensichtlich, dass das Paradigma in seiner Kernkompetenz andere Problembereiche im Visier hat. Zu berücksichtigen ist auch, dass die Lebendigkeit eines Paradigmas sich nicht nur den richtigen Antworten verdankt, die es zu geben vermag – den Problemlösungen –, sondern vor allem auch seiner Fähigkeit, Problemstellungen zu identifizieren. Wenn aber gerade in dieser Hinsicht die Kritiker:innen das Paradigma gewissermaßen »vor sich her treiben«, dann lässt sich seine Aushöhlung schwer vermeiden.

Ideologischer Charakter des Liberalismus

Aber noch etwas kommt erschwerend dazu – und hier sind wir bei den grundlegenden Infragestellungen des liberalen Paradigmas angelangt. Immer entschiedener wird nämlich von Kritiker:innen geltend gemacht, dass diejenigen Probleme, die am Rande oder außerhalb des liberalen Paradigmas stehen, aus *systematischen* Gründen in diesem keine Rolle spielen können. So beschreibt Charles Mills den politischen Liberalismus und die mit diesem (jedenfalls bei Rawls und seinen Mistreiter:innen) verbundene methodische Einstellung der sogenannten *ideal theory* wirkmächtig »als Ideologie«¹⁵. Die realen Ungleichheiten, Ungerechtigkeiten und Diskriminierungen sind, so behauptet Mills, nicht ein Überbleibsel, sondern eingeschrieben in die liberale Ordnung. Sie sind nicht die Ausnahme, sondern die Regel bzw. das Konstruktionsprinzip dieser Ordnung. Dem Liberalismus wirft man vor, dass er die Logik dieser Regel, diejenigen sozialen Strukturen ge-

15 Mills 2005.

sellschaftlich institutionalisierter Ungerechtigkeit, die zur realen Unterdrückung, den realen Ungleichheiten und den realen rassistischen Diskriminierungserfahrungen beitragen, unkenntlich macht oder sie sogar selbst reproduziert.

Ähnlich sieht es der ebenso wirkmächtige Einspruch des Postkolonialismus. Der Liberalismus hat, aus dieser Perspektive, nicht nur die Werte, für die er zu stehen behauptet, *nicht* verwirklicht, er hat sie vor allem auch *nicht überall* verwirklicht und womöglich an manchen Orten – dem gepriesenen sogenannten Westen – auf Kosten der anderen, die von diesem ausgebeutet und unterdrückt wurden. Viel schlimmer also: In seinem Namen und im Namen der von ihm vorgetragenen Werte – Freiheit, Gleichheit, Gerechtigkeit, Fortschritt, Vernunft – wurden und werden blutige Herrschaftsverhältnisse etabliert, legitimiert und zementiert, so lautet der auf die eine oder andere Weise vorgebrachte Vorwurf.¹⁶

Auch die postkoloniale Kritik mündet damit in den Vorwurf ein, dass der Liberalismus nicht das Andere der verheerenden Verhältnisse sei, nicht die diesem gegenüber unschuldig bleibende Norm, sondern selbst konstitutiver Teil dieser Verhältnisse. Auch aus Sicht der postkolonialen Kritik ist entsprechend an der *Theorie selbst*, nicht nur an ihrer *Umsetzung*, etwas falsch. Der Liberalismus ist dann, anders gesagt, nicht etwa Teil der Lösung, sondern *Teil des Problems*.

Wohlgemerkt: Es sind nicht alles immer schon überzeugende Argumente, die in diesem Zusammenhang fallen. Viele davon verfahren wieder und wieder nach dem zu einfachen Modell der *guilt by association* und lassen dabei Norm und Wirklichkeit allzu schnell kollabieren. Die Begriffe der Aufklärung zum Beispiel werden dann pauschal »schuldig gesprochen«, weil sie von der falschen Partei zur Legitimation ihrer Untaten herbeizogen werden. Aber selbst solche argumentativen Schwächen verdecken nicht den Umstand, dass die postkoloniale Intervention aus guten Gründen an weltgeschichtliche Umstände erinnert, die in der idealen, liberalen Theorie gerne verdrängt werden.

Liberalismus unter Verdacht

Ohnehin aber geht es mir an dieser Stelle ausdrücklich nicht um die Frage, ob der Liberalismus recht oder unrecht hat, oder ob und wie sich seine Prinzipien normativ verteidigen ließen. Mir geht es zunächst lediglich um eine Lage- und Zustandsbeschreibung, um eine Illustration der Vermutung, dass der Liberalismus unter Verdacht steht und dass die hier nur auszugsweise skizzierten Vorwürfe offenbar faktisch verfangen.

Und so wissen viele unserer Studierenden mittlerweile bereits, dass der Liberalismus eine Ideologie ist, bevor sie überhaupt wissen, was Liberalismus und was Ideologien sind. Oder sie brandmarken sehr entschieden immer wieder neue Ausschlüsse, die Partikularität des sich als universell setzenden Anspruchs, ohne mit dem emanzipativen Gehalt der Universalitätsbehauptung (als einem der Kernmerkmale des Liberalismus) noch große Umstände zu machen.

16 Siehe z.B. Chakrabarty 2008 [2000]; Bhambra 2011 und Said 2019 [1978].

Ich meine das an dieser Stelle nicht wertend, sondern zunächst beobachtend: Das ist es ja, was einen Paradigmenwechsel ausmacht, dass manche Theorien plötzlich verfangen und andere eben nicht mehr, ohne dass diese sich im strengen Sinne als falsch oder in jeder Hinsicht widerlegt erwiesen hätten. (Dem Marxismus ist es vor ein paar Jahrzehnten ähnlich ergangen, als er, auch innerhalb eines Teils der linken Theoriebildung, einem plötzlich behaupteten liberalen Konsens Platz machen musste.)

Allerdings sollte man solche Vorgänge nicht so auffassen, als drückte sich in ihnen eine völlig kontingente Modeerscheinung aus. Paradigmen definieren und lösen Probleme und werden abgelöst, wenn sie dies nicht mehr tun oder mehr Probleme erzeugen, als sie lösen. Wenn also Paradigmenwechsel geschehen, weil ein herrschendes Paradigma seine Deutungsmacht und Problemlösungskompetenz verloren hat, weil sich in ihm eine bestimmte Problemlage nicht mehr richtig beschreiben und ihr nicht mehr richtig begegnen lässt, dann werden sie *mit Gründern* abgelöst, auch wenn sie, wie ich oben betont hatte, nicht geradezu *widerlegt* werden.

Wenn wir also die Ursachen für die von mir behauptete interne und externe Erosion des Liberalismus erkunden wollen, müssen wir nach den Problemlagen fragen, also nach den Problemen, die sich für ihn gestellt haben, und nach den Lösungen, die er für diese zunächst bereitgestellt hat und die dann ihrerseits in die Krise geraten sind.

Welche ist also die Problemlage, auf die der Liberalismus reagiert hat? Inwiefern entspricht er dieser nicht mehr und inwiefern haben sich die Hintergrundbedingungen für seine (zeitweise und teilweise) Wirksamkeit und Überzeugungskraft geändert? Hier lassen sich zwei Probleme identifizieren, *erstens* der ethische Pluralismus moderner Gesellschaften, *zweitens* der mit der europäischen bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft gesetzte Übergang von Status zu Leistung, vom Stand zur Klasse.

3. Ethischer Pluralismus und ethische Enthaltsamkeit

Beginnen wir mit dem von Rawls so genannten *fact of pluralism*. Mit diesem Ausdruck wird die grundsätzliche und manchmal radikale Uneinigkeit über die ethischen Grundlagen des Zusammenlebens beschrieben, eine Konfliktlage, wie sie historisch in den religiösen Bürgerkriegen des siebzehnten Jahrhunderts in England gewalttätig manifest geworden ist und in deren Gefolge sich politische Theorien gebildet haben, die ein Zusammenleben unter Umgehung eben jener Konfliktlagen zu konzipieren versuchen. Nun sind die religiösen Bürgerkriege (wenn auch nicht überall und nicht für immer, aber doch in den Kernländern des Liberalismus) vorbei; für den modernen politischen Liberalismus aber stellt die ethische Vielfalt, die Vielfalt unterschiedlicher Lebensformen, wie sie die Grundlage moderner, pluraler und multikultureller Gesellschaften ist, eine vergleichbare Herausforderung dar.

Die Lösung dieses Problems – und auch hier lassen sich im Detail sehr unterschiedliche Varianten und Begründungsansätze identifizieren – ist das Prinzip der ethischen Neutralität. Das Prinzip der ethischen Neutralität (oder, wie es manchmal auch heißt, der liberalen »Enthaltsamkeit« in Bezug auf ethische Fragen) schlägt vor, die soziale Ordnung als ethisch neutralen Rahmen und als Satz institutioneller Rahmenbedingungen aufzufassen, innerhalb dessen alle möglichen Lebensformen tolerierbar sind und gedeihen können. Mit dieser Position ist der Verzicht auf die Parteinahme und die metaphysische Letztbegründung eines verbindlichen gemeinsamen substanzialen Ethos des Zusammenlebens verbunden. Das liberale Prinzip der Neutralität ist die Lösung des Problems des Pluralismus, sofern es einen Versuch darstellt, potentiell konflikthafte und feindselige (weltanschauliche) Differenzen zu neutralisieren und einen *modus vivendi* zu begründen, mit dem unterschiedliche Gruppen (mit unterschiedlichen Religionen, Wertvorstellungen, Lebensweisen, Überzeugungen und Weltsichten) innerhalb einer geteilten (Rechts-)Ordnung leben können. Alle können glauben, alle dürfen leben, wie sie wollen, solange sie die anderen nicht daran hindern, ihrerseits dasselbe zu tun. Eine liberale Rechtsordnung versucht in diesem Sinne, es den Individuen zu ermöglichen, »aneinander vorbeizukommen«. Sie ist eine Ordnung des Zusammenlebens, die weniger das »Zusammen« als das »Aneinandervorbei« regelt, oder, paradoxa formuliert, für die das »Aneinandervorbei« der Modus des »Zusammens« ist.¹⁷

Mit dieser Formulierung allerdings deutet sich das Problem dieser Art von Problemlösung, die in ihrem Antipaternalismus und dem mit ihr verbundenen Autonomieversprechen auf den ersten Blick so einleuchtend ist, bereits an.

Es scheint nämlich so, als ob der *modus vivendi*, den der Liberalismus etablieren möchte, nicht mehr greift und unglaublich geworden ist. Die Idee ethischer Neutralität trägt so heute *faktisch* nur noch wenig zur Befriedung der unsere Gesellschaften zeichnenden Konflikte bei. Im Gegenteil: die Kritiker des westlich-liberalen Paradigmas hassen dieses manchmal genau dafür und verdächtigen es der Heuchelei. Sie halten es für einen Taschenspielertrick, mit dem sich unter dem Deckmantel der Neutralität wie durch Zauberhand die westlichen Werte durchsetzen. Die Neutralität selbst, die hier angenommene Möglichkeit der Abstraktion von ethisch dichten Vorstellungen davon, wie das Leben zu führen sei, stellt sich dann als ihrerseits polarisierende und als ethisch alles andere als schwache Wertorientierung dar. Wie Homi Bhabha es sehr prägnant formuliert: die Behauptung, dass die westliche Kultur selbst *keine Kultur*, also nicht selbst ein ethisch distinktes und bestimmtes *Set* von Überzeugungen und Praktiken, darstelle, sei die »heilige Kuh des Liberalismus«¹⁸. Neutralität selbst (die Behauptung, dass man substanziale ethische Gehalte einklammern könne) ist aus der hier artikulierten Sicht selbst eine bestimmte und keineswegs selbstverständliche oder alternativlo-

17 Für eine Auseinandersetzung mit dem Gebot der Neutralität, bzw. der ethischen Enthaltsamkeit, das liberalen Theorien zu Grunde liegt, siehe meine Ausführungen in Jaeggi 2014, S. 30-52, insbesondere S. 31 – 33.

18 Bhabha 1999.

se ethische Position, die eine sehr spezifische Lebensweise anleitet, erzeugt und informiert. Die liberal verstandene Pluralität der Lebensformen gilt ja, so wird kritisiert, immer nur unter der Voraussetzung, dass sich die hier vertretenen Positionen überhaupt »einklammern« lassen. Und sie ist möglich immer nur unter der Voraussetzung, dass man die keineswegs selbstverständliche und je historisch spezifische Grenzziehung zwischen ethischen Fragen und Fragen der Moral, zwischen Fragen des guten Lebens und denen der Gerechtigkeit zu akzeptieren bereit ist. Entsprechend reagieren die Kritiker:innen des Liberalismus zunehmend gereizt auf diesen.

Man sieht das auch in Debatten, die im post-imperialistischen und post-kolonialen Feminismus ausgetragen werden: Wenn hier zum Beispiel die Möglichkeit reflexiver Distanznahme von Traditionen (also: reflexive Autonomie diesen gegenüber) zum Kriterium der Emanzipation gemacht werden soll, so untergräbt eine solche angenommene Äquidistanz zu allen Traditionen aus Sicht der Kritiker:innen gerade das, was diese ausmacht: die nicht zur Debatte stehende Verbundenheit mit der Tradition, das durch diese konstituierte Selbstverhältnis und das praktisch tradierte Eingelassensein in diese. Serene Khader und andere fassen deshalb den liberalen Feminismus als eine Variante des überheblich-paternalistischen »missionary feminism« auf, schreiben diesem also genau das zu, was die liberale Idee vermeiden will: das aggressive Missionieren für die eigene Lebensweise und Existenzform¹⁹.

Was solche Kritiker:innen des (westlichen) Feminismus vollziehen, ist eine im Kern ideologiekritische Operation: Sie machen die Prätention auf übergreifende Neutralität als eine Partei innerhalb einer antagonistischen Gemengelage aus. Damit entschlüsseln sie in einer Figur, die sich wieder und wieder vollzieht, die Partikularität des hier in Anspruch genommenen Universalen. Der Anspruch auf Allgemeinheit und Verallgemeinerbarkeit, der hinter der liberalen Idee steht, zeigt sich als selbst in einer partikularen Weltsicht und Interessenslage situiert, ohne dies zu reflektieren. Damit ist dann nicht diese oder jene Hypokrisie aufgedeckt, oder dieses oder jenes bloße Lippenbekenntnis zu Werten, von denen man längst weiß, dass sie nicht umgesetzt werden (können). Vielmehr scheint es sich um eine grundlegende Hypokrisie des Liberalismus, eine Hypokrisie an der Wurzel des Paradigmas zu handeln.

Faktisch ist damit – egal wie man den Stand der argumentativen Auseinandersetzung inhaltlich beurteilt – gerade die wichtigste Aufgabe des liberalen Modells, die durchaus auch pragmatische Prätention auf Friedenserhalt oder -herstellung in ethisch motivierten Konfliktlagen, gescheitert. Der Modus des liberalen Ausgleichs, der von der Hoffnung getragen war, dass der Verzicht auf das Austragen substanzialer weltanschaulicher oder religiöser Gegensätze zum Frieden beitragen würde, ist selbst zum Zankapfel geworden.

19 Vgl. Khader 2018. Zu verschiedenen Dimensionen des Feminismus und seiner kritischen Beziehung zum liberalen Skript auch im vorliegenden Sonderband Çağlar.

Lösung des durch die Lösung entstandenen Problems: Strategiewechsel

Wie könnte nun eine Lösung dieses durch die liberale Lösung des Problems des ethischen Pluralismus entstandenen Problems aussehen? Neben der von mir geschilderten offenkundigen Unglaubwürdigkeit und Strittigkeit des liberalen Paradigmas hat die liberale »Einklammerung« von Wertekonflikten ein Resultat, das die Auflösung dieser Konfliktlage erschwert. Sie hat nämlich dazu geführt, dass uns heute die Begriffe, die Argumentationsmuster, aber auch die öffentlichen Foren und Diskurse fehlen, um »Wertekonflikte« auf sinnvolle Weise zu adressieren. Kurz gesagt: Was uns fehlt, ist eine substantielle – demokratische – Praxis der Thematisierung von Lebensformen, die Begriffe, mit denen um ihre Rationalität und ihr Gelingen gestritten werden könnte. Wir verharren, so Charles Taylor in einem frühen Beitrag zur Situation, diesen gegenüber in einem Zustand »außerphilosophischer Dunkelheit« (*extraphilosophical darkness*)²⁰ und machen sie damit in ihrer Gegebenheit (und Gewordenheit) undiskutierbar und unangreifbar. Damit aber überlassen wir das Feld der Thematisierung von Lebensformen – man denke nur an die rechtsautoritären Bemühungen um die Verteidigung der traditionellen Familie und die Abwehr dessen, was diese irreführend »Genderideologie« nennen – den autoritären und präfaschistischen Bewegungen. Eine emanzipative Praxis des Konflikts um Lebensformen und einer Politik der Lebensformen, in denen diese sich mit Gründen gegeneinander zu behaupten versuchen könnten, wird damit aber verunmöglicht. Eine solche Praxis und die dazugehörigen Infrastrukturen der demokratischen Auseinandersetzung wären es aber, die eine emanzipatorische Verteidigung des liberalen Ethos – Selbstbestimmung, Autonomie, Freiheit – befördern könnten. »Solidarität mit dem Liberalismus im Augenblick seines Sturzes« erfordert dann das Ende der (liberalen) Enthaltsamkeit und eine Verteidigung dieser Werte »auf Augenhöhe«. Sie muss, um nicht in paternalistischen Fundamentalismus zurückzufallen, dennoch von dem gezeichnet sein, was Adorno in seiner eingangs erwähnten Bemerkung »Liberalität« nannte. Kein Rückfall also in eine vormoderne Sittendiktatur, sondern die kritische Thematisierung von Lebensformen im Interesse der Emanzipation.

4. Freiheit und Gleichheit: Politische Theorie des Besitzindividualismus

Die Aufmerksamkeit, die man heute dem Problem des Pluralismus zukommen lässt, verdeckt aber gelegentlich eine andere (und vielleicht noch wichtigere) weltgeschichtliche Rolle des Liberalismus. Man kann es nämlich als die weltgeschichtliche Aufgabe des Liberalismus auffassen, im Zuge der »politisch-industriellen Doppelrevolution«,²¹ die zur bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft geführt hat, den Übergang von Status zu Leistung, von Stand zu Klasse, also die historisch keineswegs selbstverständliche Annahme einer prinzipiellen Gleichheit der Menschen legitimiert und (mit) erkämpft zu haben.

20 Vgl. Taylor 1998.

21 Siehe hierzu Riedel 2011, S. 276-286.

Der Liberalismus ist in dieser Hinsicht diejenige politische Theorie, die den Übergang von einer feudalen Standesgesellschaft in eine (dem Selbstverständnis nach) meritokratische bürgerliche Gesellschaft begleitet, den Übergang also in eine Gesellschaft, in der unterschiedliche Zugänge zu Ressourcen und Machtpositionen nicht qua traditionaler, eingelebter Hierarchie und nicht mit Verweis auf den vorbestimmten Platz eines jeden im gesellschaftlichen oder sogar gottgegebenen Kosmos legitimiert werden, sondern qua Leistung. Beim Übergang vom Feudalismus zum Kapitalismus löst sich dabei das Ökonomische vom Politischen, die soziale Klasse vom politischen Status/Stand. Die rechtlich-politische Seite dieser Transformation ist die bürgerliche Emanzipation und, mit ihren Aufs- und Abs und ihren denkwürdigen Ungleichzeitigkeiten, die institutionelle Durchsetzung des liberalen Rechtsstaats. Die sozial-ökonomische Seite dieses Vorgangs ist der Übergang in eine kapitalistisch-industrielle Arbeitsgesellschaft.²²

Eine solche Gesellschaft beruht in vielerlei Hinsicht auf der Idee von Freiheit und Gleichheit, realisiert diese aber zugleich in widersprüchlicher Form. Es sind die widersprüchlichen Resultate des auf diese Weise wirksam werdenden Gemeinges von Praktiken, Institutionen, Selbstverständnissen und Überzeugungen, die von den Theorien (und Praktiken) der sich liberal verstehenden Gesellschaften sowohl erzeugt wie legitimiert und – das darf man nicht verkennen – gleichzeitig auch manchmal kritisiert werden.

Damit aber steht der Liberalismus vor einem Problem, das bis heute ungelöst geblieben ist und immer wieder erneut für Spannungen sorgt, die Weiterexistenz nämlich von vielfältigen Formen von Herrschaft, Heteronomie und Ungleichheit. Das sich hier stellende Problem ist, kurzgefasst, die fehlende materiale Einlösung der Prinzipien von Freiheit und Gleichheit. Marx hat das als die »doppelte Freiheit des Lohnarbeiters« bezeichnet: er ist zwar im Prinzip – der politischen Form nach – ein freier und gleichgestellter Vertragspartner. *De facto* aber ist er dabei vor allem auch »frei, zu verhungern«²³. Dem politischen Liberalismus kommt hier (bei allen internen Differenzen) die Aufgabe zu, die Diskrepanz zwischen formaler Freiheit und Gleichheit und materialer Ungleichheit (und der daraus resultierenden Unfreiheit) plausibel zu machen und zu legitimieren. Der Weg, den das liberale Denken dabei einschlägt, die liberale Lösung des Problems, ist – so fasst es jedenfalls Marx – die Spaltung der Menschen in zwei Rollen, die Rolle des *bourgeois* einerseits, des *citoyen* andererseits, also des als privat aufgefassten Wirtschaftssubjekts in seinen je unterschiedlichen und durch soziale Ungleichheit und andere Differenzen gekennzeichneten materialen Lagen, dem dann auf der anderen Seite das politische Subjekt, der Staatsbürger gegenübersteht. Wie Marx es in seinem Text »Zur Judenfrage« ausführt: Die bürgerliche Gesellschaft – als

22 In unübertroffener Deutlichkeit hat Macpherson in seiner *Politischen Theorie des Besitzindividualismus* herausgearbeitet, wie sowohl die Konstitution der bürgerlichen Gesellschaft der Freien und Gleichen und die Überwindung der feudal-hierarchischen Standesgesellschaft als auch ihre Legitimation mit liberalen Ideen zusammenhängen. Siehe dazu Macpherson 1962.

23 Marx 1962 [1867], S. 183.

Sphäre, in der die bürgerlichen Wirtschaftssubjekte ihr Eigeninteresse verfolgen – spaltet den Staat – als Verkörperung des Gemeinwohls – von sich ab.²⁴ Als wirtschaftliches Subjekt sind wir ungleich und im Zweifelsfall genötigt und unfrei, als Staatsbürger aber gleichberechtigt und frei, weil der Status des *citoyen* von allen materiellen Ungleichheiten und sonstigen Differenzen abstrahiert und eine prinzipielle, aber eben formal gefasste Gleichheit verspricht. Wir sind dann sozial ungleich und politisch gleich und der Staat greift in die wirtschaftliche Sphäre – angeblich – nicht ein.

Einerseits wird die materielle Ungleichheit und überhaupt Fragen der Ökonomie damit gar nicht erst zum politischen Thema, weil sie dem Raum des Nicht-Öffentlichen, des Privaten angehört, dem Raum also, in dem, nach liberalem Selbstverständnis, keine öffentliche Rechtfertigung nötig ist; wo sie es aber doch wird – unter anderem, weil sich um die soziale Ungleichheit herum soziale Konflikte und gesellschaftliche Desintegrationstendenzen entwickeln –, steht mit dem Leistungsprinzip eine auf den ersten Blick überzeugende Legitimationstheorie bereit. Aus diesem *setting* resultiert die für die bürgerliche Gesellschaft charakteristische Spannung: ökonomische Ungleichheit bei politischer Gleichheit; politische Freiheit bei ökonomischer oder ökonomisch vermittelter Herrschaft.

Diese Ausdifferenzierung ist aber nicht unproblematisch und sie gelingt nie ganz. Sie führt zu einer Spannung zwischen dem Bürger als *citoyen* und dem Bürger als *bourgeois*, in der sich, weitergedacht, eine grundlegende Spannung zwischen Kapitalismus und Demokratie andeutet, die immer wieder neue Formen und Konkretisierungen annimmt sowie immer wieder neue Widersprüche und Krisen (nicht zuletzt: Krisen der Demokratie) erzeugt.

Die liberale Lösung der widersprüchlichen Stabilität der bürgerlichen Gesellschaft führt also tendenziell zu einem immerwährend krisenhaften Verhältnis zwischen der (sich entwickelnden) liberalen Demokratie und der kapitalistischen Wirtschaftsordnung, zu Konflikten also, die als die sogenannte »soziale Frage« in historisch wechselnder Schärfe ausgetragen oder, positiver gefasst, immer wieder neu verhandelt werden.

Die unterschiedlichen Ausprägungen des liberalen Denkens kann man nun nicht zuletzt danach ordnen, auf welche Weise sie sich dieser Problematik stellen. Ob sie mit einem Individualismus, der den Individuen die Verantwortung für ihr Schicksal zuschreibt, zur Legitimationsinstanz sozialer Ungleichheit wird oder in Form eines liberalen Egalitarismus für ein Programm auch materieller Umverteilung steht oder die demokratische »Zähmung« des kapitalistischen Tigers (die Zähmung des *bourgeois* durch den *citoyen*, die demokratische Einhegung des Kapitalismus) betreiben will.

Warum nun scheinen diese Problemlösungen, die ja für viele der hier genannten Konfliktparteien und für die radikalere Kapitalismuskritik immer schon widersprüchliche Lösungen gewesen sind, heute so unplausibel geworden, während sie sich, das war ja meine Ausgangsfrage, vorher so lange gehalten hatten?

24 Marx 1843.

Das Problem des Liberalismus, die nachlassende Problemlösungskapazität selbst seiner egalitären (wenn man so will: linksrawlsianischen) Varianten, kann man, sehr kurz, so beschreiben: Diese Kapazität war historisch an zwei empirische Momente gebunden. Erstens an die bei allem Verbesserungsbedarf vorhandene Plausibilität des Leistungsprinzips. Diese allerdings erodiert angesichts der bedrohlichen und deutlich spürbaren Zunahme sozialer Ungleichheiten²⁵ und einer Situation, die zum Beispiel von Sighard Neckel als Rückfall in den Neo-Feudalismus interpretiert wird²⁶.

Zweitens ist die Problemlösungskapazität und damit die Plausibilität des Liberalismus offenbar an den sogenannten Fahrstuhleffekt gebunden, an die Phase eines expandierenden und gleichzeitig wohlfahrtsstaatlich gezähmten Kapitalismus, in der man davon ausgehen konnte, dass die gesamtgesellschaftlich ökonomisch prosperierende Entwicklung alle irgendwie mitnehmen wird, dass von dieser also noch die am schlechtesten Gestellten profitieren würden (wie es das Rawlssche Differenzprinzip will). Auch davon aber lässt sich heute nicht mehr so ohne weiteres ausgehen. An die Stelle des Fahrstuhls ist, glaubt man Oliver Nachtwey, das Gefühl getreten, sich in Gegenrichtung auf einer Rolltreppe zu befinden.

Der Liberalismus hat nun offenbar Schwierigkeiten, dieser empirischen Unterhöhlung seiner Glaubwürdigkeit zu begegnen. Selbst wo er umverteilend wirken möchte, bleibt er – das hat zuletzt Katrina Forrester²⁷ in aller Klarheit gezeigt – gefangen in der Unmöglichkeit, die Sphäre der Produktion selbst zu thematisieren. Die Ökonomie selbst bleibt für den Liberalismus, auch für den politischen sozialdemokratischen Umverteilungs-Liberalismus, eine *black box*. Die Grenze, an die dieses Projekt gerät – nicht zuletzt angesichts der ökologischen Problematik, in der Umverteilung nicht mehr allein das Problem ist –, ist in den letzten Jahren und Jahrzehnten immer sichtbarer geworden. Es ist dabei die Unfähigkeit, den Tiger (als der der Kapitalismus dann fungiert) mehr als nur zu zähmen, und der damit einhergehende Unwillen, dessen spezifische Gestalt zu analysieren und zu kritisieren, der zum Eindruck liberaler Hilflosigkeit (und zur Unfähigkeit, diesen angesichts veränderter Bedingungen auch nur zu zähmen) beiträgt.

Sieht man sich die beiden von mir geschilderten Problemstellungen an, für die der Liberalismus eine Lösung bieten wollte (und als wohlfahrtsstaatlicher Liberalismus historisch in einigen Situationen und für eine bestimmte Zeit auch geboten hat), so zeigt sich also für beide ein ähnliches Problem: Der Liberalismus kann die für ihn charakteristischen Trennungen, die Trennung zwischen Fragen der Gerechtigkeit und Fragen des guten Lebens sowie die Trennung zwischen Ökonomie und Politik, dem *citoyen* und dem *bourgeois*, die so selbstverständlich auf einer Unterscheidung von öffentlich und privat aufruhen,²⁸ nicht aufrechterhalten. Es ist

25 Vgl. hierzu z.B. Piketty 2020.

26 Neckel 2010.

27 Forrester 2019.

28 Es ist hier nicht der Ort, um die Frage des Öffentlichen und des Privaten ausführlicher zu thematisieren. Angesichts des kürzlichen Todes von Oskar Negt erlaube ich mir aber, noch einmal an seine (und Alexander Kluges) unübertroffenen Ausführungen da-

in mancher Hinsicht zweimal dasselbe Manöver, das hier an seine Grenze stößt: die Einklammerung des Ethischen sowie die Einklammerung der substanzialen Seite des Ökonomischen. Dabei hängen beide Probleme letztendlich zusammen. Die »materiale Einlösung« der liberalen Versprechen, wenn sie nicht nur auf Umlverteilung gerichtet ist, wird die Thematisierung substanzialer Fragen – wie zum Beispiel der nach einer bedürfnisorientierten Organisation der Ökonomie – nicht vermeiden können. Diese aber ist wiederum von den »ethischen« Fragen einer Bewertung gelingender sozialer Lebensvollzüge und gelingender gesellschaftlicher Kooperation abhängig.

Die Grenzen der hier beschriebenen Problembehandlung zeigen also die Grenzen des liberalen *Skripts* sehr deutlich. Ein Ausweg aus dieser Krise müsste entsprechend beide Problemlösungen und die beiden Trennungen substanzial revidieren.

5. Die liberale Diversität und ihre Probleme

Diese Notwendigkeit einer Revision zeigt sich nun auch angesichts einer Thematik, in Bezug auf die die diagnostizierte Krise nicht ganz so offensichtlich ist. Habe ich bisher den Liberalismus »im Moment seines Sturzes« verfolgt, so zeigt sich die Erschöpfung des Paradigmas selbst da noch, wo es besonders lebendig scheint und wo die Durchsetzung liberaler Prinzipien gerade erst Fahrt aufgenommen hat. Ich meine damit die verschiedenen – und intern durchaus unterschiedlich begründeten – Versuche, auf systematische Ausschlüsse und Verwerfungen innerhalb der vom liberalen *Skript* geprägten gesellschaftlichen und politischen Institutionen hinzuweisen und diesen gegenüber Diversität, die gleichberechtigte Repräsentation und Inklusion systematisch diskriminierter Gruppen einzufordern. Besteht die liberale Gesellschaft zunächst faktisch vor allem aus weißen europäischen Männern, so fordern Personen, die als Frauen, als trans oder queer, als PoC oder migrantisch gelesen werden (und so sozialisiert sind) heute Zugang zu entsprechenden Positionen bzw. thematisieren öffentlich ihren Ausschluss aus diesen.

So werden in immer wieder neuen Runden ungerechtfertigte Privilegien und Ausschlüsse, die die bürgerlich-liberale Figur der Freien und Gleichen und das bürgerliche Leistungsprinzip unterlaufen, thematisiert. Dabei werden Ausschlüsse und Ausschlussmechanismen erkennbar, von denen die Mehrheitsgesellschaft wenig geahnt hat. Es sprechen Personen, die vorher wenig wahrgenommen wurden, und »Identitäten« (oder besser: Lebenslagen, Existenzweisen und Standpunkte)

zu zu erinnern: »Bundestagswahlen, Feierstunden der Olympiade, Aktionen eines Scharfschützenkommandos, eine Uraufführung im Großen Schauspielhaus gelten als öffentlich. Ereignisse von überragender öffentlicher Bedeutung wie Kindererziehung, Arbeit im Betrieb, Fernsehen in den eigenen vier Wänden gelten als privat. Die im Lebens- und Produktionszusammenhang wirklich produzierten kollektiven gesellschaftlichen Erfahrungen der Menschen liegen quer zu diesen Einteilungen.« (Negt, Kluge 1972, S. 7).

machen sich geltend, die sich vorher als solche nicht artikulieren konnten. Dadurch hat sich die öffentliche Sensibilität für Ausschlüsse und die Unvollständigkeit der bürgerlich-egalitären Inklusion entschieden geändert, strukturelle Machtverhältnisse sind sichtbarer geworden und die Zweifel an der zum Selbstverständnis der liberalen Gesellschaft gehörenden Geltung meritokratischer Prinzipien in ihren wesentlichen Institutionen²⁹ sind durch die hier gewonnenen Gesichtspunkte substanzialer geworden.

In welchem Sinne aber zeigt sich auch hier die Erschöpfung des liberalen Paradigmas? Klarerweise sind die beschriebenen Tendenzen gesellschaftlich heftig umstritten und sie haben das Potential zur Spaltung und zur Erzeugung von Zwist zwischen vormals mindestens Alliierten.³⁰ Außerdem gibt es Rückschläge, die mit dem erbitterten Widerstand und der Haushalt der Privilegienhaber:innen zu tun haben und die – wie in Putins Russland – mit der generellen Tendenz zum (neoliberal) Autoritären mitschwingen. Aber gerade die Konflikthaftigkeit der Position zeigt, so könnte man denken, eher die Virulenz und die Lebendigkeit des liberalen Paradigmas als seine Erschöpfung.

Meine These ist nun, dass es sich bei aller Heftigkeit der Auseinandersetzung dennoch nicht nur um eine ermüdende, sondern auch um eine ermüdeten Debatte handelt. Diese dreht sich im Leeren, so lange man nicht auch hier das systematische Defizit der liberalen Idee verortet und entsprechend die bloß liberale von einer darüber hinausgehenden emanzipativen Forderung nach Diversität abgrenzt. Die sich hier zeigende Alternative ist die zwischen Diversität als bloße *Inklusion* in die bestehenden gesellschaftlichen und politischen Institutionen und Praktiken oder als *Transformation* ebendieser. Bleibt die Inklusionsvariante dem Liberalismus und damit auch seinen oben geschilderten Problemen und Krisenerscheinungen verhaftet, so bietet die Transformationsvariante, die die Diversität vor allem auch als radikal demokratische Politik versteht, einen Ausweg.

Diversity als radikaler Liberalismus und seine Probleme

Für diese Einschätzung ist eine Voraussetzung entscheidend, die ich stillschweigend gemacht habe: Identitäts- und Diversitätspolitik ist im Kern liberale Politik, selbst da, wo sie *radikal liberale* Politik ist. Der Abbau von Privilegien und Diskriminierungen ist der Versuch einer Einlösung des im Kern liberalen Versprechens, dass jeder ungeachtet seiner Herkunft, religiösen Zugehörigkeit, Hautfarbe, des Geschlechts oder sonstiger partikularer Merkmale als Person geachtet werden und an den entscheidenden Institutionen einer sich als liberal verstehenden Gesell-

29 Luzide führen Sabine Hark und Johanna Hofbauer das für die Institution der Universität in ihrem Buch *Die ungleiche Universität*, 2023 aus.

30 Das bezeugt nicht nur die Linie Sahra Wagenknechts, deren Position sich längst nicht mehr als innerlinke Opposition beschreiben lässt, sondern auch die Welle der im linken, liberalen Lager selbst entstehenden Anti-Woke Literatur. Vgl. zum Beispiel Neiman 2023 und andere.

schaft teil haben soll.³¹ Es handelt sich um die Abschaffung von Privilegien und umgekehrt von Diskriminierungen aufgrund eines hierarchisch gesetzten sozialen Status oder aufgrund der Zugehörigkeit zu einer bestimmten sozialen Gruppe.

Wenn also, wie Regina Kreide es formuliert,³² die zeitgenössische Politik der Inklusion und der Diversität eine »radikale Weise [ist], die Gerechtigkeitsfrage neu zu stellen«, so handelt es sich dabei zugleich um die Einlösung eines schon lange bestehenden Projekts. Wird damit aber die Gerechtigkeitsfrage wirklich *neu* gestellt? Und lässt sich diese als Gerechtigkeitsfrage alleine überhaupt neu stellen?

Diversität als Optionenvielfalt? Die Grenzen der Enthaltsamkeit

Hier zeigt sich, dass die liberale Diversitätspolitik die Probleme erbt, vor denen der klassische Liberalismus steht. (Und sie erzeugt nicht zuletzt damit nichtintendierte Nebenwirkungen.)

Zum einen nämlich bleibt die liberale Version der Diversitätspolitik gefangen in dem Versuch, ethische Enthaltsamkeit zu behaupten. Wo lediglich die Repräsentationsverhältnisse in Bezug auf marginalisierte Gruppen und Lebensformen »gerechter« gemacht werden sollen oder wenn der Diskurs nahelegt, es gehe lediglich um die Erweiterung von Optionen, nicht aber um die substantielle Veränderung von gesellschaftlichen Lebens-, Liebes- und Arbeitsverhältnissen, wird systematisch verkannt, dass die angesprochenen gesellschaftlichen Veränderungen keineswegs ethisch neutral sind und es auch nicht sein können. Man sieht das sehr gut am Feld der De-Essentialisierung der Geschlechterverhältnisse, von Queerness über Genderfluidität bis zu neuen Familienformen. Häufig treten die hier vorgebrachten Forderungen so auf, als ginge es dabei nur um die Multiplikation von Optionen, nur um Wahlfreiheit und Pluralität, also um die – im Kern liberale – Freiheit, so zu leben, wie man will, und sich auf Geschlecht, sexuelle Orientierung und Lebensweise nicht durch hergebrachte Dichotomien der Heteronormativität festlegen lassen zu müssen. Das ist aber eine Fehleinschätzung dessen, worum es hier geht. Es handelt sich nämlich hier eben gerade nicht lediglich um liberale oder »negative« Freiheiten in den Grenzen des Millschen *harm principles*, also darum, tun zu dürfen, was man will, solange man anderen nicht damit schadet. Die hier erreichten Öffnungen stellen vielmehr faktisch die hergebrachten Lebensweisen selbst in Frage, und zwar für alle. Sie sind, willkürlich oder unwillkürlich, ein Ausgriff aufs Allgemeine. Die heteronormative Familie, zu einer von vielen Optionen geworden, wird nie wieder sein, was sie einmal war. Wenn *queere* Lebensformen mit öffentlicher Anerkennung existieren oder wenn *gender* bis in die Kleinkinderziehung hinein als Spektrum gelebt werden kann, ändert sich das, was Maskulinität und Femininität oder das, was Familie bedeutet und wie sie

31 An manchen Orten dieser Welt mag man den Eindruck haben, dass der so beschriebene Liberalisierungsfortschritt sich, einmal in die Welt gesetzt, gar nicht mehr zurückdrängen lässt. Aber das kann täuschen, man denke nur an die erbitterten Kämpfe, die in den USA um Schulbücher geführt werden, die sich mit Fragen von *race* und *gender* auseinandersetzen.

32 Regina Kreide, »Streit unter Linken« im Tagesspiegel vom 21.05.2021.

gelebt werden kann, tendenziell für alle; wenn auf Formularen neben »weiblich« und »männlich« das »divers« tritt, dann kommt nicht einfach nur etwas hinzu. Es ändert sich damit unweigerlich auch das Verständnis der beiden hergebrachten Kategorien.

Nicht nur also wird, wie in einer Benetton-Werbung, »alles so schön bunt hier«, sondern es transformieren sich Rollenerwartungen und Identitätszuschreibungen mit Wirkung auf die gesamte Gesellschaft. Die Inklusion queerer Lebensweisen in bestehende Institutionen ist dann eben nicht eine bloße »Erweiterung des Kreises« auf diejenigen, die dann auch (endlich) dazugehören dürfen, sondern dessen Veränderung und in mancher Hinsicht radikale Transformation³³. Schon das »auf dem Prüfstand stehen« der hergebrachten Geschlechterverhältnisse, die Infragestellung selbst, verändert nämlich etwas.

Die reaktive Feindseligkeit, die Ressentiments, die diese Transformationen erzeugen und die als Reaktionsmuster genau dem entsprechen, was ich oben als die Reaktion auf die grundlegende Hypokrisie des liberalen *Skripts* beschrieben habe, dürften teilweise auf diesen Umstand zurückzuführen sein. Weit mehr nämlich denn als eine Erweiterung von Optionen stellen sich für die so Reagierenden die De-Essentialisierung der Geschlechterverhältnisse und die damit einhergehenden Veränderungen der Lebensform Familie oder der Existenzweise von Geschlecht³⁴ als Bedrohung dar, als eine Entwicklung, in der alle durch die Naturalisierung gehüteten Gewissheiten, Sicherheiten und Üblichkeiten zerstört werden oder zumindest auf dem Prüfstand stehen.³⁵ Waren naturalisierte Geschlechts- und Familienverhältnisse ehemals die von rechtsautoritären Bewegungen beschworene *Normalität*, so wird diese *default*-Position ihnen durch die de-naturalisierende praktische Kritik genommen. Die Unselbstverständlichkeit der heteronormativen Position wird zur neuen Selbstverständlichkeit. Die Geschlechterverhältnisse und die geschlechtlichen Existenzweisen sind politisiert, Gegenstand des Politischen, nicht mehr Natur. Daran wird man – allem Geschrei zum Trotz oder vielleicht gerade deswegen – heute schon kaum noch etwas ändern können, zumal diesen auf den ersten Blick vielleicht oberflächlichen oder »nur kulturellen« Veränderungen weitreichende und tiefenstrukturelle politische, soziale und ökonomische Wandlungsprozesse zugrunde liegen.

In dieser Situation sind nicht nur seine Feinde, sondern auch das liberale *Skript* selbst das Problem. Sind mit den beschriebenen Transformationen die Grenzen des Liberalismus und die Grenzziehung der ethischen Enthaltsamkeit faktisch durchbrochen, so schummelt sich die liberale Interpretation oder das liberale Selbstverständnis der geschilderten gesellschaftlichen Transformationsbewegungen daran in mancher Hinsicht vorbei. Das wird manchmal als strategischer Vorteil gepriesen, hat aber gerade als Strategie offenbar verhängnisvolle Nebenfolgen:

33 Zu einer generellen Kritik an der Vorstellung moralischen und sozialen Fortschritts als »Erweiterung des Kreises« siehe mein Buch *Fortschritt und Regression*, 2023, Kapitel 2.

34 Vgl. Maihofer 1995.

35 Vgl. dazu Hark, Villa 2015.

Wenn man die Diversitätspolitik unter den Deckmantel der bloß liberalen Pluralisierung von Lebensformen stellt, überlässt man das substantielle Thematisieren von Lebensformen der autoritären Rechten. Es entsteht eine Politik der Lebensformen von rechts (und in gegen-emanzipativer Absicht), der gegenüber die liberale Linke sich hinter der (vorgeblichen) Nicht-Lebensform der Wahlfreiheit versteckt.³⁶

Wie oben schon bemerkt: Der Liberalismus der »ethischen Enthaltsamkeit« hat nämlich kein adäquates emanzipatorisches Vokabular für den Umstand, dass wir auch in pluralen Gesellschaften »immer schon zusammenleben« und dass wir inhaltliche Auseinandersetzungen darüber, wie wir die Institutionen unseres Zusammenlebens gestalten wollen – und Geschlecht und Familie gehören zu den wichtigsten dieser Institutionen und Praktiken – nicht ausweichen können. Emanzipatorische Bewegungen sind diejenigen Bewegungen, die Auseinandersetzungen darüber, wie wir zusammenleben wollen, auf die Agenda setzen und Antworten auf diese Fragen entwickeln. Sie tun dies aber unter Einfluss des Liberalismus manchmal allzu verschämt.

Der Ausweg aus der liberalen Sackgasse, in die manche emanzipatorischen Bemühungen zu geraten drohen, wäre auch hier, diese Emanzipationsbewegungen offener als Kritik an und von Lebensformen zu verstehen, die (Wieder-)Aufnahme einer emanzipativen Politik der Lebensformen von links also³⁷ – mit den entsprechenden Prätentionen auf Allgemeinheit oder allgemeine Geltung und der damit einhergehenden Verpflichtung auf Ausweisbarkeit. Eine solche emanzipative Politik von Lebensformen beschränkt sich nicht darauf, die bestehenden Praktiken, Institutionen und Überzeugungen zu de-naturalisieren und ihrer Selbstverständlichkeit zu entkleiden (auch wenn das klarerweise eine Vorbedingung für deren Transformation ist); sie bezieht selbst Stellung; sie sagt, woran das Alte scheitert, warum es neue, angemessene Formen braucht und welche Potentiale es für diese gibt. Sie zeigt die Widersprüche auf, in die diese geraten und stößt die Auflösung dieser Widersprüche mit an – und betreibt damit die begründete Transformation eben dieser Lebensformen.

Die neue soziale Frage

Das verhängnisvolle oder krisenhafte Erbe des Liberalismus zeigt sich aber auch am zweiten der oben behandelten Probleme. Im Rahmen der polemisch aufgeheizten Auseinandersetzung über Fragen der Diversität und der Inklusion wird diese häufig als das Feld einer »kulturellen Liberalisierung« aufgefasst. Allein schon diese Klassifizierung lädt dazu ein, sie gegen die »wirklich relevanten«, die sozialen »Brot und Butter«-Fragen (oder wahlweise Klassenfragen) auszuspielen. Karikaturen einer »woken« Linken, die sich mehr für Gendersternchen als für

36 In dieser Hinsicht ist auch das theoretische Programm der genealogischen Denaturalisierung und Destabilisierung in seinem Verharren bei eben jenem auflösenden Moment mit dem Liberalismus wahlverwandt.

37 Siehe dazu Daniel Loicks Plädoyer für eine »Politik der Lebensformen«, Loicks 2016.

Armut interessiert, und sich dies auch leisten kann, sind entsprechend hoch im Kurs. Abgesehen davon, dass das Einstimmen in den rechten und rechtsradikalen Diskurs über die ›abgehobenen woken Eliten‹ dann jeweils nur ein Fettnäpfchen weit entfernt ist, wie man am Beispiel Sahra Wagenknecht sieht, und abgesehen davon, dass diese spalterische Entgegensetzung der Realität der meisten politisch Aktiven in keiner Weise entspricht, abgesehen von alldem also, ist das als solches schon ein irreführendes und falsches *framing* der Lage.

Es ist ja einerseits offensichtlich, dass die hier gegeneinander ausgespielten Fragen gar nichts miteinander zu tun haben. Sie spielen sich schlicht nicht im selben »Register« ab und lassen sich nicht im Modus eines Nullsummenspiels gegeneinander aufrechnen. Kein Arbeitsplatz im Kohlerevier ist bedroht durch die *same sex marriage* und umgekehrt: kein Pflegenotstand würde behoben, wenn man das zum Symbol gewordene »Gendern« wieder aufgäbe. Es kann also allenfalls um Fragen der Aufmerksamkeitsökonomie gehen, oder um Versuche, dort Macht und Kontrolle zu behaupten, wo sie andererseits verloren geht.

Offensichtlich ist auch, dass die sogenannte soziale Frage heute ein anderes Gesicht hat als die alte, wenn diese als Lage der arbeitenden Klassen und diese als männliche Industriearbeiterschaft interpretiert wird (was natürlich immer schon einseitig und falsch war). Eine übergroße Anzahl der am schlimmsten von Armut, sozialer Deprivation und ungleichen Lebenschancen Betroffenen, die Subalternen, sind weiblich, sie sind Opfer sowohl rassistischer wie sexistischer Diskriminierung und sie stammen überproportional aus dem globalen Süden.

Die Diversität von citoyens

Auch hier ist der Rückgang auf die oben beschriebenen Probleme des Liberalismus klärend. Liberale Inklusionspolitik (oder: Inklusionspolitik, sofern sie liberal bleibt) bleibt an die Trennung von *bourgeois* und *citoyen* gebunden, damit aber auch an das liberale Modell subjektiver Rechte und implizit an das (nicht eingelöste) liberale Versprechen der Meritokratie. Steht der klassische Liberalismus vor dem Problem, dass seine Behauptung formaler Freiheit und Gleichheit von der materialen Ebene nicht gedeckt ist, dann zeigt sich hier ein zwiespältiges Bild. Einerseits könnte man ja sagen, dass Identitäts- und Inklusionspolitik auf das Problem der bloß formalen Freiheits- und Gleichheitsversprechen reagiert. Bei aller formalen Gleichheit sind, so lässt sich zeigen, *faktisch* Menschen nicht-weißer, nicht-männlicher oder sonst irgendwie ›abweichender‹ Identität und Lage sozial benachteiligt. Sofern Inklusions- und Diversitätspolitiken auf diesen Widerspruch reagieren, ist die Inklusionspolitik die materiale Einlösung der formalen Freiheitsversprechen. Aber das stimmt eben nicht. Vielmehr ist sie in mancher Hinsicht die Einlösung von formalen Rechten durch weitere, durch erweiterte formale Rechte.³⁸ Umkämpft sind letztendlich die Zugangsvoraussetzungen zum

38 Vgl. Was an der Strategie liberaler Diversität problematisch ist, kann man auch mit einem Theorem erläutern, das ich den Überlegungen Christoph Menkes entnehme: Sie bleibt der Figur bzw. der Denkweise der subjektiven Rechte verhaftet. Subjektive Rechte sind, Christoph Menke zufolge, wesentlich ›Eigen-Rechte‹, Rechte auf Eigenes,

Status des *citoyen*, der/die dann sein Schicksal als *bourgeois* endlich selbst in die Hand nehmen könnte. Erkämpft wird, wenn man so will, lediglich die Diversität der *citoyens* als *citoyens*. Das gilt selbst da, wo Inklusionspolitiken das Teilen einer kollektiven Identität zur Grundlage der Erweiterung dieser Rechte machen. Wenn in der bürgerlich liberalen Gesellschaft, wie Hegel es ausdrückt, der Mensch *als Mensch* gilt, »nicht, weil er Jude, Katholik, Protestant, Deutscher, Italiener, usf. ist«,³⁹ dann reklamieren liberale Diversitätspolitiken einerseits, dass die Menschen eben aufgrund bestimmter Mitgliedschaften und qua Zuschreibung bestimmter Identitäten immer noch nicht wirklich *als Mensch* anerkannt werden. Dennoch bleiben die Rechte von *citoyens*, das Recht, als solche:r rechtlich anerkannt zu werden, der Bezugspunkt. Auch die Einführung eines weiteren Diskriminierungsparameters, des sogenannten Klassismus, löst das Problem nicht, sondern verstärkt es in mancher Hinsicht, weil hier »Klasse« wiederum nach dem Muster der Diskriminierung und der Inklusion behandelt wird^{40, 41} Worum es aber nicht geht, selbst da, wo ökonomische Bedingungen als Zugangssperre thematisiert werden, ist die Sphäre des Ökonomischen selbst, also einer grundlegend anderen Gestaltung der gesellschaftlichen Kooperationsverhältnisse (manche würden diese Sozialismus nennen, aber darauf kommt es nicht an.)

Thematisiert oder überwunden wird also immer noch nicht der formale, rechtlich-politische Charakter der Inklusion. Und genau in dieser Hinsicht bleibt die

wobei das Zueigenhaben dessen, worauf ich ein Recht zu haben glaube oder behaupte, als unmittelbar gegeben verstanden wird: mein Willkür-Wille, meine Interessen, mein Eigentum. Menke nennt dies deshalb eine quasi-natürliche Relation. Die Rechte sind dann Mechanismen zur Sicherung dieses Vorgegebenen, so dass in einer Politik der Rechte das, worum es in ihnen geht, selbst nicht mehr verändert oder umgestaltet usw. werden kann oder muss. Menke beschreibt das als einen Effekt (wie auch Grundlage) von De-Politisierungsphänomenen. Man könnte es darüber hinaus als Effekt wie Grundlage eines atomistisch bleibenden Gesellschaftsverständnisses beschreiben, ein Verständnis von Gesellschaft, das den »Zusammenhang des Zusammenhangslosen« als das die Gesellschaft bei Marx entziffert wird, nicht realisiert. Menke 2018.

- 39 Hegel 1981 [1820], § 209.
- 40 Emma Dowling, Silke van Dyk und Stefanie Graefe sprechen von einer »systematischen Verweichslung bzw. Gleichsetzung von Klasse als sozialer Strukturkategorie, die auf ökonomischer Ausbeutung basiert, mit Klassismus als Diskriminierungspraxis.« Vgl. Dowling, Emma/van Dyk, Silke/Graefe, Stefanie (2017): Rückkehr des Hauptwidderspruchs? Anmerkungen zur aktuellen Debatte um den Erfolg der Neuen Rechten und das Versagen der »Identitätspolitik«, in: PROKLA. Zeitschrift für Kritische Sozialwissenschaft 47,188, 411–420, dort S. 418.
- 41 Die nicht-nur-liberale, die linke oder emanzipative Position dagegen müsste beide Entwicklungen (die Fortschritte in der kulturellen Liberalisierung und die Rückschritte oder gar Regressionen bzgl. der sogenannten sozialen Frage) aufeinander beziehen – aber auf eine andere Weise, als die Rechten es tun. Sie muss deutlich machen, dass und wie beides zusammenhängt, dass und wie beide Probleme Resultat von zugrundeliegenden Entwicklungen sind, und dass und wie beide Probleme in einem umfassenderen Prozess der Emanzipation aufeinander bezogen sein könnten. Das »get back control« der Internationale der Rechtspopulisten könnte dann eine neue Bedeutung bekommen.

Diversitätspolitik in vielen ihrer Spielarten auch in Bezug auf das zweite oben erörterte Problem »liberal«. Das adressierte Problem ist nämlich genaugenommen eine Frage des Status (und nicht der Klasse). Mit immer differenzierteren und sensibleren Mitteln wird, so gesehen, das Hineinragen des (ursprünglich in der feudalen Ordnung beheimateten) Status und die Existenz von Privilegien in die bürgerlich-liberale Rechts- und Sozialordnung thematisiert, das Hineinragen also von Elementen einer ständischen Ordnung in die Klassenordnung der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft, deren eigentliches – oder offizielles – Prinzip die Meritokratie ist. Es ist kein Zufall, dass diese Diskussion mit den Begriffen von *Privilegien* und *Diskriminierung* geführt wird, Begriffe also, die aus der Auseinandersetzung der bürgerlichen mit der feudalen Ordnung stammen und die nun auf die bürgerliche Ordnung selbst, als einer neuen oder verdeckten Privilegiendurchsetzung, angewendet werden. Hier wiederholt sich eine Ungleichzeitigkeit, die schon Marx beschäftigt hat: Die ständischen Privilegien sind immer noch nicht abgebaut, sondern haben sich neu gebildet: der *citoyen* ist immer noch kein *citizen* (sondern im Zweifelsfall männlicher, weißer Privilegienträger). Gleichzeitig aber ist bereits klar, dass das Problem allein mit der nun endlich wirklichen Durchsetzung der bürgerlichen Ordnung nicht zu lösen sein wird. Das Alte ist noch nicht überwunden, aber das Neue schon ungenügend geworden.

Politik der Lebensformen, Diversity als Transformationsprojekt

Die Verbindung beider Probleme erforderte also eine Politik von Lebensformen die diese wiederum in ihrer Gesamtheit – als soziale, politische, kulturelle und ökonomische Gebilde – thematisiert.

Die sogenannten »kulturellen« hängen mit ökonomischen Fragen zusammen,⁴² wenn – aber tatsächlich auch nur wenn – diese gerade nicht nur im Modus der Umverteilung verstanden werden. Also: wenn in ihnen und mit ihnen die oben angesprochene Trennung von *bourgeois* und *citoyen* selbst noch einmal zum Gegenstand emanzipatorischer Bemühungen wird.

Genau hier gewinnt die oben angedeutete Alternative zwischen liberaler und transformatorisch-emanzipatorischer Diversitätspolitik dann Kontur. Meine These war, dass diejenige Diversitätspolitik, die dem Rahmen des liberalen Paradigmas mal mehr, mal weniger unwillkürlich verhaftet ist, von seiner Krise mitbetroffen ist und dass nur diejenigen Positionen, die in ihrem Kampf für Inklusion und Diversität das liberale Paradigma transzendieren, dieser Glaubwürdigkeitskrise des Paradigmas (und damit möglicherweise auch den fruchtlosen Konflikten um die falsche Alternative zwischen Diversitätspolitik und sogenannten sozialen Fragen) entkommen können. Die Soziologin und Gendertheoretikerin Sabine Hark hat ein solches Projekt mit dem treffenden Ausdruck »Bürgerliche Emanzipation 2.0« belegt.⁴³ Einer solchen Politik kann es dann aber nicht nur um eine »Auswei-

42 Das ist schon Gegenstand einer Kontroverse zwischen Fraser und Butler aus den frühen 1990er Jahren, siehe dazu Butler 1997 und Fraser 1997.

43 Hark 2021.

tung des Kreises«, die einfache Ausweitung des Universalismus und die Integration der Marginalisierten in den Status bürgerlicher Rechtssubjekte gehen, sondern um die Veränderung des Kreises selbst.⁴⁴ Das bedeutet dann sowohl das Aufgeben der oben kritisierten »ethischen Enthaltsamkeit«, als auch die Aufhebung der Spaltung zwischen *bourgeois* und *citoyen*. Die »bürgerliche Emanzipation 2.0« wäre, anders gesagt, eben nicht nur eine Einlösung der Versprechen der bürgerlichen Emanzipation 1.0 – und vielleicht wäre sie dann noch nicht mal mehr eine *bürgerliche* Emanzipation – sondern etwas Neues. Aber das mag ein Streit um Worte sein.

6. Sozialismus oder Barbarei?

Was bedeutet nun angesichts dessen und auch angesichts der regressiv-autoritären Angriffe auf das liberale wie das radikalliberale Projekt eine »Solidarität mit dem Liberalismus im Moment seines Sturzes«? Ich möchte mit ein paar Eckpunkten zu diesem komplexen Programm schließen.

(1) Es kann keine emanzipative Überwindung des Liberalismus geben, die diesen nicht in sich aufnimmt. Und so müssen wir zwar über den Liberalismus hinausgehen – aber ebenso müssen wir jede Tendenz bekämpfen, die hinter ihn zurück will.

(2) Es kann aber auch keine Solidarität mit dem Liberalismus geben, der diesen nicht über sich hinaustreibt. Das bloße »Schließen der Reihen« zur Verteidigung wenigstens der wichtigsten Errungenschaften des liberalen Gedankens wird nicht funktionieren, theoretisch nicht und praktisch auch nicht. Wer nicht unbescheiden ist, wer nicht *mehr* fordert, wird noch nicht einmal das Wenige bekommen, auf das man sich angesichts der autoritär-faschistischen Bedrohung manchmal zurückziehen möchte.

(3) Ob das nun bedeutet, die »eigentlichen« Intentionen des Liberalismus zu verwirklichen – zum Beispiel, weil es bedeutet, Freiheit und Gleichheit endlich wirklich zu realisieren – oder ob ein solches (emanzipatives) Projekt etwas genuin Neues realisieren muss – etwa den Sozialismus –, das ist einerseits Haarspaltereи, andererseits eine Frage, die nur die Praxis beantworten kann.

⁴⁴ Das ist eine Einsicht, die der Praxis queerer Diversitätspolitik entspricht. Dennoch bleibt das Bild manchmal undeutlich. Die nicht zuletzt von Foucault inspirierte genealogische Strategie der De-Naturalisierung bestehender Lebens- und Selbstverhältnisse bleibt in mancher Hinsicht – so notwendig sie als erster Schritt ist – vor der positiven Emanzipationsbehauptung stehen.

Literaturverzeichnis:

- Adorno, Theodor W. 1966. *Negative Dialektik*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Bhabha, Homi 1999. »Liberalism's Sacred Cow«, in: *Is Multiculturalism Bad for Women*, S. 79–85, hrsg. v. Nussbaum, Martha; Cohen, Josh; Howard, Matthew. Princeton: Princeton University Press.
- Bhambra, Gurminder 2011. »Historical Sociology, Modernity, and Postcolonial Critique«, in: *The American Historical Review*, 116,3, S. 653 – 662.
- Butler, Judith 1997. »Merely Cultural«, in: *Social Text*, 52/53, S. 265 – 277.
- Chakrabarty, Dipesh 2008 [2000]. *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton: Princeton University Press.
- Forrester, Katrina 2019. *In the Shadow of Justice*. Princeton: Princeton University Press.
- Fraser, Nancy 1997. »Heterosexism, Misrecognition, and Capitalism: A Response to Judith Butler«, in: *Social Text*, 52/53, S. 279 – 289.
- Fricker, Miranda 2007. *Epistemic Injustice. Power and the Ethics of Knowing*. Oxford: Oxford University Press.
- Gosepath, Stefan 2024. »Problems with Merit in the Liberal Economy«, in: *The Liberal Script at the Beginning of the 21st Century*, hrsg. v. Börzel, Tanja; Gerschewski, Johannes; Zürn, Michael. Oxford: Oxford University.
- Habermas, Jürgen 1991. »Vom pragmatischen, ethischen und moralischen Gebrauch der praktischen Vernunft«, in: ders. *Erläuterungen zur Diskurstheorie*, S. 100 – 118. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Hark, Sabine 2021. *Gemeinschaft der Ungewählten*. Berlin: Suhrkamp.
- Hark, Sabine; Hofbauer, Johanna 2023. *Die ungleiche Universität*. Wien: Passagen Verlag.
- Hark, Sabine; Villa, Paula-Irene 2015. *Anti-Genderismus. Sexualität und Geschlecht als Schauplätze aktueller politischer Auseinandersetzungen*. Bielefeld: transcript Verlag.
- Hegel, G. W. F. 1981 [1820]. *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*. Berlin, Boston: De Gruyter.
- Jaeggi, Rahel 2023. *Fortschritt und Regression*. Berlin: Suhrkamp.
- Jaeggi, Rahel 2014. *Kritik von Lebensformen*. Berlin: Suhrkamp.
- Khader, Serene 2018. *Decolonizing Universalism: A Transnational Feminist Ethic*. Oxford: Oxford University Press.
- Kuhn, Thomas 1976. *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*. Frankfurt/M: Suhrkamp.
- Macpherson, Crawford 1962. *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*. Don Mills, Ont.: OUP Canada.
- Maihofer, Andrea 1995. *Geschlecht als Existenzweise*. Frankfurt a.M.: Ulrike Helmer Verlag.
- Marx Karl 1962 [1867]. »Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band. Buch I: Der Produktionsprozeß des Kapitals«, in: *Karl Marx Friedrich Engels Werke (MEW). Band 23*, hrsg. v. Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED. Berlin: Dietz Verlag.
- Marx, Karl 1967 [1843]. »Zur Judenfrage«, in: *Karl Marx Friedrich Engels Werke (MEW). Band 23*, S. 347–377, hrsg. v. Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED. Berlin: Dietz Verlag.
- Menke, Christoph 2018. *Kritik der Rechte*. Berlin: Suhrkamp.
- Mills, Charles 2005. »Ideal Theory as Ideology«, in: *Hypatia*, 20,3, S. 165 – 184.
- Neckel, Sighard 2010. »Refeudalisierung der Ökonomie: Zum Strukturwandel kapitalistischer Wirtschaft«, *MPIWG Working Paper 10/6*. Köln: Max Planck Institute for the Study of Societies.
- Negt, Oskar; Kluge, Alexander 1972. *Öffentlichkeit und Erfahrung*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Neiman, Susan 2023. *Left is not woke*. Cambridge, UK; Hoboken, NJ, USA: Polity.
- Piketty, Thomas 2020. *Kapital und Ideologie*. München: C. H. Beck.
- Rawls, John 1999 [1971]. *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press.
- Riedel, Manfred 2011. *Bürgerliche Gesellschaft*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Said, Edward 2019 [1978]. *Orientalism*. London: Penguin Books.

- Taylor, Charles 1998. »Leading a Life«, in: Ruth Chang (Hg.), *Incommensurability, Incomparability, and Practical Reason*. Cambridge/Mass: Harvard University Press.
- Theunissen, Michael 1991. »Möglichkeiten des Philosophierens heute«, in: ders., *Negative Theologie der Zeit*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Zürn, Michael; Gerschewski, Johannes 2021: »Sketching the Liberal Script. A Target of Contests«, *SCRIPTS Working Paper* No. 10, Berlin: Cluster of Excellence 2055 »Contestations of the Liberal Script – SCRIPTS«.

Zusammenfassung: Ausgehend von der These, dass sich der Liberalismus sowohl als politische Ordnung, als auch als Theoriezusammenhang in der Krise befindet, wird diese als Erschöpfung eines Paradigmas analysiert. Diese interne Erosion des liberalen Paradigmas lässt sich auf das Nachlassen seiner Problemlösungskompetenz in zwei Hinsichten zurückführen: seine Fähigkeit zur Lösung ethischer Konflikte durch deren Einklammerung und seine formal-rechtliche Lösung des Problems materialer sozialer Ungleichheit. Im Sinne einer immanent ansetzenden Kritik wird argumentiert, dass beide Spannungen im Liberalismus selbst angelegt sind, dass aber das Projekt einer umfassenden Emanzipation nur in Solidarität mit liberalen Errungenschaften und nicht durch Rückfall hinter diese denkbar ist.

Stichworte: Liberalismus, Kritische Theorie, Emanzipation, Lebensformen, Diversität, immanente Kritik.

Solidarity with liberalism at the moment of its fall

Summary: Based on the thesis that liberalism is in crisis both as a political order and as a theoretical framework, this is analysed as the exhaustion of a paradigm. This internal erosion of the liberal paradigm can be traced back to the decline of its problem-solving competence in two respects: its ability to solve ethical conflicts by bracketing them and its formal-legal solution to the problem of material social inequality. It is argued that both tensions are inherent in liberalism itself, but that the project of emancipation is only conceivable in solidarity with liberal achievements and not by falling behind them.

Keywords: critical theory, liberalism, forms of life, immanent critique, paradigm shift

Autorin:

Prof. Dr. Rahel Jaeggi
Humboldt-Universität zu Berlin
Institut für Philosophie
Unter den Linden 6
10099 Berlin
rahel.jaeggi@staff.hu-berlin.de

Leviathan, 52. Jg., Sonderband 42/2024