

7. Transformationen des Kampfes um soziale und politische Rechte

Perspektiven demokratischer Kontestationspolitik

Der Kampf um soziale und politische Rechte wird seit der Etablierung der modernen Vorstellung demokratischen Selbstregierens von einem universalistischen Gleichheitsverständnis inspiriert. Während die bürgerlichen Bewegungen des 18. und 19. Jahrhunderts sich wesentlich auf die politischen Dimensionen der Gleichheit konzentriert haben, haben die sozialen Bewegungen des 19. und 20. Jahrhunderts sich darüber hinaus für die Perspektive der Gleichheit sozialer Rechte stark gemacht. Trotz dieser erheblichen Differenz über Inhalte und Reichweite des Gleichheitsbegriffs teilen beide Bewegungen dennoch mindestens implizit den gemeinsamen Bezugspunkt eines universalistischen Gleichheitsbegriffs einer Gemeinschaft der Gleichen (vgl. Rosanvallon 2013). Spätestens seit den 1970er Jahren wird aber in der Politischen Theorie zunehmend eine radikale Pluralisierung sozialer und politischer Bewegungen thematisiert (vgl. Laclau/Mouffe 2001), in deren Lichte die Vorstellung einer universalistischen Gleichheitsidee, die sich auf eine Gemeinschaft der Gleichen beziehen ließe, zunehmend unterkomplex erscheinen muss. Der Gleichheitsbegriff muss deshalb vor dem Hintergrund eines starken Pluralismus besonderer Ansprüche und mit ihm einhergehender Artikulationen eines Rechts auf Differenz umgearbeitet werden (vgl. Flügel-Martinsen/Martinsen 2014). Das heißt keineswegs, dass der Begriff der Gleichheit seine Bedeutung verliert oder gar verschwindet, aber wir benötigen angesichts des konstitutiven Pluralismus sozialer und politischer Bewegungen ein anderes Gleichheitsverständnis, das es erlaubt, den singulären Ansprüchen auf Besonderheit Rechnung zu tragen. Gleichheit muss deshalb immer auch verstanden werden als ein gleiches Recht, eine bestehende soziale

Ordnung und ihre Einschluss- und Ausschlussmechanismen in Frage stellen zu können – insbesondere durch diejenigen, die keinen oder keinen gleichen Anteil haben (vgl. Rancière 1995).

Im Folgenden gehe ich deshalb der Frage nach, wie eine politische Theorie beschaffen sein muss, die in der Lage ist, mit diesen Herausforderungen umzugehen. Ich werde in drei Schritten vorgehen. Erstens werde ich skizzieren, weshalb unsere Gegenwartsgesellschaften als im starken Sinne pluralistisch verstanden müssen, also als Gesellschaften, die von irreduziblen Singularitäten im Sinne Derridas gekennzeichnet sind,¹ und was das für die Konturen einer kritischen politischen Theorie bedeutet, die Singularitäts- und Differenzforderungen ernst nimmt (1.). Zweitens werde ich kurz diskutieren, welche Veränderungen sich damit für die Perspektive der Gerechtigkeitstheorie verbinden (2.). Dabei wird sich zeigen, dass der Begriff der Gerechtigkeit von einer Spannung zwischen universellen und besonderen Forderungen gekennzeichnet ist. Die konzeptionelle Berücksichtigung dieser Spannung ist von zentraler Bedeutung, um ein angemessenes Verständnis politischer Kämpfe um soziale Gerechtigkeit entwickeln zu können. Mein Kernargument ist

-
- 1 Die Begriffe der Singularität und der Besonderheit, die in diesem Aufsatz verwendet werden, gehen auf dekonstruktive und differenztheoretische Lektüren eines ideengeschichtlich zunächst bei Hegel formulierten Besonderheitsdenkens zurück, die Franziska Martinsen und ich in einer 2014 veröffentlichten Studie zur Idee einer politischen Philosophie der Besonderheit gebündelt haben (vgl. Flügel-Martinsen/Martinsen 2014). Auch wenn sich sicherlich einige zeitdiagnostische Berührungspunkte ergeben, sind sie nicht in Auseinandersetzung mit Andreas Reckwitz' 2017 veröffentlichter Studie *Die Gesellschaft der Singularitäten* (Reckwitz 2017) entstanden und stehen auch nicht in einer engen konzeptionellen Beziehung zu Reckwitz' soziologischer Verwendungsweise. Während Reckwitz das Konzept der Singularitäten vor allem als ein diagnostisches Instrument zur soziologischen Kartographierung sozialer Strukturmerkmale postindustrieller Gegenwartsgesellschaften benutzt, stehen die Begriffe der Singularität und der Besonderheit in Franziska Martinsens und meinen Überlegungen im Kontext einer kritischen politischen Philosophie der Befragung und der Dissensartikulation (vgl. Flügel-Martinsen/Martinsen 2014, Kap. 3), in deren Fluchtpunkt wir in den vergangenen Jahren in einer ganzen Reihe weiterer teils in gemeinsamer, teils in Einzelautor*innenschaft verfasster Arbeiten unsere Lesart radikaler Demokratietheorie ausgearbeitet haben (vgl. für die gemeinsamen Arbeiten u.a. Flügel-Martinsen/Martinsen 2020; 2021; 2022; 2023).

dabei, dass keine Auflösung dieser Spannung möglich ist, sondern dass die Perspektive der Gerechtigkeit davon abhängt, die Permanenz dieser Spannung zwischen Forderungen der Allgemeinheit und der Besonderheit anzuerkennen, ohne eine der beiden Seiten dominant werden zu lassen. Dafür ist, wie im abschließenden Schritt deutlich wird, eine Verschiebung von universalistischen Vorstellungen einer Gemeinschaft der Gleichen, die von den jeweiligen Besonderheiten im Namen der Allgemeinheit abstrahiert, hin zu einer besonderheitssensiblen radikal-demokratischen Praxis der Kritik erforderlich (3.).

1. Auf dem Weg zu einer demokratischen Gesellschaft der Besonderheit?

In zahlreichen konzeptionellen Debatten der Politischen Theorie spielt eine konstitutive Spannung zwischen Universalismus und Partikularismus eine wichtige Rolle. Selbstverständlich hat die Wahrnehmung dieser Spannung insbesondere seit dem späten 20. Jahrhundert zugenommen – zu denken ist hier nur an Bemühungen um eine politische Theorie multikultureller, pluralistischer Gesellschaften ab den 1980er Jahren (vgl. Tully 1995; Young 1990; Kymlicka 1996). Dennoch wäre es ein Missverständnis, die Beobachtung dieser Spannung für ein Phänomen der letzten Dekaden zu halten. Besonderheitstheoretische Kritiken des Universalismus haben eine deutlich längere Geschichte. Viele wichtige Gesichtspunkte, die auch in späteren Debatten noch von Gewicht sind, wurden beispielsweise bereits im Kontext der romantischen Kritik an den universalistischen Aufklärungsidealen artikuliert. So hat etwa der Philosoph Johann Gottfried Herder schon im späten 18. Jahrhundert den Einwand erhoben, dass universalistische Ideale die Tendenz haben, Differenzen und Besonderheiten zu unterdrücken, die für Herder insbesondere für kulturelle Selbstverständnisse von großer Bedeutung waren (vgl. Flügel-Martinsen/Martinsen 2014, 27–41). Wie die Geschichte des 19. und 20. Jahrhunderts dann auf grausame Weise gezeigt hat und wie wir es auch gegenwärtig erneut schmerzhaft bezeugen müssen, wurden solche unter anderem von Herder formulierten Überlegungen zur kulturellen Besonderheit auf fatale Weise von nationalistischen und chauvinistischen Bewegungen angeeignet. Nationalistische Strömungen instrumentalisieren häufig eine politische Philosophie kultureller Besonderheit, um damit ihre höchst problematischen und in der Re-

gel in Gewaltausbrüche mündenden Vorstellungen der geschlossenen kulturellen Identität nationaler Gemeinschaften zu propagieren und so ihren Kampf gegen den Einfluss und oftmals auch die bloße Existenz vermeintlich fremder Kulturen und Menschengruppen zu legitimieren.

Herders Überlegungen können allerdings auch aus einer entgegengesetzten Perspektive betrachtet und als Argument gegen westliche imperialistische und kolonialistische Praktiken verstanden werden – eine Möglichkeit, von der Herder selbst Gebrauch gemacht hat, als er den Kolonialismus seiner Zeit kritisiert hat (vgl. Herder 1963a, 345).² Herders Besonderheitsdenken kann so als ein postkoloniales Argument gegen die Hegemonie eines westlichen Denkens mobilisiert werden, das sich selbst als universalistisch verstanden und aus diesem behaupteten Universalismus ein Recht zur Transformation – und damit in der Regel verbunden zur Unterdrückung – anderer Kulturen abgeleitet hat. Wir können uns diesen Debatten an dieser Stelle nicht eingehender widmen, aber es ist insbesondere heute wichtig, im Kopf zu behalten, dass es nur ein sehr kleiner Schritt von einem Argument für kulturelle Selbstbestimmung (die beispielweise wichtig für die politischen und sozialen Kämpfe indigener Gruppen ist) hin zu nationalistischen und chauvinistischen Denkfiguren ist. Nationalismus und Chauvinismus führen leicht, wie es insbesondere die schmerzhafteste Geschichte des 20. Jahrhunderts bezeugt, in den Abgrund gewaltförmiger Politiken und Konflikte, mit denen wir auch derzeit wieder zunehmend konfrontiert werden.

Die Thematisierung dieser Tendenz zur Unterdrückung von Differenz ist nicht nur ein wichtiger Gesichtspunkt in der Kritik des Universalismus aus der Perspektive einer differenzsensiblen politischen Theorie. Sie spielt auch eine zentrale Rolle in liberalen Vorbehalten gegenüber dem republikanischen Ideal der kollektiven Selbstregierung. So unterstreicht John Stuart Mill in seinem berühmten Essay *On Liberty* (Mill 1998)

-
- 2 Diese Kolonialismuskritik Herders macht aus ihm allerdings noch keinen postkolonialen Denker *avant la lettre*, denn trotz der antikolonialistischen Argumentationslinie finden sich bei ihm höchst problematische rassistische Denkfiguren (vgl. Herder 1963b, 346), so dass der Besonderheitstheoretiker Herder ebenso wie der Universalist Kant (vgl. Kant 1977) zu den Wegbereitern des modernen Rassismus gezählt werden muss. Dieser Hinweis ist wichtig, um auf problematische Dimensionen von Herders Denken hinzuweisen, auch wenn dessen reichhaltiges Werk nicht – ebenso wenig wie dasjenige des erwähnten Kant – auf diese Dimensionen reduziert werden darf.

wie die republikanische Idee der Selbstregierung auch dazu tendieren kann, Individuen in eine marginalisierte, heteronome Position zu versetzen. Für Mill ist individuelle Selbstbestimmung nicht selbstverständlicher Bestandteil der kollektiven Praxis demokratischen Selbstregierens – im Gegenteil kann kollektives Selbstregieren aus seiner Sicht sogar zur Unterdrückung von Individuen durch den Mehrheitswillen führen:

»The ›people‹ who exercise the power are not always the same people with those over whom it is exercised; and the ›self-government‹ spoken of is not the self-government of each by himself, but of each by all the rest« (Mill 1998, 8).

Doch auch wenn sich damit eine Parallele zwischen Mills Position und der hier eingeführten besonderheitssensiblen Universalismuskritik zu ergeben scheint, ist es wichtig zu betonen, dass eine liberale politische Philosophie aus mindestens zwei Gründen nicht in der Lage ist, eine plausible Antwort auf die Spannung zwischen Universalismus und Partikularismus zu formulieren. Erstens darf das liberale Konzept des Individualismus nicht mit universalismusskeptischen Forderungen nach der Berücksichtigung von Besonderheit verwechselt werden, da das liberale Individuum selbst als universelle Kategorie angelegt ist – und deshalb die Schwierigkeiten für die Artikulation von Besonderheitsforderungen mit sich zieht, die mit universalistischen Konzepten einhergehen. Um diesen Punkt kurz zu illustrieren: Es ist kein Zufall, dass Mill zwar für das individuelle Recht auf Selbstbestimmung kämpft, aber just dieses Recht Menschen aus kolonisierten Ländern mit dem Argument vorenthält, sie seien der Selbstbestimmung ebenso wenig fähig wie Kinder (vgl. Mill 1998, 14f.). Mill wertet damit von der Warte einer dem Anspruch nach universalistischen Konzeption des Individuums und individueller Rechte andere Kulturen ab, die aus seiner Sicht nicht die vermeintlich universellen Standards der westlichen Kultur des Individualismus erfüllen. Besonders aufschlussreich ist dabei, dass Mill diese Überlegungen im Zuge einer Kritik der imperialistischen und kolonialistischen Praktiken seiner Zeit entwickelt, denen er die bloße Ausbeutung der kolonisierten Länder zum Vorwurf macht, aber dabei selbst tief in der unterdrückenden und kolonialistischen Logik des westlichen Universalismus gefangen bleibt. Der zweite Grund, weshalb liberale Ansätze zu keiner zufriedenstellenden Behandlung der Spannung zwischen Universalismus und Besonderheit gelangen können,

lässt sich anhand neorepublikanischer Kritiken am liberalen politischen Denken verdeutlichen, wie sie unter anderem Quentin Skinner (vgl. Skinner 2008) formuliert hat. Wie Skinner herausstellt, speist sich die liberale Kritik am republikanischen Ideal des Selbstregierens aus einer negativen Freiheitskonzeption, die Freiheit vor allem als Rechte gegen den Staat, Institutionen und Mitbürger*innen versteht. Indem sie das tut, verdeckt sie die positiven, partizipatorischen Freiheitsdimensionen, die für ein angemessenes Verständnis der dynamischen konzeptionellen Beziehung zwischen individueller und politischer Selbstbestimmung wesentlich sind. Skinner zufolge können die positiven und die negativen Dimensionen nicht voneinander getrennt werden, wie es in der liberalen Vorstellung negativer Freiheit der Fall ist. Aus seiner Sicht ähnelt die negative Freiheit der ›Freiheit‹ eines Sklaven mit einem ›guten‹ Herrn, die sich letztlich aber als Illusion herausstellt, denn der Sklave kann so lange nicht in den Genuss der Freiheit kommen, wie er von einem anderen Willen abhängig ist:

»So you may in practice continue to enjoy the full range of your civil rights. The very fact, however, that your rulers possess such arbitrary powers means that the continued enjoyment of your civil liberty remains at all time dependent on their good will.« (Skinner 2008, 70)

Was Skinner stattdessen im Kopf zu haben scheint, ließe sich vielleicht am besten als ein Republikanismus der Differenz beschreiben. Also ein Republikanismus, der Raum für Konflikte und Differenzen lässt, ohne diese als problematisch abzuwehren und zu unterdrücken, wie es beispielsweise in Rousseaus einflussreichem republikanischen Denken der Fall ist, das Konflikte als Bedrohung für die Einheit der republikanischen Artikulation des Gemeinwillens betrachtet (vgl. Rousseau 2001, 69). Ansatzpunkte für einen solchen Differenzrepublikanismus lassen sich innerhalb der republikanischen Denktradition in den Schriften Hannah Arendts finden, die ein republikanisches Freiheitsverständnis entwickelt, das die Bedeutung von Differenzen betont, statt sie abzuwehren oder gar zu negieren (vgl. Arendt 1958). Für Arendt besteht politische Freiheit gerade im gemeinsamen Handeln Verschiedener, deren Verschiedenheit nicht überwunden werden soll, sondern vielmehr eine notwendige Vorbedingung politischen Handelns ist: Politik ist für Arendt etwas, das zwischen Menschen geschieht, weshalb die Perspektive der Politik konstitutiv von der Existenz von Unterschieden

abhängt (vgl. Flügel-Martinsen 2024, Kap. 5). Für Arendt wäre eine Welt ohne Differenz deshalb eine Welt ohne Politik.

Letztlich muss für Arendts Differenzrepublikanismus aber ein hoher Preis bezahlt werden, denn sie zeigt sich davon überzeugt, dass die Verschiedenheiten zwischen politisch Handelnden nur so lange zu Formen des gemeinsamen Handelns und nicht zu massiven Konflikten führen werden, wie die soziale Frage aus dem Bereich der Politik herausgehalten wird. Aus ihrer Sicht ist das der Grund, warum die Französische Revolution im Unterschied zur Amerikanischen Revolution in Terror überging (vgl. Arendt 1963). Natürlich ist diese Strategie, die Frage der sozialen Gerechtigkeit einfach auszusparen, zutiefst unbefriedigend. Betrachtet man Arendts Vergleich der Französischen und der Amerikanischen Revolution, ist es in diesem Zusammenhang zudem verstörend, wie wenig Aufmerksamkeit sie dem Umstand schenkt, dass wir es im Fall der Amerikanischen Revolution mit einer politischen Ordnung zu tun haben, in der Sklaverei institutionalisiert war. Die Abwesenheit der sozialen Frage ist insgesamt ein höchst problematisches Defizit in Arendts politischem Denken. Eine wichtige Lehre, die sich daraus ziehen lässt, ist, dass eine politische Theorie der Differenz die Perspektive der Gerechtigkeit berücksichtigen muss, was uns zu unserem nächsten Schritt führt.

2. Eine differenzsensible Perspektive auf Fragen der Gerechtigkeit

Selbstverständlich ist es nicht möglich, an dieser Stelle eine umfassende Diskussion der Spannungen und Herausforderungen einer politischen Theorie der Gerechtigkeit zu führen. Stattdessen werde ich mich auf zwei wichtige Beiträge zur Gerechtigkeitstheorie konzentrieren, die differenz- und singularitätstheoretische Forderungen ernst nehmen. Ich werde mit Jacques Derridas Überlegungen zur Aporie des Begriffs der Gerechtigkeit beginnen und mich im Anschluss daran Iris Marion Youngs *Justice and the Politics of Difference* (Young 1990) zuwenden.

Derridas Auseinandersetzung mit Gerechtigkeit (vgl. Derrida 1994) adressiert die Spannung zwischen zwei nach seiner Lesart unvermeidlichen, aber konfligierenden Forderungen: der Forderung nach Universalismus und Gleichheit auf der einen und der Forderung nach Besonderheit und Differenz auf der anderen Seite. Beide Forderungen

sind unvermeidlich, weil sie dem Begriff der Gerechtigkeit selbst innewohnen. Gerechtigkeit walten zu lassen, macht es erforderlich, beiden Forderungen gerecht zu werden, aber beide gleichzeitig zu erfüllen, bleibt dennoch unmöglich. Einerseits muss Gerechtigkeit die Form einer allgemeinen Regel annehmen, weshalb Gerechtigkeit konzeptionell mit der Allgemeinheit der Regel und der Herrschaft des Gesetzes verknüpft ist. Die Abwesenheit allgemeiner Regeln, so ließe sich dieses Erfordernis erläutern, würde zu Beliebigkeit führen und Beliebigkeit könnte schnell eine despotische Gestalt annehmen, da es dann keinen allgemeinverbindlichen Mechanismus gäbe, um eine Forderung als gerecht zu verteidigen oder eine Entscheidung als ungerecht zu kritisieren. Gleichzeitig bedeutet, jemandem Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, aber immer auch, eine allgemeine Regel zu suspendieren, um die jeweils besondere Situation berücksichtigen zu können. Zwar versuchen Gerichtsprozesse in gegenwärtigen demokratischen Rechtsstaaten mit dieser Spannung umzugehen, indem sie die besondere Situation und den Kontext einer Anschuldigung berücksichtigen – aber es gibt auch dadurch letztlich keine Auflösung der Spannung. Derrida schließt daraus als dekonstruktiver Denker, dass die Dekonstruktion selbst die Gerechtigkeit ist – »*La déconstruction est la justice*« (Derrida 1994, 35, Herv. i.O.) – denn die einzige Lösung für diese Aporie der Gerechtigkeit liegt nach seiner Überzeugung darin, einen fortwährenden Prozess der Dekonstruktion universalistischer und besonderer Gerechtigkeitsforderungen in den Begriff der Gerechtigkeit selbst einzuschreiben.

Derrida trägt insofern keine äußeren dekonstruktiven Forderungen an den Begriff der Gerechtigkeit heran, sondern weist die Dekonstruktion vielmehr als eine innere Bedingung der Gerechtigkeit aus. Gerechtigkeit muss dann als ein autodekonstruktiver Begriff verstanden werden: Das Gerechte der Gerechtigkeit läge damit genau in dieser Autodekonstruktion – Gerechtigkeit ist nur in dem Maße gerecht, in dem sie immer offen bleibt für weitere Forderungen im Namen der Gerechtigkeit. Die gleiche Aporie, die die Gerechtigkeit unmöglich macht – unmöglich im Sinne eines gerechten Zustands – eröffnet überhaupt erst die Möglichkeit der Gerechtigkeit: Gerechtigkeit bleibt als Zustand oder abschließende Entscheidung unmöglich, weil die abschließende Anwendung einer allgemeinen Regel unmöglich zu Gerechtigkeit führen kann, genau deshalb aber wird Gerechtigkeit möglich, weil Forderungen im Namen der Besonderheit nicht einfach zurückgewiesen werden können. Gerechtigkeit ist demnach kein Gegenstand, der fixiert werden kann. Sie

kann nur dann real werden, wenn sie als ein fortlaufender Prozess verstanden wird, in dem die eigenen Spannungen und die konstitutive Unabgeschlossenheit verhandelt werden.

So betrachtet, zieht Gerechtigkeit eine ganze Politik der Dekonstruktion nach sich. Derrida schlägt deshalb die Idee einer *démocratie à venir*, einer kommenden und im Kommen bleibenden Demokratie vor, um eine Politik der Dekonstruktion zu beschreiben, die immer für unerwartete Forderungen der Besonderheit offenbleibt (vgl. Derrida 2000; s.a. Flügel-Martinsen 2024, Kap. 7). Damit keine Missverständnisse aufkommen: Diese Idee einer *démocratie à venir* ist das genaue Gegenteil eines endlosen Aufschubs demokratischer Praktiken. Sie fordert Demokratie hier und jetzt, hebt aber hervor, dass Demokratie nicht auf etwas wie ein klar umrissenes Set an Institutionen reduziert werden kann (vgl. auch Lefort 1986). Demokratie muss vielmehr, wie James Tully unterstreicht, als eine anhaltende Auseinandersetzung darüber verstanden werden, wie wir entscheiden (vgl. Tully 2008), und, wie Judith Butler herausstellt, wer überhaupt das demokratische Volk ist (vgl. Butler 2015). In diesem Sinne ist Demokratie eine *démocratie à venir* – eine Praxis, die offen gegenüber Forderungen bleibt, die möglicherweise zuvor noch nicht in Betracht gezogen wurden.

Während in Auseinandersetzung mit Derrida die Unabschließbarkeit und Offenheit des Gerechtigkeitsdenkens hervortritt, erlaubt es Iris Marion Youngs Theorie der Ungerechtigkeit die Beziehungen zwischen sozialen und politischen Emanzipationskämpfen und der Frage der Gerechtigkeit genauer zu betrachten (vgl. Young 1990; s.a. Flügel-Martinsen 2024, Kap. 17). Young entwickelt dabei eine sehr wichtige und grundlegende Kritik liberaler Standardannäherungen an das Gerechtigkeitsdenken. Durch eine Skizze dieser Kritik lässt sich in wenigen Zügen ein Überblick ihrer Theorie der Ungerechtigkeit gewinnen.

Ihr Ausgangspunkt liegt in einer grundsätzlichen Kritik an der liberalen Präsupposition eines (autonomen) Subjekts und an der liberalen Idee formaler Gleichheit, die ihr beide gleichermaßen problematisch erscheinen. So ist es aus Youngs Sicht schlicht inkonsistent, Subjekte als vorsozial oder vorpolitisch gegebene Kategorien zu verstehen. Während dominante Strömungen liberalen Denken aber genau auf diesen Annahmen aufbauen und die Bedeutung sozialer Gruppen und Prozesse notorisch unterschätzen, ja vielfach durch Abstraktion von ihnen ausblenden, muss ein angemessener Subjektbegriff die Beziehung zwischen Subjekten und sozialen Prozessen genau umgekehrt konzip-

tualisieren als es liberale Annäherungen üblicherweise tun. Gruppen werden nicht durch einen zufälligen oder intendierten Zusammenschluss autonom handlungsfähiger Subjekte hervorgebracht, sondern, wie Young notiert, »the self is the product of social processes, not their origin,« (Young 1990, 45). Ebenso wie die liberale politische Ontologie die Beziehung zwischen Subjekt und politischen und sozialen Ordnungen missversteht, verdeckt die normative liberale Vorstellung formaler Gleichheit den Umstand, dass die Subjektkonstitution in Machtbeziehungen erfolgt. Vor diesem Hintergrund ist es irreführend, Subjekte als gleichberechtigt anzunehmen, da diese vermeintliche Gleichheit an Rechten durch die massiv ungleichen Positionen konterkariert wird, die die Angehörigen verschiedener gesellschaftlicher Gruppen in hierarchischen und durch Unterdrückung gekennzeichneten Strukturen einnehmen.

Die Beobachtung, dass es sich bei Unterdrückung um ein strukturelles Phänomen handelt, führt dazu, ein weiteres wichtiges Defizit liberaler Gerechtigkeitstheorien zu identifizieren: Liberale Ansätze unterschätzen durch ihre Konzentration auf die Dimension der (materiellen) Güterverteilung massiv die Bedeutung von Unterdrückungsstrukturen, die zwar auch Auswirkungen auf die Güterverteilung haben, die sich aber durch die Instrumente der Verteilungsgerechtigkeit nicht beseitigen lassen. Phänomene wie Sexismus oder Rassismus haben fraglos Auswirkungen auf Verteilungsdimensionen wie Vermögen oder Einkommen, aber durch eine Verminderung des Gender Pay Gaps oder Gleichstellungsmaßnahmen lassen sich strukturelle Ungerechtigkeiten wie häusliche Gewalt, rassistische Polizeigewalt oder eine höhere Wahrscheinlichkeit, zum Opfer von Beleidigungen oder Angriffen im öffentlichen Raum und viele andere Formen der Unterdrückung und Diskriminierung nicht abbauen. Solche Formen struktureller Ungerechtigkeit werden durch die Konzentration auf die Dimension der Verteilungsgerechtigkeit systematisch verdeckt. Zudem gerät liberalen Ansätzen, deren Überlegungen von einer autonomen Subjektkonzeption ausgehen, auch der strukturelle Charakter dieser Ungerechtigkeitsphänomene leicht aus dem Blick. Young zufolge muss eine Theorie der Gerechtigkeit demgegenüber in erster Linie als eine Theorie struktureller Ungerechtigkeit konzipiert werden, deren Aufgabe eher darin besteht, eine angemessene Beschreibung der pluralistischen politischen Kämpfe zu liefern als sich auf die Rechtfertigung normativer Prinzipien zu konzentrieren. Ein letzter Punkt, der an dieser Stelle

aber nur noch kurz erwähnt werden soll, ist darin zu sehen, dass eine solche Theorie der Ungerechtigkeit von der misslichen Limitierung auf die Perspektive des Nationalstaats hin zu einer globalen Perspektive erweitern muss (vgl. Young 2007, s.a. Flügel-Martinsen 2024, 271ff.).

Aus der Beschäftigung mit Derrida und Young lassen sich zusammenfassend zumindest folgende Schlussfolgerungen ziehen: Gerechtigkeit muss als ein autodekonstruktives Konzept verstanden werden, dessen kritische Kraft in seiner Fähigkeit besteht, sich im Lichte neuer Ungerechtigkeiten zu transformieren. Es bedarf dabei einer Theorie radikaler Demokratie, da die Aufgabe der steten Umarbeitung unseres Verständnisses von Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit eine politische Aufgabe ist, die Konflikte mit sich ziehen wird, die der politischen Thematisierung bedürfen. Eine solche radikale Demokratietheorie muss schließlich die Form einer kritischen Befragung ungerechter und unterdrückender sozialer und politischer Strukturen innerhalb und außerhalb von Nationalstaaten annehmen. Diese Idee einer radikal-demokratischen Befragung wird nun Gegenstand des dritten und letzten Schrittes sein.

3. Konturen einer radikal-demokratischen Praxis der Kritik

In vielen radikal-demokratischen Ansätzen ist die Unterscheidung von Politik (*la politique*) und Politischem (*le politique*) von großer Bedeutung. Claude Lefort zufolge (vgl. Lefort 1986) ist es sinnvoll, die Dimensionen der Politik und des Politischen zu unterscheiden, um zu einem besseren Verständnis der Strukturen und der Bedeutung von Demokratie zu gelangen. Politik bezieht sich dabei auf die politischen und administrativen Institutionen, in denen der politische ›Normalbetrieb‹ stattfindet. Im Unterschied dazu wird mit dem Politischen die Instituierung der sozialen und politischen Ordnung bezeichnet. Auf der Grundlage dieser Unterscheidung wird klarer sichtbar, inwiefern politische Aktivitäten nicht ausschließlich in politischen Institutionen stattfinden, sondern dass sie unter bestimmten Umständen diese Institutionen überhaupt erst konstituieren oder bestehende Institutionen transformieren. Obwohl das sicherlich in historischen Ereignissen wie Revolutionen am deutlichsten sichtbar wird, ist es für eine Erkundung politischer und sozialer Kämpfe immer auch wesentlich, kleinere Vorgänge und Pro-

zesse in den Blick zu nehmen, die langfristig ebenfalls politische und soziale Institutionen transformieren können.

Was Lefort in diesem Zusammenhang hervorhebt, ist, dass wir über den professionalisierten wissenschaftlichen Blick auf die politische Sphäre als ein sozialwissenschaftliches Untersuchungsobjekt hinausgehen müssen (vgl. Lefort 1986, 19). Stattdessen müssen wir den Umstand ernster nehmen, dass politische Aktivitäten Gesellschaften grundlegend ändern können und dass sie, indem sie das tun, auch das Verständnis dessen, wer wir sind und in welcher Welt wir leben, massiv transformieren. Der moderne wissenschaftliche Blick auf Gesellschaft und Politik suggeriert, dass wir nicht nur in der Lage sind, Objekte zu identifizieren, sondern dass wir auch über die epistemologischen Mittel verfügen, um sie wissenschaftlich zu analysieren. Folgt man hingegen Autoren wie Lefort oder Rancière, ist diese szientistische Perspektive irreführend, da sie dazu tendiert, zu übersehen, dass wir nicht über ein sicheres Wissen über die (politische und soziale) Welt, in der wir leben, verfügen und auch nicht darüber verfügen können. Vielmehr ändert unser Blick auf unsere Welt, weil sie kontingent verfasst ist, nicht nur unsere Wahrnehmung der Welt, sondern vielfach auch buchstäblich diese Welt selbst. Rancières Unterscheidung zwischen Politik (grob betrachtet vergleichbar mit Leforts Politischen) und Polizei (entspricht in etwa Leforts Begriff der Politik) erlaubt es uns, dieses weltverändernde Potential herauszuarbeiten (vgl. Rancière 1995, 41–67). Rancière versteht eine gegebene polizeiliche Ordnung (also eine Ordnung der institutionalisierten Politik) als eine Aufteilung des Sinnlichen (*partage du sensible*). Eine solche polizeiliche Ordnung ist deshalb entscheidend dafür, wie wir die Welt wahrnehmen, in der wir leben, wer in ihr sprechen darf, gehört wird und wer nicht. Die Geschichte der Unterdrückung und Exklusion ist deshalb immer auch eine Geschichte dieser Aufteilungen des Sinnlichen und ihrer Folgen. Die Aufteilungen des Sinnlichen erzeugen demnach durch die Geschichte hindurch immer wieder anteillose Gruppen (Rancière nennt unter anderem Sklav*innen, Proletarier*innen, Frauen, Migrant*innen). Die Wahrnehmung des Sinnlichen entscheidet deshalb auch über die Konturen unserer Welt und die Verhältnisse des Ein- und Ausschlusses.

Die Sphäre der Politik versteht Rancière demgegenüber als Sphäre der Dissensartikulation. In ihr finden die politischen Kämpfe um die Einrichtung unserer Welt im engeren Sinne statt. Ist eine Dissensartikulation erfolgreich, kann sie die Umgestaltung einer gegebenen

Aufteilung des Sinnlichen zur Folge haben. Damit das stattfinden kann, sind zwei Dinge erforderlich: Erstens muss eine bestehende Ordnung in Frage gestellt werden, zweitens ist das aber nicht möglich ohne die vorgängige Konstitution eines politischen Subjekt (vgl. Kap. 4). Solche politischen Subjektivierungen (vgl. Rancière 2017, 92f.) konstituieren politische Gruppen wie sie uns in der Geschichte politischer Kämpfe etwa in der Arbeiter*innen- oder der Frauenrechtsbewegung entgegentreten. Ohne politische Subjektivierung kann hingegen keine politische Dissensartikulation erfolgen und entsprechend auch keine Transformation einer polizeilichen Ordnung. Zwar sind historisch zahlreiche Beispiele erfolgreicher politischer Subjektivierungen bezeugt. Sie können aber auch ausbleiben oder sehr lange Zeit in Anspruch nehmen. Die Schwierigkeiten der politischen Subjektivierung von Migrant*innenbewegungen unterstreichen beispielsweise, dass politische Subjektivierungen auf große Hindernisse treffen, insbesondere dann, wenn die Ausschließungen, wie es häufig der Fall ist, mit einem prekären Rechtsstatus einhergehen.

Weder Lefort noch Rancière versorgen uns mit einem Rezept für die Zukunft politischer und sozialer Kämpfe. Dennoch lassen sich einige Erkenntnisse zusammenfassen: Demokratische Emanzipationspolitik kann stattfinden und sie kann die Welt grundlegend verändern, weil soziale und politische Ordnungen kontingent sind, wie jede erfolgreiche Transformation einer gegebenen Ordnung unter Beweis stellt. Damit solche radikaldemokratischen Politiken stattfinden können, ist es aber wichtig, die Vorstellung eines einheitlichen Demos hinter sich zu lassen. Die Anerkennung des Umstands, dass es so etwas wie einen einheitlichen Demos nicht gibt, muss stattdessen als eine wesentliche Voraussetzung demokratischer Emanzipationspolitik verstanden werden, denn Demokratie impliziert »that there is never merely *one* subject, since political subjects exist in the interval *between* different identities« (Rancière 2015, 64). Deshalb ist die Dissensartikulation durch diejenigen, die keinen Anteil haben, eine der demokratischen Kernaktivitäten. Das ist, wie unterstrichen wurde, keine leichte, aber auch keine unmögliche Aufgabe. Sie setzt eine differenzsensible Lesart von Gleichheit voraus, die Gleichheit nicht als gegebene oder fixierbare Größe versteht. Diese Gleichheit als Medium der Dissensartikulation lässt sich als eine Implikation der Kontingenz sozialer und politischer Ordnungen verstehen – *n'importe qui* kann eine solche Ordnung in Frage stellen. Es ist keine Gleichheit, die als universalistische Voraussetzung gegeben

ist, sondern eine Gleichheit der Dissensartikulation in politischen und sozialen Kämpfen.

Literatur

- Arendt, Hannah 1958, *The Human Condition*, Chicago.
- Arendt, Hannah 1963, *On Revolution*, New York.
- Butler, Judith 2015, *We the People – Thoughts on Freedom of Assembly*, in: dies., *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*. Cambridge, MA/London, 154–192.
- Derrida, Jacques 1994, *Force de Loi*, Paris.
- Derrida, Jacques 2000, *Politiques de l'amitié*, Paris.
- Flügel-Martinsen, Oliver 2024, *Plurale Kritik*, Frankfurt a.M.
- Flügel-Martinsen, Oliver/Martinsen, Franziska 2014, *Politische Philosophie der Besonderheit. Normative Perspektiven in pluralistischen Gesellschaften*, Frankfurt a.M.
- Flügel-Martinsen, Oliver/Martinsen, Franziska 2020, Befragung ja, Abschaffung nein? Zum Verhältnis von radikaler Demokratietheorie und Institutionen, in: Flatscher, Matthias/Herrmann, Steffen (Hg.), *Institutionen des Politischen. Perspektiven radikaler Demokratietheorie*, Baden-Baden: Nomos, 27–41.
- Flügel-Martinsen, Oliver/Martinsen, Franziska 2021, Wahrheit, Wahrheitsskepsis und radikale Demokratietheorie, in: Martin Nonhoff/Frieder Vogelmann (Hg.): *Demokratie und Wahrheit*, Baden-Baden: Nomos, 101–117.
- Flügel-Martinsen, Oliver/Martinsen, Franziska 2022, Radikaldemokratische Freiheit und das Abenteuer demokratischer Politik, in: Nonhoff, Martin et al. (Hg.): *Gesellschaft und Politik verstehen. Frank Nullmeier zum 65. Geburtstag*. Frankfurt a.M.: Campus, 65–79.
- Flügel-Martinsen, Oliver/Martinsen, Franziska 2023, Kritik der Demokratie – demokratische Kritik. Radikale Demokratietheorien und Normativität, in: Lucas von Ramin/Karsten Schubert/Vincent Gengnagel und Georg Spoo (Hg.), *Transformationen des Politischen*, Bielefeld: transcript, 129–144.
- Herder, Johann Gottfried 1963a, *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, in: ders., *Werke 2*, Weimar, 279–378.
- Herder, Johann Gottfried 1963b, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, *Werke 4*, Weimar.

- Kant, Immanuel 1977, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Werke, Bd. XII, Frankfurt a.M., 399–690.
- Kymlicka, Will 1996, *Multicultural Citizenship*, Oxford/New York.
- Laclau, Ernesto/Mouffe, Chantal 2001, *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, London/New York.
- Lefort, Claude 1986, *Essais sur le Politique*, Paris.
- Mill, John Stuart 1998, *On Liberty*, in: ders., *On Liberty and Other Essays*, Oxford/New York, 5–128.
- Rancière, Jacques 1995, *La Méseintente. Politique et Philosophie*, Paris.
- Rancière, Jacques 2015, Does Democracy Mean Something? In: ders., *Dissensus*, London/New York, 53–69.
- Rancière, Jacques 2017, Critical Questions on the Theory of Recognition, in: Genel, Katia/Deranty, Jean-Philippe (Hg.), *Recognition or Disagreement*, New York, 83–95.
- Reckwitz, Andreas 2017, *Die Gesellschaft der Singularitäten*, Berlin.
- Rosanvallon, Pierre 2013, *The Society of Equals*, Cambridge, MA/London.
- Rousseau, Jean-Jacques 2001, *Du Contrat Social*, Paris.
- Skinner, Quentin 2008, *Liberty Before Liberalism*, Cambridge/New York.
- Tully, James 1995, *Strange Multiplicities*, Cambridge/New York.
- Tully, James 2008, *Public Philosophy in a New Key. Volume I. Democracy and Civic Freedom*, Cambridge/New York.
- Young, Iris Marion 1990, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton, NJ.
- Young, Iris Marion 2007, *Global Challenges*, Cambridge/Malden, MA.