

# Gibt es einen normativen Eigensinn der (R)Evolution?

## Über Streit und Ästhetik in der Soziologie des Politischen

Von Sven Opitz

Hauke Brunkhorsts kurzer Text ist eine *tour de force*. Er knüpft verblüffende Verbindungen zwischen Marxismus und Systemtheorie, Ökonomiekritik und Rechtstheorie, Evolution und Revolution – und lässt auf diese Weise frischen Wind in die Archive der Soziologie des Politischen. Das Politische, so eine wesentliche Pointe des Aufsatzes, durchzieht die Gesellschaft: Es handelt sich um eine Dimension, die sich in allen gesellschaftlichen Teilbereichen findet. Denn das Politische tritt immer dann zutage, wenn Akte der Negation jenes Streitpotenzial freisetzen, das in den teilbereichsspezifisch geltenden Normen immer schon angelegt ist.

Mit dieser Sichtweise entzieht sich Brunkhorst der Alternative, das Politische entweder mit der Politik der Gesellschaft zusammenfallen zu lassen oder es als Protest in einem gesonderten Bereich zu verorten.<sup>1</sup> Stattdessen fasst er das Politische in Form von „Nein-Stellungnahmen“ etwa in Bezug auf wirtschaftliche Dispositionsverhältnisse, die Ausgestaltung des Bildungswesens, die Einrichtung des institutionalisierten Politikbetriebs oder die Bestimmung dessen, was überhaupt als Recht anerkannt wird. Insofern diese gesellschaftsweit verteilte Streit-Aktivität für Brunkhorst potenziell umwälzend wirkt, gibt sie der sozialen Evolution wesentliche Impulse. „Alle Variation“, so wird zustimmend aus Luhmanns Evolutionstheorie zitiert, „tritt mithin als Widerspruch auf“ (Luhmann 1997: 461). Dabei gewinnt der Streit eine (r)evolutionäre Intensität, wenn die jeweils konstitutiven Normen des Wirtschaftens, Erziehens, kollektiven Entscheidens oder Rechtsprechens herausgefordert werden. Basale Erwartungen werden enttäuscht, Geltungsansprüche bestritten, altes Recht steht gegen neues Recht.

Die folgenden Abschnitte sollen das Moment des (r)evolutionären Streits näher ausleuchten. Brunkhorst selbst spricht lapidar von dem „normativen Eigensinn“ des Streits, um diese kritische Sequenz näher zu qualifizieren. Wenn man aber davon ausgeht, dass der (r)evolutionäre Streit die in den gesellschaftlichen Teilbereichen ausgeschlossenen Möglichkeiten realisiert (vgl. Rammstedt 2011), dann müsste sein „normativer Eigensinn“ den Katalog der bestehenden Normen übersteigen. Als tatsächlich krisenhafter und (r)evolutionärer müsste der Streit etablierte Sinnzusammenhänge immer auch unterbrechen. Wie kann man also von einem „normativen Eigensinn“ des Streits sprechen? Drei Ansatzpunkte werden im Folgenden gewählt, um diese Frage zu beantworten. *Erstens* soll die Figur des Streits entlang der paradoxen Struktur des Unvernehmens ausgedeutet werden, wie sie Jacques Rancière (2002) freigelegt hat. Als Unvernehmen ist der kritische Akt des Dissens unhintergebar dem Risiko ausgesetzt, nicht verstanden zu werden. Aufgrund dieser prekären Intelligibilität produziert das Unvernehmen des Streits *zweitens* einen ästhetisch-affektiven Eigensinn: Gegen seine Wahrnehmung als unsinnig wendet es sich ebenso sinnlich wie sinnhaft. Dabei wäre es *drittens* verkürzt, den Dissens ausschließlich als negatives Unterfangen vorzustellen. Gerade der Blick in die

1 Unter ähnlichen Prämissen arbeiten Vertreter der „Kritischen Systemtheorie Frankfurter Schule“ (Fischer-Lescano 2012: 12 f). Aber auch Luhmann zeigt sich sehr zurückhaltend darin, Protest als ausdifferenziertes autopoietisches System zu begreifen. Seine bündige Antwort auf einen dahingehenden Vorschlag: „ich möchte in der Nähe der Empirie bleiben“ (Luhmann 1996: 180). Zudem formuliert Luhmann in seiner frühen „Politischen Soziologie“ ebenfalls den Gedanken einer Politizität jenseits des politischen Systems: „Politisches Handeln ist [...] in allen Sozialsystemen von einiger Komplexität und Dauer zu erwarten.“ (Luhmann 2010: 46) Diese Möglichkeit wird jedoch von ihm nicht weiter ausgeführt (vgl. Opitz 2011 a: 492 f). Zur Unterscheidung zwischen der Politik und dem Politischen vgl. vor allem die Arbeiten von Chantal Mouffe (2007) und Oliver Marchart (2010).

jüngere Vergangenheit sozialer Bewegungen (z.B. das *Occupy Movement*) gibt Anlass zu der Vermutung, dass Kritik als ästhetisch-affektives Unternehmen darauf abzielt, in der Verweigerung neue Seinsweisen und Praxisformen hervorzubringen (vgl. Klein i.E.).

### Unvernehmlicher Streit: Zum Abstand des Systems

Aus Brunkhorsts Begriffsanordnung folgt zunächst, dass man nicht jeder Aufkündigung von grundlegenden Normen den Titel des (R)Evolutionären verleihen muss. Nicht jede Veränderung der Regierungsform, nicht jede Suspension verfassungsmäßiger Garantien und nicht jede Transformation der Eigentumsverhältnisse lassen auf einen (r)evolutionären Streit schließen. Stattdessen fasst Brunkhorst, hier dem Erbe kritischer Theorie verpflichtet, den Begriff enger. Der (r)evolutionäre Streit zeichnet sich für ihn durch eine Intervention in historisch sedimentierte Inklusionsordnungen aus. Er äußert sich in sozialen Kämpfen, in denen sich „die immer wieder zum Schweigen gebrachten Opfer und Verlierer der Geschichte für einen historischen Augenblick zu Wort melden“ (Brunkhorst). Solche Wortmeldungen sollte man in ihrer Komplexität jedoch nicht unterschätzen. Um wirksam zu sein, müssen sie nämlich die Bedingungen transformieren, unter denen sie überhaupt als gültige kommunikative Operationen verstanden werden können. Um vom Schweigen zur Wortmeldung überzugehen, müssen sie zum Ereignis werden.

Brunkhorst schenkt der Ereignishaftigkeit dieser Wortmeldung jedoch nicht genügend Aufmerksamkeit. Demgegenüber hat Jacques Rancière gezeigt, dass wir es hier mit einem komplizierten Vorgang zu tun haben, der die Form des Unvernehmens aufweist (Rancière 2002: 60ff; Krasmann 2010). Der Begriff des Unvernehmens besitzt dabei eine doppelte Bedeutung. Zum einen bezeichnet er den Umstand des Nicht-vernommen-Werdens: Eine Äußerung stößt entweder gar nicht auf Resonanz und verhallt unerhört oder sie wird gerade soweit mit Relevanz bedacht, dass ihre Irrelevanz wirksam deklariert wird (vgl. Nassehi 2006). Dieser Sachverhalt entspricht nicht der einfachen Ablehnung einer Kommunikationsofferte, sondern hat die Qualität der sozialen Exklusion (vgl. Opitz 2008; Stichweh 2005). Zum anderen bildet dieses Nicht-vernommen-Werden den Ausgangspunkt des Unvernehmens im Sinne eines Streits. Dabei liegt die Besonderheit des unvernehmlichen Streits darin, dass er nicht auf einen Ausgleich zwischen bestehenden Positionen hin angelegt ist. Es handelt sich um keinen Interessen- oder Meinungskonflikt. Vielmehr betrifft er die Partitionierung jener Ordnung, die erst über spezifische Positionen und Erwartungen in einer Form disponiert, dass zwischen ihnen ein normaler Interessen- oder Meinungskonflikt entstehen kann.

Die Operation des Unvernehmens zielt somit darauf ab, dort „eine Instanz und eine Fähigkeit zur Aussage [zu] erzeugen“ (Rancière 2002: 47), wo diese bisher nicht existiert. Aufgrund der Paradoxie, eine „neue Form der Inklusion“ ausgerechnet aus dem Nicht-vernommen-Werden zu generieren, entfaltet der unvernehmliche Streit ein „Regime der Komplikation“ (Rancière 2008 a: 72). Er vollführt performativ den Einschluss des Ausgeschlossenen: Der Streit injiziert im Erfolgsfall die von einer sozialen Ordnung verworfenen Möglichkeiten und führt auf diese Weise zu einer evolutionären Umwälzung dieser Ordnung. Wie jeder performative Akt kann er aber auch fehlschlagen (vgl. Austin 1979: 37). Dies ist im Fall des Unvernehmens umso wahrscheinlicher, weil ihm gerade keine festgefügt Konventionen zur Verfügung stehen, denen schlichtweg zu folgen wäre. Das Unvernehmen ist, mit anderen Worten, eine extrem unwahrscheinliche kommunikative Form. Es bildet eine Grenzfigur sozialer Praxis, die erst die Voraussetzungen ihrer eigenen Annehmbarkeit erzeugen muss.

Sowohl Jacques Rancière wie auch Hauke Brunkhorst müssen sich allerdings fragen lassen, wie es angesichts dieser Unwahrscheinlichkeit überhaupt zum Unvernehmen kommt: Was animiert den unvernehmlichen Streit, woraus bezieht er seine Kraft? Zu einer überzeugenden Antwort auf diese Frage gelangt man auf dem Wege einer sozialtheoretischen Ausarbeitung

der systemspezifischen Publikumskonstitution. Denn in den all-inkluisiven Akteursfiktionen (vgl. Hutter / Teubner 1994), anhand derer sich moderne Funktionssysteme universalisieren, ist eine Paradoxie angelegt, die der Streit kreativ zu seiner eigenen Entfaltung zu nutzen vermag. Der unvernehmliche Streit schlachtet die Paradoxie aus, dass die Universalien – z.B. der Bürger als Teil des *demos*, der Mensch als unveräußerlicher Träger von Rechten, das Interessenssubjekt der Wirtschaft – partikular sind. Diese Publikumsformen sind teilsystemspezifische Sonderkonstruktionen, die in der Praxis von einem Nicht-Publikum unterschieden werden. So wurde der Mensch in der Vergangenheit immer wieder in den Unterschied zum Barbaren, das Volk in den Unterschied zur Masse gesetzt. Zugleich bergen derartige Publikumsfiguren jedoch das überschießende Versprechen erweiterter, immer erst noch zu realisierender Inklusion (vgl. Stäheli 2003).

Im Hinblick auf das Volk der Politik findet dieser Gedanke immerhin Unterstützung in Rancières (2002: 19ff) Lektüre der aristotelischen Lehre von den Ansprüchen (*axai*) auf Gemeinschaftsanteile. Der Reichtum der Wenigen (der *oligoi*), die Tugend der Besten (der *aristoi*) und die Freiheit des Volkes (des *demos*) sollen Aristoteles zufolge den jeweiligen Anteil am politischen Gemeinwesen begründen. Doch nach Rancières Lesart scheitert jede Proportionierung gemäß diesen Eigenschaften. Die Freiheit des Volkes ist nämlich weder ein positiver Besitz, noch ist sie dem *demos* eigen. Vielmehr handelt es sich bei der Freiheit um ein „Nichts, das alles ist“ (Rancière 2002: 22). Sie begründet sowohl den Anteil aller als auch den Anteil jenes Rests, der nicht zu den *oligoi* und den *aristoi* gehört. Deshalb basiert jede Verrechnung der Anteile auf einem unhintergehbaren, d.h. nicht korrigierbaren Rechenfehler. Der *demos* bildet den anteilslosen Teil, in dessen Namen sich die Vielen mit der Gesamtheit der demokratischen Bürgerschaft identifizieren; er ist der „supplementäre Teil, der es erlaubt, das Ganze der Gemeinschaft mit der Zählung der Ungezählten gleichzusetzen“ (Rancière 2008 b: 23). Das politische Volk ist also weder zählbar noch berechenbar. Es birgt einen potenziellen Überschuss in Bezug auf jede Zählung der Teile. Durch diese Verrechnung steuert das Volk den Streit zur Politik bei: den Streit für den „Anteil der Anteilslosen“ (Rancière 2008 b: 28).

Einer ähnlichen Dynamik gibt auch die Allinklusionsfigur des Menschen der Menschenrechte im Weltrecht statt (vgl. Opitz 2012: 181ff). Ebenso wie im Namen des Volkes immer ein Mehr an politisierter Mitsprache erstritten werden kann, signalisiert auch der Mensch der Menschenrechte einen Abstand des Rechts sich selbst gegenüber (vgl. Rancière 2011). Der Mensch ist nämlich der Name aller Rechtspersonen und steht zugleich für diejenigen, die nicht die Rechte des Bürgers innehaben. Aufgrund des derart supplementären Charakters wurden die Menschenrechte in der Tradition Hannah Arendts (1986: 559ff; Agamben 2001: 23ff) skeptisch als leere Abstraktionen beurteilt. Rancière selbst registriert die problematische Tendenz der Menschenrechte, als Vehikel einer bloß humanitären Mildtätigkeit zu firmieren anstatt einen subjektiven Rechtsanspruch wirksam zu begründen:

*„Letztlich scheinen diese Rechte tatsächlich leer zu sein. Sie scheinen nutzlos zu sein. [...] Diese Rechte [...] werden zusammen mit Medikamenten und Kleidung ins Ausland geschickt zu den Menschen, die keine Medikamente, Kleidung und Rechte haben. Auf diesem Weg [...] werden die Menschenrechte zu den Rechten derer, die keine Rechte haben.“ (Rancière 2011: 487)*

Trotzdem kann die Paradoxie der „Rechte der Rechtlosen“ als generative Struktur des (r)evolutionären Streits begriffen werden. An der Grenze des Rechts, an der zwischen Inklusion oder Exklusion eines Rechtsanspruchs entschieden wird, erzeugt sie Turbulenzen der Unentscheidbarkeit: Die Rechte des Menschen sind „die Rechte derer [...], die nicht die Rechte haben, die sie haben, und zugleich die Rechte haben, die sie nicht haben“ (Rancière 2011: 481). Der Mensch der Menschenrechte schöpft aus dem Intervall zwischen Haben und Nicht-Haben von Rechten die Ressourcen für sein Unvernehmen; im Wirbel dieser Paradoxie sucht er die be-

stehende Grenze des Rechts heim. Das Einzige, worauf er sich dabei stützen kann, ist der „generische Name“ (Rancière 2011: 484) des Menschen selbst. Bei dem Menschen der Menschenrechte handelt es sich also nicht um ein faktisches Individuum, sondern um eine spezifische universalisierende Sinnform: ein „Surplus-Name“, der jede gegebene Verteilung von Rechtsansprüchen aufzubrechen vermag. In diesem Sinne bildet er keine wahre oder vernunftgemäße Universalität ab, sondern richtet ein polemisches Universelles im Recht ein. Die Sinnform des Menschen eignet sich für den „Kunstgriff“ (Rancière 2008 b: 24) rechtlich Anteilloser, ein Unrecht in lautstarker Skandalisierung an das Recht heranzutragen.<sup>2</sup>

Man sieht nun, wie diese sozialtheoretische Lesart Rancières die von Brunkhorst umrissene Soziologie des Politischen zu ergänzen vermag. Die Ausführungen zum Volk der Politik sowie zum Menschen des Rechts unterstreichen, dass die Soziologie des Politischen ihren genuinen Einsatzpunkt an der Schwelle aller gesellschaftlichen Teilbereiche findet. Ihr obliegt es, empirisch zu untersuchen, wie die konstitutive Schließung unterschiedlicher Systeme in Akten des Unvernehmens zum Gegenstand des Streits wird. Dabei konnte ein generatives Moment identifiziert werden, das diesen (r)evolutionären Prozess antreibt. Der Streit, so wurde argumentiert, parasitiert am Paradox der Universalisierung einer jeweils partikularen Teilsystemperspektive. Er gewinnt seine umwälzende Kraft, indem er ein in den teilbereichsspezifischen Allinklusionsemanationen angelegtes Differenzial artikuliert – beispielsweise den Abstand zwischen der bestehenden Einrichtung politischer Kollektivität und einer zukünftigen, noch uneingelösten Form umfassender politischer Teilhabe oder den Abstand zwischen einer bestehenden Ordnung der Rechte und einer zukünftigen, noch uneingelösten Form der „globalen“ Berücksichtigung von Rechtsansprüchen.

## Über Sinn und Sinnlichkeit: Ästhetische Politik der Wahrnehmbarkeit

Im letzten Abschnitt ist die prekäre Struktur des (r)evolutionären Streits bereits deutlich zu Tage getreten. Jener wendet sich von einer Position aus gegen das jeweils bestehende Inklusionsregime, die dort zwar potenziell angelegt sein mag, aber aktuell nicht mit Relevanz bedacht wird. Indem der Streit performativ auf den Einschluss des Ausgeschlossenen zielt, ist sein Unvernehmen immer der Gefahr ausgesetzt, unvernommen zu bleiben. Damit stellt sich allerdings die Frage, wie sich das Unvernehmen letztlich vernehmbar macht: Wie kann der „normative Eigensinn“ des (r)evolutionären Streites als „sinnhaft“ in Erscheinung treten, wenn er auf eine Umarbeitung des Verworfenen abzielt? Und in welcher Weise ist es dabei plausibel, ihn als „normativ“ zu qualifizieren?

Schon bei Rancière gibt es Hinweise darauf, dass der Streit zu allererst ein sinnliches Datum darstellt. So entscheidet sich im Unvernehmen, ob die bloßen „Geräusche mit dem Mund“ (Rancière 2008 b: 34) als artikulierte Rede vernehmbar sind – oder nicht. Die Situation des Unvernehmens ist folglich durch die fundamentale Unsicherheit darüber gekennzeichnet, ob der lärmende Dissens als sprachförmig wahrgenommen wird. Denn der „Lärm irritierter Körper“ (Rancière 2002: 64) ist als solcher in sozialen Systemen nicht anschlussfähig. Allerdings bildet er auch keine einfach zu vernachlässigende Größe. Obzwar kein bedeutender Sinn, brandet er an der Grenze von Sozialsystemen in sinnlich-affektiver Gestalt auf und wird systemintern als hybride Groteske repräsentiert. Dies hebt Urs Stäheli am Beispiel der Masse als der „anderen Seite“ des politischen Volks hervor:

2 Luhmann deutet ein ähnliches Argument zumindest an. „Menschenrechte“, so formuliert er lapidar, „erkennt man daran, dass sie verletzt werden.“ (Luhmann 2005: 222) Das Recht wird folglich durch den Eindruck der Verletzung begründet, es wird angetrieben durch eine *colère publique* als Verstärkereffekt (Luhmann 1993: 581).

*„[W]hat the political system excludes does not simply remain hidden; it recurs as a ‚hybrid semantics‘ in the political system. It is the figure of the mass as a heterogeneous and unordered affectivity [...]: the mass is the noisy and ugly revenge of the exclusions that are constitutive to any social system.“ (Stäheli 2003: 289)*

Der operativ nicht anschlussfähige Lärm korrespondiert also mit spezifischen Exklusionssemantiken, die das aus dem System konstitutiv Ausgeschlossene im System repräsentieren. Das System nutzt diese Repräsentationen des Bedrohlichen, Nicht-Integrierbaren oder anderweitig Unordentlichen, um seine jeweils kontingente Schließung gegen das Rauschen der Umwelt zu behaupten. Zugleich kann man jedoch davon ausgehen, dass es kritische Pegelstände gibt, jenseits derer der Lärm nicht länger überhörbar ist, etwa weil er die regulären Operationen übertönt, verzerrt oder in seinem Getöse mitreißt. Der Lärm erweist sich dann als nicht-ignorierbar und interferiert mit dem System. Der unvernehmliche Streit setzt exakt auf diesen Tumult-Effekt: Er zielt auf die Umfaltung des verworfenen Lärms in eine verständliche Rede. Indem er eine Geräuschkulisse generiert, die den Sinnhorizont des Systems übersteigt, zwingt er das System zur Adjustierung seiner Grenze, um das eben noch Unverknüpfbare in seine Konnektivität einzubinden.

Ob diese Operation an der Schwelle der Verständlichkeit in ihrer sinnlich-sinnhaften Hybridität einen normativen Eigensinn aufweist, wie Brunkhorst unterstellt, erscheint daher diskussionswürdig. Sicher: Der Streit knüpft zum einen an die universellen Akteursfiktionen an, die in ihrem Anspruch auf gleiche und freie Allinklusivität das semantische Erbe der Aufklärung in wie immer diffuser Form fortsetzen. Deshalb wäre es falsch zu behaupten, dass der unvernehmliche Streit einer normativen Grundlage komplett entbehrt. Zum anderen aber vollzieht er gerade einen Bruch mit basalen Normen und Erwartungen. Gegenstand des Streits sind jene Schemata und Strukturen, die bereichsspezifisch präfigurieren, wer oder was (nicht) als Person mit Relevanz bedacht wird und was als soziale Operation (keinen) Anschluss findet. Dabei entspricht der unvernehmliche Streit keiner bloß additiven Logik der Inklusion, sondern birgt das Potenzial einer (r)evolutionären Umwälzung ganz im Sinne der von Brunkhorst beschriebenen Prozesse. Es geht also nicht um ein „Mehr des Selben“. Dem Bürger wird nicht einfach ein weiterer Bürger, dem zu Erziehenden nicht ein weiterer zu Erziehender, dem ökonomischen Menschen nicht ein weiterer ökonomischer Mensch hinzugefügt. Indem das Unvernehmen ein strukturell Ausgeschlossenes artikuliert, stellt es vielmehr radikal in Frage, was ein Bürger, ein (zu) Erziehender oder ein ökonomischer Mensch ist. Es transformiert potenziell die über diese Allinklusionsformen laufenden Formen des kollektiven Entscheidens, Erziehens oder Wirtschaftens. So wäre etwa der unvernehmliche Streit an der Grenze der Ökonomie kein Streit über Zahlungen, sondern darüber, was eine Zahlung konstituiert oder wie man den wirtschaftlichen Zugriff auf knappe Güter vom Status des individuell Zahlenden entkoppeln könnte. In ähnlicher Weise wäre der unvernehmliche Streit an der Grenze der Politik auch kein Parteienstreit zwischen Regierung und Opposition, sondern ein Streit über die Einrichtung politischer Kollektivität.

Ein derart umwälzender Streit trägt dann auch nicht selten Züge der Gewalt. Gewalt fungiert in revolutionären Situationen als körperlich-sinnliche Markierung für einen Bruch mit bestehenden Normen. Wie Jacques Derrida (1991: 74ff) im Anschluss an Walter Benjamin herausgearbeitet hat, unterhält die revolutionäre Gewalt lediglich eine Verbindung zu einer höchst unbestimmten, erst noch zu begründenden Normativität. In der Suspension bestehender Normen entwirft sie sich auf eine zukünftige, noch zu etablierende Ordnung hin, in der ihr normativer Eigensinn erst als solcher lesbar sein wird. Die im Streit freigesetzte revolutionäre Gewalt rechtfertigt sich damit in einer Art vorweggenommenen Rückwirkung. Ein etwas anderer hermeneutischer Zirkel, wenn man so will:

„Eine ‚gelungene‘ Revolution [...] wird im Nachhinein hervorbringen, was hervorzubringen sie im Vorhinein bestimmt war: Interpretationsmodelle, die geeignet sind, der Gewalt [...] Sinn zu verleihen. [...] Einzig die Zukunft wird die Verständlichkeit oder die Deutbarkeit dieses Gesetzes erzeugen.“ (Derrida 1991: 79f)

Dieser Prozess, in dem ein gerade noch unlesbares, schockförmig hereinbrechendes Ereignis die Bedingungen seiner eigenen Lesbarkeit erzeugt, beschreibt einen wichtigen Aspekt jener Bewegung, die Brunkhorst als (r)evolutionär begreift. Dabei ist der Streit in besonderem Maße an ästhetische Politiken der Wahrnehmbarkeit und der Erfahrbarkeit gekoppelt, gerade weil seine sinnförmige Verständlichkeit äußerst prekär ist.<sup>3</sup> So zeigt sich die *aisthesis* des Streits deutlich an dem Umstand, dass er vorzugsweise szenisch operiert (vgl. Rancière 2002: 36ff). Er richtet eine Szene ein, um sehen zu lassen, was bisher unsichtbar war, und hören zu lassen, was bisher nicht gehört werden konnte. Der Streit nutzt die Szene somit als ein ästhetisches Medium der Beweisführung: Durch die Einrichtung einer Szene, in der das Ausgeschlossene als nicht länger Ausgeschlossenes auftritt, führt der Streit im Kontext bestehender Ein- und Ausschlussverhältnisse ein neues Inklusionsregime auf. Der unvernünftliche Streit inszeniert somit eine „paradoxe Welt, die getrennte Welten zusammenbringt“ (Rancière 2008 b: 36). Er realisiert szenisch eine noch nicht realisierte Ordnung mit ästhetischen Mitteln. Deshalb ist davon auszugehen, dass der Streit primär *perzeptiv* anstatt *kognitiv* registriert wird. Selbst wenn der Streit letztlich um die *Anerkennung* seines Einsatzes kämpft, setzt er doch zunächst auf der Ebene der *Apprehension* an (vgl. Butler 2009 a: 4 f). Noch nicht sinnförmig generiert er seine eigene Evidenz sinnlich. Umgekehrt bedeutet das, dass eine Empfänglichkeit für den unvernünftlichen Streit – ganz im Sinne der jüngst von Hartmut Rosa (2012: 9ff) diskutierten Fähigkeit zur „Resonanz“ – ebenfalls über eine spezifische Kultivierung der sinnlichen Wahrnehmungskapazitäten verlaufen könnte.

Derzeit ist noch weitgehend offen, wie man diese perzeptiv-sinnliche Dimension des Politischen sozialtheoretisch fassen kann, ohne sie im Sinnesapparat des Individuums zu verwurzeln. Hier bietet möglicherweise die aktuelle Debatte um die affektive Qualität des Sozialen wichtige Anknüpfungspunkte (vgl. Gregg / Seigworth 2010). Zum einen zeichnet sich die Temporalität des Affekts nämlich genau durch jene Öffnung auf das noch nicht Aktuelle hin aus: Jede Affizierung verweist auf eine „Kapazität, zum Sein zu kommen“ (Massumi 2011: 31). In Abhängigkeit von der Intensität des Affekts wird eine aktuelle Situation mit einem Überschuss an indeterminierten Möglichkeiten geflutet. Indem der Affekt die „virtuelle Ko-Präsenz des Potentials“ (Massumi 2011: 29) verkörpert, injiziert er ein Übermaß an Komplexität. Er vervielfältigt die aktuell möglichen Verbindungen und Anschlüsse. Zum anderen handelt es sich beim Affekt nicht um eine individuelle Emotion, sondern um eine in ihrer Körperlichkeit a-subjektive Dynamik. Er ergreift die Körper, erfüllt sie und überträgt sich durch sie. Affekte sind gerade aufgrund ihrer prä-signifikanten Intensität hochgradig ansteckend (vgl. Sampson 2012). Das gilt insbesondere für den unvernünftlichen Streit, der durch Atmosphären der Hoffnung, der Wut oder des Mitgefühls operiert – und nicht zuletzt auch die Angst vor all dem heraufbeschwört, „was es da Gewalttätiges, Plötzliches, Kämpferisches, Ordnungsloses und Gefährliches gibt“ (Foucault 1997: 33).

Diese Aufmerksamkeit für die kollektiven Gestimmtheiten vermag den Blick über die Sinnzusammenhänge hinaus auf die ästhetische Eigensinnlichkeit des Streits zu öffnen. Sie bewahrt dabei vor einer Überschätzung von „Rechtfertigungsregimen“ (Boltanski 2010: 45ff) oder anderweitigen „guten Gründen“ im Rahmen der Soziologie des Politischen. Eine Theorie des Affekts könnte hier als wichtiger konzeptueller Eckpfeiler dienen, um jenen Umschlag von

3 Es soll nicht unterschlagen werden, dass für Rancière (2006) *jede* Ordnung durch eine spezifische „Aufteilung des Sinnlichen“ gekennzeichnet ist, *jeder* Ordnung also eine spezifische Ästhetik zugrunde liegt.

Sinn und Sinnlichkeit besser zu erfassen, der Situationen des (r)evolutionären Streits kennzeichnet.

## Existenzkunst

Wie eingangs dargelegt, wird der politische Streit Brunkhorst zufolge durch „Nein-Stellungen“ eröffnet. Der (r)evolutionäre Effekt verdankt sich einer systemischen „Negationszufuhr“. Allerdings deuten die bisherigen Ausführungen darauf hin, dass sich Akte des Unvernehmens nicht in den negativen Gesten der Ablehnung und des Widerspruchs erschöpfen. In dem Maße, wie sie gegenüber bestehenden Formen der konstitutiven Schließung einen „Antrag auf Universalität“ (Rancière 2002: 67) stellen, wirken sie zugleich welt(er)öffnend. Der Streit ist, anders gesagt, als politischer notwendig poetisch: Er muss die Szene erst kontrafaktisch hervorbringen, in der seine Äußerung als Argument verstanden werden wird. Die negative Skandalisierung eines Unrechts geht somit immer einher mit der positiven Vorwegnahme einer kommenden Sozialität.

Diese schöpferische Qualität des politischen Akts fügt der soeben entfalteten ästhetischen Dimension eine weitere Facette hinzu. Der dem Streit inhärente Mangel an Intelligibilität hat – so das bisher unterbreitete Argument – zur Folge, dass der Dissens zunächst als primär sinnliches Datum registriert wird. Der politische Akt wird zuerst erfahren anstatt verstanden, weil er ein gegebenes „System der Akzeptabilität“ (Foucault 1992: 33 f) herausfordert. Er macht sich in mehr oder weniger spektakulärer Form wahrnehmbar, um die Bedingungen seiner (An)Erkennbarkeit herzustellen. Dieses Vorgehen an der „Grenze des etablierten Seins“ (Butler 2009 b: 238) bedient sich dabei notwendig dem ästhetischen Verfahren der Fiktion: Der unvernehmliche Streit agiert, *als ob* seine Rede bereits vernehmbar wäre. Genau genommen übersteigt der Streit damit die binäre sprachliche Struktur von Annahme und Ablehnung. In lockerer Anlehnung an die von Foucault beschriebenen Existenzkünste ließe sich sagen, dass der unvernehmliche Streit nicht einfach eine spezifische politische, ökonomische oder rechtliche Seinsweise ablehnt, sondern in der Ablehnung „Zeichen des Daseins“ (Foucault 2005: 132) vermehrt. Statt lediglich zu verneinen, stilisiert er die Möglichkeit einer bis dato unmöglichen politischen, ökonomischen oder rechtlichen Existenzweise. Im Widerstand gegen das Bestehende verschreibt er sich einer spezifischen Form der Sorge: „der Sorgfalt, die man auf Dinge verwendet, die [...] existieren könnten“ (Foucault 2005: 134).

Der unvernehmliche Streit konfrontiert gesellschaftliche Teilbereiche folglich mit einem Potentialitätsexzess. Er verweist auf einen deutlich radikaleren Möglichkeitssinn als er in Luhmanns (1987: 92ff) noch von phänomenologischen Spurenelementen durchsetzten Theorie des sozialen Sinns angelegt ist. Der Streit zielt keinesfalls bloß auf die „Realisierung einer Möglichkeit bei weiterer Präsenz anderer Möglichkeit, die nicht gewählt wurden, aber als konkurrierende Möglichkeiten inkludiert wurden“ (Makropoulos 2004: 388). Der Streit trifft also keine Wahl zwischen bestehenden Möglichkeiten, sondern entreißt dem konstitutiv Verworfenen neue Möglichkeiten. Deswegen verfügt er über eine disruptive Potenz (vgl. Stäheli 2000). Er führt ein Übermaß an Anschlussmöglichkeiten in das System ein, auf dessen Reduktion das System in seiner Verfassung beruht. Diese Hyperkonnektivität entzieht dem System seine hergebrachte Operationsgrundlage. Der Potenzialitätsexzess de-aktiviert die eingespielten Anschlussroutinen und macht ihre Verbindungsmechanismen unwirksam. Allerdings ist diese Zeit der Inoperabilität keine Zeit der Inaktivität, im Gegenteil. Bei ihr handelt es sich vielmehr um eine höchst intensive Zeit, in der neue Formen der Relationierung – und damit auch: neue Konfigurierungen der zu verknüpfenden Relata – experimentell erprobt werden.

Spätestens an dieser Stelle drängt sich jedoch eine Frage auf, die vor allem dann zu behandeln wäre, wenn die hier im Anschluss an Brunkhorst entwickelte Soziologie des Politischen den Kontakt zur Tradition kritischer Theorie eng halten möchte: Wie kann in begrifflich überzeu-

gender Art und Weise zwischen (r)evolutionären und (d)evolutionären Effekten des politischen Streits unterschieden werden? Man könnte meinen, dass die Soziologie des Politischen angesichts dieser Frage an die Traditionsbestände politischer Selbstbeschreibung zurückverwiesen wird: Freiheit und Gleichheit, Partizipation und Selbstbestimmung, die gute und gerechte Ordnung. Gegen einen solchen Import von Programmelementen moderner Politik besteht der Standardreflex der Soziologie im abklärenden Verweis auf Komplexitätsgrade und Inklusionsniveaus. Aber reicht das, um in überzeugender Manier zwischen (R)evolution und (D)evolution zu unterscheiden? Man könnte zumindest versuchsweise Alternativen erproben. Beispielsweise könnte man prüfen, inwiefern die im politischen Streit freigesetzten neuen Beziehungsformen zu einer Steigerung des Tätigkeitsvermögens der in ökotechnologischen Nachbarschaftsverhältnissen versammelten Entitäten beitragen (Deleuze 1988: 27ff; Hörl 2011). Auch diese Antwort mag nicht alle Zweifel auszuräumen, auch sie stellt die soziologische Theorie vor beträchtliche Herausforderungen. Sie scheint aber derzeit an Anhängern zu gewinnen (vgl. Bennett 2010).

Wie dem auch sei: Es dürfte deutlich geworden sein, dass die theoretische Innovation, das Politische an der Schwelle von Sozialsystemen zu situieren, trägt. Die Ausdeutung des (r)evolutionären Streits entlang der paradoxen Struktur des Unvernehmens hat es erlaubt, den „normativen Eigensinn“ dieses Schwellenmoments an drei Stellen näher zu qualifizieren. *Ers-tens* wurde am Volk der Politik und am Menschen des Rechts exemplarisch vorgeführt, wie der unvernehmliche Streit all-inklusive Semantiken der Universalisierung polemisch wendet, um den Einschluss eines bislang Ausgeschlossenen performativ herbeizuführen und so die systemischen Bedingungen der Verständlichkeit zu transformieren. *Zweitens* wurde die Szene des Streits als ästhetischer Umschlagspunkt von Sinn und Sinnlichkeit vorgestellt. Der normative Eigensinn des Streits, von dem Brunkhorst ausgeht, wird von dem an der Grenze des Systems aufbrandenden Lärm revoltierender Körper vorbereitet und getragen oder aber – auch diese empirische Möglichkeit sollte man in Erwägung ziehen – durchkreuzt und vereitelt. Weil der Streit *drittens* darauf abzielt, ausgeschlossene Seinsmöglichkeiten zu realisieren, konnte schließlich dargelegt werden, dass er sich nicht in einem negativen Akt der Ablehnung erschöpft. Vielmehr generiert er einen Potenzialitätsüberschuss und hat damit Teil an der schöpferischen Hervorbringung einer kommenden, möglicherweise an Tätigkeitsvermögen reichen Sozialität.

## Literaturverzeichnis

- Agamben, Giorgio (2001): *Mittel ohne Zweck. Noten zur Politik*, Berlin – Zürich.
- Arendt, Hannah (1986): *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, Totalitarismus*, München.
- Austin, John L. (1979): *Zur Theorie der Sprechakte*, Stuttgart.
- Bennett, Jane (2010): *Vibrant Matter. A Political Ecology of Things*, Durham.
- Boltanski, Luc (2010): *Soziologie und Sozialkritik*, Berlin.
- Butler, Judith (2009 a): *Frames of War. When is Life Grievable?*, London.
- Butler, Judith (2009 b): Was ist Kritik? Ein Essay über Foucaults Tugend, in: Rahel Jaeggi / Tilo Wesche (Hrsg.), *Was ist Kritik?* Frankfurt / Main, S. 221-246.
- Deleuze, Gilles (1988): *Spinoza. Praktische Philosophie*, Berlin.
- Derrida, Jacques (1991): *Gesetzeskraft. Der „mythische Grund der Autorität“*, Frankfurt / Main.
- Fischer-Lescano, Andreas (2012): *Critical Systems Theory*, in: *Philosophy of Social Criticism* 38, S. 3-24.
- Foucault, Michel (1992): *Was ist Kritik?*, Berlin.
- Foucault, Michel (1997): *Die Ordnung des Diskurses*, Frankfurt / Main.



- Foucault, Michel (2005): Der maskierte Philosoph, in: Ders., Dits et Ecrits: Schriften Band 4, Frankfurt / Main, S. 128-136.
- Hörl, Erich (2011): Die technologische Bedingung. Zur Einführung, in: Ders. (Hrsg.), Die technologische Bedingung. Beiträge zur Beschreibung der technischen Welt, Frankfurt / Main, S. 7-53.
- Hutter, Michael / Gunther Teubner (1994): Der Gesellschaft fette Beute. *Homo juridicus* und *homo oeconomicus* als kommunikationserhaltende Fiktionen, in: Peter Fuchs / Andreas Göbel (Hrsg.), Der Mensch – das Medium der Gesellschaft? Frankfurt / Main, S. 110-145.
- Klein, Gabriele (i.E.): The (Micro-)Politics of Social Geography: Aesthetic and Political Strategies of Protest and Participation, in: Gerald Siegmund / Stefan Hölscher (Hrsg.), Dance, Politics and Co-Immunity, Berlin – Zürich.
- Krasmann, Susanne (2010): Jacques Rancière: Polizei und Politik im Unvernehmen, in: Ulrich Bröckling / Robert Feustel (Hrsg.), Das Politische denken: Zeitgenössische Positionen, Bielefeld, S. 77-98.
- Luhmann, Niklas (1987): Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie, Frankfurt / Main.
- Luhmann, Niklas (1993): Das Recht der Gesellschaft, Frankfurt / Main.
- Luhmann, Niklas (1996): Protest. Systemtheorie und soziale Bewegungen, Frankfurt / Main.
- Luhmann, Niklas (1997): Gesellschaft der Gesellschaft, Frankfurt / Main.
- Luhmann, Niklas (2005): Das Paradox der Menschenrechte und drei Formen seiner Entfaltung, in: Ders., Soziologische Aufklärung 6. Die Soziologie und der Mensch, Wiesbaden, S. 229-236.
- Luhmann, Niklas (2010): Politische Soziologie, Berlin.
- Makropoulos, Michael (2004): Kontingenz: Aspekte einer theoretischen Semantik der Moderne, in: European Journal of Sociology 45, S. 369-399.
- Marchart, Oliver (2010): Die politische Differenz: Zum Denken des Politischen bei Nancy, Lefort, Badiou und Agamben, Berlin.
- Massumi, Brian (2010): Ontomacht. Kunst, Affekt und das Ereignis des Politischen, Berlin.
- Mouffe, Chantal (2007): Über das Politische: Wider die kosmopolitische Illusion, Frankfurt / Main.
- Nassehi, Armin (2006): Die paradoxe Einheit von Inklusion und Exklusion, in: Heinz Bude / Andreas Willisch (Hrsg.), Das Problem der Exklusion. Ausgegrenzte, Entbehrliche, Überflüssige, Hamburg, S. 46-69.
- Opitz, Sven (2008): Exklusion: Grenzgänge des Sozialen, in: Stephan Moebius / Andreas Reckwitz (Hrsg.), Poststrukturalistische Sozialwissenschaften, Frankfurt / Main, S. 175-193.
- Opitz, Sven (2011 a): Niklas Luhmann: Politische Soziologie, in: Soziologische Revue 34, S. 491-495.
- Opitz, Sven (2012): An der Grenze des Rechts: Inklusion / Exklusion im Zeichen der Sicherheit, Weilerswist.
- Sampson, Tony David (2012): Virality. Contagion in the Age of Networks, Minneapolis.
- Stäheli, Urs (2000): Sinnzusammenbrüche. Eine dekonstruktive Lektüre von Niklas Luhmanns Systemtheorie, Weilerswist.
- Stäheli, Urs (2003): The Popular in the Political System, in: Cultural Studies 17, S. 275-299.
- Stichweh, Rudolph (2005): Inklusion und Exklusion. Studien zur Gesellschaft, Bielefeld.
- Rammstedt, Otthein (2011): Revolution, in: Werner Fuchs-Heinritz et al. (Hrsg.), Lexikon der Soziologie, 5. überarbeitete Auflage, Wiesbaden, S. 575.
- Rancière, Jacques (2002): Das Unvernehmen, Politik und Philosophie, Frankfurt / Main.
- Rancière, Jacques (2006): Die Aufteilung des Sinnlichen: Die Politik der Kunst und ihre Paradoxien, Berlin.
- Rancière, Jacques (2008 a): Ist Kunst widerständig?, Berlin.
- Rancière, Jacques (2008 b): Zehn Thesen zur Politik, Zürich – Berlin.

Rancière, Jacques (2011): Wer ist das Subjekt der Menschenrechte?, in: Christoph Menke / Francesca Raimondi (Hrsg.), Die Revolution der Menschenrechte: Grundlegende Texte zu einem neuen Begriff des Politischen, Berlin, S. 474-490.

Dr. Sven Opitz  
Universität Hamburg  
Institut für Soziologie  
Allende-Platz 1  
20146 Hamburg  
sven.opitz@wiso.uni-hamburg.de