

Hessische Landeszentrale
für politische Bildung

HESSEN



POLIS 53

Analysen - Meinungen - Debatten

Mechtild M. Jansen,
Ingeborg Nordmann (Hrsg.)

Gerechtigkeit, von Philosophinnen gesehen



POLIS soll ein Forum für Analysen, Meinungen und Debatten aus der Arbeit der Hessischen Landeszentrale für politische Bildung (HLZ) sein. POLIS möchte zum demokratischen Diskurs in Hessen beitragen, d.h. Anregungen dazu geben, wie heute möglichst umfassend Demokratie bei uns verwirklicht werden kann. Der Name POLIS erinnert an die große geschichtliche Tradition dieses Problems, das sich unter veränderten gesellschaftlichen Bedingungen immer wieder neu stellt.

Politische Bildung hat den Auftrag, mit ihren bescheidenen Mitteln dazu einen Beitrag zu leisten, indem sie das demokratische Bewusstsein der Bürgerinnen und Bürger gegen drohende Gefahren stärkt und für neue Herausforderungen sensibilisiert. POLIS soll kein behäbiges Publikationsorgan für ausgereifte akademische Arbeiten sein, sondern ohne große Zeitverzögerung Materialien für aktuelle Diskussionen oder Hilfestellungen bei konkreten gesellschaftlichen Problemen bieten.

Das schließt auch mit ein, dass Autorinnen und Autoren zu Wort kommen, die nicht unbedingt die Meinung der HLZ widerspiegeln.

Dokumentation der Fachtagung, durchgeführt von

Mechtild M. Jansen

Hessische Landeszentrale für politische Bildung

Ute Knie

Evangelische Stadtakademie Roemer9

Gabriele Wenner

Frauenreferat Frankfurt am Main

Beate Weißmann

Gleichberechtigungsbüro der Stadt Frankfurt am Main



Mit freundlicher Unterstützung von:

Cornelia Goethe Centrum Frankfurt am Main

gFFZ - Gender- und Frauenforschungszentrum
der Hessischen Hochschulen

Institut für Sozialforschung Frankfurt am Main

Katholische Erwachsenenbildung Bildungswerk Frankfurt

Kulturamt Frankfurt am Main

Inhalt

Mechtild M. Jansen Vorwort	5
Ingeborg Nordmann Einleitung	7
Sidonia Blättler Judith Shklar: Aufklärung ohne Glücksversprechen	14
Herta Nagl-Docekal Liebe, die Gerechtigkeit fordert. Eine universalistische Konzeption	31
Helen Thein „Nur was gerecht ist, ist legitim.“ Simone Weil	48
Nikita Dhawan Zwischen Empire und Empower: Dekolonisierung und Demokratisierung	68
Autorinnen	83

Vorwort

Besonders in schwierigen Zeiten ist das Bedürfnis groß, über Ungerechtigkeit und Gerechtigkeit neu nachzudenken. Die nicht zu übersehende Tatsache, dass von den meisten philosophischen und politischen Gerechtigkeits-theorien und ihren rechtlichen Kodierungen viele Erfahrungen von Ungerechtigkeit gar nicht beachtet und aufgegriffen werden und wahrscheinlich auch zu einem großen Teil nicht in die Gesetze aufgenommen werden können, hat uns dazu motiviert, nach alternativen Modellen zu suchen, in denen diese Diskrepanz kritisch reflektiert wird und Alternativen aufgezeigt werden.

Unrechtserfahrungen gibt es in den verschiedensten Lebenssituationen. Wie tief und schmerzhaft ein Unrecht empfunden wird, ist subjektiv sehr unterschiedlich. Empfindung und Vernunft sind nicht eindeutig voneinander zu trennen. Was ein Unrecht ist, wird nicht nur individuell unterschiedlich definiert. Es gibt auch unterschiedliche Wahrnehmungen von Unrecht zwischen den Geschlechtern und Generationen sowie zwischen den Kulturen. Die Nähe zu den konkreten Besonderheiten von Lebenskontexten und Kulturen macht das Unrecht zu einer besonderen und eigenständigen Erfahrung. Die Frage, ob und wieweit individuelle Unrechtserfahrung, die sich auf beinahe alle Fragen des Lebens bezieht, und Gerechtigkeitstheorie,

die sich mit den grundlegenden Fragen der Verteilung beschäftigt, in einen Dialog gebracht werden können, hat uns interessiert. Zumal wir festgestellt haben, dass es vor allem Philosophinnen sind, die sich mit dieser Frage auseinandergesetzt haben.

Die Vortragsreihe „Gerechtigkeit von Philosophinnen gesehen“ die 2009–2010 in Frankfurt durchgeführt wurde, greift dieses Anliegen auf. Haben Frauen auf Grund ihrer Lebensbedingungen und Erfahrungen einen anderen Zugang zu diesem Thema?

Gerade Frauen waren historisch gesehen von gesellschaftlicher Teilhabe ausgeschlossen oder eingeschränkt, sie haben bei vielen Entscheidungen und Diskursen „keine Stimme gehabt“.

Rechtlich lange nicht gleichgestellt, stellt sich die Frage, wie sie das Verhältnis von Unrecht und Gerechtigkeit erlebt, erklärt und in neue Denkhorizonte gestellt haben.

Diesen Fragen gingen die Beiträge der Vortragsreihe nach, die wir in dieser Publikation vorlegen. Wir freuen uns, hier andere Sichtweisen und Zugänge zeigen zu können.

In diesem Polisheft werden vier von sechs Vorträgen veröffentlicht.

Die Vortragsreihe wurde durchgeführt vom Frauenreferat und Gleichstellungsbüro der Stadt

Frankfurt am Main, der Evangelischen Stadtakademie RÖMER9 und der Hessischen Landeszentrale für politische Bildung. Unterstützt wurde diese Reihe vom Cornelia-Goethe-Centrum der Universität Frankfurt, dem gFFZ-Gender- und Frauenforschungszentrum der Hessischen Hochschulen, der Katholischen Erwachsenenbildung Frankfurt, dem Institut für Sozialforschung der Universität Frankfurt und dem Kulturstadamt der Stadt Frankfurt.

Allen Beteiligten sei an dieser Stelle noch einmal ausdrücklich für die Offenheit dieses Themas aufzugreifen gedankt.

Wir hoffen, mit diesem Heft das Thema auf die Agenda gesetzt zu haben und der Diskussion über Gerechtigkeit und Unrechtserfahrung neue Impulse und Denkanstöße zu vermitteln.

Mechtild M. Jansen,
Hessische Landeszentrale
für politische Bildung

September 2011

Einleitung

Die Frage nach der Gerechtigkeit ist so alt wie die Philosophie. Zwar gab es auch in den frühen Hochkulturen Vorstellungen von Gerechtigkeit, aber sie waren eingebettet in religiös-mythische Kontexte. Die Frage nach Gerechtigkeit, wie wir sie heute als die nach einer ausgewogenen sozialen Ordnung und dem moralischen Verhalten des Einzelnen stellen, ohne sie an einer göttlichen Ordnung zu messen, hat ihren Ursprung in der griechischen Philosophie. Platons „Jedem das Seine“, das heißt jeder solle das tun, wozu er sich eigne, und jeder solle die Güter erhalten, die ihm zustehen, eingebettet in die sokratische Suche nach dem Guten Leben, hat ebenso wie Aristoteles' Verteilungs- und ausgleichende Gerechtigkeit die Gedankenwelt der Menschheit erobert und prägt bis heute den Gerechtigkeitsdiskurs.¹

Die griechischen Philosophen waren der Auffassung, dass ein Gemeinwesen aus den Fugen gerät, wenn es nicht gelingt, die Mitte zwischen Übermaß und Mangel einzuhalten. In den Gerechtigkeitsdiskussionen der Moderne nimmt insbesondere Aristoteles' distributive und ausgleichende Gerechtigkeit einen zentralen Stellenwert ein und ist grundlegend für sozialstaatliche Konzeptionen. Sie findet sich in John Rawls bekanntem Werk *Eine*

*Theorie der Gerechtigkeit*² ebenso wie bei Martha Nussbaum³. Der Satz des Sokrates: Es ist besser Unrecht zu erleiden als Unrecht zu tun, hat eine differenzierte Tradition individuelle ethischer Reflexionen zur Folge gehabt. Ebenso bedeutend ist der aporetische Ausspruch von Sokrates, je mehr ich über Gerechtigkeit nachdenke, desto weniger weiß ich, was sie ist. Mit ihm macht Sokrates darauf aufmerksam, dass Gerechtigkeit immer von einem Schatten begleitet ist: dem der Selbstgerechtigkeit. Selbstüberhebung und Verabsolutierung, Funktionalisierung der Gerechtigkeit für machtpolitische Interessen, Gerechtigkeit als Vorwand für einen Krieg – das sind alles Gefahren, die unvermeidbar dann entstehen, wenn sich das Streben nach Gerechtigkeit von der konkreten und realen Vielfalt der Ungerechtigkeit entfernt. Kein kodifiziertes Recht kann Gerechtigkeit in einem umfassenden Sinn einlösen. Es kann immer nur eine Annäherung bewirken. Ein politisches Gemeinwesen, das von sich behaupten würde, Gerechtigkeit absolut verwirklicht zu haben oder verwirklichen zu wollen, wäre totalitär. Aber es muss Gerechtigkeit als Horizont für seine Entscheidungen gegenwärtig halten. Wenn kein Gesetz die vielfältigen situativen Kontexte eines begangenen Unrechts be-

rücksichtigen kann, wird die Fähigkeit umso bedeutsamer, sich die verschiedenen Facetten von Ungerechtigkeit in den zwischenmenschlichen Beziehungen und gesellschaftlichen Verhältnissen vorstellen und beurteilen zu können.

Obwohl der Zusammenhang von Ungerechtigkeit und Gerechtigkeit in der Philosophie durchaus eine Rolle gespielt hat, gibt es nach der amerikanischen Philosophin Judith Shklar⁴ dennoch keine angemessene Beschreibung von Ungerechtigkeit. Die Philosophie der Gerechtigkeit abstrahiert weitgehend von den alltäglichen Unrechtserfahrungen und bezieht sich im wesentlichen auf grundlegende Fragen der Verteilung sozialer und kultureller Güter. Unsere Sensibilität für Ungerechtigkeit, die sich häufig an konkreten Fragen und Beispielen entzündet, ist dagegen ein komplexes kulturelles und soziales Phänomen und oft nur dadurch zu beschreiben, dass man auch die individuellen Lebensgeschichten in Betracht zieht.

Es ist ein auffallendes Merkmal zeitgenössischer Philosophie, dass es vor allem Philosophinnen sind, die versucht haben, diese Erfahrung aufzugreifen und in ein erweitertes Konzept von Gerechtigkeit einzubeziehen. In den hier dokumentierten Vorträgen steht die Frage im Mittelpunkt, in welcher Weise allgemeine Standards von Gerechtigkeit mit den besonderen Lebenskontexten und Erfahrungen sowie den unterschiedlichen Kulturen ver-

knüpfbar sind. Was an dieser Vorgehensweise so überzeugend wirkt, ist die inhaltliche Vielfalt ethischer Reflexion vor dem Hintergrund konkreter historischer und kultureller Lebenskontexte. Nicht nur die Vernunft wird hier angesprochen, sondern auch das moralische Gefühl und die Empfindsamkeit. Wenn auch nicht alle Erscheinungsformen der Ungerechtigkeit auf der rechtlichen Ebene gelöst werden können, ist doch andererseits die Einsicht unabweisbar, dass unsere Vorstellungen von Gerechtigkeit zu einem abstrakten Dogma würden, wenn sie den lebendigen Kontakt zu den Unrechtserfahrungen des Alltags verlieren.

Ohne die kritische Bedeutung normativer Gerechtigkeitskonzepte herunter spielen zu wollen, geht es hier darum, die Erfahrungen von Ungerechtigkeit als eigenständige Phänomene zu begreifen und über Strategien nachzudenken, die über den rechtförmigen Gerechtigkeitsdiskurs hinauszugehen. Judith Shklar hält einen neuen Denkstil für erforderlich, der „weniger abstrakt ist als die formale Ethik, jedoch analytischer als die Geschichtswissenschaft.“⁵ Neben die philosophische tritt eine weniger regelgebundene anschauliche und erzählende Sprache, in der die Komplexität von Unrechtserfahrungen dargestellt werden kann wie die vielfältigen Motive und Ursachen, die zu dem Unrecht geführt haben. Damit wird aber auch deutlich, dass die rechtsförmige Antwort auf be-

ganges Unrecht nur eine mögliche Verhaltensweise darstellt. Für Martha Nussbaum stellt Literatur ein komplexes Erfahrungsmaterial zur Verfügung, um den „subjektiven Sinn für Ungerechtigkeit“ (Judith Shklar) zu aktivieren und in seiner Wahrnehmungsfähigkeit zu differenzieren. Es ist vorstellbar, dass viele vor allem der „passiven Ungerechtigkeiten“ (Judith Shklar) über eine Nuancierung der Wahrnehmungs- und Reflexionsfähigkeit in einem gemeinsam veränderten Lebenskonzept einen Platz fänden, in dem die Erweiterung von Achtung und Wertschätzung des anderen von ebenso großer Bedeutung wäre wie die Kodifizierung neuer Rechte.

Um den Gedanken, dass auch Gefühle eine kognitive Dimension haben, begründen zu können, wird in den Argumentationen der Philosophinnen beinahe immer auf den englischen Philosophen David Hume zurückgegriffen. Hume gilt als der große Antipode zu Kants normativem kategorischen Imperativ und seiner Überbetonung von Vernunft und Rationalität. Humes Vorstellung, dass auch Gefühle denken können, wäre zwar im Rahmen von Kants Philosophie, in der Verstand und Anschauung zwei getrennte Erkenntnisvermögen darstellen, nicht vorstellbar. Aber es wäre nicht gerechtfertigt, die Gegensätzlichkeit von Kant und Hume zu verabsolutieren. In Kants Werk, der seine Hochachtung gegenüber Hume ausdrücklich bekannt hat, lässt sich nach

Auffassung von Hannah Arendt ein vielfältiges System von Brücken zwischen Anschauung und Verstand finden, die offen sind für weitere Möglichkeiten des Nachdenkens über die Verknüpfung von normativen und empirischen Gehalten. Dennoch ist eine Kritik wie die von Judith Shklar angemessen, dass eine ausschließliche Orientierung an dem kategorischen Imperativ verhindert, dass den Opfern von Ungerechtigkeit die notwendige Aufmerksamkeit und der notwendige Schutz ihrer Würde gewährt wird.

Die Differenzierung in der Bewertung der traditionellen Gerechtigkeitstheorie verdankt sich also einer neuen Beweglichkeit im Denken, die nicht nur den Stellenwert der Unrechtserfahrung für eine politische Theorie der Gerechtigkeit entdeckt. Sondern darüber hinaus das Verhältnis von Theorie und Anschauung, von normativen, rechtlichen und moralischen Gemeinsamkeiten und partikularen Erfahrungen, die verwoben sind mit situativen Besonderheiten und Empfindungen, in neuen Gedankenfiguren thematisiert. Dazu gehören auch die Versuche, die Rolle der Liebe im öffentlichen Bereich neu zu durchdenken und dafür auch entsprechende Ansätze in der Tradition zu suchen und aufzugreifen.

Wie kann Liebe, die exklusivste aller persönlichen Beziehungen, die sich ausschließlich an eine bestimmte Person richtet, überhaupt für den öffentlichen Raum von Bedeutung sein? Eine Möglichkeit wird in der Anknüpfung

an den tugendtheoretischen Ansatz diskutiert.⁶ Denn Liebe vermag in besonderer Weise die persönliche Einzigartigkeit wahrzunehmen. Nicht „Was einer ist“, sondern „Wer einer ist“ steht im Mittelpunkt der liebenden Aufmerksamkeit für den Anderen. Dieses Verständnis von Liebe ist dem romantischen Modell – der Einswerdung der Liebenden – diametral entgegen gesetzt. Denn hier geht es um die Wahrnehmung und Achtung der bleibenden Andersheit und ihrer Würde, zu der beide befreit werden sollen. In der sich auf die Individualität eines jeden beziehenden Haltung könnte Liebe ein Beispiel sein auch für das politische Handeln. So sieht es die Philosophin Hannah Arendt, für die im politischen Handeln ebenso die unverwechselbare Eigenart des Persönlichen nicht nur zum Ausdruck kommt, sondern geradezu gefordert wird.⁷ Es stellt allerdings ein idealistisches Missverständnis dar, wenn die Übertragung der Liebe in den öffentlichen Raum als einfache Anwendung verstanden wird. Eine direkte Übertragung würde nach Arendt die zwischenmenschlichen Beziehungen, wie sie im Öffentlichen Raum in Erscheinung treten, sogar zerstören. Sie verdeutlicht das am Beispiel der Nächstenliebe. Die christliche Nächstenliebe ist eine reine Übertragung der Liebe zu Gott auf den zwischenmenschlichen Bereich. In der Nächstenliebe, bemerkt Arendt kritisch an, wird nicht der Andere geliebt, sondern die Liebe zu Gott, in der der Einzelne in seiner Isoliertheit

belassen wird. Eine Übertragung der Liebe, die den jeweiligen Realitäten von privat und öffentlich gerecht wird, müsste dagegen die unterschiedlichen Konstellationen von Nähe und Distanz berücksichtigen. Im „coup de foudre“ der Liebe, in dem sich der reine Bezug zur Einzigartigkeit ereignet, wird das polare Verhältnis von Nähe und Distanz aufgelöst. Dieser Moment im Geschehen der Liebe, der nicht der Sprache bedarf, ist zwar in jeder personalen Beziehung gegenwärtig, insofern jede emotionale Ge- und Betroffenheit sich ereignet und nicht geplant werden kann. Aber die Konstellationen, in denen Nähe und Distanz zueinander treten, variieren zwischen privatem und öffentlichem Bereich erheblich. Die Freundschaft, die Achtung und Bejahung des Anderen, das Vertrauen, Verzeihen und Versprechen sind personale Möglichkeiten, in denen Liebe, Moral und Freiheit aufeinander bezogen und die gleichermaßen für das Private und die Öffentlichkeit unverzichtbar sind. Aber diese Beziehungen sind nicht als Zusammenfügung vorgegebener Bedeutungen zu verstehen. Sie sind Bedeutungen, die durch die verschiedenen konkreten Kontexte, in denen sie auftreten, erst konfiguriert werden.

Simone Weil ist unter den Philosophinnen, die sich mit der Ungerechtigkeit auseinander gesetzt haben, eine durchaus einzigartige Erscheinung. Denn die Unrechtserfahrung ist für sie nicht nur unveräußerlicher Bestand-

teil der Gerechtigkeitstheorie. Sie hat für sie existentiellen Rang. Wie keine andere Philosophin hat sie ihr Unrechtsempfinden zum Maßstab ihres Lebens gemacht. Dementsprechend hat die persönliche Erfahrung durch Teilnahme am Arbeitsprozess und den politischen Auseinandersetzungen ihrer Zeit einen überaus großen Stellenwert. Sie exponierte sich als Philosophin und politische Aktivistin. Entfremdung ist für Weil nicht nur eine theoretische Kategorie. Sie kann überhaupt erst ermessend werden durch persönliche Erfahrung. Erfahrungsfähigkeit ist die Ebene der Realität, die der Menschenwürde die größte Entfaltungsmöglichkeit einräumt. In diesem Sinne zieht sie aus jeder Erfahrung ihres Lebens Erkenntnisse, in der Fabrik, in der Auseinandersetzung mit dem Faschismus und den Doktrinen der Arbeiterbewegung, die zugleich Reflexionsübungen darstellen, um sich von den Mythen des Ich zu befreien: von seinem Machbarkeitswahn und seiner Herrschsucht, seinen Vorurteilen und Denkschablonen. Erfahrung und theoretische Analyse werden nicht gegeneinander ausgespielt, sondern in ihrer spezifischen Eigenheit reflektiert und in sich differenzierenden Kategorien und Modellen aufeinander bezogen.

Eine weitere Frage, die sich im Rahmen einer Gerechtigkeitstheorie stellt, die auch dem Situativen und Konkreten eine größere Bedeutung zumessen will, ist die nach der Gültigkeit des

Universalismus für alle Kulturen. Insbesondere in den Postkolonialen Studien wird das westliche Modell der Universalität in seinem Anspruch auf absolute Gültigkeit kritisiert und die Frage gestellt, in welcher Weise die vom Kolonialismus unterdrückten vormodernen Kulturen und Traditionen Elemente für eine Gerechtigkeitstheorie enthalten, an die angeknüpft werden könnte. Diese Kulturen können allerdings nicht einfach wieder vergegenwärtigt werden, sondern nur über einen komplexen Dialog zwischen Vergangenheit und Gegenwart. Nicht nur die Gerechtigkeitskategorien der westlichen Welt, auch die Kategorien der jeweiligen kulturellen Traditionen erfordern eine Transformation, welche die konkreten historischen Bedingungen berücksichtigt. Deshalb wäre es auch unrealistisch, dem individualistischen Konzept von Gerechtigkeit die traditionellen kulturellen Werte der Gemeinschaft, des Ausgleichs und der Harmonie entgegen zu stellen. Weder die auf der Basis der Großfamilie entstandenen „ganzheitlichen“ Aspekte können an sich als „humanistisch“⁸ qualifiziert werden. Sie können ebenso autoritär sein und jede individuelle Entwicklung verunmöglichen. Wie umgekehrt nicht davon abstrahiert werden kann, dass die im Namen der Humanität organisierten Hilfsaktionen der westlichen Welt eine „Kultur der Abhängigkeit“ in den armen Ländern errichten, die den „Werten der Gleichheit und des

Humanismus (...) zutiefst widersprechen.“⁹ Ohne die Fähigkeit zu einer permanenten internen Distanzierung identitätsstiftender Maßstäbe, die die bekannte postkoloniale Theoretikerin Gayati Spivak mit ihrem Modell des „subversiven Zuhörens“ umschrieben hat, die grundsätzlich gegenüber allen essentialistischen Positionen gilt, kann die tatsächliche Komplizenschaft zwischen globalen Herrschaftsstrukturen und Wohltätigkeit nicht durchbrochen und eine Veränderung in den existierenden Denkhaltungen von selbstverständlicher Hegemonie einerseits und Subalternität andererseits hervorgerufen werden.

Erfahrung, Einfühlsamkeit, Liebe, die Betonung des Konkreten und Situativen – in allen Beiträgen in diesem Band werden sie zu Bausteinen, um die Gerechtigkeitstheorie erweitert denken zu können.

Sidonia Blättler setzt sich mit Judith Shklar's Buch *Über Ungerechtigkeit* auseinander. Blättler zeigt, dass sich Judith Shklar weniger mit der klassischen Frage beschäftigt hat, wie eine gerechte Gesellschaft beschaffen sein muss. Sie fragt vielmehr konkret und situativ, wie sich die Mitglieder einer Gesellschaft mit Ungerechtigkeit auseinandersetzen. Statt einer systematisch argumentierenden Philosophie bietet sie eine erzählende Theorie, in deren Mittelpunkt verschiedene Situationen von Ungerechtigkeit stehen, darunter die „passive Un-

gerechtigkeit“ sowie die Schwierigkeit, zwischen Unglück und Ungerechtigkeit zu unterscheiden.

In der Entfaltung ihres Themas „Gerechtigkeit und eine universalistische Konzeption von Liebe“ geht Herta Nagl-Docekal davon aus, dass das Nachdenken über Gerechtigkeit auf den Dialog über eine universale, gesellschaftlich angemessene Konzeption von Liebe angewiesen ist. Das exklusive Verständnis von Liebe enthält Elemente, die zugleich für weiter gefasste Formen der Zuwendung maßgeblich sind. So schließt ein erweiterter Begriff von Liebe auch Charakteristika der Freundschaft, des Vertrauens, der Achtung und des Mitgefühls ein. Vor allem ist es die durch Liebe bewirkte Sensibilisierung für die bis in feinste Strukturen existierende Diskriminierung, die den Sinn für Gerechtigkeit lebendig hält.

Helen Theins Beitrag zu Simone Weil zeigt, dass ebenso für Weil Erfahrung ein wichtiges Medium war, um die verschiedenen Gesichter der Ungerechtigkeit in unserem Alltag aufzuspüren. Ihr Fabriktagebuch weist auf die vielfältigen Formen, in denen der Verlust der menschlichen Würde integraler Bestandteil von Hierarchien und industriellen Abläufen ist. Sie entwickelt ein Konzept von sozialer Gerechtigkeit, das sich diametral von dem konventionellen und orthodoxen Sozialismus unterscheidet.

Nikita Dawhan zeigt auf, dass trotz Bemühungen, globale Herr-

schaft als historisch gewordene zu begreifen, feministische Gerechtigkeitstheorien häufig den kolonialen Entstehungskontext vernachlässigen. Eine zentrale Frage ist daher, ob und inwieweit Debatten um Gerechtigkeit und Geschlechtergerechtigkeit von einer eurozentrischen Perspektive bestimmt sind. Wie können die Werte der Aufklärung über die Grenzen Europas hinaus ins Werk gesetzt werden und wie verändern sich Theorien der Gerechtigkeit, sobald eine postkolonial-feministische Perspektive eingenommen wird?

nale Politik, hrsg. von Hauke Brunkhorst, Wolfgang R. Köhler und Matthias Lutz-Bachmann, Frankfurt a. M. 1999, S. 326.

9 Ebd., S. 326.

Anmerkungen

- 1 Vgl. dazu *Philosophie der Gerechtigkeit*. Texte von der Antike bis zur Gegenwart, hrsg. von Christoph Horn und Nico Scarano, Frankfurt a.M. 2002.
- 2 John Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt a. M. 1975.
- 3 Martha Nussbaum, *Gerechtigkeit oder Das gute Leben*, hrsg. von Herlinde Pauer-Studer, Frankfurt a. M. 1999- Vgl. auch die instruktive Einleitung von der Herausgeberin.
- 4 Judith Shklar, *Über Ungerechtigkeit. Erkundungen eines moralischen Gefühls*, Berlin 1996.
- 5 Judith Shklar, *Über Ungerechtigkeit* (Anm. 4), S. 32f.
- 6 Vgl. dazu: *Von Person zu Person. Zur Moralität persönlicher Beziehungen*, hrsg. von Axel Honneth und Beate Rössler, Frankfurt a. M., 2008.
- 7 Hannah Arendt, *Vita activa*, München 1981, S. 164ff.
- 8 Vgl. dazu: Etienne-Richard Mbaya, „Demokratie und Menschenrechte im afrikanischen Kontext“, in: *Recht auf Menschenrechte. Menschenrechte, Demokratie und internatio-*

Sidonia Blättler

Judith Shklar. Aufklärung ohne Glücksversprechen¹

I.

In den Vereinigten Staaten gilt sie als eine bedeutende Vertreterin ihres Faches; in der deutschsprachigen politischen Theorie wurde (und wird) Judith N. Shklars Werk kaum wahrgenommen. Nur ein einziger Text liegt in deutscher Übersetzung vor: der Band *Faces of Injustice – Über Ungerechtigkeit. Erkundungen zu einem moralischen Gefühl* (Shklar 1992 [1990]). Shklars Bücher und Essays erschienen in einer Zeit, als sich die theoretischen Diskussionen auf große systematische Entwürfe – insbesondere Jürgen Habermas' *Theorie des kommunikativen Handelns* (1981) und John Rawls' *Theorie der Gerechtigkeit* (1979 [1971]) – konzentrierten sowie auf die linke Kritik, mit denen sich diese Modelle einer gerechten Gesellschaft konfrontiert sahen: dass sie sich reformistisch mit dem Kapitalismus, dem Sozialstaat und der repräsentativen Demokratie weitgehend versöhnt, die radikale Infragestellung der Verhältnisse und das Ziel einer alternativen solidarischen Gesellschaftsordnung aufgegeben hätten.

Shklar war eine Theoretikerin des politischen Liberalismus. Doch abstrakte und idealisieren-

de Theorien waren ihre Sache nicht. Während John Rawls offen zugestand, dass seine Konzeption einer „vollkommen gerechten Gesellschaft“ über die „dringlichen [...] Probleme“, denen „wir im täglichen Leben gegenüber[stehen]“ (1979 [1971]: 25) und die „zu den wichtigsten [Fragen] des politischen Lebens“ gehören, „nicht unmittelbar etwas aus[sagt]“ (ebd.: 287), waren es eben diese alltäglichen Dinge, die Shklars Aufmerksamkeit fesselten.

Dass Judith Shklar wenig Interesse an philosophischen Konzeptionen und begründungstheoretischen Fragen hatte, mag einer persönlichen Vorliebe geschuldet gewesen sein. Ihr Feld waren die kontingenten historischen und politischen Erfahrungen. Sie boten ihr – oft vermittelt durch Literatur und bildende Kunst – den Stoff für komplexe phänomennahe Analysen und scharfe sozialpsychologische Beobachtungen. Doch Desinteresse allein war es nicht, was ihr Verhältnis zur idealen Theorie bestimmte. Ihre Skepsis gegenüber dem Unternehmen einer normativen Gerechtigkeitstheorie und Moralphilosophie hatte einen Grund auch in der Entwicklung des philosophischen Liberalismus selbst. Ihre

kritischen Beobachtungen laufen vielleicht nicht auf eine generelle Zurückweisung der Versuche hinaus, allgemeingültige Normen einer idealen Gesellschaft zu entwickeln und zu begründen, aber sie zielen darauf ab, deren Irrelevanz für die Auseinandersetzung mit den vielfältigen Erfahrungen von Ungerechtigkeiten und Verletzungen im persönlichen, sozialen und politischen Leben deutlich zu machen. Insofern kann man ihre Essays, die nicht primär Gerechtigkeit und Tugend zum Thema haben, sondern Ungerechtigkeit, Machtmissbrauch, Einschüchterung, Grausamkeit, Heuchelei, Überheblichkeit, Verrat und Misanthropie, als eine Kritik in dem Sinne lesen, dass es ihr auch darum geht, die Grenzen der idealen Theorie aufzuzeigen. Werden diese Grenzen nicht beachtet, so lautete eines ihrer zentralen Argumente, führt das zu einem äußerst eingeschränkten Verständnis dessen, was Menschen sich gegenseitig alltäglich antun und erleiden (zum Beispiel in Shklar 1992 [1990]: 37 f.).

Die dominanten, zumeist an Kant und Locke orientierten Gerechtigkeitstheoretischen Ansätze ihrer Zeit arbeiten mit einem „rechtsähnlichen Begriff von Moral“ (*parajudicial conception of morality*) – ein Ausdruck, den Shklar von Joel Feinberg (1970: 85) übernimmt. Aus der Perspektive solch legalistischer Ansätze bedeutet Ungerechtigkeit lediglich die Verletzung einer als gerecht ausgezeichneten Norm oder Regel. Wo ein solcher Norm- oder Regelver-

stoß nicht vorliegt, gelten Klage und Protest derer, die sich ungerrecht behandelt fühlen, als bloß subjektive, ungerechtfertigte Reaktionen und das Widerfahrnis, das zu Klage oder Protest Anlass gab, allenfalls als Unglück, nicht aber als Ungerechtigkeit. Theorien, die den Anspruch erheben, eine gerechte Gesellschaft zu repräsentieren, sind ideologisch insofern, als sie ihre eigene zeittypische Bedingtheit nicht selbstkritisch reflektieren. Ihre abstrakten Normen und Prinzipien, die unwissentlich ungerechte Züge der eigenen gesellschaftlichen Gegenwart enthalten, sind vielmehr immun gegenüber jeder Kritik, die sich jenseits ihres kategorialen Rahmens artikuliert beziehungsweise sich im etablierten normativen Vokabular nicht zu artikulieren vermag (vgl. Shklar 1992 [1990]: 16 ff.).

Der hohe Abstraktionsgrad und die legalistische Verengung auf ein am Modell der individuellen Freiheitsrechte entwickelten Begriff der Gerechtigkeit haben nicht nur zu einer tiefen Kluft zwischen politischer Philosophie auf der einen, politischer Praxis sowie alltäglichen Auseinandersetzungen über moralische Erwartungen und Enttäuschungen auf der anderen Seite geführt. Dem philosophischen Liberalismus – und das war vielleicht Shklars größte Sorge – wohnt auch eine Tendenz inne, gesellschaftliche Vielfalt und politischen Meinungsstreit zu delegitimieren. Indem er sich mit der Formulierung und Begründung weniger Grund-

sätze begnügt, die allgemein anerkannt werden beziehungsweise anerkannt werden müssten, würden die Akteure ihr Urteil rational an ihrem aufgeklärten Selbstinteresse orientieren, untermauert der philosophische Liberalismus die Vorstellung eines wirklichen oder hypothetischen Konsenses. In der Tradition in der Idee einer menschlichen Natur oder einer menschlichen Vernunft verankert, in der Gegenwartsphilosophie eher in der Idee einer gemeinsamen Kultur oder geteilter sozialer Überzeugungen fundiert, verkennt eine solche Konsensunterstellung leicht die Konflikte, die Herrschaftsverhältnisse und die Machtbeziehungen in der gesellschaftlichen Wirklichkeit. Tief in unterschiedlichen Herkunftskulturen verwurzelte Differenzen und fortdauernde Ungleichheiten der sozialen Milieus waren für Shklar aber wesentliche Bestandteile moderner Gesellschaften. Mit ihnen müsse eine liberale politische Kultur irgendwie zu recht kommen. Der politische Liberalismus sei daher, so schreibt sie im Vorwort zu ihrem Aufsatzband *Ordinary Vices*, weit eher „ein Überlebensrezept, denn ein Projekt für die Perfektibilität der Menschheit“ (Shklar 1984: 4).²

II.

Auf der Jahrestagung 1989 des Council of Learned Societies hielt Judith Shklar, die ansonsten mit persönlichen Mitteilungen ä-

berst zurückhaltend war, einen Vortrag, in dem sie aus ihrem Leben berichtete und ihre biographischen Erfahrungen mit ihren intellektuellen Entscheidungen, politischen Überzeugungen und der Entwicklung ihrer theoretischen Interessen verknüpfte. Sie gab dem Vortrag den Titel *A Life of Learning* (Shklar 1996 [1989])³ und setzte ein mit den Worten: „I am a bookworm.“

Judith Shklar wurde 1928 geboren und wuchs in einer deutsch-jüdischen Familie in Riga, der Hauptstadt des zu jener Zeit für eine kurze Phase unabhängigen Lettland, auf. Ihre Eltern waren gebildet, wohlhabend, liberal und, wie Shklar es ausdrückt, „in einer ganz und gar unaufdringlichen Weise völlig unkonventionell“ (ebd.: 264). Als deutsche Juden lebten sie in einer durch und durch feindlichen Umwelt. Die Kluft zwischen den „hohen persönlichen Standards in der Familie und der sittlichen Verwehrlosung in der äußeren Welt“ gehörte zu den prägenden Erfahrungen von Shklars Kindheit (ebd.). Trotz der bedrohlichen Situation entschlossen sich die Eltern erst spät, 1939, zur Emigration nach Schweden. Nach der Invasion der deutschen Wehrmacht in Norwegen, 1940, flüchtete die Familie auf dem einzigen Weg, der noch aus Europa hinausführte, mit der Transsibirischen Eisenbahn nach Japan. Hier gelang es ihr, Visa für Kanada zu erwerben. Nach der Überfahrt nach Seattle wurde die Familie in einem Gefängnis für illegale Immigranten aus

dem Osten interniert, bevor sie dann nach Montreal weiterreisen konnte.

Gefragt, wie sich die Erfahrungen von Diskriminierung, Flucht und Emigration auf ihren Charakter ausgewirkt hätten, antwortet Shklar in ihrem autobiografischen Essay an mehreren Stellen: Die Familie habe einen ausgeprägten Hang zu Vorsicht und Skepsis, wenn nicht gar purem Zynismus ausgebildet (ebd.); in ihr selbst sei ein bleibender Geschmack für schwarzen Humor (ebd.) zurückgeblieben, ein Misstrauen gegen alle Ideologie und alle Ismen (ebd.: 271) sowie das Bedürfnis, an dem, was um sie herum geschah, zwar zu partizipieren, jedoch stets, ohne sich zu sehr zu involvieren – „a very satisfactory situation for a scholar and a bookworm“, wie sie ihren Vortrag lakonisch beschließt.

Diese Selbstbeschreibung charakterisiert auch Shklars Schriften, sowohl ihre Themenwahl als auch die Form ihres Schreibens. So wie Shklar die Konstruktion von idealen Theorien, in denen sie nicht zuletzt eine untergründige Selbstzufriedenheit und ein Verlangen nach metaphysischem Trost wahrzunehmen schien (vgl. ebd.: 278 f.), ablehnte, so fremd blieben ihr die großen modernitätskritischen Thesen vom Ende der Aufklärung, vom Niedergang der öffentlichen Sphäre oder vom Verschwinden des Politischen, wie sie jüdische Emigrantinnen und Emigranten aus Deutschland – Leo Strauss, Hannah Arendt oder Theodor W.

Adorno und Max Horkheimer – in Auseinandersetzung mit den Zerstörungen durch den Nationalsozialismus entwickelt haben.⁴ In solchen Pathosformeln vermochte sie nur die einseitigen Verallgemeinerungen, nie aber deren subversives Potential für unser Denken zu sehen.⁵ Shklar wurde stattdessen zu einer engagierten Befürworterin der liberalen Demokratie, die für robuste rechtsstaatliche Institutionen und Verfahren einerseits und eine wachsame politische Öffentlichkeit andererseits plädierte. Sie hat sich zeitlebens keiner politischen Bewegung angeschlossen – auch nicht dem Feminismus –, weil ihr, so sagte sie in ihrem Vortrag, sowohl die Zugehörigkeit zu einer Gruppe als auch die Unterwerfung unter kollektive Überzeugungen, „als ein Verrat ihrer intellektuellen Werte erschienen wäre“ (ebd.: 271). Ihre Aufgabe sah sie darin, „Philosophie und Ideologie“ zu entwirren und dabei auch die „Parteilichkeit“ der eigenen liberalen Position „weder zu rationalisieren noch zu verheimlichen“ (ebd.). Shklars Analysen sind trocken, pointiert, oft ironisch und voller eindringlicher psychologischer Nahaufnahmen. Ihre bevorzugte Form ist der Essay, Montaigne mit seinem „experimentellen Stil“ (ebd.: 277) ihr großes Vorbild.

Shklars Erinnerungen an die Schulzeit und die Jahre im College an der McGill Universität waren keine freundlichen.⁶ Aber sie traf hier auf einen Lehrer für politische Theorie und politi-

sche Ideengeschichte, der sie nicht nur für das Fach begeisterte, sondern auch ihren späteren Ausbildungsweg förderte. Nach ihrer Zeit an der McGill Universität (B.A. 1949, M.A. 1950) wechselte Shklar als Doktorandin nach Harvard, wo sie 1955 am Radcliff College promoviert wurde. Harvard war und blieb ihre Universität. Viele Jahre lang unterrichtete sie hier als Teilzeitlektorin, bevor sie 1971 endlich auf einen ordentlichen Lehrstuhl (John Cowles Professor of Government) berufen und damit die erste Professorin des Harvard Government Department wurde. Sie blieb auf diesem Lehrstuhl bis zu ihrem Tod im Jahr 1992 und gehörte seit Anfang der 1980er Jahre zu den renommiertesten Vertretern ihrer Disziplin. 1990 wurde sie zur ersten (weiblichen) Präsidentin der American Political Science Association ernannt.

Shklar ist Autorin von acht Büchern sowie unzähligen Essays, Artikeln und Rezensionen.⁷ Nach ihren frühen Monographien *After Utopia* (1957) und *Legalism. An Essay on Law, Morals, and Politics* (1964), in der sie anhand der Auseinandersetzungen über die Legitimität der Nürnberger (1945–1949) und Tokioter (1946–1948) Prozesse das traditionelle Problem des Verhältnisses zwischen Recht, Politik und Moral diskutierte, lassen sich in ihrem Werk zwei Schwerpunkte ausmachen: Zum einen war Shklar eine eindrucksvolle politische Ideengeschichtlerin. In der Konfrontation mit zurückliegenden und fer-

nen Gedankenwelten erkannte sie eine Möglichkeit, die eigene Selbstverständigung voranzutreiben und zu vertiefen (Shklar 1996 [1989]: 273). Zu den wichtigsten Autoren, mit denen sie sich befasste, gehören allen voran Rousseau, Montesquieu und Montaigne, aber auch Hegel, sowie antike Autoren und Autoren der amerikanischen politischen Theorie. Zum ändern lassen sich fast alle ihre Schriften als Beiträge zu einer Theorie liberaler Politik verstehen. Allerdings hat sie dem politischen Liberalismus eine andere Grundlage gegeben: Ausgehend von ihrer Beschäftigung mit Montaigne (ebd.) und ihrem eigenen tiefen Skeptizismus angesichts der Gewalt und Irrationalität der Politik im 20. Jahrhundert entwickelte sie ihre Beiträge zur politischen Theorie nicht im gewohnten Rahmen eines rationalistisch-aufgeklärten Menschenbildes und einer optimistischen Fortschrittsidee, vielmehr hat sie die Grausamkeit als *summum malum* zum Ausgangspunkt ihrer Analysen und Reflexionen gemacht (Shklar 1998 [1989]: 10 f.). Die alltäglichen Laster, die zähen Vorurteile und die unbezähmbaren Affekte, kurz: die dunklen Seiten der menschlichen Psyche müssen, so ihre Überzeugung, als Voraussetzung der politischen Theorie ebenso akzeptiert werden wie die Geschichte der politischen Verbrechen – insbesondere der jüngsten Vergangenheit. Shklar hat keine systematischen Untersuchungen über totalitäre und autoritäre Staaten, Vertreibung und

Vernichtung ganzer Bevölkerungen, politische Verfolgung und Folter vorgelegt, doch ist die Erinnerung an vergangenen und das Wissen um gegenwärtigen politischen Terror in ihren Schriften allgegenwärtig. *Putting Cruelty First* ist der Titel eines 1982 erschienenen Aufsatzes (Shklar 1984 [1982]); 1984 erscheint die Essay-Sammlung *Ordinary Vices*; in ihrem großen Aufsatz *The Liberalism of Fear* von 1989 (Shklar 1998 [1989]) kontrastiert Shklar ihren skeptischen Ansatz mit dem vorherrschenden „Liberalismus der Rechte“.

Ein bloßer Liberalismus der Rechte mit seiner Konzeption der Freiheit als erstem, selbstgenügsamem Prinzip sei, so der Grundgedanke dieses Aufsatzes, eine fatale (akademisch-idealistische) Illusion. Freiheit sei realistisch nur denkbar in Verbindung mit widerstandsfähigen rechtsstaatlichen und demokratischen Institutionen, vitalen demokratischen Öffentlichkeiten und vielfältigen Machtzentren einer pluralistischen Zivilgesellschaft. Demokratie in diesem umfassenden Sinn sei vielleicht das einzige Mittel, um die größten Gefahren einer liberalen Gesellschaft einzudämmen: Machtmissbrauch, Einschüchterung und Grausamkeit, Angst und die Angst vor der Angst, die Menschen zerstören und Freiheit vernichten. Dabei gilt Shklars Aufmerksamkeit nicht primär der Grausamkeit und Gewalt in der Gesellschaft, sondern der Grausamkeit staatlicher Apparate und staatlicher Akteu-

re. Liberalismus sei ein politischer Begriff, „because the fear and favor that have always inhibited freedom are overwhelmingly generated by governments, both formal and informal. And while the sources of social oppression are indeed numerous, none has the deadly effect of those who, as the agents of the modern state, have unique resources of physical might and persuasion at their disposal“ (ebd.: 3).

The Liberalism of Fear ist ein programmatischer Text. In knappen Zügen skizziert und positioniert Shklar ihren theoretischen Ansatz. Viele der Themen, die sie in ihren Büchern und Essays gesondert behandelt, werden darin angesprochen, auf das umfassende Projekt eines politischen Liberalismus bezogen und so in ihrer konstitutiven Bedeutung kenntlich gemacht. Beispielhaft zeigt dieser Aufsatz aber auch, dass eine pessimistische Weltanschauung nicht in eine reaktionäre Haltung umschlagen muss. Was Judith Shklar in ihrem autobiographischen Vortrag (Shklar 1996 [1989]: 275) bewundernd als Rousseaus Einzigartigkeit hervorhebt – dass er trotz seines extremen Pessimismus die Demokratie und die Gleichheit verteidigt habe –, das galt zeitlebens auch für sie selbst.

III.

In die Reihe der Arbeiten, die eine Konzeption des politischen Libe-

ralismus entwickeln, die schmerzhaft und lästige menschliche Verhaltensweisen nicht ausblendet oder hinterrücks in einen produktiven Faktor gesellschaftlichen Fortschritts ummünzt, gehören auch die drei zusammenhängenden Essays im Band *Über Ungerechtigkeit* (Shklar 1992 [1990]), mit denen sich Shklar in die gerechtigkeits-theoretischen Debatten ihrer Zeit einschaltete. Wenn ich im Folgenden einige der zentralen Themen und Argumente dieser Studie rekonstruiere, dann kommt vieles von dem, was die Stärke auch dieses Textes ausmacht, zu kurz. Was bei einer solch systematisierenden Darstellung auf der Strecke bleibt, sind die nuancierten Diskussionen einer Vielfalt von Beobachtungen; die Heterogenität und Ambivalenzen der Wirklichkeit, die Shklars essayistisches Können so brillant einfängt; die Interpretationen von Beispielen aus der Literatur; ihre erhellende Interpretation der Allegorien der Gerechtigkeit (vgl. ebd.: 167 ff.) und der Ungerechtigkeit (vgl. ebd.: 79 ff.) in Giotto's Freskenzyklus in der Arena-Kapelle von Padua.

Indem Shklar die Ungerechtigkeit – verletzende Handlungen, Strukturen und Geschehnisse, einen Sinn für Ungerechtigkeit sowie Ungerechtigkeitsempfindungen – zum Thema macht, führt sie eine Figur in die politische Theorie ein, die in klassischen Ethiken von Platon bis Kant und darüber hinaus kaum eine Rolle spielt und mit der wir uns sowohl im persönlichen wie im politischen Alltag

nach wie vor schwertun: den geschädigten Menschen, das Opfer. Wenn klassische Gerechtigkeitslehren sich mit Ungerechtigkeit befassen, dann geht es ihnen in der Regel um die durch das Verbrechen gestörte objektive Ordnung, die es wiederherzustellen gilt. In aristokratischen Ethiken, die die Selbstvervollkommnung der Menschen zum Gegenstand haben, gilt die Sorge primär dem ungerecht Handelnden selbst, der durch sein eigenes Tun und Lassen das Ziel seiner tugendhaften Selbstverwirklichung verfehlt (vgl. dazu zum Beispiel die Kallikles-Interpretation; ebd.: 60 ff.). Ähnlich verhält es sich mit der christlichen Lehre: Nach christlicher Auffassung sind die Mächtigen und Reichen aller Wahrscheinlichkeit nach die wirklichen Opfer, während die Elenden weit bessere Chancen haben, ihr Seelenheil zu retten. „Jedes Bild des Jüngsten Gerichts“, so Shklar, „wird von den Vorteilen berichten, die sie genießen.“ (Ebd.: 58) Dass die Täter die eigentlichen Opfer sind, ist uns aber auch aus zeitgenössischen Selbstdarstellungen und aktuellen gesellschaftspolitischen Diskussionen nicht unvertraut: Wir kennen den Vergewaltiger, der sich auf die Provokation durch die Vergewaltigte oder den Vergewaltigten beruft, oder gewalttätige Jugendliche, die sich mit Hilfe des gesellschaftskritischen Vokabulars der Sozialarbeit als Opfer fehlender materieller und moralischer Unterstützung beschreiben.⁸

Während in all diesen Fällen diejenigen, die andere verletzen, als Opfer dastehen, und die Geschädigten nicht zählen, mögen sich umgekehrt die Geschädigten selbst meist nicht als Opfer sehen.⁹ Auf dieses Phänomen kommt Judith Shklar in ihrer Abhandlung immer wieder zu sprechen. Die Weigerung, sich als Opfer zu artikulieren – das heißt, ein Unrecht anzusprechen, zu protestieren, sich zu wehren, Hilfe zu suchen oder eine Klage einzureichen –, die Weigerung, als Opfer aktiv zu werden, mag ihren Grund vielfach in Furcht und Hilflosigkeit haben (ebd.: 66). Doch oft fällt es Menschen, die Ungerechtigkeiten ausgeliefert sind, schwer, dies überhaupt wahrzunehmen und sich einzugestehen. Wer will sich selbst schon als Verlierer sehen? Ein Zustand der Erniedrigung ist schwer oder nicht auszuhalten, vor allem dann, wenn sich keine Aussicht auf Veränderung abzeichnet.

Eine in der Literatur viel diskutierte Strategie, einer ungerechten Situation zu entgehen, ist die „Identifikation mit dem Aggressor“ (ebd.: 67), das heißt die Übernahme der Perspektive des Täters beziehungsweise eines dominanten Wertesystems, in der die Verunglimpfung oder die beschämende Unterlegenheit als gerechtfertigt erscheint. Andere Formen, eine ungerechte Situation umzudeuten, sind weniger selbstzerstörerisch. So verweist Shklar an einer Stelle zum Beispiel auf Studien der Sozialpsychologin Faye J. Crosby,

die in den 1980er Jahren untersucht hat, wie berufstätige Frauen mit dem Umstand umgingen, dass sie ungeachtet der gleichen Voraussetzungen in Hinblick auf Ausbildung, Tätigkeit, Engagement am Arbeitsplatz und Wochenarbeitszeit deutlich weniger verdienten als ihre männlichen Kollegen. Sie war mit dem überraschenden Befund konfrontiert, dass die Frauen mit ihrer Bezahlung im Großen und Ganzen nicht unzufriedener waren als die Männer mit ihrem Gehalt (Crosby 1982: 65 f.). Dass sie die ungleiche Entlohnung nicht als ungerecht beurteilten, lag aber, wie Crosby und ihr Team in einer späteren Studie herausfanden, nicht etwa daran, dass die Frauen keine Vorstellung von Chancengleichheit und Leistungsgerechtigkeit gehabt oder der Ungleichbehandlung von Männern und Frauen in der Arbeitswelt zugestimmt hätten. Bezogen auf die Gruppe der erwerbstätigen Frauen insgesamt brachten sie ihren Unmut über die Verhältnisse durchaus zum Ausdruck. Sie sprachen erbittert über sexuelle Diskriminierung und Verstöße gegen den Gleichheitsgrundsatz. Bezogen jedoch auf ihre je eigene Situation, bestritten sie eine ungerechte Behandlung. Sie erlebten sie nicht als diskriminierend, vielmehr fanden sie situative und persönliche Gründe, die ihren eigenen Fall zur gerechtfertigten Ausnahme machten (Crosby et al. 1986: 269; vgl. zu diesem Phänomen Shklar 1992 [1990]: 67).¹⁰

Eine spezifische Situation so zu reinterpretieren, dass sie als gerechtfertigt gelten kann, ist nicht die einzige Strategie, um mit Ungerechtigkeit fertig zu werden. Ein anderer Weg, den Shklar thematisiert, ist die Selbstanklage. Wie selbstdestruktiv es auch sein mag, eine ungerechte oder eine unglückliche Situation mit eigenem Verschulden zu erklären, die Selbstbeschuldigung kann den Betroffenen zumindest das Gefühl vermitteln, nicht nur ohnmächtiges Opfer zu sein, sondern einen gewissen Einfluss auf die eigene Situation zu haben (Shklar 1992 [1990]: 102). In ihrem Aufsatz *Hannah Arendt as Pariah* sieht sie genau diesen Mechanismus spielen, wenn Arendt die deutschen Juden beschuldige, viel zu ihren Problemen beigetragen zu haben. Ausgehend von Arendts frühem Buch über Rahel Varnhagen, geborene Levin, schreibt sie: „[...] Arendt blamed the German Jews for many of their own troubles. There was much pride in that severe judgment. It was a deliberate refusal to play the passive, pitiable victim. As an expression of public rigor and of an enduring hatred of pity [...] it was meant [...] to stop the German Jews from thinking of themselves as helpless pawns in other people's games, without self-respect or the esteem of others. Arendt was to return to this theme over and over, often at considerable cost to herself and others" (Shklar 1998 [1983]: 362 f.).

Für Shklar sind es vor allem solche Normalisierungstechniken,

die verhindern, dass Menschen ihren Ungerechtigkeitsempfindungen folgen und nach Wegen suchen, sich zur Wehr zu setzen. Dass Menschen eine Tendenz haben, sich durch Leugnung von Ungerechtigkeit ihres Opferseins zu entledigen, „mag Leute entsetzen“, so schreibt sie (1992 [1990]: 67), „die sich fragen, warum sie sich nicht so verhalten, wie Marx glaubte, daß sie sich verhalten sollten. Doch unverständlich ist das nicht. Viele Menschen hassen es, sich selbst als Opfer zu sehen: schließlich kann nichts erniedrigender sein. Viele von uns würden lieber die Realität uminterpretieren als zugeben, daß wir Ungerechtigkeiten hilflos ausgeliefert sind. Sogar Selbsttäuschung ist besser als Niederlagen eingestehen zu müssen.“

Es gibt ein Bedürfnis, in dem sich Opfer und Täter, Verlierer und Gewinner trotz ihrer unterschiedlichen Perspektiven auf einen Sachverhalt treffen: Wir alle haben den Hang, an eine vernünftige und gerechte Welt zu glauben (ebd.: 99). Das bedeutet keineswegs, dass wir im Alltag genaue und umfassende Vorstellungen davon hätten, was eine gerechte Welt ist (zum Beispiel ebd.: 44, 49), wir also über explizit ausformulierte Gerechtigkeitsideale und operationalisierbare Kriterien verfügen würden, die unsere Gerechtigkeits- oder Ungerechtigkeitsurteile leiten. Es bedeutet lediglich, dass wir (oder unsere Psychen) viel dafür tun, im Gefühl leben zu können, dass die Verhältnisse einigermaßen in Ord-

nung sind und die Menschen normalerweise das bekommen, was ihnen zusteht (ebd.: 68).

Wie schwer es uns fallen mag, uns mit eigenen Unrechtserfahrungen und mit Ungerechtigkeitsempfindungen anderer zu konfrontieren, wie stark unsere Abneigung sein mag, Verletzungen wahrzunehmen und „der Ungerechtigkeit ins Gesicht zu sehen“ (ebd.), wie sehr wir dazu neigen mögen, Opfer zu beschuldigen oder die Gründe zu übersehen, weshalb Opfer sich weigern, sich selbst als Opfer zu sehen – für Shklar ist der Sinn für Ungerechtigkeit eine grundlegende Voraussetzung für jede Demokratie. Eine Theorie der Demokratie, die den Sinn für Ungerechtigkeit nicht als ein bedeutsames politisches Phänomen begreift, ist in ihren Augen unvollständig. Analog zum Begriff der gekränkten Ehre im aristokratischen Ethos bestimmt sie den Sinn für Ungerechtigkeit als ein soziales Gefühl, das dem demokratischen Ethos eingeschrieben ist. In einer Demokratie, die von der grundsätzlichen Gleichheit der Menschen ausgeht, obwohl die Menschen in der Gesellschaft unterschiedliche Positionen einnehmen, soll der Sinn für Ungerechtigkeit die Menschen dazu befähigen, auch jenseits der Grenzen von reich und arm, einheimisch und fremd, Mann und Frau, alt und jung, Zentrum und Peripherie usw. emotional auf die Verletzung menschlicher Würde zu reagieren und eine öffentliche Anerkennung des Leidens einzufordern: „Wenn

die Demokratie eine moralische Dimension hat, dann sicherlich diese, daß das Leben aller Bürger von Bedeutung ist und daß sich deren Rechtsempfinden durchsetzen muß. Zumindest verdient jeder, angehört zu werden, und die Art und Weise, in der Bürger ihre sozialen und persönlichen Kränkungen wahrnehmen, kann nicht außer acht gelassen werden. Das demokratische Ethos setzt voraus, daß wir alle einen Sinn für Ungerechtigkeit haben, und daß er eine wichtige Rolle dabei spielt, wie wir einander und unsere Gesellschaft beurteilen. Die Stimme des Opfers, des Menschen, der behauptet, daß man ihn ungerecht behandelt hat, darf also in einer Demokratie prinzipiell nicht zum Schweigen gebracht werden.“ (Ebd.: 62)

An dieser Stelle führt Judith Shklar mit Rückgriff auf Cicero den Begriff der „passiven Ungerechtigkeit“ ein.¹¹ Der Begriff bildet das negative Gegenstück zum Sinn für Ungerechtigkeit. Während Gerechtigkeitstheorien der passiven Ungerechtigkeit in der Regel keine Beachtung schenken, weil ihr Interesse der aktiven Normverletzung gilt, räumt Shklar dem Begriff in ihrer Abhandlung breiten Raum ein. Passive Ungerechtigkeit ist ein demokratisches Laster. Es bezeichnet ein Versagen als Bürgerin und Bürger in einer Demokratie – Shklar wechselt in diesem Zusammenhang bezeichnenderweise zum Terminus der Republik, der den Aspekt der politischen Partizipation und Verant-

wortung für das Gemeinwesen stärker betont als der Begriff der Demokratie. Passiv ungerecht zu sein bedeutet, nicht darauf „zu achten, daß die Regeln der Gerechtigkeit aufrechterhalten werden“, und nichts dafür zu tun, um „jene informellen Beziehungen zu unterstützen, auf denen eine republikanische Ordnung beruht“ (ebd.: 72). Dem passiv ungerechten Menschen – es mag sich um eine Person im öffentlichen Dienst oder um eine Privatperson in ihrer Rolle als Bürgerin und Bürger handeln – ist es „schlicht gleichgültig, was um ihn herum geschieht, insbesondere wenn er zum Augenzeugen von Betrug und Gewalt wird“ (ebd.), und der lieber seine Augen verschließt und schweigt als einzuschreiten oder zu protestieren (vgl. ebd.: 73 ff., 15).

Doch wann haben oder wann hätten wir Ursache, einzuschreiten und Widerspruch einzulegen? Neben Gleichgültigkeit, Angst oder Feigheit mögen uns in bestimmten Situationen auch andere Gründe davon abhalten. Werte wie der Schutz der Privatheit oder eine tolerante Atmosphäre sind uns vielleicht wichtiger als die Gerechtigkeit. Schließlich sind überaktive Nachbarn und Kollegen nicht nur angenehm (vgl. ebd.: 78 f.). Zudem vermögen wir auch nicht hinter jeder Klage eine wirkliche Ungerechtigkeit zu sehen. Die Frage, wann es aus Gründen der Gerechtigkeit geboten ist, hinzuhören und etwas zu tun, berührt aber nicht nur alltägliche Entscheidungssituatio-

nen, sondern sie führt zu einem für eine Theorie der Ungerechtigkeit analytisch zentralen Punkt: zur Unterscheidung zwischen Ungerechtigkeit und Unglück (oder einfach nur Pech). „Wann“, so lautet der erste Satz von Shklars Abhandlung, „ist eine Katastrophe ein Unglück und wann eine Ungerechtigkeit?“

Auf einer abstrakten Ebene ist die Frage leicht zu beantworten: Ist eine Notlage das Resultat einer Naturgewalt, handelt es sich um ein Unglück, steht dahinter ein menschliches (oder göttliches) Wesen mit üblen Absichten, handelt es sich um eine Ungerechtigkeit. Die Natur steht jenseits von Gut und Böse und ist nicht zur Verantwortung zu ziehen; menschliche (oder göttliche) Akteure dagegen sind Teil einer moralischen Ordnung und für ihr Handeln verantwortlich. Sie können deshalb der Ungerechtigkeit angeklagt werden.

Doch die analytisch klare Grenze zwischen Natur und Unglück auf der einen und menschlichem Handeln und Ungerechtigkeit auf der anderen Seite ist in der Praxis selten einfach zu ziehen. Eingelassen in historische, kulturelle und politische Kontexte, wandeln und verwischen sich ihre Konturen, wird sie zum Gegenstand von Interpretationen und zum Aushandlungsort von Interessen. Aus der Geschichte des Feminismus beispielsweise haben wir gelernt, misstrauisch zu werden, sobald jemand das Wort „Natur“ auch nur in den Mund nimmt, um die ungleiche Behandlung von

Männern und Frauen zu erklären. Es gibt gute Gründe, die Inanspruchnahme der Natur – die physische ebenso wie eine göttliche oder anthropologische – unter einen generellen Ideologieverdacht zu stellen, wenn sie zur Rechtfertigung bestehender Verhältnisse herangezogen wird.

Auch in Shklars Abhandlung sind die Geschichte der Frauen und des Feminismus eines der Beispiele, an dem sie die Verschiebungen in der Grenzziehung zwischen natürlicher und gesellschaftlicher Bedingtheit aufzeigt. Noch bis weit ins vergangene Jahrhundert hinein wurde die Frage „Ist es ein Unglück, eine Frau zu sein? Oder ist es eine Ungerechtigkeit?“ mit Verweisen auf eine in der Natur begründete „Ordnung der Geschlechter“¹² mehrheitlich ziemlich eindeutig beantwortet: Frau zu sein war ein „natürlicher Fluch“ (ebd.: 111) – es sei denn, die Frauen waren klug genug, das Unglück würdevoll hinzunehmen, sich in ihre Rolle zu schicken oder dem Fluch gar eine positive Bestimmung zu geben. Veränderungen des ökonomischen Systems, die innere Dynamik der Demokratie, medizinische und technische Neuerungen, aber eben auch die Frauenbewegung als eine treibende politische Kraft, haben dazu geführt, dass das Unglück zu einer Ungerechtigkeit wurde und Frauen sich heute legitimerweise auf den Gleichheitsgrundsatz beziehen und zunehmend sensibler auf ungerechtfertigte Ungleichheiten reagieren. Für Shklar ist

das sich wandelnde Geschlechterverhältnis „ein Beispiel für eine rechtswirksam gewordene Unrechtsempfindung“ (ebd.: 174). Es zeigt exemplarisch, wie Überzeugungen und Forderungen, die noch vor wenigen Jahrzehnten als unnatürlich, exzentrisch, verrückt und amoralisch galten, heute zum Kern des normativen Selbstverständnisses einer Gesellschaft gehören können.

Im Rückblick erweisen sich viele Ereignisse – Kriege, die kolonialistische Vernichtung indigener Völker oder Hungersnöte –, die in Bildern eherner Gesetzmäßigkeit und tragischer Unvermeidbarkeit gezeichnet wurden, als Resultat ungerechter Handlungen und passiver Ungerechtigkeit. „Notwendigkeit“, so Shklar sarkastisch, sei „seit jeher das Lieblingswort der Spezialisten für Außenpolitik gewesen“, überdies aber gehöre es „überall zu den wichtigsten Markenartikeln des ideologischen Diskurses“ (ebd.: 124).

Eine zentrale Rolle spielt die Vorstellung einer unpersönlichen Gewalt heute insbesondere bei der Verteidigung der freien Marktwirtschaft. Der Markt wird analog zur Natur als eine spontane Ordnung betrachtet, in die wir, wie es klassisch Friedrich August von Hayek (1899-1992) formuliert hat, aufgrund unserer Unwissenheit bei Strafe des Untergangs – oder weniger dramatisch: bei Strafe wirtschaftlicher Ineffizienz – nicht eingreifen sollten. Wir sind gut beraten, in der einen oder anderen Weise auf das Wirken der „unsichtbaren Hand“ zu ver-

trauen. Da der Markt ohne Willen, Zweck und Persönlichkeit ist (ebd.: 131), sollten wir auch nicht den Fehlschluss begehen, die vom Markt erzeugte strukturell ungleiche Verteilung als ungerecht zu bezeichnen. Vielmehr sollen wir einsehen, dass die guten Ergebnisse der Gewinner ebenso wie die schlechten Ergebnisse der Verlierer eine Frage des bloßen Zufalls sind. Der Markt verursacht Unglück, aber keine Ungerechtigkeit: „Die wirkliche Botschaft der unsichtbaren Hand ist sehr einfach. Obwohl sie viel persönliches Unglück herbeiführt, führt sie nicht zu Ungerechtigkeiten. Unser Sinn für Ungerechtigkeit ist bedeutungslos. Die Trennungslinie zwischen Unglück und Ungerechtigkeit ist klar und hart“ (ebd.: 134).

Allerdings fällt auf, dass viele (zu denen ausdrücklich nicht Hayek gehört) Verteidiger des freien Marktes mit einem doppelten Vokabular spielen (vgl. dazu ebd.: 131): Einerseits wird der Markt beschrieben als ein autonomes System der Konkurrenz und der Gewinnmaximierung, an dessen Logik sich die großen Akteure erfolgreich oder weniger erfolgreich anpassen. Moralische Ansprüche an ihr Verhalten werden mit der Begründung seiner Eigengesetzlichkeit abgeschmettert. Andererseits werden die kleinen Akteure notorisch einer moralischen Beurteilung unterzogen, die da lautet, dass Leistung belohnt und Faulheit bestraft wird.

Doch selbst wenn wir uns davon überzeugen lassen, und dies ist

Shklars eigentlicher Punkt, dass politisches Handeln nicht in die Eigenlogik des Wirtschaftssystems eingreifen sollte, entlastet das nicht von der Verantwortung, die Effekte der Ungleichverteilung und Schädigung zu kompensieren. Wie im Fall von Naturkatastrophen, so sind die destruktiven Auswirkungen des Marktgeschehens nicht allein in seinem Determinismus begründet, sondern hängen ebenso davon ab, wie eine Gesellschaft mit ihnen umgeht. Erneut bringt Shklar – in einer modifizierten Bedeutungsvariante – die Kategorie der passiven Ungerechtigkeit zum Einsatz (vgl. ebd.: 135). Passive Ungerechtigkeit bezieht sich nicht auf die Verursachung der Schädigung (das wäre aktive Ungerechtigkeit), sondern sie liegt dann vor, wenn eine Gesellschaft nicht angemessen auf die Schädigung reagiert. Jenseits der Logik des Marktes können Nachteile und Leiden weiterhin als Unglück oder aber als Ungerechtigkeit beschrieben werden, was nichts anderes heißt, als dass die Grenze zwischen Unglück und Ungerechtigkeit Gegenstand moralischer und politischer Kämpfe ist. Dass diese Grenze stets kontroversen Beurteilungen ausgesetzt ist und sich mit vielen anderen Aspekten vermengt, das zeigen exemplarisch die permanenten Auseinandersetzungen über Fragen einer gerechten Steuerpolitik, als deren Opfer sich ja nicht nur gesellschaftliche Verlierer fühlen können, sondern ebenso gesellschaftliche Gewinner.

Am Ende ihrer Ausführungen über die umkämpfte Grenze zwischen Unglück und Ungerechtigkeit kommt Shklar auf den Sinn für Ungerechtigkeit zurück. Sie verknüpft diesen Sinn für Ungerechtigkeit mit der Forderung, dass die „Stimmen der Opfer [...] immer zuerst gehört werden“ müssen (ebd.). In bester kontraktualistischer Tradition erklärt Shklar die Zustimmung zum eigentlichen Kriterium der Legitimität. Als legitim können Normen und Regeln nur dann gelten, wenn „die Opfer ihnen hätten zustimmen können, wenn sie gefragt worden wären“ (ebd.).

Shklars Imperativ, auf die Stimmen der Opfer zu achten und als gerechtfertigt nur Verhältnisse gelten zu lassen, die mit der Zustimmung der Betroffenen rechnen können oder könnten, steht nun aber in einem eigentümlich luftleeren Raum. Und dies gilt noch verstärkt, wenn sie ihn mit einem Aufruf zum Protest verknüpft und schreibt: „Der Sinn des Opfers für Ungerechtigkeit sollte sich geltend machen und wir alle sollten protestieren. Das ist das Mindeste, was von den Bürgern eines demokratischen Staates erwartet werden sollte“ (ebd.: 29).

Shklars Texte enthalten keine Hinweise auf politische Strukturen, die einer Kultur der Kritik und des Protests förderlich wären. Es fehlen Bezüge auf kollektive Akteure – soziale Bewegungen, humanitäre Organisationen, Nichtregierungsorganisationen, Gewerkschaften, Elternbeiräte u.a. –, die

in unterschiedlicher Weise gegen Ausgrenzung und ungerechtfertigte Ungleichheit mobilisieren. Shklar diskutiert an keiner Stelle, wie sich individuelle Leiderfahrungen in eine kollektive Artikulation der Ungerechtigkeit transformieren könnten. Es finden sich, noch basaler, in ihrem Text auch keine Überlegungen dazu, wie sich Ungerechtigkeitsempfindungen in Argumente übersetzen, die notwendig sind, um überhaupt die Chance zu haben, dass das in der eigenen Ungerechtigkeitsempfindung innewohnende Urteil von anderen geteilt werden kann. Sie analysiert nicht den Zusammenhang zwischen dem Gefühl, eine Ungerechtigkeit zu erleiden, und Handlungen, die daraus möglicherweise folgen könnten; sie fragt nicht danach, wie aus dem Gefühl eine handlungsmotivierende Kraft wird.

Shklars Texte machen vielmehr verständlich, weshalb Protest meist ausbleibt und weshalb sich Menschen selbst angesichts skandalöser Ungerechtigkeiten mit den gegebenen Verhältnissen abfinden. Gefühle von Scham und Ohnmacht; die Neigung, Opfer zu beschuldigen; der zähe Hang, am Glauben festzuhalten, dass die Welt irgendwie doch gerecht sei; die Komplexität der gesellschaftlichen Systeme, die den Verhältnissen den Anschein des Unvermeidlichen verleihen; all das sind Phänomene, die den Sinn für Ungerechtigkeit schwächen und der passiven Ungerechtigkeit Vorschub leisten. Sie scharfsinnig zu beschreiben, das ist die

eigentliche theoretische Stärke von Shklars Essay. Dadurch, dass sie ihre niederschmetternden Analysen mit einem steten Appell an unseren Sinn für Ungerechtigkeit verbindet, beweist sie allerdings auch in diesem Buch, dass sich Skeptizismus und Pessimismus nicht notwendigerweise mit einer konservativ-elitären, funktionalistisch-elitistischen oder reaktionären Geisteshaltung verbinden, sondern sich durchaus mit einem aufklärerischen und engagierten politischen Liberalismus zusammenschließen können, der Staat und Gesellschaft aus der Perspektive der Verlierer beurteilt.

Literatur

- Benhabib, Seyla 1996 [1994]: Judith Shklar's Dystopic Liberalism, in: Bernard Yack (Hg.): Liberalism without Illusions. Essays on Liberal Theory and the Political Vision of Judith N. Shklar. Chicago und London: The University of Chicago Press, 55-63.
- Cicero, Marcus Tullius 1992: De officiis. Vom pflichtgemäßen Handeln. Lateinisch und deutsch. Übersetzt und hg. von Heinz Gunermann. Stuttgart: Reclam.
- Crosby, Faye J. 1982: Relative Deprivation and Working Women. New York: Oxford University Press.
- Crosby, Faye J. et al. 1986: Two Rotten Apples Spoil the Justice Barrel, in: Hans Werner Bierhoff, Ronald L. Cohen und Jerald Greenberg (Hg.): Justice in Social Relations. New York: Plenum Press, 267-281.
- Feinberg, Joel 1970: Doing and Deserving. Essays in the Theory of Responsibility. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Honegger, Claudia 1991: Die Ordnung der Geschlechter. Die Wissenschaften vom Menschen und das Weib 1750-1850. Frankfurt a. M. und New York: Campus.
- Honneth, Axel 2008: Flucht in die Peripherie, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 56. 6, 982-986.
- Rawls, John 1979 [1971]: Eine Theorie der Gerechtigkeit. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Shklar, Judith N. 1984 [1982]: Putting Cruelty First, in: dies.: Ordinary Vices. Cambridge, MA, und London: Harvard University Press, 7-44.
- Shklar, Judith N. 1984: Ordinary Vices. Cambridge, MA, und London: Harvard University Press.
- Shklar, Judith N. 1992 [1990]: Über Ungerechtigkeit. Erkundungen zu einem moralischen Gefühl. Berlin: Rotbuch Verlag.
- Shklar, Judith N. 1996 [1989]: A Life of Learning, in: Bernard Yack (Hg.): Liberalism without Illusions. Essays on Liberal Theory and the Political Vision of Judith N. Shklar. Chicago und London: The University of

- Chicago Press, 263–279.
- Shklar, Judith N. 1998 [1983]: Hannah Arendt as Pariah, in: dies.: *Political Thought and Political Thinkers*. Hg. von Stanley Hoffmann. Chicago und London: The University of Chicago Press, 362–375.
- Shklar, Judith N. 1998 [1989]: *The Liberalism of Fear*, in: dies.: *Political Thought and Political Thinkers*. Hg. von Stanley Hoffmann. Chicago und London: The University of Chicago Press, 3–19.
- Terpe, Sylvia 2009: *Ungerechtigkeit und Duldung. Die Deutung sozialer Ungleichheit und das Ausbleiben von Protest*. Konstanz: UVK.
- Yack, Bernard (Hg.) 1996: *Liberalism without Illusions. Essays on Liberal Theory and the Political Vision of Judith N. Shklar*. Chicago und London: The University of Chicago Press.
- 5 Zu Shklars „Weigerung“, Arendts Strategie der einseitigen Zuspitzung denkgeschichtlicher Entwicklungen auch „nur zur Kenntnis zu nehmen“, vgl. Honneth 2008: 985. Honneth bezieht sich dabei auf Shklars Rezension von Arendts Essaysammlung *Between Past and Future* von 1963. Schon Ausdrücke wie „Massengesellschaft“, „Weltentfremdung“ oder „Sinnlosigkeit“ gelten ihr hier als „bloße Phrasen“ (ebd.: 984).
- 6 Neben der Langweiligkeit des Unterrichts scheint dafür vor allem die erneute Erfahrung einer antisemitischen Umgebung verantwortlich gewesen zu sein. Darauf verweist lediglich die Bemerkung, dass die Zugangsbedingungen für jüdische Studentinnen und Studenten in jenen Jahren weitaus strenger waren als für nicht-jüdische (vgl. Shklar 1996 [1989]: 265).
- 7 Ein Verzeichnis ihrer Schriften enthält Yack 1996: 281–286.
- 8 In diesem Sinn heißt es bei Shklar (1992 [1990]: 59): „Gewöhnliche Verbrecher [...] könnten bei Rousseau und seinen Nachfolgern gelernt haben, daß eine ungerechte Gesellschaft sie zu ihren ungerechten Handlungen anstachelte, eine Gesellschaft, die ihre moralischen Empfindungen entstellt und verzerrt, sie der materiellen und moralischen Unterstützung beraubt hat, so daß wiederum sie die eigentlichen Opfer sind. Man sollte nicht meinen, das sei bloße Heuchelei, vielmehr handelt es sich nur um die letzte aus einer langen Reihe von Begründungen, die im Verbrecher das wahre Opfer sehen.“
- 9 Aufschlussreich wäre es, durch entsprechende empirische Studien zu erfahren, ob und inwiefern die erhöhte Präsenz von Opfern im öffentlichen Diskurs an der Selbst- und Fremdwahrnehmung von Opfern etwas ändert: die zunehmend größere Sensibilität gegenüber den Opfern im Zuge der Aufarbei-

Anmerkungen

- 1 Der vorliegende Beitrag ist erstmals erschienen in: *WestEnd. Neue Zeitschrift für Sozialforschung* 2.2010, 142–154.
- 2 Kürzere Zitate wie hier werden im Folgenden stillschweigend übersetzt, längere Passagen im englischen Original belassen.
- 3 Der Vortrag ist auch erhältlich unter der Internetadresse: www.acls.org/uploadedFiles/Publications/OP/Haskins/1989_JudithNShklar.pdf.
- 4 Vgl. – mit Bezug auf Leo Strauss und Hannah Arendt – Benhabib 1996 [1994]: 58.

tung der nationalsozialistischen Verbrechen, der Debatten über Wiedergutmachungsleistungen sowie der Auseinandersetzungen über Anerkennung und Ausschluss von Opfergruppen; die Einführung von Entschädigungsgesetzen und sozialen Hilfeleistungen für Opfer von Straftaten, die generell gesteigerte kriminalpolitische Aufmerksamkeit für Opfer von Straftaten sowie die Bemühungen um eine opferfreundlichere Gestaltung von Strafverfahren; vor allem aber die Reality- und Talkshows, in denen Menschen tagtäglich aufgefordert sind, einem Massenpublikum ihre Wunden effektiv darzubieten. Aufschlussreich wären mit Bezug auf Shklars Analysen aber auch Studien, die untersuchten, welche Opfertypen in den massenmedialen Inszenierungen des Opfers bevorzugt repräsentiert und welche Gruppen von Opfern überhaupt nicht in Erscheinung treten.

- 10 Für eine ausführlichere Darstellung und Diskussion von Crosbys Studien vgl. Terpe 2009: 30 ff.
- 11 „[...] wer aber“, heißt es in *De officiis* in einer Passage, auf die Shklar (1992 [1990]: 70) verweist, „dem Unrecht nicht wehrt und ihm nicht entgegentritt, wenngleich er könnte, steht ebenso in Schuld, wie wenn er Eltern, Freunden oder gar der Vaterstadt die Treue versagte“ (Cicero 1992: 25).
- 12 So der Titel von Claudia Honegger 1991.

Herta Nagl-Docekal

Liebe, die Gerechtigkeit fordert. Eine universalistische Konzeption

In der Debatte der letzten Jahre wurden ‚Liebe‘ und ‚Gerechtigkeit‘ oft so dargestellt, als würden sie einander wechselseitig ausschließen. Zwei Beispiele sollen dies illustrieren. Erstens: Wer thematisierte, dass die häusliche Sphäre auch ein Ort der Arbeitsteilung ist, und dass die Aufteilung der diversen kurativen und reproduktiven Tätigkeiten herkömmlicherweise asymmetrisch zu Lasten der Frauen erfolgt¹, bekam oft zu hören, die Frauen würden diese Aufgaben ja ‚aus Liebe‘ wahrnehmen, weshalb die Forderung nach Geschlechtergerechtigkeit als Indiz für ein Aufbrechen der Liebesbeziehung zu deuten sei². Zweitens: Heutige Zeitdiagnosen, die eine zunehmende Vereinzelung der Einzelnen konstatieren, beobachten ein Schwinden von Liebe³ und Solidarität, das mit einem anwachsenden Insistieren auf Rechtsansprüchen einhergeht. An die Stelle einer teilnehmenden Zuwendung zu anderen, so hält etwa Jürgen Habermas fest, tritt eine Haltung, aufgrund deren die Einzelnen „als selbstinteressiert handelnde Monaden“ agieren, „die nur noch ihre subjektiven Rechte wie Waffen gegeneinander richten“⁴. Ungeachtet der Unterschiedlichkeit ihrer Akzentsetzung führen diese zwei Beispiele doch ein und

dasselbe Problem vor Augen: dass eine Dissoziation von ‚Liebe‘ und ‚Gerechtigkeit‘ höchst fragwürdig ist, und eine Vermittlung dieser beiden Dimensionen daher ein Desiderat darstellt. Die folgenden Überlegungen wollen eine Möglichkeit für eine derartige Vermittlung skizzieren: Es soll ein Begriff von ‚Liebe‘ erörtert werden, der die Forderung nach Gerechtigkeit als eine unumgehbare Implikation enthält.

Die folgenden Ausführungen umfassen drei Teile: Während im ersten ein subtil elaborierter philosophischer Begriff von ‚Liebe‘ vorgestellt werden soll, sondieren die beiden anderen, was dieser Begriff zur Klärung der in den beiden genannten Beispielen thematisierten Probleme beitragen kann.

1. „Der ungeheuerste Widerspruch, den der Verstand nicht lösen kann“

Der Ausdruck ‚Liebe‘, wie ihn die Alltagssprache verwendet, ist in seinem semantischen Gehalt nicht klar umrissen. Seine Bedeutungsvielfalt reicht von der intimen, sexuell bzw. erotisch geprägten Zweierbeziehung über

weiter gefasste Formen zwischenmenschlicher Zuwendung – die durch Begriffe wie ‚Agape‘, ‚Caritas‘, ‚Fürsorglichkeit (Care)‘ und ‚Solidarität‘ charakterisiert werden, welche eine Verbundenheit, die sich potentiell auf alle Mitmenschen erstreckt, bezeichnen – bis zu der in religiösem Kontext vorgestellten Beziehung zwischen Mensch und Gott (wie sie noch den Ausruf des Erschreckens „Du lieber Gott!“ prägt) und zum christlichen Verständnis der inner-trinitarischen Relation. Die akademische Fachdebatte sozialwissenschaftlicher und psychologischer Provenienz hat freilich den zuerst genannten Wortsinne so sehr in den Vordergrund gerückt, dass die damit verknüpfte weitgehende Ausblendung der umfassenderen Bedeutungen des Begriffs Breitenwirksamkeit erlangt hat. Dies wird dadurch belegt, dass heute üblicherweise mit dem Ausdruck ‚Liebe‘ primär die sogenannte ‚romantische Liebe‘ assoziiert wird. Eine *philosophische* Zugangsweise wird indes sondieren, welcher gedankliche Zusammenhang zwischen den vielfältigen, zunächst so divergent erscheinenden Wortbedeutungen besteht und die Verwendung ein und desselben Ausdrucks ‚Liebe‘ plausibel macht. Für die intendierte Vermittlung von ‚Liebe‘ und ‚Gerechtigkeit‘ erweist sich diese Zugangsweise als essentiell.

Unter dieser Perspektive legt sich ein Blick auf Hegel nahe, der wie kaum ein anderer Philosoph der Moderne ‚Liebe‘ in das Zentrum

seiner Philosophie gestellt hat. Wenn Hegel den Schlüsselbegriff seines philosophischen Systems – den Begriff ‚Geist‘ – als prozesshaft darstellt, indem er die dialektische Bewegung des Geistes erläutert, beansprucht er, dabei der Grundstruktur von ‚Liebe‘ zu folgen. D.h., Hegel gewinnt durch eine eingehende Betrachtung der intimen menschlichen Bindung ein Paradigma, das seines Erachtens auch über diese intime Relation hinaus Relevanz hat, und das schließlich für sein gesamtes Wirklichkeitsverständnis ausschlaggebend ist – auch für die Erläuterung des theologischen Themas: ‚So sehr hat Gott die Welt geliebt ...‘. In seinen Vorlesungen zur Ästhetik hält er dem entsprechend fest: „In der Liebe nämlich sind nach seinen Inhalten die Momente vorhanden, welche wir als Grundbegriff des absoluten Geistes angeben.“⁵ Dieses Paradigma soll nun näher betrachtet werden, um dann den möglichen Gewinn für die Vermittlung von Liebe und Gerechtigkeit zu sondieren. (Im Folgenden werden Überlegungen aus unterschiedlichen Schriften bzw. posthum veröffentlichten Vorlesungen Hegels zur Sprache kommen, wobei die Frage nach möglichen Divergenzen zwischen den einzelnen Schaffensphasen hier nicht aufgegriffen werden kann.) Zu beachten ist dabei, dass Hegel nicht empirisch vorgeht und die Bindungen seiner Zeitgenossen beobachtet, sondern dass er zu fassen sucht, was als ‚Idee der wahren Liebe‘ einen Leitfaden der Lebens-

führung bildet, auch wenn diese Idee vielleicht nirgends ganz eingelöst ist. Wichtig ist, dass es dabei nicht um einen philosophischen Vorschlag geht, der als eine von außen an uns herangetragene Handlungsorientierung gedacht ist, sondern darum zu erkunden, welche Idee von ‚wahrer Liebe‘ immer schon in uns angelegt ist.

Hegel unterstreicht zunächst, dass nur ein Wesen, das Geist ist, zu lieben vermag, und zwar in der Begegnung mit einem Anderen von der gleichen Art: „Liebe kann nur stattfinden gegen das Gleiche, gegen den Spiegel, gegen das Echo unseres Wesens.“⁶ Liebe impliziert also, dass der jeweils Andere als wesensgleich anerkannt wird. Demnach kann „das Andere, in welchem der Geist bei sich selber bleibt, nur selbst wieder Geistiges, eine geistige Persönlichkeit sein“⁷. (Bemerkenswert ist hier: Um zu unterstreichen, dass diese Beziehung von Geist zu Geist als völlig reziprok zu begreifen ist, drückt Hegel sich auch dort, wo er auf die Liebe zwischen einem Mann und einer Frau Bezug nimmt, oft in geschlechtsneutraler Sprache aus. Dies hat neuerdings Anlass dazu gegeben, dass Hegel auch für eine philosophische Konzeption gleichgeschlechtlicher Liebe herangezogen wird, selbst wenn dies seiner expliziten Intention nicht entspricht⁸.) Wenn diese Gleichheit nicht beachtet wird und „das Subjekt die Form des Subjekts, das Objekt die Form des Objekts behält“, dann ist

Geist verfehlt, dann ist „die Natur immer noch Natur“. Auf diese Weise kann Liebe nicht zustande kommen, es „ist keine Vereinigung getroffen. Das Subjekt, das freie Wesen, ist das Übermächtige und das Objekt, die Natur, das Beherrschte.“⁹ Diese Überlegung Hegels lässt sich auch als eine Kritik des geschlechterdualistischen Klischees lesen, das seit der Mitte des 18. Jahrhundert *en vogue* war, d.h. jenes Denkens, das die Dichotomie ‚Geist/ Natur‘ so auf die beiden Geschlechter projizierte, dass sich die Herrschaft des Mannes über die Frau legitimieren ließ. (Davon wird noch die Rede sein.) Dagegen betont Hegel: „[I]n der Liebe [...] ist man eins mit dem Objekt, es beherrscht nicht und wird nicht beherrscht.“¹⁰ Dieses ‚Einssein‘ ist freilich nicht im Sinne einer nivellierenden Verschmelzung zu denken, sondern als Einheit von zugleich Differenten und different Bleibenden: „Der Geliebte ist uns nicht entgegengesetzt, er ist eins mit unserem Wesen; wir sehen nur uns in ihm, und dann ist er doch wieder nicht wir – ein Wunder, das wir nicht zu fassen vermögen.“¹¹

Kennzeichnend für die Bindung zwischen Menschen ist also: „Wahre Vereinigung, eigentliche Liebe findet nur unter Lebendigen statt, die an Macht sich gleich und also durchaus füreinander Lebendige, von keiner Seite gegeneinander Tote sind.“¹² Als Liebende lassen wir uns auf einen Anderen ohne Einschränkung ein – „auf das Ganze des Men-

schen¹³ –, und auf diese Weise erhält Individualität ihre höchste Bedeutung. Hier wird der intrinsische Zusammenhang von ‚Gleichheit‘ und ‚Differenz‘ deutlich: Gerade weil wir – als Geist – dem Wesen nach einander gleich sind, verdient unsere individuelle Besonderheit, unsere Einzigartigkeit, gleiche Aufmerksamkeit. Liebe zu einem Menschen ist daher „das Verhältnis zu seiner Besonderheit“¹⁴. (Der Erläuterung dieser These kann Hannah Arendts Auffassung dienen, dass der Liebe ein „unvergleichlicher Blick für das Wer der Person“¹⁵ eignet.) Hegel zieht zur Illustration dieses Gedankens Shakespeare heran: „Julia und Romeo: je mehr ich gebe, desto mehr habe ich usw. Diesen Reichtum des Lebens erwirbt die Liebe in der Auswechslung aller Gedanken, aller Mannigfaltigkeiten der Seele, indem sie unendliche Unterschiede sucht und unendliche Vereinigungen sich ausfindet, an die ganze Mannigfaltigkeit der Natur sich wendet, um aus jedem ihrer Leben die Liebe zu trinken.“¹⁶ Dieses Sich-ganz-einlassen führt dahin, dass „die Liebe [...] dem Entgegengesetzten allen Charakter des Fremden raubt [...]. In der Liebe ist das Getrennte noch, aber nicht mehr als Getrenntes, sondern als Einiges.“¹⁷ Dies bedeutet zugleich, dass Liebe im Sinne dieses Anspruchs einen exklusiven Charakter hat: „Die Menschen, die man lieben kann und gegen die die Liebe wirklich ist, sind einige besondere“¹⁸. Damit ist auch die spezifische Temporalität der Liebe

angesprochen: Die ‚Auswechslung aller Gedanken‘ und die ‚Aufhebung alles ‚Fremden‘ können sich nur in einem unabschließbaren Prozess vollziehen, da Individualität gerade dadurch gekennzeichnet ist, dass sie, solange wir leben, nicht an einen Punkt der Vollendung gelangt. Liebe hat so unausweichlich einen Aspekt der ‚Künftigkeit‘. Hegel thematisiert freilich auch, dass Liebe – in dieser Weise, als nicht bloß momenthafte Vereinigung, gedacht – einen sehr hohen Anspruch darstellt: „Die Liebe ist [...] der ungeheuerste Widerspruch, den der Verstand nicht lösen kann, indem es nichts härteres gibt als diese Punktualität des Selbstbewusstseins, die negiert wird, und die ich doch als affirmativ haben soll. Die Liebe ist die Hervorbringung und die Auflösung des Widerspruchs zugleich.“¹⁹

Die Kompetenz, die uns zur Ausbildung einer solchen Verbundenheit befähigt, ist das Gefühl. Während Verstand und Vernunft ordnende Zugriffe vornehmen, die mit Entgegensetzungen operieren, gilt dies für die Liebe nicht – „sie ist nichts Begrenzendes, nichts Begrenzt, nichts Endliches; sie ist ein Gefühl“²⁰. Hegel setzt freilich hinzu: “[...] aber nicht ein einzelnes Gefühl“²¹. Er stellt hier der Liebe das Bild eines fragmentierten Eros gegenüber. Letzterer lässt sich von einem jeweils „einzelnen Gefühl“ leiten; da dieses aber „nur ein Teilleben, nicht das ganze Leben ist“, sieht er sich umgehend wieder zur „Auflösung“ gedrängt und sucht

„Zerstreuung in der Mannigfaltigkeit der Gefühle [...], um sich in diesem Ganzen der Mannigfaltigkeit zu finden“. Doch erreicht er damit nichts als die „Summe vieler Besonderer, Getrennter“²². Im Medium des Films hat Fellini dieses Thema in ironischer Form in seinem Film „8 1/2“²³ thematisiert – in jener Szene, in der Marcello Mastroianni in einer ländlichen Küche in einer hölzernen Badewanne sitzt, umgeben von allen Frauen seines Lebens. Einer derartigen Einstellung gegenüber hält Hegel fest: „[I]n der Liebe ist dies Ganze nicht als in der Summe vieler Besonderer, Getrennter enthalten; in ihr findet sich das Leben selbst, als eine Verdoppelung seiner selbst, und Einigkeit desselben.“²⁴ Dem entsprechend ist die Liebe für Hegel von einem Gefühl anderer Art getragen, das jenseits der Dynamik momenthafter Attraktion und Abwendung liegt – und auch jenseits von „Glück und Unglück“²⁵. Er beschreibt dieses Gefühl als „Innigkeit des Geistes“²⁶, als „konzentrierte Empfindung“, welche „die Weite und Unermesslichkeit [ihres Gehalts] zu der einfachen Tiefe des Gemüts zusammenzieht“²⁷. Auch der Eros hat im Kontext der Liebe eine andere Bedeutung. Hegel geht von folgender Spannung aus: Gerade „weil die Liebe ein Gefühl des Lebendigen ist“, weil sie „nichts Begrenztes, nichts Endliches“ ist, wird den Liebenden ihre Sterblichkeit schmerzlich bewusst. „Die Liebe strebt aber auch diese Unterscheidung“ – „diese Möglichkeit der Trennung“ – „aufzu-

heben und selbst das Sterbliche zu vereinigen, es unsterblich zu machen“²⁸. Für Hegel liegt so im Eros nicht allein das „Vergehen und [Sich-]Vergessen“²⁹, sondern zugleich der Anspruch auf Überwindung des Todes. In diesem Sinne kann er festhalten: „An Liebenden ist keine Materie, sie sind ein lebendiges Ganze.“³⁰

Von hier aus entwickelt Hegel seine Deutung der Scham: „Das Trennbare, solange es vor der vollständigen Vereinigung noch eigenes ist, macht den Liebenden Verlegenheit, es ist eine Art von Widerstreit zwischen der [...] Vernichtung des Entgegengesetzten in der Vereinigung und der noch vorhandenen Selbständigkeit – die Liebe ist unwillig über das noch Getrennte, über ein Eigentum; dieses Zürnen der Liebe über Individualität ist die Scham.“ Unter dieser Perspektive ist die Scham „eine Wirkung der Liebe“: „Die Scham tritt nur ein durch die Erinnerung an den Körper [...], beim Gefühl der Individualität – sie ist nicht eine Furcht für das Sterbliche, Eigene, sondern vor demselben, die, sowie die Liebe das Trennbare vermindert, mit ihm schwindet.“³¹ Dem entsprechend wäre es für Hegel völlig unangemessen, Liebe auf ein Begehren zurückzuführen, das sich an bestimmten Eigenschaften – etwa an leiblichen Reizen oder am sozialen Status einer Person – fest macht; eine derartige Form von Fixierung würde er als eine „Liebe um des Toten willen“³² bezeichnen. Auch der Versuch, andere durch die eige-

nen Reize zu „fesseln“ legt dem „Sterblichen [...] in sich einen Wert bei“; auf eine solche Haltung ist Hegel zufolge der Begriff ‚schamlos‘ zu beziehen. Liebe wird also überall dort verfehlt, wo der Einzelne sich nicht wirklich auf den Anderen einlässt, sondern darauf beharrt, ein ‚Selbständiges‘ zu bleiben. Dies kommt nicht zuletzt in einer Unfähigkeit zu Trennungsschmerz und Trauer zum Ausdruck. Hegel zeichnet ein Bild, das wohl auch auf zeitgenössische urbane Bedingungen bezogen werden kann: In seiner Selbstbezogenheit ist dem Menschen „alles Außenwelt [...] so wechseln zwar seine Gegenstände, aber sie fehlen ihm nie [...]“; daher seine Beruhigung bei Verlust und sein gewisser Trost, dass der Verlust ihm ersetzt werde, weil er ihm ersetzt werden kann.“ Hegel urteilt daher: „Die Materie ist auf diese Art für den Menschen absolut.“³³

Im Gegensatz zu solchem Sichverschließen, so zeigt Hegel, lässt wahre Liebe die Einzelnen nicht untangiert, sondern prägt sie. „Liebe ist das Unterscheiden zweier, die doch füreinander schlechthin nicht unterschieden sind. Das Gefühl und Bewusstsein dieser Identität ist die Liebe, dieses außer mir zu sein: Ich habe mein Selbstbewusstsein nicht in mir, sondern im Anderen, aber dieses Andere, in dem nur ich befriedigt bin, [...] dieses Andere, indem es ebenso außer sich ist, hat sein Selbstbewusstsein nur in mir, und beide sind nur dieses Bewusstsein ihres Außersichseins

und ihrer Identität. Dies Anschauen, dies Fühlen, dies Wissen der Einheit – das ist die Liebe.“³⁴ Auf diese Weise erfährt der Begriff „Individualität“ eine weitere Ausdifferenzierung: Die Einzelnen bringen nicht nur ihre Besonderheit – gewissermaßen von außen – in die Beziehung ein, sondern werden durch dieselbe geformt; sie erhalten erst „durch ihre Liebe ihre Subjektivität [...], die ihre Persönlichkeit ist“.³⁵ Auf diese Weise bildet sich eine geteilte Identität aus, und die Liebenden können wie eine einzige Person auftreten. Hegel fasst diesen *relationalen* Modus von Identität in prägnanter Weise: „Ich das Wir und Wir das Ich ist.“³⁶

Es gilt den Grundzug all dieser Hegelschen Ausführungen zu beachten: Die Liebe wird vom Geist her bestimmt – einschließlich ihres leiblichen Ausdrucks. Hegels Vorgangsweise ist nicht durch eine Konzeption des ‚Aufsteigens‘ geprägt, die bei natürlichen Trieben – die Menschen mit geschlechtlich differenzierten Tierarten teilen – respektive bei einem verselbständigten Begehren ansetzen und Liebe als ein sekundäres Phänomen betrachten würde.³⁷ Eine derartige Vorgangsweise wäre ja auch mit dem Problem konfrontiert, zeigen zu müssen, wie aus dem Trieb eine Bindung ‚von Geist zu Geist‘ hervorgehen soll. Muss dabei nicht immer schon vorausgesetzt werden, was erst entstehen soll? Es gilt hier zu unterscheiden zwischen einem empirischen (der Außenperspektive folgendem)

Zugang, der auf eine Typologie menschlicher Beziehungen abzielt – wobei es plausibel erscheinen mag, eine Skala zu erstellen, die mit einem abgespaltenen sexuellen Begehren einsetzt –, und einer Theorie der Liebe, die sich auf die Innenperspektive gründet. Wenn aus Hegels Überlegungen hervorgeht, dass sich der Anfang einer Liebesbeziehung nicht in der Art jener Haltung denken lässt, die Hegel als ‚schamlos‘ bezeichnet, so entspricht dies dem alltagssprachlichen Verständnis: Das Verbum ‚sich verlieben‘ bringt eine Zuwendung zum Ausdruck, die der ganzen Person gilt – oft ‚auf den ersten Blick‘ hin. (Eine in literarische Form gekleidete Darstellung dieses Zusammenhangs von Scham und Liebe findet sich bei einem Autor, dessen Werk Hegel gut gekannt hat: im Anhang zu Rousseaus Briefroman ‚Julie oder die neue Héloïse‘, der den Titel trägt: ‚Lord Eduard Bomstons Liebschaften‘.³⁸⁾

Indem Hegel die Liebe als eine Bindung darstellt, die die Menschen als Ganze involviert, zeigt sich zunächst, wie gesagt, eine Grenze: Aufgrund unserer Endlichkeit vermögen wir uns in diesem umfassenden Sinn nur auf ganz wenige Menschen einzulassen. Hegel zeigt, dass diese Grenze bereits innerhalb der Familie erfahrbar wird: Während das ‚Wir‘ zunächst durch das Paar gebildet wird, schließt es dann auch die Kinder mit ein – dieses erste „sittliche Ganze“³⁹ umfasst alle Mitglieder der Familie. Dennoch, so zeigt Hegel, kommt es

hier bereits zu einer Abstufung: Zwischen der Liebe der Eltern zu den Kindern einerseits und der Liebe der Kinder zu den Eltern andererseits kann nicht jene Reziprozität bestehen, die – *idealerweise* – die Paarbeziehung kennzeichnet, da das Heranwachsen der Kinder letztlich in ihre Mündigkeit, und damit in die „sittliche Auflösung der Familie“ führt⁴⁰. – Doch macht Hegels Konzeption neben dieser Grenze auch deutlich, worauf es überhaupt ankommt, wenn wir uns auf Andere beziehen. Genauer gesagt: durch unsere eigene ‚Idee der wahren Liebe‘ wissen wir, dass wir die Anderen als wesensgleich – als Geist – zu respektieren haben, und dass wir andernfalls uns selbst einer adäquaten menschlichen Entfaltung verschließen. Unter dieser Perspektive führt Hegel die in seiner Analyse der Liebe gewonnenen Strukturelemente über die Sphäre der intimen Beziehungen hinaus⁴¹ – zunächst in seiner Konzeption der „sittlichen Substanz“, die sein Verständnis von Familie und Staat bestimmt. Doch kann dies hier nicht weiter verfolgt werden; vielmehr gilt es zu untersuchen, welche Folgerungen sich aus seinen soeben dargestellten Überlegungen im Blick auf die beiden eingangs angesprochenen heutigen Problemstellungen ziehen lassen. Dabei werden freilich Konsequenzen zur Sprache kommen, die nicht unbedingt entlang Hegels eigener Gedankengänge verlaufen.

2. Geschlechtergerechtigkeit

Hegels Konzeption von ‚Liebe‘ erlaubt, die Lieblosigkeit traditioneller Geschlechterarrangements präzise zu benennen. Wenn heute viele Frauen ihr Unbehagen an der herkömmlichen Arbeitsteilung zwischen den Geschlechtern artikulieren – ein Beispiel dafür wurde eingangs angeführt –, so setzen sie sich damit gegen eine naturalistische Unterbestimmung zur Wehr. Die Pointe der tradierten ‚Geschlechtsrollen‘ liegt ja darin, dass Menschen primär unter dem Gesichtspunkt ihrer Leiblichkeit wahrgenommen werden. Der biologischen Differenz ‚Mann/Frau‘ werden dichotome Charakterbilder und entsprechend unterschiedene Aufgaben zugeordnet. Der bürgerliche Geschlechterentwurf des ausgehenden 18. Jahrhunderts, der bis heute wirkmächtig ist, treibt die Polarisierung noch dadurch auf die Spitze, dass dem leiblichen Geschlechtsunterschied auch die Differenz ‚Geist/Natur‘ zugeordnet wird⁴². Dies hat für die Art, wie Frauen generell wahrgenommen werden, weitreichende Folgen: Anders als Männer werden Frauen damit primär unter der Perspektive ihrer Geschlechtlichkeit gesehen. Rousseau hat die Asymmetrie dieser Denkweise trefflich (wenngleich nicht in kritischer Intention) charakterisiert: „Der Mann ist nur in gewissen Augenblicken Mann, die Frau aber ihr ganzes Leben lang Frau, oder wenigstens ihre ganze Jugend

hindurch.“⁴³ (Der letzte Teil dieses Satzes bringt eine Denkweise zum Ausdruck, die für das Leben von Frauen bis heute gravierende Beeinträchtigungen nach sich zieht: Wird die Frau primär unter der Perspektive der sexuellen Attraktivität oder der Prokreation gesehen, entsteht hinsichtlich der sozialen Verortung älterer Frauen eine Verlegenheit. Diese Problematik manifestiert sich z.B. darin, dass gegenwärtig so viele ältere Frauen unter oder nahe an der Armutsgrenze leben, dass man von einer ‚Feminisierung der Armut‘ sprechen kann.)

Die geschlechtsbezogene Aufteilung von ‚Geist‘ und ‚Natur‘ brachte auch eine spezifische Zuordnung von ‚Liebe‘ mit sich, indem nun Individualität primär den Männern und liebevolle Zuwendung primär den Frauen attribuiert wird. Zum einen wird also die Ausbildung einer einzigartig konturierten Persönlichkeit vorwiegend von den Männern erwartet, die sich in der öffentlichen Sphäre zu profilieren und in vielfältigen Konflikten zu behaupten haben, während für die auf die häusliche Domäne eingeschränkten Frauen eine homogenere Identität vorgesehen ist. Auch in dieser Hinsicht sind Überlegungen Hegels aufschlussreich. Dies deshalb, weil Hegel im rechtsphilosophischen Kontext, wo die Institutionalisierungsformen Ehe und Familie zur Debatte stehen, den bürgerlichen Geschlechterentwurf vertritt – ohne allerdings das dadurch entstandene Spannungs-

verhältnis zwischen Liebe und Ehe näher zu analysieren⁴⁴. So hält er nun fest, dass es bei den Frauen auf einen Sinn für Individualität nicht so sehr ankomme – für sie sei die Hauptsache, irgendeinen Ehemann zu bekommen und überhaupt Kinder zur Welt zu bringen⁴⁵. „Die [Ehe-] Frau entbehrt das Moment, sich als dieses Selbst im Anderen zu erkennen.“⁴⁶ Die zweite Seite dieser Polarisierung liegt darin, dass nun die Liebe selbst asymmetrisch gefasst und zum Definieren der Frauenrolle gemacht wird. Rousseau formuliert dies im *Emile* mit aller Deutlichkeit: „Die ganze Erziehung der Frauen muß [...] auf die Männer Bezug nehmen. Ihnen gefallen und nützlich ein, ihnen liebens- und achtenswert sein, sie in der Jugend erziehen und im Alter umsorgen, sie beraten, trösten und ihnen das Leben angenehm machen und versüßen: das sind zu allen Zeiten die Pflichten der Frau.“⁴⁷ (Eine komplementäre Regel für die Erziehung der jungen Männer findet sich im *Emile* nicht. Dem entspricht u.a. auch die Sichtweise Fichtes, der die Liebe der „Natur“ der Frau zugeordnet hat⁴⁸.) Diese „Feminisierung der Liebe“⁴⁹ erfolgt insbesondere mit Bezug auf die fürsorgliche, betreuende Zuwendung – was zur Folge hat, dass die immensen von Frauen erbrachten Leistungen auf diesem Gebiet als ‚natürlich‘ erscheinen und nicht als Handlungen – schon gar nicht als Arbeit – voll anerkannt werden.

Hegels Konzeption der Liebe bietet sich hier an als Instrument der Kritik, und zwar in mehrfacher Hinsicht. Zum einen: Wenn zur ‚wahren Liebe‘ gehört, dass die Liebenden sich auf die Individualität, die Einzigartigkeit des jeweils Anderen umfassend einlassen – wie Hegel dies anhand von Shakespeare erläutert –, dann bedeutet eine Sichtweise, die die Individualität von Frauen unterläuft, indem sie ihnen einen *einheitlichen* Geschlechtscharakter unterstellt, dass sich eine entfaltete, reziproke Bindung nicht ausbilden kann. Der oft verwendete grammatische Singular ist ein Indiz für dieses Problem: Aussagen über ‚die Frau‘ blenden individuelle Vielfältigkeit aus. All jene Dimensionen im Leben der Frauen, die nicht unmittelbar mit der allen Frauen zugedachten transhistorischen Geschlechtsrolle zu tun haben – die sehr verschiedenartigen Begabungen und Interessen der Einzelnen –, werden als nicht wirklich relevant ausgeblendet. So erweist sich der Singular ‚die Frau‘ als der Abgrund, in den Vielfältigkeit versenkt wird. Das bedeutet nichts weniger, als dass den Frauen die volle Anerkennung als Menschen verweigert wird – die aber für ein lebendiges Liebesverhältnis gerade ausschlaggebend wäre. Zweitens: Wenn ‚wahre Liebe‘ nur möglich ist zwischen Menschen, die einander wechselseitig als ‚Geist‘ achten, so ist klar, dass eine Sicht, die Frauen primär unter der Perspektive ihrer *Leiblichkeit* betrachtet, einer Umsetzung dieser Idee im Wege steht. Die Hegelsche

These „An Liebenden ist keine Materie“ lässt das Defizit deutlich hervortreten: Die naturalistischen Klischeebilder sind ‚Materie‘ genau im hier gemeinten Sinn – sie sind Fixierungen, die unterbinden, dass die Liebenden in umfassender Weise „für einander Lebendige, von keiner Seite gegen einander Tote“ sein können. Drittens: Wenn Menschen nur dadurch zu differenziert entfaltenen Subjekten werden können, dass sie sich nicht in Vereinzelung gegeneinander abschotten, dann folgt, dass die tradierten dichotomen Geschlechterbilder, die, wie eben erläutert, die Ausbildung einer gemeinsamen Identität – eines ‚Wir‘ – behindern, eine Beschädigung *auf beiden Seiten* zur Folge haben.

Betrachtet man von hier aus die eingangs erwähnte, gewöhnlich in vorwurfsvoller Tonlage artikulierte Einschätzung, wonach die Forderung nach häuslicher Geschlechtergerechtigkeit ein Zerfallen liebender Bindung signalisiert, so zeigt sich, dass das genaue Gegenteil richtig ist: Gerechte Bedingungen bilden eine entscheidende Voraussetzung dafür, dass überhaupt versucht werden kann, eine intime Bindung an der „Idee der wahren Liebe“ zu orientieren. An diesem Punkt wird der intrinsische Zusammenhang von ‚Liebe‘ und ‚Gerechtigkeit‘ offenkundig⁵⁰. Der Begriff ‚Gerechtigkeit‘ nimmt hier auf beide der üblichen Bedeutungen Bezug: Zum einen auf das unmittelbare Gerechtigkeitsempfinden, das bei denjeni-

gen verletzt wird, denen eine naturalistische Unterbestimmung widerfährt, zum anderen auf das Recht im Sinn einer staatlichen Gesetzgebung, die aufgefördert ist, Maßnahmen zur Unterbindung von Diskriminierung und zur gezielten Förderung geschlechtergerechter Bedingungen zu setzen⁵¹.

Die von Hegel heraus gearbeiteten Kernelemente der Liebe erweisen sich nun als relevant auch über den intimen Nah-Raum hinaus. Sowohl die wechselseitige Anerkennung als einander ‚Wesensgleiche‘ (im Sinn des Begriffs ‚Geist‘), als auch die Berücksichtigung der Einzigartigkeit aller Einzelnen, sind Leitgedanken, die für das Geschlechterverhältnis generell Bedeutung haben. Als Maßstab der Kritik sensibilisieren sie dafür, dass die negativen Auswirkungen herkömmlicher Geschlechterklischees in allen Lebensbereichen anzutreffen sind; und sie lassen deutlich werden, dass Phänomene wie die Ungleichbehandlung in der Berufswelt und im Bereich öffentlicher Ämter, die Feminisierung von Armut, die verbreitete Gewalt (auch sexuelle Gewalt) gegen Frauen oder die verdinglichende Behandlung von Frauen in Werbung und Pornografie auf ein und dieselbe Form von Missachtung zurück gehen. Ebenso machen sie klar, dass eine Diskriminierung aufgrund der sexuellen Orientierung der geforderten Anerkennung jedes Einzelnen als ‚Geist‘ zuwiderläuft. Von diesem kritischen Potential ausgehend, zeigt

sich nun, dass auch in diesem erweiterten Anwendungsbereich aus der Hegelschen Konzeption von ‚Liebe‘ die Forderung nach Gerechtigkeit resultiert, genauer gesagt nach legistischen Instrumenten zur Herstellung von Geschlechtergerechtigkeit. Dabei liegt auf der Hand, dass Forderungen dieser Art sich nicht auf rechtliche Veränderungen innerhalb von Einzelstaaten beschränken können, sondern die Zielsetzung einschließen, Formen der Institutionalisierung von Geschlechtergerechtigkeit auch auf internationaler und transnationaler Ebene zu entwickeln.⁵² Diese Überlegungen sind freilich nicht so zu verstehen, als sollte mit juristischen Mitteln eine Art globaler Liebe etabliert werden. Es geht vielmehr darum, durch eine gerechte Ordnung eine Bedingung der Möglichkeit für das Entstehen reziproker Beziehungen zu schaffen.

3. Liebe, Moral, Recht

Nun zum zweiten am Beginn genannten zeitgenössischen Phänomen – zur Vereinzelung der Einzelnen, die ihre subjektiven Rechte gegeneinander ausspielen. Hier gilt es zunächst, die Tatsache der vielfachen Entfremdung ernst zu nehmen, wobei zu bedenken ist, dass die eben erörterten nach wie vor bestehenden Formen von Geschlechterasymmetrie und Diskriminierung aufgrund der sexuellen Orientierung eine we-

sentliche Ursache dafür bilden. Im Blick auf die schmerzlichen Erfahrungen, die einem solchen Zustand der Vereinzelung in der Regel vorangehen, mag Hegels Auffassung der ‚wahren Liebe‘ als obsolet erscheinen. Letzteres gilt jedoch nicht, wenn die beiden Kernelemente seiner Konzeption als allgemein relevante Maximen verstanden werden: die Anerkennung Anderer als ‚Wesensgleiche‘ (im Sinn des Begriffs ‚Geist‘), und die Bedachtnahme auf die Einzigartigkeit aller Einzelnen. Die Enttäuschungen, die man erlebt hat, rühren ja in der Regel daher, dass diese Maximen keine ausreichende Beachtung fanden – sie liegen nicht an den Maximen als solchen. Das lässt sich auch so beschreiben, dass gerade die verletzte Reaktion Ausdruck des Bestehens auf diesen Maximen ist. Nun wäre es aber unschlüssig, allein darauf zu insistieren, dass andere sich an diesen beiden Leitlinien orientieren, und sich selbst davon auszunehmen. Das bedeutet, dass die Kernelemente von Liebe für die Haltung Anderen gegenüber relevant bleiben, selbst wo Menschen sich außerstande sehen, sich auf eine (neue) intime Bindung einzulassen.

An diesem Punkt kommt in Sicht, dass es keine gedankenlose Redeweise ist, wenn die Alltagssprache den Begriff ‚Liebe‘ in einem umfassenden, über die intime Beziehung hinausgehenden Sinn gebraucht. Die zwei von Hegel her explizierten Kernelemente der ‚Liebe‘ lassen vielmehr deutlich werden, dass ‚Liebe‘ in die-

sem allgemeinen Sinn mit einem differenzierten Begriff von Moral deckungsgleich ist. Ein Blick auf Kants Moralphilosophie belegt dies. Kant macht ja geltend, dass in dem in unserer ‚praktischen Vernunft‘ verankerten Verständnis von Moral die beiden Gesichtspunkte der ‚Gleichheit‘ und der ‚Individualität‘ das Zentrum der normativen Anforderung bilden, zu deren Einlösung wir gegenüber allen Einzelnen verpflichtet sind. Im Lehrstück vom kategorischen Imperativ entfaltet Kant diesen Maßstab moralischer Beurteilung⁵³, wobei er unsere Pflicht dahingehend differenziert, dass zwischen einem unbedingt geltenden Verbot und einem darüber hinausgehenden, weiteren Gebot unterschieden wird. Das *Verbot* besagt, dass niemand (einschließlich unserer eigenen Person) bloß als Mittel für die eigenen Zwecke instrumentalisiert – d.h. verdinglicht – werden darf. Es ist demnach ausnahmslos geltende Pflicht, die Menschenwürde, auf die jede einzelne Person in gleicher Weise Anspruch hat, zu respektieren. Das darüber hinausgehende moralische *Gebot* macht es uns indes zur Aufgabe, so weit wie möglich auf die Besonderheit von Menschen einzugehen. Signifikanter Weise prägt Kant dafür den Begriff „Liebespflichten“⁵⁴. Demnach schließt unsere Vorstellung von Moral auch die *Maxime* ein, anderen soweit wie möglich zu helfen, wo sie der Hilfe bedürfen, bzw. sie auf ihren selbstgewählten Wegen zum Glück zu unterstützen. An diesem Punkt bezieht Kant auch den theolo-

gischen Sprachgebrauch ein. Er erläutert, dass der kategorische Imperativ herangezogen werden kann, um tradierte theologische Lehrstücke für die Gegenwart auszulegen, insbesondere die Konzeption der ‚Nächstenliebe‘: „Die Pflicht der Nächstenliebe kann [...] auch so ausgedrückt werden: sie ist die Pflicht, anderer ihre Zwecke (sofern diese nur nicht unsittlich sind) zu den meinen zu machen.“⁵⁵ Die Übereinstimmung von Kant und Hegel hinsichtlich des Sich-Einlassens auf die Einzigartigkeit der Anderen springt hier förmlich ins Auge.

Wie Kant ferner erläutert, kennen wir auf diese Weise eine universelle Form der Liebe, die nicht von einem Gefühl der Sympathie oder von spontanem Mitgefühl getragen ist: „Die *Maxime* des Wohlwollens (die praktische Menschenliebe) ist aller Menschen Pflicht gegeneinander; man mag diese nun liebenswürdig finden oder nicht.“⁵⁶ Wenn Kant unterstreicht, dass das in uns angelegte Sittengesetz „keine Ausnahme zum Vorteil der Neigung gestattet“⁵⁷, so impliziert dies, dass auch ein Handeln, das sich durch Abneigung leiten lässt, moralisch unzulässig ist. Auf diese Weise wird der Begriff der ‚Liebe‘ so umfassend bestimmt, dass er auch die schwierigste Anforderung, wie sie im christlichen Gebot der Feindesliebe ausgedrückt ist, einzuhalten vermag. Im Sinne des moralischen Pflichtbegriffs sind, so Kant, „auch die Schriftstellen zu verstehen, darin geboten wird,

seinen Nächsten, selbst unsern Feind zu lieben. Denn Liebe als Neigung kann nicht geboten werden, aber Wohltun aus Pflicht selbst, wenn dazu gleich gar keine Neigung treibt, ja natürliche und unbezwingliche Abneigung besteht, ist praktische [...] Liebe.“⁵⁸ Dass Kant die Pflicht in dieser Weise akzentuiert, ist aber nicht so zu verstehen, als würde er einen durch Gefühllosigkeit definierten – und damit unplausiblen – Liebesbegriff vertreten. Es geht vielmehr darum, die Gefühle soweit auszublenden, als sie der praktischen Liebe hinderlich sein können. Ansonsten unterstreicht Kant die moralische Relevanz von Gefühlen, die er darin sieht, dass sie uns für die besondere Lage der Anderen zu sensibilisieren vermögen. „So ist es Pflicht: nicht die Stellen, wo sich Arme befinden, denen das Notwendigste abgeht, umzugehen, sondern sie aufzusuchen, die Krankenstuben, oder die Gefängnisse der Schuldner u. dergl. zu fliehen, um dem schmerzhaften Mitgefühl, dessen man sich nicht erwehren könnte, auszuweichen.“⁵⁹ Freilich ist klar: Auch wenn wir unser Mitgefühl kultivieren, werden wir damit dem Anspruch des moralischen Imperativs noch nicht voll gerecht. Kant setzt daher präzisierend hinzu, dass das Wohlwollen erst dann moralischen Wert habe, wenn es praktisch – durch „Wohltun“ – umgesetzt wird.⁶⁰

Fasst man ‚Liebe‘ in diesem weiten moralischen Sinn, so resultiert erneut die Forderung nach Gerechtigkeit. Kant entwickelt

die gesamte Konzeption des liberalen Verfassungsstaats von der Moralität her, wobei sich das zentrale Argument so zusammenfassen lässt: Wenn es gilt, alle Menschen als Personen (mit Hegel gesagt: als ‚Geist‘) zu respektieren, dann besteht ein entscheidendes Element der Umsetzung darin, sich dafür einzusetzen, dass allen in gleicher Weise ein Freiraum für ihr Handeln zugesichert wird, wozu es einer gesetzlichen Ordnung bedarf.⁶¹ Ein derartiges Engagement für eine gerechte Ordnung schöpft nicht zur Gänze aus, was zu unseren moralischen Verpflichtungen gehört, bildet aber einen notwendigen ersten Schritt. Zu beachten ist an dieser Stelle: Der Bezug der Einzelnen zum Recht stellt sich nun – im Vergleich zur zitierten Zeitdiagnose, der zufolge die Einzelnen ihre Rechte gegen einander kehren – deutlich anders dar. Es sind nicht jeweils meine eigenen Rechtsansprüche, die das zentrale Anliegen bilden, sondern die gleichen Rechte aller in einem möglichst wohlgeordneten Gemeinwesen. In diesem Sinn kann der Weg von einer persönlichen Enttäuschung doch über die Kernelemente der Liebe bzw. der Moral zu einer Verbundenheit mit Anderen – nämlich in der politisch-rechtlichen Sphäre – führen.

Dazu ist erneut festzuhalten: Eine möglichst optimale gesetzliche Ordnung ist nichts anderes als die Bedingung der Möglichkeit für die Entfaltung der Einzelnen und ihrer persönlichen Bindungen. So ist z.B. ein gerechter

Staat, der die Freiheit der Meinungsäußerung aller Einzelnen gewährleistet, die notwendige Voraussetzung dafür, dass diejenigen, die der Hilfe bzw. Unterstützung bedürfen, ihre jeweils besonderen Bedürfnisse und Anliegen angstfrei artikulieren und sich Gehör verschaffen können. Auch in dieser Hinsicht ist eine gerechte Ordnung – nicht nur innerhalb der einzelnen Staaten, sondern auch in den internationalen Beziehungen – letztlich ein Gebot der Liebe⁶².

Kants moralische Konzeption der Liebe bezieht sich indessen nicht allein auf die Sphäre der Endlichkeit, sondern reicht darüber hinaus. Dafür ist folgender Gedankengang ausschlaggebend: Da wir nicht einfach vernunftgeleitete Wesen sind, sondern uns beständig im Spannungsverhältnis zwischen dem Sittengesetz einerseits und den auf Neigungen gegründeten Partikularinteressen andererseits vorfinden, ist nicht zu erwarten, dass wir unserer moralischen Pflicht je voll gerecht werden können; wir sind und bleiben fehlbar. „Der Zustand des Menschen hier im Leben [...] bleibt immer doch ein Übel“ notiert Kant⁶³. Doch haben wir eine „Idee der sittlichen Vollkommenheit“⁶⁴. In komplexen Argumentationsschritten, die hier nicht rekonstruiert werden können, führt Kant aus, dass unsere reine praktische Vernunft Gott als „ein Wesen der höchsten Moralität“⁶⁵ entwirft bzw. postuliert, demzufolge Gott zugleich als vollkommene Liebe und als voll-

kommene Gerechtigkeit aufgefasst wird⁶⁶. In Überlegungen wie diesen zeichnet sich ab, wie eine philosophische Konzeption von Liebe dazu gelangen kann, die eingangs angesprochene Vielfalt der Bedeutungen dieses Wortes – die vom intimen Naheverhältnis bis zur Auffassung, dass Gott Liebe ist, reicht – in einem kohärenten Argumentationsgang zu umspannen. Diese argumentative Verknüpfung findet im Diskurs der Gegenwart kaum Beachtung, sie gilt in der Regel als obsolet. Freilich droht damit auch aus dem Blick zu geraten, dass aus philosophischer Perspektive ‚Liebe‘ in der Tat auf allen Ebenen nach ‚Gerechtigkeit‘ verlangt.

Anmerkungen

- 1 So zeigt z.B. Sarah Lucia Hoagland auf, dass die traditionelle Kleinfamilie von einer Struktur der „heteropatriarchy“ geprägt ist. (Dies., „Lesbian Ethics“, in: Alison M. Jaggar und Iris M. Young (Hg.), *A Companion to Feminist Philosophy*, Malden, Mass. – Oxford, UK: Blackwell's, 1998, 405. Siehe auch: Gisela Notz, „Arbeit: Hausarbeit, Ehrenamt, Erwerbsarbeit“, in: Ruth Becker und Beate Kortendiek (Hg.), *Handbuch Frauen- und Geschlechterforschung. Theorie, Methoden, Empirie*, Wiesbaden: VS Verlag, 2. erw. Aufl., 2008, 472–480.
- 2 Axel Honneth fasst diese Auffassung pointiert zusammen: „Wo immer in Familien von einem Mitglied Ansprüche angemeldet werden, die rechtsförmigen Charakter besitzen, ist die moralische Substanz des familialen Lebens bereits zerstört“. Ders., „Zwischen Gerechtig-

- keit und affektiver Bindung. Die Familie im Brennpunkt moralischer Kontroversen“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 43 (1995), 6, 997.
- 3 Zum Verlust der Liebe durch zunehmende Selbstbezogenheit siehe: Theodor W. Adorno, *Minima Moralia*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1951, 314. Vgl. auch: Axel Honneth, „Vorwort“, in: Eva Illoutz, *Der Konsum der Romantik. Liebe und die kulturellen Widersprüche des Kapitalismus*, Frankfurt a. M.: Campus, 2003, VII–XXI.
- 4 Jürgen Habermas, „Zur Diskussion mit Kardinal Ratzinger“, in: *Information Philosophie* 4 (2004), 10.
- 5 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik II*, in: G.W.F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, Frankfurt a. M. 1971 ff. (im Folgenden unter der Kurzbezeichnung „Werke“ zitiert), Bd. 14, 155.
- 6 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Entwürfe über Religion und Liebe*, in: *Werke*, Bd. 1, 243.
- 7 Hegel, *Ästhetik II*, 155.
- 8 Vgl. Brigitte Buchhammer, „Religion und Homosexualität. Eine Relektüre von Hegels Religionsphilosophie“, in: Herta Nagl-Docekal, Wolfgang Kaltenbacher und Ludwig Nagl (Hg.), *Viele Religionen – eine Vernunft? Ein Disput zu Hegel*, Wien: Böhlau/ Berlin: Akademie Verlag, 2008, 211–233.
- 9 Hegel, *Entwürfe*, 242.
- 10 Ebd.
- 11 Ebd., 244.
- 12 Hegel, *Entwürfe*, 246.
- 13 Ebd.
- 14 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion II*, *Werke*, Bd. 17, 283.
- 15 Hannah Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München – Zürich: Piper, 1981, 301f. Arendt nimmt hier nicht explizit auf Hegel Bezug, doch liegt ihre Ansicht, dass Liebe wesentlich durch ein Auf-einander-eingehen bestimmt ist, ganz auf der Linie der Überlegungen Hegels.
- 16 Hegel, *Entwürfe*, 248.
- 17 Ebd., 246.
- 18 Hegel, *Religion II*, 283.
- 19 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, *Werke*, Bd. 7, 308 (§158). Diese Textpassage macht erneut deutlich, dass Hegel eine glückende Liebesbeziehung nicht – wie ihm oft unterstellt wird – als eine schlichte „Verschmelzung“ der Partner begreift. Dass das Element der Selbständigkeit der Einzelnen gerade „für die persönlichen Nahebeziehungen“ essentielle Relevanz hat, zeigt (unter Bezugnahme auf Löwith): Giorgio Fazio, „Die Grenzen der persönlichen Beziehungen. Karl Löwiths Phänomenologie des Individuums als Mitmensch“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 58 (2010), 2, 175–192. Den Überlegungen Löwiths zur Bedeutung von „Distanz“ wäre freilich insofern zu widersprechen, als sie Hegels Auffassung von „Liebe“ unterstellen, auf Distanzlosigkeit hinauszulaufen. (Siehe: Karl Löwith, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, *Sämtliche Schriften*, Stuttgart: Metzler, 1987, Bd. I, 183.)
- 20 Hegel, *Entwürfe*, 246.
- 21 Ebd.
- 22 Ebd.
- 23 Federico Fellini, *Otto e mezzo* (8½), Italien 1963.
- 24 Ebd.
- 25 Hegel, *Philosophie des Rechts*, 312 (§ 312). Die heutige Debatte über den Zusammenhang von Liebe und Gefühl könnte meines Erachtens an Scharfsichtigkeit gewinnen, würde Hegels Unterscheidung unterschiedlicher Formen von Gefühl Berücksichtigung finden.
- 26 Hegel, *Ästhetik II*, 154.
- 27 Ebd., 155.
- 28 Hegel, *Entwürfe*, 247.
- 29 Hegel, *Ästhetik II*, 155.
- 30 Hegel, *Entwürfe*, 246.

- 31 Ebd., 247 (Hervorhebung H. N.-D.).
- 32 Ebd., 245.
- 33 Ebd., 247.
- 34 Hegel, *Religion II*, 222.
- 35 Ebd., 233.
- 36 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Werke, Bd. 3, 145.
- 37 Zur Differenz zwischen Liebe und Eros (in der Bedeutung der griechischen Antike) siehe: Hermann Schmitz, *Die Liebe*, Bonn: Bouvier, 2. Aufl. 2007, 18 ff.
- 38 Jean-Jacques Rousseau, *Julie oder Die Neue Héloïse*, München: Winkler 1988, 783-798.
- 39 Hegel, *Philosophie des Rechts*, 293, § 142.
- 40 Ebd., 330, § 177. Hegel notiert: „Es ist zu bemerken, dass im ganzen die Kinder die Eltern weniger lieben als die Eltern die Kinder, denn sie gehen der Selbständigkeit entgegen und erstarken, haben also die Eltern hinter sich, während die Eltern in ihnen die objektive Gegenständigkeit ihrer Verbindung besitzen.“ Ebd., 329, Zusatz zu § 175.
- 41 Hinsichtlich dieser Bedeutung der Liebe stimmt Hannah Arendt erneut mit Hegel überein. Auch in dem „weiteren Bereich“ jenseits „der Nähe und der Intimität“ unserer primären Bindungen ist uns, so hält sie fest, „ein personaler Bezug“ möglich, von dem sich sagen lässt, er „entspricht der Liebe“: Wir können die Einzelnen als Person achten, auch wenn wir sie nicht persönlich kennen. (Arendt, *Vita activa*, 310)
- 42 Für eine eingehende kritische Analyse tradierter Klischees siehe: Herta Nagl-Docekal, *Feministische Philosophie. Ergebnisse, Probleme, Perspektiven*, Frankfurt a. M.: Fischer Taschenbuch, 2. Aufl., 2004.
- 43 Jean-Jacques Rousseau, *Emil oder Über die Erziehung*, Paderborn-München-Wien-Zürich: Schöningh, 1971, 389. Zu notieren ist freilich, dass Rousseau diese These nicht in kritischer, sondern in normativer Intention formuliert. Dazu siehe: Friederike Kuster, *Rousseau - Die Konstitution des Privaten. Zur Genese der bürgerlichen Familie*, Berlin: Akademie Verlag, 2005.
- 44 Rousseaus *Julie oder Die neue Héloïse* ist diesbezüglich konsequenter: Die für die bürgerliche Konzeption kennzeichnende Spannung zwischen Liebe und Ehe bildet das Zentrum dieses Briefromans - und Julie zerbricht schließlich an dieser Aporie. Vgl. Herta Nagl-Docekal, „Geschichtsphilosophie als Theorie der Geschlechterdifferenz“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 42 (1994), 4, 571-589.
- 45 Hegel, *Phänomenologie*, 337.
- 46 Ebd.
- 47 Rousseau, *Emil*, 394.
- 48 Johann Gottlieb Fichte, *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre*, Hamburg: Meiner, 1960, 299 ff.
- 49 Zur „Feminisierung der Liebe“ siehe: Karl Lenz, „Romantische Liebe - Ende eines Beziehungsideals“, in: Cornelia Hahn und Günter Burkart (Hg.), *Liebe am Ende des 20. Jahrhunderts. Studien zur Soziologie intimer Beziehungen*, Opladen: Leske und Budrich, 1998, 73.
- 50 In seinen Überlegungen zur Vermittlung von Liebe und Gerechtigkeit operiert Axel Honneth mit einer Gegenüberstellung von Hegel und Kant, wobei er betont, dass in der Familie, „solange das emotionale Band noch nicht zerrissen scheint, [...] eigene Bedürfnisse und Interessen dadurch ins Spiel gebracht [werden], dass auf Verpflichtungen verwiesen wird, die sich nicht aus allgemeinen Prinzipien, sondern aus den gemeinsam geteilten Gefühlen ergeben [...]: Jede Person soll das geben, wozu sie in der Lage ist, und das empfangen können, was ihnen je besonderen Bedürfnissen zugute kommt.“ (Ders., „Zwischen Gerechtigkeit und affektiver Bindung“, 1001f.) Doch wird diese Ar-

- gumentation – auch wenn ihre Pointe der Sache nach einleuchtend ist – in ihrem Anspruch auf Abkehr von der „universalistischen“ Position Kants kaum überzeugen können. Im letzten Satz der zitierten Passage wird erneut ein allgemeines Prinzip formuliert, und dass dies als erforderlich eingeschätzt wird, liegt daran, dass eine diesem Prinzip entsprechende Haltung eben nicht mit Selbstverständlichkeit aus den geteilten Gefühlen hervorgeht. Im Übrigen ist zu bedenken, dass das hier formulierte „Sollen“ genau der kantischen Konzeption der „Liebespflichten“ und ihrer näheren Erläuterung durch den Begriff der „weiten Pflichten“ entspricht. Vgl. Immanuel Kant, *Metaphysik der Sitten*, Werke in sechs Bänden, hg.v. Wilhelm Weischedel, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963 [im Folgenden unter der Kurzbezeichnung „Werke“ zitiert], Bd. IV, 584ff. und 520-525. Für die rezente Debatte zu diesem Themenkreis siehe: Axel Honneth und Beate Rössler (Hg.), *Von Person zu Person. Zur Moralität persönlicher Beziehungen*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2008.
- 51 Eine Ausdifferenzierung von Gerechtigkeitsfragen hinsichtlich der innerfamiliären Arbeitsteilung unternimmt: Angelika Krebs, *Arbeit und Liebe. Die philosophischen Grundlagen sozialer Gerechtigkeit*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2002 (bes. Kap. „Familienarbeit: Kann denn Liebe Arbeit sein?“, 52-92).
- 52 Dazu siehe: Martha C. Nussbaum, *Women and Human Development. The Capabilities Approach*, Cambridge – New York: Cambridge University Press, 2000.
- 53 Ich beziehe mich im Folgenden insbesondere auf diese Formulierung des kategorischen Imperativs: „Handle so, dass du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest.“ (Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Werke, Bd. IV, 61) 54 Ebd., 61; siehe auch Kant, *Metaphysik der Sitten*, 584f., § 21.
- 55 Kant, *Metaphysik der Sitten*, 586, § 25.
- 56 Ebd., 587, § 27.
- 57 Kant, *Grundlegung*, 52.
- 58 Ebd., 25f.
- 59 Kant, *Metaphysik der Sitten*, 595, § 35.
- 60 Ebd., 588, § 28.
- 61 Siehe Kant, *Metaphysik der Sitten*, insbesondere 336-350 („Einleitung in die Rechtslehre“).
- 62 Dieser Zusammenhang ist näher erläutert in: Herta Nagl-Docekal, „Why Ethics Needs Politics. A Cosmopolitan Perspective“, in: Kristian Klockars (Hg.), *Chiasmatic Encounters*, New York: Lexington Books, 2010 (im Erscheinen).
- 63 Immanuel Kant, *Das Ende aller Dinge*, Werke, Bd. VI, 184.
- 64 Kant, *Grundlegung*, 36.
- 65 Immanuel Kant, *Vorlesungen über Rationaltheologie*, Kants gesammelte Schriften, hg. v. d. Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Bd. XXVIII, 2,2, Berlin 1972, 1233.
- 66 Dazu siehe: Herta Nagl-Docekal, „Ist die Konzeption des ‚Herzenskündigers‘ obsolet geworden?“, in: *Philosophisches Jahrbuch*, 117 (2010), 2, 319-338.

Helen Thein

„Nur was gerecht ist, ist legitim“ – Simone Weil

Für die französische Philosophin Simone Weil war die Frage nach den Bedingungen einer gerechten Gesellschaftsordnung von zentraler Bedeutung, sowohl in sozialer und politischer als auch in philosophischer Hinsicht. Die kapitalistische Klassengesellschaft klagte sie als Kastenwesen an, politische Selbstgerechtigkeit sah sie sowohl in der Sowjetunion wie im Spanischen Bürgerkrieg walten. Dagegen plädierte sie für eine unbedingte universalistische Konzeption von Gesellschaft, in der Partikularinteressen von Parteien jeglicher Art nicht berücksichtigt werden sollten.

In einem der kurzen Texte, die Simone Weil in ihrem letzten Lebensjahr schrieb, findet sich der Satz: „Nur was gerecht ist, ist legitim“.¹ Im Umkehrschluss meint das: Was ungerecht ist, ist unrechtmäßig. Es muss geahndet und verurteilt werden. Keineswegs sollte es als naturgegeben oder gar als gesellschaftliche Notwendigkeit hingenommen werden.

Simone Weil hat ihre Umwelt mehr als einmal durch die Weigerung irritiert, Ungerechtigkeit als zwar misslichen, aber allenfalls zu konstatierenden Zustand der Welt zu akzeptieren. Am berühmtesten, weil immer wieder nach-

erzählt, ist die Anekdote, von der Simone de Beauvoir in ihren Memoiren berichtet:

„Eine große Hungersnot hatte China heimgesucht, und man hatte mir erzählt, daß sie bei Bekanntgabe dieser Nachricht in Schluchten ausgebrochen sei: diese Tränen zwangen mir noch mehr Achtung für sie ab als ihre Begabung für Philosophie. Ich beneidete sie um ein Herz, das instande war, für den ganzen Erdbreis zu schlagen. Eines Tages gelang es mir, ihre Bekanntschaft zu machen. Ich weiß nicht, wie wir damals ins Gespräch gekommen sind; sie erklärte mir in schneidendem Tone, daß eine einzige Sache heute auf Erden zähle: eine Revolution, die allen Menschen zu essen geben würde. In nicht weniger peremptorischer Weise wendete ich dagegen ein, das Problem bestehe nicht darin, die Menschen glücklich zu machen, sondern für ihre Existenz einen Sinn zu finden. Sie blickte mich fest an. ‚Man sieht, daß Sie noch niemals Hunger gelitten haben‘, sagte sie. Damit waren unsere Beziehungen auch schon wieder zu Ende.“²

Die Forderung, allen Menschen weltweit den Zugang zu Nahrungsmitteln zu gewährleisten, ist so grundsätzlich wie utopisch.³ So utopisch, wie es die Menschenrechte sind, an deren moralischer Richtigkeit dennoch

ernsthaft kaum jemand zweifelt. Die Menschenrechte sind ihrem Anspruch nach universell, unteilbar und egalitär. Und sie sind das juristische Fundament aller demokratischen Gesellschaften.⁴ Der in den Verfassungen festgeschriebene Grundsatz ‚Alle Menschen sind gleich‘ zählt inzwischen zu den Grundprinzipien moderner Moral. Doch er „kollidiert unentwegt mit der Wirklichkeit“ und macht sich in dem Stoßseufzer ‚Das Leben ist ungerecht‘ Luft.⁵ Dem Ideal steht die wahrgenommene Ungleichheit gegenüber, die sich nicht zuletzt in der nicht verwirklichten Chancengleichheit aller manifestiert. Auf den Umstand, dass Ungleichheit sowohl auf globaler wie auf innergesellschaftlicher Ebene strukturelle Gewalt bedeutet, haben zuletzt sehr engagiert Richard Wilkinson und Kate Pickett mit ihrem Buch „Gleichheit ist Glück. Warum gerechte Gesellschaften für alle besser sind“ hingewiesen.⁶ Dem Buch liegt die Erkenntnis zu Grunde, „dass die Ungleichheit die Ursache vieler sozialer und gesundheitlicher Probleme ist.“⁷ Unter Gleichheit verstehen die Autoren nicht nur rechtliche Gleichstellung und Chancengleichheit im Berufsleben, sondern auch die Nivellierung von Einkommensunterschieden. Sie definieren soziale Gleichheit als „Voraussetzung, die beiden anderen Forderungen“ der Französischen Revolution nach Freiheit und Brüderlichkeit „einlösen zu können.“⁸ Zu Recht weisen Wilkinson und Pickett darauf hin, dass sich seit dem Ende des 18.

Jahrhunderts „ein kaum aufzuhaltender Trend hin zu größerer Gleichheit abzeichnet.“⁹ Aus Monarchien wurden Demokratien, die Sklaverei wurde dem Gesetz nach abgeschafft, Nichtbesitzenden und Frauen wurde das Wahlrecht zuerkannt, der Zugang zu Bildung und Gesundheitsfürsorge demokratisiert.

Simone Weil hat sich, wie die von Simone de Beauvoir erzählte Anekdote belegt, nicht mit der Wahrnehmung von Ungerechtigkeit begnügt, sondern diese als Imperativ zum Handeln aufgefasst. Sie hat, was Brecht als „eingreifendes Denken“¹⁰ bezeichnete, zeitlebens zu praktizieren versucht.

Die Tochter aus gutbürgerlichem Hause und Absolventin einer Elitehochschule hat versucht, weitestgehend auf Privilegien zu verzichten, die ihr auf Grund ihrer Klassenzugehörigkeit zufielen. Das Gehalt, das sie als Lehrerin verdiente, empfand sie als ein solches Privileg, weil es weitaus höher als der Lohn eines Arbeiters war. Deshalb hat sie einen großen Teil ihres Einkommens für Gewerkschaften gespendet und nur das für sich zurückbehalten, was dem Anfangsgehalt einer Grundschullehrerin entsprach. In diesen Dingen war sie konsequent bis in eine Radikalität hinein, die sie das Leben kostete. Weil sie es als Privileg empfand, im Exil zu sein, während im besetzten Frankreich die Lebensmittel rationiert waren, weigerte sie sich mehr zu essen, als den Franzosen zugestanden wurde. Sie weigerte

sich auch noch, ausreichend Nahrung zu sich zu nehmen, als sie an Tuberkulose erkrankt war, weil sie ihr Zimmer nicht zu heizen pflegte. Heizen, während andere frieren, erschien ihr unsolidarisch. Sie starb daran mit nur 34 Jahren. Die Ärzte attestierten ihr, diese politisch motivierte Askese nicht verstehend, post mortem geistige Gestörtheit.

Eine in sich geschlossene Theorie der Gerechtigkeit hat Simone Weil nicht entwickelt. In ihrem kurzen Leben hat sie kein vollständiges Buch publiziert. Ihre Gerechtigkeitskonzeption muss aus den hinterlassenen Schriften erschlossen werden. Dafür schlage ich drei Ebenen der Untersuchung vor, um es juristisch auszudrücken: die Ebene des Arbeitsrechts, die des Staatsrechts sowie die der universellen Menschenrechte. Zu klären wäre für alle drei Ebenen, welches Menschenbild und was für ein Gesellschaftsmodell Simone Weil zu Grunde legt.

1. Biografische Hinführung

Bis in jüngste Publikationen hinein wird Simone Weil vor allem als christliche Denkerin und religiöse Aphoristikerin wahrgenommen, weniger als politische Theoretikerin.¹¹ Die Gründe dafür sind in der Editions-geschichte ihrer Schriften zu suchen, die wiederum bedingt ist durch die Zeit, in der Simone Weil lebte, durch die Ereignisse also, die zwischen

1909 und 1934 Europa erschütterten.

Simone Weil wuchs wohlbehütet auf. Ihr Vater war ein angesehenes Arzt. Den ersten Weltkrieg nahm Simone Weil schon bewusst wahr. Im Lycée Henri IV lernte sie Émile Chartier kennen, der sich Alain nannte und als Philosophie-lehrer für eine ganze Generation französischer Intellektueller prägend war. Er motivierte Simone Weil zum Schreiben und veröffentlichte erste Aufsätze von ihr in „Libres Propos“. Seitdem hat sie eigentlich immer geschrieben. Und sie engagierte sich, u.a. indem sie Kurse für Arbeiter in einer von Alain und einigen Kommilitonen gegründeten Volkshochschule gab und 1929 der pazifistischen „Liga für Menschenrechte“ beitrug. Sie veröffentlichte philosophische Aufsätze, aber auch schon gesellschaftliche Analysen in Gewerkschaftszeitungen und in kleinen linken Zeitschriften, um deren Finanzierung sie sich zum Teil auch bemühte. 1932 reiste sie nach Deutschland, um zu untersuchen, warum die von Marx als revolutionär angesehene deutsche Arbeiterklasse der erstarkenden Hitlerbewegung nichts entgegenzusetzen wusste. Ihre Analysen wurden umgehend in Frankreich veröffentlicht, und so konnte man schon damals lesen, dass, wenn Hitler an die Macht käme, dies „Massenmord“ und die „Beseitigung jeder Freiheit und Kultur“ bedeuten würde.¹²

Als der Spanische Bürgerkrieg im Sommer 1936 begann, ge-

hörte Simone Weil zu denen, die in der dem Anarchosyndikalismus nahestehenden Grupo internacional de la Columna Durruti gegen Franco kämpften.¹³ Später, 1942/43 engagierte sie sich in London in der französischen Résistance-Organisation France Libre. In den Jahren dazwischen begann der Zweite Weltkrieg. Die Deutschen marschierten in Frankreich ein, 1940 wurde das „statut de juifs“ erlassen, das ähnlich dem Gesetz zur Wiederherstellung des Berufsbeamtentums in Deutschland von 1933 nun auch in Frankreich Juden aus dem öffentlichen Dienst vertrieb. Simone Weil, die als Philosophielehrerin im Staatsdienst krankheitsbedingt beurlaubt war, erhielt auf ihre Ersuche um Wiedereinstellung keine Antwort.¹⁴ Sie floh mit ihren Eltern in die unbesetzte Zone Frankreichs, von wo aus ihr im Sommer 1942 die Emigration in die USA gelang. Ein halbes Jahr später schon war Simone Weil wieder in Europa und arbeitete unter de Gaulle in London, wo sie sovielen Aufsätze und Analysen schrieb wie nie zuvor. Im April musste sie wegen Entkräftung ins Krankenhaus eingeliefert werden, am 24. August 1943 starb sie.

Vor ihrer Abreise nach Amerika gab sie einem Freund, dem katholischen Philosophen Gustave Thibon, ihre Notizbücher. Sie enthalten Gedankensplitter, Assoziationen, Exzerpte, Skizzen für Aufsätze und kleinere Übersetzungen. Aus diesen privaten Aufzeichnungen extrahierte Thibon

den Band „Schwerkraft und Gnade“, der erstmals 1947 erschien, eine enorme Verbreitung erfuhr und Simone Weil posthum berühmt machte.¹⁵ Tatsächlich lesen sich – so aufbereitet – ihre Gedanken wie religiöse Aphorismen. In der Folge dieser Publikation wurden dann auch Aufsätze und Vorträge von Simone Weil aus den letzten drei Lebensjahren veröffentlicht, die sich mit dem Wesen von Religion auseinandersetzen. Pater Perrin veröffentlichte Briefe von Weil an ihn, die vor allem um die Frage der Taufe kreisen, und publizierte zusammen mit Thibon ein Erinnerungsbuch an Simone Weil, das ebenso vor allem die religiös fragende Denkerin präsentiert. Diese Bücher wurden umgehend auch ins Deutsche übersetzt, sie prägten das Weil-Bild nachhaltig.

Erst seit 1988 wird in Frankreich an einer Werkausgabe Weils gearbeitet. Die politischen Schriften aus den letzten Jahren sind immer noch nicht wieder vollständig greifbar.¹⁶ Durch diese Editionsgeschichte ist heute Simone Weil für etwas berühmt, das ihre Freunde und ihre Familie an ihr kaum wahrgenommen haben. Denn vermutlich gab es nur zwei Menschen, denen sie zu Lebzeiten von ihren mystischen Erlebnissen berichtet hat. Ihre Diskussionen mit Priestern, über die Dogmen der katholischen Kirche, haben ihre Zeitgenossen wohl eher als Religionskritik denn als die Suche nach religiösen Antworten verstanden. Die Simone Weil aber, die ihre Freunde kann-

ten, die bis in die letzten Lebenswochen hinein eine politische Aktivistin war, die sich mit ihren Genossen um politische Standpunkte stritt, geriet so sehr aus dem Blickfeld, dass sich auch in biografischen Darstellungen der Eindruck festsetzte, ihr Leben sei geteilt in eine anfänglich politische und eine schließlich religiöse Phase.¹⁷ Eine solche Sicht impliziert eben auch eine bestimmte Teleologie, wonach Zweck und Ziel dieses Lebens der christliche Glaube gewesen sei.

2. Gerechtigkeit in der Arbeitswelt

1934, also mit 25 Jahren, schrieb Simone Weil an eine Freundin: „Ich habe mich entschieden, mich völlig aus jeder Art von Politik zurückzuziehen, außer aus der theoretischen Forschung. Das schließt aber für mich die eventuelle Beteiligung an einer großen spontanen Massenbewegung absolut nicht aus (im Glied, als Soldat), aber ich will keinerlei Verantwortung, so geringfügig sie auch sein möge, selbst keine mittelbare, denn ich bin mir sicher, dass alles Blut, was vergossen werden wird, vergeblich vergossen wird und daß man im voraus geschlagen ist.“¹⁸

Simone Weil war resigniert: Hitler war in Deutschland tatsächlich an die Macht gewählt worden, die französische Gewerkschaftsbewegung hatte sich in zwei widerstreitende Lager aufgespal-

ten, in eines, das die Unabhängigkeit der Gewerkschaften von den politischen Parteien forderte, aber reformistisch orientiert war, und in eines, das für die enge Verbindung mit der KP eintrat und an der Idee des Klassenkampfes festhielt. Simone Weil, die seit 1931 stark in der Gewerkschaftsarbeit engagiert war und eine entschiedene Anhängerin der Gewerkschaftseinheit war, wollte beides: die Gesellschaft mittels Klassenkampf verändern und eine Gewerkschaft, die sich nicht in den Dienst einer Partei stellt. Die Fronten waren derart verhärtet, dass ihr auf einem Kongress, den sie im September 1933 besuchte, das Rederecht abgesprochen wurde.

Zwei Jahre zuvor, zur Jahreswende 1931/32, also während der Weltwirtschaftskrise, hatte sie sich an einem Streik von Arbeitslosen beteiligt, die keine staatliche Unterstützung erhielten, sondern im Steinbruch arbeiten mussten und dafür nur minimales Entgelt bekamen. Die Streiks dauerten Monate an. Simone Weil beteiligte sich an Demonstrationen und den Treffen mit dem Bürgermeister, was in der örtlichen und überregionalen Presse als eigentlicher Skandal wahrgenommen wurde. Sie wurde als „Militantin Moskaus“¹⁹ und als „rote Jungfrau“²⁰ beschimpft – es mehrten sich die antisemitischen Untertöne. Aufgrund ihres Namens – Weil – ist der jüdisch-elsässische Hintergrund der Familie im französischen Sprachraum identifizierbar. Die Denunziation

führten nicht zuletzt zu einer Vorladung durch die Inspection académique am 19. Dezember 1931, bei der sie sich unter anderem dafür rechtfertigen sollte, Steinbrechern auf der Straße die Hand gegeben zu haben. Simone Weil fühlte sich an das indische Kastensystem erinnert. Sie war empört über die diskriminierende Einteilung der Menschen in berührbare und unberührbare, in Menschen, mit denen sie als Frau und Intellektuelle der öffentlichen Meinung nach Umgang haben durfte, und solche, die sie der öffentlichen Moral wegen nicht einmal grüßen durfte. Derart unverhohlenen Ungleichheit unter den Menschen zu propagieren und dies als moralisch richtig darzustellen, prangerte sie als Ausdruck einer zutiefst ungerechten Gesellschaft an.²¹

Die öffentlichen Debatten um den Arbeitslosenstreik fokussierten auf ihre Person, statt die ungerechte Behandlung von hunderterten von Menschen zu analysieren. Selbst die ihr Wohlgesonnenen thematisierten eher, dass sie auch als Beamtin ein Recht auf Beteiligung an politischen Aktionen habe. Simone Weil mochte die Konzentration der Medienöffentlichkeit auf ihre Person nicht. Entsprechend ersuchte sie um Versetzung und bekam auch einen neuen Arbeitsplatz zugewiesen.

Statt Skandalisierung will sie Analyse. Im Januar 1932, also am Anfang der Proteste, schrieb sie: „Seit es Ausgebeutete gibt, gibt es Menschen, die dagegen auf-

begehren. Diese Menschen haben getötet, haben sich töten lassen, sie haben die Ausbeutung nicht abgeschafft, ja sie meistens nicht einmal gemindert. Es genügt nicht, sich gegen eine Gesellschaftsordnung, die auf Unterdrückung gegründet ist, aufzulehnen, man muss sie verändern. Und ohne sie zu kennen, kann man sie nicht verändern“.²²

„Zu kennen“ kann sowohl im Sinne von Erkenntnis wie auch von Erfahrung verstanden werden. Für Simone Weil bedeutete es beides: zum einen gilt es den Charakter der Gesellschaftsordnung genau zu analysieren, zum anderen meint es die persönliche, körperliche Erfahrung. Man sollte schließlich wissen, wovon man spricht respektive worüber man schreibt.

Knapp zwei Jahre später, wenige Monate bevor Simone Weil aus der Politik aussteigen wollte, begann sie an dem Aufsatz „Reflexionen über die Ursachen der Freiheit und der Unterdrückung“²³ zu schreiben, den sie später als ihr grand oeuvre auffassen wird. Tatsächlich enthält er im Kern die wichtigsten Denkfiguren von Simone Weils politischer Theorie.

Ausgehend von einer Kritik am Marxismus analysiert sie das Wesen der Unterdrückung und konstatiert, dass der „technische Fortschritt“, der die Naturbeherrschung durch den Menschen ermöglicht habe, „nur physisches und moralisches Elend gebracht“ (151) habe, denn in dem Maße, wie der Mensch die Natur zu be-

herrschen lernte, entstand ein Machtmechanismus, der ihn ähnlich wie zuvor leiden lässt. Zwar sei der Mensch nun nicht mehr gänzlich der Natur und ihren willkürlichen Mächten unterworfen, doch sei das Leben in dem Zustand der sozialen Unterdrückung ebenso mühsam, grausam und willkürlich. Die Einteilung der Menschen in Befehlende und Gehorchende habe den technischen Fortschritt maßgeblich vorangetrieben, nicht aber das Leid reduziert.

Der technische Fortschritt, eigentlich ein Mittel, um die Lebensverhältnisse der Menschen zu verbessern, sei längst zum eigentlichen Zweck geworden, dem sich die Menschen unterwerfen müssten. „Die Umkehrung der Beziehung von Mittel und Zweck, dieser fundamentale Wahn erklärt die Sinnlosigkeit und das Blutvergießen im ganzen Verlauf der Geschichte“, schreibt Weil: „Die menschliche Geschichte ist nichts anderes als eine Geschichte der Knechtung, die aus den Menschen - Unterdrückern sowohl wie Unterdrückten - ein bloßes Spielzeug der von ihnen selbst hergestellten Herrschaftsinstrumente macht und die lebendige Menschheit zu einem Ding unter leblosen Dingen erniedrigt.“ Und weiter: „[...] um die Unterdrückung selbst zu beseitigen, müsste man bis an ihre Quellen vorstoßen: Abschaffung aller Monopole, aller magischen oder technischen, die Herrschaft über die Natur erlaubenden Geheimnisse, der Rüstungen, des

Geldes, der Arbeitskoordination.“ (184)

Eine typische Verwechslung von Mittel und Zweck sieht Weil in der Geldwirtschaft wirken, die Besitzende und Besitzlose erzeuge. Entsprechend verlangt sie noch in einem ihrer letzten Texte von 1943: „Man muss das Geld in Verfall bringen [...]. Es wäre nützlich, dass diejenigen, die höchstes Ansehen oder sogar Macht besitzen, gering entlohnt werden. Öffentlich soll anerkannt sein, dass ein Bergmann, ein Drucker, ein Minister einander gleich sind.“²⁴

Eine egalitäre Gesellschaft, in der niemand höher oder niedriger geachtet wird als ein anderer, ist das Ideal von Weil, nicht erst seitdem sie sich als junge Lehrerin dagegen verwahrt hatte, verurteilt zu werden, weil sie sich mit Arbeitern unterhielt. Die Ansicht, dass Intellektuelle höher stünden als andere, hat Simone Weil immer abgelehnt. Die Voraussetzung einer egalitären Gesellschaft war für Weil aber zunächst materieller Art: Reiche müssten sich ihres Reichtums, Besitzende sich ihres Besitzes entäußern. Die neoliberale Forderung, dass jeder sich seinen finanziellen Wohlstand selbst erarbeiten solle, hätte sie als Hohn aufgefasst. Denn Wohlstand setzt immer die Armut anderer voraus. Sie hat sich mit den Menschen zu solidarisieren versucht, die in der Gesellschaft ganz unten stehen, allerdings nicht in einer paternalistischen Haltung, sondern in einer, im wörtlichen Sinne, teilnehmenden Haltung, was durchaus nicht

immer auf Verständnis bei den Betroffenen stieß. Zu sehr wurde sie als Intellektuelle wahrgenommen, als Teil einer anderen Klasse, die sich üblicherweise anders verhielt.

Aber eben diesen Gegensatz wollte Simone Weil aufheben, nicht nur indem sie in ihrem Alltag permanent Klassenschranken bis hin zur Provokation überschritt, sondern auch in ihren theoretischen Überlegungen für eine gerechte Gesellschaft. Als technische und damit grundlegende Ursache für Unterdrückung in industriellen Gesellschaften sieht Weil die Arbeitsteilung an. Denn aus ihr entwickelten sich nicht nur Hierarchien, sondern auch Abhängigkeiten, weil der Mensch eben nicht mehr als Einzelner autark leben könne, sondern durch Spezialisierung oder durch einseitige Aufgabenstellung (etwa in der Fabrik) aus dem Gesamtzusammenhang von Produktionstechniken herausgelöst agieren müsse und oftmals gar nicht mehr verstünde, was er tue bzw. was genau das Ziel seiner Arbeitskraft sei. Der Mensch werde verdinglicht. Die Erniedrigung zu einem Ding, erführen dabei nicht nur die Unterdrückten, sondern auch die Unterdrücker selber, denn auch sie sind in dem Kreislauf gesellschaftlicher Machtbeziehungen gefangen. Insofern seien alle Menschen den Machtmechanismen von Unterdrückung unterworfen, gleich seien sie deshalb aber noch lange nicht. Marx verkenne, sagt Weil, dass für die Abschaffung der Ungleichheit die

Verstaatlichung der Produktionsmittel nicht ausreichen würde, denn die modernen Produktionsmittel an sich seien Teil der Unterdrückung:

„Dem Anschein nach wird der Kapitalismus definiert durch die Tatsache, dass der Arbeiter dem Kapitalisten unterstellt ist; in Wirklichkeit durch die Tatsache, dass der Arbeiter einem materiellen Kapital unterworfen ist, das sich zusammensetzt aus Werkzeugen und Rohstoffen, das der Kapitalist nur repräsentiert. Das kapitalistische Regime besteht in der Verkehrung des Verhältnisses von Arbeiter und Arbeitsmittel: statt sie zu beherrschen wird der Arbeiter von ihnen beherrscht.“²⁵

Und die Arbeitsmittel generieren eine Teilung der Gesellschaft, ist diese erst einmal tief genug, „erspart es den Befehlenden das Gefühl und sogar die Kenntnis der erschöpfenden Mühen, der Schmerzen und Gefahren der Arbeit [...], während die Ausführenden und Leidenden, keinen Ausweg sehend, ständig unter der mehr oder weniger verschleierte Todesdrohung leben.“ (197/98) „Es ist das Ende der Gleichheit“, wenn die Privilegierten über „das Schicksal derer verfügten, von deren Arbeit sie eigentlich abhängen.“ (178)

Nun ließe sich Arbeitsteilung auch als ein gleichberechtigtes Miteinander denken, als Kooperation in der die Arbeitsmittel als bloßer Zweck fungieren. Simone Weil ist skeptisch: Produktionssteigerung, technischer Fortschritt kann, gibt sie zu, nur in kollektiver Arbeit entstehen. „Mit an-

deren Worten: die Bewegungen mehrerer Menschen müssen sich genauso kombinieren, wie die Bewegungen eines einzelnen“, d.h. das Kollektiv muss als einziges Ganzes agieren. Aber „eine Kombination [der Bewegungen] vollzieht sich nur, wenn sie gedacht ist, eine Beziehung bildet sich nur innerhalb eines Geistes“. Aber eben eines Geistes. Was im Klartext heißt, einer denkt – in der Fabrik etwa der Ingenieur, die anderen müssen ausführen.

„Um aufzuhören, der Gesellschaft ebenso passiv überlassen zu sein, wie ein Wassertropfen dem Meer, müsste [der Mensch] sie kennen und auf sie einwirken. Tatsächlich überragen in allen Bereichen die kollektiven Kräfte bei weitem die individuellen [...] eine einzige Ausnahme: [ist der] Bereich des Denkens. Hier ist die Beziehung umgekehrt; das Individuum ragt über das Kollektiv, wie etwas über nichts hinausragt, denn Denken entsteht nur im Geist, der mit sich allein ist. Kollektive denken nicht.“ (213) Letzteres ist ein, wenn nicht der Schlüsselsatz in Weils Philosophie.

Die Befreiung des Menschen aus seiner Knechtschaft sieht Weil demnach weder im technischen Fortschritt noch in einer bloßen Revolte, die die Produktionsmethoden nicht ändert, sondern einzig in einer Gesellschaft, in der das (Mit-)Denken jedes Einzelnen konstituierend ist. Wenig später nimmt sie genau diesen Gedanken erneut auf:

„Von ganzem Herzen wünsche ich eine möglichst radikale Umwand-

lung des gegenwärtigen Regimes im Sinne einer größeren Gleichheit [...]. Ich glaube ganz und gar nicht, dass das, was man heutzutage Revolution nennt, dahin führen kann. [...] die Frage, die ich mir ganz unabhängig vom politischen Regime stelle, ist die nach einem Übergang von der totalen Unterordnung zu einer gewissen Mischform von Unterordnung und Zusammenarbeit, wobei die Idealform die reine Zusammenarbeit wäre.“²⁶

„Ideal“ und „rein“, beide Begriffe deuten an, wie sehr Simone Weil eine solidarische Gesellschaft ohne Hierarchien für utopisch hielt. Das hindert sie aber nicht daran an einem „Theoretische[n] Entwurf einer freien Gesellschaft“ zu arbeiten. So betitelt beginnt sie das folgende Kapitel ihrer Analyse über Unterdrückung und Freiheit mit dem emphatischen Gedanken: „nichts auf der Welt [kann] das Gefühl des Menschen verhindern, für die Freiheit geboren zu sein. Niemals, was immer auch geschehen mag, kann er die Knechtschaft ertragen, denn er denkt.“ (198) Die „ideale Freiheit“ (202) wäre es, wenn die materiellen Lebensbedingungen des einzelnen ausschließlich von ihm selbst geschaffen worden seien. Ein Ding der Unmöglichkeit. Dann wäre der Mensch wie Gott oder besäße zumindest ein „Äquivalent jener göttlichen Macht [der Schöpfung]“ (202). Aber er ist es nicht. Simone Weils Denken kreist konzentrisch um die Frage, wie der Einzelne frei und doch Teil der Gesellschaft sein kann, wie im Zusammenleben das Individuum autonom

und selbstverantwortlich bleiben kann. Denn, insbesondere in der Arbeitswelt, erscheint ihr die Interaktion zwischen Menschen als potientes Unterdrückungsszenario, weil „allein der Mensch [...] den Menschen unterjochen“ kann (211), während „Schmerz und Misserfolg“ zwar auch „unglücklich machen“ „ihn aber nicht erniedrigen“ (200). „In dem Maße, wie das Los eines Menschen von anderen Menschen abhängt, entgleitet sein eigenes Leben nicht allein seinen Händen, sondern auch seinem Verstand.“ (211) Unterdrückung fängt demnach an, wenn einer für viele zu denken vorgibt, wo doch alle Menschen denkende Wesen sind.

„Will man rein theoretisch das Konzept einer Gesellschaft entwerfen, in der das kollektive Leben den als Individuen betrachteten Menschen unterläge – statt umgekehrt sie zu unterwerfen –, dann muss man sie sich als eine materielle Lebensform vorstellen, in die ausschließlich durch klares Denken gelenkte Anstrengungen eingreifen würden.“ (213)

Der Begriff ‚klares Denken‘ deutet die theoretische Voraussetzung für Weils Konzept an: Denken ist zwar individuell, aber gleichzeitig überindividuell in dem Sinne, dass die vernünftige Einsicht als absolute Wahrheiten bzw. als *die* absolute Wahrheit (Simone Weil benutzt hier eigentlich immer nur den Singular) zwar jedem gegeben ist, aber als solche nicht veränderbar ist. „Für alle Menschen gibt es nur eine einzige Vernunft; einander fremd und undurchdringlich werden sie

nur, wenn sie davon abweichen.“ (214) Mit dieser idealistischen Vorstellung einer universellen Vernunft schließt Simone Weil an Kant und Descartes an, die neben Platon zu den für sie prägendsten Philosophen gehören.

Sobald der Mensch in den Zustand versetzt wäre, sich seiner Vernunft bewusst zu werden, „wäre eine Gesellschaft freier, gleicher und brüderlicher Menschen“ möglich.

„Den unerlässlichen Anreiz zur Überwindung von Müdigkeit, Schmerz und Gefahr fände jeder in der Achtung seiner Gefährten, aber noch mehr in sich selber. [...] Tatsächlich befänden die Menschen sich in kollektiven Bindungen, aber ausschließlich in ihrer Eigenschaft als Menschen, nie würden die einen die anderen als Dinge behandeln. Jeder sähe in jedem Arbeitsgefährten ein anderes Ich [...]. So besäße man, zusätzlich zur Freiheit, ein noch kostbareres Gut. Denn ist nichts schädlicher als die Demütigung und Erniedrigung des Menschen durch einen anderen Menschen, so ist auch nichts schöner und gütiger als die Freundschaft“ (214/215).

Simone Weil fordert diesen Entwurf als ein Ideal, als Orientierung zu gebrauchen. Für die konkreten Produktionsverhältnisse, die nach Weil unweigerlich in eine sich selbst vernichtende Kriegproduktion münden, sowohl was die Produkte aber auch was die Produktionsbedingungen betrifft, sei die Lösung die Rückkehr zur Handarbeit, also die Absage an den technischen Fortschritt, „nicht wegen des Produkts, son-

dern wegen des produzierenden Menschen willen“ (219).

Auch in ihrer letzten Schrift „Die Einwurzelung“,²⁷ wird sie darauf zurückkommen, dass die idealen Produktionsbedingungen jene wären, die dem Einzelnen den vollständigen Überblick über alle Arbeitsabläufe böten. Dafür sollten Produktionsstätten verkleinert, dezentralisiert aufgebaut und autonom organisiert werden. Das klingt mit Blick auf die entwickelten Industriegesellschaften im Europa der Mitte des 20. Jahrhunderts naiv und weltfremd.

Wichtiger erscheint mir jedoch Weils Plädoyer für die Mündigkeit des einzelnen Arbeiters. Und ich benutze an dieser Stelle mit Absicht den juristischen Begriff der Mündigkeit. Das zentrale Anliegen ihrer Philosophie ist es, die Verdinglichung des Menschen in kapitalistischen Produktionsverhältnissen abzuschaffen. Bestätigt sieht sie ihre Thesen von der Arbeitsteilung als Unterdrückungsmechanismus in der Sowjetunion – die sie nicht als sozialistischen Staat ansehen kann. Vielmehr habe sich dort etwas etabliert, was sie Bürokratiekapitalismus nennt. Es sei nur eine andere Kaste, die unterdrückt, diese habe lediglich die Strategien der Unterdrückung geändert, unterdrückt sei der Arbeiter am Fließband aber nach wie vor.²⁸

Insofern scheint es mir ungegerechtfertigt, Simone Weil allzu schnell als Denkerin des Totalitarismus zu bezeichnen. In der heute wieder üblich gewordenen Gleichsetzung von Nationalsozia-

lismus und Sozialismus wird im Allgemeinen von kapitalistischen Produktionsverhältnissen geschwiegen. Die aber sind es genau, die Weil abschaffen will. Und deshalb solidarisierte sie sich mit Arbeitern, deshalb unterrichtete sie in einer Art Volkshochschule und finanzierte Gewerkschaftsbibliotheken.

Wenige Wochen nach der Niederschrift dieses umfangreichen Aufsatzes ließ sich Simone Weil – unbezahlt – vom Schuldienst beurlauben, für „persönliche Studien“, wie sie schrieb.²⁹ Sie will sich für einige Monate als Ungelernte in verschiedenen Fabriken verdingen, um am eigenen Leib zu erfahren, wie es sich anfühlt, im Akkord zu arbeiten. Viele ihrer Thesen sieht sie bestätigt. Das Schlüsselwort ihres Fabriktagebuchs, das 1978 auch in der Bundesrepublik veröffentlicht wurde, ist „Sklaverei“.³⁰

Obwohl sie sich „eine[r] gewisse[n] Denkmanie, [...] nicht entledigen kann“, ist sie zunächst froh, „einer Welt von Abstraktionen entflohen zu sein“, um allzu bald zu erkennen, „hier besteht eher die Tendenz, das Nichtdenken zu bezahlen“.³¹ Selbstverständlich erscheint, „dass man in der Fabrik einer erniedrigenden Unterordnung folgen muß“,³² „man erweist uns eine Gnade, indem man erlaubt, dass wir uns kaputtzuschuten, und man muss sich dafür auch noch bedanken.“³³ Sehr detailliert notiert sie ihre Tätigkeiten, den Zustand der Maschinen, ihren eigenen körperlichen Zustand und das System der Entloh-

nung, das auf Entsolidarisierung setzt und dem Einzelnen in absurder Weise die Verantwortung für die eigene Bezahlung aufzwingt, als sei er verantwortlich für den Verschleiß von Maschinen oder auch für die eigene Ermüdung.

„Sie werden sich fragen,“ schreibt sie an einen Freund, „was mir erlaubt, der Fluchtversuchung zu widerstehen, da doch keine Notwendigkeit mich diesen Leiden unterwirft. [...] diese Leiden empfinde ich nicht als die meinen, ich empfinde sie als Leiden der Arbeiter, und ob ich selbst sie erdulde oder nicht, erscheint mir als eine eher beiläufige Einzelheit. So kann sich der Wunsch, kennenzulernen und zu verstehen, mühelos durchsetzen.“³⁴

Kurz nach ihrer Fabrikerfahrung schreibt Simone Weil an eine Freundin: „In diesen Monaten der Sklaverei habe ich viel gelitten [...] ich gehe ganz anders daraus hervor, als ich hineinging – physisch erschöpft, aber moralisch gehärtet.“³⁵

3. Demokratie als staatliche Gerechtigkeit

Die gleiche Forderung nach Mitbestimmung auf Grundlage einer umfassenden Kenntnis aller Bedingungen für die Arbeitswelt stellt Simone Weil auch auf politischer Ebene. Parteien lehnte sie ab und hat sich doch, oder genau deshalb, darüber Gedanken gemacht, wie das politische Leben organisiert werden sollte. Wer

sollte zur Wahl gestellt werden, um dann Gesetze zu erlassen, die jeden Einzelnen betreffen? Wer soll die Gewählten kontrollieren?

In ihrem Text „Anmerkung zur generellen Abschaffung der politischen Parteien“³⁶ von 1943 wird deutlich, dass Simone Weil dem Konzept der parlamentarischen Demokratie außerordentlich kritisch gegenüber stand. Demokratie sei nicht per se ein Gut. Das überrascht zunächst, bietet doch Demokratie genau das, was Simone Weil fordert: Die Teilhabe des Einzelnen, also des vernünftigen Bürgers, an politischen Entscheidungsprozessen, indem er wählen und/oder sich zur Wahl stellen kann.

Simone Weil ist trotzdem skeptisch, denn was wir wählen, seien weniger Individuen, sondern vielmehr Parteien. Parteien aber vertreten immer Partikularinteressen. Aufgrund ihrer Kollektivstruktur, die den Einzelnen einem Kollektivzwang unterwerfe, seien sie ein ideales Werkzeug für „Lüge und Verbrechen“(11).

Parteien seien nichts anderes als eine „Maschine zur Fabrikation kollektiver Leidenschaft“ (14), schreibt Weil am Anfang ihres Traktates. Sie funktionierten nach dem Prinzip der Unterwerfung, nicht nach dem Prinzip der Vernunft. Ihr Grundprinzip sei, dass sie als Organisationen kollektiven Druck auf jeden ausüben, der ihnen angehört. Dieser Druck werde in Form von Propaganda ausgeübt. Propaganda aber ist Überredung und nicht Aufklärung. Diese Art der Durchsetzung, um

die Mitglieder auf Linie zu bringen, betrieben ausnahmslos alle Parteien. Auf diese Weise würden Partikularinteressen durchgesetzt und die universelle Vernunft missachtet, eben weil sich das Individuum unter kollektivem Druck seiner Vernunft nicht bewusst werden kann. Parteien seien nicht an Vernunft, sondern nur an Macht interessiert. Was einzig zähle, sei das stete eigene, grenzenlose Wachstum. Das gelte sowohl im Bezug auf die Mitgliederzahlen wie auch auf die Wählerstimmen. Deshalb, so Weil, sei jede Partei im Keim und im Streben totalitär (14).

Das Problem ist nur,

„[w]enn es in einem Land Parteien gibt, entsteht früher oder später eine Sachlage, in der es unmöglich ist, wirksam auf die öffentliche Angelegenheiten Einfluss zu nehmen, ohne in eine Partei einzutreten und das Spiel mitzuspielen. Wer immer sich für die Sache der Allgemeinheit interessiert, möchte sich wirksam interessieren. So verzichten jene, die zur Sorge um das Gemeinwohl neigen, entweder darauf, daran zu denken und wenden sich anderem zu, oder sie durchlaufen das Walzwerk der Parteien. [...] Die Parteien sind ein fabelhafter Mechanismus, der bewirkt, dass über ein ganzes Land hinweg nicht ein einziger Geist seine Aufmerksamkeit der Anstrengung widmet, in den öffentlichen Auseinandersetzungen das Gute, die Gerechtigkeit, die Wahrheit zu erkennen.“ (25)

Das Gute, die Gerechtigkeit, die Wahrheit zu erkennen ist die Aufgabe der Vernunft. In ihrer Analyse greift Weil auf Rousseau zu-

rück, dessen Überlegungen zu einem „Gesellschaftsvertrag“ von 1762 sie einer kritischen Re-Lektüre unterzieht. Sowohl Weil als auch Rousseau gehen von der gleichen theoretischen Voraussetzung aus: dass nämlich Vernunft nicht nur universell sei, sondern dass sie auch den Nutzen von Gerechtigkeit erkenne. In diesem Sinne ist die Vernunft überindividuell. Da alle Menschen vernunftbegabte Wesen sind, zeige – nach Rousseau – der universelle Konsens, also der Gemeinwille, die Wahrheit an. Im Gegensatz dazu sei Leidenschaft immer individuell und berge potentiell die Gefahr, Verbrechen zu erzeugen. Vernunft, so die Annahme, sei immer auf die Gemeinschaft, Leidenschaft immer auf das Selbst gerichtet. In einer Gesellschaft, die nach einem Gemeinwillen sucht, würde sich individuelle Leidenschaft neutralisieren. Vernunft stifte Gemeinsamkeit, Leidenschaft Differenz; daher sei, so Rousseau, der gemeinsame Wille dem einzelnen Willen überlegen.

Wenn dem so wäre, sagt Simone Weil, dann wäre der Gemeinwille eine materielle Kraft und damit eine Ressource, um Wahrheit und Gerechtigkeit durchzusetzen, insofern könnte auch Demokratie ein geeigneter Mechanismus sein, Gerechtigkeit und Wahrheit zu stärken.

Was aber, gibt Weil zu bedenken, wenn individuelle verbrecherische Leidenschaft zu kollektiver Leidenschaft wird? Wenn sich auch in der Leidenschaft und in der Ungerechtigkeit die Kräfte

bündeln? Simone Weil sieht das als die gesellschaftliche Realität ihrer Zeit an. Nicht die Vernunft regiere, sondern kollektive Leidenschaften und die Würden von politischen Parteien geschürt und benutzt.

„Wenn eine einzige kollektive Leidenschaft ein ganzes Land ergreift, ist das gesamte Land einmütig im Verbrechen“ (12); dann kann ein einzelner Wille der Vernunft und Gerechtigkeit näher stehen als dem Gemeinwillen, widerspricht Weil Rousseau. Der Gegner von Vernunft und Gerechtigkeit ist dann ein Kollektiv oder eine Partei.

Simone Weil hält es nicht für ausgeschlossen, dass auch in einer parlamentarischen Demokratie Gesetze erlassen werden können, die einen Massenmord hervorbringen, dass also qua parlamentarischem Beschluss Verbrechen legitimiert werden können.

Der Text ist von 1943. Die Erinnerung daran, dass zehn Jahre zuvor die Nationalsozialisten in Deutschland tatsächlich durch eine Wahl an die Macht kamen – und sie nicht in einem revoltierenden Akt ergriffen – war nur allzu präsent. Aber auch die Politik der Vichy-Regierung war nicht dazu angetan, an die Friedfertigkeit und Gerechtigkeit einer gewählten Regierung zu glauben.

Die Skepsis gegenüber einer Parteiendemokratie bestimmte allerdings auch schon einen, Fragment gebliebenen Text, den sie 15 Jahre zuvor, noch als Studentin 1928 schrieb.³⁷ Zwischen der Regierung und dem Volk müsse

es Volksvertreter (représentants du peuple) geben, fordert sie darin. Dieser Zusammenschluss von Bürgern müsse sich vergewissern, dass die Regierung alles in ihrer Macht Stehende unternimmt, damit die Gesetze, die vom Volk selbst entworfen wurden, auch in dessen Sinne ausgeführt werden. Im entgegengesetzten Fall müssen die Volksvertreter die Regierung beim Volk anprangern [wörtlich: denunzieren]. In ein solches Amt sollten einfache Bürger gewählt werden. Lediglich der notwendige Zeitaufwand sollte ihnen ermöglicht werden, d.h. sie sollten für dieses Ehrenamt zeitweise freigestellt werden, dürften aber sonst keinerlei Privilegien genießen. Auf keinen Fall dürften sie einer Partei angehören. Indem die Volksvertreter ohne nennenswerte Privilegien einerseits und parteiunabhängig andererseits seien, würden sie erst wahrhaft die Republik ermöglichen.

4. Universelle Menschenrechte

Ein anderer Text, den Simone Weil 1943 schrieb, der aber weit umfangreicher ist und der gemeinhin als ihr intellektuelles Testament rezipiert wird, heißt im Untertitel: „Einführung in die Pflichten dem menschlichen Wesen gegenüber.“³⁸ Simone Weil führt darin aus, dass Rechte nur dann wirksam durchsetzbar sind, wenn sie als die Rechte des an-

deren begriffen werden. „Ein Mensch für sich betrachtet hat nur Pflichten [...]. Die anderen haben, von ihm aus gesehen, nur Rechte.“³⁹

Simone Weil wechselt hier die übliche Perspektive. Mit ihrer Konzentration auf die Pflichten statt auf die Rechte im Zusammenleben macht sie meines Erachtens implizit auf den möglichen Missbrauch von Rechten aufmerksam. Ich will das an einem Beispiel ausführen, das bei Simone Weil nicht vorkommt, aber das mir ihr Konzept zu erklären scheint, nämlich das der Meinungsfreiheit. In der Betonung darauf, alles sagen zu dürfen, gerät aus dem Blick, dass die Freiheit der Rede auch verletzen kann. Die, für mich irritierende, spöttische und negative Rede von der political correctness macht sich über den Anspruch lustig, niemanden durch Sprache verletzen zu wollen. Aber sollte es nicht eine Grundvoraussetzung menschlichen Zusammenlebens sein, den anderen nicht vorsätzlich zu verletzen, auch wenn das möglicherweise die eigenen Rechte einschränkt? Und ist es wirklich eine Einschränkung meiner Meinungsfreiheit, wenn ich mich der Mühe aussetze, mir meiner Sprache bewusst zu werden?

Die Umkehrung der Perspektive, die vor allem das eigene Handeln in den Mittelpunkt stellt, verhindert genau damit einen egozentrischen Ansatz, der in dem Beharren auf Menschenrechten liegen kann. Wohlgemerkt: Simone Weil will die Menschenrechte nicht aufgegeben wissen. Im Gegen-

teil, es geht ihr darum, die Menschenwürde eines jeden zu wahren. Nur meint sie, dass das Mittel hierfür nicht der Blick auf den anderen, sondern zunächst der Blick in sich selbst sein sollte. In der Zurücknahme des Selbst, so der Ansatz von Weil, könne sich erst der andere entfalten.⁴⁰ Diese grundsätzliche Verpflichtung, die Rechte anderer zu achten, „bindet“, so Weil, „nur die menschlichen Einzelwesen“: „[E]s gibt keine Verpflichtungen für die Gemeinschaften als solche.“⁴¹ Was bedeutet, dass nur Einzelwesen in diesen Gemeinschaften haftbar sind. Umso mehr müssen sie sich ihrer Verantwortung gerade dann bewusst sein, wenn sie im Auftrage einer Gruppe handeln. Aber nichts, keine Form von Gemeinschaft darf über die Achtung gegenüber dem menschlichen Wesen als solchem gestellt werden.

Was nicht aus den Augen verloren werden sollte, ist, dass es Simone Weil – und das gilt für die meisten ihrer Texte – um Gesellschaftsanalyse ging. Der Antrieb ihres Schreibens und ihres Handelns war eine gerechtere Gesellschaft. Es ging ihr nicht um Anthropologie. Da, wo sie das Wesen des Menschen beschreibt, ist dies vor allem ein Appell an den Einzelnen, in sich und in dem anderen die Essenz des Guten zu erkennen und danach zu handeln. In ihren späteren Jahren wird sie dieses Gute als etwas Übernatürliches, als etwas Heiliges beschreiben.⁴² Wenn Simone Weil so sehr betont, dass es absolut

notwendig sei, dass der Mensch sich von kollektiven Zwängen und der Determinierung des eigenen Denkens durch den Einfluss von Gruppenzwängen lösen müsse, damit das Gute in der Welt überhaupt eine Chance habe, ist das auch irritierend. Die große Kraft von Solidarität und dem Füreinandereinstehen geht in ihren Texten beinahe unter. Allenfalls vom Mitleiden spricht sie. Durch ihre idealistische Vorstellung, dass das Gute im Menschen eine Essenz ist, die nur freigelegt werden,⁴³ und dass Wahrheit eine Idee ist, die nur erkannt werden müsse, fehlt die Vorstellung bei ihr, dass Erkenntnis auch in einem gemeinschaftlichen Prozess entstehen kann.

Ich möchte aber auch hier dafür plädieren, diesen Versuch Simone Weils, Individualismus und Universalismus zu verknüpfen, als ein eminent politisches Konzept zu lesen, das auf eine bestimmte historische Situation reagiert. Denn der Kontext, in dem diese Texte entstanden, ist eine Zeit der kollektiven Exzesse. Die Nation wurde in einer Weise essentialisiert, die die furchtbarsten Verbrechen wie Krieg und Massenmord zu rechtfertigen schien. Von den Individuen wurde bedingungsloses Bekenntnis zu einer Gemeinschaft oder einer Idee gefordert. Der Einzelne sollte sich einer imaginierten Volksgemeinschaft unterordnen, sich für das Vaterland opfern oder wenigstens Opfer bringen. Der Krieg verschärfte diese aggressive Propaganda, die in ihren

Inklusionsabsichten eben auch schamlos und brutal Verdikte der Exklusion setzte. Es wurden nicht nur die verfolgt, die sich nicht zu einem vorbehaltlosen Bekenntnis durchringen wollten und nicht nur die, die durch Kriegserklärung und -verlauf zu Feinden deklariert wurden. Es wurden auch Menschen ausgeschlossen, verfolgt und erniedrigt auf Grund von Merkmalen, die sie weder beeinflussen noch ändern konnten. Solche Mechanismen sind nicht neu. Und sie waren nicht nur ein Merkmal des deutschen Faschismus. Simone Weil hat durchaus recht mit ihrem Hinweis, dass Kollektive überhaupt Andersdenkende entweder zum Schweigen bringen oder ausschließen. Letztlich ist das ein Mechanismus, der auf jedem Schulhof beobachtbar ist. Und Simone Weil hat auch recht, wenn sie verlangt, dass jeder sich durch Empathie dieses Reflexes von Kollektiven erwehren müsse. In der Zeit zwischen 1928 und 1943, in der sie diese Texte schrieb, wurden kollektive Gemeinschaften in einer Weise konstruiert, die die politische Instrumentalisierbarkeit nur allzu deutlich bewiesen.

Simone Weil hat schon während des Spanischen Bürgerkrieges diese Mechanismen der Überheblichkeit und des Ausschlusses wahrgenommen und beschrieben. Sie will dem etwas entgegengesetzten. Eine Gesellschaftskonzeption, die so universell ist, dass sie jeglichen Nationalismus verhindert. Gleichzeitig betont sie das Individuum als handelnd-

des Subjekt, weil eine gerechte Gesellschaft – nach ihrer Analyse – eben nur dann entstehen könne, wenn sie auf dem allumfassenden Verantwortungsbewusstsein des Einzelnen aufbaut, der sich nicht herausreden darf mit dem Verweis auf eine höhere Macht, der er unterliegt, einer größeren Idee, der er dient.

Dass dieses stark idealistische Menschenbild, das nur funktioniert, wenn von einem nicht determinierbaren Kern im Denken ausgegangen wird, letztlich in einer religiösen Haltung mündet, verwundert nicht. Doch auch, wenn Simone Weil vorschlägt, dass der Einzelne sich in Gott einwurzeln solle und dass dieses Gut, der unpersönliche, weil göttliche Kern in jedem von uns sei, dann sollte nicht übersehen werden, dass der Impuls dieser späteren Religiosität die Abwendung von Hybris, von Überheblichkeit, und, überindividuell gesehen, vom Nationalismus ist –, von allem also, was sie als die Quellen von Verbrechen erkannte.

Dass jeder Einzelne persönlich Verantwortung auch für sein politisches Handeln zu übernehmen habe, hat Simone Weil sehr ernst genommen: Noch vier Wochen vor ihrem Tod trat sie von all ihren Ämtern bei France Libre zurück. Dem vorangegangen waren Machtkämpfe, die auf einen Zweikampf zwischen de Gaulle und Henri Giraud hinausliefen. Als de Gaulle für sich und seine Bewegung das alleinige Vertretungsrecht für Frankreich forderte, sah sie im Gaullismus eine Art politi-

sche Partei entstehen, eine Partei, von der sie befürchtete, sie könne faschistisch werden.⁴⁴ Angesichts dieser Wahrnehmung kam für sie nichts anderes in Frage, als sofort die Zusammenarbeit aufzukündigen, obwohl sie zu diesem Zeitpunkt im Krankenhaus lag und keine andere Unterhaltungsmöglichkeit besaß als ihr Gehalt von France Libre.⁴⁵

Diese und andere Handlungen führten dazu, dass Simone Weil vor allem als Einzelkämpferin wahrgenommen wurde, als unangepasste Individualistin. Tatsache ist aber, dass sie Zeit ihres Lebens in Gemeinschaften gelebt und für Gemeinschaften gekämpft hat, ob nun in der syndikalistischen Gewerkschaftsbewegung, in der Grupo internacional im Spanischen Bürgerkrieg oder eben zum Schluss in der französischen Exilorganisation France Libre. Teil einer Bewegung sein zu wollen, hieß für Simone Weil allerdings nicht, die Autonomie ihres eigenen Denkens aufzugeben. Das hat sie innerhalb dieser Gruppierungen zwar zur Außenseiterin gemacht, sie aber auch immer wieder in sie integriert.

Anmerkungen

- 1 Simone Weil: Anmerkung zur Abschaffung politischer Parteien. Berlin, Zürich: diaphanes, 2009, S. 9.
- 2 Simone de Beauvoir: Memoiren einer Tochter aus gutem Hause. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1992, S. 229.
- 3 Das „Recht auf angemessene Ernährung“ ist laut Artikel 11 des

- Internationalen Pakts über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte der UN seit 1976 als Menschenrecht anerkannt.
- 4 Vgl. die Präambel der US-amerikanischen Declaration of Independence vom 4.7.1776, die französische Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen vom 26.8.1789 und nicht zuletzt die Präambel des Vertrags über eine Verfassung für Europa vom 29.10.2004.
 - 5 Vgl. hierzu Thomas Macho: Das Leben ist ungerecht. St. Pölten, Salzburg: Residenz Verl., 2010, Zitat S. 12, zu Simone Weil siehe besonders S. 60–62.
 - 6 Richard Wilkinson, Kate Pickett: Gleichheit ist Glück. Warum gerechte Gesellschaften für alle besser sind. 2. verb. Aufl. Berlin: Tolke-mitt, 2010.
 - 7 Ebd. S. 12.
 - 8 Ebd. S. 61.
 - 9 Ebd. S. 299.
 - 10 Bertold Brecht: Über eingreifendes Denken. In: ders.: Gesammelte Werke, Bd. 20: Schriften zur Politik und Gesellschaft. Frankfurt a. M., 1967, S. 158–173.
 - 11 Vgl. die jüngsten Dissertationen zu Weil: Stephan Goerlich: Sehnsucht nach der Wahrheit. Ein Versuch, Simone Weil zu verstehen. Würzburg: Echter, 2006 (Bonner dogmatische Studien; Bd. 41); Erika Schweizer: Geistliche Geschwisterschaft. Nelly Sachs und Simone Weil. Ein theologischer Diskurs. Mainz: Grünwald Verl., 2005; Elisabeth Winter: Weltliebe in gespannter Existenz. Grundbegriffe einer säkularen Spiritualität im Leben und Werk von Simone Weil (1909–1943). Würzburg: Echter, 2004 sowie die Monografien von Reiner Wimmer: Simone Weil. Person und Werk. Freiburg: Herder, 2009 und Wolfgang W. Müller: Simone Weil. Theologische Splitter. Zürich: Theologischer Verl., 2009 und den Sammelband Wolfgang W. Müller (Hrsg.): Simone Weil und die religiöse Frage. Zürich: Theologi-scher Verl., 2007. Dazu Helen Thein: Atemhauch der Heiligkeit? Publikationen über Simone Weil anlässlich ihres 100. Geburtstages. In: ZRGG 61 (2009) H. 4, S. 398–402.
 - 12 Simone Weil: Deutschland in Erwartung. In: dies.: Unterdrückung und Freiheit. Politische Schriften. München: Rogner & Bernhard, 1987, S. 50.
 - 13 De facto sind es nur wenige Tage, die Simone Weil aktiv am Spanischen Bürgerkrieg teilnehmen kann. Sie verbrüht sich mit siedendem Öl und muss bereits im September 1936 wieder nach Frankreich zurückkehren.
 - 14 Der Brief wurde mit dem Aktenvermerk „Israelitin. Rückkehr in die besetzte Zone nicht gestattet“ abgelegt, vgl. Jacques Cabaud: Simone Weil. Die Logik der Liebe. Freiburg, München: Karl Alber, 1968, S. 284. Die Nachricht, dass ihr zuvor eine Stelle ab dem 1.10.1940 als Studienrätin in Algerien angeboten wurde, hat sie nicht erreicht. Erst ihre Biografin Simone Pétrement erfuhr davon, vgl. Simone Pétrement: Simone Weil. Ein Leben. Leipzig: Universitätsverl., 2007.
 - 15 Extrahieren meint, dass der Band aus diesen fragmentarischen Notizen wiederum nur einzelne Zitate thematisch zusammengestellt präsentiert. Nicht nur stammen die Kapitelüberschriften nicht von Simone Weil, auch die Chronologie der Notizen war durch diese Präsentation nicht mehr nachvollziehbar. Vgl. Simone Weil: Schwerkraft und Gnade. München: Kösel Verl., 1952 mit der vierbändigen Ausgabe der Cahiers. Aufzeichnungen. München, Wien: Hanser, [1992]-1998.
 - 16 Dies gilt insbesondere für die Übersetzungen ihrer Schriften ins Deutsche. Nicht mehr lieferbar ist der Auswahlband: Unterdrückung und Freiheit, der zuerst 1975 erschien (wie Anm. 12). Im diaphanes Verlag wurde mit Anmerkung zur Ab-

- schaffung politischer Parteien (wie Anm. 1) mit der Edition politischer Schriften Simone Weils begonnen, in Vorbereitung befindet sich ein weiterer, mehrere Texte umfassender Band für 2011 unter dem Titel „Krieg und Gewalt“.
- 17 Vgl. Heinz Abosch: Simone Weil zur Einführung. Hamburg: Junius, 1990, S. 9.
- 18 Pétrement (wie Anm. 14), S. 280.
- 19 Notiz in Le Charivari, 23.1.1932 zit. nach Pétrement (wie Anm. 14), S. 161. Zu den sogenannten „Ereignissen von Le Puy“ siehe ebd. S. 138-168. Der Vorwurf, dass sie im „Auftrag Moskaus“ agiere, war ein durchgehendes Motiv in den Kampagnen gegen sie, vgl. Le Nouvelle de Lyon, 14.1.1932 zit. in Pétrement S. 161 sowie Le Mémorial, 4.2.1932 zit. ebd. S. 162.
- 20 So wurde sie in Le Mémorial am 4.2.1932 genannt, zit. nach Pétrement (wie Anm. 14), S. 162.
- 21 Vgl. hierzu die Auszüge aus Simone Weil: Une survivance du regime des castes [Ein Überbleibsel des Kastenwesens]. In: Bulletin de la section de la Haute-Loire du Syndical national des institutrices et instituteurs 13 (1932) Nr. 70, in Pétrement (wie Anm. 14), S. 143.
- 22 Simone Weil: Les modes d'exploitation. In: L'Effort, 30.1.1932, zit. nach Pétrement (wie Anm. 14), S. 174.
- 23 Simone Weil: Reflexionen über die Ursachen der Freiheit und sozialen Unterdrückung. In: dies.: Unterdrückung und Freiheit (wie Anm. 12), S. 151-240. Im Folgenden sind die Seitenangaben in Klammern angegeben.
- 24 Zit. nach Heinz Abosch: Vorwort. In: Weil: Unterdrückung und Freiheit (wie Anm. 12), S. 7; vgl. Simone Weil: Ecrits de Londres et dernières lettres. Paris 1957, S. 179.
- 25 Simone Weil: Le capital et l'ouvrier, in: L'Effort, 12.3.1932, wiederabgedruckt in: OC II-I, S. 92ff, zit. nach: Petrement (vgl. Anm. 14), S. 173.
- 26 Simone Weil an Victor Bernard am 16.3.1936, zit. nach Pétrement (wie Anm. 14), S. 361.
- 27 Simone Weil: Die Einwurzelung. München: Kösel, [1956].
- 28 Simone Weil: Reflexionen über Technokratie, Nationalsozialismus, UdSSR und einige andere Fragen. In: dies.: Unterdrückung und Freiheit (wie Anm. 12), S. 138-142.
- 29 So lautet die Begründung für den Antrag beim Ministerium für die Beurlaubung, sie gab vor eine These vorzubereiten, „bei der es um das Verhältnis der modernen Technik, der Grundlage der Großindustrie, zu den wesentlichen Aspekten unserer Zivilisation, d.h. einerseits zu unserer sozialen Organisation und andererseits zu unserer Kultur geht.“ Zit. nach Pétrement (wie Anm. 14), S. 290/291.
- 30 Simone Weil: Fabrikstagebuch. Frankfurt a. M., 1978.
- 31 Brief an eine Schülerin von 1934, zit. nach: Weil: Fabrikstagebuch (wie Anm. 30), S. 32-37, hier S. 33.
- 32 Ebd.
- 33 Brief an Boris Souvarine 1935, zit. nach: Weil: Fabrikstagebuch (wie Anm. 30), S. 38-40, hier S. 38.
- 34 Ebd. S. 40.
- 35 Brief an Albertine Thévenon um 1934/35, zit. nach: Weil: Fabrikstagebuch (wie Anm. 30), S. 27.
- 36 Weil: Anmerkung zur generellen Abschaffung der politischen Parteien (wie Anm. 1). Im Folgenden sind die Seitenangaben in Klammern angegeben.
- 37 Simone Weil: Les devoirs des représentants du peuple. In: dies.: Œuvres complètes II-I, S. 51-53 [Fragment].
- 38 Weil: Einwurzelung (wie Anm. 27).
- 39 Ebd. S. 11.
- 40 Dieser Denkansatz korrespondiert mit Weils Gottesbild, der sich in dem Begriff der Dekreation zusammenfassen lässt. Nach Weil schuf Gott die Welt, in dem er sich aus ihr zurückzog. Erst dadurch ermöglichte er menschliches Leben. Siehe dazu: Dorothee Beyer: Sinn

- und Genese des Begriffs „Décréation“ bei Simone Weil. Altenberge: Oros-Verl., 1992.
- 41 Weil: Einwurzelung (wie Anm. 27), S. 12.
- 42 Etwa in dem Text „La Personne et le Sacre. Collectivité-Personne-Im-personnel-Droit-Justice“, mit Kommentierung versetzt findet sich eine dt. Übersetzung des Essays unter dem Titel „Die menschliche Person und das Heilige“ in: Reiner Wimmer: Simone Weil. Person und Werk. Freiburg: Herder, 2009, S. 97-130.
- 43 Auch dieser Gedanke korrespondiert mit Weils religiösem Denken, artikuliert sich doch hier ein gnostisches Menschenbild, siehe dazu: Helen Thein: Ortlosigkeit. Simone Weils Konzept der „Einwurzelung im Ortlosen“. In: Makom. Orte und Räume im Judentum. Hildesheim: Olms, 2007, S. 193-201; zu Weil als moderne Gnostikerin siehe auch: Thomas Macho: Umwertung der Schmerzen. In: Weltrevolution der Seele. Ein Lese- und Arbeitsbuch der Gnosis von der Antike bis zur Gegenwart. Hrsg. v. Peter Sloterdijk u. Thomas H. Macho. Zürich: Artemis & Winkler, 1993, S. 497-504.
- 44 Dazu Pétrement (wie Anm. 14), S. 719, auch S. 686.
- 45 Was sie in einem Brief am 26.7.1943 noch einmal bestätigt und begründet, ebd. S. 714 ff.

Nikita Dhawan

Zwischen Empire und Empower: Dekolonisierung und Demokratisierung¹

„Eines der Geschenke der Logik der Dekolonisierung ist die parlamentarische Demokratie“ (Spivak 1993, 86)

Kosmopolitismus und Postkolonialismus

In ihrem Buch „Cultivating Humanity“ formuliert Martha Nussbaum folgenden Appell: „(...) die Welt um uns herum ist unausweichlich international. Themen vom Handel bis zur Landwirtschaft – über die Menschenrechte bis hin zu der Linderung von Hungersnöten – fordern uns dazu heraus, den Blick über eng gefasste Gruppenloyalitäten hinaus zu wagen und weit entfernte Lebenswirklichkeiten zu berücksichtigen. (...) Die Kultivierung unserer Menschlichkeit in einer komplexen und ineinander verflochtenen Welt, bedarf eines Verständnisses über die Art und Weise in der gemeinsame Bedürfnisse und Ziele in unterschiedlichen Lebensverhältnissen je verschieden identifiziert und verfolgt werden“ (1997, 10).

Diese Forderung, die das liberale westliche Individuum dazu aufruft, sich angesichts zunehmender globaler Interdependenzen

für Belange verantwortlich zu zeigen, die über das jeweilige Eigeninteresse hinausgehen, erscheint auf den ersten Blick als ein überaus lobenswertes Unternehmen. Kosmopolitismus wird folglich als ein ehrenwertes Ziel angesehen, dessen Realisierung angestrebt werden muss. Im Gegensatz zu der Annahme von eng begrenzten territorial begründeten Identitäten, beruht das Projekt des Kosmopolitismus auf der normativen Idee eines ausgedehnten globalen Bewusstseins. Die Idee der kosmopolitischen Demokratie ermöglicht „Weltbürgern“ an dem globalen politischen Geschehen unmittelbar teilzuhaben. Eine weitere interessante Perspektive wird von Ulrich Beck vertreten, der der Ansicht ist, dass wir angesichts einer zunehmend interdependenten Welt, gemeinsamen ökologischen Bedrohungen, finanziellen Risiken und Sicherheitsgefahren ausgesetzt sind. Diese „Globalisierung von Risiken“ macht, so Beck, alle gleichermaßen verletzlich und bildet somit die Basis für das „kosmopolitische Moment“ der Weltrisikogesellschaft (Beck 2007, 27). Auf die Frage „Wie kann das Verhältnis zwischen globalen Risiken und der Gestaltung einer globalen Öffentlichkeit verstanden

werden?“ verweist Beck auf die Beispiele der öffentlichen Verhandlungen des Hurrikans Katrina und der Tsunamis, die zu einer „Globalisierung des Mitgefühls“ (ebd., 114) geführt haben. Letzteres bestatigt sich durch die beispiellose Spendenbereitschaft im Anschluss an die Naturkatastrophen. Laut Beck werden durch die öffentliche Debatte zahlreiche Stimmen gehört und es findet eine größere Partizipation in Entscheidungsprozessen statt. Dieser Annahme liegt die Idee eines „erzwungenen Kosmopolitismus“ zugrunde, der Akteure über nationale Grenzen hinweg verbindet. Globale Risiken erzwingen eine *unfreiwillige* Demokratisierung.

Im Gegensatz zu der offenkundigen Begeisterung von Nussbaum und Beck für einen Kosmopolitismus als Lösung für frühere Ungerechtigkeiten und dem Versprechen eines zukünftigen positiven Wandels, weisen einige postkoloniale TheoretikerInnen auf die Komplizenschaft von liberalen kosmopolitischen Solidaritätsbekundungen mit globalen Herrschaftsstrukturen hin (Grewal 2008, 178f.). Eine der Einwände gegen das Projekt des Kosmopolitismus besteht in der unzureichenden Auseinandersetzung mit den historischen Prozessen, die die Mitglieder einer globalen Elite in eine Stellung gebracht haben, die es ihr nun ermöglicht, als Wohltäterin der Allgemeinheit aufzutreten. Wodurch wird eine Gruppe von Personen oder Nationen dazu

ermächtigt, im Interesse der weit entfernten „Anderen“ zu handeln und jenen ein ebenso gutes Leben beschere zu wollen, wie „wir“ es haben?

Zur Verteidigung Nussbaums könnte angeführt werden, dass ihr Anliegen doch darin bestehe, über die Verbesserung der Lebensverhältnisse anderer Menschen nachzudenken. Allerdings ist gerade dies problematisch. Nussbaums Kosmopolitismus erscheint stellenweise zutiefst provinziell, da sie ohne weiteres von gegebenen Ähnlichkeiten zwischen einem metropolitanen akademischen Subjekt der „Ersten Welt“ und einem vergeschlechtlichten subalternen Subjekt (*sexed subaltern subject*) der „Dritten Welt“ ausgeht (Spivak 2008a, 266, Fn. 14).

Eine postkoloniale Lesart kosmopolitischer Demokratie ermöglicht dagegen die Problematisierung einer unkritischen Solidarität sowie essentialistischer Diskurse zu globaler Gerechtigkeit und Menschenrechten. Gayatri Spivak zufolge steht die Idee der Zuteilung von Rechten und Gerechtigkeit, die in den Diskursen globaler Bürgerschaft ihren Ausdruck findet, und der hiermit verknüpfte Gestus, „der Welt helfen zu wollen“, in charakteristischer Weise für die „Übertragung der Bürde des weißen Mannes zu der Bürde des Stärkeren“ (Spivak 2007, 177), die eine Art des Sozialdarwinismus beschreibt, nach der die „Schwächeren“ weder dazu in der Lage sind, sich selbst zu helfen noch eigenstän-

dig zu regieren. Die Distanz zwischen jenen, die Rechte zuteilen, und jenen, die lediglich als Opfer von Unrecht und als Empfänger von Rechten gelten, verharrt somit unter dem Vorzeichen historischer Gewalt (Spivak 2008a, 14f.).

Spivak verdeutlicht, wie das „ignorante Wohlwollen“ in der „Ersten Welt“ den Eurozentrismus und mithin ein Überlegenheitsgefühl bekräftigt, da es dazu anrege, sich im Mittelpunkt der Welt zu sehen und überdies suggeriere, dass Menschen aus anderen Ländern der Welt nicht hinreichend global sind. Dies bringt bedeutsame Implikationen für die Idee von „globaler Bürgerschaft“ mit sich. An dieser Stelle muss angemerkt werden, dass Spivak sich in ihrer Argumentation auf eine globale Elite bezieht, die sowohl in der „Ersten“ als auch in der „Dritten Welt“ verortet ist.

Beck ist nun der Auffassung, dass uns angesichts der Risiken eine gemeinsame Verletzlichkeit verbindet. Dabei übersieht er, dass wir möglicherweise demselben Sturm entgegensetzen, aber nicht zugleich dasselbe Boot teilen. Ein bedeutender Unterschied. Anders als Beck, der davon ausgeht, dass der Hurrikan Katrina und die Tsunamis zu einer Globalisierung des Mitgefühls geführt haben, führt Spivak das Beispiel eines großen Zyklons im Jahre 1991 in Bangladesch an. Herbeigeeilte HelferInnen von „Ärzte ohne Grenzen“ mussten von Überset-

zerInnen unterstützt werden, da sie die lokale Sprache nicht beherrschten. Als Spivak zu einem späteren Zeitpunkt in einem der Dörfer eintraf, in dem sie früher gearbeitet hatte, kamen einige der DorfbewohnerInnen auf sie zu und sagten „wir wollen nicht gerettet werden, wir wollen sterben, sie behandeln uns wie Tiere“ (Spivak 2008b, 26f.). Sie fragt sich hier, ob in einer solchen Situation, in der über keine gemeinsame Sprache verfügt wird, überhaupt an Solidarität zu denken ist. Und ob die Distanz zwischen jenen auf der Geberseite und jenen auf der Nehmerseite nicht ein unfassbarer Beleg für die Grausamkeit der Geschichte sei (ebd.).

Robert Young formuliert das Dilemma, dem wohlwollende EuropäerInnen unweigerlich gegenüberstehen, folgendermaßen: „Wenn Du Dich beteiligst, bist Du ein Orientalist. Beteiligst Du Dich aber nicht, bist Du ein Eurozentrist, der das Problem ignoriert“ (1991, 227). Worauf Spivak erwidert: „Es genügt nicht, sich zu beteiligen, um ein Orientalist zu sein. Wenn Du Dich in einer bestimmten Weise beteiligst, bist Du ein Orientalist – gleichgültig ob Du weiß bist, oder schwarz. (...)“ Weiterhin merkt sie an, dass es zwar lobenswert sei, sich mit der „Dritten Welt“ zu befassen, dies aber kein oberflächliches Interesse bleiben sollte. Ansonsten würden nur „revolutionäre Touristen“ hervorgebracht, die „die Welt an ihren freien Tagen retten“ wollten (ebd.).

„Geschlecht und Entwicklung“ als Alibi

Zu Beginn der Dekolonisierung standen Demokratisierungsprozesse unter dem Primat der Entwicklung, das zudem als Mittel zur Erlangung von Geschlechtergerechtigkeit galt (Kapoor 2008, 41 ff.). Vor dem Hintergrund wird im Folgenden eine postkolonial-feministische Analyseperspektive eingenommen, um die Machtverhältnisse aufzuzeigen, die gegenwärtige Diskurse von globaler Entwicklungszusammenarbeit begleiten. Der Fokus soll hierbei auf der Frage liegen, inwiefern Entwicklungsarbeiten und die internationale Zivilgesellschaft in hegemoniale Diskurse verstrickt bleiben, während sie vorgeben, für marginalisierte Gruppen einzutreten.

Schon ein flüchtiger Blick auf den Entwicklungsdiskurs offenbart den hoch umstrittenen Charakter dieses Feldes. Wird auf der einen Seite Entwicklung als die einzige Möglichkeit für eine Dekolonisierung des globalen Südens gefeiert, so finden sich auch *Anti-Development* Positionen, die jede Form von Entwicklung als ein von Ausbeutung gekennzeichnetes kapitalistisches Wachstum rundheraus ablehnen. An die Vertreterinnen und Vertreter des *Anti-Development*-Ansatzes wurde der Appell gerichtet, die Ambivalenz des Entwicklungsprozess anzuerkennen, die etwa auch darin bestehe, Beschäftigungsmöglichkeiten für entrechtete Gruppen zu schaffen. Eine kategori-

sche Zurückweisung von Entwicklung – eine Position, die bspw. mit der Ökofeministin Vandana Shiva in Verbindung gebracht wird – läuft Gefahr, die Interessen von Frauen des globalen Südens zu romantisieren und zu essentialisieren (ebd., 51 f.) – auch weil die pauschale Zurückweisung von Entwicklung lediglich durch die Konstruktion von entrechteten „Dritte-Welt-Frauen“ als authentische und heroische Subalterne ermöglicht wird, die von den Versuchungen eines wirklich guten Lebens noch unberührt sind. Die Kritik am *Anti-Development* muss zwar ernst genommen werden, gleichwohl haben postkolonial-feministische Theoretikerinnen im Rahmen des *Post-Development* Ansatzes (Saunders 2003) bereits auf den impliziten Imperialismus hingewiesen, der Entwicklungspolitiken mit ihrem geradezu unerschütterlichen Glauben an Modernisierung, Fortschritt sowie „gemeinsamen“ Interessen und Zielen begleitet.

Die „Politik des Helfens“ verdeckt ökonomische und geopolitische Interessen, wobei „Geschlecht und Entwicklung“ dem globalen Norden als Alibi dient, im globalen Süden erneut zu intervenieren. Im Rahmen einer eurozentrischen Epistemologie, die auf dem entwicklungstheoretischen Modernisierungsansatz beruht, werden die Ursprünge des Reichtums der Länder der „Ersten Welt“ von den Bedingungen des Kolonialismus losgelöst und stattdessen mit Diskursen von Fortschritt und Rationalität

als Produkte europäischer Aufklärung verknüpft. Überall findet sich hier das Bild von „denen“, die „unserem“ Beispiel folgend, zur Entwicklung gedrängt werden (ebd., 20f.). Solch ein wohlthätiger Kosmopolitismus, bei dem der Westen „denen“ helfen kann, vom Westen zu lernen, vernachlässigt den historischen Zusammenhang zwischen „unserer“ Entwicklung und „ihrer“ Ausbeutung. Die Probleme der so genannten Entwicklungsländer werden dabei zumeist durch den Mangel an Kriterien erklärt, die den globalen Norden geradezu kennzeichnen (z.B. hohe Alphabetisierungs- und Bildungsrate, Demokratie, Geschlechtergleichheit, Toleranz, hoch entwickelte Technologie) und die ihn dazu legitimieren, für den globalen Süden Verantwortung zu übernehmen (ebd., 40 ff.).

Die Entwicklungsidee stützt zuweilen Ausbeutungsstrukturen, die während des Kolonialismus im Namen von Modernisierung und Fortschritt etabliert wurden (Saunders 2003), während das Zusammenspiel zwischen Kapitalismus und Kolonialismus im Namen von Entwicklung erneut inszeniert wird. Die gegenwärtige internationale Arbeitsteilung trat dabei an die Stelle des territorialen Imperialismus des 19. Jahrhunderts, wobei die tragende Säule des derzeitigen Welt Handels die gewerkschaftlich nicht organisierte und dauerhaft irreguläre Frauenarbeit darstellt. Diese Struktur der Überausbeutung wird durch patriar-

chale Beziehungen weiter verschärft, deren Aufrechterhaltung durch internalisierte Geschlechterrollen gewährleistet wird, die als ethische Entscheidung wahrgenommen werden. Spivak zufolge ist es v.a. die „reproduktive Heteronormativität“ die koloniale wie auch postkoloniale Strukturen stützt, zumal sie sowohl kapitalistische als auch sozialistische Strukturen vorausgegangen ist und gleichermaßen von Kolonisatoren und antikolonialen Bewegungen instrumentalisiert wurde. In diesem Zusammenhang bemerkte Spivak anlässlich der Bevölkerungs- und Entwicklungskonferenz der Vereinten Nationen im Jahr 1994 zu dem allgemeinen Konsens, dass die „beste Empfängnisverhütung Entwicklung ist“ zynisch, dass somit „die Verantwortung für das gesamte Leid der Welt zwischen den Beinen der ärmsten Frauen des Südens liegt. (...) (Folglich) würden alle Probleme der Welt gelöst sein, wenn arme Frauen aus der Dritten Welt davon abgehalten werden, Kinder zu bekommen. (...) Die Tatsache, dass ein Euro-amerikanisches Kind 183mal so viel konsumiert wie ein Kind aus der Dritten Welt, wurde nie bedacht“ (Spivak 2007, 149).

Sie beschreibt Gender-Programme als eine „Matronisierung und Verschwisterung von Frauen im Entwicklungsprozess“ (1999, 386). Diese Programme stellen „Dritte-Welt-Frauen“ oft als hilfsbedürftig dar und legitimieren auf diesem Wege ihre Intervention. Laut Spivak müssen Gen-

der-Expertinnen in Entwicklungsorganisationen lernen, damit aufzuhören, sich als (westliche) Frau privilegiert zu fühlen. In diesem Zusammenhang spricht sie von einer „transnational illiteraten wohlwollenden Feministin des Nordens mit ‚ignoranter Gutmütigkeit‘“ (1999, 416). Diese Kritik erscheint hart, kann aber als Warnung vor romantischen Vorstellungen unreflektierter Solidarität gelesen werden.

Der Prozess der Dekolonisierung kann kaum allein durch Entwicklungspolitiken, eine krisen gesteuerte Philanthropie oder gar ungeduldige Menschenrechtsinterventionen von „moralisch empörten AktivistInnen höchsten Ranges“ (Spivak 2008a, 266, Fn. 14) Erfolg zeitigen. Die entrechtete Frau im globalen Süden ist laut Spivak „am beständigsten von Epistemen verbannt“, weswegen ein ökonomisches Empowerment ohne einen begleitenden „epistemischen Wandel“ im globalen Norden wie auch im globalen Süden unvollständig bleiben muss (1993, 177). Im Gegenteil dadurch wird nur wieder eine weitere Bevormundung der Entrechteten ermöglicht. Das Erbe des Kolonialismus ist Spivak zufolge als „befähigende Verletzung“ (*enabling violation*) zu lesen (Spivak 2007, 176). So erhielt Indien über die koloniale Intervention Eisenbahnen, Schulen, Krankenhäuser und eine hegemoniale Sprache – Englisch nämlich – weswegen darauf verwiesen wird, dass Inder und Inderinnen als imperiale Subjekte profitiert haben. Dabei wird

allerdings verschwiegen, dass de facto nur eine kleine elitäre Minderheit davon profitieren konnte. Für Entwicklungspolitiken resultiert hieraus die Notwendigkeit, zu untersuchen, inwiefern die Befähigung mit einem Minimum an Verletzung gestärkt werden kann, was Spivak zufolge, die wahre Bedeutung des Begriffs „nachhaltig“ ausmachen sollte. Statt wirtschaftliches Wachstum mit allen Mitteln zu unterstützen, sollten vielmehr Wege erkundet werden, die Verletzungen vermeiden bei gleichzeitiger Beibehaltung und Förderung der Befähigung (ebd.).

Dekolonisierung, Demokratisierung und „epistemischer Wandel“

Der öffentliche Raum, in dem BürgerInnen die Bedingungen von Ungleichheit problematisieren und ihren Ausschluss von politischen Arrangements in Frage stellen können, stellt als eine Form der kollektiven Ausübung politischer Macht einen der Eckpfeiler der deliberativen Demokratie dar. Nach Nancy Fraser sind die normative Legitimität und politische Effektivität der öffentlichen Meinung für das Konzept von Öffentlichkeit in der demokratischen Theorie unabdingbar. Als ein Mittel gegen die Homogenisierung von Öffentlichkeiten schlägt sie interessanterweise „subalterne Gegenöffentlichkeiten“ vor (Fraser 1992, 123). Seyla Benhabib wiederum hat in einer

ähnlichen Bewegung jüngst das Konzept von „demokratischer Iteration“² vorgestellt, das sie als eine Möglichkeit zur Wiederaneignung und Neubestimmung von Staatsbürgerschaft versteht, um eine Erweiterung demokratischer Partizipation zu ermöglichen (2006, 68).

Immer geht es um die Einbindung neuer Akteure in die politische Sphäre, was eine weitere Demokratisierung verspricht. Ein Prozess, der über einen Dialog zur Bedeutung von Demokratie und der Konstitution einer neuen sozialen Grammatik in der Postkolonie anzuregen wäre. So genannte benachteiligte Gruppen können ihre Interessen nicht ebenso problemlos wie privilegierte Akteure vertreten, und es ist an dieser Stelle, an dem die Subalternität als eines der zentralen Konzepte postkolonial-feministischer Theorie relevant wird (Castro Varela/Dhawan 2005). In ihren jüngsten Veröffentlichungen erläutert Spivak hierzu, dass eine Art von Subalternität gerade dann hergestellt werde, wenn ein/e BürgerIn keine Öffentlichkeit – die selbst eine Schöpfung kolonialer Geschichte ist – reklamieren kann (Spivak 2008a, 3, 145). Dies beschreibt einen Zustand, der es einer angesichts des Mangels an institutioneller Bestätigung nicht ermöglicht, sich selbst zu vertreten oder, um hier Marx zu bemühen, die eigenen Interessen *geltend zu machen*. Der Umstand, dass Subalterne ihren Status der Subalternität als normal ansehen, stellt gegenüber dem fehlen-

den Zugang Subalterner zum öffentlichen Raum eine besondere Herausforderung dar. Wir müssen uns hier vergegenwärtigen, dass bereits die Möglichkeit sich selbst als Teil eines Nationalstaates verstehen zu können, ein Privileg darstellt, um das Subalterne beraubt wurden. Hierdurch ist die Subalterne gänzlich unvorbereitet für die Öffentlichkeit. Die größte Aufgabe der Dekolonisierung besteht deswegen darin, die Subalternität in eine Krise zu versetzen – was jedoch nicht durch ökonomische Unabhängigkeit allein bewerkstelligt werden kann. Selbstverständlich ist die Armutsbekämpfung notwendig, sie stellt jedoch weder Gerechtigkeit noch Gleichheit sicher (ebd., 24 f.). Im Anschluss an Antonio Gramsci, der drauf hinweist, dass die Probleme von subalternen Gruppen nicht durch eine Diktatur des Proletariats gelöst werden, betont Spivak ihr Interesse an Gerechtigkeit, die jedoch nicht einfach dadurch hergestellt werden kann, indem den leidenden Klassen materielle Güter bereitgestellt werden. Ohne eine Ausbildung in der Ausübung von Freiheit reicht der bloße Besitz von Rechten nicht aus. Es geht darum, die Gesetze nach ihrem Geist beanspruchen zu können – ansonsten bleibt politische Macht ein leeres Versprechen.

In ihrem brillanten Aufsatz *Can the Subaltern Vote?* (1990, 134 f.) beleuchten die Autoren, wie der Wahlprozess im globalen Süden durch die Vernachlässigung der Frage neokolonialer Abhängig-

keit, die Subalternität in jenem Moment reproduziert, in welchem den Subalternen scheinbar ermöglicht wird, zu sprechen. Sie analysieren die Rahmenbedingungen, innerhalb derer eine Wahl als eine politische Äußerung gilt, in welcher der Wille der Menschen als ein transparenter Prozess der Repräsentation authentisch zum Ausdruck kommt. Vermittels des Eingangs in den Diskurs der Selbstbestimmung, von „freien und fairen“ Wahlen, legitimiert die postkoloniale Nation sich selbst gegenüber dem gesamten Globus durch die Zulassung eines „demokratischen Prozesses“. Die Autoren legen dar, wie die öffentliche Rede als symbolisches Medium, in besonderem Maße zu der Verleugnung von eigenen Differenzen beiträgt. „Die Massen“ werden dargestellt, als seien sie sich stets ihrer Interessen bewusst und dazu in der Lage, diese auszudrücken. Demgemäß werden sie als idealisierte und homogen wählende Subjekte angesehen, deren politische Stimme (*voice/vote*) schlicht als eine Erweiterung ihres alltäglichen authentischen Sprechens verstanden wird (ebd.). Die Stimme der Subalternen wird also gerade im selben Moment zum Verstummen gebracht, in dem die Behauptung, sie werde gehört, triumphierend verkündet wird (Dhawan 2007). Dies untergräbt das schlichte Versprechen einer demokratischen Postkolonialität durch parlamentarische Wahlen. Vor diesem Hintergrund ist es eine Herausforderung, demo-

kratische Theorie und Öffentlichkeit mit Blick auf die Frage der Subalternität zu rekonstruieren. In großen Teilen der postkolonialen Welt wird „Klassenapartheid“ (Spivak 2008a, 32) durch das seit der formalen Dekolonisierung vorhandene Bildungssystem verursacht. Dem größten Teil der zukünftigen globalen Wählerschaft, den Kindern der armen ländlichen Bevölkerung im globalen Süden, wird jeglicher Zugang zu intellektueller Arbeit systematisch verwehrt. Lediglich ihre Körper werden für den Dienst an der herrschenden Klasse vorbereitet. Somit wird den extrem Benachteiligten bereits in einem sehr frühen Alter ihre einzige Waffe, mit der sie kämpfen können, genommen, da ihnen niemals beigebracht worden ist, zu denken, dass irgend etwas zu ihrem Nutzen existiere (Spivak 2007, 172). Um diesen Prozess aufzuheben, müssen Subalterne durch eine Aktivierung demokratischer Gewohnheiten in die Hegemonie eingeführt werden und nicht durch *Empowerment Trainings* mit dem Ziel der Bewusstseinsbildung oder der Anleitung zum Widerstand. Es bedarf einer enormen Anstrengung, die Subalternen davon zu überzeugen, dass jeder Mensch über die gleichen und unveräußerlichen Rechte verfügt.

Die doppelte Aufgabe der Dekolonisierung und Demokratisierung verlangt von den gramscianischen/spivakianischen Intellektuellen, „permanente Überzeugerinnen“ zu sein, auch wenn sich

sogleich die Frage einstellt, wie dieser Prozess der Überzeugung zu bewerkstelligen sei.

Wie kann die Subalterne in die Hegemonie eintreten, so dass sie befähigt ist zu regieren und nicht nur als angelernte Arbeiterin beschäftigt zu werden (was meist das Ziel von Entwicklungspolitiken ist)? Wie kann die Subalterne von einem Objekt der Barmherzigkeit hin zu einer demokratischen Akteurin verwandelt werden?

Die „epistemische Diskontinuität“ (*epistemic discontinuity*) zwischen den FürsprecherInnen von globaler Gerechtigkeit und Menschenrechten und denen, die sie beschützen, stellt eine stetige Erinnerung an die Subalterne als den „Raum der Differenz“ dar. Spivak illustriert dies anhand ihrer Erfahrungen mit der indigenen Bevölkerung Indiens und der Herausforderung, eine illiterate, kastenlose subalterne Frau davon zu überzeugen, dass sie als Bürgerin von Indien, der größten Demokratie der Welt, eine Wahlstimme hat, die gleichwertig zu der von Spivak ist – einer Frau, die der transnationalen Elite, der Oberschicht und einer hohen Kaste angehört. Die Subalterne wurde aus der Öffentlichkeit herausgerissen und die Aufgabe besteht nun darin, diesen Riss durch einen langsamen und geduldigen epistemischen Wandel, der die infrastrukturelle Unterstützung ergänzt, unsichtbar zu verweben (*invisible mending*)³ (Spivak 2008a, 34 ff.). Dies verlangt von der postkolonialen Feminis-

tin eine „*wider egoity*“, durch die sie gezwungen wird, über sich selbst hinaus zu denken. Den Impulsen von Ähnlichkeit misstrauend muss hier eine große Sensibilität hinsichtlich dessen an den Tag gelegt werden, was den Bemühungen, Subalternität aufzulösen, entgeht. Im Gegensatz zu voreiligen Generallösungen betont Spivak die Bedeutsamkeit, eine ethische Singularität (*ethical singularity*) mit der subalternen Frau zu etablieren. Diese ethische Beziehung ist jedoch ohne Zugang zu dem sprachlichen Gedächtnis (*lingual memory*) der Subalternen unmöglich. In diesem Zusammenhang wird die langsame und geduldige Arbeit an einem tiefgehenden Prozess des Erlernens von Sprache (*deep language learning*) unerlässlich. Spivak warnt vor „Monokulturen des Geistes“ (2007, 177), die aus einer gleichartigen Form von Bildung in einigen wenigen gleichartigen Sprachen resultiert (ebd., 187). „Ich darf nicht glauben, dass das, was gut für mich war, auch für den Rest der Welt gut ist. (...) Solidarität kann nicht durch das Aussprechen von Standardformeln eingefordert werden“ (Spivak 2008, 259, Fn. 27).

Die „neue Weltordnung“ der marktwirtschaftlichen Globalisierung hat zu einer systematischen Demontage der Verantwortlichkeit des Nationalstaates geführt, der lediglich eine geschäftsführende Rolle einnimmt. Shalini Randeria (2009) spricht diesbezüglich von einem „listigen Staat“ und beschreibt hiermit, wie der

postkoloniale Staat sich seiner Verantwortung entzieht, die Interessen seiner verletzlichsten BürgerInnen zu schützen. Nun ist jedoch auch mithilfe der nationalen und internationalen Zivilgesellschaft als der Avantgarde von Global Governance die redistributive Macht des Staates gänzlich untergraben worden (Spivak 1999, 357). Dieser Verlust von staatlicher Rechenschaftspflicht entzieht den BürgerInnen die Möglichkeit einer verfassungsmäßigen Entschädigung. In Kontexten der „Dritten Welt“ mit ihren fragilen Demokratien, wird der Staat zum *Pharmakon*, das wie Derrida erläutert, Gift und Arznei zugleich ist. Spivak bemerkt hierzu: „Es verwandelt sich in Gift, was Medizin hätte sein können“ (Spivak 2008a, 71). Dies ist kein Plädoyer für einen Etatismus, sondern vielmehr für eine Wachsamkeit in Bezug auf die Verdrängung des Staates durch nicht-staatliche Akteure als treibende Kräfte der Gerechtigkeit.⁴

Die internationale Zivilgesellschaft entwickelt sich in zunehmendem Maße zu einem dominanten Akteur in Fragen globaler Gerechtigkeit, die sich als eine Form des kollektiven Handels parasitär zum Scheitern von Staaten verhält. In unserem Alltagsverständnis nehmen wir hingegen an, dass eine ermächtigte Zivilgesellschaft unwillkürlich zu einer Stärkung von Demokratie beitragen wird. Im Anschluss an Gramsci hinterfragt Spivak diese Gleichung, indem sie darlegt, dass die Zivilgesellschaft als eine

Erweiterung der hegemonialen Ordnung zu verstehen ist. Sie problematisiert hierbei die Rolle von elitären Akteuren der Zivilgesellschaft, die – ohne von den Menschen, die sie angeben zu vertreten, direkt gewählt worden zu sein – beachtliche politische Macht sowie einen Zugang zur transnationalen Öffentlichkeit erlangt haben. Die Subalterne hingegen – darauf sei an dieser Stelle hingewiesen – hat keinerlei Anteil an den organisierten Kämpfen der neuen sozialen Bewegungen. Zu Recht warnt Spivak insoweit vor dem moralischen Unternehmertum der internationalen Zivilgesellschaft (Alphabetisierungs-*Wallahs* oder städtischen Radikalen) und ihren Bemühungen „die Welt zu retten“ (Spivak 2007, 175). Die Herausforderung besteht darin, die HelferInnen davon abzuhalten, zu viel zu helfen. Das ignorante Wohlwollen der „fernsteuernden“ Weltverbesserer aus dem Norden lässt *Fundraising* als das ethische Mittel der Wahl erscheinen, während die postkolonialen Eliten zu den organischen Intellektuellen des globalen Kapitalismus geraten. Der Neokolonialismus erhält sich somit – ähnlich wie der Kolonialismus – dadurch aufrecht, Gutes für „die Menschen“ zu tun. Unter den derzeitigen Umständen können folglich Reden von globaler Gerechtigkeit und Menschenrechten – wenn etwa eine kleine Gruppe von Institutionen, die entweder im Norden verortet ist oder durch ihn finanziert wird, das Unrecht der Welt richten möchten – den Verdacht eines neokolonial-

len Paternalismus hervorrufen (ebd., 177). Hier wird die Notwendigkeit einer Reflektion und Neugestaltung des Verhältnisses zwischen dem Staat, der Zivilgesellschaft und denen, in deren Namen sie handeln, unterstrichen.

Die subalterne Frau ist weder Teil eines vereinigten Widerstands von „Dritte-Welt-Frauen“ noch von globalen Allianzpolitiken. Spivak erinnert uns: „Wenn wir Solidarität als eine theoretische Position diskutieren, dürfen wir nicht vergessen, dass nicht alle Frauen der Welt lesen und schreiben können. Es werden Traditionen und Situationen undurchsichtig bleiben, da wir ihre sprachliche Konstitution nicht teilen können“ (Spivak 1993, 192). Vor diesem Hintergrund kann die Auflösung des vergeschlechtlichten subalternen Raums – dem Ziel des feministischem Engagements in der Dekolonisierung – nicht durch Gender-Mainstreaming und ökonomisches Empowerment von „Dritte-Welt-Frauen“ erreicht werden. Der Bruch zwischen der postkolonialen feministischen Aktivistin-Theoretikerin und der vergeschlechtlichten Subalternen wird nicht durch eine angemessene Theorie oder Top-Down-Geschlechterpolitiken korrigiert werden. Im Zentrum des Projekts der Dekolonisierung und einer feministisch-demokratischen Zukunft steht vielmehr die Neuvermessung der Subjektformation durch einen „epistemischen Wandel“, der sowohl die feministische Aktivistin-Theoretikerin als auch

die vergeschlechtlichte Subalterne einbezieht.

Spivak schlägt eine „transnationale Literalität“ (*transnational literacy*) vor, die sowohl für die Metropolen als auch für die ländlichen Subalternen in je verschiedener Weise eine supplementierende Pädagogik darstellen könnte. Ihr zufolge strebt die Bildung in den Geisteswissenschaften nach einer „unerzwungenen Neuordnung von Begehren“ (*uncoercive rearrangement of desires*) (2007, 173). Sie verweist auf die Notwendigkeit, die Trennung zwischen jenen, die von oben „Unrecht richten“ und jenen unten, denen Unrecht angetan wird, zu thematisieren (Spivak 2008a, 16). Die Interessen des Anderen „dort drüben“ zu vertreten, bedarf „hier“ einer sorgfältigen Prüfung. Das bedeutet, dass die Prozesse hinterfragt werden müssen, die die einen in Zuteiler von Rechten verwandeln. Der Glaube an die eigene Unverzichtbarkeit sowie der Glaube kulturell überlegen zu sein, muss überwunden werden. Zudem muss von dem Gedanken Abstand genommen werden, dass die „Dritte Welt“ in Schwierigkeiten ist und nur „wir“ über die Lösungen verfügen (ebd., 23). Dies erfordert eine Veränderung des Verständnisses von Verantwortung als einer Pflicht des „stärkeren Selbst“ für den Anderen hin zu einer Verantwortung *gegenüber* dem Anderen (ebd., 28). Spivak unterscheidet zwischen kulturellen Systemen, die auf Verantwortung basieren (*responsi-*

bility-based cultures) und Systemen, denen Rechten zugrunde liegen (*rights-based cultures*) und regt uns somit dazu an, die Bedeutung von Verantwortung als *al-haq* neu zu denken, nämlich als eine Art von Geburtsrecht im Gegensatz zu der Vorstellung, etwas tun zu müssen (Spivak 2007, 180). Der folgende Hinweis Spivaks ist hier instruktiv:

„Geschichte ist mächtiger als persönliches Wohlwollen. [...] In diesem Geschäft der Solidarität mit den Ärmsten der Armen im globalen Süden macht persönliches Wohlwollen nichts wett. Es ist christlich zu denken, dass man Tausende Jahre von Unrecht wieder gut machen kann, indem man einfach freundlich ist. Also gehe ich hin und [...] versuche, von ihnen und meinen Fehlern zu lernen. Solidarität? Um Himmels willen. Ich bin eine Kasten-Hindu. Vergessen Sie's“ (Spivak 2008b, 27).

Hierbei geht es nicht um Schuldzuweisungen, sondern vielmehr um einen Appell an die transnationale Elite, die Politiken zu überdenken. Eine Kritik an dem durch die Aufklärung inspirierten Kosmopolitismus bedeutet nicht, der Idee ein Ende setzen zu wollen. Im Gegenteil. In einem interessanten Interview mit dem Titel *Was ist Aufklärung?* stellt Spivak die Abhandlungen von Kant und Foucault gegenüber, um folgender Frage nachzugehen: „Was ist falsch gelaufen mit dem Besten der Aufklärung?“ (2004, 179). Indem sie den Zugang zu der europäischen Aufklärung durch Kolonisierung als eine „befähigende Verletzung“ beschreibt, schlägt

sie vor, die Befähigung strategisch zu nutzen, auch wenn die Verletzung neu verhandelt werden muss (Spivak 2008a, 263). Da sie das Verhältnis zwischen der Postkolonialität und der Aufklärung als eine dilemmatische *Double-bind-Situation* ansieht, empfiehlt Spivak, die europäischen Philosophen weder anzuklagen noch sie zu entschuldigen (*do not accuse, do not excuse*), sondern vielmehr in die Protokolle der kanonischen Texte der Aufklärung einzutreten, um herauszufinden, wie ihre eigenen Begriffe für eine gerechtere und demokratischere Postkolonialität genutzt werden können (ebd., 259). Spivak verweist darauf, dass unterdrückte Minderheiten sich innerhalb des Diskurses der Aufklärung bewegen, wenn sie bürgerliche und politische Rechte einfordern. Daher lehnt sie eine kategorische Zurückweisung der Aufklärung ab und plädiert vielmehr für einen anderen Umgang mit der Aufklärung, der darin besteht „sie von unten zu gebrauchen“ (*ab-use*) (Spivak 2007, 181). „Um ihre guten Strukturen, für alle bewohnbar zu machen, muss ich die Aufklärung für das öffnen, was durch sie ausgeschlossen werden sollte – aber nicht in einer unkritischen Weise“ (Spivak 2008a, 259). Hier versteht sie „Aufklärung“ als ein Codewort für die Regulierung von Öffentlichkeit und die Defeudalisierung des Gemeinwesens, die während der bürgerlichen Revolution in Europa und den sie andernorts begleitenden kolonialen Formationen stattgefunden haben (Spivak 2007, 181).

Im Gegensatz zu einer kulturrelativistischen Anklage gegen das Erbe der Aufklärung oder einer ethnozentrischen Suche nach reinen nicht-westlichen Wissenssystemen, scheint es vielversprechender, die Verwebungen von westlichen mit nicht-westlichen Theorieproduktionen zu untersuchen. In diesem Zusammenhang sind folgende Fragen von Interesse: Wie kann mit dem Paradoxon umgegangen werden, dass die Aufklärung, trotz ihrer Ausrichtung auf das weiße, männliche bürgerliche Subjekt, absolut unverzichtbar ist? So wurde etwa in vielen postkolonialen Kontexten die Erfahrung gemacht, dass die Kritik an der Moderne zu einer Stärkung von konservativen und nationalistischen Ordnungen geführt hat. Es muss untersucht werden, wie die Aufklärung über die Grenzen Europas hinaus befördert werden kann, um den „Anderen“ zu dienen und welche Probleme in der Aneignung von Konzepten – wie etwa dem der Öffentlichkeit mit seinem westfälischen Rahmen – auftreten können.

Meiner Ansicht nach würde solch ein Projekt das Beste der Aufklärung bewahren und zu einem Umdenken in Bezug auf das Verhältnis der Aufklärung zu „delegitimiertem“ Wissen und seiner Rolle im Projekt der Dekolonisierung führen. Dies würde auch ein Abweichen von den Orthodoxien anticolonialer Kritik bedeuten. Es muss schließlich stets daran erinnert werden, dass der Nationalismus ein Produkt des Imperialis-

mus ist und insofern mit seinen gewaltvollen Strukturen verbunden bleibt. Demzufolge ist die Konstruktion einer banalen Opposition zwischen der europäischen Aufklärung und dem Postkolonialismus ein unzulässiger Vorgang, der insofern zu problematisieren ist, als es zu untersuchen gilt, inwieweit unser Verständnis von Kritik durch die Aufklärung geprägt ist – auch wenn es nicht hierauf begrenzt bleibt. Im Gegensatz zu einer postkolonialen Anti-Moderne besteht die Herausforderung vielmehr darin, den Gedanken der schwarzen Feministin Audre Lorde zu reformulieren und zu fragen, ob es nicht doch möglich ist, das Haus des Herren mit seinem eigenen Werkzeug zu demontieren (1984, 110).

Anmerkungen

- 1 Der Beitrag erschien zuerst in: *Femina Politica - Zeitschrift für feministische Politikwissenschaft* 2, 2009.
- 2 Benhabib entlehnt den Gedanken der „Iteration“ von Jacques Derrida. Die Etymologie des Begriffs geht gleichzeitig auf das lateinische *iter* (wieder) und das Sanskrit-Wort *itara* (anders) zurück und zeigt damit an, dass jede Wiederholung mit Alterität einhergeht.
- 3 Spivak verwendet die arabische Metapher *rafu*.
- 4 Spivak warnt vor den Gefahren der „Brechung von Staaten“, da etwa der Markt niemals der Forderung nachkommen wird, sauberes Wasser für die Armen bereitzustellen (Spivak 2007, 178).

Literatur

- Beck, Ulrich, 2007: *Weltrisikogesellschaft. Auf der Suche nach der verlorenen Sicherheit*. Frankfurt a. M.
- Benhabib, Seyla, 2006: *Another Cosmopolitanism*. Oxford.
- Dhawan, Nikita, 2007: *Impossible Speech. On the Politics of Silence and Violence*. Sankt Augustin.
- Fraser, Nancy, 1992: „Rethinking the public sphere: a contribution to the critique of actually existing democracy“. In: Calhoun, Craig (Hg.): *Habermas and the Public Sphere*. Cambridge, 109-142.
- Grewal, Inderpal, 2008: „Amitav Ghosh: Cosmopolitanisms, Literature, Transnationalisms“. In: Revathi Krishnaswamy/ John Hawley (Hg.): *The Post-colonial and the Global*. Minneapolis, 178-190.
- Kapoor, Ilan, 2008: *The Postcolonial Politics of Development*. London, New York.
- Lorde, Audre, 1984: „The Master's Tools Will Never Dismantle the Master's House“. In: ders.: *Sister Outsider: Essays and Speeches*. Berkeley, 110-113.
- Medovoi, Leerom/Raman, Shankar/Robinson, Benjamin, 1990: „Can the Subaltern Vote?: Representation in the Nicaraguan Elections“. In: *Socialist Review* 20. Jg. H. 3, 133-150.
- Nussbaum, Martha C., 1997: *Cultivating Humanity: A Classical Defense of Reform in Liberal Education*. Cambridge.
- Randeria, Shalini, 2009: „Transnationalisierung des Rechts und der ‚listige Staat‘ in Indien: zivilgesellschaftlicher Widerstand gegen die Privatisierung öffentlicher Güter“. In: Shalini Randeria/Andreas Eckert (Hg.): *Vom Imperialismus zum Empire*. Frankfurt a. M., 211-236.
- Saunders, Kriemild (2003): *Feminist Post-Development Thought: Rethinking Modernity, Post-Colonialism and Representation*. London.
- Spivak, Gayatri Chakravorty, 1991: „Neocolonialism and the Secret Agent of Knowledge: An Interview with Gayatri Chakravorty Spivak“. In: *Oxford Literary Review*, 13 Jg. H. 1-2, 220-251.
- Spivak, Gayatri Chakravorty, 1993: *Outside in the Teaching Machine*. London, New York.
- Spivak, Gayatri Chakravorty, 1999: *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*. Kolkata.
- Spivak, Gayatri Chakravorty, 2004: „What is Enlightenment?“ Interview with Jane Gallop. In: Jane Gallop (Hg.): *Polemic: Critical or Uncritical*. New York, 179-200.
- Spivak, Gayatri Chakravorty, 2007: „Feminism and Human Rights“. In: Shaikh, Nermeen (Hg.): *The Present as History: Critical Perspectives on Global Power*. New York, 172-201.

Spivak, Gayatri Chakravorty,
2008a: Other Asias. Malden.

Spivak, Gayatri Chakravorty,
2008b: „Die Macht der Ge-
schichte. Subalternität, hege-
moniales Sprechen und die
Unmöglichkeit von Allianzen“.
Interview von Sushila Mesqui-
ta & Vina Yun. In: Frauensoli-
darität 104. Jg., 26-27.

Autorinnen

SIDONIA BLÄTTLER ist promovierte Philosophin und wissenschaftliche Referentin am Institut für Sozialforschung der Universität Frankfurt am Main. Sie hat publiziert zu den Themen Menschenrechte und Gender, Hannah Arendt.

NIKITA DHAWAN ist Juniorprofessorin für Gender und Postkoloniale Studien am Institut für Politikwissenschaft, Exzellenzcluster „Die Herausbildung normativer Ordnungen“, Goethe-Universität Frankfurt am Main. Arbeitsschwerpunkte: Politische Philosophie, Queer und Feministische Theorie, Postkoloniale Theorie.

HERTA NAGL-DOCEKAL ist Professorin für Philosophie an der Universität Wien und Mitglied der österreichischen Akademie der Wissenschaften. Zahlreiche Publikationen zu den Themen Ethik, Politische Theorie und Gender. Zum Thema „Liebe“ ist vor kurzem erschienen: „Philosophische Reflexionen über Liebe und die Gefahr ihrer Unterbestimmung im zeitgenössischen Diskurs“, in: *Jenseits der Säkularisierung*. Religionsphilosophische Studien, hrsg. von Herta Nagl-Docekal und Friedrich Wolfram, Berlin 2008.

MECHTILD M. JANSEN, Erziehungswissenschaftlerin, seit 1987 Referatsleiterin in der Hessischen Landeszentrale für politische Bildung; jetzt zuständig für Frauen, Gender Mainstreaming, Geschlechtsbezogene Pädagogik und Migration. Herausgeberin u.a. von Polis 47: Denken ohne Geländer. Hannah Arendt zum 100. Geburtstag, 2007; Polis 52: Man wird nicht als Frau geboren. Simone de Beauvoir zum 100. Geburtstag, 2010.

INGEBORG NORDMANN, Publizistin und Bildungsreferentin. Mitherausgeberin des Nachlasses von Hannah Arendt. Arbeitsschwerpunkte: Jüdische Philosophinnen der Moderne: Hannah Arendt, Margarete Susman. Arbeitet an einer Monografie über das Thema „Gedankenlosigkeit“.

HELEN THEIN, Bibliothekarin und wissenschaftliche Mitarbeiterin des Moses-Mendelssohn-Instituts Potsdam. Arbeitet an einer Dissertation über Simone Weil.

POLIS ist eine Publikationsreihe der Hessischen Landeszentrale für politische Bildung (HLZ).

Herausgeberinnen: Mechtild M. Jansen, Dr. Ingeborg Nordmann
Hessische Landeszentrale für politische Bildung, Wiesbaden
Redaktion: Dr. Ingeborg Nordmann
Gestaltung/Satz: G-S Grafik & Satz, Wiesbaden, www.dr-g-schmidt.de
Druck: Dinges & Frick, Wiesbaden
Auflage: 2000
© Wiesbaden 2011

ISBN 978-3-927127-97-5

**Schriftliche Bestellungen an die HLZ: Taunusstraße 4-6, 65183 Wiesbaden,
Telefon (0611) 32-4051, Fax (0611) 32-4055, E-Mail: hlz@hlz.hessen.de**

Von der Reihe POLIS sind erhältlich:

Nr. 27 Mechtild M. Jansen (Hrsg.)
Hessen engagiert. Freiwilliges soziales Engagement in Hessen

Nr. 39 Bernd Heidenreich, Sönke Neitzel (Hrsg.)
Der Bombenkrieg und seine Opfer

Nr. 43 Walter Mühlhausen
Demokratischer Neubeginn in Hessen 1945-1949
Lehren aus der Vergangenheit für die Gestaltung der Zukunft

Nr. 46 Renate Knigge-Tesche (Hrsg.)
Politischer Widerstand gegen die NS-Diktatur in Hessen.
Eine Auswahl

Nr. 49 Jansen, Mechtild M. (Hrsg.)
Pflegende und sorgende Frauen und Männer!

Nr. 50 Heidenreich, Bernd; Friedel, Mathias (Hrsg.)
1989/1990: 20 Jahre Mauerfall - 20 Jahre Deutsche Einheit

Nr. 51 Kerwer, Jürgen; Petrischak, Hannes; Scholz, Lothar;
Wessela, Eva (Hrsg.)
Mut zur Nachhaltigkeit - ein Thema für Schule und Unterricht

Nr. 52 Jansen, Mechtild M.; Nordmann, Ingeborg; Röming, Angelika (Hrsg.)
Man wird nicht als Frau geboren
Simone de Beauvoir zum 100. Geburtstag

Nr. 53: Jansen, Mechtild M.; Nordmann, Ingeborg (Hrsg.)
Gerechtigkeit, von Philosophinnen gesehen

Nr. 54: Jansen, Mechtild M.; Brückner, Margrit; Göttert, Margrit;
Schmidbaur, Marianne (Hrsg.)
Neue Väter hat das Land?!

Sie können diese ebenso wie die vergriffenen Ausgaben (ausgenommen Nr. 12, 16 und 21) über das Internet (www.hlz.hessen.de) herunterladen.