

Alex Demirović
Susanne Lettow
Andrea Maihofer
(Hrsg.)

Emanzipation

Zur Geschichte
und Aktualität eines
politischen Begriffs

AKG



WESTFÄLISCHES DAMPFBOOT

Demirović / Lettow / Maihofer (Hrsg.)
Emanzipation

AkG

Die *Assoziation für kritische Gesellschaftsforschung* (AkG) wurde im Juni 2004 als offener Zusammenschluss von Sozialwissenschaftlerinnen und -wissenschaftlern aus dem deutschsprachigen Raum (Deutschland, Schweiz, Österreich) gegründet. Inhalt der gemeinsamen Arbeit ist die Diskussion gesellschaftskritischer Theorieansätze, deren Reproduktion und Weiterentwicklung in Zeiten ihrer zunehmenden Marginalisierung an den Hochschulen gesichert werden soll.

Schwerpunkte bildeten bisher halbjährige Tagungen, bei denen folgende theoretische und politische Fragen behandelt wurden: „Kritische Gesellschaftstheorie heute“, „Feministische Perspektiven“, „Organisation, Bewegung und Hegemonie“, „Staatstheorie vor neuen Herausforderungen – feministische Kritik, Internationalisierung und Migration“, „Internationale Politische Ökonomie“, „Subjektivität“, „Umkämpfte Arbeit“ und „alternative Krisendiagnosen und -politiken“. Dieser 10. Band der Publikationsreihe dokumentiert die Themen und Diskussionen eines Workshops der AkG zusammen mit der Rosa-Luxemburg-Stiftung (IfG), der Ende 2016 stattfand.

Alex Demirović, apl. Prof. am Fachbereich Gesellschaftswissenschaften der Goethe-Universität Frankfurt a.M., Senior Fellow der Rosa-Luxemburg-Stiftung und Vorsitzender ihres wissenschaftlichen Beirats. Arbeitsschwerpunkte sind kritische Gesellschaftstheorie, Staats- und Demokratietheorie.

Susanne Lettow, Privatdozentin am Institut für Philosophie und wiss. Mitarbeiterin am Margherita-von-Brentano-Zentrum für Geschlechterforschung der FU Berlin. Arbeitsschwerpunkte: Feministische Theorie, Kritische Sozialphilosophie, Geschichte und Theorie der Biopolitik, Wissenschafts- und Techniktheorien.

Andrea Maihofer, Dr. phil., Philosophin, Soziologin und Geschlechterforscherin; Professorin für Geschlechterforschung an der Universität Basel und Leiterin des Zentrums Gender Studies; Leiterin des Gender-Graduiertenkollegs sowie Präsidentin der Schweizerischen Gesellschaft für Geschlechterforschung.

Alex Demirović / Susanne Lettow /
Andrea Maihofer (Hrsg.)

Emanzipation

Zur Geschichte und Aktualität eines
politischen Begriffs

im Auftrag der
Assoziation für kritische Gesellschaftsforschung

WESTFÄLISCHES DAMPFBOOT

Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek
Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische
Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

1. Auflage Münster 2019
© 2019 Verlag Westfälisches Dampfboot
Alle Rechte vorbehalten
Umschlag: Lütke Fahle Seifert AGD, Münster
Druck: Rosch-Buch Druckerei GmbH, Scheßlitz
Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier
ISBN 978-3-89691-282-4

Inhalt

Einleitung	7
<i>Isabell Lorey</i>	
Emanzipation und Schulden	10
<i>Ruth Sonderegger</i>	
Emanzipatorische und herrschaftliche Gebräuche der (Emanzipation versprechenden) Kunst	16
<i>Katia Genel</i>	
Die ambivalente Logik der Emanzipation Spannungsverhältnisse zwischen der Frankfurter Schule und Jacques Rancières kritischer Theorie	37
<i>Tatjana Freytag</i>	
Emanzipation und das politische Subjekt in der kritischen Theorie	57
<i>Michael Brie</i>	
Emanzipation – eine Vier-in-Einem-Perspektive Fragen in einer Diskussion	73
<i>Moshe Zuckermann</i>	
Emanzipation im Judentum. Zur Dialektik von Religion und Geschichte	92
<i>Sara R. Farris</i>	
Von der Judenfrage zur muslimischen Frage Republikanischer Rigorismus, kulturalistischer Differentialismus und die Antinomien erzwungener Emanzipation	107
<i>Svenja Bromberg</i>	
Emanzipation nach Marx – Erneuerung eines politisch- philosophischen Begriffs	135

Susanne Lettow

Subjektivität, Herrschaft und Zeit. Dimensionen eines
feministischen Begriffs der Emanzipation 156

Andrea Maihofer

Feminismus und Emanzipation – und darüber hinaus 175

Alex Demirović

Zwei Weisen der Emanzipation – oder: Ist Emanzipation
noch ein Ziel sozialer Kämpfe? 206

Autor*innen

231

Einleitung

Was ist Emanzipation? Meist taucht der Begriff dort auf, wo Menschen für Befreiung, eine herrschaftsfreie Gesellschaft oder ein gutes, gelingendes Leben eintreten. Eigentümlicherweise jedoch werden Begriff und Sache der Emanzipation selten ausbuchstabiert. Von Konservativen ist nicht zu erwarten, dass sie für Emanzipation sind. Doch auch in der kritischen Denktradition bestehen Vorbehalte. Adorno hielt die „unvermeidliche Frage“ nach dem Ziel der Emanzipation für schlicht „illegitim“; und so scheint „Emanzipation“ zwar ein Zentralbegriff Kritischer Theorie zu sein, sich jedoch seinem Inhalt nach grundsätzlich der näheren Bestimmung zu entziehen. Auch diejenigen, die queer-feministisch, poststrukturalistisch, postmarxistisch oder postkolonial argumentieren, sind skeptisch und kritisieren den Begriff. Denn schließlich ist er historisch mit Begriffen von Individualität und Subjektivität, Autonomie und Gleichheit, Vernunft und Wissenschaftlichkeit, Aufklärung und Fortschritt, Unterdrückung und Befreiung verknüpft – Begriffe, deren negative Folgen, Verkürzungen und Ausblendungen vielfach aufgewiesen worden sind und die paradoxerweise gerade dem abträglich sind, worauf Emanzipation doch zu zielen in Anspruch nimmt. Ist der Begriff also zu verwerfen, weil er konstitutiv mit Unfreiheit, mit Unterdrückung, mit Macht kontaminiert ist – oder handelt es sich um ein weiteres Kapitel der Dialektik der Aufklärung?

Ein Blick auf die Geschichte des Begriffs zeigt, dass dieser immer schon wandelbar war und im Kontext gesellschaftlicher Kämpfe und Veränderungsprozesse jeweils von Neuem angeeignet wurde. Im 19. Jahrhundert spielte der Begriff der Emanzipation zunächst in der Freiheitsbewegung des Bürgertums eine bedeutsame Rolle. Juden hatten schon lange die bürgerliche Emanzipation gefordert, sie wollten als Staatsbürger anerkannt und gleichgestellt, also nicht länger aufgrund ihrer Religion benachteiligt, ausgeschlossen oder gar drangsaliert werden. Die Arbeiterbewegung und insbesondere Marx sahen in der Emanzipation einen der Freiheit gleichrangigen und ebenso widersprüchlichen Begriff. Die Emanzipation, die die Arbeiterklasse ins Werk setzen sollte, zielte darauf, das vom Bürgertum geschaffene Lohnarbeitsverhältnis und die Existenzweise der Lohnabhängigkeit selbst historisch wieder zu überwinden. Eine anspruchsvolle Freiheit sollte verwirklicht werden, in der die Individuen sich wechselseitig in ihrer Kooperation unterstützen

und zur Erweiterung ihrer individuellen und kollektiven Handlungsfähigkeit beitragen, also ihren gemeinsamen Freiheitsraum vergrößern würden. Freiheit war dabei ganz materiell und elementar gemeint: Freiheit von der Not und der Notwendigkeit der Arbeit, vom Zwang zur Akkumulation. In der Anti-Sklaverei-Bewegung des 19. Jahrhunderts spielten der Begriff der Emanzipation und schließlich die Kritik an einem rein formalen, juridischen Verständnis ebenso eine wichtige Rolle wie in der Frauenbewegung. Für die Protestbewegung der 1960er Jahre war der Begriff der Emanzipation erneut eine maßgeblich Orientierung: Frauen kämpften darum, über ihren Körper und ihr Leben entscheiden zu können, Arbeiter*innen gegen die Fabrikdespotie und eine sinnleere Arbeit, Schüler*innen und Studierende traten für ein anderes Verständnis von Bildung und ein neues Wissen ein. Mit Emanzipation war aber nicht allein diese oder jene Emanzipation gemeint, sondern eine umfassende, emanzipierte Lebensweise, die die gesellschaftlichen Verhältnisse und die Politik wie die Subjektivität der Einzelnen und ihr Verhältnis zueinander umfassen sollte.

So selbstverständlich der Bezug auf den Begriff der Emanzipation häufig war, so fällt dennoch auf, dass er kaum Gegenstand einer weiteren Theoriebildung wurde. Die bürgerlichen Normen der Gleichheit und Freiheit, weniger schon der Solidarität waren und sind – gerade auch in Hinblick auf ihre Ambivalenzen und strukturellen Widersprüche – Gegenstand umfassender theoretisch-philosophischer Diskussionen. Das gilt nicht für den Begriff der Emanzipation – und wenn doch, dann wird er sogleich mit Gleichheit oder Freiheit assoziiert und scheint wenig mehr zu bezeichnen als den Prozess, der zur Einlösung jener Normen führt. Wir vermuten jedoch, dass der Begriff der Emanzipation eine gewisse Eigenbedeutung hat, viel weniger normativ, sehr viel materialistischer insofern ist, als er sich auf vielgestaltige, konkrete Praktiken bezieht, auf Kämpfe, Aktivitäten und Bewegungen. Er ist zudem auch unbestimmter, offener, überlässt es vielmehr denjenigen, die Emanzipation anstreben, zu bestimmen, worauf sie zielen soll.

Unsere Beobachtung, dass Emanzipation so wenig Gegenstand der Reflexion und theoretischen Ausarbeitung ist und dies vielleicht auch mit einer Abwehr dessen zu tun hat, auf was der Begriff selbst geht, hat uns neugierig gemacht. Neugierig darauf, ob der Begriff nicht doch das Potenzial hat – ja, soll man es so sagen? –, emanzipatorische Impulse freizusetzen. Oder sagt er über die

gängigen universalistische Normen von Freiheit und Gleichheit oder über Konzepte des Guten Lebens hinaus ohnehin nicht mehr? Ist er unverbindlich? Ist er vielleicht sogar kontraproduktiv, weil mit kolonisierenden, rassistischen, sexistischen Gewaltpraktiken verbunden und zum Imaginären einer weißen, eurozentrischen, männlichen, ausbeuterischen Herrschaft gehörend? Selbst wenn der Begriff der Emanzipation aus dem Horizont der Dialektik der Aufklärung nicht heraustritt, so haben wir – und nicht zuletzt deswegen – doch den Eindruck, dass eine kritische Diskussion über den Begriff der Emanzipation lohnen könnte, um das Selbstverständnis eines Projekts zu schärfen und auszuarbeiten, das den kategorischen Imperativ von Marx ernst nimmt: alle Verhältnisse umzustürzen, unter denen Menschen geknechtet, entwürdigt, verlassen sind. Ist Emanzipation das Ziel, auf den jener kategorische Imperativ am Ende hinweist, oder bedeutet sie einen unabschließbaren Prozess, dessen Ziel sich immer wieder aufschiebt, weil es immer wieder neu definiert und konkretisiert wird?

Mit diesen Fragen haben wir im Dezember 2016 im Rahmen der AkG einen Workshop zum Thema „Emanzipation“ organisiert. Die meisten der hier zu findenden Texte wurden dort zur Diskussion gestellt und für das vorliegende Buch überarbeitet. Wir danken Svenja Bromberg, die einen wichtigen Anstoß für den Workshop gegeben und viel zu seinem Gelingen beigetragen hat. Für die Unterstützung der Tagung bedanken wir uns bei allen Beteiligten und bei der Rosa-Luxemburg-Stiftung, die uns mit Raum, Übernahme der Reisekosten und Verpflegung die Möglichkeit zu entspannten Diskussionen ermöglichte.

Alex Demirović, Susanne Lettow, Andrea Maihofer

Isabell Lorey

Emanzipation und Schulden

1. In der Moderne bedeutet Emanzipation die Befreiung aus Macht- und Herrschaftsverhältnissen und damit aus Abhängigkeiten. Die Aufgabe besteht darin, ein freies, von anderen unabhängiges Subjekt zu werden, das in der Lage ist, sich selbst zu regieren. Diese bürgerliche Idee von Emanzipation ist – das hat nicht nur Foucault in seiner Theorie der Gouvernamentalität deutlich gemacht – die Grundlage der maskulinistischen Form liberal-kapitalistischen und demokratischen Regierens seit dem 18. Jahrhundert. Das freie Subjekt regiert sich in einer Weise selbst, die es im Rahmen biopolitischer Gouvernamentalität zugleich regierbar macht. Dieses freie Subjekt ist männlich, es besitzt Eigentum, und es ist weiß. Emanzipation bedeutet hier, im Rahmen dieser Norm zum Subjekt zu werden.

Ausgehend von den Bewegungen und Kämpfen der späten 1960er und 1970er Jahre macht Foucault in seinem Text „Subjekt und Macht“ deutlich, dass es gerade um die Befreiung dieser Art von Emanzipation geht. Eine aktuelle Praxis der Befreiung braucht „eine kritische Analyse der Welt, in der wir leben“, eine kritische Analyse der Gegenwart, so Foucault. Bekanntermaßen geht es ihm keineswegs um eine Emanzipation *aus* Machtverhältnissen. Als ob dies möglich wäre! Eine kritische Analyse der Gegenwart bedeutet zu verstehen, in welchen Macht- und Herrschaftsverhältnissen wer zum Subjekt werden kann und wer nicht, und wie wir in beiden Fällen an eine vermeintlich eigene, ursprüngliche „Identität“ gebunden werden, die uns entweder in Gruppen zusammenbindet und diskriminiert, uns individualisiert, uns voneinander trennt oder (selbst-)regierbar macht. Eine Emanzipation aus solchen Identitätspolitikern liegt nicht „in der Zukunft“, nicht „im *Versprechen* einer Befreiung oder einer Revolution“ (Foucault 2005: 274; Herv. I.L.). Stattdessen geht es darum, in der Gegenwart, jetzt, „abzulehnen, was wir sind“ und was wir gezwungen werden zu sein. Wir müssen „uns selbst vom Staat und der damit verbundenen Form von Individualisierung [...]

befreien“ (ebd.: 280) und nach neuen Formen der Subjektivierung suchen.

2. In der Ethymologie des lateinischen Wortes *emancipatio* ist Emanzipation nicht zu trennen von patriarchaler Besitzherrschaft. *Mancipatio* bedeutet, durch das Auflegen der Hand (*manus*), eine Sache in Besitz zu nehmen. Als Sache werden in der römischen Antike auch jene behandelt, die kein oder kein vollständiges Personenrecht haben, in erster Linie Sklav_innen. *E-mancipatio* bezeichnete dann die Freigabe aus dem herrschaftlichen Besitz. Im streng juristischen Sinn bedeutet *emancipatio* mehreres: die Entlassung eines Sohnes aus der väterlichen Gewalt in die Selbständigkeit, die Übergabe der Tochter in die Hand eines anderen Mannes oder die Freilassung einer_s Sklav_in aus dem Eigentum ihres_seines Herren. Der *pater familias* entlässt seinen bisherigen Besitz aus seiner Hand. Es geht um Entlassung und Befreiung durch das dominierende Subjekt.

3. 1968, im mythischen Jahr der Studierendenbewegung, und am Ende des Jahrzehnts der Unabhängigkeit der meisten afrikanischen Staaten aus europäischen Kolonialherrschaften, in diesem Jahr 1968 hat Stokely Carmichael auf dem ebenfalls legendär gewordenen Londoner Kongress „Dialektik der Befreiung“ deutlich gemacht, dass sich hinter Emanzipation auch in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts noch immer nicht selten eine weiße Herrschaftspraxis verbirgt. Carmichael, der später zu einer zentralen Figur der Black Panther wurde, war 1968 chairman einer der wichtigsten studentischen Civil Rights Movements, dem Student Non-Violent Coordinating Comitee (SNCC) und Autor des Buches „Black Power“. In London sagt er: „Ich bin höchst erstaunt, wenn ich die Zeitung aufschlage und lese: ‚England hat heute beschlossen, den Westindischen Inseln die Unabhängigkeit zu geben.‘ Wer zum Teufel ist England, dass es mir meine Unabhängigkeit geben kann? Alles, was es tun kann, ist, mit der Unterdrückung schluss zu machen, mir von dem Buckel runterzusteigen. [...] Ihr könnt niemandem Unabhängigkeit geben. Sie wird genommen. Und das ist es, was [auch] das weiße Amerika lernen wird. Es kann uns nichts *geben*. Kein weißer Liberaler kann mir etwas geben. Er kann nur dazu beitragen, andere Weiße zu zivilisieren, denn das ist es, was sie nötig haben.“ (Carmichael 2017: 37f) Unabhängigkeit kann kein Geschenk, keine Gnade des (weißen) Westens sein. Wer versklavt, kann keine Unabhängigkeit geben. Aber er kann damit aufhören, zu unterdrücken, zu dominieren und zu versklaven, und er kann zur „Zivilisierung“

anderer Weißer beitragen. Die Herrschenden müssen sich selbst emanzipieren. Sie müssen ablehnen, zu einem überlegenen Subjekt und damit zu einem autonomen und souveränen Subjekt zu werden.

4. Emanzipation hat, wie Foucault geschrieben hat, wenig mit Zukunft zu tun. Es geht nicht um das Versprechen einer zukünftigen Befreiung. Es geht um Praxen und Haltungen im Jetzt, um Brüche mit der linearen Konstruktion von Zeit, denn das ist die Zeit der Sieger, der Herrschenden. Es ist die Zeit der Herrschaft über die Ökologie, über die Umgebung. Fortschritt und Wachstum basieren auf immer weiter zunehmenden Ungleichheiten, einer Ökonomie weißer Überlegenheit und dem Reichtum einiger weniger. „Fortschritt für wen? Und durch was?“ fragt Carmichael 1968. „Wir werden euch schon Bescheid sagen, wenn Fortschritte erzielt worden sind. [...] [F]ür uns heisst Fortschritt, euch vom Buckel zu kriegen.“ (Ebd.: 35)

5. Saidiya Hartman hat daran erinnert, dass die von Weißen gegebene Freiheit als Geschenk an die Versklavten galt, als eine Gabe, derer sie sich dankbar und würdig erweisen mussten, die sie in die Schuld stellte, sie schuldig machte. Diese Gabe der Schuld bindet die „Befreiten“ bis heute in verkehrter Verantwortung an die Vergangenheit und verleiht den Schulden Dauer. Denn in der Logik der Schulden ist nur das verschuldete Individuum verantwortlich für die Taten in der Vergangenheit (vgl. Hartman 1997: 130f). Diese Verschiebung von Verantwortung auf die individualisierte Schuld der Befreiten löscht Geschichte aus, die Geschichte der Sklaverei. Die anhaltende schwarze Schuld dient der linearen Geschichtsschreibung der weißen Sieger (vgl. ebd.: 132; vgl. auch Benjamin 1974). In dieser Schuldenlogik bleibt schwarze Emanzipation in einem asymmetrischen Verhältnis an die weißen „Wohltäter_innen“ gebunden, schreibt Hartman im Kapitel „The Debt of Emancipation“ in *Scenes of Subjection*.

6. Ist der Begriff der Emanzipation zu retten? Vielleicht nicht. Wir sollten besser über Abolition nachdenken. Nicht aber im Sinne der Abschaffung der Sklaverei, die nie Rassismus abschaffen konnte und die Verbindung von Kapital und „Rasse“ aufrecht erhielt. Abolition auch nicht einfach im Sinne der Abschaffung von Sexismus, Homo- und Transphobie, von weißer überlegener Subjektwerdung, von Schulden. In ihrem Buch *Die Undercommons* sprechen Fred Moten und Stefano Harney (2016: 45) von einem „anderen Abolitionismus“. In diesem anderen Verständnis von Abolitionismus geht es um

die Abschaffung einer Gesellschaft, die versklavt, die asymmetrisch verschuldet und ein weißes individualistisches Subjekt braucht. Es geht um die Abschaffung einer Gesellschaft, die Abhängigkeit und Sorge gering schätzt, und von Gewalt und Hass gegen alles als „anders“ Wahrgenommene geprägt ist. Die so verstandene andere Abolition ist kein herrschaftsfreies Paradies in der Zukunft, sondern die konkrete Form der Kämpfe und Undercommons im Hier und Jetzt.

7. Die Gruppe Precarias a la deriva aus Madrid hat aus einer queer-feministischen Perspektive deutlich gemacht, dass es für eine andere Gesellschaft, eine andere Welt, notwendig ist, mit dem modernen Nexus von Emanzipation und Unabhängigkeit zu brechen, mit der Doktrin zu brechen, dass, wer von anderen abhängig ist, nicht emanzipiert sein kann, dass, wer an Sorgebeziehungen gebunden ist, nicht wirklich frei sein kann (vgl. Precarias 2014: 98ff). Neoliberalen Regieren kommt diese auf Individualisierung und Autonomie basierende Idee von Emanzipation sehr zupass. Wer dazu nicht in der Lage ist, ist selbst schuld, eigenverantwortlich zuständig für das privatisierte Risikomanagement.

Was aber, wenn wir Formen des Zusammenlebens denken, die von Sorge und Abhängigkeit ausgehen, von unendlichen sozialen Schulden, aus denen keine Emanzipation möglich ist? Die Precarias, die Undercommons, aber auch viele andere feministische, queere, schwarze Zusammenhänge haben dazu viele Vorschläge gemacht und längst damit begonnen. Es geht nicht darum, Autonomie und Freiheit zu verteufeln, sondern sie ausgehend von wechselseitiger Verbundenheit, Affizierung und Solidarität neu zu denken. Denn die Linien zwischen denen, die Sorge tragen, und jenen, die Solidarität und Unterstützung erhalten, sind nicht klar zu ziehen, wenn sie als wechselseitige, unendlich verschuldete Sorgebeziehungen wahrgenommen werden.

8. Wenn wir Rassismus mit Ruth Wilson Gilmore als „illegale Produktion und Ausbeutung von nach Gruppen differenzierten Verletzlichkeiten“ verstehen, die zu einem „vorzeitigen (sozialen, zivilen und/oder körperlichen) Tod“ (Ruth Wilson Gilmore, zit. nach Harney/Moten 2016: 47) führen, wenn auch Sexismus, Homo- und Transphobie als die Produktion und Verachtung hierarchisierter Verletzlichkeiten verstanden werden, die zum vorzeitigen Tod führen, muss eine Gesellschaft, die diese tödliche Prekarität abschafft, von dem gemeinsam geteilten Prekärsein ausgehen (vgl. Lorey 2012).

Dieses gemeinsame Prekäresein ist keine anthropologische Konstante, keine ursprüngliche Verletzbarkeit, die für alle gleich ist, und auch keine unveränderliche ontologische Kategorie. Prekäresein ist relational und sozial. Mehr noch: Es ist ökologisch, weil es nie ohne Beziehung zu Umwelten, zur Ökologie ist, nie ohne Sorge im Hier und Jetzt. Wir kennen Prekäresein nur als hierarchisierte Verletzbarkeiten, nur in Verbindung mit Prekarität, mit Ungleichheiten, Diskriminierung und Ausbeutung. Und dennoch kann Prekäresein in den abolitionistischen Kämpfen bewahrt werden (vgl. Lorey 2019).

9. Nahe an diesem Verständnis von geteiltem Prekäresein gegen Prekarität haben Stefano Harney und Fred Moten schließlich auch ein anderes soziales Verständnis von schlechten Schulden, schwarzen Schulden, nicht zurückzahlbaren Schulden vorgeschlagen. Voraussetzung dafür ist die Trennung von Schulden und Kapital, von Schulden und Kredit. Schlechte, schwarze Schulden sind nicht an Kredit gebunden. „Kredit ist ein Mittel der Privatisierung, und Schulden sind ein Mittel der Sozialisierung. [...] Schulden sind sozial, und Kredit ist asozial. Schulden sind wechselseitig. Kredit läuft nur in eine Richtung, Schulden aber laufen in alle Richtungen, sie verteilen sich, entwischen, suchen Zuflucht.“ (Harney/Moten 2016: 69) Diese schlechten Schulden können nicht zurückgezahlt werden, aus sozialen Gründen, aus Gründen des Mitseins. Es sind „Schulden ohne Gläubiger_in, schwarze Schulden, queere Schulden,“ schreiben Harney und Moten (ebd.). Es sind queere Schulden, weil sie Identität fliehen, ohne Selbstreferentialität sind, weil sie es nicht zulassen, auf hegemoniale, moderne Weise zum Subjekt zu werden und uns an eine Identität zu binden. Schlechte Schulden zu praktizieren korrespondiert mit der Fähigkeit, von anderen affiziert zu werden, von Menschen und Dingen: verbunden, verletzbar, prekär zu sein.

Literatur

- Benjamin, Walter (1974): Über den Begriff der Geschichte, in: ders.: Gesammelte Schriften, Bd. I.2, Frankfurt am Main.
- Carmichael, Stokely (2017): Black Power, in: David Cooper, Stokely Carmichael, R.D. Laing, Herbert Marcuse, Paul Goodman: Dialektik der Befreiung, hrsg. und kommentiert von Philipp Katsinas, London, Wien.
- Foucault, Michel (2005): Subjekt und Macht, in: ders.: Schriften, Bd. IV, Frankfurt am Main.
- Harney, Stefano/Moten, Fred (2016): Die Undercommons. Flüchtige Planung und schwarzes Studium, Wien.

- Hartman, Saidiya (1997): *Scenes of Subjection. Terror, Slavery, and Self-Making in Nineteenth-Century America*, New York.
- Lorey, Isabell (2012): *Die Regierung der Prekären*, Wien.
- (2019): *Schulden queeren*, in: Julia Bee, Nicole Kandoler (Hg.): *Differenzen und Affirmation. Queer-/feministische Perspektiven auf Medialität*, Berlin.
- Precarias a la deriva* (2014): „Was ist dein Streik?“ *Militante Streifzüge durch die Kreisläufe der Prekarität*, Wien.

Ruth Sonderegger

„And whatever position we may occupy,
we are getting only one point of view:
white middle-class.“

Gloria Anzaldúa 2009: 165

Emanzipatorische und herrschaftliche Gebräuche der (Emanzipation versprechenden) Kunst

1. Zum Gemeinplatz, Kunst sei emanzipatorisch

Die Veranstalter_innen der Tagung, der sich die folgenden Überlegungen verdanken, haben mich gebeten, den Zusammenhang zwischen Kunst und Emanzipation zu durchleuchten. Damit betritt man nicht nur ein riesiges, sondern vor allem ein vermintes Gelände. Denn der in der westlichen ästhetischen Theorie seit der Aufklärung immer wieder behauptete Zusammenhang zwischen Kunst und Emanzipation ist so eng wie gleichzeitig gewaltvoll verstellt. In der Gegenwart wird er mit großem Nachdruck beispielsweise von Jacques Rancière behauptet. Die emanzipatorische Kraft der autonomen Kunst besteht Rancière zufolge darin, hierarchische Aufteilungen – zwischen den Klassen oder Kopf- und Handarbeit, Freizeit und Arbeitszeit, Wissen und Unwissen etc. – im Modus des Als-ob zu unterlaufen, also so zu tun, als existierten diese hierarchischen Trennungen gar nicht (Rancière 2002). Das führt zwar nicht zwingend zu Selbstermächtigung und herrschaftskritischem politischem Handeln, arbeitet solchen Entwicklungen in den Augen Rancières aber zu. Denn, so das Argument, was vorstellbar geworden ist, ja, für kurze Zeit als Realität auf der Bühne oder im Film erlebt wurde, kann Wirklichkeit werden. Ein bei Rancière paradigmatisches Beispiel sind die Romane Flauberts, die mit derselben Detailversessenheit, wenn nicht Hingabe Adelige und Marktfrauen beschreiben und damit denkbar, erfahrbar und politisch einklagbar machen, dass sie gleich sind (auch wenn Flaubert selbst durchaus ein Aristokrat war).

Gerade auch kritische Theoretiker – auf das Fehlen der Theoretikerinnen sei an dieser Stelle ausdrücklich hingewiesen –, haben bis

in die 1970er Jahre des 20. Jahrhunderts der Kunst wiederholt eine befreiende, sowohl selbst- als auch gesellschaftsverändernde Kraft zugeschrieben. Man denke nur an Titel wie etwa Marcuses „Kunst und Befreiung“ (Marcuse 2000). An diesem Zusammenhang hält auch Adorno fest; und zwar selbst dort, wo er den Glauben an die Möglichkeit von Aufklärung und Emanzipation auf Eis gelegt hat. Das ist insbesondere in der *Ästhetischen Theorie* (Adorno 1973) der Fall, während Adorno in den der *Ästhetischen Theorie* zugrunde liegenden Vorlesungen (Adorno 2009) für die Emanzipation durch Kunst noch deutlich mehr Spielraum lässt. Das zeigt sich insbesondere in der positiven Anknüpfung an das platonische Verständnis der Schönheit (Adorno 2009: 139f), die Adorno mit Plato nicht als Eigenschaft versteht, sondern als die Kraft einer kritischen Relation: nämlich als die Kraft, den Raum dessen, was ist, auf das hin zu öffnen, was sein könnte. Denn im Angesicht der Schönheit verblasse alles Bekannte – und das bedeutet: Schönheit, wie Adorno sie von Plato her versteht, ist eine Relation des Begehrens nach Anders-Sein. (Vgl. auch W. Ette 2014) Aber auch unter den verbarrikadierten Umständen der *Ästhetischen Theorie*, in der Adorno immer wieder an der Möglichkeit, zwischen Sein und Anders-Sein überhaupt noch unterscheiden zu können, zweifelt, kann Kunst, die den (bei Adorno immer normativ zu verstehenden) Namen verdient, zumindest eine Statthalterin der Möglichkeit einer befreiten Gesellschaft sein; eine mahnende Erinnerung daran, dass der Anspruch auf Emanzipation selbst unter aussichtslosesten Bedingungen nicht aufgegeben werden darf. Beachtenswert ist in diesem Zusammenhang auch, dass beispielsweise die *Dialektik der Aufklärung* (Adorno und Horkheimer 1986) nahelegt, dass der Bereich der Kunst von der instrumentellen Vernunft zuletzt korrumpiert wurde und das emanzipatorische Potenzial also länger bewahrt hat als die Wissenschaft oder auch die Moral.

Walter Benjamin ging noch weiter und vertrat die These, dass eine Politisierung der Ästhetik dem Faschismus Einhalt gebieten könnte. Und zwar darum, weil faschistisch-populistische Politik wesentlich auf Hegemoniebildung durch Ästhetik gesetzt hat – genauer gesagt, auf die Ästhetik spektakulärer und pseudo-partizipativer Massenevents. Benjamin kommentiert das mit den Worten: Der Faschismus „sieht sein Heil darin, die Massen zu ihrem Ausdruck (beileibe nicht zu ihrem Recht) kommen zu lassen“; wobei das den Massen damit entzogene Recht, wie Benjamin hinzu fügt, jenes auf die Veränderung der Eigentumsverhältnisse ist (Benjamin 1980a: 506).

Der faschistischen Ästhetik wollte Benjamin mit einer politisierten, emanzipatorischen begegnen; mit einer Ästhetik, wie er sie – schon auf der Flucht vor den Nazis in Paris – vor allem in „Der Autor als Produzent“ (1934) skizziert hat. In Anknüpfung an die sowjetische Proletkult-Tradition und insbesondere Tretjakows Arbeit in der Kolchose forderte Benjamin dort eine Kunst, die sowohl die bürgerlichen Künstler_innen als auch jene, die bislang überhaupt keinen Zugang zur Kunst hatten, emanzipieren sollte. Möglich werden sollte das durch Zugang zu den ästhetischen Produktionsmitteln; sowohl in der Form von gegenseitigem Unterricht in der von Tretjakow erprobten Zusammenarbeit verschiedener künstlerischer und nichtkünstlerischer Spezialist_innen (von der Traktorfahrerin bis zum Schriftsteller) als auch in der Form des Zugangs zu technischen Apparaten wie Kamera oder Aufnahmegerät; und nicht zuletzt im Zugang zu Institutionen wie Kinos oder Theater, über welche letztere auch die bürgerlichen Künstler_innen bis heute kaum Kontrolle haben. Benjamins vielzitiertes Diktum lautete: statt sich zu den Produktionsverhältnissen zu verhalten, wie das Künstler_innen immer wieder getan hätten, gehe es darum, sich in ihnen zu positionieren (vgl. Benjamin 1980: 685); und zwar um sie zu gestalten und sich dabei selbst zu verändern, sodass Selbst- und Gesellschaftsveränderung Hand in Hand gehen.

Auch wenn man innerhalb der frühen kritischen Theorie nur die beiden Positionen von Adorno und Benjamin betrachtet, fällt ins Auge, dass sie den Zusammenhang von Kunst und Emanzipation denkbar verschieden fassen: Adorno geht es um am avanciertesten Modernismus orientierte Kunstwerke, die in einem doppelten Sinn Statthalter-Funktion haben: einerseits weil sie im Namen jener sprechen, die keine Artikulationsmöglichkeit haben (und wohl auch kaum Zugang zu jener Kunst, die für sie einsteht); und andererseits, weil sie chiffrhaft für eine vernünftige Einrichtung der Gesellschaft stehen, die in der Gegenwart verstellt ist. Die von Adorno favorisierte Kunst ist in einem zugleich starken als auch schwachen Sinn emanzipatorisch: Stark, weil sie eine Differenz ums Ganze artikuliert; schwach, weil sie die Erinnerung an bzw. den Wunsch nach etwas wachhält, was sie nicht realisieren kann und tendenziell aufschiebt.

Benjamin hat sich zwar auch mit kanonisch modernistischer Kunst beschäftigt, genauso aber mit als überholt oder als mäßig geltenden barocken Trauerspielen sowie alter und neuer Massen-

kunst; und – seit der Zusammenarbeit mit Brecht verstärkt – mit ästhetischen Praktiken, welche möglichst viele Interessierte in die Lage versetzen sollten, selbst ästhetisch zu produzieren. Damit ist kein Beuys'sches und totalitäres „Alle sind Künstler“ oder müssen es werden gemeint (vgl. Raunig 2005). Gleichwohl geht Benjamin davon aus, dass die Beteiligung an der ästhetischen Produktion einerseits selbstermächtigend für jene ist, die aus diesem Bereich ausgeschlossen waren und sind, und andererseits auch gesellschaftliche Teilhabe bedeuten kann: sowohl im Sinn von politischen Imaginations- und Artikulations- als auch Organisationsmöglichkeiten. Die Organisation von Wandzeitungen, Wanderradios oder Wanderkinos, zu denen etwa Tretjakow auf der Kolchose anleitet und ausbildet, orientieren sich bewusst nicht am bürgerlichen Begriff des Kunstwerks. Benjamin zufolge setzten aber gerade Formen wie die Wandzeitung oder das Wanderkino neue ästhetische Maßstäbe und ebenso Maßstäbe der Verfügung über den Produktionsapparat, von denen auch traditionelle Romanschriftsteller_innen oder Maler_innen etwas lernen können. Oder anders und mit Benjamin gesagt: Tretjakows Tätigkeiten in der Kolchose sind ästhetisch und emanzipatorisch überzeugend.

Von Benjamin unterscheidet Adornos Konzept der ästhetischen Emanzipation sich jedoch nicht nur hinsichtlich der Orientierung am Modernismus und am Werk. Benjamin geht es stärker als Adorno um kollektive, aus verschiedenen Spezialisierungen zusammen gesetzte Wissens- und Produktionsprozesse (statt Werke), sondern auch um solche, die die Grenzen zwischen künstlerischer, ethischer und politischer Artikulation durchqueren, ohne sie einander gleich zu machen. Vor allem reduziert sich ästhetische Produktion bei Benjamin nicht auf Vorschein oder Statthaltschaft, sondern kann auch hier und jetzt aus Herrschaftsstrukturen befreien; schon dadurch, dass – um noch einmal auf Tretjakow zurück zu kommen – anders als in der arbeitsteiligen Gesellschaft produziert wird, in der Schriftsteller_innen kaum mit Traktorfahrer_innen in Berührung kommen. Das versteht sich im Licht von Benjamins *Geschichtsphilosophischen Thesen* quasi von selbst, die neben dem Historismus nichts mehr kritisieren als den Aufschub der besseren Gesellschaft auf den St.-Nimmerleinstag. Dabei sind sich sowohl Benjamin als auch Tretjakow durchaus darüber im Klaren, dass die Veränderungen, zu denen Tretjakow in der Kolchose beigetragen hat, nicht schon das Ende der Fahnenstange sind. Gerade deshalb behandeln sie das

bereits Realisierte nicht als bloßen Vorschein und geben sich mit dem Erreichten nicht zufrieden – Tretjakows von einem Projekt zum nächsten eilende Unruhe ist sprichwörtlich.

Gerade nach der faschistischen Barbarei, deren Ende Benjamin nicht mehr erlebt hat, hat auch die bürgerliche Seite die emanzipatorische Kraft der Kunst als eine im humanistischen Sinn politische reklamiert und gegen die moralische Katastrophe, als die der NS angesehen wurde, verstärkt auf ästhetische Bildung in der Nachfolge Schillers gesetzt.¹ Darüber war sich gerade Adorno vollkommen im Klaren. Nicht ohne Grund hat er keine Mühe gescheut, dem deutschen Bürgertum gerade seine Lieblinge zu entwenden: Eichendorff, Goethe, Hölderlin – allesamt vom NS benutzte Dichter; und seine Praxis der Entwendung war angesichts des Wiederaufbauhumanismus, der weniger auf demokratische und sozialistische Politik als auf eine humanistisch verstandene Kunst und Kultur setzte, umso wichtiger. Gleichwohl fragt sich, ob die Berufung auf die emanzipatorische Kraft der modernistischen Kunst nicht unheimlicher ist als insbesondere Adorno – Benjamin stand der Kunst der großen Werke ohnehin viel ferner (vgl. Sonderegger 2016) – lieb sein kann. Denn damit geht es um die autonome Kunst im Singular, wie sie im ausgehenden 18. und beginnenden 19. Jahrhunderts konzeptualisiert wurde – insbesondere in den Schriften Kant und Schillers. Die Theorie dieser Kunst weist nicht nur herrschaftskritische und Emanzipation ermöglichende, sondern in eins damit derart menschenverachtende Züge auf, dass man sich fragen muss, ob und wie diese Theorie bzw. die von ihr geprägte Kunst (auch) noch zur Emanzipation beitragen konnte oder kann. Dieser Frage ist der Hauptteil meiner Überlegungen gewidmet, um dann ein paar Konsequenzen in Bezug auf den Disput zwischen Adorno und Benjamin (und darüber hinaus) zu ziehen.

1 Welch paradigmatische Rolle Schiller als humanistischer politischer Erzieher im Nachkriegsdeutschland spielte, kann man sich beispielsweise an einem 1966 in der ZEIT ausgetragenen Streit über den von Hans Magnus Enzensberger herausgegebenen Gedichtband Schillers nachlesen, in dem die „Glocke“ fehlte, was bei manchen Rezensenten zu großer Empörung führte. (Enzensberger 1966)

2. Die Installation des Gemeinplatzes im ausgehenden 18. Jahrhundert

Bis zu Kants *Kritik der Urteilkraft* (1790) gab es keine Kunst im Singular, sondern eine Vielzahl von Künsten und Genres mit jeweils spezifischen Regelkanons, die die Lehr- und Lernbarkeit von Kunst voraussetzten. (Vgl. Kristeller 1951/52; Mortensen 1997) Genau gegen diese Bevormundung der einzelnen Kunstwerke durch sog. Regelästhetiken entwirft Kant – unter starker Berufung auf die englische Diskussion und letztlich die Installierung des Konzepts des Geschmacks (*taste*) als zentrale ästhetische Kategorie – seine Theorie einer Kunst im Singular. Weil es der *Kritik der Urteilkraft* zufolge unzulässig ist, der Kunst irgendwelche Regeln aufzuerlegen, gilt Kant bis heute als Befreier der Kunst von regel-ästhetischer Bevormundung. Damit zusammen hängt eine zweite Emanzipation aus der Unmündigkeit: nämlich die angebliche Befreiung der Kunst aus politischen, moralischen, ethischen, ökonomischen und sonstigen Zwängen und in eins damit aus den Fängen von Adel und Klerus.

Indem Kant die ästhetische Erfahrung, also die Rezeption, aus allen Erkenntnisansprüchen und politisch-moralischen Aufgaben befreit – über die ästhetische Produktion lässt sich in seinen Augen nichts mehr sagen, sobald man sich von Regelästhetiken verabschiedet hat –, behauptet er in einem bis dahin undenkbaeren Maß die Autonomie der ästhetischen Erfahrung. Das tut Kant aber nicht als Liebhaber der Kunst. In einem gewissen Sinn ist die Autonomie der Kunst auch gar nicht Kants Erfindung, wenngleich er sie mit einer bis dahin ungekannten und bis heute weiter wirkenden Radikalität formuliert hat. Vielmehr legitimiert und unterstreicht Kant mit seiner transzendentalphilosophisch hergeleiteten Autonomie der Kunst jenen oft als „Ausdifferenzierung“ bezeichneten Prozess, der sich zur Zeit Kants von England aus in den westeuropäischen Gesellschaften im Zug des kolonial gestützten und sich industrialisierenden Kapitalismus vollzogen hat. Dabei verschleiert die Terminologie des sich quasi von selbst und aus einer inneren Eigenlogik heraus ergebenden Ausdifferenzierens die Gewaltsamkeit, mit der die Trennung zwischen verschiedenen gesellschaftlichen Bereichen damals durchgesetzt werden musste, und zwar jeden Tag aufs Neue.² Dass

2 Das ist ein, wenngleich hier verkürzt bleibendes, Plädoyer dafür, die sog. Ausdifferenzierung der Ästhetik in das Geschehen der primitiven

auch die *Kritik der Urteilskraft* dieser Gewaltsamkeit zuarbeitet, werde ich im Folgenden zu skizzieren versuchen.

Zunächst sei aber noch darauf hingewiesen, dass die erwähnte gesellschaftliche Veränderung der sog. Ausdifferenzierung, die häufig mit dem Beginn der Moderne identifiziert wird, impliziert, dass etwa Ökonomie und Wissenschaft genauso autonom (gemacht) werden wie die Kunst. Das drückt sich bei Kant darin aus, dass er mit seinen drei Kritiken (der reinen Vernunft, der praktischen Vernunft und der Urteilskraft) drei kategorial voneinander getrennte, also autonome Bereiche der Vernunft behauptet. Trotzdem wird bis heute vor allem die Autonomie der Kunst gefeiert, und nicht zuletzt ist es diese Autonomie, aufgrund derer der Kunst ein emanzipierendes Potenzial bzw. der Status eines Vorbilds in Sachen Emanzipation zugeschrieben wird.

Kants *Kritik der Urteilskraft* setzt bekanntlich mit der kategorialen Trennung ästhetischer Urteile von moralischen und Erkenntnisurteilen ein und verdeutlicht das im § 2 an folgendem Beispiel:

„Wenn mich jemand fragt, ob ich den Palast, den ich vor mir sehe, schön finde: so mag ich zwar sagen: ich liebe dergleichen Dinge nicht [...] oder, wie jener irokesische Sachem, ihm gefalle in Paris nichts besser als die Garküchen; ich kann noch überdem auf die Eitelkeit der Großen auf gut *Rousseauisch* schmälen, welche den Schweiß des Volks auf so entbehrliche Dinge verwenden. [...] Man kann mir alles dieses einräumen und gutheißen; nur davon ist jetzt nicht die Rede. [...] Ein jeder muß eingestehen, daß dasjenige Urteil über Schönheit, worin sich das mindeste Interesse mengt, sehr parteilich und kein reines Geschmacksurteil sei.“ (Kant 1974: § 2)

Akkumulation einzutragen. Zu letzterer gehört nicht nur die Trennung derjenigen, die über Produktionsmittel verfügen, von jenen, die ihre Arbeitskraft verkaufen müssen. Wie u.a. Silvia Federici (2012) gezeigt hat, sind beispielsweise auch die Trennung zwischen produktiver und reproduktiver Arbeit und die damit einhergehenden gegenderten Subjektivierungsmodi Teil des Akkumulationsgeschehens. Wie ich im Folgenden nur andeuten kann, gehört zum Kapital der Produktionsmittelbesitzer auch ein ästhetisch-kulturelles Kapital, zu dem andere kaum oder gar keinen Zugang hatten: nur selten nicht-männliche Wesen, noch seltener die unteren Klassen und am wenigsten die kolonialisierten Anderen. Die ästhetischen Fähigkeiten dieser unterschiedlich veränderten Anderen wurden als unterkomplex, kitschig, primitiv etc. ausgegrenzt. So verstanden könnte die Auseinandersetzung mit Ästhetik auch einen Beitrag zur Erforschung der Vergesellschaftungsweise des „dirty capitalism“ (Buckel 2015) leisten, die gerade nicht auf ökonomische Fragen reduziert werden darf.

Zwar behauptet Kant, nur auf transzendente Weise zu rekonstruieren, was diejenigen, die ästhetische Urteile fällen, immer schon tun. Allerdings wird in seiner Rekonstruktion der angeblich unhintergehbaren Voraussetzungen der ästhetischen Urteilspraxis so wenig als ästhetisches Urteil bzw. ästhetische Erfahrung anerkannt, dass Kants Ästhetik auf eine Forderung, eine neue Norm hinausläuft, die viele und vieles ausschließt; auch vieles von dem, was bislang als Kunst gegolten hat. So liegt beispielsweise auf der Hand, dass die von Kant postulierte Uninteressiertheit des ästhetischen Verhaltens ökonomische Absicherung, Befriedigtheit der Grundbedürfnisse und Freizeit voraus setzt bzw. ein Stück weit auch als Antwort auf den neuen Freizeitüberschuss des Bürgertums konzipiert worden ist. (Vgl. Woodmansee 1994: 6) Wer Hunger hat, wie vielleicht der irokesische Sachem, dem Kant nur sinnliche statt ästhetischer Lust konzidiert, tut sich mit der Interesselosigkeit angesichts einer schön gedeckten Tafel schwer.

Darüber hinaus kommen dem Schönen zusätzlich zu den Zwecken, die es in der Systematik der kantischen Philosophie hat – das Schöne soll hier das Passen der Vernunft zur Empirie und das Erhabene die Moralität vernünftiger Wesen beweisen –, mehrfache Aufgaben zu, die Kant aber nicht als Interessen deklariert, wenngleich seine Thesen ihnen zuarbeiten: Erholung vom Konkurrenzkampf und Ablenkung von der Barbarei, die in anderen gesellschaftlichen Teilbereichen vor sich geht. Ein weiterer Zweck des Ästhetischen, der in Kants *Kritik der Urteilskraft* durchaus deutlich wird, ist der, dunkelhäutige Menschen aus dem Bereich des Schönen und zugleich aus dem der Emanzipation auszuschließen. Deutlich wird das in bezeichnender Weise bei der Erläuterung genau jenes Prinzips, von dem Kants gesamte Ästhetik abhängt. Ich meine den sog. Geschmack oder, wie Kant auch sagt, das Vermögen des *sensus communis*. Vermittels dieses Vermögens legt Kant zugleich fest, wer ein Subjekt der Emanzipation ist und wer aus dieser nur scheinbar allen denkenden Wesen zuerkannten Möglichkeit ausgeschlossen wird. Diese Grenzziehung war gegen Ende des 18. Jahrhundert gerade darum so virulent, weil die moralische Legitimität des transatlantischen Sklavenhandels, dessen Befürworter_innen sich auf den *chattel-* (bewegliches Vermögen) oder Werkzeug-Charakter der Versklavten beriefen, immer mehr unter Druck geriet. An den diesbezüglichen Debatten beteiligten sich auch Philosophen, mit denen Kant in direktem oder indirektem Austausch stand. Oder

um es noch einmal anders zu sagen: Die Zeit, in der sich die Ästhetik als eigenständige Disziplin zusammen mit der autonomen Kunst etabliert, welche dem Bürgertum zum Inbegriff und Vorbild der (ästhetischen) Emanzipation wird, ist zugleich die Epoche, in der immer mehr über die Barbarei in den Kolonien bekannt wird und der Abolitionismus sich ebenso zu formieren beginnt wie das europäische Superioritätsdenken.

Die vielleicht krasseste (und noch nicht transzendentalphilosophisch verbrämte) Ausschließung aller dunkelhäutigen Menschen aus dem Bereich des Schönen findet sich in einem relativ frühen Text Kants zur Ästhetik, nämlich in seinen „Beobachtungen über das Schöne und das Erhabene“ (1764). Dort heißt es unzweideutig:

„Die *N**s von Afrika haben von der Natur kein Gefühl, welches über das Läßpische stiege. Herr Hume fodert (sic !) jedermann auf, ein einziges Beispiel anzuführen, da ein *N** Talente gewiesen habe, und behauptet: daß unter Hunderttausenden von Schwarzen, die aus ihren Ländern anderwärts verführt werden, obgleich deren sehr viele auch in Freiheit gesetzt werden, dennoch nicht ein einziger jemals gefunden worden, der entweder in Kunst oder Wissenschaft, oder irgend einer andern rühmlichen Eigenschaft etwas Großes vorgestellt habe, obgleich unter den Weißen sich beständig welche aus dem niedrigsten Pöbel empor schwingen und durch vorzügliche Gaben in der Welt ein Ansehen erwerben.“ (Kant 1993: 70f)

Abgesehen davon, dass Kant die Verschleppung und Versklavung von „Hunderttausenden von Schwarzen“ menschenverachtend als „anderwärts verführt [W]erden“ bagatellisiert, sind seine Behauptungen sachlich schlicht falsch. So hatte beispielsweise als wahrscheinlich erste schwarze Person in Deutschland Anton Wilhelm Amo schon 1734 an der Universität Wittenberg (mit einer philosophischen Arbeit gegen den Dualismus von Descartes) promoviert, nachdem er zuvor ein Jura-Studium an der Universität Halle absolviert hatte. (Vgl. O. Ette 2014)

Simon Gikandi (2001: 100f) hat überdies rekonstruiert, dass „Herr Humes“ These von der Unmöglichkeit schwarzer Dichter und Denkerinnen, auf die sich Kant am Beginn der zitierten Passage stützt, auf eine Auseinandersetzung über den jamaikanischen Dichter Francis Williams zurück geht. Die Nachricht von der Existenz dieses Dichters, so Gikandi, hatte der schottische Aufklärungsphilosoph David Hume (1711–1776) von einem Plantagenbesitzer bekommen, der sich als Gelehrter aufspielte und dem schwarzen Dichter Francis Williams das echte dichterische Genie abgesprochen

hatte. Hume übernimmt diese These des Plantagenbesitzers ebenso ungeprüft wie Kant sie von Hume abschreibt.

Man könnte an dieser Stelle auch auf die schwarze Dichterin Phillis Wheatley (1753–1784) verweisen. Von ihrer Existenz hat Kant möglicherweise durch zwei schottische Unternehmer in Königsberg gewusst, nämlich Joseph Green und Robert Motherby, mit denen Kant sich fast täglich austauschte und die über das kulturelle Leben in London bestens informiert waren. Eben dort wurden die 1773 erschienenen „Poems“ von Wheatley als großer Erfolg gefeiert.³ Von Wheatleys Existenz – und übrigens auch von der Amos – musste Kant aber sicher durch Blumenbach, nämlich seine *Beyträge zur Naturgeschichte* (1790) erfahren haben, dem Kant nach Erscheinen der *Kritik der Urteilskraft* schreibt, wie wichtig Blumenbachs Schriften für den Teleologie-Teil der *Kritik der Urteilskraft* waren.⁴

Damit bin ich wieder bei der *Kritik der Urteilskraft* von 1790, in welcher der Ausschluss nicht-weißer Menschen aus dem Universum der Ästhetik zwar deutlich subtiler – im Kantischen Sinn „kritisch“ – ausfällt als in den *Beobachtungen* von 1764, aber eben nicht verschwindet. Im Gegenteil. Nachdem Kant die Interesslosigkeit im Tandem mit der Autonomie des Ästhetischen erläutert hat, wendet er sich dem zweiten entscheidenden Kennzeichen des ästhetischen Urteils zu, seiner besonderen Allgemeinheit. Denn im Unterschied zum bloßen Geschmacksurteil, über das Menschen wie der irokesische Sachem nie hinaus kommen, besitzt das ästhetische Urteil eine – wenngleich eigentümliche – Allgemeinheit, die man nicht beweisen, sondern anderen nur „ansinnen“ kann.

Garant dieser Allgemeinheit ist der Geschmack, den Kant auch „Gemeinsinn“, „Zivilisation“ oder „*sensus communis*“ nennt. Das Vermögen des Geschmacks soll sicherstellen, dass sich in das ästhetische Vergnügen keine Interessen mengen, sondern nur die Erkenntnisvermögen Einbildungskraft und Verstand miteinander spielen (statt, wie meist, durch Unterordnung der Einbildungskraft

3 Dem Kant-Biografen Manfred Kühn zufolge waren Green und Motherby die wahrscheinlich wichtigsten Gesprächspartner Kants in Sachen Kunst, Kultur und Philosophie (vgl. Kühn 2003: 185ff).

4 Obwohl Blumenbach selbst entscheidend an der Erfindung von „Rassen“-Theorien beteiligt war, vertrat er zugleich eine abolitionistische Position; also eine, die sich für die Abschaffung der Sklaverei stark machte. Er führt Amo und Wheatley als Beweise für die philosophisch und künstlerisch überragenden Leistungen schwarzer Menschen an. (Vgl. Shields 2010: 84ff)

zu einer Erkenntnis führen). Denn nur unter diesen Bedingungen sind in meinem ästhetischen Erfahren und Urteilen allein jene Vermögen involviert, über die auch alle anderen Menschen verfügen, sodass man ihnen das je eigene Urteil mit Grund ansinnen und seine Allgemeinheit behaupten kann. Um nun zu prüfen, ob die ästhetische Lust sich tatsächlich nur an der Lebendigkeit des Spiels zwischen den beiden Erkenntnisvermögen entzündet und nichts anderes eine Rolle spielt, muss man sich Kant zufolge an die Stelle aller anderen menschlichen Wesen versetzen und aus ihrer Perspektive das jeweilige ästhetische Objekt betrachten.⁵ Diese Fähigkeit zur Perspektivenübernahme der Anderen bezeichnet Kant als Geschmack, *sensus communis* oder auch Zivilisation. Dabei lässt Kant zunächst noch offen, ob „Geschmack ein ursprüngliches und natürliches, oder nur die Idee von einem noch zu erwerbenden und künstlichen Vermögen sei“ (Kant 1974: § 22).

Die Auflösung kommt im § 41. Hier spricht sich Kant klar dafür aus, dass der *sensus communis*, von dem letztlich die gesamte Kritik der ästhetischen Urteilskraft abhängt, zwar der Anlage nach in allen vernunftbegabten Wesen angelegt ist, aber der Bildung bedarf. Dementsprechend unterscheidet er in diesem Paragraphen zwischen dem ungebildeten „bloßen“ Menschen und „der Art, ein feiner Mensch zu sein (der Anfang der Zivilisierung)“. In eben diesem Bildungs- und Zivilisierungskontext tauchen auch die Irokesen wieder auf, nämlich auf der untersten Stufe der Zivilisation:⁶

„Und so werden freilich anfangs nur Reize, z. B. Farben, um sich zu bemalen (Rocou bei den Karaiben und Zinnober bei den Irokesen), oder Blumen, Muschelschalen, schönfarbige Vogelfedern, mit der Zeit aber auch schöne Formen (als an Kanots, Kleidern, u. s. w.) [...] als schön empfunden: bis endlich die auf den höchsten Punkt gekommene Zivilisierung daraus beinahe das Hauptwerk der verfeinerten Neigung macht, und Empfin-

5 Nicht ohne Grund hat Hannah Arendt darauf hingewiesen, dass Kant mit dem Prinzip des *sensus communis* auch die Grundlage des politischen Urteils und Handelns formuliert hat. Sie tut das jedoch ohne jene politische Spannung im *sensus communis* anzusprechen, um die es mir im Folgenden geht. (Vgl. Arendt 1985, insbes. 92-103)

6 In einer Diskussion der beiden Stellen, an denen in der *Kritik der Urteilskraft* Irokesen auftauchen, schreibt David Kazanjian: „[...] the Iroquois were represented in Dutch, French, British, and U.S. colonial discourses as a politically savvy and militarily brutal empire. This dual interpretation of the Iroquois as a politically advanced federation but a socially barbaric or underdeveloped people persists with remarkable consistence, continuing to appear in the twentieth century.“ (Kazanjian 2003: 156)

dungen nur so viel wert gehalten werden, als sie sich allgemein mitteilen lassen; wo denn, wenn gleich die Lust [...] nur unbeträchtlich und für sich ohne merkliches Interesse ist, doch die Idee von ihrer allgemeinen Mitteilbarkeit ihren Wert beinahe unendlich vergrößert.“ (KdU 1974: § 41)

Kants abschließende Bemerkung zum Geschmack als *sensus communis* sind demgegenüber weitaus krasser, nämlich manche Menschen kategorisch aus der Entwicklung des *sensus communis* und damit aus der Vernunft, ja dem Menschsein überhaupt ausschließend formuliert. Dem § 42 zufolge nämlich

„ist dieses unmittelbare Interesse am Schönen der Natur wirklich nicht gemein, sondern nur denen eigen, deren Denkart entweder zum Guten schon ausgebildet, oder dieser Ausbildung vorzüglich empfänglich ist“ (KdU 1974: § 42).

Diese abschließende Formulierung des Geschmacksprinzips impliziert, dass manche Menschen prinzipiell zwar „empfänglich“, aber noch nicht zivilisiert sind – das ganze schöne Geschlecht etwa, wie Kant in „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?“ (Kant 2002) sagt. Andere hingegen werden als grundsätzlich nicht empfänglich für das Schöne kategorisiert und damit vom Zivilisierungsprozess oder zumindest von dessen höheren Stufen ausgeschlossen. Er drückt sich darin aus, dass man an der bürgerlichen Kultur der Geselligkeit und des Austausches teilnimmt und in der Lage ist, kosmopolitisch an der Stelle jeder und jedes anderen zu denken. Letzteres ist damit alles andere als selbstverständlich, sondern eine Aufgabe, die das europäische Bürgertum samt seinen Intellektuellen im 18. Jahrhundert als eine vordringliche definiert und dementsprechend heftig diskutiert. Dabei geht es gleichermaßen um eine Abgrenzung des europäischen Bürgertums gegenüber den unteren Klassen im Inneren der eigenen Gesellschaft wie gegenüber dem kolonialen Außen.

Genau beim von Kant postulierten Zivilisierungsprozess setzt Schillers Manifest zur ästhetischen Erziehung an, das häufig auch als eines der Emanzipation (von der entfremdenden Arbeitsteilung) mit den Mitteln der Kunst gelesen wurde. Er schrieb diesen Text, stark unter dem Eindruck von Kant stehend, weil seiner Meinung nach die Französische Revolution gezeigt hatte, dass selbst Zentral-Europäer_innen noch nicht zivilisiert genug sind, um mit politischer Freiheit umzugehen; vor allem die Frauen nicht, über deren Rolle in der Revolution er in der eingangs erwähnten „Glocke“ geschrieben hat: „Da werden Weiber zu Hyänen und treiben mit Entsetzen

Scherz; //noch zuckend, mit des Panthers Zähnen zerreißen sie des Feindes Herz.“

Im Unterschied zu Kant nennt Schiller als Grund für die mangelnde Zivilisierung allerdings auch die vom neuen Kapitalismus erzwungene Arbeitsteilung. Diese trenne Sinnlichkeit und Verstand, die bei Kant im ästhetischen Spiel noch mühelos zueinander gefunden hatten, derart krass, dass daraus unterschiedliche Klassen entstehen würden. Abhilfe soll bei Schiller bekanntlich der Spieltrieb schaffen, der Sinnlichkeit und Verstand zu versöhnen in der Lage sei. Denn: Während die Menschen dieses Spiel noch lernen müssen, ist es im Bereich der schönen Kunst Schiller zufolge schon realisiert. Eben deshalb kann das Schöne zum entscheidenden Vorbild des zukünftigen, freien Menschen werden. Allerdings handelt es sich bei der von Schiller diskutierten Kunst um ein Zivilisierungs- und Emanzipationsideal, das Menschen zumindest in absehbarer Zeit nicht erreichen, sondern nur anstreben können. Auch geht es im Lauf der Briefe zur ästhetischen Erziehung immer deutlicher nur mehr um die geistige Freiheit weniger Auserwählter und nicht länger um die politische für alle. Gadamer hat diese Wendung der Schiller'schen Briefe um 180 Grad zu Recht mit den Worten kommentiert: „Bekanntlich wird aus einer Erziehung durch die Kunst eine Erziehung zur Kunst“. (Gadamer 1986: 88; vgl. auch Woodmansee 1993: 180) Potenziert durch die massive Rezeption Schillers im Schulbereich beginnt damit die Einübung des bürgerlichen Subjekts in einen Habitus des Strebens, das sein (wie auch immer emanzipatorisches) Ziel nie erreicht – bis hin zu gegenwärtigen Konzepten des lebenslangen Lernens.⁷

So gesehen, hat Kunst wenig mit Emanzipation zu tun.⁸

3. Fazit und Ausblick

Kunst, d.h. autonome Kunst im Singular, wie sie von Kant äußerst wirkmächtig erstmals formuliert wurde, und zwar in Absehung

7 Genauer ausgeführt habe ich die Logik dieser bürgerlichen Subjektivierung im Zeichen der ästhetischen Sensibilisierung in Sonderegger 2018.

8 Ähnlich skeptisch ist Shusterman (1993) in Bezug auf die Ästhetiken von Hume und Kant, obwohl er auf die Kolonialität ihres Denkens an keiner Stelle eingeht, sondern die Klassen-Problematik ins Zentrum stellt.

der sich vollziehenden Ausdifferenzierung westeuropäischer Gesellschaften, die man als gewaltvolle Teilung sehen muss, ist in ihrem Fundament – dem *sensus communis* – auf Trennung und Ausschluss angelegt: zwischen Subjekten, die Geschmack und damit das Vermögen des *sensus communis* besitzen – aber auf stets noch perfektionierbare Art; solchen die den Geschmack prinzipiell lernen können; und solchen, für die auch letzteres nicht in Frage kommt. Dabei geht es gleichermaßen um eine Abgrenzung nach innen gegenüber den unteren Klassen, die pädagogisch bearbeitet werden müssen, wie gegenüber dem kolonialen Außen, das im Zustand der „Rohigkeit“ (Kant) verbleiben soll, im Reich der verkaufbaren Dinge: *cargo* und *chattel*.

Hinzu kommt, dass auch für diejenigen Subjekte, die den *sensus communis* prinzipiell lernen könnten, kantische ästhetische Erfahrungen äußerst voraussetzungsreich in Bezug auf materielle Bedingungen sind. Damit steigt die Gefahr, dass ausgerechnet aus dem *sensus communis* – dem Sich-Versetzen-in-die-Position-aller-anderen-zivilisierten-Wesen – die Zementierung eines Zirkels von schon zivilisierten Eingeweihten wird und die Kunst zur Kompensation genutzt wird; nicht zuletzt aufgrund der Fragwürdigkeit der Ausschlüsse, die die autonome Kunst im Singular sowohl bestätigt als auch produziert. Da diesem Kunstverständnis sehr schnell Institutionen zuwachsen, verhärten sich die Grenzen zwischen den Geschmackbesitzer_innen und jenen, die Geschmack nur als Anlage haben. Dazu trägt die Vererbung kulturellen Kapitals bei. Wo der scheinbar emanzipatorische Übergang dazwischen konzeptualisiert wird, wie etwa bei Schiller, gibt es eine Tendenz, die Übenden im Stand des Übens zu halten, das so zum disziplinierenden Selbstzweck wird.

Als Widerspruch formuliert heißt das: Gerade der zivilisierte ästhetische Geschmack im Sinn des kantischen *sensus communis* ist samt seinem auf die Zivilisierten bzw. Zivilisierbaren eingegrenzten Kosmopolitismus und Universalismus auf Ausschluss gegründet. Über Kant hinaus gilt, dass die autonome Kunst im Singular und die mit ihr verbundene und gemeinsam entstandene Disziplin der philosophischen Ästhetik keine genialen Erfindungen sind, sondern vor allem *Re*-Aktionen auf den kolonial gestützten Kapitalismus: Einerseits Reaktionen auf den Reichtum, der sich im Zug der kolonialen Ausbeutung vor allem in England akkumuliert hatte und in etwas moralisch nicht Verwerfliches – nämlich *taste* und andere

Formen des ästhetischen Luxus – umgewandelt werden musste (Gikandi 2011), wobei *taste* in der englischen Diskussion gerade auch moralische Aspekte umfasst hat, die Kant aus dem Ästhetischen verbannt. Auf der anderen Seite reagiert die Kunst im Singular in paradoxer Weise auf Spaltungen, die der kolonial gestützte Kapitalismus produziert; paradox insofern, als diese Spaltungen durch Kunst beruhigt werden sollen und zugleich verstärkt werden.

Angesichts der gewaltvoll verstellten Grundlagen dieses Kunstverständnisses der Kunst im Singular, das bis heute hegemonial ist, besteht eine Möglichkeit der ästhetischen Selbstermächtigung offensichtlicher Weise darin, sich als Künstler_in zu behaupten, obwohl es einem nicht in die Wiege gelegt worden ist. Darauf baut etwa Jacques Rancières Studie *Die Nacht der Proletarier* (Rancière 2013; kritisch dazu Sonderegger 2016). Sie ist jenen Pariser Arbeiterinnen und Handwerkern gewidmet, die sich zwischen der Juli-Revolution von 1830 und der *Pariser Commune* 1870/71 in literarischen und philosophischen Clubs organisierten und – inspiriert von antiker Literatur, Dante, aber auch symbolistischer Literatur – selbst als Schriftsteller_innen und Philosoph_innen aktiv waren. Weil sie keine Freizeit hatten, blieb ihnen für Philosophie, Kunst und Literatur nur die titelgebende Nacht.

Verwandt mit den Praktiken der Proletarier_innen der Nacht ist auch Phyllis Wheatleys Auseinandersetzung mit antiker Literatur, aus deren Studium sie in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts eine völlig neue Sprache der Empfindsamkeit entwickelt und damit die Fesseln ihrer Versklavung schließlich auch ganz wörtlich gesprengt hat. Wheatley hatte dank der gönnerhaften Haltung ihres Besitzers zwar Zugang zu bestem Unterricht,⁹ war aber mit einer Welt konfrontiert, in der den meisten Afro-Amerikaner_innen schon das Lesen und Schreiben unter Todesstrafe verboten war. In ihren Texten, die von im wörtlichen Sinn klassischer Schönheit und gleichzeitig Vorboten der englischen Romantik waren, wirbt sie für religiöse Toleranz und die Abschaffung der Sklaverei, indem sie eine fast undenkbar schöne, maximal andere als die bestehende Welt erfin-

9 Zuck (2010) weist darauf hin, dass Wheatleys Besitzer das nicht uneigennützig tat. Vielmehr schlugen sie finanziellen und Distinktionsgewinn aus den öffentlichen, exotisierenden Spektakeln, bei denen die junge Schriftstellerin gezwungen wurde, auf Geheiß des Publikums ihre poetischen Fähigkeiten auf einer Bühne unter Beweis zu stellen.

det. So auch in ihrem wohl bekanntesten Gedicht, einer Ode an die Einbildungskraft – *imagination* –, die als *goddess* und *imperial queen* adressiert wird. Die Schönheit der erfundenen Welt aus Lichtfluten und Farbwellen wird dabei nicht nur dadurch zur Kritik intensiviert, dass die meisten Leser_innen wussten, aus welcher Position heraus Wheatley schrieb, sondern auch, weil sie die Ballade jäh abbrechen lässt, ja ihr in der letzten Zeile geradezu befiehlt, jetzt aufzuhören: „Hör also auf mein Lied, beende die unfähige Ballade“ (*Cease then, my song, cease the unequal lay*).

On Imagination

Thy various works, imperial queen, we see,
 How bright their forms! how deck'd with pomp by thee!
 Thy wond'rous acts in beauteous order stand,
 And all attest how potent is thine hand. [...]
 Her cheeks all glowing with celestial dyes,
 While a pure stream of light o'erflows the skies.
 The monarch of the day I might behold,
 And all the mountains tipt with radiant gold,
 But I reluctant leave the pleasing views,
 Which *Fancy* dresses to delight the *Muse*;
Winter austere forbids me to aspire,
 And northern tempests damp the rising fire;
 They chill the tides of *Fancy's* flowing sea,
 Cease then, my song, cease the unequal lay.
 (Wheatley 1988: 66ff)

Die Emanzipation, die Wheatly und die nächtlichen Proletarier_innen errungen haben, ist eine mindestens zweifache. Sie erkämpfen sich Zugang zu einer Kunstwelt und damit Möglichkeiten der Artikulation, aus denen sie kategorisch ausgeschlossen bleiben sollten. Darüber hinaus entwerfen sie in ihrer Kunst alternative Welten, die zu ihren jeweiligen Gesellschaften in krassem Gegensatz stehen. Die Abgründe solcher ästhetischen Emanzipationen sind offensichtlich: Auf der einen Seite steht die Gefahr, sich einem bestehenden Kanon autonomer Kunst samt den entsprechenden Subjektivierungsmodi anzupassen. Auf der anderen Seite tut sich der Abgrund auf, mit dem Entwurf von (hier und jetzt unrealisierbaren) Alternativen lediglich ein kompensatorisches Ventil zu produzieren.¹⁰ Das passiert bei den von Rancière ins Zentrum gerückten Arbeiter_innen

10 Ein Plädoyer dafür, den Ästhetiken Kants und Schillers die emanzipatorischen Elemente zu entwenden, ohne dem problematischen Rest viel Aufmerksamkeit zu schenken, findet sich bei Gayatri Chakravorty Spivak

nicht, weil sie das selbstermächtigende Kunstmachen mit der Organisation von politischen Assoziationen verbinden. (Allerdings tun sie das gewissermaßen gegen Rancière, der im Lauf der Jahre immer mehr die Autonomie der Kunst im Singular fetischisiert.) Wheatleys Gedichte entfalten ihre emanzipatorische Kraft erst in der Verkettung mit ihrer Biografie, mit den politischen Praktiken, die ihre Gedichte aufgreifen und an denen sie selbst beteiligt ist: vor allem der Abolitionismus, aber auch der Kampf für die Bezahlung von Schriftsteller_innen. (Shields 2001: 61f)

Möglicherweise noch radikaler emanzipatorisch ist die ästhetische Praxis, auf die Benjamin und Tretjakow setzen. An erster Stelle steht hier nicht das Kunstmachen. Vielmehr geht es darum, Kunst so zu machen, dass hier und jetzt der Verfügung über den ästhetischen Produktionsapparat zugearbeitet wird. Dieser wiederum soll mit anderen Produktionsapparaten bzw. Kämpfen um deren Aneignung dahingehend verknüpft werden, dass die unterschiedlichsten Fähigkeiten und Wissen miteinander in Verbindung kommen und einander etwas lehren können – mit einer maximalen Aufmerksamkeit auf Formen der Sinnlichkeit. Eine Wandzeitung oder ein Wanderkino zu betreiben, aber auch die Organisation von Versammlungen und Clubs ist Tretjakow zufolge ohne ästhetische Arbeit unmöglich. Sie betrifft Entscheidungen wie: Wo und wie trifft man sich, in welcher Umgebung redet man etc.? Solche Entscheidungen werden meist blind – und d.h. im Sinn der bestehenden Verhältnisse – getroffen. Fällt man sie hingegen mit ästhetischer Aufmerksamkeit und im Blick auf die Aneignung der Produktionsmittel, und darüber hinaus so, dass verschiedenen Produktionsapparate – etwa der der Literatur und jener der Kolchosen-Landwirtschaft – miteinander in Austausch treten und einander schulen können, werden Formen entstehen, die auch bürgerliche Künstler_innen etwas lehren.

Ich möchte die mehr gestreiften als diskutierten ästhetischen Praktiken nicht gegeneinander ausspielen, wie es im ästhetischen Regime der Kunst, das seit ca. 1800 herrscht, stets zugunsten der autonomen Kunst der Fall war. Das nämlich würde bedeuten, etwa die Gedichte von Wheatley von ihrem Einsatz für die Aufhebung der Sklaverei und für die Bezahlung von Schriftsteller_innen zu trennen. Aber das ist kein Relativismus. Vielmehr lautet mein Vorschlag, das

(vgl. Spivak 2012, insbesondere den mit „Introduction“ überschriebenen Eröffnungssessay).

Regime der autonomen Kunst im Singular einer genealogischen Kritik zu unterwerfen. Ich konnte mit Blick auf Kant und Schiller nur andeuten, in welche Richtung das gehen würde. Meine Vermutung ist, dass diese Kritik Kunsttheorien, die um die Begriffe Autonomie und Heteronomie zentriert sind, destabilisiert; und also auch die Begrifflichkeit in Frage stellt, die die Debatte über Kunst und Emanzipation prägt. Dies gilt gerade auch für die marxistische bis hin zu Adorno (vgl. auch Demirović 1992): Autonomie versus Heteronomie.

Die autonome Kunst im Singular beruht auf einer gewaltvollen, aber nicht alternativlosen Gründung zugunsten der Trennung verschiedener gesellschaftlicher Bereiche und in Absegnung des kolonial gestützten Kapitalismus. Das hat einzelne Kunstwerke nicht davon abgehalten in spezifischen Situationen emanzipatorische Kraft zu entfalten bzw. dafür hilfreich zu sein. Wenn sie emanzipatorisch waren, dann gegen die Kunst im Singular, die nicht zuletzt die vielfältigen, aktivistischen und die oft „angewandt“ genannten Kunstpraktiken als sekundär einstuft. Schließlich gibt es ästhetische Objekte und Praktiken, die sowohl schön als auch für die Emanzipation praktisch sind, wie etwa die Quilts ihrer Großmutter, die bell hooks zugleich als Kunstwerke und als Schwarze Geschichtsschreibung und somit auch als politische Selbstermächtigung interpretiert.¹¹ Auch die drei gestreiften ästhetischen Praktiken – die der nächtlichen Proletarier_innen, die von Phyllis Wheatley oder jene von Tretjakow, die Benjamin mit Brecht fortzusetzen versuchte –, sind allesamt Proteste *gegen* ein Kunstverständnis, das genealogisch zu kritisieren und letztlich zu überwinden ich vorschlage. Denn nur in der Desidentifikation von der Kunst im Singular, in der Befreiung von der Bindung an den gesellschaftlichen Teilbereich der Kunst kann ästhetische Produktion emanzipatorische Kraft entfalten.

Literatur

Adorno, Theodor W. (1973): Ästhetische Theorie, in: ders.: Gesammelte Schriften, Bd. 7, Frankfurt am Main.

11 bell hooks (hooks 2015: 103-113) tut das mit Grund in einem Text, welcher die autonome Kunst sowie die Disziplin der Ästhetik als angeblich europäische Erfindungen ebenso herausfordert wie die als fortschrittlich gepriesene gesellschaftliche Aufteilung in autonome Sphären.

- (2009): *Ästhetik (1958/59)*, in: ders.: *Nachgelassene Schriften*, Bd. IV.3, Frankfurt am Main.
- Adorno, Theodor W./Horkheimer, Max (1986): *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Frankfurt am Main.
- Anzaldúa, Gloria (2009): *To(o) Queer the Writer _ Loca, escritora y chicana*, in: Keating, AnaLouise (Hrsg.): *The Gloria Anzaldúa Reader*, Durham/London.
- Arendt, Hannah (1985): *Das Urteilen. Texte zu Kants politischer Philosophie*, hrsg. und mit einem Essay von Ronald Beiner, München/Zürich.
- Benjamin, Walter (1980): *Der Autor als Produzent*, in: ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. II.2, Frankfurt am Main.
- (1980a): *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit (Zweite Fassung)*, in: ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. I.2, Frankfurt am Main.
- Buckel, Sonja (2015): *Dirty Capitalism*, in: Martin, Dirk, Susanne Martin und Jens Wissel (Hrsg.): *Perspektiven und Konstellationen kritischer Theorie*. Münster.
- Demirović, Alex (1992): *Jenseits der Ästhetik. Zur diskursiven Ordnung der marxistischen Ästhetik*, Frankfurt am Main.
- Enzensberger, Hans Magnus (1966): *Festgemauert und entbehrlich*, in: *Die ZEIT*: <http://www.zeit.de/1966/44/festgemauert-aber-entbehrlich> [zuletzt aufgerufen am: 1.10.2018]
- Ette, Ottmar (2014): *Anton Wilhelm Amo. Philosophieren ohne festen Wohnsitz. Eine Philosophie der Aufklärung zwischen Europa und Afrika*, Berlin.
- Ette, Wolfram (2014): *Adorno und Platon*, in: *Zeitschrift für kritische Theorie* 38/39.
- Federici, Silvia (2012): *Caliban und die Hexe: Frauen, der Körper und die ursprüngliche Akkumulation*, Wien.
- Gadamer, Hans-Georg (1986): *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen (5. Aufl.).
- Gikandi, Simon (2011): *Slavery and the Culture of Taste*, Princeton/Oxford.
- hooks, bell (2015): *an aesthetic of blackness*, in: *bell hooks: yearning. race, gender, and cultural politics*, New York.
- Kant, Immanuel (1974): *Kritik der Urteilskraft*, in: *Werkausgabe Band X*. Hg. von Wilhelm Weischedel, Frankfurt am Main.
- (1993): *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*, Frankfurt am Main.
- (2002): *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, in: Ehrhard Bahr (Hrsg.): *Was ist Aufklärung? Thesen und Definitionen*, Stuttgart.
- Kazanjian, David (2003): *The Colonizing Trick. National Culture and Imperial Citizenship in Early America*, Minneapolis/London.

- Kristeller, Paul Oskar (1951/1952), *The Modern System of the Arts: A Study in the History of Aesthetics*. Part I, in: *Journal of the History of Ideas*, Vol. 12; Part II, in: *Journal of the History of Ideas*, Vol. 13.
- Kühn, Manfred (2003): *Kant: eine Biografie*, München.
- Marcuse, Herbert (2000): *Kunst und Befreiung*, in: ders.: *Nachgelassene Schriften*, Bd. 2. *Kunst und Befreiung*, hrsg. von Peter-Erwin Jansen, Lüneburg.
- Mortensen, Pebren (1997): *Art in the Social Order: The Making of the Modern Conception of Art*, Albany.
- Rancière, Jacques (2002): *The Aesthetic Revolution and Its Outcome*, in: *New Left Review* 14, March/April.
- (2013): *Die Nacht der Proletarier*. *Archive des Arbeitertraums*, Wien/Berlin.
- Raunig, Gerald (2005): *Kunst und Revolution. Künstlerischer Aktivismus im langen 20. Jahrhundert*, Wien.
- Schiller, Friedrich (1997): *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*, Stuttgart.
- Shields, John C. (2010): *Phillis Wheatley and the Romantics*, Knoxville.
- Shusterman, Richard (1993): *On the scandal of taste: social privilege as nature in the aesthetic theories of Hume Kant*, in: Paul Jr. Mattick (Hrsg.): *Eighteenth-Century Aesthetics and the Reconstruction of Art*, Cambridge/New York/Melbourne/Madrid/Cape Town/Singapore Sao Paulo.
- Sonderegger, Ruth (2016a): *Die Herausforderung, (nicht) für andere zu sprechen. Was Jacques Rancière von Gayatri Spivak lernen könnte*, in: *Apropos Jacques Rancière. Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaft* 27 (hrsg. von Christian Sternad und Siegfried Matzl).
- (2016b): *Kritisieren statt klassifizieren. Adornos Kaleidoskop*, in: Grimm, Marc/Niederauer, Martin (Hrsg.): *Ästhetischen Aufklärung. Kunst und Kritik in der Theorie Theodor W. Adornos*, Weinheim und Basel.
- (2018): *Kants Ästhetik im Kontext des kolonial gestützten Kapitalismus. Ein Fragment zur Entstehung der philosophischen Ästhetik als Sensibilisierungsprojekt*, in: Burkhard Liebsch (Hrsg.): *Sensibilität der Gegenwart. Wahrnehmung, Ethik und politische Sensibilisierung im Kontext westlicher Gewaltgeschichte*. Hamburg (= Sonderheft der *Zeitschrift für Ästhetik und Allgemeine Kunstwissenschaft*).
- Spivak, Gayatri Chakravorty (2012): *An Aesthetic Education in the Era of Globalization*, Cambridge/Mass./London.
- Wheatley, Phillis (1988): *The Collected Works of Phillis Wheatley*, ed. by John Shields. *The Schomburg Library of Nineteenth Century Black Women Writers*, New York/Oxford.
- Woodmansee, Martha (1993): *'Art' as a weapon in cultural politics: rereading Schiller's Aesthetic Letters*, in: Paul Jr. Mattick (Hrsg.):

Eighteenth-Century Aesthetics and the Reconstruction of Art, Cambridge, New York, Melbourne, Madrid, Cape Town, Singapore Sao Paulo: Cambridge.

– (1994): *The Author, Art, and the Market. Rereading the History of Aesthetics*, New York.

Zuck, Rochelle Raineri (2010): Poetic Economics: Phillis Wheatley and the Production of the Black Artist in the Early Atlantic World, in: *Ethnic Studies Review*, Vol. 33.

Katia Genel

Die ambivalente Logik der Emanzipation Spannungsverhältnisse zwischen der Frankfurter Schule und Jacques Rancières kritischer Theorie¹

Seit der römischen Antike, in der der Begriff der Emanzipation den Akt bezeichnete, durch den der Sohn von väterlicher Autorität befreit wird, hat sich die Bedeutung des Begriffs der Emanzipation kontinuierlich ausgeweitet (vgl. Graß/Koselleck 1975). Im 19. Jahrhundert wurde der Begriff politisiert und erhielt einen geschichtsphilosophischen Gehalt. Seitdem wird er als ein Prozess der Befreiung von sozialen, politischen, rechtlichen und wirtschaftlichen Abhängigkeiten betrachtet, der sich geschichtlich vollzieht; zudem wird er auf verschiedene Gruppen angewandt: Juden, Frauen, Arbeiter und Sklaven. Damit nimmt er immer noch Bezug auf die Abschaffung von rechtlichen Unterschieden, auch wenn er seinen rein formalen, juristischen Sinn verloren hat. Seit dem 19. Jahrhundert erhält er also einen zunehmend universellen Anspruch und zielt auf die Veränderung der Gesellschaft. Dabei läßt sich der Begriff der Emanzipation auch mit der Hoffnung auf ein Reich der Freiheit, auf einen herrschaftsfreien Zustand auf. Durch diese sukzessive Ausweitung seiner Bedeutung tendiert der Begriff inzwischen allerdings dazu, jeden bestimmten Inhalt zu verlieren und inflationär verwendet zu werden.

Viele Ideen, die im 19. Jahrhundert mit dem Begriff der Emanzipation verbunden waren, sind heute obsolet. Mit der Erosion der Idee eines geschichtlichen Fortschritts oder dem Verlust des Vertrauens in die Kraft der Vernunft, ist „Emanzipation“ am Ende des 20. Jahrhunderts verblasst bzw. verschwunden – als wäre sie durch die Katastrophen des Jahrhunderts verschlungen worden und nur noch ein schwaches Licht am Horizont – ein utopischer Schimmer des

1 Für die hilfreichen Anregungen und Korrekturen möchte ich Susanne Lettow und Frank Müller herzlich danken.

Anderen, wie die Frankfurter Schule nahelegt. Nach der „Dialektik der Aufklärung“, nach der „Kritik der Kritik“ und der Satire auf jede progressive Geschichtsphilosophie stellt sich die Frage: Was bleibt noch von der Emanzipation? Was bedeutet es, dass der Begriff in den vergangenen Jahren wieder verstärkt aufgetaucht ist?

Im ersten Teil dieses Artikels zeige ich, dass die Übereinstimmung von unterschiedlichen Ansätzen kritischer Theorie im weiten Sinne in Hinblick auf ihr Verständnis von Emanzipation darin liegt, dass der Inhalt des Begriffs jeweils unbestimmt bleibt. Der vage Charakter des Emanzipationsbegriffs verdeckt dabei seine spezifischen Voraussetzungen. Im Unterschied zu konkurrierenden Begriffen wie Autonomie und Selbstbestimmung enthält „Emanzipation“ den Verweis auf einen Befreiungsprozess, der Subjektivität ins Spiel bringt (da das Subjekt sich befreien soll). Diese Voraussetzungen, die eine „Logik der Emanzipation“ bilden, sind aber ambivalent und können durch die verschiedenen Ansätze kritischer Theorie unterschiedlich interpretiert werden. Im zweiten Teil rekonstruiere ich die Spannungen zwischen diesen Ansätzen. Ich ziehe insbesondere einen Vergleich zwischen der Frankfurter Schule und Rancière, um zu verstehen, unter welchen Bedingungen der Begriff der Emanzipation trotz seiner Ambivalenzen haltbar ist.

1. Auflösung des Begriffs oder Streit über den Inhalt?

Von Kant über Moses Hess und Marx bis hin zur Frankfurter Schule ist der Bezug auf „Emanzipation“ ein zentrales Kennzeichen kritischer Theorie geblieben, wenn man darunter eine Art von Diskurs und ein Wissen versteht, die praktische Auswirkungen und Veränderungen anstreben. Max Horkheimer unterscheidet dementsprechend die „kritische“ von der „traditionellen“ Theorie, die die soziale Realität beschreibt, ohne sie in ihrer Komplexität zu verstehen, das heißt ohne Bezug auf das „Ganze“ der Gesellschaft. Die kritische Theorie im weiten Sinne zielt jedoch darauf ab, die Realität zu begreifen, um zu ihrer Veränderung beizutragen. Seit Marx und Lukács versteht man unter dem „emanzipatorischen“ Charakter einer Theorie, dass sie den Versuch unternimmt, eine Erkenntnisse zu produzieren, die erstens die sozialen und historischen Bedingungen, in denen sie verwurzelt ist, erhellen, die zweitens an die jeweils aktuellen sozialen Kämpfe anknüpft (die Klassenkämpfe

bei Marx, der Standpunkt des Proletariats bei Lukács (2013) und das „kritische Verhalten“ in Horkheimers Schriften (vgl. Horkheimer 1992: 223) und somit drittens in der Lage ist, Gesellschaft als Ganze zu verändern.

Innerhalb der Denktradition der Frankfurter Schule gibt es eine Geschichte der Problematik der Emanzipation. Der ersten Generation zufolge ist das Subjekt der Emanzipation ebenso wie das Subjekt der Geschichte verloren gegangen, wie insbesondere die empirischen Studien über den autoritären Charakter der Arbeiterklasse gezeigt haben (vgl. Fromm 1980, Horkheimer 1987). Für die zweite Generation der Frankfurter Schule kann Emanzipation jedoch auch ohne historisches Subjekt als auf einem allgemeinen „Erkenntnisinteresse“ basierend gedacht werden. Für den jungen Habermas von Erkenntnis und Interesse war jede Form von Erkenntnis durch ein Interesse im Zusammenhang mit sozialen Praktiken geleitet. Habermas bezieht sich auf Kants Begriff der Achtung und stimmt Fichte zu, der einen Primat der praktischen gegenüber der theoretischen Vernunft vertritt. Er identifizierte drei Arten von Interesse: das technische Interesse, das sich auf die Kontrolle der Natur bezieht, das praktische Interesse, das sich auf Bedeutungszusammenhänge und Verständnisprozesse bezieht, und das emanzipatorische Interesse, dem es um die Überwindung von Herrschaft geht. Habermas denkt das emanzipatorische Interesse zwar nach dem Vorbild des Interesses der Vernunft, das Kant entdeckt hatte, will aber den Unterschied zwischen theoretischer und praktischer Vernunft überwinden. Damit wird ein theoretisches Risiko, das die gesamte Geschichte der kritischen Theorie von Marx bis zur Frankfurter Schule prägt, deutlich – das Risiko, dass Emanzipation nur als geistige Aktivität gefasst wird und von den sozialen Kämpfen getrennt bleibt. Angesichts seiner jüngsten Relektüre von Habermas' Buch Erkenntnis und Interesse fragt denn auch Honneth (2017), ob die Triebfeder der Emanzipation wirklich in einer spezifischen Tätigkeitsform wie Arbeit oder Interaktion zu finden sei, oder ob sich diese vermeintliche Tätigkeit – dem Modell der Psychoanalyse entsprechend – auf eine geistige Aktivität reduziere, mit der man sich Abhängigkeiten zu entziehen trachtet. In der gesamten Geschichte der Theorien der Emanzipation bestand die Schwierigkeit darin, eine bestimmte Aktivität zu identifizieren, die das Interesse an Emanzipation garantieren und kritische Erkenntnis begründen kann. Honneth stellt dieses Problem wieder zur Diskussion und versucht herauszufinden, was in den Kämpfen und Kon-

flikten zwischen gesellschaftlichen Gruppen eine erneuerte Theorie der Emanzipation begründen könnte. Die jüngsten Entwicklungen seiner Theorie führen – vor allem in *Das Recht der Freiheit* (2011) – dazu, dass der Horizont der Emanzipation durch institutionalisierte Prinzipien abgesteckt wird. Gemeint sind Prinzipien, die die Ordnungen der Familie, des Marktes usw. regieren. Allerdings wird durch diesen Perspektivenwechsel die Radikalität der Kritik verringert. Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass in der Frankfurter Schule der Ausgangspunkt der Emanzipation sowohl in einer Art von theoretischer Reflexivität als auch in den sozialen Kämpfen und sogar in den bestehenden Institutionen gesucht wird.

Die Vorstellung von Emanzipation lässt zudem einen offenen Horizont der Freiheit entstehen, ohne den kritische Theorie im Allgemeinen – vielleicht weniger im Foucaultschen Sinn als in der Tradition der Frankfurter Schule – dazu verurteilt wäre, im unüberschreitbaren Bereich von Herrschaft zu verbleiben, als ob man Machtverhältnissen – Macht im negativem Sinne verstanden als Durchsetzung von Zwängen, die die Freiheit einschränken – nicht entgegen könne. Aber obwohl diese Vorstellung notwendig ist, ist sie zugleich problematisch. Denn außer dem Konsens darüber, dass sich alle emanzipatorische Erkenntnis an Freiheit und Kritik orientieren muss, sind sich die unterschiedlichen Spielarten kritischer Theorie weder in Hinblick auf die Frage einig, aus welchen Verhältnissen man sich emanzipieren, noch über die Art und Weise, wie dies geschehen, und noch viel weniger über das Ziel, auf das eine Gesellschaft ausgerichtet sein sollte. Die „klassischen“ (marxistischen) Themen, die die Bedeutung von Emanzipation maßgeblich geprägt haben – etwa die Abschaffung des Privateigentums und die Vergesellschaftung von Produktionsmitteln, die Frage der Natur der Arbeit in der klassenlosen Gesellschaft – wurden aus der intellektuellen Debatte weitgehend ausgeschlossen. In gewissem Sinne sind zudem auch die Ziele der sozialen Kämpfe durch ein „realistisches“ Prinzip vom Tisch gewischt worden: Emanzipation im Sinne der Überwindung kapitalistischer Verhältnisse wird von den Anwälten des Neoliberalismus als falsche Utopie denunziert.

Die aktuelle Verwendung des Begriffs steht deshalb vor zwei Herausforderungen: erstens der Notwendigkeit eine Vorstellung von Emanzipation zu entwickeln, die den kritischen Gehalt einer Theorie sicherstellt; zweitens der Notwendigkeit, mit der Ambivalenz umzugehen, die aus dem Mangel an einem bestimmten Inhalt

resultiert. Auf „Emanzipation“ zu verweisen erlaubt es nämlich, keinen bestimmten Inhalt zu nennen. Die möglichen Inhalte, die für die jeweilige Ausrichtung kritischer Theorie zentral sind, sind aber unterschiedlich: Antikapitalismus, Antirassismus, Antikolonialismus, sowie Feminismus oder Ökologie. Man kann sich deshalb nicht ganz des Eindrucks erwehren, dass heute gerade deshalb so viel über Emanzipation gesprochen wird, weil man nicht genau weiß, was diese unterschiedlichen Inhalte zusammenbringt.

So zeigt sich, dass Emanzipation ein problematischer Begriff ist, der zwei Mängel aufweist. Zum einen ist seine Bedeutung vage und allumfassend, sofern sie die Ablehnung von Herrschaft im weitesten Sinne beinhaltet und sich auf ganz unterschiedliche Richtungen kritischer Theorie bzw. kritischen Denkens bezieht, die Kapitalismus, Rassismus, Sexismus, oder Kolonialismus usw. ablehnen. Zum anderen können paradoxerweise viele problematische Voraussetzungen, die die Quelle von Divergenzen zwischen den verschiedenen Ansätzen kritischer Theorie sind, dadurch explizit gemacht werden, dass man den Begriff der Emanzipation genauer untersucht.

Aus diesen problematischen Voraussetzungen ergeben sich Ambivalenzen der „Emanzipation“, die insbesondere auch von Ernesto Laclau hervorgehoben wurden. Laclau nennt sechs Dimensionen des Begriffes der Emanzipation, die er für problematisch und widersprüchlich hält. Dies ist erstens die dichotomische Dimension, der zufolge es „zwischen dem emanzipatorischen Moment und der sozialen Ordnung, die ihr vorausging, [...] eine absolute Spaltung, eine radikale Diskontinuität“ (Laclau 2002: 23) gibt. Die zweite Dimension ist die holistische Dimension, die dritte ist die der Transparenz: „Sobald die Entfremdung in all ihren Aspekten [...] einmal radikal aufgehoben ist, gibt es nur noch die absolute Koinzidenz der menschlichen Essenz mit sich selbst.“ (Ebd.) Die vierte Dimension bezieht sich auf die Präexistenz derer, die es zu emanzipieren gilt, gegenüber dem Akt der Emanzipation. Die fünfte Dimension ist die der Begründung. Wenn der Akt der Emanzipation radikal ist, so Laclau, muss er auf der Ebene der Begründung des Sozialen geschehen, und wenn „der revolutionäre Akt einen Rest zurückläßt, der den Transformationsmöglichkeiten der emanzipatorischen Praxis entkommt, dann wird genau die Idee einer *radikalen* Emanzipation widersprüchlich“ (ebd.: 24). Die sechste Dimension ist die *rationalistische* Dimension, der zu Folge, die Realität transparent ist. Mit logischer Widersprüchlichkeit meint Laclau nicht, dass der Begriff

gesellschaftlich unwirksam ist. Keine der beiden grundlegenden Dimensionen von Emanzipation (Dichotomie und Begründung) sollen Laclau zufolge aufgegeben werden. Beide setzen eine Idee des Allgemeinen voraus, so dass man die eine gegen die andere ausspielen muss, um Partikularismus und Universalismus zu verbinden.

Ich möchte hier auf drei Voraussetzungen des Begriffs der Emanzipation eingehen, die so etwas wie eine bestimmte „Logik“ der Emanzipation (verstanden als Prozess, in dem Subjekt und Macht sich verschränken) konstituieren. Diese „Logik“ ist im Vergleich zur Logik der Autonomie zu betrachten, welche voraussetzt, dass das Subjekt, das sich selbst seine Normen setzt, frei ist. Die Besonderheit des Emanzipationsbegriffs besteht darin, dass es hier um einen Veränderungsprozess der gesellschaftlichen Wirklichkeit und des Subjekts selbst geht, der darauf zielt, Herrschaft zu überwinden, indem er den Horizont eines Zustands der Freiheit aufruft. Die Subjekte dieses Prozesses werden dabei immer schon vorausgesetzt. Diese Aspekte des Emanzipationsbegriffs sind insofern ambivalent, als sie divergierende Interpretationen dessen, was unter Freiheit und Subjekt verstanden werden kann, strukturieren

Die drei problematischen Voraussetzungen, um die es mir geht, sind folgende: Erstens die Differenz zwischen einem Zustand der Abhängigkeit und einem Zustand der Freiheit, die für jeden Emanzipationsprozess grundlegend ist, droht in eine Asymmetrie zwischen denjenigen, die emanzipieren, und denjenigen, die zu emanzipieren sind (bzw. zwischen denjenigen, die erkennen und wissen, und denjenigen, die (noch) nicht erkennen und wissen) umzuschlagen. Dies führt zu einem Paternalismus, vor allem wenn Emanzipation als ein Akt der Offenbarung konzipiert wird. Die zweite Voraussetzung betrifft die Vorstellung einer unterdrückten „intakten“ Subjektivität, die der Herrschaft vorgängig ist und nach Befreiung verlangt. Dabei kann es sich um die Vorstellung einer individuellen oder kollektiven Identität handeln. Drittens geht es schließlich um die Frage des Zieles oder des Telos der Emanzipation. „Emanzipation“ ist in der Tat mit der Idee der Aufklärung verbunden und wird als linearer Fortschritt der Vernunft verstanden. Der Begriff bezieht sich auf den Universalismus der Aufklärung, enthält aber auch eine Tendenz zum Eurozentrismus. Zwar wurden die Begriffe, mit denen „Emanzipation“ verbunden ist – die Begriffe des Individuums, der Vernunft, des Fortschritts –, im 20. Jahrhundert einer harschen Kritik unterzogen. Insbesondere ist hier an die postkoloniale Perspektive von

Edward Said, Frantz Fanon oder Gayatri Chakravorty Spivak zu denken. Die Vernunft wurde dialektisch verstanden, das Allgemeine pluralisiert und der Horizont des Fortschritts abgedunkelt. Wenn Emanzipation also ein Entwicklungs- und Verbesserungsprozess ist, der kein Ende hat, jedoch notwendigerweise einen Freiheitszustand postuliert, der das Ende von Herrschaft bedeutet, dann stellt sich die Frage, wie man diese Überwindung von Herrschaft begreifen kann, und ob es „idealistisch“ ist, solch einen Zustand der Nicht-Herrschaft zu postulieren. Zudem stellt sich die Frage, ob es vermieden werden kann, dass die Aufhebung einiger Arten von Herrschaft zur Entstehung anderer Formen von Herrschaft führt. Ausgehend von diesen drei problematischen Voraussetzungen müssen wir versuchen, zu verstehen, was das Spezifische des Begriffs der Emanzipation ist, und unter welchen Bedingungen eine kritische Theorie heute noch verteidigt werden kann.

2. Von den problematischen Voraussetzungen zur Neubestimmung des Begriffs der Emanzipation

2.1 *Eine erste Ambivalenz: Zwischen Aktivität und Passivität, Symmetrie und Asymmetrie*

Historisch betrachtet hat der Begriff der Emanzipation im 19. Jahrhundert einen reflexiven Sinn erhalten, demzufolge „emanzipieren“ als „sich emanzipieren“ verstanden werden muss. Dadurch kam es zu einer Sinnverschiebung von Passivität zu Aktivität (vgl. Graß/Koselleck 1975: 157). In den unterschiedlichen Spielarten kritischer Theorie wird allerdings der transitive Sinn von „Emanzipation“ immer noch oft dem reflexiven Sinn zugrunde gelegt. Dies ist der Fall, wenn Emanzipation als ein Prozess gedacht wird, der es einer bestimmten Gruppe erlaubt, andere Gruppen zu befreien. Manche Interpretationen kritischer Theorie, die sich auf den Ideologiebegriff von Marx, den Standpunkt des Proletariats bei Lukács, oder das Verhältnis von Wissenschaft und Praxis bei Althusser beziehen, betrachten kritische Theorie als ein Unternehmen, das auf die Auflösung der Illusionen auf Seiten der sozialen Akteure zielt. In manchen Varianten geht es sogar um eine Art Rettung der Akteure nach dem religiösen Modell des Seelenheils. Jacques Rancière und Luc Boltanski haben dies auf ähnliche Weise kritisiert. Im Folgenden werde ich darauf noch näher eingehen.

Diese Ambivalenz von Aktivität und Passivität findet sich auch in der feministischen Debatte über die Emanzipation der Frauen, die in Frankreich zwischen einem universalistischen Feminismus, wie ihn z.B. Elisabeth Badinter vertritt, und einem vom *Black Feminism* und postkolonialen Perspektiven beeinflussten Feminismus (Christine Delphy, Françoise Vergès oder Elsa Dorlin) schwankt. Für letzteren sind die Sprache der Beherrschten und die Intersektionalität, d.h. die Verschränkung von „Rasse“, Klasse und Geschlecht von großer Bedeutung.² Die Ambivalenz reproduziert sich dabei in epistemologischer Hinsicht auf der Ebene der Kritik. Auf der einen Seite geht es um eine Kritik der Herrschaftsstrukturen, auf der anderen Seite sollen die Individuen und ihre Meinungen, Überzeugungen und Praktiken (im Fall des Kopftuches ihre Bekleidungspraktiken) respektiert werden, wohlwissend, dass Herrschaftsstrukturen bzw. die religiösen Institutionen sowie die sozialen, ökonomischen und politischen Verhältnisse, die Entscheidungen der Individuen zu einem gewissen Grad bestimmen. Um Paternalismus zu vermeiden, müssen also die Kritik der Religion, die das Kopftuch vorschreibt, und die Achtung vor der Überzeugung der Frauen, die das Kopftuch tragen – um bei dem genannten Beispiel zu bleiben – zusammengedacht werden. Dies ist eine allgemeine Schwierigkeit und findet sich bei allen unterdrückten Gruppen wieder. Es handelt sich um die Schwierigkeit, eine Herrschaftsstruktur, die ideologische Wirkungen hat, zu erkennen und gleichzeitig den Standpunkt und die Diskurse der sozialen Akteure ernst zu nehmen. Die Differenz zwischen einem Zustand der Abhängigkeit und einem Zustand der Freiheit wird aber oft als Asymmetrie zwischen Wissenden und Nichtwissenden artikuliert. „Emanzipation“ wird dann als ein Prozess betrachtet, in dem ein vermeintlich passives kollektives Subjekt, das die Herrschaftsmechanismen, die es prägen, zumindest teilweise ignoriert, aktiviert wird.

Man kann sich hier auf den Standpunkt von Rancière beziehen, um die internen Schwierigkeiten kritischer Theorie zuzuspitzen. Rancière unternimmt die Rettung des Begriffs der Emanzipation

2 Die Ambivalenz des Begriffs der Emanzipation ist in der französischen Diskussion um die sogenannte Kopftuchfrage offensichtlich. Sie führt zu einem paternalistischen Emanzipationsdiskurs über die unterdrückten Frauen, dem von Seiten der betroffenen Frauen die Idee einer Emanzipation im eigenen Namen entgegengesetzt wird („Es lohnt sich nicht, uns zu befreien, wir schaffen es selbst,“ lautet ein feministischer Slogan).

auf Basis einer kompletten Reformulierung mit dem Ziel, die Ambivalenz von Aktivität und Passivität zu überwinden. Rancière ist offensichtlich einigen Auswirkungen der asymmetrischen Logik von Emanzipation gegenüber misstrauisch. Er sieht eine solche Logik in verschiedenen kritischen Ansätzen am Werk, die von manchen Strömungen im Marxismus bis zur Frankfurter Schule und der Soziologie Bourdieus sowie darüber hinaus reichen.³ Dabei vertritt er die Auffassung, dass diesen Ansätzen die Unterscheidung zwischen einem Zustand der Unwissenheit oder der Ideologie und einem Zustand des Wissens zugrunde liegt, durch die die sozialen Akteure als strukturell asymmetrisch betrachtet werden, und die schließlich einen paternalistischen Standpunkt begründet. Zwar setzen diese Ansätze bei den sozialen Ungleichheiten an und entwerfen die Zukunftsperspektive einer größeren Gleichheit, allerdings befördert der Prozess insgesamt die Ungleichheit. Rancière setzt dem eine „egalitäre“ Neudefinition von Emanzipation entgegen. In *Aux bords du politique* [„An den Grenzen des Politischen“] wird Emanzipation als das Spiel der durch die Annahme der Gleichheit von jedermann mit jedermann geleiteten Praktiken verstanden, die darauf abzielen, diese Gleichheit zu überprüfen. Der „politische“ Prozess geht, im Gegensatz zur Ordnung der „Polizei“, die jedem einen sozialen Platz zuordnet, von Gleichheit aus und überprüft sie. Diese Methode wurde schon im Buch *Der unwissende Lehrmeister* (2009) definiert. Der Lehrmeister Jacotot vertrat eine Lehre von der Gleichstellung der Intelligenzen. Demzufolge ist es der Unwissende, der lehrt und durch die Voraussetzung der Gleichheit emanzipatorische politische Effekte hervorruft. Dies entspricht auch dem Anspruch, den Rancière in *Die Nacht der Proletarier* (2013) formuliert hat: dass man nämlich von der Weisheit der Arbeiter lernen kann, für die Denken kein Beruf ist, aber die uns durch ihre Träume lehren können, die Evidenz der Unterschiede zwischen dem Möglichen und dem Unmöglichen, der Zustimmung und der Ablehnung der sozialen Ordnung zu hinterfragen. Eine „kritische“ politische Theorie unter-

3 Ob man der Frankfurter Schule diesen Vorwurf machen kann, ist fraglich. Hier muss man insbesondere den Unterschied zwischen der Auffassung der ersten und der zweiten Generation der Frankfurter Schule sowie den zur Anerkennungstheorie berücksichtigen. Letztere kann als Theorie verstanden werden, die eine „Logik des Sozialen“ voraussetzt und sich auf eine Auffassung von Emanzipation stützt, die Rancière gerade ablehnt. Vgl. Axel Honneth, Jacques Rancière (2016).

scheidet sich in diesem Punkt grundsätzlich von Gesellschaftstheorie. Denn sie zielt nicht darauf ab, eine Haltung oder eine soziale Lage wissenschaftlich zu analysieren, sondern versucht, die soziale Ordnung zu kritisieren, bzw. die Verteilung der sozialen Rollen, die die Gesellschaft begründet, indem sie den Anteil der Gesellschaft, der nicht gezählt wird – den „Anteil der Anteillosen“ – ans Licht bringt. Rancière lehnt den Begriff der Emanzipation aber nicht ab.⁴ Er hält es für möglich, diesen Begriff in der Perspektive einer „Methode der Gleichheit“ zu reformulieren. Gerade weil die sozialen Kämpfe sich selbst als Kämpfe um Emanzipation verstehen, bleibt der Begriff wirksam.

Die Schwierigkeit liegt in dem Anspruch, zwischen dem Standpunkt der Akteure und dem theoretischen Standpunkt, der die sozialen Praktiken reflektiert, zu vermitteln. Dieser Konflikt zwischen Theorie und Praxis hat die internen Diskussionen der französischen Soziologie strukturiert, nicht zuletzt die Auseinandersetzung zwischen der „kritischen Soziologie“ Bourdieus und der „Soziologie der Kritik“ von Boltanski, die die erste weiterführt und gleichzeitig kritisiert.⁵ Boltanski widerspricht Bourdieus Vorstellung von Kritik diametral. Seiner Auffassung nach wird Kritik in den alltäglichen Urteilen der sozialen Akteure geübt. Die Praxis und die Veränderung der Gesellschaft sind daher von einer umfassenden Gesellschaftstheorie, die sozusagen über den Köpfen der Individuen angesiedelt ist, nicht einzuholen. Es ist dieselbe Schwierigkeit, die auch in Rancières politischer Theorie auftritt, nur stellt sie sich hier auf einer anderen Ebene dar.

Während Rancières Kritik an Paternalismus und Asymmetrie völlig gerechtfertigt ist, muss man sich trotzdem fragen, ob sie nicht auf Kosten von Herrschaftskritik geht. Wenn er (2006) die Aufteilung des Sinnlichen analysiert, blendet er die sozialwissenschaftlichen Analysen gesellschaftlicher Machtverhältnisse aus. Er zielt darauf ab, die marxistische Theorie des Klassenkampfes zu ergänzen, sie vielleicht sogar umzukehren, indem er die ursprünglichere Ebene des Unvernehmens untersucht, das den politischen Gemeinschaf-

4 Der Untertitel des Buchs *Der unwissende Lehrmeister* lautet „Fünf Lektionen über die intellektuelle Emanzipation“. Rancière nimmt den Begriff der Emanzipation auf und verbindet ihn mit seiner Prämisse der radikalen Gleichheit.

5 Boltanski (2010) bindet den Begriff der Emanzipation ebenfalls an die Prämisse der Symmetrie.

ten zugrunde liegt. Dabei geht es um die Spannung zwischen den Individuen in einem bestimmten Typ von Sprechsituation, in der einer der Gesprächspartner gleichzeitig vernimmt und auch nicht vernimmt, was der andere sagt. Es geht Rancière also nicht in erster Linie um eine kritische Theorie der kapitalistischen Gesellschaft. Die gesellschaftliche Ordnung besteht bei ihm wesentlich in der Verteilung von Plätzen, Funktionen und Fähigkeiten und wird nicht in Hinblick auf ihre ökonomische oder kulturelle Struktur analysiert. Die „Methode der Gleichheit“ sollte jedoch mit einer kritischen Theorie der kapitalistischen Gesellschaft verknüpft werden, die erklären kann, wie sich in gesellschaftlichen Verhältnissen Antagonismen bilden – gerade auch, um die gesellschaftliche Ordnung anders zu konfigurieren. Rancière geht zwar auf das Problem der Festschreibung von Herrschaft durch Kritik ein, löst aber die Schwierigkeiten kritischer Theorie nicht vollständig, vielleicht vor allem deshalb, weil es ihm an einer Gesellschaftstheorie mangelt.

2.2. Die Zweite Ambivalenz: Eine unterdrückte Subjektivität? Selbstverhältnis und Herrschaftsanalyse

Die zweite Ambivalenz der Emanzipation resultiert aus der Vorstellung einer Subjektivität, die auf Befreiung ausgerichtet ist. Auch hier ist das Denken von Rancière geeignet, das Problem zuzuspitzen. Wenn er die asymmetrische Logik der Emanzipation ablehnt, bestreitet er gleichzeitig die Vorstellung eines Bildungsprozesses, in dem die Individuen ihre Illusionen durch Bewusstwerdung überwinden und statt Heteronomie Autonomie erlangen. Seiner Überlegung zufolge ist diese Logik sowohl bei Platon als auch in den Sozialwissenschaften und in der Psychoanalyse am Werk. Für ihn dagegen vollzieht sich der politische Akt der „Subjektivierung“, d.h. der Einbruch des Politischen in die „Ordnung der Polizei“, durch eine Des-Identifizierung, die die ungleichen Verhältnisse in der Sphäre der sozialen Praktiken destabilisiert. Damit wendet Rancière sich gegen jegliche Auffassung von Autonomie, der zu Folge diese aus früheren Formen von Heteronomie entstanden sein könnte.

Wie kann man also das Subjekt, das sich emanzipieren will, denken? Rancières Analyse ist insofern interessant, als sie die Aporien einer bestimmten Auffassung von Emanzipation kritisiert, der zufolge Emanzipation ein Prozess der Befreiung einer prä-existenten, unterdrückten Subjektivität ist. Dieses Modell führt zu unlösbaren

Schwierigkeiten, da die freie Subjektivität als eine Art intakter Identität konzipiert wird, die verlorenging und nun wiederzufinden sei. Eine solche Identität existiert nicht. Die Geschichte des Marxismus, einschließlich seiner „westlichen“ Variante, ist aber von dieser Aporie geprägt. Das Postulat eines proletarischen Standpunkts, wobei die gesellschaftliche Stellung des Proletariats seine kritische Funktion im historischen Prozess begründen soll, verweist auf jene Schwierigkeiten, aus denen heraus sich die kritische Theorie der Frankfurter Schule entwickelt hat. Adorno und Horkheimer haben die Philosophie von Lukács, und vor allem die Lukács'sche Idee eines kritischen Standpunktes des Proletariats, mit Hilfe ihrer empirischen Studien kritisiert. Es stellt sich daher die Frage, ob die Ablehnung der Annahme einer prä-existenten, intakten Subjektivität sowie eines Subjekts der Geschichte insgesamt zur Aufgabe des Begriffs der Emanzipation führen muss oder nicht.

Rancière jedenfalls bezieht sich auf die Idee der Emanzipation und definiert sie neu, ohne in den genannten Aporien gefangen zu bleiben. Subjektivierung wird von ihm dabei als formaler Vorgang verstanden. Die Subjektivität, die er in einer egalitären Perspektive konzipiert, unterscheidet sich stark von jeder Identität und erscheint in psychologischer und soziologischer Hinsicht als unterbestimmt. Die Individuen versuchen Rancière zufolge nicht eine Identität auszubilden, sie spielen vielmehr mit Identitäten, die sie nicht haben, und lehnen jegliche Identitätszuschreibung ab. Jeanne Deroin z.B. bewirbt sich als Kandidatin, als die Frauen noch kein Wahlrecht haben. Emanzipation ist dann kein Weg aus „selbst verschuldeter Unmündigkeit“ (Kant), sondern die bloße Affirmation der materiellen Gleichheit, die notwendigerweise Wirkungen in der Gegenwart haben soll.

Ist diese Position ausreichend? Ist es nicht notwendig, den psychischen, kulturellen, politischen oder religiösen Stoff, aus dem sich Subjektivität bildet, zu berücksichtigen? Können wir uns auf eine formale Subjektivität beschränken, um der Annahme einer unterdrückten Subjektivität, die der Herrschaft vorgängig ist, und die durch Emanzipation aufgedeckt und befreit werden soll, entgegen zu treten? Im Gegensatz zu diesen beiden Alternativen gehe ich davon aus, dass ein prozessuales und nicht-paternalistisches Verständnis von Emanzipation ein viel komplexeres und interessanteres Verhältnis zu Subjektivität auf die Tagesordnung setzt. Wenn wir nämlich von dem Postulat aller kritischen Sozialphilosophien seit

Hegel ausgehen, demzufolge das Subjekt sich durch Normen und innerhalb von Normgefügen bildet, dann nimmt der Begriff der Emanzipation eine andere Bedeutung an. Insbesondere wird es möglich, Mechanismen zu verstehen, die der Begriff der Autonomie (im Sinne von Selbstgesetzgebung) nicht fassen kann. Der Begriff der Emanzipation verweist schließlich auf die Fähigkeit, Hindernisse zu überwinden, die der Freiheit entgegenstehen und die aus den sozialen Existenzbedingungen resultieren. Gleichzeitig lässt sich mit dem Begriff verstehen, dass die sozialen Existenzbedingungen bestimmte Typen von Menschen erzeugen, also uns selbst, unsere Selbstverhältnisse, hervorbringen. Ein Begriff, der zum Beispiel in der Psychoanalyse, verwendet wurde, um diese Selbstverhältnisse zu analysieren, ist der der „Unterdrückung“. Ohne diesen Begriff wieder aufzunehmen, besteht die Herausforderung darin, das zu beleuchten, was Etienne Balibar (1997) den blinden Fleck des Marxismus nennt, nämlich Subjektivität. Das heißt, es gilt das Zusammenspiel von individueller und gesellschaftlicher Emanzipation zu denken. In einem Fragment über den „weiblichen Charakter“ weist Adorno darauf hin, dass es „keine Emanzipation“ gibt „ohne die der Gesellschaft“ (Adorno 2003: §111). Emanzipation ist dem entsprechend keine individuelle Angelegenheit, sondern Freiheit hat immer auch gesellschaftliche Bedingungen. Aber die Unterwerfung unter soziale Normen ist konstitutiv für die Bildung von Subjektivität, und die Gesellschaft – dies ist ein Thema, das die Frankfurter Schule intensiv beschäftigt hat – kann die spezifischen Bedingungen, die zur Festigung von Herrschaftsverhältnissen auf der Ebene des Individuums führen, durchaus gestalten.

Die gesellschaftliche Hervorbringung von „Liebe zur Macht“ oder freiwilliger Unterwerfung wurde in den *Studien über Autorität und Familie* untersucht, die am *Institut für Sozialforschung* in den 1930er Jahren durchgeführt wurden (vgl. Horkheimer 1987). Am Anfang stand dabei die Analyse der Autorität und der Begriffe, die mit ihr verbunden sind, wie etwa der Begriff der Autonomie oder des Individuums, welche wiederum im Rahmen einer Studie über das bürgerliche Denken untersucht wurden. Nach diesen Untersuchungen bezog sich die erste Generation der Frankfurter Schule immer weniger auf den Begriff der Autonomie und diagnostizierte gar das „Ende des Individuums“ (vgl. Horkheimer 1985). Das Individuum, hieß es, sei verloren, es löse sich in den ökonomischen Veränderungsprozessen auf. Das Ego habe sich auf eine

spezialisierte Funktion reduziert, es sei ein „Reaktionszentrum“ (Horkheimer 1985: 441) geworden. In *Minima Moralia* erklärt Adorno zudem, dass die psychische Arbeitsteilung, die die gesellschaftliche Arbeitsteilung widerspiegelt, das Individuum zu einem rein funktionellen Wesen macht. Autonomie im traditionellen Sinn der Selbstgesetzgebung mit den Mitteln der Vernunft ist also im Rahmen der gegenwärtigen kapitalistischen Gesellschaften, in denen der Kapitalismus die liberale Phase überschritten hat, nicht mehr – auch nicht als Ideal – denkbar. Vor diesem Hintergrund wird „Emanzipation“ insgesamt problematisiert, da ein notwendiges Element, der Begriff der Autonomie, obsolet ist. Freiheit wird aus diesem Grund als Befreiung von internen und externen Einflüssen, nicht aber als Selbstbestimmung gedacht. Der Prozess, sich eine Handlungsnorm zu geben, impliziert eine Befreiung von Fremdbestimmung, wobei diese als zugleich entfremdend und konstitutiv verstanden werden muss. Um Autonomie zu erlangen, muss man sich emanzipieren und aus einer bestimmten Art von Herrschaft befreien, die gleichzeitig eine innere und eine äußere Herrschaft ist. Wie Horkheimer und Adorno in der *Dialektik der Aufklärung* hervorheben, sind Naturbeherrschung, gesellschaftliche Herrschaft und die Selbstbeherrschung des Menschen (die Beherrschung der inneren Natur) eng miteinander verflochten. Der Mensch nimmt an der externen Unterdrückung durch die interne teil, und umgekehrt. Hier wird keine freie Subjektivität mehr postuliert, und der Verweis auf „Natur“ ist immer der Verweis auf „zweite“ Natur. Das Anliegen besteht daher darin, gesellschaftliche Verhältnisse so einzurichten, dass Herrschaft und Kontrolle in allen ihren Formen minimiert werden.

Nur eine oberflächliche Auslegung der Schriften der Frankfurter Schule kann dazu führen, diese mit der Kritik von Foucault zu verwechseln, die er in *Der Wille zum Wissen* mit Blick auf die „Biomacht“ formuliert hat. Foucault behauptet dort, dass der Freudomarxismus mit einem falschen Gegensatz von Repression und Trieb operiert und die produktive Dimension der Macht übersieht. Nun scheint es aber so zu sein, dass die Theorie der Frankfurter Schule und sogar die von Freud sich gar nicht auf einen Gegensatz von Natur und Kultur bzw. von Trieb und Unterdrückung stützen. Vielmehr untergraben diese Ansätze permanent diese Gegensätze (Kultur transformiert immer Natur, und Natur ist immer zweite Natur) (vgl. Haber 2012a und 2012b).

Horkheimer und Adorno beziehen sich auf die Psychoanalyse, um Herrschaft und Emanzipation und insbesondere die Schwierigkeit des Übergangs von der individuellen zur gesellschaftlichen Emanzipation zu beleuchten. Gleichzeitig kritisieren sie die Psychoanalyse. In der kritischen Theorie ist die Psychoanalyse nämlich nicht nur – wie noch bei Max Horkheimer (1932) und Erich Fromm (1932) in den 1930er Jahren – ein Fach, das in das materialistische Programm des Instituts für Sozialforschung integriert wird und dieses ergänzt (weil es insbesondere die subjektiven Faktoren und die Gründe der Ohnmacht erklärt). Vielmehr stellt die Psychoanalyse ein kritisches Prinzip dar, das die ursprüngliche Marx'sche Auffassung vom Menschen zerstört. Die Einführung einer Anthropologie der Triebe führt zu einer tiefgehenden Kritik des Marxismus. Die Psychoanalyse wird verwendet, um das Scheitern der autonomen Subjektivität zu erklären. „Ich ist Es“, formuliert Adorno (2003: § 39) gegen Freuds Norm: „Wo Es war, soll Ich werden“. Dabei diagnostiziert Adorno im Anschluss an Nunberg (1939) eine verbreitete „Ichschwäche“. Dies bedeutet nicht, dass nun ein „starkes“ Ich durch mehr Unterdrückung konstituiert werden soll. Die kritische Theorie geht vielmehr davon aus, dass Kultur grundsätzlich auf einer zerstörenden Kraft beruht, die sie bedroht, die sie aber zugleich auch hervorbringt. Kultur und Zivilisation basieren auf Unterdrückung, die Aggressivität verstärkt, aber paradoxerweise basiert Kultur ebenso auf der Internalisierung von Aggressivität und der Hervorbringung von Schuldgefühlen, die zur Ausbildung eines moralischen Gewissens führen (vgl. Raulet 1998). Vor diesem Hintergrund kann ein Mehr an Selbstbeherrschung, Kraft oder Autonomie gerade ein Mehr Unterdrückung bedeuten. Man muss also den Teufelskreis bzw. die Alternative von Unterdrückung oder Befreiung verlassen, um die Bedingungen für ein kritisches „Ich“, d.h. ein starkes und nicht durch soziale Normen bestimmtes Ich formulieren zu können. Man muss nach Emanzipation streben, ohne Naturbeherrschung auszuüben. Die Auflösung dessen, was Gérard Raulet (1998) die „Freud'sche Aporie“ in der Frankfurter Schule genannt hat, kann im Sinne des Nachahmungsvermögens bzw. der „Mimesis“, die Adorno analysiert hat, verstanden werden. Mimesis verweist auf die Möglichkeit eines anderen Verhältnisses zur Natur. Sie zielt darauf, die Verbindung von Naturbeherrschung, gesellschaftlicher Herrschaft und Selbstbeherrschung aufzulösen, und so die Möglichkeit einer anderen Beziehung zur Natur und zu

Anderen zu eröffnen, in der das Besondere aufgehoben wird, ohne dass ihm Gewalt widerfährt.

2.3. Die dritte Ambivalenz: Jenseits der Herrschaft?

Ich komme nun auf eine dritte Ambivalenz zu sprechen. Wenn das Besondere am Begriff der Emanzipation darin liegt, dass er auf einen herrschaftsfreien Zustand hin orientiert und ein bestimmtes Telos hat, so ist diese Ausrichtung auf Freiheit vielleicht einer der problematischsten Punkte, der die inhaltliche Unbestimmtheit des Begriffs erklärt. Als ein Beispiel hierfür kann die Rede von der klassenlosen Gesellschaft in Anschluss an Marx gelten. Im Gegensatz zu den beiden anderen Ambivalenzen des Emanzipationsbegriffs ist es jedoch vielleicht nicht möglich, diesen Punkt positiv zu wenden. Was aber bleibt noch vom Prozess der Emanzipation, wenn die Geschichtsphilosophie, die seiner Entwicklung bisher Orientierung verlieh, untergraben ist? Die Kritik des Fortschritts wurde in der Tradition der Frankfurter Schule sowie in der deutschen Soziologie lange Zeit durch Rekurs auf kulturkritische Argumente formuliert: „Nicht die letzte der Aufgaben, vor welche Denken sich gestellt sieht, ist es, alle reaktionären Argumente gegen die abendländische Kultur in den Dienst der fortschreitenden Aufklärung zu stellen.“ (Adorno 2003: §122). In den *Postcolonial Studies* wurde sie durch die Kritik des eurozentrischen Begriffs der Vernunft vermittelt. Aber wie sähe ein Begriff von Emanzipation aus, wenn er gar keinen Verweis auf Fortschritt mehr enthielte? Ist der Begriff etwa mit der Idee der Katastrophe, die die Vorstellung von Geschichte heute beherrscht, vereinbar? Es stellt sich also die Aufgabe, das Telos der Emanzipation zu klären. Ist es nach wie vor das Ziel von Emanzipation, uns von Herrschaftsverhältnissen – oder sogar Machtverhältnissen – zu befreien?

Grundsätzlich gibt es verschiedene Richtungen im Bereich der Machttheorien, die es zu betrachten gilt. Da sind zum einen diejenigen Theorien, die nicht auf Emanzipation orientieren und denen zufolge es unmöglich ist, Machtverhältnissen zu enttrinnen (Weber und Foucault). Zum anderen geht es um Machttheorien, denen zufolge Freiheit im Überwinden von Herrschaftsverhältnissen besteht (Arendts Machtbegriff). Zudem ist hier Rancière zu erwähnen, wenn es darum geht, sich dem Problem der Überwindung dieser allzu simplen Alternative zu stellen. Rancière versucht, Emanzi-

pation neu zu denken und unterbricht das zeitliche Schema der Logik der Emanzipation, dem zufolge es einen Übergang von einem Zustand der Unwissenheit und Herrschaft in einen Zustand des Wissens und der Freiheit gibt. Er stellt nicht die Macht der Freiheit entgegen, und Politik besteht für ihn auch nicht aus einer Ablehnung von Machtverhältnissen, sondern aus einer Veränderung von Weltverhältnissen. Vielmehr hebt er hervor, dass es um eine andere Gestaltung des Sozialen, um andere Aufteilungen des Sinnlichen geht. Die Hoffnung auf einen herrschaftsfreien Zustand ist für ihn illusionär, sofern dieser als unerreichbar in die Zukunft projiziert wird.

An Emanzipation zu appellieren könnte also bedeuten, Herrschaftsverhältnisse zu analysieren, ohne ihnen gegenüber zu resignieren. Freiheit ist nicht einfach das Ergebnis, das sich aus der Abschaffung von jedwedem Zwang ergibt, d.h. sie ist nicht nur negativ. Freiheit ist kein reines Bewusstseinsproblem, weil sie dann unabhängig von sozialen Bedingungen wäre. Sie muss vielmehr als wirkliche soziale und politische Freiheit verstanden werden. Der Begriff der Emanzipation postuliert nicht schlicht einen freien Zustand, verweist aber im Gegensatz zu dem Begriff der Autonomie im Sinne der Selbstgesetzgebung auf einen Prozess der Befreiung von Abhängigkeiten. „Emanzipation“ ist im Wesentlichen ein negativer Begriff.

Wenn der Begriff der Emanzipation im Sinne eines methodologischen *Negativismus* – wie er in den Schriften der ersten Generation der Frankfurter Schule und vor allem Adornos zu finden ist – verwendet wird, vermeidet man eine naiv progressive, naiv universalistische sowie idealistische Vorstellung von Emanzipation.⁶

6 Vgl. das Zitat von F. Kürnberger in den *Minima Moralia*: „Das Leben lebt nicht“ (Adorno 2003: 20). Adornos Formulierung, der zu Folge es „kein richtiges Leben im Falschen“ gibt (ebd.: § 18), bringt seine methodologische Voreingenommenheit gegenüber einer immanenten Kritik des Falschen zum Ausdruck. Aber diese Voreingenommenheit hat die Kritische Theorie gespalten. Die Forderung von Habermas, die normativen Grundlagen der Kritik explizit zu machen, lässt sich zugleich als eine Antwort auf Adornos Negativität verstehen. Gegenwärtig gibt es eine Diskussion über die Bedeutung und Relevanz dieses „Bilderverbots“ der wahren Gesellschaft. Das Verbot, das richtige Leben und die gerechte Gesellschaft positiv zu benennen und zu argumentieren, dass sie nur in den „Rissen und Schrunden“ des Falschen zum Vorschein kommen können, wurde als autoritärer Aspekt der Kritischen Theorie kritisiert.

In einer solchen Perspektive geht es darum, das Falsche zu begreifen, nicht aber, das Gute zu beschreiben. Ein solcher Negativismus untergräbt den Verweis auf Fortschritt, auf die Verwirklichung von Vernunft und die universalen Forderungen in der Geschichte. Wenn Geschichte aber im Zeichen der Katastrophe betrachtet wird – was die Perspektive Walter Benjamins ist (1991) –, wird Emanzipation nicht mehr mit Blick auf ein „Reich der Freiheit“ gedacht, das sich vom „Reich der Notwendigkeit“ unterscheidet (wie eine allzu rasche Lektüre der komplexen Analyse von Marx nahe legen kann, die die beiden Bereiche als getrennt darstellt). Emanzipation wird vielmehr zu einem Prozess, der sich auf einer mikrologischen Ebene abspielt, d.h. eine mögliche Subversion innerhalb von Herrschaftsverhältnissen oder, in den Worten von Benjamin, eine „kleine Pforte, durch die der Messias treten könnte“ (Benjamin 1991: 704). Es geht um „kleine“ emanzipatorische Praktiken, Risse in der wirklichen Erfahrung, die die Möglichkeit einer Erlösung eröffnen, wie Adorno im letzten Absatz der *Minima Moralia* schreibt.

Der Bezug auf die Vorstellung von Emanzipation ist eine Bedingung für den kritischen Charakter einer Theorie, aber ihr Inhalt kann nicht bestimmt werden. Durch die Analyse der Implikationen dieses Begriffes habe ich versucht, die Ambivalenzen, die den Begriff der Emanzipation prägen zu explizieren und die Besonderheit des Begriffes etwa im Unterschied zu dem der Autonomie heraus zu arbeiten. „Emanzipation“ bezeichnet in der Tat einen *Prozess* der „Befreiung“ oder des „Mündigwerdens“, während „Autonomie“ sich auf einen zu erreichenden idealen Zustand bezieht und mit einer bürgerlichen Vorstellung von Individuum, Vernunft und Fortschritt verbunden ist. Denken im Sinne der Emanzipation erlaubt es, die verschiedenen Stufen der Befreiung aus Abhängigkeiten und Herrschaftsmechanismen zu berücksichtigen, was auch Prozesse der Selbstbefreiung einschließt. Denn jeder Versuch, einen freien Zustand herbeizuführen wird durch diejenigen, die sich zu befreien suchen, geprägt – und umgekehrt. Wenn die asymmetrischen Implikationen und paternalistischen Folgen des Emanzipationsbegriffes ebenso vermieden werden sollen wie die Annahme einer intakten Subjektivität, die der Herrschaft vorgängig ist und die es schlicht zu entdecken gilt, und wenn man die idealistische Annahme eines befreiten Zustandes ohne Herrschaft aufgibt, taucht eine andere Logik der Emanzipation auf. Der Motor dieser Logik ist Negativität, nämlich die Negativität der Kritik, die es erlaubt, die „falschen

Bedingungen“, unter denen wir leben, zu bestimmen. Es handelt sich um eine Negativität, die auf der Ebene der Selbstbeziehung operiert, da man sich von inneren Zwängen, sogar aus dem eigenen Verlangen nach Unterwerfung befreien muss; und schließlich um die Negativität des emanzipierenden Wissens selbst, das nicht dazu dienen soll, die sogenannten Nichtwissenden „aufzuklären“ und zu beherrschen.

Literatur

- Adorno, Theodor W. (2003): *Minima Moralia*. Reflexionen aus dem beschädigten Leben, Frankfurt am Main.
- Balibar, Etienne (1997): *Fascisme, psychanalyse, freudo-marxisme*, in: ders.: *La crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx*, Paris.
- Benjamin, Walter (1991): *Über den Begriff der Geschichte*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 1.2, Frankfurt am Main.
- Boltanski, Luc (2010): *Soziologie und Sozialkritik*, Berlin.
- Fromm, Erich (1932): *Über Methode und Aufgabe einer analytischen Sozialpsychologie*, in: *Zeitschrift für Sozialforschung*, Bd. 1.
- (1980): *Arbeiter und Angestellte am Vorabend des Dritten Reiches. Eine sozialpsychologische Untersuchung*, hrsg. v. Wolfgang Bonß, Stuttgart.
- Koselleck, Reinhart/Grass, Karl Martin (1975): *Emanzipation*, in: *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Bd. 2, hrsg. v. Otto Brunner/Werner Conze/Reinhart Koselleck, Stuttgart.
- Haber, Stéphane (2012a) : *Freud sociologue*, Lormont.
- (2012b) : *Freud et la théorie sociale*, Paris.
- Habermas, Jürgen (2008): *Nach dreißig Jahren. Bemerkungen zu Erkenntnis und Interesse*, in: *Erkenntnis und Interesse*, Hamburg.
- Honneth, Axel (2011): *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, Frankfurt am Main.
- (2017): *Is There an Emancipatory Interest? An attempt to answer critical theory's most fundamental question*, in: *European Journal of Philosophy* 25 (4), 908–920.
- Horkheimer, Max (1932): *Geschichte und Psychologie*, in: *Zeitschrift für Sozialforschung*, Bd. 1.
- (1985): *Das Ende des Individuums*, in: ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. 12, Frankfurt am Main.
- Horkheimer, Max/Adorno, Theodor W. (1988): *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Frankfurt am Main.
- Horkheimer, Max (1992): *Traditionelle und kritische Theorie*, in: ders.: *Traditionelle und kritische Theorie. Fünf Aufsätze*, Frankfurt am Main.

- Laclau, Ernesto (2002): *Jenseits von Emanzipation*, in: ders.: *Emanzipation und Differenz*. Wien 2002.
- Lukács, Georg (2013): *Geschichte und Klassenbewusstsein. Studien über marxistische Dialektik*, Bielefeld.
- Nunberg, Hermann (1939): „Ichstärke und Ichschwäche“, in: *Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse und Imago* 24 (1/2).
- Rancière, Jacques (2002): *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*, Frankfurt am Main.
- (2006): *Die Aufteilung des Sinnlichen. Die Politik der Kunst und ihre Paradoxien*, Berlin.
 - (2009): *Der unwissende Lehrmeister. Fünf Lektionen über die intellektuelle Emanzipation*, Wien.
 - (2013): *Die Nacht der Proletarier. Archive des Arbeitertraums*, Wien/Berlin.
 - (2016): *The Method of Equality: Politics and poetics*, in: Axel Honneth/Jacques Rancière: *Recognition or Disagreement: A Critical Encounter on the Politics of Freedom, Equality, and Identity*, hrsg. Von Katia Genel/Jean-Philippe Deranty, New York.
- Raulet, Gérard (1998): *La mort aux deux visages*, in: Jacques Le Rider/Michel Plon/Gérard Raulet/Henri Rey-Flaud (Hg.): *Autour du „Malaise dans la culture“ de Freud*, Paris.

Tatjana Freytag

Emanzipation und das politische Subjekt in der kritischen Theorie

Das Problem der Emanzipation in der klassischen Kritischen Theorie ergibt sich aus dem Wissen darum, dass zentrale historische Prognosen im Marxschen Denken sich nicht erfüllt haben und damit ein Umdenken im Hinblick auf reale geschichtliche Entwicklungen erforderlich wurde. Denn gerade weil der Kapitalismus es geschafft hatte, den fundamentalen Mangel im Ökonomischen zu überwinden, konnte die Pauperisierungsthese innerhalb kapitalistischer Gesellschaften nicht ohne weiteres aufrechterhalten werden: Der Kapitalismus erweist sich als fähig, die in seinem System lebenden Menschen zumindest mit dem Elementarsten zu versorgen, womit denn die Menschen mehr zu verlieren haben als nur ihre gesellschaftlichen Ketten. Zugleich stimmt dies aber nicht in globalem Maßstab: Obgleich der Stand der Produktivkräfte schon seit dem Ende des 20. Jahrhunderts sich so weit entfaltet hat, dass objektiv kein Mensch auf der Welt mehr hungers zu sterben bräuchte, verhungern jährlich noch immer Millionen von Menschen auf der Welt. Nicht zuletzt das mag seinerzeit Adorno vor Augen gehabt haben, als er schrieb: „Auf die Frage nach dem Ziel einer emanzipierten Gesellschaft erhält man Antworten wie die Erfüllung der menschlichen Möglichkeiten oder den Reichtum des Lebens. So illegitim die unvermeidliche Frage, so unvermeidlich das Abstoßende, Auftrumpfende der Antwort, welche die Erinnerung an das sozialdemokratische Persönlichkeitsideal vollbärtiger Naturalisten der neunziger Jahre aufruft, die sich ausleben wollten. Zart wäre einzig das Größte: daß keiner mehr hungern soll. Alles andere setzt für einen Zustand, der nach menschlichen Bedürfnissen zu bestimmen wäre, ein menschliches Verhalten an, das am Modell der Produktion als Selbstzweck gebildet ist.“ (Adorno 1951: 295)

Aber Adorno geht einen Schritt weiter und reflektiert das Paradigma der Gesellschaft als das einer Totalität. Im Hinblick auf die

von ihm so benannte „wahre Gesellschaft“, mithin die emanzipierte, stellt er fest: „Denkt man die emanzipierte Gesellschaft als Emanzipation gerade von solcher Totalität, dann werden Fluchtlinien sichtbar, die mit der Steigerung der Produktion und ihren menschlichen Spiegelungen wenig gemein haben. Wenn hemmungslose Leute keineswegs die angenehmsten und nicht einmal die freisten sind, so könnte wohl die Gesellschaft, deren Fessel gefallen ist, darauf sich besinnen, daß auch die Produktivkräfte nicht das letzte Substrat des Menschen, sondern dessen auf die Warenproduktion historisch zugeschnittene Gestalt abgeben. Vielleicht wird die wahre Gesellschaft der Entfaltung überdrüssig und läßt aus Freiheit Möglichkeiten ungenützt, anstatt unter irrem Zwang auf fremde Sterne einzustürmen.“ (Ebd.: 297) Zu denken ist dabei nicht nur ans Naheliegende der Beschränkung von Naturbeherrschung, sondern auch an die verdinglichende Fetischisierung von „Möglichkeiten“, die in ihrem schieren Möglichsein bereits die für selbstverständlich erachtete Verwirklichung implizieren, und zwar ungeachtet der Frage, mit welchem Preis besagte Verwirklichung unweigerlich verbunden ist. D.h., nicht alles, was sich technologisch anbietet, weil es historisch real möglich geworden ist, ist an sich schon erstrebenswert.

Adorno und Marcuse unterscheiden sich in ihrem Nachdenken über Emanzipation und das politische Subjekt. Beiden Denkern, wie auch den anderen mit der Frankfurter Schule verknüpften Theoretikern, ging es von Anfang an um die Frage nach dem politischen Subjekt. Genauer: um die Antwort, warum es abhanden gekommen war. Nicht zuletzt die Frage, warum die Revolution nicht im Westen (sondern im rückständigen zaristischen Russland) stattgefunden hatte, beschäftigte die Mitglieder des Instituts für Sozialforschung in seinen Anfängen. Dabei war es nicht Adornos Sache, die Frage nach Emanzipation im Sinne eines positiv anzuvisierenden Zustandes zu beantworten. Mit Bloch stimmte er darin überein, dass die Utopie wesentlich in der bestimmten Negation dessen, was ist, sich konkretisiert, zugleich hat er sich aber auch von ihm mit der Annahme einer Zirkularität dessen, was er als objektiven Verblendungszusammenhang apostrophiert, distanziert: „Objektiv produziert ist vielmehr die subjektive Beschaffenheit, welche die objektiv mögliche Einsicht unmöglich macht.“ (Adorno 1959: 117) Der Zirkel, der dabei entsteht, ist von gravierender Konsequenz für die schiere Möglichkeit von Emanzipation. Denn wenn das freie Bewusstsein

durch das Bestehen einer freien Gesellschaft bedingt ist, eine freie Gesellschaft aber ihrerseits das freie Bewusstsein voraussetzt, lässt die Annahme eines universellen Verblendungszusammenhangs das emanzipative Denken mutatis mutandis in eine Sackgasse geraten.

Marcuses theoretische Überlegungen gehen zwar auch davon aus, dass es keine Befreiung des Einzelmenschen geben könne ohne eine emanzipative Ordnung der Gesellschaft, die die Freiheit des Individuums erst eigentlich zu ermöglichen vermöchte. Doch ist er, anders als Adorno, den sozialen Bewegungen seiner Zeit (Black Power Movement) und deren politischen Aktionen zugeneigt und erblickt in ihnen das politische Subjekt der Veränderung. Dies gilt ihm insbesondere auch für die sexuelle Befreiung, die vermeintlich einzig dem „Bereich“ des Einzelnen zuzuordnen ist, bei Marcuse aber eben auch einen gewichtigen Faktor bei der Emanzipation von sozialer Repression darstellt. Entsprechend ist der Triebhaushalt nach seiner Auffassung nicht (wie bei Freud) als ahistorisch zu begreifen, sondern als eine im Einzelnen durch die Gesellschaft wirkende historisierbare Ebene. Und alles, was historisch entstanden ist, ist historisch – also gesellschaftlich – auch veränder- bzw. überwindbar.

Marcuses komplexes Verständnis von Sexualität und Befreiung fasst er selbst in einem Interview mit Sam Keen und John Raser („Psychology Today“) von 1971 folgendermaßen zusammen: „Der erotisierte Körper würde gegen Ausbeutung, Konkurrenz, falsche Männlichkeit, die Eroberung des Raums und die Verschmutzung der Natur rebellieren – gegen die bestehenden Bedingungen.“ (Marcuse 2002: 229) Hier ist der erotisierte Körper auch immer der politische. Die gesellschaftspolitische Tragweite, die von Marcuses Konzept des Eros ausgeht, das auch die Dimensionen von kapitalistischer Arbeitsorganisation und Verwertung, hegemonialer Männlichkeit und Ökologie umfasst, wird hier besonders deutlich.

Der Unterschied im Zugang beider Denker ergibt sich aus einer gewissen Diskrepanz in der metatheoretischen Gewichtung ihrer geschichtsphilosophischen Ausrichtung, aus einer Diskrepanz des Marxschen Denken selbst. Denn einerseits kommt es für Marx darauf an, die Welt zu verändern, wie in der berühmten 11. These über Feuerbach postuliert; zugleich aber weiß er darum, dass der Wille zu Veränderung nicht ausreicht, wenn die objektiven Bedingungen der gesellschaftlichen Entwicklung nicht historisch so ausgereift sind, dass die Veränderung erst eigentlich möglich wird. Zwischen dem

Aufruf zur sozialen und politischen Praxis und der Einsicht in den Grad der gesellschaftlichen Entwicklung können sich Klüfte öffnen (mit Marx gesprochen, die Kluft zwischen Basis und Überbau), die nicht durch blinden Aktionismus einfach zu überwinden sind. Andererseits geht es aber auch nicht um ein geduldiges „Abwarten“ der Heranreifung der Gesellschaft zum historischen Wendepunkt hin. Anders gesagt, die bei Marx durchaus nachweisbare Dimension eines durch die Entfaltung der Produktionsmittel bewirkten historischen Determinismus steht einer selbsttätigen Willensbildung des Kollektivsubjekts und der von dieser abgeleiteten bewussten politischen Aktionspraxis entgegen. Adorno, der den revoltierenden Student_innen Ende der 1960er Jahre einen voreiligen Aktionismus vorwarf, weil es sich objektiv für ihn um keine revolutionäre Situation im Marxschen Sinne handelte, verkörperte, so besehen, eine Richtung im Marxschen Denken – eine andere eben als die aktionsorientierte von Herbert Marcuse, der in nahezu allen Gruppen der sozialen Bewegung – Student_innen, Arbeiter_innen, Civil Rights Movement, Frauenbewegung, Befreiungsbewegungen in der „Dritten Welt“ – potentiell handelnde, emanzipatorische Kollektivsubjekte zu sehen bereit war.

Marcuses Utopie einer Erotisierung der Gesellschaft wurde als veraltet bzw. anachronistisch angesehen. Aber was veraltet ist, ist nicht zwangsläufig falsch. Es ging Marcuse um die prinzipielle Kritik der gesellschaftlich bewirkten Abspaltung von Sinnlichkeit und Vernunft. Er wollte beide miteinander versöhnen, visierte mithin mit der Chiffre der Erotisierung eine libidinöse Vernunft an. Vergleichbar sei dies mit der von Schiller dargelegten Bedeutung des Spiels. Nicht nur in dieser Hinsicht, sondern auch im Zusammenhang mit seiner Entfaltung der von ihm sogenannten „ästhetischen Dimension“ (Marcuse 1965/1969: 171ff) nimmt er auf Schiller ausdrücklichen Bezug. Hier könnte von einem verspielten Umgang mit der Realität gesprochen werden einem Interaktionsmodus, der im Wesen der zweckgerichteten Leistungs- und Effizienzrationalität entgegensteht. Sosehr sich dieser Argumentationsstrang im Sinne des von der frühen Frankfurter Schule konsolidierten Freudomarxismus (einer beachtlichen Leistung für sich, wenn man bedenkt, wie wenig selbstverständlich es zur damaligen Zeit war, eine Synthese zwischen der Tiefenpsychologie des Freudismus und der Makrosoziologie des Marxismus zu wagen) nachvollziehen lässt, verweist er doch aufs Utopische. Zwar basierte das Anstreben der Utopie auf

einem realen Praxisbezug, aber es bezog sich, für sich genommen, noch nicht auf die Heranbildung des politischen Subjekts als solches. Zwar mochte eine wie immer gedachte Erotisierung der Gesellschaft Emanzipatives für den Einzelmenschen zeitigen, aber sie war letztlich Ziel einer befreiten Gesellschaft, nicht Mittel zu Erlangung einer solchen. Auch wenn die libidinöse Befreiung gern als Instanz der Aggressionsabwehr interpretiert wurde, so bildeten sich in ihr noch nicht die Koordinaten für die politische Emanzipationspraxis. Libidinöse Befreiung in einer ansonsten noch repressiv strukturierten Gesellschaft bildet noch nicht die ausreichende Voraussetzung für die Überwindung der repressiven Struktur.

Vergleichbares lässt sich von der ästhetischen Dimension bei Adorno und Marcuse behaupten. Zwar ist es bemerkenswert, dass beide ihr publizistisches Gesamtwerk mit einer Arbeit über Kunst und Gesellschaft beschließen – Adorno mit der *Ästhetischen Theorie* (von der er behauptete, sie sei es, was er „in die Waagschale“ zu werfen habe) und Marcuse mit *Die Permanenz der Kunst*. Außer Frage steht, welche Bedeutung sie der Kunst in emanzipativer Hinsicht beimaßen, und zwar sowohl im Hinblick auf die Kunst als Selbstzweck, gleichsam als Antidot zum umfassenden Siegeszug der instrumentellen Vernunft im Spätkapitalismus, als auch auf die Einsicht darin, dass sich in der ästhetischen Erfahrung des Kunstwerks das herrschaftlich durchwirkte Verhältnis von Subjekt und Objekt von Grund auf verändert. Jedoch darf der Bezug auf Kunst eher als Symptom für die Ohnmacht, den aporetischen Weltzustand in emanzipativer Absicht angehen zu wollen, denn als politisch-praktischer Schritt in der Bekämpfung des gesellschaftlich Repressiven betrachtet werden. Kunst mag auf die Möglichkeit des ganz Anderen verweisen, kann aber für sich genommen nicht sehr viel gegen das repressiv Bestehende leisten.

Es lässt sich daher fragen, ob sich im emanzipativ ausgerichteten Werk der klassischen Kritischen Theorie nicht gerade die Erschütterung des ursprünglich anvisierten Emanzipationsbegriffs abbildet. Die Kategorien des sogenannten Verblendungszusammenhangs, die Paralyse einer negierenden Kraft gegenüber dem eindimensional Bestehenden (wie es Marcuse als Kennzeichen des Spätkapitalismus ausgemacht hatte), der Bezug aufs Utopische einer Erotisierung der Gesellschaft wie auch der Rückzug aufs Ästhetische indizieren eher die Komplexität dessen, was es emanzipativ zu überwinden gilt, als den Verweis auf mögliche Praktiken und Wege zu dessen

Überwindung. Nicht von ungefähr zog sich Adorno zurück auf die philosophische Erörterung einer nichtidentitären negativen Dialektik, während Marcuse über die mögliche Revision der Freud'schen Triebtheorie nachdachte. Zwar boten auch andere kritischen Paradigmata keine Lösung für das hier skizzierte Problem, aber die Kritische Theorie war einst ausgezogen, um zumindest die Gründe für das Ausbleiben der Revolution auszumachen und zu erörtern. Dies ist ihr paradoxerweise allzu gründlich gelungen. Aber gerade in dem, was sie erkannte – etwa in der Theorie des autoritären Charakters oder der Kulturindustrie-These –, bildete sich auch die Ohnmacht ab, diesem Erkannten entgegenwirken zu können. Es begann der Niedergang des Emanzipationsbegriffs, der zwar der emanzipativen Emphase Marcuses und Adornos keinen Abbruch tat, aber den theoretischen Diskurs doch merklich zu beeinflussen vermochte.

Wie aber ist dieser Emanzipationsbegriff im Adornoschen Sinne zu verstehen? Adorno selbst erklärt sich dazu recht deutlich: „Eine emanzipierte Gesellschaft [...] wäre kein Einheitsstaat, sondern die Verwirklichung des Allgemeinen in der Versöhnung der Differenzen. Politik, der es darum im Ernst noch ginge, sollte deswegen die abstrakte Gleichheit der Menschen nicht einmal als Idee propagieren. Sie sollte statt dessen [...] den besseren Zustand [...] denken als den, in dem man ohne Angst verschieden sein kann.“ (Adorno 1951: 185) Das heißt also, dass die allgemeine Emanzipation nicht auf eine Homogenisierung der Menschen hinauslaufen hätte, sondern auf die Überwindung dessen, was sie ihre Verschiedenheit in Angst leben lässt. Die Gründe der Angst werden dabei als gesellschaftlich generiert begriffen; entsprechend wäre Emanzipation an eine strukturell anders eingerichtete Gesellschaftsordnung als die bislang bestehende gebunden. Adorno darf sich dabei in der Tradition der *Kritik des Gothaer Programms* von Marx sehen: die Wahrung des Individuellen der Fähigkeiten und Bedürfnisse des Einzelmenschen als Emanzipationsziel ist nur im Rahmen einer Neueinrichtung der Gesellschaft vorstellbar, die dies zu ermöglichen vermöchte, also in der Sphäre der kollektiven Umstrukturierung.

Alex Demirović stellt dieses nun genau in Frage. In seinem Aufsatz *Krise des Subjekts – Perspektiven der Handlungsfähigkeit* heißt es dezidiert: „Gerade von diesem Emanzipationsmodell, das immer noch an einem tradierten Subjektbegriff festhielt, hat sich die kritische Tradition seit langem schon losgesagt. Michel Foucault, der im Zu-

sammenhang des Poststrukturalismus in besonderer Weise kritisch gegenüber einem humanistischen Emanzipationsmodell war, weil er es historisch eng verbunden sah mit humanwissenschaftlichen Disziplinen, die im Namen der Autonomie des Individuums mit neuartigen Formen der Menschenkontrolle und -lenkung verbunden sind, sah die Kritische Theorie noch jener klassischen Subjektidee verhaftet. Sie sei von marxistischen Humanismus geprägt gewesen.“ (Demirović 2010: 161) Demirović zitiert an dieser Stelle Foucault selbst: „Auf diese Weise erklärt sich ihre spezielle Anknüpfung an bestimmte Freudsche Begriffe. [...] Ich glaube nicht, dass die Frankfurter Schule zugeben könnte, dass wir nicht unsere verlorene Identität wiederzufinden, unsere gefangene Natur zu befreien, unsere fundamentale Wahrheit herauszustellen haben, sondern vielmehr auf etwas ganz anderes zugehen müssen.“ (Foucault 1980:93) Es heißt dann bei Demirović, der sich dabei auf Foucault bezieht, weiter: „Dieses ganz Andere ist nicht der Mensch, so wie ihn die Natur oder sein Wesen vorzeichne. ‘Wir haben etwas zu schaffen, das noch nicht existiert und von dem wir noch nicht wissen können, was es sein wird.’“ (Demirović 2010: 161f)

Das von Demirović postulierte Hinwegbewegen von den emanzipativen Vorstellungen der ersten Generation der Frankfurter Schule geht davon aus, dass das, wovon man sich „seit langem schon losgesagt“ hat, durch einen vollzogenen Paradigmenwechsel eine Lösung für das entstandene Problem zu bieten vermag. Nun ist bekannt, dass Paradigmenwechsel kein altes Problem zu lösen pflegen, sondern es für gewöhnlich schlicht ignorierend zu übergehen trachten, mithin ungelöst liegen lassen, wie von Thomas Kuhn angezeigt. Behaviorismus ist kein Gegenangebot zur Psychoanalyse, soziologischer Positivismus keine Alternative zur kritischer Gesellschaftstheorie; sie lösen die Probleme nicht, gegen die sie fälschlicherweise in Anschlag gebracht werden. Was ist aber das Foucault (und mit ihm Demirović) zufolge zu überwindende Problem? Das humanistische Emanzipationsmodell? Die Humanwissenschaften als Instanz der Generierung des repressiven Subjektmodells der Neuzeit? Manfred Frank merkt dazu an: „Ich sage: gemeint gewesen sein mag, denn ich übersehe keineswegs, daß das Temperament, das Foucaults Angriffe gegen die Humanwissenschaften auf jeder Seite erkennen lassen, ebenso sehr ein kritisches Motiv hat, wie seine Analysen der klinischen, der psychiatrischen und der Haftanstaltlichen Internierung einem kritischen Affekt entsprungen sind. Was ich meine, ist lediglich:

daß der radikalisierte Historismus des archäologischen Verfahrens keine Möglichkeit bietet, die dem Verfahren implizit innewohnende Ethik als solche auch zu rechtfertigen; denn eine auf ein historisches Apriori zurückgebrachte Ethik verliert ihre normative Kraft und wird zu einer ohnmächtigen 'Positivität' (um Foucaults Lieblingswort einzusetzen) neben anderen. Eine Positivität ist *gegeben*, aber ein Zu-Tuendes ist *aufgegeben*; eine Positivität *ist*, die Befreiung der Subjekte aus der staatlichen Repression *soll* sein (*ist* also *nicht*). Nach meiner Ansicht kann Foucault sich über die ihn insgeheim leitende Ethik (und also: Teleologie) nur dadurch täuschen, daß er seine *Interpretationen* der von ihm analysierten diskursiven Formationen für objektive Eigenschaften der Sachen selbst hält, also für Resultate deduktiver Ableitungen aus Epistemen, deren historisches Apriori angeblich zunächst ans Licht gebracht worden sei. In Wahrheit ist aber die 'Positivität' – auch die der Humanwissenschaften – nur der ins Objektive projizierte Niederschlag eines teleologischen Auslegungs- und Interpretationsprozesses.“ (Frank 1983: 148f)

Es scheint, als ginge es bei besagter Loslösung vom ehemaligen Emanzipationsmodell um die Aufgabe der Emanzipationsemphase in einem irgend gerechtfertigten normativen Sinne. Wenn dies aber aufgegeben wird, so findet eine Loslösung von dem statt, worum es der Emanzipation der Neuzeit wesentlich ging: um Freiheit im Sinne der Möglichkeit einer sozial übergreifenden Überwindung menschlicher Leiderfahrung in der Welt. Wenn das stimmt, dann ist das Denken Foucaults keine Fortführung des, sondern inkompatibel mit dem Denken Adornos (mithin auch dem Marcuses). Darauf hat, mit anderen Worten, auch Axel Honneth prägnant hingewiesen. Mit Bezug auf den Vergleich des Subjektbegriffs bei Adorno und Foucault heißt es bei ihm: „Auch Foucault hätte seine Kritik der Moderne, die ja von derselben mitleidenden Aufmerksamkeit auf die Verletzungen des menschlichen Körpers motiviert scheint, in dieser Weise verstehen können: Er hätte das psychische Leiden der Individuen als einen sozialen Ausdruck für die Disziplinierungen und Unterdrückungen betrachten können, von denen der Theoretiker die menschlichen Körper betroffen sieht.“ (Honneth 1988: 141f) Honneth verweist also auf die ursprüngliche empathische Motivation in Foucaults Kritik der historisch generierten Repression. Er fährt dann wie folgt fort: „Aber ein interpretierender Ansatz dieser Art findet sich in Foucaults Schriften an keiner Stelle; das psychische Leiden der Subjekte als einen individuellen Restimpuls zur Versöhnung

mit sich selber zu verstehen, mußte ihm fernliegen. Daran nämlich hat ihn seine Kritik des Subjekts ebenso gehindert, wie diejenige Adornos dazu geradezu aufforderte. Den Rahmen der Subjektkritik, die in Foucaults Konzeption der Moderne eingeht, bildet eine sprachphilosophisch begründete Destruktion des sinnkonstitutiven Subjekts; ihr zufolge ist das neuzeitliche Subjekt letztlich nichts anderes als die fiktive Einheit, die durch anonyme Diskursregeln erzeugt oder durch gewaltvolle Übermächtigungsstrategien produziert wird.“ (Ebd.) Honneth macht also darauf aufmerksam, dass Foucault zufolge besagte Leiderfahrung lediglich als epiphänomenal anzusehen ist, und zwar als Produkt anonymen, quasi nicht „haftbar“ zu machender Formationen, denen das Individuum machtlos ausgeliefert ist, mithin nicht als Subjekt erscheinen kann. Dem setzt er gegenüber: „Wenn aber dem Individuum jede intentionale Regelung überhaupt abgesprochen wird, dann kann auch das psychische Leiden des Subjekts nicht mehr als der stumme Ausdruck einer Vergewaltigung des menschlichen Körpers interpretiert werden; und umgekehrt kann der menschliche Leib nun seinerseits nicht als Resonanzboden psychischer Erlebnisse gedeutet werden. Daher muß Foucault in Konsequenz seiner strukturalistischen Kritik des Subjekts den menschlichen Körper als eine gesichtslose, unendlich konditionierbare Energiemasse einführen. Das theoretische Dilemma aber, in das er mit diesem quasi-behavioristischen Begriff des Körpers gerät, liegt auf der Hand: Obwohl alles *an* seiner Kritik der Moderne auf das Leiden des menschlichen Leibes unter den disziplinierenden Akten der modernen Machtapparate konzentriert scheint, findet sich *in* seiner Theorie nichts, was dieses Leiden *als* Leiden artikulieren könnte. So muss seine Theorie der Moderne am Ende zu einer systemtheoretisch reduzierten Version der *Dialektik der Aufklärung* verkümmern: Mit dem positivistischen Gleichmut eines Niklas Luhmann muss er als einen objektiven Vorgang der Machtaneignung betrachten, was Adorno noch mit den Mitteln einer sicherlich problematischen Geschichtsphilosophie zu attackieren vermochte.“ (Frank 1983:148f)

Das ist nun aber der Unterschied ums Ganze. Mag der frühe Foucault noch vom Leidmotiv in seiner historischen Forschung angetrieben worden sein, so ist beim späten Foucault der Diskurstheorie nichts mehr davon geblieben: der sprachtheoretisch begründeten Textualisierung dessen, was die realen materiellen Repressionsmechanismen ausmacht, ist es nicht mehr um die Befreiung

des Menschen von dem ihm durch diese Repressionsmechanismen tatsächlich widerfahrenen Leid zu tun, sondern um den Nachweis der durch Diskursformationen jeweils generierten Macht- und Herrschaftsgefüge. Die Befreiungsemphase ist völlig aufgegeben worden, weil sie als Ergebnis des Humanismuskurses begriffen ist, welchen es aufzugeben gilt. Foucaults Abwendung vom Subjektbegriff lässt ihn letztlich das leidende Individuum vergessen, wobei er sich aber auch nicht um die Transformationen der gesellschaftlichen Bedingungen des Individuums kümmert. Genau an dieser Stelle (spätestens) hat sein Anliegen nichts mehr mit der Emphase Adornos und der Frankfurter Schule zu tun. Was hat er eigentlich dann noch in einer Erörterung der Vorstellung von menschlicher Emanzipation zu suchen? Wenn also Demirović behauptet: „Adorno wie Foucault nehmen wahr, dass die gesellschaftliche Form ‘Subjekt’ Ergebnis von Herrschaft ist, eine Form, in der das Individuum dazu verhalten wird, sich freiwillig und als Ergebnis seines autonomen Willens dem zu unterwerfen, was von ihm verlangt wird“ (Demirović 2010: 166), dann mag diese Aussage der äußeren Form nach stimmen, aber sie geht am gravierenden Unterschied zwischen den Intentionen beider Denker und ihrer sozialkritischen Emphase vorbei. Entsprechend muss auch Demirović Frage „Ist dies alles wirklich so weit weg von der älteren Kritischen Theorie?“ mit einem dezidierten Ja beantwortet werden. Daran ändert auch nicht seine Auffassung, „dass Foucault ihr näher stand als er wusste; und er wusste, wie er selbst zugesteht, wenig von ihr. Das ist nicht von philologischem, sondern von sachlichem Interesse. Eine der wichtigen Überlegungen von Horkheimer und Adorno betreffen die Frage der Naturbeherrschung, die auch die Beherrschung der Natur am Individuum, also auch die Beherrschung des eigenen Körpers, der Gefühle, des Denkens selbst umfasst.“ (Ebd.: 163) Wohl wahr, während aber Adorno den damit einhergehenden bzw. davon ausgehenden Untergang des Subjekts betrauert, bejubelt ihn Foucault. Hier artikuliert sich der Paradigmenwechsel unabweislich als das, was er letztlich war, als eine Loslösung vom Paradigma der klassischen Frankfurter Theorie zugunsten dessen, was ihr, wenn nicht nachgerade entgegensteht, so gewiss nicht mehr nahesteht.

Dem stellt nun Demirović die Frage entgegen: „Ist zu befürchten, dass die Dezentrierung des Individuums zu Handlungsunfähigkeit führt?“ Und er führt aus: „Diese Frage wurde im Zusammenhang

der poststrukturalistischen Zurückweisung des Subjekts ausgetragen. Kritisiert wurde vom Poststrukturalismus – auch in diesem Punkt nicht weit entfernt von Adorno – die Vorstellung des konstitutiven Subjekts. An dieser Kritik wiederum wurde kritisiert, dass der Verzicht auf ein solches Subjekt, das Sinn konstruiere, sich an Normen orientiere, von dem Handeln ausgehe, dem Freiheit und Autonomie und sei es kontrafaktisch unterstellt werden muss, zu Defaitismus führe und zum Verlust der Möglichkeit politischen und emanzipatorischen Handelns. Auch in diesem Fall scheint zu gelten, was Adorno oftmals bemängelt hat: die Erwartung geht dahin, in der Theorie lösen zu können, was faktisch ein objektives Problem ist. Werden die Individuen wegen der poststrukturalistischen Theoriebildung vom emanzipatorischen Handeln abgehalten? Umgekehrt stellt sich die Frage: Handeln sie emanzipatorisch, weil sie sich zuvor genauestens von einer normativen Theorie der Gerechtigkeit, des kommunikativen Handelns oder des Kampfs um Anerkennung haben belehren lassen? Wie sehr, an welchen Orten, bei welchen Gelegenheiten, auf welche Weise und an wessen Seite sind die Kritik und Emanzipation in Anspruch nehmenden Intellektuellen in den sozialen Auseinandersetzungen der Gegenwart präsent? Auch hier erweist sich manches, was mit hoch erhobenem moralischen Zeigefinger daher kommt, letztlich als affirmativ.“ (Ebd.: 170) Erneut wird Adorno bruchlos in die Nähe des Poststrukturalismus gebracht. Es ist eine Sache festzustellen, dass das Subjekt angesichts historischer und sozialer Entwicklungen nicht mehr handlungsfähig sei, wie sich das die Aufklärung gewünscht hat. Dabei hätte es eben um die Dialektik der Aufklärung zu gehen, ohne aber die Kapitalismuskritik aufzugeben, ohne die Bedingungen für die historische Genese des modernen autoritären Charakters aus dem Blickfeld zu verlieren, ohne das historisch Hervorgekommene als ein Apriori, mithin als ein Endgültiges zu begreifen. Eine fundamental andere Sache ist es, zu postulieren, das Subjekt wäre besser gar nicht erst in die Welt gekommen und mit ihr gleich die gesamte Aufklärung. Nicht von ungefähr steht Nietzsche Pate bei der Heraufkunft des Poststrukturalismus im 20. Jahrhundert. Anlässlich des Todes von Adorno wurde Marcuse in der TV-Sendung „Titel, Thesen, Temperamente“ interviewt. Die Gesprächspartnerin Michaela Seiffe stellte ihm u.a. die Frage: „Die meisten der Nachrufe, die kurz nach dem Tode Adornos in der Presse erschienen, haben eines ausgeklammert: dass Adorno Marxist war. Wie sehen Sie sein Ver-

hältnis zur Marxischen Gesellschaftskritik?“ Marcuse antwortete: „Ja, ich muß sagen, daß mich diese Ausklammerung auch überrascht – eigentlich nicht überrascht, aber aufs höchste befremdet hat. Ich sehe in Adorno einen der ganz wenigen, die die Marxische Theorie in ihren tiefsten Intentionen weiterbetrieben haben. Die Dynamik der kapitalistischen Gesellschaft und ihre Negation ist durch sein Werk in allen Bereichen der Kultur sichtbar gemacht worden. Eine technisch vollendete und exakte Analyse eines Werkes zeigt die Gesellschaft selbst in den abstraktesten und sublimsten Bereichen der intellektuellen Kultur. Ein Quartett Schönbergs zum Beispiel, ein Passus in Kants ‘Kritik der reinen Vernunft’, aber auch eine alltägliche Geste – was es immer sei – wird einer kritischen Analyse unterworfen, vorgetrieben bis zu dem Punkt, wo das Werk selbst, das Quartett, der Text, die Geste hergibt, in welcher Weise diese Manifestation mit der Struktur der kapitalistischen Gesellschaft und ihrer möglichen Negation verbunden ist. Ich kenne niemanden, der in dieser Weise eine marxistische Analyse in der Kultur betrieben hat und dem sie in dieser Weise gelungen ist. Für ihn war das Resultat der Analyse: so kann es nicht weitergehen, aber es geht weiter. Und solange es weitergeht, ist eben die Aufgabe der Kritischen Theorie, die Aufgabe der Marxistischen Theorie, weiter zu denken, radikaler zu denken und diese Radikalität des Denkens anderen mitzuteilen. Die Frage bleibt nun, ob nicht – und inwieweit der Stil Adornos dieses Ziel verstellt, und inwieweit nicht seine Distanz von der Praxis durch diesen Stil perpetuiert wird. Das hat man oft gesagt, und ich selbst habe behauptet, daß die Kritische Theorie heute in viel gröberen und in viel simplifizierteren Formen dargestellt werden muß, um den radikalen Inhalt wirklich mitteilen zu können und ihn nicht über Gebühr zu sublimieren. Ich weiß, daß gerade in diesem Punkt Adorno nicht mit mir einig war. Er hat immer geglaubt – und es scheint, daß er weitgehend recht hat –, daß die Substanz seines Werkes von der Form, in der sie präsentiert wird, eben nicht zu trennen ist. Seine Sprache ist getrieben von der Angst, nicht der Verdinglichung zu verfallen, derselben Angst nicht zu schnell und zu leicht vertraut und vertraulich zu werden und dadurch falsch verstanden zu werden. Ich gebe zu, daß mich die Sätze Adornos manchmal in Raserei gebracht, manchmal wütend gemacht haben, aber ich glaube, das sollten sie. Und ich glaube, ich brauche mich dessen nicht zu schämen.“ (<http://www.marcuse.org/herbert/people/adorno/71herbadorno.htm>)

Diese Frage nach der Nähe Adornos (und der klassischen Frankfurter Schule) zu Foucault (und dem Poststrukturalismus) stellt sich umso mehr, als in den letzten dreißig Jahren besagter Paradigmenwechsel im kritischen Diskurs stattfand, der vor allem durch die bemerkenswerte Verbreitung des französischen Poststrukturalismus stark forciert wurde. Bei allem Unterschied zwischen Denkern wie Foucault, Lyotard, Deleuze, Baudrillard und Derrida lässt sich vor allem eines feststellen: Begriffe wie Wahrheit, Autonomie und Emanzipation wurden in Frage gestellt und zunehmend relativiert. Das hatte primär mit einer Textualisierung allen gesellschaftlichen Seins zu tun, wie sie sich im „linguistic turn“ manifestierte, der von der Grundannahme ausging, dass Realität grundlegend sprachlich konstituiert sei. Nicht nur die materiellen Dimensionen gesellschaftlicher Repressionsmechanismen gerieten dabei in den poststrukturalistischen Philosophien aus dem Blick, sondern auch die Möglichkeit, geschichtliche Prozesse erfassen zu können. Gemeint ist hier das Erfassen von geschichtlichen Prozessen als strukturelle Generierung von gesellschaftlicher – materieller wie geistiger – Realität, wie sie etwa der Historische Materialismus postulierte. Wenn Geschichte nichts als ein agonales Ensemble von Narrationen ist, relativiert sich auch der Anspruch, übers geschichtlich Gewordene die Strukturen des real Bestehenden begreifen zu wollen. Nicht von ungefähr geriet dabei der Gesellschaftsbegriff nahezu vollkommen aus dem Blickfeld, und zwar zugunsten eines von den Cultural und Postcolonial Studies geprägten Kulturbegriffs. Dass dies mit einer Sensibilisierung für bisher auch in kritischen Analysen exkludierten Machtformen einherging, ändert nichts daran, dass die Emphase dieser Forschungspraxis nicht mehr auf Emanzipation, sondern auf einen Begriff der Subversion ausgerichtet war, der zwar von Foucault kritisiert, aber von anderen sprachtheoretisch ausgerichteten Poststrukturalist_innen mit einiger Verve betrieben wurde. Unklar bleibt jedoch, wozu und im Hinblick worauf die Unterwanderung praktiziert werden soll. Diese Frage stellt sich umso mehr, als Dekonstruktion und Subversion sich primär in der Sphäre des Sprachlichen vollziehen. Zwar wirkt hier das Anliegen kritischen Denkens weiter, aber eben ohne dezidiert angestrebten Bezug auf die Veränderung der Realität im Sinne einer umfassenden gesellschaftlichen Umwälzung.

Wie erklärt sich dieser Wandel? Warum sind die oben angezeigten Anliegen der ehemals so befeuernden Emanzipationsbestrebung in ein solches Zwielficht geraten? Hierfür ließe sich eine theorieinterne

wie auch eine theorieexterne Antwort anführen. Im Hinblick auf die Theorie selbst hat Seyla Benhabib in ihrer Auseinandersetzung mit Jean-François Lyotard Folgendes bemerkt: „Lyotard bestreitet, daß eine Wahlmöglichkeit zwischen instrumenteller und kritischer Vernunft, zwischen Performativität und Emanzipation überhaupt gegeben ist. Seine Philosophie der Agonistik führt entweder zu einem ‘Polytheismus von Werten’, d.h. zu einem Standpunkt, von dem aus Performativität und Emanzipation nicht kritisiert werden können. Oder aber sie geht doch nicht ganz in diesem Polytheismus auf und privilegiert – als versteckten Maßstab – einen Diskurs- und Wissensbereich vor anderen. Zur Wahl stehen immer noch ein unkritischer Polytheismus und eine bewußte Anerkennung der Notwendigkeit von reflexiv begründeten Gültigkeitskriterien. So entgeht Lyotard nicht der Gefahr zwischen Scylla und Charybdis, zwischen einem unkritischen Polytheismus und einem ‘kriteriologischen’ Dogmatismus.“ (Benhabib 1986: 110)

Das heißt, dass die von Lyotard dargestellte Aporie letztlich auch sein eigenes Denken affiziert: Er selbst sieht sich einer Wahl ausgesetzt, die ihn entweder einen bestimmten Denkansatz präferieren lässt, womit seine Theorie in eben dieser Entscheidung an einem entscheidenden Punkt widerlegt wäre, oder aber ihn zur Entscheidungslosigkeit treibt, welche ihrerseits aber selbst nur ex negativo zu begründen wäre, nämlich kraft der epistemologischen Weigerung, einen verpflichtenden Standpunkt als Kriterium anzunehmen. Neu wäre das nicht. Das Denken des 19. Jahrhunderts, allem voran das Nietzsches, hatte bereits einiges dazu erarbeitet und erörtert. Dieser Zustand der erkenntnistheoretischen Ohnmacht hat seine Attraktivität, in dem er eine Selbstentmündigung legitimiert, die angesichts einer immer komplexer werdenden Wirklichkeit die Zuflucht in eine kommode Verantwortungslosigkeit ermöglicht. Was immer an der Behauptung einer „postmodernen Indifferenz“ dran sein mag, insofern sie vom Postmodernismus in der Tat postuliert wird, hat sie hierin bestimmt ihre reale Begründung.

Was nun die theorieexterne Erklärung anbelangt, so lässt sich zunächst der historische Grundumstand anführen, dass das bislang radikalste welthistorische Unterfangen der Emanzipation, der Sozialismus, im Sowjetkommunismus so kläglich gescheitert ist, dass – ungeachtet der Tatsache, dass bei diesem von einem Sozialismus im Marxschen Sinne schlicht nicht die Rede sein konnte – der sozialis-

tische Gedanke in den denkbar übelsten Verruf geriet. Nimmt man noch hinzu, dass sich der Kapitalismus als äußerst versatil erwiesen hat in seiner Fähigkeit, seine Krisen zu überwinden, darüber hinaus aber auch die ihn negierenden sozialen Kräfte in sein System zu integrieren, erklärt sich schon daraus, warum ihm im Sozialismus, wie er heutzutage missverstanden wird, keine geschichtlich ernstzunehmende Konkurrenz erwachsen ist. Mit dem Ende des von Eric Hobsbawm so genannten kurzen Jahrhunderts, dem damit verbundenen Ende der Gesellschaftstheorie, dem cultural turn und den sich immer mehr auf Machtanalytik und Differenzkategorien konzentrierenden Sozialanalysen im Zeitalter des dezentrierten Subjekts und seiner diskursiven Erzeugung, scheint der Begriff der Emanzipation sein Ziel verloren zu haben. Viel zu mechanisch, paternalistisch, eurozentrisch und kollektivistisch steht er in den die gegenwärtigen Sozialwissenschaften dominierenden Theorien herum und kann mit den Fragen zu Subjektivierung und Hegemonialisierung nichts anfangen.

Fast scheint es so, als wäre das ein Beleg dafür, dass die alte Frage der Frankfurter Denker nach dem oder den politischen Subjekten neu erforscht werden müsste; bzw. die Frage nach der Re-Politisierung neu gestellt werden kann. Geht es um die Konstellationen der Hegemonien von Laclau, oder um die körperlichen Formierungen im öffentlichen Raum wie bei Butler? Oder fehlt diesen Konzeptionen die Verbindlichkeit des Universellen¹ – eines Begriffs, der bezeichnenderweise schon längst desavouiert ist? Hannah Arendt (1989: 34) hat das Argument vorgebracht, dass man sich nur als das wehren könne, als das man angegriffen wurde. Als was kann kritisches Denken sich heute noch gegen die zynische Verspottung der von ihm einst hochgehaltenen Emanzipationsemphase wehren, wenn die schiere zivilisatorische Möglichkeit menschlicher Emanzipation von Grund auf infrage gestellt wird? Wenn Adorno einst als Maßstab für Kunst ihre immanente Fähigkeit, Leid beredt werden zu lassen, postulierte – was besagt das heute noch, wo selbst Leid erfahrung (autoritär ideologisiert und kulturindustriell geschönt) als etwas Nun-mal-Gegebenes mit stoischer „Gelassenheit“ hingenommen wird? Es scheint, dass die tiefe emanzipative Aufgabe und substanzielle Leistung gegenwärtigen kritischen Denkens darin

1 Diskutiert wurde dieser Aspekt auch im Poststrukturalismus, vgl. hierzu: Butler/Laclau/Zizek 2000

liegt, den schmähhlichen Niedergang des ehemaligen Begriffs der Emanzipation zu reflektieren. Das Aufweisen der mit der realen Struktur des Weltzustands verbundenen ideologischen Muster der Verwerfung des Emanzipationspostulats mag sich – zumindest in der Sphäre der theoretischen Praxis – als emanzipativ erweisen.

Literatur

- Adorno, Theodor W. (1951): *Minima Moralia*. Reflektionen aus dem beschädigten Leben, in: ders.: *Gesammelte Schriften* Bd. 4, Frankfurt am Main 1980.
- (1959): *Theorie der Halbbildung*, in: ders.: *Gesammelte Schriften* Bd.8, Frankfurt am Main 1973.
- Arendt, Hannah (1989): *Menschen in finsternen Zeiten*, München.
- Benhabib, Seyla (1986): Kritik des 'postmodernen Wissens' – eine Auseinandersetzung mit Jean-François Lyotard, in: Huyssen, Andreas/Scherpe, Klaus R. (Hrsg.): *Postmoderne. Zeichen eines kulturellen Wandels*, Reinbek bei Hamburg.
- Bürger, Christa und Peter (1987): *Postmoderne: Alltag, Allegorie und Avantgarde*, Frankfurt am Main.
- Butler, Judith/Laclau, Ernesto/Žižek, Slavoj (2000): *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left*, London.
- Demirović, Alex (2010): *Krise des Subjekts – Perspektiven der Handlungsfähigkeit*, in: Demirović, Alex u.a. (Hrsg.): *Das Subjekt – zwischen Krise und Emanzipation*, Münster.
- Frank, Manfred (1983): *Was ist Neostukturalismus?*, Frankfurt am Main.
- Foucault, Michel (1988): *Geburt der Klinik. Eine Archäologie ärztlichen Blicks*, Frankfurt am Main.
- (1973): *Wahnsinn und Gesellschaft*, Frankfurt am Main.
- (1987): *Von der Subversion des Wissens*, Frankfurt am Main.
- (1990): *Archäologie des Wissens*, Frankfurt am Main.
- (1991): *Die Ordnung des Diskurses*, Frankfurt am Main.
- Honneth, Axel (1988): Foucault und Adorno. Zwei Formen einer Kritik der Moderne, in: Kemper, Peter (Hrsg.): „Postmoderne“ oder Der Kampf um die Zukunft, Frankfurt am Main.
- <http://www.marcuse.org/herbert/people/adorno/71herbadorno.htm>.
- Marcuse, Herbert (1965/1969): *Triebstruktur und Gesellschaft. Ein philosophischer Beitrag zu Sigmund Freud*, Frankfurt am Main.
- (2002): *Nachgelassene Schriften: Philosophie und Psychoanalyse*. Bd.3, Lüneburg.
- Smart, Barry (1992): *Modern Conditions, Postmodern Controversies*, New York.

Michael Brie

Emanzipation – eine Vier-in-Einem-Perspektive Fragen in einer Diskussion

Emanzipation – Begriff ohne Zukunft?

Jede Zeit hat ihre Begriffe. In gesellschaftlichen Diskursen werden sie hervorgebracht, bearbeitet, kommuniziert und konsumiert. Es sind Produktionsweisen dessen, was als wahr, gerecht, gut und schön angesehen wird. Es sind umkämpfte Sprachhandlungen (Laugstien 1995: 728). Große Transformationen sind zugleich Transformationen von Diskursen wie Praxen, von Institutionen wie Subjekten in ihrer widersprüchlichen Verschränktheit. Jede Zeit hat deshalb ihre je spezifischen „Leitbegriffe der geschichtlichen Bewegung“ (Koselleck 2004: XIII). Und nicht zufällig verweist Reinhart Koselleck in seiner Einführung zu dem vielbändigen Werk *Geschichtliche Grundbegriffe* auf den Begriff Emanzipation, wie er im ausgehenden 18. und im 19. Jahrhundert diskutiert wurde. Koselleck schreibt: „So löst sich z.B. ‘Emanzipation’ von seinem natürlichen, generationsbedingten Rhythmus, dehnt seine zunächst personenbezogene, juristische Bedeutung der Mündigwerdung auf die Ablösung ständischer Vorrechte aus, um schließlich ein allgemeiner, verschieden besetzbarer Zukunftsbegriff zu werden, der nicht nur ständische Herrschaft persönliche Art, sondern ‘Herrschaft überhaupt’ zu beseitigen verspricht“ (Koselleck 2004: XVII). Dabei kann man noch etwas von Koselleck lernen: „Ein Begriff [...] muss vieldeutig bleiben, um Begriff sein zu können. Der Begriff haftet zwar am Wort, ist aber zugleich mehr als das Wort. Ein Wort wird [...] zum Begriff, wenn die Fülle eines politisch-sozialen Bedeutungszusammenhanges, in dem – und für den – ein Wort gebraucht wird, insgesamt in das eine Wort eingeht.“ (Koselleck 2004: XII)

Mein Beitrag ist der Versuch, Fragen zu systematisieren, die ich mir gestellt habe, als ich versuchte, mir über die Bedeutung des Emanzipationsbegriffs für die Praxis einer revolutionären Realpolitik im

frühen 21. Jahrhundert klarer zu werden. Im Kern steht für mich das Problem, welchen Stellenwert eigentlich Emanzipation heute – noch – hat: Ist Emanzipation tatsächlich der Leitbegriff, der transformatorische, über den Kapitalismus hinausweisende Bewegungen orientieren sollte? Hat Ernesto Laclau nicht recht mit seiner Bemerkung, dass Emanzipation ein Begriff sei, „der über Jahrhunderte Teil unserer politischen Vorstellungswelt gewesen war und dessen Desintegration wir heute beobachten“ (Laclau 2007: 1)? Was aber ist der Desintegration ausgesetzt? Und könnte eine solche Desintegration vielleicht auch zur Bedingung einer neuen Integration werden? Wie müsste der Begriff der Emanzipation reformuliert werden, um die desintegrativen Tendenzen wieder produktiv und solidarisch miteinander zu verbinden? Und hat dies wirklich eine Chance?

Ein Blick darauf, wann das Wort Emanzipation besondere Konjunktur in der angelsächsischen westlich-kapitalistischen Welt hatte, zeigt, dass dies Perioden waren, die mit der Bewegung für die Emanzipation des Dritten Standes, der Sklavinnen und Sklaven, der Arbeiterinnen und Arbeiter, der Frauen sowie junger Menschen verbunden waren. In der Bundesrepublik hatte der Begriff Emanzipation in den 1960er und 1970er Jahren Hochkonjunktur, um dann wieder relativ an Bedeutung zu verlieren und anderen Begriffen Platz zu machen. Was aber steht hinter diesem Bedeutungsverlust? Ist Emanzipation als Zentralbegriff der Linken überhaupt noch zu retten?

Versklavung und Emanzipation

Das westeuropäische Verständnis von Emanzipation als Zentralbegriff für Befreiung hat sich im Zuge der imperialen, kolonialisierend-versklavenden Expansion des Kapitalismus globalisiert. Erst dadurch hat der Begriff Emanzipation seine heute dominante Form angenommen und andere Ansätze, Befreiung zu thematisieren, überformt: (1) Entstehung der für den europäisch organisierten Weltmarkt produzierenden Sklavenplantagenwirtschaft und der Transformation afrikanischer Gefangener in „Neger“ – die „Rasse“ als Brandmal der Sklaverei; (2) Entstehung der „Lohnsklaverei“ in den „Teufelsfabriken“ der modernen Industrie; (3) Entstehung der „Hausfrau“ als Anhang des erwerbstätigen Mannes (ohne Recht der Verfügung über Eigentum und die Kinder, mit der Pflicht zum

Sexualverkehr bei Straffreiheit der Vergewaltigung in der Ehe); (4) Entstehung des „Individuums“ als Unternehmer der eigenen Arbeitskraft und Daseinsvorsorge vom Kindergarten bis zum Grab, unterworfen den Sachzwängen einer Marktgesellschaft.

Erst in der modernen europäischen Zivilisation, in einem wechselseitig sich verstärkenden Prozess, werden „Rasse“, „Klasse“, „Geschlecht“ und „Individuum“ in ihrer bürgerlich-abstrakten Form als Sklaverei kodiert und die Frage der Befreiung als Befreiung aus *diesen* vier Gestalten von Sklaverei (oder im weiteren Sinne: von Abhängigkeit) verstanden. Es ist jedoch bemerkenswert, dass der Begriff der Emanzipation gerade nicht vornehmlich auf die Aufhebung der modernen Sklaverei im engeren Sinne angewandt wurde. Diese wurde vor allem vom Standpunkt der weißen Herren und der sie schützenden Staaten als *abolition* bezeichnet (Grass/Koselleck 2004: 195). Das Verbot von Sklaverei wurde nicht als Bewegung der Selbstbefreiung, sondern als humanitärer obrigkeitstragender Akt der Freilassung der Sklavinnen und Sklaven durchgesetzt. Noch in der Emanzipation sollten sie Objekte bleiben, die geduldig abwarten, bis man es für richtig befindet, die Sklaverei abzuschaffen. Wo sie sich erhoben, wurden die Aufstände brutal niedergeschlagen. Nur auf Haiti war eine Revolution der Sklavinnen und Sklaven erfolgreich.

Grass und Koselleck vollziehen in dem Stichwort Emanzipation in dem Werk *Geschichtliche Grundbegriffe* die Historie dieses Begriffs nach. Zunächst habe er die Befreiung aus (rechtlichen) Abhängigkeitsverhältnissen und Verhältnissen der Einschränkung von Handlungsfreiheit sei es durch die Obrigkeit, die Feudalherren, Väter oder auch Sklavenhalter bedeutet. So hieß es im Oktoberedikt des preußischen Königs von 1807, nach der Niederlage gegen Napoleon bei Jena 1806, dass „alles zu entfernen“ sei, „was den einzelnen bisher hinderte, den Wohlstand zu erlangen, den er nach dem Maße seiner Kräfte zu erreichen fähig war“ (zit. in Grass/Koselleck 2004: 176); u.a. wurde die „Gutsuntertänigkeit“ aufgehoben. Im ausgehenden 18. Jahrhundert erfolgt eine Ausweitung. Der Begriff Emanzipation gewann „geschichtsphilosophische Valenzen“: „Der punktuelle, an naturhafte Voraussetzungen gebundene Rechtsakt wird überstiegen. ‘Emanzipation’ wird verzeitlicht zu einem Prozess der Befreiung aus rechtlichen, sozialen, politischen oder ökonomischen Abhängigkeiten, mit deren Beseitigung in Zukunft ein Reich herrschaftsloser Freiheit eintrete.“ (Grass/Koselleck 2004: 153) Der Begriff wird

„zum zentralen Begriff für die Geschichte der sich auflösenden Ständeordnung“ (ebd.: 176), wird durch die sozialistische Bewegung im 19. Jahrhundert aber weit über die rechtsstaatlichen Forderungen hinaus ausgeweitet. Die Autoren fragen aber auch abschließend, „ob ‘Emanzipation’ als aktions- und erkenntnisleitender Begriff nicht jene Einsichten und Handlungsweisen verhindert, die die geschichtlichen Spannungen zwischen Plan und Ergebnis, zwischen Freiheit und Institutionen zu berücksichtigen im Stande bleiben, ohne deshalb den Rechtfertigungstitel zu verkennen, der in jedem Postulat nach Emanzipation enthalten ist“ (ebd.: 197).

Auch im linken Diskurs hat der Emanzipationsbegriff einen festen Platz. Dabei werden jeweils unterschiedliche Schwerpunkte gesetzt. Ulrich Weiss (1997: 272) bestimmt Emanzipation im *Historisch-Kritisches Wörterbuch des Marxismus* kurz und knapp als „die (passive oder aktive) Befreiung aus knechtender Abhängigkeit von Natur und gesellschaftlicher Herrschaft“. Er fügt hinzu: „Zu fragen ist nach den Subjekten von Emanzipationsprozessen, nach Voraussetzungen und Formen effektiver Emanzipation sowie nach Emanzipationskriterien. Zu untersuchen ist die Dialektik von partieller und allgemeiner Emanzipation sowie der widersprüchliche Zusammenhang zwischen partiellen Emanzipationsbewegungen und dem Ziel herrschaftsfreier oder herrschaftsminimierender Vergesellschaftung.“ Während Weiss Emanzipation als Befreiung aus Herrschaft begreift, stellt Jan Hoff in seinem umfassenden Werk *Befreiung heute. Emanzipationstheoretisches Denken und historische Hintergründe* die „Autonomie“ ins Zentrum. Diese sei „emanzipatorisches Grundprinzip“, das in einer sozialistischen Gesellschaft zu verwirklichen sei. Hoff (2016: 344) schreibt: „Dass im Mittelpunkt des freiheitlichen Sozialismus die Autonomie stehen sollte, bedeutet vom Grundgedanken her nichts anderes, als dass die Menschen in selbstbestimmter Weise ‘die bewussten Lenker ihres eigenen Lebens’ (Castoriadis) sein sollen.“ Emanzipation stellt sich so dar als Prozess der Ermöglichung von Autonomie.

Allen diesen Bestimmungen ist eines gemeinsam: Emanzipation ist Entlassung oder Befreiung aus der Unfreiheit, nicht *über sich selbst* bestimmen zu können. Während der Begriff in der römischen Antike und bis in die Neuzeit hinein die Bedeutung des in die Freiheit Entlassen-Werdens hatte, charakterisiert er vor allem im 19. Jahrhundert den Prozess der kollektiven wie individuellen *Selbstbefreiung*. Das zentrale Bild, das den Begriff der Emanzipation

begleitet hat, war das Zerbrechen und Abwerfen von Ketten. So heißt es am Ende des „Kommunistischen Manifest“: „Die Proletarier haben nichts in ihr zu verlieren als ihre Ketten. Sie haben eine Welt zu gewinnen. *Proletarier aller Länder, vereinigt euch!*“ (Marx/Engels 1848: 493). Wenige Jahre zuvor hatte Flora Tristan eben eine solche „*weltweite Union der Arbeiterinnen und Arbeitern*“ (Tristan 2013: 106) gefordert und die Ehe als ein Verhältnis der Sklaverei gebrandmarkt. Anders als Marx im „Manifest“ benutzte sie auch die weibliche Form und sprach bewusst von „Arbeiterinnen“. An die Arbeiter gewandt, schrieb sie: „Arbeiter, bei dem gegenwärtigen Stand der Dinge wisst ihr ja, wie es in euren Ehen zugeht. Ihr, die Männer, *die Herren, die ihr ein Recht* auf eure Frauen habt, lebt ihr mit ihnen mit zufriedenen Herzen, sagt: Seid ihr glücklich? Nein und nein: Es ist nicht schwer zu erkennen, dass ihr trotz eurer Vorrechte weder *zufrieden* noch *glücklich* seid. Der Herr und der Sklave können nur durch das Gewicht der Kette, die sie aneinander fesselt, verbunden sein. Da, wo es keine Freiheit gibt, kann auch kein Glück entstehen.“ (Tristan 2013: 114) Die Frage, die sich mir stellt, ist, ob eine solche Bestimmung von Emanzipation als Befreiung und Selbstbefreiung ausreichend ist, um ihn als einen zentralen Begriff einer Transformations-Linken im 21. Jahrhundert zu bewahren. Sind auch heute noch die „Ketten“ das zentrale Problem, das sich einer Gesellschaft der Freien und Gleichen entgegstellt?

Kann Emanzipation die Kämpfe noch solidarisch verbinden?

Frigga Haug macht darauf aufmerksam, dass Herrschaftsverhältnisse strategisch verknotet sind: „Damit der Knoten hält, bedarf es ungleichzeitig und widersprüchlich fragmentierter Subjekte“ (Haug 2014: 182). Die globalen Mittelschichten sind zunehmend nicht durch eigene „Ketten“ in ihrer Freiheit behindert. Sie und ihre Kinder verfügen über eine unübersehbare Mobilität – zwischen Bildungseinrichtungen, Jobs, Urlaubsorten, selbst Staatsbürgerschaften und bis hin zur Pflege im Alter. Es fällt schwer, sie dazu aufzurufen, sich zu emanzipieren: Wovon eigentlich? Die Hindernisse für Emanzipation werden vor allem an *noch* vorhandenen kulturellen, rechtlichen, ökonomischen oder auch politischen Barrieren gemessen, die für die Nerds von Silicon Valley und die Broker der

Wallstreet weitgehend Geschichte sind. Ihre Emanzipationskämpfe, soweit sie sie überhaupt führen, konzentrieren sich auf die Anerkennung gleichgeschlechtlicher Ehe oder die Frauenquote in den Führungsetagen bzw. den Zugang zur Greencard. Und die Arbeiterinnen und Arbeiter an den Bändern und Werkhallen der globalen Fertigungsketten, die Arbeitsmigrantinnen der genauso globalen Pflegeketten, die Jugend aus den hunderten Millionen bäuerlicher Familienbetriebe, die Opfer der globalen Agrarkonzerne werden, haben ihrerseits ein Ziel: sich durch Aufstieg in die Mittelschichten zu befreien. Deshalb setzen sie sich in Bewegung, in die Metropolen ihrer Länder, in die Zentren des globalen Kapitalismus. Dies ist praktizierter Kampf um Emanzipation von unten. Es ist ein wichtiger Beitrag, bestehende Emanzipationshemmnisse abzuräumen, der allerdings zugleich auf starke nationalistische, rassistische und machistische Gegenbewegungen jener stößt, die damit ihre eigenen Chancen auf privilegierte Teilhabe gefährdet sehen. Das Gewicht der Ketten und die Chancen der Freiheiten sind höchst ungleich verteilt.

Von unten betrachtet ist jeder Kampf um Emanzipation auch – aber nicht nur – ein sozialer Kampf. Von der oberen Mitte her gesehen ist jeder Emanzipationskampf gerade kein solcher sozialer Kampf, bzw.: er soll genau so nicht erscheinen. Nur der Blick von unten – von Klassen her „mit *radikalen* Ketten“, von „Klasse(n) der bürgerlichen Gesellschaft, welche keine Klasse(n) der bürgerlichen Gesellschaft“ sind (Marx 1844b: 390 – die Pluralisierung des Begriffs der Arbeiterklasse ist heute geboten), – zwingt zur untrennbaren Verbindung der Emanzipations- und Gerechtigkeitskämpfe, um Nancy Fraser zu paraphrasieren (2003).

Die Frage ist: Kann unter derartigen Bedingungen das Wort Emanzipation überhaupt noch zu einem solidarisierend-befreienden Begriff werden, der in der Lage ist, „die konkreten Forderungen einer Gruppe“ – oder mehrerer Gruppen – „als Schritte zur totalen Befreiung“ (Laclau/Mouffe 2000: 159) zu artikulieren und mit konkreten Projekten und Praxisformen zu verbinden? Wie Mario Candeias schreibt: „Unterschiedliche gesellschaftliche Gruppen und Klassenfraktionen formieren sich in der Auseinandersetzung mit anderen zu *gesellschaftlichen Blöcken* [...], – d.h. quer zu den gesellschaftlichen Klassen –, organisiert um konkrete strategische Projekte zur Erhaltung oder Veränderung der Form bestehender Verhältnisse“ (Candeias 2009: 43). Ist „Emanzipation“ wirklich

in der Lage, einen solidarisch-befreienden Diskurs zu befördern? Oder steht dieses Wort nicht sogar im Wege, weil es Ausdruck der Vereinnahmung durch den Neoliberalismus, der Fragmentierung und Spaltung ist – attraktiv für die, die im globalisierten Hightech-Kapitalismus Aufstiegschancen haben, bedrohlich für jene, die ihren Abstieg erfahren oder sich dadurch bedroht fühlen, inhaltsleer für Menschen, die durch Migration einfach aus- und aufbrechen und für die bessere Jobs, mehr Geld, ein anderes Land Freiheitsversprechen sind, die in keiner erkennbaren Verbindung zu Befreiung als kollektiver Prozess zu stehen scheinen? Es geht ihnen nicht darum, freigelassen, sondern reingelassen zu werden. Was sie einfordern, sind vor allem globale soziale Rechte (Fischer-Lescano/Möller 2012), die ihrerseits nicht denkbar sind, ohne die Produktion und Aneignung der commonistischen Grundlagen einer solidarischen Gesellschaft (s. Brie 2012). Das Konzept scheint geeignet, verschiedenste Bewegungen zu vernetzen, „die Widersprüche aller sozialen Kämpfe“ in Bezug aufeinander zu setzen, den „national begrenzten Blickwinkel“ zu überwinden, die „*bedingungslose* Teilhabe/-nahme“ einzufordern und den „Menschenrechtsgedanken“ zu integrieren (Oehrlein 2008: 11f). Es kann mit dem einer neuen Klassenpolitik verbunden werden, die die untrennbare Verwobenheit von „Rassismus, Geschlechterverhältnisse(n) und soziale(n) Fragen, Ökologie und Frieden“, den „Zusammenhang zwischen den unterschiedlichen Ausbeutungs- und Unterdrückungsverhältnissen“ (Candeias 2017; s. auch Friedrich 2017) praktisch wie kommunikativ artikuliert. Dies hat ein herrschaftliches Pendant – die oligarchische Kontrolle über die zentralen Produktions- und Reproduktionszusammenhänge, durch die das Knäuel aus Naturverhältnissen, Produktionsverhältnissen, Sorgeverhältnissen, Innen- und Außenpolitik herrschaftssichernd gesamtgesellschaftlich wie im Alltag ständig neu hergestellt wird (siehe Dellheim et al. 2012; Dellheim 2012). Es handelt sich um strukturell verankerte imperiale Produktions- und Lebensweisen, die die Ungleichheit der Lebensmöglichkeiten ständig reproduzieren (Brand/Wissen 2017). Aber inwiefern können diese Kämpfe für globale soziale Rechte als Teil einer neuen Klassenpolitik noch sinnvoll als Emanzipationskämpfe verstanden werden?

Die Losungen emanzipatorischer Bewegungen der letzten zwanzig Jahre

Es ist weder historisch selbstverständlich, die Frage der Emanzipation ins Zentrum einer linken Politik zu stellen, noch ist dies aktuell selbsterklärend. Emanzipation ist konkret in Raum und Zeit. Dies gilt auch für die Emanzipationsdiskurse. Blickt man auf einige konkrete sozialen Bewegungen der jüngsten Vergangenheit, die wir links nennen würden, dann spielt der Terminus der Emanzipation im engeren Sinne keine Rolle.

Es gibt erstens Bewegungen, die auf Emanzipation als Erweiterung der Rechte, als Zugang von bisher ausgeschlossenen Gruppen zu den Privilegien Bevorzugter im klassischen Sinne von Emanzipation als Doppelprozess der erweiterten Zuteilung von Rechten und Beseitigung von Hindernissen zielen. „Gay rights are human rights!“, „Nobody is illegal!“ oder „Open borders for people in need!“ sind Losungen solcher Bewegungen.

Zweitens: Es gibt viele Bewegungen, auf die es ganz offensichtlich nicht zutrifft, dass sie Emanzipationsbewegungen im engeren Sinne des Zugewinns negativer Freiheit sind. Dafür nur einige Indikatoren: Im ganzen Buch von Mario Candeias und Eva Völpel (2014) findet sich kein einziges Zitat der Bewegungen aus Griechenland oder Spanien, in denen das Wort Emanzipation auftauchen würde. Die Demonstrantinnen und Demonstranten trugen Plakate mit Forderungen wie „Wirkliche Demokratie jetzt“, „Empört Euch!“, „Empörte der Welt vereinigt Euch!“ Occupy Wallstreet fand unter „We are the 99%“ statt. Blickt man auf die Plakate, so heißt es: „Rights for the People, not for the corporations!“, „Jobs, Education, Health Care“, „Jobs, Justice, and Education“, „Money for jobs and housing, not banks & wars“, „Tax the greedy, feed the needy“ usw. usf. Blockupy demonstrierte unter „Kaviar für alle“, „Demokratie“, „Let's choose communism“, „People over banks“. Die Demonstrationen des Arabische Frühlings fanden unter den Forderungen statt: „Haut ab!“, „Genug ist Genug!“, „Das Volk will das Regime zu Fall bringen!“, „Das Volk fordert Gerechtigkeit“.

Drittens: Es gibt Bewegungen und Forderungen, die weder klassisch als Emanzipationsbewegungen noch als Kämpfe um Demokratie und soziale Rechte im engeren Sinne zu verstehen sind. Gerade aus Lateinamerika kommen solche Bewegungen. Dies drückt sich zum Beispiel in der Losung der Zapatista aus: Es geht um „Eine Welt,

in der viele Welten Platz haben“. Auch das Konzept des *buen vivir* oder *Sumak kawsay* gehört dazu. Zu fragen ist, ob nicht auch hinter den Forderungen der Gewerkschaften in Deutschland nach „guter Arbeit“ als Teil eines „guten Lebens“ ähnliche Vorstellungen stehen, wenn auch oft im Korsett des deutschen Exportmodells gedacht. Immer geht es dabei um die Substanz, den Inhalt, die Art und Weise des Lebens, darum, ob es für sich genommen ein *gutes Leben* ist.

Natürlich kann man argumentieren, dass alle diese Losungen in Emanzipation ihren gemeinsamen Nenner haben. Aber lassen sich offene Grenzen, soziale und politische Rechte, Würde, Gerechtigkeit, Demokratie, gutes Leben tatsächlich auf diesen Begriff zurückführen? Ist der Kampf gegen die Wall Street, das kapitalistische Finanzsystem, autoritäre Regime im Verständnis der Protestierenden vor allem ein Befreiungskampf? Und welche Rolle spielen dabei die Verhältnisse einer globalisierten kapitalistischen Klassengesellschaft? Wie also müsste der Emanzipationsbegriff reformuliert werden, um diese Bedeutungen zu integrieren und in eine solidarische Spannung zu versetzen?

Ein Vorschlag zur Re-Artikulation des Emanzipationsbegriffs

Im Weiteren will ich einen Vorschlag machen, wie der Emanzipationsbegriff in einer Vier-in-Einem-Perspektive reformuliert werden kann. Dazu generalisiere ich Frigga Haugs Ansatz, den sie für die Gestaltung der Zeitverhältnisse als Teil der umfassenderen Transformation über den Kapitalismus hinaus entwickelt hat (Haug 2009b, 2009a). Ausgangspunkt sind für mich dabei vorliegende Versuche, der Widersprüchlichkeit von Emanzipation dadurch zu entgehen, dass verschiedene Aspekte realer Emanzipationsbewegungen unmittelbar und ohne Aufzeigen von Gegenläufigkeiten in den Begriff integriert werden. So verfährt z.B. Jan Hoff. Er schreibt: Das Emanzipations-Prinzip „schließt die partizipatorische Teilhabe aller Menschen ein, die Geschicke einer sozialistischen Gesellschaft auf allen den Einzelnen betreffenden Ebenen aktiv mitbestimmen zu können“ (Hoff 2016: 344). Man lese diesen Satz aufmerksam: *Alle* sollen daran beteiligt werden, aktiv mitzubestimmen, was *jede und jeden* Einzelnen betrifft – und dies ohne, dass eine Einschränkung gemacht wird. Eine solche Position unterstellt, dass die Freiheit jeder

und jedes Einzelnen *unmittelbar* mit der aller zusammenfällt. Denn nur dann könnten alle zusammen keine Entscheidungen fällen, die der Freiheit der Einzelnen entgegenstehen; könnten die Einzelnen keine Wege gehen, die die Freiheit der Anderen einschränken. Weder kann dies aber unter den gegebenen Bedingungen unterstellt werden, noch ist begründbar, welcher Gesellschaftszustand es erlauben würde, dass dies emanzipatorisch, d.h. ohne die Vernichtung individueller Freiheit oder kollektiver Verantwortung für das Ganze, jemals der Fall sein könnte.

In der von Jan Hoff gewählten Fassung wird die liberale Herausforderung der Unterscheidung von negativer Freiheit und positiver Freiheit, wie sie Isaiah Berlin entwickelt hat, nicht ernst genommen. Negative Freiheit besteht darin, so Berlin, dass Menschen nicht durch andere Menschen eingeschränkt werden, etwas zu tun. Emanzipation kann so auch als Fortschritt des Maßes *negativer Freiheit* verstanden werden, der Freiheit *von* Übergriffen (Berlin 2006: 207), der Freiheit von Eingriffen anderer Menschen oder Gruppen von Menschen in das eigene Handeln (ebd.: 201). Für Berlin ist damit weder gesagt, wer das Maß negativer Freiheit festlegt, noch, wofür sie genutzt wird. Er unterscheidet die *positive Freiheit*, d.h. die Macht, *über andere Menschen zu bestimmen*, von der negativen Freiheit, von einer solchen Fremdbestimmung unabhängig zu sein. Berlin schreibt: „Um die ‘negative’ Freiheit [...] geht es in der Antwort auf die Frage: ‘In welchem Bereich muss (oder soll) man das Subjekt – einen Menschen oder eine Gruppe von Menschen – sein und tun lassen, wozu es imstande ist, ohne dass sich andere Menschen einmischen?’ Um die zweite Bedeutung – ich möchte sie die ‘positive’ Freiheit nennen – geht es in der Antwort auf die Frage: ‘Von was oder von wem geht die Kontrolle oder die Einmischung aus, die jemanden dazu bringen kann, *dieses* zu tun oder zu sein und nicht jenes andere?’ Beide Fragen sind klar voneinander unterschieden, auch wenn sich die Antworten vielleicht überschneiden.“ (Ebd.: 201) Von diesem Standpunkt aus weist er auch die Vorstellung zurück, dass ein Fortschritt positiver Freiheit durch Demokratisierung (es werden mehr Menschen daran beteiligt, darüber zu entscheiden, was erlaubt ist und was nicht) zwangsläufig auch ein Fortschritt an negativer Freiheit sei. Eine Demokratie könne „dem einzelnen Staatsbürger zahlreiche Freiheiten vorenthalten, die er in einer anderen Gesellschaftsform möglicherweise genießen könnte“ (ebd.: 209f). Es ist dieser Aspekt, vor dem die Linke oft die Augen verschließt.

Im angelsächsischen Sprachgebrauch werden die Worte „liberty“ und „freedom“ nicht zufällig verschieden verwandt. Geoffrey Nunberg beschreibt den Unterschied zwischen beiden Termini so: „Wie die Politiktheoretikerin Hanna Fenichel Pitkin beobachtet hat, schließt Liberty ein System von Regeln ein, ein ‘Netzwerk von Beschränkung und Ordnung’; das Wort hat einen engen Bezug zum politischen Leben. Freedom hat eine allgemeinere Bedeutung, die von der Ablehnung der Sklaverei bis zur Abwesenheit von psychologischer oder persönlicher Belastung reicht.“ Nunberg macht darauf aufmerksam, dass sich erst mit dem New Deal der 1930er Jahre und Roosevelts vier Freiheiten (der Redefreiheit, der Religionsfreiheit, der Freiheit von Not und der Freiheit von Furcht) der Terminus Freedom in den USA etablierte. Niemand hätte die Freiheit von Not oder von Furcht jemals als Liberty bezeichnet. Mit der Bürgerrechtsbewegung wurde Freedom zur Kampfflosung. Und so kurios es ist, während im Zusammenhang mit der Ablehnung von Frankreichs Regierung, 2003 am Krieg gegen den Irak teilzunehmen, in öffentlichen Einrichtungen der USA „french fries“ in „freedom fries“ umgetauft wurde, erhielt „sauerkraut“ im Ersten Weltkrieg noch den Namen „liberty cabbage“ und aus „Dachshund“ wurde vor einhundert Jahren der „liberty dog“ (Nunberg 2003).

Historisch waren Emanzipationsbewegungen nicht nur Kämpfe der Befreiung *von* etwas und *durch* etwas, sondern auch Kämpfe der Befreiung *für* etwas. So kann man in der Großen Französischen Revolution m.E. rückblickend drei große befreiende Bewegungen erkennen, teilweise direkt in ihr wirkend, teils von ihr ausgelöst, zumeist auch im Gefolge wieder für lange Zeit unterdrückt. *Erstens* sind dies radikale liberale Bewegungen, wobei ich das Wort liberal wörtlich nehme: befreiend, emanzipierend aus persönlicher Abhängigkeit, Knechtschaft, Sklaverei. Die Aufhebung der feudalen Gutsherrschaft war einer der entscheidenden Akte der Revolution, schon im August 1789 vorgenommen. Obwohl der Code Civil dann die Ehefrauen in neue, jetzt bürgerlich formierte Abhängigkeit von den Männern brachte, gab es Keime einer emanzipatorischen Frauenbewegung, deren Märtyrerinnen Olympe de Gouge und Mary Wollstonecraft sind. Die einzige wirklich erfolgreiche Revolution von Sklaven, die zur Gründung eines eigenen Staates auf Haiti führte, ist Teil der von der Französischen Revolution ausgehenden Bewegungen.

Zweitens war die Französische Revolution durch das enge Zusammenspiel des liberalen Bürgertums in der Nationalversammlung,

des bewaffneten Volkes in Paris sowie der Bauernbewegungen in der Provinz geprägt. Die besondere Dynamik der Französischen Revolution ergab sich daraus, dass die in der Nationalversammlung repräsentierten bürgerlichen Politiker und Intellektuellen nur über eine sehr begrenzte Kontrolle über den Prozess verfügten: „Es sind drei teleskopartig ineinander geschobene, gleichzeitige und selbständige Revolutionen gewesen, die den ganzen Zeitplan der aufgeklärten Reformvorstellungen durcheinandergebracht haben: die Revolution der Versammlung, die Revolution in Paris und in den große Städten, die Revolution auf dem Lande. Nur die erstgenannte ist das Ergebnis aus klarem politischem Bewusstsein gefasster Entscheidungen für und durch die Gesellschaft von morgen. Die beiden anderen vermengen Vergangenheit und Zukunft, Heimweh nach der guten alten Zeit und vage Vorstellungen davon, wie die Dinge einmal aussehen sollten.“ (Furet/Richet 1987: 126 f; siehe auch Schulin 2004: 60–81) Pjotr Kropotkin begründet die Dynamik der Französischen Revolution vor allem aus einem Punkt: „Die Erhebung der Bauern zur Abschaffung der Feudallasten und zur Wiedererlangung der Gemeindeländer, die den Dorfgemeinden von des weltlichen und geistlichen Herren seit dem siebzehnten Jahrhundert weggenommen worden war, *ist der Kern und das Wesen der großen Revolution.*“ (Kropotkin 1982: 97) Kropotkin verweist so auf die radikaldemokratischen Ansätze, die in der Großen Französischen Revolution enthalten waren und mit der Verschwörung der Gleichen ihren Höhe- und vorläufigen Endpunkt fanden. Es waren Bewegungen für die positive Freiheit, gemeinschaftlich Kontrolle über die ökonomischen, sozialen und politischen sowie kulturellen Bedingungen der Produktion und Reproduktion zu erlangen.

Während die liberale Bewegung in ihren vielen Facetten vor allem auf die Befreiung von persönlicher Abhängigkeit zielte und dabei die Durchsetzung der bürgerlich-kapitalistischen Abhängigkeit vorantrieb, zielte die radikaldemokratische Bewegung darauf, das Gesellschaftsganze unter die Kontrolle der Gesamtgesellschaft, vor allem ihrer unteren Gruppen, des Vierten Standes als Volk zu bringen. Dabei sollten die gemeinschaftlichen Grundlagen eines solidarischen Gemeinwesens geschaffen werden – sei es als umfassende öffentliche Daseinsvorsorge, sei es unmittelbar als Gemeineigentum aller an den Produktionsmitteln.

Es gab eine *dritte* Bewegung im Umfeld der Großen Französischen Revolution, teils sie auch vorbereitend, teils weit über sie hinaus-

wirkend – die Romantik. Die Romantik hat bei der Linken einen schlechten Ruf. Ihre Transformation hin zu einer reaktionären Verklärung vorkapitalistischer Verhältnisse, ihre Umdeutung als Blut- und Bodenmystik der rassistisch verstandenen Volksgemeinschaft hat sie zu einem Ideengeber des Faschismus und Nationalsozialismus werden lassen. Dabei ist die revolutionäre Romantik fast vergessen worden. Der Vorwurf, in Marx selbst sei „noch“ zuviel Romantik, ist bekannt. Dies hat auch dazu geführt, dass wichtige Sozialisten und Kommunisten immer randständig blieben, nicht zuletzt William Morris mit seinen *News from Nowhere*.

Es sind Michael Löwy und Robert Sayre, die versucht haben, von links her das emanzipatorische Erbe der Romantik zu bergen. Sie schreiben: „Die Romantische Kritik ist mit einer Erfahrung des Verlusts verbunden. Die Romantische Vision ist durch die schmerzhaft und melancholische Überzeugung geprägt, dass etwas Wertvolles in der modernen Wirklichkeit verloren gegangen ist – gleichermaßen auf der Ebene der Individuen wie der Menschheit als Ganzer.“ (Löwy/Sayre 2001: 21) Sie zitieren Friedrich Schlegels Worte von der Seele „unter den Trauerweiden der Verbannung“ und Walter Benjamins Verständnis von Romantik als Antwort auf die Schwierigkeiten, den „Heimweg der Seele ins Mutterland“ zu finden (zitiert in Löwy/Sayre 2001: 21). Da ist Blochs kommunistische Vision, in der der Mensch „das Seine ohne Entäußerung und Entfremdung in realer Demokratie begründet“, „etwas, das allen in die Kindheit scheint und worin noch niemand war: Heimat“ (Bloch 1993: 1628). Dies alles muss aber keinesfalls rückwärts gewandt sein, sondern kann auch nach vorne gedacht werden. Marx skizziert in seinen Anmerkungen zu James Mill 1844 die Vision einer Gesellschaft, in der Menschen als Menschen produzieren. Dann könne jede und jeder sagen, ich habe „in meiner individuellen Tätigkeit unmittelbar mein wahres Wesen, mein *menschliches*, mein *Gemeinwesen bestätigt* und *verwirklicht*“ (Marx 1844a: 462). So wird romantisches Erbe kommunistisch gewendet.

Erst als die Türen nach vorne versperrt wurden, wandte sich die frühe, die revolutionäre Romantik zurück, wurde Gefangene der Reaktion. Man lese über das Leben von Caroline Schlegel-Schelling und ihr Wagnis der Freiheit, den Roman von Christa Wolf über die Gänderode, Hölderlins *Hyperion*, auch Goethes Werther oder die Gedichte von Gottfried August Bürger, um auch nur eine Ahnung zu bekommen von dem revolutionären Gehalt dieser Bewegung, die sich im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts entfaltete.

Michael Löwy und Robert Sayre fassen dies so zusammen: „Kapitalismus lässt unabhängige Individuen entstehen, die sozialökonomische Funktionen erfüllen können; aber wenn diese Individuen zu subjektiven Individualitäten werden, die ihre inneren Welten und persönlichen Gefühle entwickeln, dann geraten sie in Widerspruch zu einem Universum, das auf Standardisierung und Verdinglichung basiert. Und wenn sie verlangen, dass ihrer Vorstellungskraft freies Spiel gewährt wird, dann prallen sie auf die extreme Marktplattitüde einer Welt, die durch kapitalistische Verhältnisse hervorgebracht wurde. In dieser Hinsicht stellt die Romantik die Revolte der unterdrückten, kanalisierten und deformierten Subjektivität und Affektivität dar. [...] Die Romantik stellt der Einheit des Selbsts zwei allumfassende Totalitäten gegenüber: einerseits das gesamte Universum oder die Natur und andererseits das menschliche Universum oder die menschliche Kollektivität. Wenn der erste Wert der Romantik seine individuelle oder individualistische Dimension darstellt, dann offenbart der zweite Pol ihre transindividuelle Dimension.“ (Löwy/Sayre 2001: 25)

Weil wir diese romantisch-revolutionäre Vision einer Welt freier Individuen in freier Gemeinschaftlichkeit in einer Natur, die ihren eigenen Lebensformen freie Entfaltung geben kann und nicht Vernutzung und Verwertung unterworfen ist, so völlig und ganz und gar vergessen haben, sind wir sprachlos gegenüber dem, was in der Kultur der Anden-Indigenen *Sumak kawsay* genannt wird. Dabei haben wir ein eigenes, wenn auch so ganz und gar vernachlässigtes Erbe. Im Unterschied zu Bewegungen für negative und positive Freiheit möchte ich diese als Bewegungen für eine substantielle Freiheit bezeichnen. Es sind Bewegungen dafür, wirklich *sein* zu können (Fromm 2005).

Adorno weist übrigens diesen Begriff von Emanzipation zurück: „Auf die Frage nach dem Ziel der emanzipierten Gesellschaft erhält man Antworten wie die Erfüllung der menschlichen Möglichkeiten oder den Reichtum des Lebens. So illegitim die unvermeidliche Frage, so unvermeidlich das Abstoßende, Auftrumpfende der Antwort, welche die Erinnerung an das sozialdemokratische Persönlichkeitssideal der neunziger Jahre (des 19. Jahrhunderts – M.B.) aufruft, die sich ausleben wollten. Zart wäre einzig das Größte: dass keiner mehr hungern soll. Alles andere setzt für einen Zustand, der nach menschlichen Bedürfnissen zu bestimmen wäre, ein menschliches Verhalten an, das am Modell der Produktion als Selbstzweck gebil-

det ist.“ (Adorno 2001: 295) Dieser Schluss ist aber falsch: Gerade die Romantik hat aufgezeigt, welche Möglichkeiten sich jenseits instrumenteller Tätigkeit und Vernunft eröffnen.

Dem liberalen, dem radikal-demokratischen und dem romantischen Emanzipationsbegriff liegt jeweils das Primat der negativen, der positiven und der substantiellen Freiheit zugrunde. Man könnte auch von einem Dreieck der Forderungen sprechen: Gleichfreiheit (im Sinn von Balibar 2014), Demokratie und gutes solidarisches Leben. Ich würde behaupten, dass gegenüber dem Gewinn an negativer Freiheit heute die Forderungen einerseits nach Demokratisierung der Gesellschaften und nach der Schaffung von Bedingungen eines guten und solidarischen Lebens andererseits in den Vordergrund getreten sind. Dies hat dazu geführt, dass das Wort Emanzipation weniger häufig benutzt wird und seinen Platz nur behaupten kann, wenn der dahinter stehende Begriff neu bestimmt wird.

Die drei genannten Aspekte eines reformulierten Emanzipationsbegriffs sind aber m.E. nicht ausreichend. Entscheidend dürfte sein, ob diese drei Aspekte durch einen vierten Aspekt ergänzt werden – den der sozialen Freiheit. Gegen die Bolschewiki wandte Rosa Luxemburg ein, dass Freiheit die Freiheit der Andersdenkenden ist. Und gegen jede Benachteiligung aufgrund der Klassen-, Geschlechter- und ethnisch-staatsbürgerlichen Verhältnisse muss betont werden, dass Freiheit immer die Freiheit der am stärksten Benachteiligten einer Gesellschaft ist. Dies wirft auf neue Weise die Klassenfrage auf. Der Ansatz der neuen Klassenpolitik zielt m.E. darauf ab, die ersten drei Emanzipationsfragen („Freiheit wovon?“, „Freiheit wodurch?“ und „Freiheit wofür?“) mit der Frage „Freiheit für wen?“ zu verbinden und sie klassen-, geschlechter-, ethnisch-staatsbürgerlich sensibel beantworten zu können. Man könnte auch von einer Vier-in-Einem-Perspektive auf die Emanzipation sprechen, denn das Eine, in dem sich alles verbinden muss, sind die solidarischen Verknüpfungen von sehr verschiedenen Bewegungen, die ihrerseits jeweils einen der vier Aspekte von Emanzipation in den Vordergrund stellen und zugleich Verbindung zu den anderen Aspekten haben. Emanzipation so verstanden, könnte auf dem Weg zu einer neuen, provozierend produktiven Vieldeutigkeit sein.

Ich komme nun zu einem Fazit: M.E. ist es sinnvoll, den Begriff der Freiheit, der dem der Emanzipation zugrunde liegt, vierdimensional zu verstehen: Es kann eine negative, eine positive, eine substantielle und eine soziale Freiheit, d.h. eine *Freiheit von*, eine

Freiheit durch, eine *Freiheit zu* und eine *Freiheit für wen* unterschieden werden. Die heutigen Emanzipationsbewegungen sind Bewegungen der Ausdehnung der negativen Freiheitsrechte, Bewegungen für eine umfassende Demokratie, um die positive Freiheit auszubauen, und es sind Bewegungen, die auf ein gutes Leben in spannungsreicher Harmonie miteinander und mit der Natur zielen. Sie alle, wenn sie Emanzipationsbewegungen sein wollen, sind Auflehnung gegen strukturelle Benachteiligung, sind praktizierte neue Klassenpolitik.

Meines Erachtens ist es falsch, unterkomplexe Orientierungen zu verwenden, die die wesentlichen Widersprüche der realen Prozesse verfehlen und uns deshalb entmündigen in genau jenen Prozessen, in denen wir uns doch befreien sollen. Begriffe wie die von Emanzipation können dann antiemanzipatorisch wirken, wenn sie nicht *in sich* grundlegende Widersprüche zum Ausdruck bringen, deren praktisch-solidarische Bearbeitung in den realen Kämpfen einer transformatorischen Realpolitik der alleinige Garant dessen ist, was oft unter dem Terminus zusammengefasst wird.

Ausgehend von dem, was ich ausgeführt habe, möchte ich mit einer ganz einfachen These enden: *Emanzipation ist nur vierfach oder gar nicht zu haben. Man könnte auch von einer Vierfältigkeit der einen Emanzipation sprechen.* Es geht um die solidarische Verbindung von vier Prozessen. Es ist dies *erstens* der Prozess Befreiung von unterdrückenden, deformierenden, zerstörenden Abhängigkeiten. Es ist dies *zweitens* der Prozess der Befreiung durch Prozesse der Demokratisierung der Entscheidungsprozesse und der Gestaltung der gemeinschaftlichen Grundlagen komplexer Gesellschaften als Garanten des grundlegend gleichen Zugangs zu den Freiheitsgütern für jede und jeden. Es ist dies *drittens* der Prozess der Gestaltung einer Reproduktions- und Lebensweise des guten Lebens, in denen die Welt immer wieder neu zur Heimat werden kann, Menschen ein Zu-Hause finden können, in der die irdische Natur in ihrem unendlichen Reichtum und ihrer unendlichen Schönheit Lebensraum jeder und jedes Einzelnen ist, die Städte und Dörfer, die urbanen und ländlichen Landschaften Raum des guten Lebens werden. Alles dies ist *viertens* aber nur zu haben, wenn die Frage nach Emanzipation immer von „unten“ her gestellt wird – als Prozess der Überwindung der strukturellen Diskriminierungen, die in der Klassengesellschaft des globalisierten Finanzmarkt-Kapitalismus herrschaftlich-imperial verankert sind.

Oder anders und knapper ausgedrückt: Emanzipation ist erstens Befreiung von knechtender (vermagdlichender) Abhängigkeit, zweitens Gewinn an Freiheit zu gemeinsamer demokratischer Regelung und Gestaltung, drittens Freiheitsermöglichung durch Heimat-Werden der Welt und viertens Freiheitskampf der Benachteiligten, Entwürdigten, Ausgebeuteten, durch Gewalt Bedrohten und Zerschundenen und gemeinsam mit ihnen. Emanzipation ist sich erneuernder Klassenkampf.

Literatur

- Adorno, Theodor W. (2001): *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben.* Berlin und Frankfurt am Main.
- Balibar, Etienne (2014): *Equaliberty. Political Essays,* Durham.
- Berlin, Isaiah (2006): *Freiheit. Vier Versuche,* Frankfurt am Main.
- Brand, Ulrich/Wissen, Markus (2017): *Imperiale Lebensweise: Zur Ausbeutung von Mensch und Natur in Zeiten des globalen Kapitalismus,* München.
- Brie, Michael (2012): *Making the Common Good of Humanity Concrete – For a Life in Solidarity,* in: Daiber, Birgit/Houtart, François (Hrsg.), *A Post-capitalist Paradigm. The Common Good of Humanity,* Brüssel.
- Candeias, Mario (2009): *Neoliberalismus. Hochtechnologie. Hegemonie.* Zweite, erweiterte und überarbeitete Auflage, Berlin/Hamburg.
- (2017): *Eine Frage der Klasse. Neue Klassenpolitik als verbindender Antagonismus,* in: LuXemburg. *Gesellschaftsanalyse und linke Praxis,* (Sonderausgabe).
- Candeias, Mario/Völpel, Eva (2014): *ReOrganisierung der Linken in der Krise. Zur Lernfähigkeit des Mosaiks in den USA, Spanien und Griechenland,* Hamburg.
- Dellheim, Judith (2012): *Auf der Suche nach Handlungsmöglichkeiten,* in: Michael Brie und Mario Candeias (Hrsg.): *Transformation im Kapitalismus und darüber hinaus. Beiträge zur Ersten Transformationskonferenz des Instituts für Gesellschaftsanalyse.*
- Dellheim, Judith/Brangsch, Lutz/Wolf, Frieder-Otto/Spangenberg, Joachim (2012): *Den Krisen entkommen. Sozialökologische Transformation,* Berlin.
- Fraser, Nancy (2003): *Soziale Gerechtigkeit im Zeitalter der Identitätspolitik. Umverteilung, Anerkennung und Beteiligung,* in: *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse,* Frankfurt am Main.
- Friedrich, Sebastian (2017): *Für eine „Neue Klassenpolitik“,* in: *ak – analyse & kritik – Zeitung für linke Debatte und Praxis,* 16. Mai 2017. Text abrufbar unter: https://www.akweb.de/ak_s/ak627/18.htm.

- Fromm, Erich (2005): *Haben oder Sein: Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft*, München.
- Furet, François/Richet, Denis (1987): *Die Französische Revolution*, Frankfurt am Main.
- Grass, Karl Martin/Koselleck, Reinhart (2004): Emanzipation, in: Brunner, Otto/Conze, Werner/Koselleck, Reinhart (Hrsg.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Stuttgart.
- Haug, Frigga (2009a): *Die Vier-in-einem-Perspektive. Politik von Frauen für eine neue Linke*, Hamburg.
- (2009b): *Revolutionäre Realpolitik – die Vier-in-einem-Perspektive*, in: Brie, Michael (Hrsg.), *Radikale Realpolitik Plädoyer für eine andere Politik*, Berlin
- (2014): *Die Transformation muss am Herrschaftsknoten ansetzen*, in: Brie, Michael (Hrsg.), *Futuring. Transformation im Kapitalismus über ihn hinaus*, Münster.
- Hoff, Jan (2016): *Befreiung heute. Das emanzipatorische Denken und seine historischen Hintergründe*, Hamburg.
- Koselleck, Reinhart (2004): *Einleitung*, in: Brunner, Otto/Conze, Werner/Koselleck, Reinhart (Hrsg.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Stuttgart.
- Kropotkin, Pjotr A. (1982): *Die große Französische Revolution 1789-1793*, Bd. 1. Aus dem Französischen übersetzt von Gustav Landauer, Leipzig und Weimar.
- Laclau, Ernesto (2007): *Emancipation(S)*, London.
- Laclau, Ernesto/Mouffe, Chantal (2000): *Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus*, 2. Aufl., Wien.
- Laugstien, Thomas (1995): *Diskursanalyse*, in: *Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus*, Bd. 2. Hamburg.
- Löwy, Michael/Sayre, Robert (2001): *Romanticism Against the Tide of Modernity*, Durham/London.
- Marx, Karl (1844a): *Auszüge aus James Mills Buch „Éléments d'économie politique“*. Trad. par J.T.Parisot, Paris 1823, in: MEW, Bd. 40, Berlin.
- (1844b): *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*, in: MEW, Bd. 1, Berlin.
- Marx, Karl/Engels, Friedrich (1848): *Manifest der Kommunistischen Partei*, in: MEW, Bd. 4, Berlin.
- Nunberg, Geoffrey (2003): *Freedom vs. Liberty; More Than Just Another Word for Nothing Left to Lose*. In: *The New York Times*, 23. März 2003. Text abrufbar unter: <http://www.nytimes.com/2003/03/23/weekinreview/nation-freedom-vs-liberty-more-than-just-another-word-for-nothing-left-lose.html> (Zugriff am 27.7.2016).

- Oehrlein, Brigitte (2008): Politische Bedeutung des Konzepts Globale Soziale Rechte, in: Klautke, Roland/Oehrlein, Brigitte (Hrsg.), *Globale Soziale Rechte. Zur emanzipatorischen Aneignung universaler Menschenrechte*. Hamburg, 10–29.
- Schulin, Ernst (2004): *Die Französische Revolution*. München.
- Tristan, Flora (2013): *Arbeiterunion (1843)*, in: Hervé, Florence (Hrsg.), *Flora Tristan oder: Der Traum vom feministischen Sozialismus*, Berlin.
- Weiss, Ulrich (1997): *Emanzipation*, in: *Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus*, Bd. 3, Hamburg.

Moshe Zuckermann

Emanzipation im Judentum Zur Dialektik von Religion und Geschichte

Nimmt man das Alte Testament, wie es sich in der antiken Welt herausbildete und über Generationen erörtert und überliefert wurde, zum Ausgangspunkt eines umfassenden Selbstverständnisses des religiösen Judentums, so darf der im Genesis-Buch niedergelegte Schöpfungsmythos als Ursprungsnarrativ der Emanzipation im Judentum angesehen werden. Gerade der Sündenfall beinhaltet die Dialektik von Repression und Befreiung insofern, als das repressive Moment der Austreibung aus dem Paradies zugleich auch die tendenziellen Möglichkeiten menschlicher Selbstbestimmung in der nunmehr zu schaffenden Zivilisation in sich birgt. Denn zwar wird nach göttlichem Gebot die Natur dem Menschen unterstellt, womit ein Moment herrschaftlicher Repression angezeigt wäre, aber zugleich wird Adam im Moment der Austreibung mit auf den Weg gegeben, dass er im Schweiß seines Angesichts Brot essen werde. Dem Menschen wird somit die Verantwortung für die Herstellung der Bedingungen seiner gesellschaftlichen Reproduktion übertragen. Ihm wird es zivilisatorisch auferlegt sein, aus dem Naturzwang heraus das Reich der Notwendigkeit zu überwinden.

Doch kommt es wohl nicht von ungefähr, dass gleich die erste Erzählung nach der Vertreibungsgeschichte von einem Mord handelt, gar von einem Brudermord. Kain erschlägt Abel, weil Gott dessen Opfergabe angenommen hat, nicht aber seine. Zivilisation beginnt in diesem mythischen Narrativ mit fataler Eifersucht, einem Konkurrenzgeladenen Buhlen um Anerkennung durch die Autorität. Gewalt wird somit als zivilisationsimmanent angesehen. Interessant ist dabei, dass hier bereits eine erste Arbeitsteilung angezeigt ist – Kain ist Bauer, Abel Hirte. Nach einer gewissen rabbinischen Deutung ist selbst dieser Umstand hierarchisch angelegt: Gott bevorzugt Abels Gabe, weil er Lebendiges opfert, wohingegen Kain nur Früchte des Bodens darbringt. Aber Kains verbrecherisches Verhalten impliziert

auch ein Moment der Auflehnung gegen die göttliche Autorität. Er wird dafür schwerstens bestraft, aber die schiere Möglichkeit des Widerstrebens ist mitangezeigt.

In den nachfolgenden Bibelgeschichten ist der Konflikt zwischen Gott und Mensch mehrfach thematisiert. In der Erzählung vom Turmbau zu Babel folgt die Strafe Gottes auf den anmaßenden Anspruch des Menschen, sich gottgleich zu machen. Im biblischen Text heißt es: „Und sie sprachen untereinander: Wohlauf, lasst uns Ziegel streichen und brennen! – und nahmen Ziegel als Stein und Erdharz als Mörtel und sprachen: Wohlauf, lasst uns eine Stadt und einen Turm bauen, dessen Spitze bis an den Himmel reiche, damit wir uns einen Namen machen; denn wir werden sonst zerstreut in alle Länder.“ Bemerkenswert ist in diesem Kontext auch die menschliche Praxis bereits bestimmende, zivilisationsgeförderte Verwendung avancierter Technik, die Gott freilich zu verwüsten vermag. Als es ihm die Menschen späterhin allzu bunt treiben, lässt er fast das gesamte von ihm selbst erschaffene Leben auf Erden in ungeheuren Wassermassen untergehen, wie in der Sintflutgeschichte berichtet, um alsdann die Menschheitsgeschichte gleichsam von neuem beginnen zu lassen.

Für den hier erörterten Zusammenhang ist allerdings von Bedeutung, dass sich die jüdische Religion als eine Geboteseinhaltsreligion entwickelt und entfaltet hat: Gott, der Schöpfer und selbst aktiv Teilnehmende in den Ursprungsmythen, verblasst nach und nach als Akteur (die „Zeichen und Wunder“ nehmen zunehmend ab), und die biblischen Geschichten nehmen *historische* Züge an. So gesehen, ist Religion für Juden primär die Befolgung eines Kompendiums von 613 Geboten, allesamt als Regulierung und Verwaltung des *diesseitigen* Lebens gedacht und angelegt. Eine Heilserwartung „von oben“ ist im Judentum nicht vorgesehen, womit wohl der schicksalsträchtigste Streitpunkt mit dem Christentum angezeigt wäre. Auch das Paradies-Motiv spielt im Judentum, im Gegensatz zu Christentum und Islam, kaum eine nennenswerte Rolle. Gleichwohl wird die Ankunft eines Messias erwartet. Kommen wird er allerdings aus dem Volke. D.h., zum einen versteht sich im Judentum die religiös begründete Emanzipation als eine abstrakte, regulativ wirkende Idee, mithin als nie versiegende Hoffnung auf ein in unbestimmter Zukunft Kommendes; zum anderen erweist sich aber der Emanzipationsgedanke als zutiefst irdisch und auf die praktische Lebenshaltung ausgerichtet.

Diese Konstellation von Diesseitigkeit und messianischer Hoffnung auf Befreiung hatte wohl auch konkrete geschichtliche Gründe. Denn ihre Grundlage fand die messianische Emphase in erster Linie in dem im Jahre 70 n. Chr., nach dem Untergang des Zweiten Tempels, einsetzenden Exil des jüdischen Volkes. Die jüdische Tradition sieht dieses Exil als das letzte des jüdischen Volkes an – historisch gab es vier Vertreibungen der Juden aus dem Land, das sie für das ihre erachteten –, nach dessen Beendigung die Juden ins Land ihrer Urväter zurückkehren werden. Auch wenn de facto der Beginn dieses Exils später anzusetzen ist (etwa im 4. Jahrhundert), und auch nicht alle Juden exiliert wurden, nahm dieses Exil insofern eine gesonderte geistige Stellung an, als seine Beendigung die Emanzipation der Juden verheißt. Mit diesem „großen“ Exil werde nämlich die Schuld, die das jüdische Volk auf sich geladen hat, endgültig abgegolten sein.

Bemerkenswert ist hierbei, dass die Emanzipation an ein Land gebunden, zugleich aber die finale Zusammenkunft aller Juden in diesem gottverheißenen Land auf eine unbestimmte Zukunft verlegt, mithin das eschatologische Ereignis an die Erfüllung einer Bedingung geknüpft ist: der Ankunft des Messias. Daher gilt dem orthodoxen Judentum bis zum heutigen Tag, dass die Emanzipation nicht stattfinden kann, ehe der Messias in Erscheinung getreten ist – und dieser „kommt nicht an“, wie es in einem israelischen Rocksong heißt, „er ruft nicht einmal an“. Daraus erklärt sich auch der gravierende Stellenwert, den das Exil im jüdischen Selbstverständnis eingenommen hat – nicht nur als das im Sinne der verheißenen Emanzipation zu Beendende, sondern auch als Kriterium für die vollständige Schuldabtragung als Vorbedingung für die erst dann zu erwartende gottgewollte, umfassende Emanzipation der Juden. Nicht von ungefähr reagierte das orthodoxe Judentum stets mit vehementer Ablehnung auf performative Übertretungen dieses Grundpostulats. So etwa im Fall des Pseudo-Messias Schabbtai Zwi und seines Nachfolgers Jakob Frank. Bestimmte Strömungen in der jüdischen Orthodoxie begreifen den Holocaust gar als die göttliche Strafe des jüdischen Volkes für das schiere Anmaßung, einen jüdischen Staat „vorzeitig“ (also vor Ankunft des Messias) zu errichten. Der Antizionismus der Orthodoxen ist, auch im heutigen Israel, in diesem historischen Tabubruch begründet.

Entsprechend bildete sich das als Diaspora ausgelegte Exil der Juden einerseits als regulative Idee im Religiösen, andererseits aber

als eine lebensweltliche Praxis, die das ins Unbestimmte hinausgeschobene religiöse Postulat als metaphysische Hoffnung, aber auch als gebetsmühlenhaft gesprochene Parole handhabte. Wenn der diasporische Jude über Jahrhunderte am Jom Kippur und am Ende des Pessach-Festmahls „Nächstes Jahr in Jerusalem“ sagte, bedeutete dies zumeist mitnichten, dass er die Absicht hatte, im nächsten Jahr nach Jerusalem zu emigrieren. Das Rituelle zeigte zwar eine Wunschvorstellung an, die aber fürs reale Leben keine praktischen Wirkungen zeitigte. Der Jude lebte in geschlossenen Gemeinden, ab einem bestimmten Zeitpunkt auch in Ghettos, die ihm die Autonomie des jüdisch-religiösen Daseins ermöglichten. Er richtete sich in der Gesellschaft ein, in der jeweils lebte und übersetzte seine religiös hochgehaltene und rituell zelebrierte Zionsehnsucht kaum je in praktische Handlungsweisen. Der Emanzipationsgedanke blieb abstrakt, auch in Zeiten schlimmster Verfolgung und gesellschaftlicher Schmach.

Das will wohlverstanden sein: Der Gedanke der Erlösung vom diasporischen Dasein begleitete das Judentum stets als Grundzug seines religiösen Selbstverständnisses. Dass dabei die Erlösung auf eine unbestimmte Zukunft verschoben wurde, hatte primär damit zu tun, dass die realen historischen Verhältnisse eine massive Emigration ins Heilige Land weder lebensweltlich noch gesinnungsmäßig ermöglichten. Zwar gab es in diesem Land über Jahrhunderte stets eine gewisse Präsenz von Juden, die im späteren zionistischen Argumentationsstrang als „Beweis“ dafür angeführt wurde, dass der Anspruch aufs „Land der Urväter“ im Judentum nie versiegt war. Aber es handelte sich um eine verschwindende Minderheit, die für das Gros der in der- sephardischen und dann aschkenasischen – Diaspora lebenden Juden und ihrem Alltag keinerlei soziologische, wirtschaftliche oder kulturelle Bedeutung hatte. Der messianische Gedanke schuf, so besehen, eine Grundausrichtung im Judentum, die sich aber nachmals nur in der jüdischen Orthodoxie als pures *religiöses* Postulat erhalten sollte.

Denn das europäische Judentum ging letztlich im Sog der westlichen Moderne auf – ein geschichtlicher Tatbestand, der eine bemerkenswerte Metamorphose der Kategorien von Diaspora und Emanzipation zur Folge hatte. Die sich im Zuge der industriellen und politischen Revolutionen sowie der Auswirkungen von Aufklärung und Säkularisierung herausbildende bürgerliche Gesellschaft öffnete die Tore der Ghettos und verschaffte den Juden einen ersten

legalen Eingang in die soziale Sphäre nichtjüdischer Welten. Forciert durch die jüdische Aufklärung (Haskala) und die Etablierung eines Reformjudentums, zersetzten sich die religiösen Strukturen der traditionellen jüdischen Lebenswelten nach und nach, und lösten sich teilweise ganz auf. Emanzipation hieß fortan für viele Juden die (zum Teil traumatisch sich vollziehende) Loslösung von den alten religiösen, gesellschaftlichen und familiären Bindungen. Wenn man will: Die soziale Diesseitigkeit siegte gleichsam über den abstrakten Messianismus, der nunmehr neue Formen annehmen sollte.

Aber gerade der Eingang der Juden in die westliche Moderne brachte ein fatales Paradoxon hervor. Denn der Wandel im europäischen jüdischen Leben brachte ein neues Problem mit sich: die sogenannte „jüdische Frage“ bzw. das „jüdische Problem“. Um es sogleich klarzustellen: Was immer es für innerjüdische Probleme im Übergang von der traditionellen Gemeinschaft zur modernen Gesellschaft geben mochte, die „jüdische Frage“ war kein von den Juden selbst formuliertes, sondern ein von Nichtjuden an die Juden herangetragen „Problem“. Denn galten die Juden schon aus religiösen Gründen als Fremde im hegemonialen christlichen Umfeld, so schärfte sich nunmehr die Frage ihrer Zugehörigkeit gerade an den säkularen Kategorien der bürgerlichen Gesellschaft. Was waren sie? Anhänger einer Religion? Dann waren sie nicht nur dem Christentum fremd, sondern auch dem modernen (nationalstaatlichen) Gedanken der Trennung von Staat und Kirche. Angehörige eines Volkes? Dann waren sie ja ein Fremdkörper im „Volkskörper“ ihrer Wirtschaftsgesellschaften. Waren sie gar eine eigenständige Nation? Welches Verhältnis unterhielten sie dann den Nationen gegenüber, die sich infolge der politischen Emanzipationsprozesse in ihren Aufenthaltsländern als solche revolutionär konstituierten? Was denen, die den Juden mit derlei Misstrauen begegneten, nicht vertraut gewesen sein mochte, war der Umstand, dass – von der theologischen Doktrin eines Bundes des auserwählten Volkes mit Gott ausgehend – die Kategorien *Religion*, *Volk* und *Nation* dem orthodoxen Judentum als nicht voneinander trennbar galten. Es handelte sich um eine archaische Einheitsvorstellung, die den modern-westlichen Begriffen des Volkes und der Nation als neuen politischen Entitäten und der Religion als einer von ihnen zu lösenden Kategorie im Wesen fremd sein musste.

Verstärkt wurde dieses ressentimentgeladene Misstrauen durch die Heraufkunft des in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts sich

zunehmend ausreifenden modernen Antisemitismus. Dieser ist vom primär religiös begründeten traditionellen Judenhass zu unterscheiden. Der Antisemitismus war eher im sozial-ökonomischen Bereich zu finden und hatte einiges mit den neuen Exklusionsmechanismen des nationalen Chauvinismus und den Entfremdungsmustern der bürgerlichen Gesellschaft, aber kaum etwas mit der Religion als solcher zu tun. Es handelte sich zwar noch nicht um den rassenbiologisch begründeten eliminatorischen Antisemitismus des Nazismus, aber doch schon um eine solchermaßen von Vorurteil und Hass getriebene Bewegung, dass die mit dem „jüdischen Problem“ befassten Juden sich einer qualitativ ganz neuen Dimension der sozialen Herausforderung ausgesetzt sahen.

Grosso modo lassen sich drei zentrale, im jüdischen Diskurs des 19. Jahrhunderts erörterte Strategien zur Bewältigung des „jüdischen Problems“ aufweisen. Erstens die der Assimilation bzw. Akkulturation. Das Postulat der Assimilation basierte auf der Grundannahme, dass eine gelungene Integration, welche eine Modifikation der sich der nichtjüdischen Welt verschließenden Identität zur Voraussetzung hatte, die Lösung des sozialen Ausgrenzungsproblems der Juden bieten könnte. Man redete demzufolge einer bewussten Anpassung jüdischer Lebenswelten ans Außerjüdische der modernen Welt das Wort. Zweitens die Strategie des Sozialismus. Die diesem Postulat zugrunde liegende Annahme ging davon aus, dass die Lösung der „jüdischen Frage“ nicht gesondert, sondern im Rahmen einer allgemeinen gesellschaftlichen Emanzipation des Menschen zu verfolgen sei. Marx' 1844 publizierte Schrift „Zur Judenfrage“ darf als paradigmatischer Text dieser Ausrichtung gelten. Nicht von ungefähr schlossen sich viele Juden sozialistischen Bewegungen an. Drittens die Strategie des Zionismus. Diese basierte auf der Grundüberzeugung, dass das Problem der diasporisch lebenden Juden angesichts des politisch und sozial sich verschärfenden Antisemitismus einzig im Rahmen einer eigenen nationalen Heimstätte zu lösen sei. Selbst ein sozialistisch ausgerichteter Denker von Schlage eines Moses Hess propagierte mit merklicher Emphase den politischen Zionismus.

Anzumerken ist, dass alle drei Optionen, von denen anfangs die des Zionismus die geringste Anziehungskraft ausübte, in der zweiten Hälfte des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts praktische Geltung beanspruchten. Assimilation galt dem säkularen Juden nicht als das Pejorativum, welches es dem orthodoxen Judentum immer

war und zu welchem es späterhin dem Zionismus gerann. Sozialismus erschien gerade Juden als ein vertretbares gesellschaftliches Ziel und legitime Weltanschauung, und zwar so sehr, dass sich zentrale Strömungen im frühen Zionismus ihn sich zur Grundlage ihrer sozialen und politischen Praxis erkoren. Es war interessenterweise gerade der Zionismus, der seinen Anhängern zu Beginn ideelle wie strukturelle Probleme bereitete.

Denn er stand der jüdisch-religiösen Orthodoxie diametral entgegen. Dies war nicht nur der kategorischen Abwendung vom Glauben bzw. den semisäkularen jüdischen Reformbestrebungen der Religion geschuldet, sondern hatte mit der dem Zionismus als solchem eignenden Übertretung einer theologischen Grunddoktrin der Orthodoxie zu tun: Wie bereits angeführt, galt (und gilt) es dieser als unverbrüchlich, dass es der Ankunft des Messias bedarf, damit das alte Königreich Israel, oder analog ein moderner Staat Israel erst eigentlich gegründet werden kann. Allein das Ansinnen des Zionismus, sich dieser Vorbedingung zu entziehen und die historische Förderung einer nationalen Staatsgründung – gleichsam „vorzeitig“ – zu betreiben, erschien der Orthodoxie als ein Sakrileg, das ihr den politischen Zionismus zum innerjüdischen Feind werden ließ.

Aber unter den drei Optionen feierte der Zionismus dennoch – spätestens nach und infolge von Auschwitz – einen eigenen Siegeszug in der modernen jüdischen Welt. Gekennzeichnet war er von Anbeginn durch einen historischen Anachronismus – den der Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen.

Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen darf für die Grundmatrix der *conditio humana* erachtet werden. Als denkendes, mithin erinnerndes, aber auch planendes Wesen lebt der Mensch stets im Vergangenen, wie er auch aufs Zukünftige ausgerichtet ist. Die sogenannte Gegenwart erlebt er immer als ein unauflösbares Spannungsverhältnis zwischen dem Angetriebensein durchs bereits Erfahrene und dem Angezogenensein vom Bevorstehenden. Hoffnung oder Angst vor dem zu Erwartenden sind nicht minder Teil seiner Gegenwart als die (wie immer konnotierten) Auswirkungen von bereits Erlebtem. Er lebt zwischen dem, was er nicht mehr ist, und dem, was er noch nicht zu sein vermag.

Dieses Grundverhältnis herrscht nicht nur im einzelmenschlichen Dasein, sondern es kennzeichnet auch menschliche Kollektive. Die Geschichte eines Gemeinwesens bestimmt nicht nur seine materielle

Wirklichkeit in der Gegenwart, sondern formt auch die Grundkoordinaten seiner Ausrichtung: Seine sogenannte Identität erweist sich zumeist als eine Melange aus real Erfahrenem, mythisch beseelten Sinnwelten und ideologisch geformten, zum hegemonialen Konsens geronnenen Glaubenssätzen und Doktrinen. Der Fall des aus dem Zionismus hervorgegangenen modernen Israels sei hier als ein Paradebeispiel erörtert.

„In Basel habe ich den Judenstaat gegründet.“ Schon in diesem bekannten Diktum Theodor Herzls, des bedeutenden Gründervaters des modernen politischen Zionismus, ist ein gravierendes Moment des Ungleichzeitigen angelegt. Denn geäußert hat es Herzl lange, bevor dieser „Judenstaat“ errichtet wurde, und an einem Ort weit entfernt vom Territorium, auf welchem dieser Staat nachmals gegründet werden sollte. Dies hatte spezifische historische, für den hier erörterten Zusammenhang relevante Gründe. Denn im Gegensatz zu allen anderen nationalen Befreiungsbewegungen und den aus ihnen hervorgegangenen Nationalstaatsbildungen im Europa des 19. Jahrhunderts (die den Zionismus inspirierten) mangelte es dem Zionismus an drei Grundvoraussetzungen, die allen, wie immer verschieden sich entfaltenden europäischen Nationalismen zueigen waren: Zum Zeitpunkt seiner Heraufkunft gegen Ende des 19. Jahrhunderts waren die Vertreter des Zionismus (bzw. der zionistischen Ideologie) weder im Besitz des Territoriums, auf welchem sie einen Staat hätten gründen können, noch waren sie Führer eines soziologisch homogenen Kollektivs, welches den gegründeten Staat hätte bevölkern sollen. Nicht einmal die kulturelle Einheit einer verbindlichen Nationalsprache konnte damals aufgewiesen werden. Ein heftiger Sprachkrieg zwischen Jiddisch und dem erst noch zu modernisierenden Hebräisch (mithin der altertümlichen Bibelsprache) musste erst noch ausgefochten werden, ehe Hebräisch als Sieger aus dieser kulturellen Kontroverse hervorging.

Der Mangel besagter Voraussetzungen erklärte sich aus den Strukturverhältnissen des jüdisch-diasporischen Lebens. Während des jahrhundertealten Exils waren Juden über viele Teile der Erde verstreut. Als Bindeglied für das, was man als das „jüdische Volk“ zu apostrophieren pflegt, fungierte primär die Religion. Wenn schon die Begegnung von Juden Osteuropas mit dem deutschen jüdischen Bürgertum (also europäischen Juden) zu Beginn des 20. Jahrhunderts von Spannungen und Animositäten gezeichnet war, kann man sich unschwer vorstellen, wie eine solche Begegnung zwischen Juden

aschkenasischer und orientalischer Provenienz verlaufen wäre, wenn sie in den Anfangsphasen des Zionismus zustande gekommen wäre. Als sie sich späterhin im Staate Israel ereignete, verlief sie problematisch, und bis zum heutigen Tag ist die israelische Gesellschaft von einem unüberwundenen innerjüdischen ethnischen Spannungs- und Konfliktverhältnis geprägt.

Dass es in Israel zu dieser ethnischen Zusammenkunft überhaupt kam, hing mit den Geschichtsverläufen der Juden im 20. Jahrhundert zusammen. Denn es muss davon ausgegangen werden, dass der (vom traditionellen, religiös motivierten zu unterscheidende) politische Zionismus ein im Wesen europäisches Projekt der Moderne war. Er konnte erst in die Welt kommen, als das Judentum selbst eine historische Wende der Aufklärung erfuhr (Haskala), die dem orthodoxen jüdischen Religionsverständnis den Rücken kehrte und den Auszug aus den jüdischen Ghetto- und Shtetel-Lebenswelten in die sich formierende nichtjüdische bürgerliche Gesellschaft zur Folge hatte. Die Reform der jüdischen Religion bzw. Säkularisierung von Teilen des europäischen Judentums öffnete den Juden Europas neue Möglichkeiten zur Gestaltung ihres Lebens in ihren jeweiligen Gesellschaften, was zum einen zunehmende Assimilationsbestrebungen zeitigte, zum anderen aber – der dialektischen Logik der Vermengung folgend – die Juden mit einem neuen gravierenden Problem konfrontierte: dem des modernen, nicht mehr primär religiös motivierten Antisemitismus.

So besehen, war das zionistische Projekt seinem Wesen nach reaktiv. Es ist in vielerlei Hinsicht als nationale Lösung für die im 19. Jahrhundert als das „jüdische Problem“ apostrophierte Frage einer möglichen jüdischen Assimilation an die bürgerliche Gesellschaft zu verstehen. Der Zionismus ging davon aus, dass die Assimilation nicht möglich sei, dass mithin das diasporische Leben den Juden ein degeneriertes, von Verfolgung geprägtes Dasein ohne souveräne Selbstbestimmung aufzwingt, aus welchem es sich zu emanzipieren gelte, wobei die nationalstaatliche Lösung ihm als die einzig mögliche erschien. Zwei Momente müssen hierbei beachtet werden. Zum einen verstand sich der Zionismus zwar als eine säkulare sozio-politische, in den Anfängen gar sozialistisch ausgerichtete Bewegung. Er konnte es sich aber nicht leisten, die Religion aus seinem kulturellen Selbstverständnis gänzlich auszublenden. Den Grund dafür gilt es im Folgenden zu erörtern. Zum anderen fehlten dem Zionismus, wie gesagt, die materiellen Voraussetzungen zur

Verwirklichung der ihm vorschwebenden Lösung des „jüdischen Problems“, namentlich die Errichtung eines „Judenstaates“ auf einem von einem jüdischen Kollektiv bevölkerten Territorium. Auch dies muss im gleichen Zusammenhang reflektiert werden.

Wie bereits erwähnt, bildete die Religion den Kitt der alle Welt versprengten, somit also lebensweltlich voneinander getrennten jüdischen Gemeinden. Im Ritus erfuhr man gleichsam die abstrakte Verbindung mit allen „Söhnen Israels“, wo immer sie lebten. Denn darin manifestierte sich das theologische Grundverständnis, wonach im Judentum Volk, Religion und Nation dem Bund gemäß, welchen das „ausgewählte Volk“ mit Gott eingegangen ist, ineins zu setzen seien. Damit hatte der säkulare Zionismus zwar nicht viel im Sinn. Gleichwohl konnte er die Religion nicht nur als das positive strukturelle Bindeglied des diasporischen Judentums gebrauchen, sondern auch als Garant seiner Kontinuität. Denn wenn man im Exil quasi „aus der Geschichte gefallen“ war, durfte man mit Berufung auf die alttestamentarische Erzählung den Anspruch auf das Land erheben, aus dem man exiliert worden war. Nicht von ungefähr fiel die Wahl des Territoriums, auf welchem der moderne Staat Israel errichtet werden sollte, nach einigem Hin und Her auf Eretz Israel (das Land Israel), also das biblische, von Gott dem Volke Israel verheißene „Land der Urväter“. Nicht zufällig fiel auch im erwähnten Sprachkrieg die Entscheidung auf das (freilich erst noch zu modernisierende) Hebräisch, mithin die Sprache der Heiligen Schrift, die gleichfalls als „Beleg“ für die kulturelle Kontinuität des aus seiner altertümlichen Geschichte herausgerissenen jüdischen Volkes herangezogen wurde.

Es waren also funktional verwendete ideologische Gründe, die der Integration der Religion in den säkular sich wädhenden modernen Zionismus zugrunde lagen. Und doch handelte es sich um mehr als nur um ein pro-forma-Unterfangen. Denn im später gegründeten Staat Israel hat die Trennung von Staat und Religion im Sinne moderner demokratischer Nationalstaaten nie konsequent stattgefunden. Vieles im öffentlichen Leben richtet sich nach dem jüdischen Kalender und den vielen ihn strukturierenden religiösen Feiertagen. Was den (vom Innenministerium politisch verwalteten) Personenstand anbelangt, ist Wesentliches religiös bestimmt. Vor allem gilt dies für den Anspruch auf die Staatszugehörigkeit: Israel ist seinem Selbstverständnis nach ein Einwanderungsland, aber das Anrecht auf Einwanderung haben nur Juden, und ihr Judentum

wird nach religiösen Richtlinien definiert und geprüft. Jude ist, wer von einer jüdischen Mutter geboren wurde oder eine halachische (orthodoxe) Konversion zum Judentum begangen hat.

Das hat(te) nicht viel mit den in Herzls „Judenstaat“ ausgeführten Vorstellungen zu tun, umso mehr jedoch mit dem strukturellen Dilemma, dem sich der Zionismus in seinen Anfängen ausgesetzt sah. Denn insofern ihm die „Negation der Diapora“ das zentrale Postulats seines praktischen Anliegens war, musste er einen gemeinsamen Nenner für die heterogenen, vor allem aber territorial verstreuten und – daraus folgend – einander oft entfremdeten Juden aufzeigen, die er im künftig zu gründenden Staat zu versammeln trachtete. Dieser gemeinsame Nenner konnte ex negativo mit der äußeren Bedrohung des Judentums durch den sich verbreitenden Antisemitismus angezeigt werden, was aber für die kulturelle und letztlich politische Identitätsbildung nicht auszureichen vermag. Heteronome Selbstbestimmung ist eben keine. Wenn der gemeinsame Nenner aber positiv zu bestimmen war, so bot sich vor allem die Religion als besagte Kittfunktion an. Dies hätte in vormodernen Zeiten kein Problem dargestellt. Jüdische Gemeinden prämoderner Phasen in Ost und West waren stets religiös eingefasst, was beim Judentum als einer Gebotseinhaltungsreligion tiefe Auswirkungen auf die Lebenswelt und den Alltagshabitus der Gemeinden hatte. Aber beim bürgerlich-emanzipierten, säkularisierten Judentum in der Ära der Haskala und der Abwendung von der halachischen Welt wies diese Adaption der Religion einen eher instrumentell-ideologischen Charakter auf. Es ging mehr um die Wahrung der Tradition um der Kontinuität willen als um den genuinen religiösen Glauben. Umso erstaunlicher, dass man gerade die streng orthodoxe Ausformung des Judentums zum Sachwalter des Religiösen im Zionismus kürte – dies umso mehr so, als die radikalsten Strömungen im orthodoxen Judentum emphatisch antizionistisch eingestellt waren bzw. immer noch sind.

Der Grund hierfür liegt, wie oben dargelegt, in der orthodoxen Vorstellung, dass das Exil erst dann beendet sein, mithin das alte Königreich Israel wiedererrichtet werden wird, wenn der Messias angekommen ist. Dass er noch nicht angekommen ist, erweist sich nicht zuletzt daran, dass das gesamte Volk Israels noch nicht im Heiligen Land versammelt ist bzw. zu großen Teilen noch immer in der Diaspora lebt. Der messianische Gedanke des Noch-nicht und des Zu-Erwartenden gilt der jüdischen Orthodoxie als ein zentrales

Postulat, welches strengstens befolgt werden muß. Darin sieht sie das Judentum vom Christentum geschieden; darin versteht sie sich auch als nicht- bzw. antizionistisch. Für die radikalsten unter ihnen war der schiere Gedanke der Errichtung eines modernen Staates Israel vor Ankunft des Messias dermaßen verwerflich (mithin gegen den göttlichen Willen gerichtet), dass sie, wie erwähnt, sogar den Holocaust als Gottes Bestrafung des jüdischen Volkes für das begangene Sakrileg zu deuten geneigt waren.

Demgegenüber bildete sich bereits in der vorstaatlichen Ära im religiösen Lager des Zionismus eine gegenläufige Bewegung, die der sogenannten Nationalreligiösen. Ihre Führer bemühten sich um eine Art Quadratur des Kreises, indem sie die Versöhnung von Zionismus und Messianismus zum Gegenstand ihres ideologischen Denkens und ihrer Praxis erhoben. Wohl sei es wahr, dass die endgültige Erlösung des jüdischen Volkes erst mit der Ankunft des Messias erfolgen werde; aber dass er offenbar bereits unterwegs sei, erweise sich gerade daran, dass der Zionismus in die Welt gekommen, mithin der Erlösungsprozess schon historisch im Gange sei. So sehr brannte diese Ausrichtung aufs geschichtlich Belegbare in den Seelen dieser sowohl heilserwartenden als auch aktionistisch motivierten Protagonisten des religiös begründeten Zionismus, dass man die Eroberungen im 1967er Krieg, allen voran die des Westjordanlandes, als einen weiteren Schritt im Prozess der nahenden Erlösung deutete. Man lebe „im Angesicht des Messias“ („paamej Meschiach“), lautete nunmehr die theologisch formulierte ideologische Parole, welche freilich den Orthodoxen Israels umso mehr zuwider sein musste.

Gewichtiger freilich als der religiöse Streit mit der Orthodoxie – und von besonderer Bedeutung für den hier erörterten Zusammenhang – war, dass sich dieses ideologische Moment in eine handfeste materielle Praxis übersetzte. Während die säkularen israelischen Regierungen in den ersten Jahren nach dem Krieg 1967 die besetzten Gebiete als Faustpfand Israels bei künftigen Friedensgesprächen ansahen, galt den zunehmend radikalisierten Nationalreligiösen (allen voran ihren von charismatischen Rabbinern angeleiteten Jugendbewegungen) das eroberte Land mitnichten als etwas politisch Verhandelbares – sie sahen es als das dem jüdischen Volk von Gott verheißene Land an, welches auf keinen Fall an Nichtjuden abgetreten werden dürfe („Eher umkommen, als die Abtretung zulassen“, hieß der entsprechende rabbinische Schiedsspruch).

Die Folge war die in beschleunigtem Tempo vorangetriebene Besiedlung aller besetzten Gebiete, wobei allerdings, wie gesagt, das Westjordanland als das eigentliche „Land der Urväter“ eine Sonderstellung einnahm. Das nunmehr fünfzig Jahre alte Okkupationsregime, das Israel in der Westbank praktiziert, sollte sich gerade im Hinblick auf das immense, sich stets verbreitende Siedlungswerk als struktureller Hauptgrund für die historische Sackgasse erweisen, in welche sich der Zionismus hineinmanövriert hat: Die lippenbekenntnishaft proklamierte Zwei-Staaten-Lösung (die Errichtung eines souveränen palästinensischen Staates neben dem existierenden israelischen) ist im Wortsinn solchermaßen verbaut worden, dass es mehr als fraglich erscheinen mag, ob diese Lösung überhaupt noch verwirklichtbar ist. Lässt man sich indes auf diese Lösung nicht ein, dann ist damit Israels Problem keineswegs aus der Welt geschafft. Denn die Stagnation in der politischen Friedenssuche bei gleichzeitigem Ausbau des Siedlungswerks bedeutet ja nichts anderes, als dass real (objektiv, über alles subjektive Selbstverständnis hinaus) eine binationale Struktur entsteht (bzw. bereits entstanden ist), die entweder demokratisch abgesegnet werden kann – was aber zumindest in Israel so gut wie niemand will – oder aber passiv hingenommen wird unter Beibehaltung der bestehenden Herrschaftsverhältnisse, was mittelfristig auf nichts anderes als einen offiziell proklamierten Apartheidstaat hinauslaufen muss.

Stellt man in Rechnung, dass *alle* israelischen Regierungen seit Mitte der 1970er Jahre das Siedlungswerk materiell gefördert haben, mithin die zunächst noch randständigen messianischen Bewegungen von Anbeginn eine (nicht immer offiziell eingestandene) Unterstützung von Regierungsseite erfuhren, kann man erst ermesen, zu welchem bestimmenden Faktor die Religion in Israels politischer Kultur geworden ist. Dass das Siedlungswerk mittlerweile zu einer Art Staat im Staat avanciert ist, darf als evident gelten. Dass die parlamentarischen Träger dieser „außerparlamentarischen“ Bewegung inzwischen mit am Regierungshebel sitzen, markiert nur, was strukturell immer schon in der israelischen Politik angelegt war. Die ursprünglich aus instrumentellen ideologischen Gründen durch die Hintertür in den Zionismus eingeschleuste Religion hat sich in einem dialektischen Aufhebungsprozess als Träger dessen gezeigt, was möglicherweise das Wesen des Zionismus ausmacht: Religion also nicht nur als funktionales Beiwerk des historischen zionistischen Projekts, sondern als konstitutives Moment der Errichtung eines

„Judenstaates“ (über Theodor Herzls ursprünglicher Intention und Anspruch hinausgehend). Religion stellt den verleugneten Faktor der modernen säkularisierten jüdischen Emanzipation dar.

Darin ist das kollektive Ungleichzeitige im Gleichzeitigen des Zionismus und des zionistischen Staates Israel zu sehen. Der Zionismus war und verstand sich auch primär als ein Projekt der Moderne, welches ein von der europäischen Moderne dem Judentum aufgeworfenes Problem lösen sollte: So wie der Antisemitismus (zu unterscheiden vom religiös motivierten traditionellen Judenhass) ein Phänomen des bürgerlichen Zeitalters war, gestaltete sich auch die zentrale Antwort der Juden auf die von ihm gestellte Herausforderung mit den Mitteln der bürgerlichen Moderne – nämlich als nationalstaatliche Emanzipation. Darin (und in seinen anfangs praktizierten sozialistischen Tendenzen) sah sich der Zionismus d'accord mit dem (auch negativen) Zeitgeist, der ihn hervorgebracht hatte. Da er aber die materiellen Voraussetzungen für die nationalstaatliche Lösung der „Judenfrage“ – eigenes Territorium, nationales Kollektiv, gemeinsame Sprache – aus historisch bedingten Gründen nicht aufweisen konnte, nahm er zur Schaffung und Verfestigung dieser Voraussetzungen antike Geschichte, archaische Mythen und religiöse Glaubenssätze in Anspruch. Nicht, dass dies bei anderen nationalen Befreiungsbewegungen nicht gängige Praxis gewesen wäre: die Beschwörung des ehrwürdigen Bildes der altrömischen Republik gehörte zum pathosereicheren rhetorischen Repertoire jakobinischer Revolutionäre im französischen Konvent. Aber im Fall des Zionismus erfüllte die Anknüpfung ans Vergangene nicht nur die ideologische Funktion der Selbstbestätigung, sondern ermöglichte den im Wesen regressiven, gleichwohl notwendigen Brückenschlag zur (vermeintliche) Kontinuität währenden Vergangenheit. Dass damit einer Chimäre das Wort geredet wurde, sollte in der Realität zu dem heranwachsen, was den seit mehr als hundert Jahren fortwährenden Nahostkonflikt ausmacht.

Aber das eigentliche Ungleichzeitige im Gleichzeitigen schlug sich im dargelegten Eingang der Religion in den Zionismus nieder. Denn wenn Religion in der Moderne trotz merklicher Säkularisierungsprozesse nie ganz aus der bürgerlichen Gesellschaft gewichen ist, so verstand sich die Ausrichtung des modernen Nationalstaates doch als nicht religiös bzw. als nicht wesentlich von der Religion bestimmt, mithin als ein von der Religion getrenntes Gemeinwesen. Entsprechend sah sich auch der Zionismus in seinen Anfängen. Zwar

gedachte er nie, der Religion vollends zu entsagen, gleichwohl war er seinem Selbstverständnis nach ein Aufstand gegen die halachische Welt, die er als diasporische zu negieren trachtete. Es waren indes seine eigenen defizitären historischen Prädispositionen (als nationale Befreiungsbewegung), die ihn dazu zwangen, der Religion, von der man sich vorgeblich abgewandt hatte, durch die Hintertür wieder Eingang zu gewähren. Und die Geister, die man rief, wurde man nicht mehr los.

Denn wahrte das (ultra)orthodoxe Judentum gebührende Distanz zum Zionismus, ganz im Sinne des zwischen beiden herrschenden Konflikts, so wurde diese Distanz durch die nachgerade sophistische Synthese zwischen Orthodoxie und Zionismus, die die nationalreligiöse Ideologie herstellte, aufgehoben. So hielt denn die Religion ihren endgültigen Einzug in Israels politische Kultur, und zwar nicht nur als integrierte Institution zur gängigen Erfüllung religiöser Bedürfnisse eines Teils der israelischen Bevölkerung, sondern als zunehmend bestimmender Faktor der israelischen Politik. Dass das Siedlungswerk nicht nur von seinen realen Platzhaltern, sondern auch von vielen Bürgern Israels nicht für eine repressive Okkupationspraxis erachtet wird, ist in vielerlei Hinsicht horrend genug. Das dies aber im modernen Staat Israel als Gottes Wille und Verheißung gedeutet wird und sich zur handfesten politischen Ideologie verfestigt hat, lässt das Ungleichzeitige im Gleichzeitigen zur schicksalsträchtigen nationalen Katastrophe gerinnen.

Sara R. Farris

Von der Judenfrage zur muslimischen Frage Republikanischer Rigorismus, kulturalistischer Differentialismus und die Antinomien erzwungener Emanzipation¹

Zwischen dem Ende des 18. Jahrhunderts und dem Beginn der 1870er Jahre bezog man sich auf die Debatte um die politische Emanzipation der europäischen Juden unter dem Stichwort der 'Judenfrage'. Vor allem in Frankreich und Deutschland bediente sich die Debatte um „la Question Juive“ oder eben „die Judenfrage“ ähnlicher Argumente (vgl. Rürup 1975; Brown 2004). In beiden Ländern adressierte man die Juden als fremde Gruppe, die angeblich einen „Staat im Staate“ bilden wolle und somit für die sich gerade konstituierenden liberalen Nationalstaaten ein fundamentales Problem darstellte. Zur Bedingung ihrer politischen Emanzipation machte man daher sowohl ihre „Ent-Nationalisierung“, d.h. die Bedingung, dass sie „einzeln zu Staatsbürgern würden“ (Clermont-Tonnerre, zit. in Brown 2004: 4), als auch ihre „bürgerliche Verbesserung“ im Sinne eines „Prozesses der Rundumerneuerung des Judentums mit dem Ziel ihrer Assimilation an die Gesellschaft und Kultur“ der Mehrheit der (christlichen) Bevölkerung (Rürup 1975: 61).

Einer der bedeutendsten Beiträge zu dieser Debatte war im deutschen Kontext die Diskussion zwischen Bruno Bauer, dem seinerzeit berühmten Religionshistoriker, auch bekannt als „Robespierre der Theologie“ (Rotenstreich 1959: 11), und einem 25jährigen Karl Marx. Beide gehörten damals zum Kreis der Linkshegelianer. Dennoch lagen ihre jeweiligen Ansichten zur Judenfrage meilenweit voneinander entfernt. Bauer, auf der einen Seite, nahm eine radikal-säkulare Position ein, von der aus er den Juden die politische Eman-

1 Für die Kommentierung früherer Versionen dieses Beitrags möchte ich Harrison Fluss, Stathis Kouvelakis, Anne Norton, Nicola Perugini, Catherine Rottenberg, Joan W. Scott und Peter D. Thomas danken.

zipation aufgrund ihrer Religiosität absprach und verlangte, dass sie sich dem Atheismus verschrieben. Marx, auf der anderen Seite, stellte die Prämisse jener Diskussion, nämlich dass Religion als ein Hindernis für die politische Emanzipation betrachtet werden müsse, insgesamt in Frage und sprach von einem „falschen Dilemma“.

Heutzutage gibt es eine „muslimische Frage“ bzw. zeichnen sich die Konturen einer Debatte ab, in der man nun Muslime anstatt Juden dafür kritisiert, dass sie angeblich eine separate Gemeinschaft innerhalb der westlichen Gesellschaften bilden, und sie aus diesem Grund diskriminiert (vgl. Scott 2012; Norton 2013). Die „kulturelle“, wenn nicht gar politische Emanzipation wird folglich als Belohnung für diejenigen betrachtet, die einen Prozess der Akzeptanz und Internalisierung westlicher Werte durchlaufen. Die französische Debatte ist hier besonders aufschlussreich. Denn insbesondere in Frankreich wird die Frage der Emanzipation als Problem religiöser Identifikation formuliert, wie das 2004 erlassene Gesetz zur Verbanung auffälliger religiöser Symbole aus öffentlichen Schulen deutlich macht. Die zugrunde liegende Argumentation geht davon aus, dass vor allem Muslime durch ihre angebliche Rückständigkeit und die mangelnde Bereitschaft, den Säkularismus zu akzeptieren und ihre Religion in der Öffentlichkeit aufzugeben, daran gehindert sind, am politischen Gemeinwesen zu partizipieren und ein säkulares Ethos (*laïcité*) zu entwickeln.

Die Kernthese dieses Beitrags ist, dass das französische Gesetz von 2004 sowie die damit einhergehende Debatte um die Integration der muslimischen Bevölkerung außerordentlich starke Anklänge an Bruno Bauers Ansichten zur Judenfrage hat, sofern es darum geht, die Grenzen muslimischer Integration in der Religion zu verorten und die Abkehr von der Religion und die Übernahme des Säkularismus zu Integrationsbedingungen zu machen. Es geht mir mit anderen Worten darum, aufzuzeigen, dass die offizielle französische Position zur religiösen Neutralität in der Öffentlichkeit als *conditio sine qua non* von Emanzipation (die explizit auf Muslime abzielt) sich auf Argumente beruft, die in Deutschland im 19. Jahrhundert eine prominente Rolle in der Debatte zur Judenfrage spielten. Natürlich heißt das nicht, dass sich die aktuelle Debatte um muslimische Integration von der älteren Debatte um die jüdische Integration ableiten ließe. Auch geht es nicht darum, irgendeine Art des direkten Einflusses von Bauers Argumenten auf die gegenwärtigen Fürsprecher*innen der französischen säkularistischen Agenda

zu behaupten. Darüber hinaus soll nicht der Eindruck entstehen, das Aufkommen der muslimischen Frage sei allein auf Frankreich beschränkt. Ganz im Gegenteil. Wie eine Reihe von neueren Veröffentlichungen zeigt, kommt es in *allen* westlichen Ländern zur Diskriminierung und sogar „Verstoßung“ muslimischer Bevölkerungen im Namen der Tradition der Aufklärung – ein Phänomen, das zwar nicht in den Ereignissen vom 11. September begründet ist, sich aber in deren Folge deutlich verstärkt hat (vgl. Fekete 2006; Razack 2008; Norton 2013). Fekete zufolge kam es zur Verschärfung einer anti-islamischen Stimmung „durch den Rückgriff auf die Aufklärung als Grundlage der westlich-europäischen Kultur, die es daher zu verteidigen gilt. Nicht-westliche Immigrant*innen müssen ihre ‘rückständige Kultur’ aufgeben und sich den modernen, säkularen Werten der Aufklärung anpassen.“ (Fekete 2006: 8)

Vor diesem Hintergrund möchte ich die These aufstellen, dass in der Diskussion um die muslimische Integration in Frankreich die Paradoxien des Säkularismus und der Emanzipation, wie sie schon in Bauers im deutschen Kontext einflussreicher Position zur Judenfrage zu finden sind, besonders deutlich hervortreten. Vor allem möchte ich aufzeigen, dass sich die diskursiven Formationen, die das Bestreben nach jüdischer Integration bzw. aktuell nach muslimischer Integration in den universalen republikanischen Staat artikulieren, auf gemeinsame philosophische und politische Grundlagen berufen. Diese bestehen aus einer Kombination von a) einer „republikanisch-rigoristischen“ Position, die auf inkonsistente Weise Emanzipation als allgemeines Gebot versteht, dem im Rahmen politischer Staatsbürgerschaft entsprochen werden soll, während sie gleichzeitig voraussetzt, dass subjektive Emanzipation entweder vor oder ganz unabhängig von diesen Koordinaten erlangt wird; sowie b) einem „kulturellen Differentialismus“, der unüberwindbare Differenzen zwischen Kulturen behauptet und essentialisiert und dadurch gewissermaßen wie der biologische Rassismus operiert. Mit anderen Worten, sowohl im Fall von Bauers Diskussion der Judenfrage als auch in der Einstellung des französischen Staates zur muslimischen Frage etabliert der republikanische Rigorismus eine Antinomie zwischen Emanzipation als Ziel, das „Individuen“ erreichen sollen, während gleichzeitig vorausgesetzt wird, dass sie von vornherein emanzipiert sind. Auf der anderen Seite bestimmt der kulturelle Differentialismus entlang kultureller Verwerfungslinien, wer diese „Individuen“ sind. Die Verbindung von republikanischem

Rigorismus und kulturellem Differentialismus führt zu zwei weiteren Antinomien, die den Emanzipationsbegriff kennzeichnen, sofern dieser vom säkularen Fundamentalismus des französischen republikanischen Projekts geprägt wird. Ich nenne diese die Antinomie der „Emanzipation als Zweck ohne Mittel“ und die Antinomie der „Emanzipation als Zweck, der durch Mittel erreicht werden soll, die ihn negieren“, nämlich durch Zwang. Diese antinomische Struktur hat weitreichende Implikationen für die Bedeutung von Emanzipation, eine Einsicht, die schon Marx teilte, als er zur systematischen Widerlegung von Bauers Argumenten in *Zur Judenfrage* ansetzte. Indem ich die beachtlichen Ähnlichkeiten zwischen den Koordinaten der beiden Debatten, der älteren zur Judenfrage in Deutschland und der gegenwärtigen zur muslimischen Frage in Frankreich, aufzeige und die Antinomien, die in beiden Fällen entstehen, herausarbeite, verfolge ich in diesem Artikel drei Ziele. Erstens wird durch die Analyse der französischen Debatte um die Verbannung auffälliger religiöser Symbole aus öffentlichen Schulen durch die Brille des Marx-Bauer-Disputs um die Judenfrage eine neue und bisher unerschlossene Perspektive auf die Paradoxien der europäischen Aufklärung im Allgemeinen und des französischen Säkularismus im Besonderen eröffnet. Zweitens ermöglicht der Nachweis gemeinsamer philosophischer und politischer Grundlagen der Judenfrage und der muslimischen Frage eine Vertiefung der gegenwärtigen Debatten um gemeinsame Wurzeln von Antisemitismus und Islamophobie, die auf ein wachsendes wissenschaftliches Interesse stoßen (Meer 2013). Drittens wird durch die Übertragung der Marx'schen Kritik an Bauers säkularistischer, anti-jüdischer Position auf die Auseinandersetzung um das französische Gesetz zu auffälligen religiösen Symbolen die Möglichkeit einer anti-rassistischen Perspektive erprobt, die einen nicht-reduktionistischen marxistischen, politisch-ökonomischen Ansatz einschließt.

Die Formulierung der Judenfrage in den 1840er Jahren

Der Disput zwischen Bruno Bauer und dem jungen Karl Marx fand im Kontext jener Debatte statt, die durch die rückschrittlichen Ansätze, die Friedrich Wilhelm IV. in Bezug auf den Status der Juden in Preußen verfolgte, angestoßen wurde. Während das Edikt

vom 11. März 1812 alle Juden zu preußischen Staatsbürger*innen erklärt hatte, stellte der Gesetzesentwurf, den Friedrich Wilhelm IV. 1841 vorlegte, die Wiedereinführung spezieller Körperschaften für Juden, den Entzug des Wahlrechts und die Umwandlung der neugewonnenen Staatsbürgerrechte in Körperschaftsrechte in Aussicht. Diese anti-jüdische Kampagne löste große Widerstände aus und kam erst 1847 zu einem definitiven Ende (Peled 1992). So unterschiedlich die Positionen innerhalb der Koordinaten dieser Debatte auch waren, betrachtete die Mehrheit doch die Assimilation als Bedingung für eine vollständige Integration. Autoren wie Fichte, Kant, Savigny und Herder sahen im Judentum eine Gefahr für den Staat, und die Juden waren in ihren Augen grundsätzlich nicht assimilationsfähig (Rose 1990). Das Judentum war für sie eine anti-universalistische Religion, ein sektiererischer Glaube, und die Juden *ein fremdes Volk*, das die säkulare Macht nicht anerkannte und diese bedrohte, da es sich einem alternativen Gesetz unterwarf (vgl. ebd.). Dabei muss allerdings darauf hingewiesen werden, dass die Debatte über die Staatsbürgerschaft der Juden hauptsächlich in „kulturell-nationalen“ und „religiösen“ Termini geführt wurde und noch nicht in jener biologisch-rassistischen Sprache, die sich gegen Ende des 19. Jahrhunderts als Gemeinplatz etablierte. Das heißt, die Hauptanschuldigung bezog sich auf die *Fremdheit* der Juden, die eine separate Gemeinschaft im christlich-preußischen Staat bilden würden. Fremdsein aber wurde in religiösen und kulturellen Begriffen definiert. Für Fries und Savigny zum Beispiel waren Juden Gemeinschaftsfremde oder ein fremdes Volk, aber keine „Blutsfremden“, wie die Nazis sie später bezeichneten (Bonetto 2006). Es war daher Judenhass und noch kein Antisemitismus (Claussen 1987).

Republikanischer Rigorismus und kulturalistischer Differentialismus bei Bruno Bauer

Direkt im Anschluss an die Verkündung des Gesetzesentwurfs von 1841 zu den politischen Rechten der Juden veröffentlichte der Hegelianer Bruno Bauer zwei Artikel: *Die Judenfrage* (1843) und *Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen, frei zu werden* (1843). Marx besprach beide Artikel kritisch in seinem wesentlich bekannteren Text *Zur Judenfrage* (1844). Indem Bauer in die von Friedrich Wilhelm IV. angestoßene Debatte intervenierte, verfolgte er das

Ziel, sich mit der drängenden Frage der Bürgerrechte für Juden auseinanderzusetzen und die Forderung nach politischer Emanzipation, die an den christlichen Staat von nicht-christlichen Subjekten herangetragen wurde, einer kritischen Prüfung zu unterziehen. Sind die Juden bereit für die politische Emanzipation? Können sie eine solche Form der Emanzipation vom christlichen Staat verlangen? Wie kann eine Religion eine andere emanzipieren? Kann die Religion, egal welche, als Mittel politischer und menschlicher Emanzipation dienen?

Dies waren die Fragen, denen Bauer sich in den beiden Artikeln widmete. Das Hauptargument, das er zu ihrer Beantwortung entwickelte, basiert auf der Vorstellung, dass die Juden nicht in der Lage seien, politische Emanzipation bzw. die umfassende rechtliche Gleichstellung zu erlangen, solange sie Juden bleiben würden. Gleichzeitig konstatierte er, dass ein Staat, der eine bestimmte Religion, das Christentum, bevorzugt und diese als seine Grundlage betrachtet, die Juden *per definitionem* nicht emanzipieren könne. Indem er das Problem auf diese Weise formulierte, wiederholte Bauer das weit verbreitete anti-jüdische Leitmotiv, demzufolge Juden eine separate Gemeinschaft bildeten und daher grundsätzlich unfähig seien, innerhalb eines nicht-jüdischen Staates mit anderen 'Völkern' zusammen zu leben und zu kooperieren. Generell war die Religion für Bauer ein Hindernis für Emanzipation. Die Verbannung der Religion aus dem politischen Leben war für ihn die Bedingung *sine qua non* für die politische und menschliche Emanzipation. Nichtsdestotrotz waren für Bauer nicht alle Religionen gleich und daher in seinen Augen auch nicht auf gleiche Weise ein Hindernis der Emanzipation. Das Hauptproblem, das die Juden für ihn darstellten, war nicht allein ihr vermeintlich selbstgewählter Status als „auserwähltes Volk“. Vielmehr kritisierte Bauer die Juden dafür, dass sie sich angeblich der Assimilation an die Gesamtheit des deutschen *Volksgeistes* widersetzen. Die jüdische Weigerung, sich zu assimilieren, verwies ihm zufolge nicht nur auf einen Mangel an historischem Bewusstsein, sondern auch auf die Weigerung, einen Prozess anzuerkennen, der sich laut Bauer schon vollzogen hatte. Er behauptete, dass die jüdische Religion schon einen Aufhebungsprozess durchgemacht habe, den sie jedoch nicht akzeptiere: zuerst in und durch das Christentum und zweitens in die anti-religiöse Religion der Menschheit an sich, nämlich die Aufklärung. Die christliche Religion, so Bauer, „ist die Aufhebung des Judenthums, also auch der jüdischen Ausschließlichkeit. Aber diese Aufhebung

ist sie nur, indem sie die Vollendung des Judenthums und seiner Ausschließlichkeit ist.“ (Bauer 1843: 17) Die Weigerung der Juden, ihr grundlegend anachronistisches Wesen anzuerkennen, war für Bauer zudem charakteristisch für ihre Rückständigkeit. Wenn er schreibt, „dass das Christentum also sich als der Trieb zum Fortschritt beweist“, bezeichnet er das Judentum implizit als Trieb des Rückschritts. Allerdings, fährt er fort, habe „nicht das Christentum als solches [...] die Geister im achtzehnten Jahrhundert befreit und die Fesseln des Privilegiums und Monopols zersprengt; sondern die Menschheit hat es getan, die innerhalb des Christentums an der Spitze der Zivilisation stand.“ (Bauer 1968: 188) Und weiter: „Wenn sie frei werden wollen, so dürfen sich die Juden nicht zum Christentum bekennen, sondern zum aufgelösten Christentum, zur aufgelösten Religion überhaupt, d.h. zur Aufklärung.“ (Ebd.: 193)

Indem Bauer die Entwicklung des menschlichen Fortschritts als zeitlich lineare Abfolge darstellte, die sich vom Judentum zum Christentum bis hin zur säkularen Aufklärung als Höhepunkt der Zivilisation erstreckte, hat er in vielen Hinsichten in Hegels Terminologie über die Geschichtlichkeit von Religionen gesprochen. In Hinblick auf seine Interpretation der Hegelschen Teleologie aber kann, so Douglas Moggach, Bauers Position als „republikanischer Rigorismus“ bezeichnet werden. Demzufolge steht „die Aussicht auf Staatsbürgerschaft allen Individuen offen, allerdings nur insofern sie das einschlägige ethische Bekenntnis zur Überwindung von Partikularität demonstrieren. Sie dürfen beispielsweise einen Anspruch auf Emanzipation nicht in Rückgriff auf private Interessen formulieren, da sie sich sonst als wahre Republikaner*innen disqualifizieren.“ (Moggach 2003b: 85; vgl. auch Tomba 2006) Diese „republikanisch rigoristische“ Position hat entscheidende Auswirkungen auf die Vorstellung und Ausübung von Freiheit. Während die Hegelianische republikanische Theorie der Freiheit – also die Tradition, in der Bauer sich selbst verortete – Freiheit als „Einheit von Begriff und Objektivität“ verstand (Franco 1999: 172), also als Einheit der Idee von Freiheit und ihrer konkreten Verwirklichung in und durch den Staat, vollzog Bauer eine weitreichende Bedeutungsverschiebung. Er formulierte einen Begriff von Freiheit als Aufkündigung von Religion und somit als eine *a priori* gegebene Kategorie, die keiner Vermittlung oder Verwirklichung bedarf, sondern schlicht auf ein ‘Sollen’ verweist (Moggach 2003a: 453). Bauer verstand die Idee und das Ideal der Emanzipation mit anderen Worten als Einbahnstraße

hin zur nicht-religiösen Existenz. Entgegen der liberalen Rhetorik von Freiheit als freier Wahl wird die Wahl hier zur Pflicht im Sinne eines *Entweder-Oder*, einer grundsätzlich erzwungenen Handlung. Da Bauer zudem speziell das Judentum als fremde Kultur und als, im Vergleich zu historisch weiterentwickelten Religionen wie dem Christentum, unterlegene Religion ansah, formulierte er eine Version des „kulturellen Differentialismus“, wie er seit Kurzem genannt wird – d.h. eines Systems kultureller (religiöser, auf Gewohnheit basierender usw.) Unterschiede, das wie ein System rassischer Unterschiede als Mittel zur Schaffung von Trennungen und Hierarchien zwischen Individuen und gesellschaftlichen Gruppen verwendet wird (Balibar 1992).

Schließlich wies Bauers Antwort auf die Judenfrage eine dreiteilige Struktur auf, der zufolge a) der Status der Juden als Fremde und der Mangel an Rechten behoben werden könne durch b) ihre Assimilation an die universale politische Gemeinschaft gleicher Staatsbürger*innen, wozu die Abkehr von ihrer Religion notwendig sei, was c) gleichzeitig, wenn auch aufgrund eines Zwangsmoments, Emanzipation verspreche. Wie ich im Folgenden zeigen werde, hat die Diskussion um die Integration von Muslim*innen in Frankreich die gleiche dreiteilige Struktur.

Das falsche Dilemma von Religion versus Emanzipation: Karl Marx

1844 publizierten die *Deutsch-Französischen Jahrbücher* den Essay *Zur Judenfrage*, in dem Marx sich kritisch mit den Texten von Bruno Bauer auseinandersetzte (vgl. Aron 2005; Bensaïd 2006). Marx stellte eingangs in Frage, ob die Existenz von Religion tatsächlich als Hindernis für die Gewährung von Staatsbürgerrechten, d.h. für die politische Emanzipation verstanden werden könne. Indem er das Beispiel der nordamerikanischen Staaten anführte, in denen sich diese Frage auf authentische Weise in ihrer weltlichen und politischen Form darstellte, insofern es dort weder eine Staatsreligion noch eine offizielle Mehrheitsreligion gab, zeigte Marx, dass politische Emanzipation durchaus mit der als Privatangelegenheit verstandenen Religion vereinbar ist. Politische und menschliche Emanzipation seien daher nicht miteinander zu verwechseln. „Die Grenze der politischen Emanzipation erscheint sogleich darin, daß [...] der Staat ein Freistaat

sein kann, ohne daß der Mensch ein freier Mensch wäre.“ (Marx 1844: 353) Daraus können wir lesen, dass Marx grundsätzlich mit Bauer die Idee teilte, dass die Religion der Ausdruck einer Schranke, „das Dasein eines Mangels“, sei. Allerdings war Marx zu Folge die Quelle dieses Mangels nur im „Wesen des Staates selbst“ zu suchen, da ihm die Religion nicht als Grund, sondern nur als „das Phänomen der weltlichen Beschränktheit“ galt (ebd.: 352).

Indem er die Religion von dem Vorwurf freisprach, eine Gefahr für die politische Emanzipation zu sein, stellte Marx die gesamte Grundlage der Bauerschen Argumentation in Frage: nämlich die Idee, dass das Festhalten an einer Religion im Allgemeinen und am Judentum im Besonderen ein Hindernis für die Erlangung von Staatsbürgerrechten und eine Gefahr für den säkularen Staat darstelle. Im nächsten Schritt dekonstruierte Marx dann auch die Voraussetzung von Bauers zweiter Argumentationslinie, nämlich die Vorstellung, das Judentum sei ein Fremdkörper, der dem Versprechen des Staates, Universalität und Gleichheit zu garantieren, feindlich gegenüber stehe. Marx' Argumentation dreht sich hier um die Analyse der Trennung und des Widerspruchs zwischen politischem Staat und bürgerlicher Gesellschaft. Während ersterer der Bereich des „allgemeinen Interesses“ ist, ist letzterer der des „Privatinteresses“ (ebd.: 355f). Daraus folgt, dass Individuen politisch emanzipiert sein und somit an der Allgemeinheit des Staates teilhaben können, ohne menschlich emanzipiert zu sein, also ohne von ihren Besonderheiten (Religion, Privateigentum bzw. dessen Fehlen, etc.) befreit zu sein (vgl. Brown 1995; Isaac 1990).²

Dieses Bündel von Argumenten machte es Marx möglich, die Idee zurückzuweisen, politische und menschliche Emanzipation seien das Ergebnis einer angeblich freien Entscheidung zur Abkehr von der Religion, die von Bauer gleichzeitig als alleinige Lösung und somit als notwendig präsentiert wurde. Marx' Einsichten ermöglichen es uns, die Vorstellung zu kritisieren, Emanzipation könne jemals das

2 Hier muss angemerkt werden, dass Marx' Unterscheidung zwischen politischer und menschlicher Emanzipation, wobei letztere die wahre Emanzipation darstellt, nicht bedeutet, dass er erstere ablehnte. Im Gegenteil war für Marx die politische Emanzipation „ein großer Fortschritt, sie ist zwar nicht die letzte Form der menschlichen Emanzipation überhaupt, aber sie ist die letzte Form der menschlichen Emanzipation innerhalb der bisherigen Weltordnung“ (Marx, 1844: 356). Für eine erhellende Analyse dieser Position vgl. Kouvélakis 2005.

Ergebnis eines Zwangsaktes sein, also etwa aus der Unterdrückung von Religion resultieren. Für ihn lautete die Frage, die es ernsthaft zu stellen galt, nie, wie bei Bauer, ob die Juden das Recht hätten, den Staat um die Gewährung von Rechten zu bitten; und sein Anliegen war es nicht, zu behaupten, „daß sie [die Juden] ihre religiöse Beschränktheit aufheben müssen, um ihre weltlichen Schranken aufzuheben“ (Marx 1844: 352). Stattdessen war die zu stellende Frage, ob „der Standpunkt der politischen Emanzipation das Recht [hat], vom Juden die Aufhebung des Judentums, vom Menschen überhaupt die Aufhebung der Religion zu verlangen“ (ebd.: 351). Es ging ihm darum, zu untersuchen: „Von welcher Art der Emanzipation handelt es sich? Welche Bedingungen sind im Wesen der verlangten Emanzipation begründet?“ (Ebd.: 350) Für Marx konnte allein die Aufhebung der weltlichen Schranken die Aufhebung des menschlichen Bedürfnisses nach Religion hervorbringen.

Nachdem wir nun deutlich gemacht haben, dass die Aufhebung der Religion nicht zur politischen Emanzipation führt, stellt sich die Frage, wie es überhaupt möglich wurde, dass ein Zwangsakt, wie ihn die Forderung darstellt, sich von der Religion abzuwenden, als Akt der Befreiung und menschlichen Emanzipation Anerkennung fand. Für Marx war das Paradox der erzwungenen Emanzipation letztlich Ausdruck der Widersprüche, die dem Universalismus des politischen Staates zugrunde liegen. Während der politische Staat Gleichheit und Freiheit als die im Universalismus der Rechte verankerten *Zwecke* anstrebt, machen die Ungleichheiten der bürgerlichen Gesellschaft, auf denen der Staat basiert, deutlich, dass die *Mittel* fehlen, diese Zwecke zu erreichen. Marx begriff daher, dass „der abstrakte Universalismus der Rechte“ – so Kouvelakis (2005: 711) – „auf einer anthropologischen Figur beruht, die die Subjekte dieser Rechte definiert und [...] nach einem ‘Prinzip des versteckten Ausschlusses’ funktioniert.“ Diese anthropologische Figur ist die des „abstrakten, allgemeinen Individuums“, welches, insofern als es „als Grundlage eines Systems des universalen Einschlusses artikuliert war, [...] auch als Ausschlussfaktor dienen konnte, indem man alle, die von der Standardfigur des Menschen abweichen, als Nicht-Individuen definiert.“ (Scott 1995: 3) Die Grundlagen der kulturalistisch-differentialistischen Artikulation der Ungleichheiten der bürgerlichen Gesellschaft waren also in die „anthropologische“ Konstitution des abstrakten Universalismus des Staates eingeschrieben.

Die Debatte um „auffällige religiöse Symbole“ in Frankreich: Gegen einen „Fanatismus der Differenz“

Wie eingangs erwähnt ist der Bauer-Marx-Disput von besonderem Interesse, da er es uns ermöglicht, neues Licht auf die gegenwärtige Debatte über die Integration von Muslim*innen in Frankreich zu werfen. Insbesondere die Kontroverse über das Tragen auffälliger religiöser Symbole in öffentlichen Schulen verdeutlicht exemplarisch die „republikanisch-rigoristischen“ und „kulturalistisch-differentialistischen“ Dimensionen der Bauerschen Position. Dies lässt sich daran festmachen, dass insbesondere in den Koordinaten der gegenwärtigen Debatte die Religion, d.h. der Islam, explizit als Hindernis für die republikanische Emanzipation attackiert wird. Dies ist der Art und Weise nicht unähnlich, in der das Judentum als Hindernis für das Endziel der republikanischen Emanzipation, wie es Bauer in den 1840ern für den preußischen Staat formuliert hatte, dargestellt wurde.

Seit 2004, mit dem Erlass des Gesetzes Nr. 2004-226 am 15. März, ist „das Tragen von Zeichen oder Kleidungsstücken, die die religiöse Zugehörigkeit von Schüler*innen auffällig zur Schau stellen“ an öffentlichen Grundschulen und an weiterführenden Schulen [in Frankreich/Anm.d.Ü.] verboten. Das Gesetz wurde auf Grundlage des Berichts *Laïcité und Republik* formuliert, der von einer 2003 vom damaligen Staatspräsidenten Chirac eingesetzten Sonderkommission unter der Leitung von Bernard Stasi erstellt wurde. Der Stasi-Bericht präsentierte in wenigen, präzise formulierten Worten jene Kernargumente, die schnell zu Allgemeinplätzen wurden und auf denen die Debatte um die Integration von Muslim*innen in die französische Gesellschaft bis heute beruht. Obwohl die Mitglieder der Kommission sehr unterschiedlicher Meinung waren, was die Bedeutung von Laizität und die Angemessenheit einer Maßnahme wie des Verbots von religiösen Symbolen in öffentlichen Schulen anging, kamen sie zu dem Schluss, dass es, „einer ‚semiotischen‘ Waffe gegen die außerordentliche ‚Bedrohung‘ der öffentlichen Ordnung Frankreichs durch islamistische Gruppen“ bedürfe (Jansen 2011: 10; vgl. auch Bowen 2007; Scott 2007; Baubérot 2009). Bei der Abstimmung enthielt sich tatsächlich nur ein einziges Mitglied der Stasi-Kommission, Jean Baubérot, während alle anderen für das Gesetz stimmten. Da der Bericht eine wertvolle Quelle ist, die Einblicke sowohl in die französische „Kultur des Laizismus“ (Jansen

2011: 10) als auch in die Koordinaten der aktuellen Debatte zur muslimischen Integration und deren Ähnlichkeiten zur Debatte um die Judenfrage gewährt, werde ich mich hauptsächlich auf die Analyse dieses Textes konzentrieren, insbesondere auf jene Passagen, die eine deutliche Ähnlichkeit zur dreiteiligen Struktur der republikanisch-rigoristischen und kulturalistisch-differentialistischen Argumente Bruno Bauers aufweisen. Diese sind: a) die Anschuldigung, aufgrund von Fremdheit und Rückständigkeit eine Gefahr für die nationale Einheit darzustellen; b) die Forderung nach Assimilation; und c) die Definition von Emanzipation als individuelle Abkehr von der Religion und Unterordnung unter die nationale Identität.

a) *Fremdheit und Rückständigkeit*: Zunächst präsentiert der Bericht das Verbot von religiösen Zeichen an Schulen als Maßnahme zur Verteidigung von *Laizität* – (der französischen Version des Säkularismus, A.d.Ü) –, die man als „allgemeines Prinzip und republikanischen Wert“ definiert, auf dem „die Einheit der Nation begründet ist“ (Stasi 2003: 7). Die Gründe, die den Erlass eines Gesetzes, welches die Laizität bekräftigt, notwendig machten, lagen, den Worten der Kommission zufolge, in der Bedrohung dieses höchsten Wertes der Republik durch die „Schwierigkeiten bei der Integration derer, die in den letzten Jahrzehnten auf dem Territorium des Nationalstaats angekommen sind“ (ebd.: 6). Armut und Diskriminierung wurden als Nährboden für die Entwicklung eines möglichen anti-republikanischen Zerfalls ausgemacht, und zwar in Form eines „Fanatismus der Differenz“, der die komunitäre Logik bestärke (ebd.: 17). Die Kommission identifizierte die gefährliche Entwicklung eines Kommunalismus vor allem in sogenannten *Problemvierteln* [quartiers sensibles]. In diesen *Problemvierteln* seien, so der Stasi-Bericht, die Schulen nicht mehr in der Lage, den Kommunitarismus zu unterbinden, da sie sich selbst sozial und ethnisch homogenisiert hätten (vgl. ebd.: 45).

In diesem Zusammenhang identifizierte die Kommission das Kopftuch, das muslimische Mädchen tragen, die diese Schulen besuchen, als das am deutlichsten sichtbare Zeichen der Verbreitung des Kommunalismus oder des „Fanatismus der Differenz“. Dem Stasi-Bericht zufolge waren diese Mädchen und Frauen im Allgemeinen die „ersten Opfer der Verschlechterung der sozialen Situation“ sowie „eines Wiederanstiegs von Sexismus, der aus unterschiedlichen Belastungen resultiere, und verbaler, psychologischer und physischer Gewalt“ (ebd.: 46). Obwohl es „Mädchen oder

Frauen“ geben mag, „die freiwillig das Kopftuch tragen, tun andere dies unter Druck und Zwang. Dies betrifft zehn- bis zwölfjährige Mädchen, die zum Tragen des Kopftuchs gezwungen werden, manchmal sogar mit Gewalt.“ (Ebd.: 47) Daraus wird ersichtlich, so Joan W. Scott, dass das Gesetz, „obwohl es auf jüdische Jungen mit Kippa und Sikh-Jungen mit Turbanen sowie auf jeden, der oder die ein großes Kreuz um den Hals trägt, zutrifft, vor allem auf muslimische Mädchen mit Kopftüchern abzielte“ (Scott 2007: 1). In einem Kommentar, in dem es um die Prominenz des Kopftuchstreits innerhalb dieser Debatte ging, argumentierte die französische feministische Soziologin Christine Delphy, dass die muslimische Frau mit Kopftuch zu einer „Außerirdischen“, die in der französischen Gesellschaft „landet“, geworden sei (Delphy 2008: 156). Das Problem mit dieser „Außerirdischen“ sei, dass sie den Islam sichtbar mache und somit das stillschweigende Übereinkommen störe, dem zu Folge der Islam tolerierbar ist, „solange er sich diskret verhält und am besten unsichtbar bleibt“ (ebd.). Der Bericht identifiziert somit auf der einen Seite eindeutig die islamische Religion als zentrale Bedrohung für die Einheit Frankreichs sowie Muslime als die potentiellen Initiatoren einer kommunitären Sezession innerhalb der Republik. Auf der anderen Seite wird hier impliziert, dass sowohl der Kommunitarismus als auch die Behandlung von Frauen Indikatoren für den rückständigen Charakter der islamischen Religion seien. Somit werden Muslime implizit beschuldigt, als alternativer „Staat im Staate“ zu operieren, was dem Vorwurf ähnelt, der gegen die Juden in der hitzigen Debatte um ihre politische Emanzipation im 19. Jahrhundert erhoben wurde.

b) Assimilation: Die herrschende Ansicht der Unterstützer*innen des Verbots des muslimischen Kopftuchs verlangt, dass Muslim*innen in der Totalität der französischen Gesellschaft aufgehen und dass sie die universalen Prinzipien der laizistischen Republik als über den besonderen Regeln ihrer Religion stehend akzeptieren; kurz gesagt, dass sie sich assimilieren. Säkularismus, so der Bericht, verlangt „von allen Religionen, dass sie sich um ein Entgegenkommen bemühen“, das heißt, „um Interpretationen, die die religiösen Dogmen mit den Gesetzen, die innerhalb der Gesellschaft herrschen, in Einklang bringen“ (Stasi 2003: 16). Allerdings wird, wie der Bericht weiter ausführt, insbesondere der Islam dazu angehalten, „in seiner eigenen Geschichte die Quellen ausfindig zu machen, die es ihm erlauben, sich in einen säkularen Rahmen einzufügen“ (ebd.).

Das französische Integrationsmodell basiert auf dem *jus soli* sowie der *de facto* Assimilation: Ersteres etabliert die Staatsbürgerschaft als Recht qua Geburtsort und nicht qua Abstammung, während letztere von allen Staatsbürger*innen verlangt, dass sie sich der französischen Kultur und den entsprechenden Werten anpassen. Außerdem wird im Rahmen der *de facto* Assimilation die Anerkennung von Gruppenidentitäten in der Öffentlichkeit abgelehnt. Obwohl beide, das *jus soli* und die Assimilation, seit dem 19. Jahrhundert integrale Bestandteile des französischen Staatsbürgerschaftsmodells sind, hat sich die Assimilation vor allem nach dem algerischen Unabhängigkeitskrieg und der erhöhten Präsenz von Immigrant*innen und Staatsbürger*innen maghrebinischer Herkunft auf französischem Territorium zu so etwas wie einer Obsession entwickelt, die politische Hysterie und Angst um den französischen Staat auslöst.³ Neben dem Algerienkrieg gab es einen weiteren Wendepunkt in der Genealogie der Islamophobie in Frankreich, und zwar als 1989 drei Mädchen nordafrikanischer Herkunft aus einer Schule in Creil verwiesen wurden, weil sie ein Kopftuch trugen und somit gegen die Laizität verstießen. Wie MacMaster (2003: 301) betont, war es kein Zufall, „dass die erhitzte Debatte über die Integration und Assimilation von ethnischen Minderheiten die öffentliche Schule in den Mittelpunkt stellte“. Am Ende der 1980er waren die französischen Migrationspezialist*innen der Ansicht, man habe die erfolgreiche Integration von südeuropäischen Immigrant*innen „vor allem den Institutionen und Vereinen der französischen Arbeiterklasse (der PCF, den Gewerkschaften, Sportvereinen) sowie der katholischen Kirche zu verdanken. In den 1980ern waren diese Brücken in die französische Gesellschaft allerdings nicht länger funktionsfähig.“ (Ebd.) In diesem Szenario, in dem es plötzlich an traditionellen Sozialisationskräften fehlte, wendete man sich der Schule als alleiniger und machtvollster Institution der Assimilation zu, nämlich als dem Ort, der „die systematische Erziehung aller Kinder, egal welcher ethnischer Herkunft, zu den universalen Werten der Republik“ zur Aufgabe hatte (ebd.: 302)

3 In jüngster Zeit ist „republikanische Integration“ zum neuen offiziellen Ausdruck geworden, der das französische Modell der Integration von Migrant*innen im Kontext des „civic integration policies turn“ in Europa bezeichnet. Für einen Überblick, der diese neue Entwicklung im historischen und politischen Kontext verortet, vgl. Lochak 2006.

c) *Emanzipation als die individuelle Abkehr von der Religion*: In Frankreich symbolisiert die Schule inzwischen so etwas wie den Mikrokosmos der Gesellschaft im Allgemeinen und der Öffentlichkeit im Besonderen. Wie der Stasi-Bericht (2003: 26) hervorhob, ist die zentrale Rolle der Schule für die säkulare Republik der Tatsache geschuldet, dass die Frage des Säkularismus „im 19. Jahrhundert (in der Schule/A.d.Ü.) geboren wurde“. Dies bezieht sich auf die Ferry-Gesetze aus den frühen 1880er Jahren, die die säkulare und verpflichtende Schulbildung für alle Staatsbürger*innen verbindlich machten. Wie ein Staat im Kleinen wird die Schule im Stasi-Bericht als der Ort dargestellt, der „Autonomie sichert“, „gemeinsame Regeln voraussetzt“ und „oft als alleiniger Ort der Integration fungiert“ (ebd.: 56). An die Stelle der die Ferry-Gesetze leitenden Idee, die Schule sei der Ort des Übergangs vom privaten in das öffentliche Leben, ist heute teilweise die Vorstellung von der Schule als „Miniaturversion der Nation“ getreten, verstanden als Versammlung abstrakter Individuen, die jeglicher Identität außer ihrer französischen Staatsbürgerschaft entkleidet sind. Genau wie in den Repräsentationsorganen des Staates, so bedeutet ‚Universalismus‘ auch in der Schule die Anpassung an die gleichen Regeln sowie die Teilhabe an einem einzigen „Kult“, nämlich dem der „Republik“ (Scott 2007: 103). In diesem Szenario wird das von muslimischen Mädchen getragene Kopftuch als „Quelle von Konflikten und Spaltungen“ dargestellt, welche sich nicht mit der Idee der Schule als Ort der „Neutralität“ verträgt (Stasi 2003: 57). Obwohl, wie bereits erwähnt, die französische öffentliche Schule wie ein Staat im Kleinen funktioniert, hat die Schule – anders als der Staat, in dem Staatsbürgerschaft, Gleichheit und Integration durch das Gesetz als Bedingungen der Möglichkeit des Staates selbst hervorgebracht werden – die spezifische und einzigartige Aufgabe, „nicht einfach Nutzer*innen, sondern Schüler*innen aufzunehmen, die *dazu bestimmt sind*, aufgeklärte Staatsbürger*innen zu werden“ (ebd.: 56f, Herv. SF). Emanzipation entspricht somit dem Eintritt in die Allgemeinheit des Staates als autonome Individuen; und zwar als Individuen, die an der Schwelle zur öffentlichen Sphäre sozusagen schon als fertige, abstrakte und universale Subjekte auftreten. Allerdings zeigt die Selektion an dieser Türschwelle, um in der Metapher zu bleiben, dass das vermeintlich abstrakte Individuum einen bestimmten anthropologischen Typus voraussetzt, der diejenigen, die ihm nicht entsprechen, ausschließt, anstatt ihnen Eingang zu

gewähren, und dass diejenigen, die nicht schon mit den Merkmalen des Universalismus ausgestattet sind, nie werden eintreten können (vgl. Scott 2012).

Damit weist die Debatte um die muslimische Frage in Hinblick auf den speziellen Fall des Verbots auffälliger religiöser Symbole in öffentlichen Schulen letztlich die gleiche dreigliedrige Argumentationsstruktur auf, die wir schon bei Bauers Stellungnahmen zur Judenfrage finden konnten: a) Der Status der Muslime als Fremde kann aufgehoben werden durch b) ihre Assimilation in die universale politische Gemeinschaft gleicher Staatsbürger*innen, die die Abkehr von der Religion verlangt, womit c) das Emanzipationsversprechen einhergeht, das jedoch auf einem Zwangsmoment aufbaut. Das Paradox, Emanzipation zugleich als Zweck darzustellen, der sich durch die Vermittlung des Rechts erreichen ließe, sowie als subjektives, inneres Charakteristikum (bestimmter) Individuen und somit *per definitionem* unerreichbar (für andere), ist eine Eigenart, die aus der Kombination von republikanischem Rigorismus und kulturalistischem Differentialismus hervorgeht. Aus dieser Kombination entspringen zwei weitere Antinomien, die beide mit dem Verhältnis von Mitteln und Zwecken auf dem Weg zur Emanzipation als dem Gegenteil des Beibehaltens von (einer bestimmten) Religion zu tun haben: die Antinomie der Emanzipation als Zweck ohne Mittel und die Antinomie der Emanzipation als Zweck, den man versucht, durch ihre Negation, nämlich durch Zwang, zu erfüllen.

Die Antinomie der Emanzipation als Zweck ohne Mittel

Wie ich bereits im vorigen Abschnitt gezeigt habe, entsteht mit der Etablierung der Schule als vermeintlich universalistischer und neutraler Institution, die einerseits beansprucht Individuen mit den Mitteln auszustatten, die ihnen zur Emanzipation verhelfen (Mittel heißt hier: die Erziehung zur Staatsbürgerschaft), und andererseits von genau den gleichen Individuen verlangt, dass diese schon emanzipiert sind, bevor es ihnen gestattet ist, über diese Mittel zu verfügen, eine gewichtige Antinomie. Ich nenne diese Antinomie „Emanzipation als Zweck ohne Mittel“. Sie kennzeichnet als Struktur auch den Staat selbst. Während er muslimische

Staatsbürger*innen generell und muslimische Mädchen mit Kopftüchern im Besonderen dazu drängt, als universale und abstrakte Individuen am öffentlichen Leben teilzunehmen, gewährt der Staat ihnen nicht die notwendigen Mittel in Form von ökonomischen, sozialen und kulturellen Rechten, die eine solche Teilnahme befördern würden (vgl. Leveau/Mohsen-Finan 2005). Forschungsergebnisse aus Frankreich zeigen, dass der überdurchschnittliche Anteil muslimischer Familien (mit nordafrikanischer, subsaharischer, afrikanischer und türkischer Abstammung) an den am niedrigsten qualifizierten Teilen der Arbeiterklasse ausschlaggebend ist für die Abbrecher- bzw. Ausschlussbiografien ihrer Kinder mit Blick auf die Schule und den Übergang zum Arbeitsleben (Brinbaum/Kieffer 2009). Angesichts von generell schlechten schulischen Leistungen von muslimischen Jugendlichen weisen Studien allerdings auch auf die besseren Ergebnisse von Mädchen im Vergleich zu Jungen gleicher Herkunft hin. So liegt die Erfolgsquote in Hinblick auf das Abitur für Mädchen mit nordafrikanischer Abstammung und muslimischem Hintergrund bei 74 und für Jungen bei 43 Prozent (ebd.: 532). Ein Aspekt, der weit weniger betont wird, ist, dass in einem Kontext, in dem die weibliche Schülerschaft generell besser als die männliche abschneidet, die Noten muslimischer Mädchen trotzdem deutlich schlechter ausfallen als die von Gleichaltrigen mit „französischer“ Herkunft. Sie sind nicht nur immer noch unterrepräsentiert, wenn es um den Besuch einer weiterführenden Schule mit Aussicht auf ein Hochschulstudium geht, sondern sie haben auch eine höhere Schulabbruchquote im Vergleich zu jungen Mädchen ohne migrantischen Hintergrund (Moldenhawer et al. 2009). Trotz des sogenannten „größeren Bedürfnisses nach Emanzipation“ durch Bildung unter Mädchen der zweiten Generation (Brinbaum/Kieffer 2009: 532; vgl. Guénif-Souilamas 2000) und ihrer Fähigkeit, sich besser als Jungen an die Anforderungen der Schule anzupassen, muss man die soziale Klassenzugehörigkeit „immer noch als den ausschlaggebenden Faktor für Unterschiede in Bildungserfolgen“ betrachten (Moldenhawer et al. 2009: 32). Ergebnisse einer empirischen Studie, die ich zwischen 2010 und 2011 in Marseille mit Mädchen nordafrikanischer Abstammung, von denen die meisten Musliminnen waren, durchgeführt habe, zeigen ebenfalls, dass die Benachteiligung muslimischer Mädchen im Bildungssystem negativen Einfluss auf ihre spätere Position am Arbeitsmarkt hat (Farris/Jong 2013). Ein Aspekt, der weitgehend übersehen wird, der aber

mit der Diskriminierung von muslimischen Jugendlichen, vor allem von verschleierten Mädchen, zu tun hat, betrifft zum Beispiel die Vergabe von Praktikumsplätzen (Brinbaum/Kieffer 2009). Abgesehen von wissenschaftlichen Ergebnissen zeigt ein kurzer Blick ins Internet eine Fülle von Blogs und Webseiten, auf denen verschleierte junge Mädchen dagegen protestieren, dass sie für Praktika und Jobs aufgrund ihrer Kleidung abgelehnt wurden. Seit 2004 hat HALDE (*Haute Autorité de Lutte contre les Discriminations et pour l'Égalité*) hunderte von Beschwerden über Diskriminierung aufgrund von Religionszugehörigkeit bei der Stellenvergabe erhalten, die meisten von Musliminnen (Amnesty International 2012). „Frauen haben 57 Prozent der Beschwerden in Bezug auf religiöse Diskriminierung eingereicht, wobei es bei den meisten um das Tragen eines Kopftuchs ging.“ (Ebd.: 40) Oder, wie es ein*e Angestellte*r der *mission locale* in einem Stadtteil von Marseille während eines Interviews formulierte (Mai 2011): „Wir wissen bereits, dass verschleierte Frauen bei gewissen Jobs keine Chance haben. Unsere Aufgabe ist es, eine Brücke zwischen Arbeitgeber*innen und potentiellen Angestellten zu schlagen. Deshalb wissen wir, dass Arbeitgeber*innen sie nicht wollen. [...] Die Jobs, die sie bekommen, sind hauptsächlich als Reinigungskräfte, entweder für Firmen oder für Privathaushalte.“ Hier wird ein wichtiger Aspekt der Entmachtung und Segregation betont, die junge muslimische Frauen im Arbeitsmarkt erfahren. Wie in den meisten europäischen Ländern, bezieht sich die Diskriminierung am Arbeitsmarkt, die junge muslimische Frauen (und allgemeiner nicht-westliche Frauen) erfahren, auf die Art der Jobs, die ihnen offen stehen: hauptsächlich Jobs im Pflege- und Hausarbeitssektor (Okba/Laine 2005; Scrinzi 2011). Dieser Sektor zeichnet sich nicht nur durch einen Mangel an vertraglichen Regelungen und Gesundheits- und Sozialleistungen sowie durch extrem ausbeuterische Arbeitsbedingungen aus, sondern auch durch seinen sozial konstruierten Status. Arbeit in diesem Sektor wird als gesellschaftlich nicht-produktiv, feminin und unterwürfig dargestellt und so, als ob für ihre Ausübung keine spezifischen Fähigkeiten erforderlich seien (Gutiérrez-Rodríguez 2010; Cox 2006). Trotzdem raten Karriereberater*innen selbst in den Pflege- und Hausarbeitsjobs, in denen ethnische Minderheiten und muslimische Frauen Arbeitsmöglichkeiten finden, stark vom Tragen eines Kopftuchs ab; die Abwesenheit des Kopftuchs am Arbeitsplatz wird als Zeichen von Integration und Emanzipation angesehen (Scrinzi 2011).

Der Mangel an sozialen, ökonomischen und kulturellen Rechten spielt also zweifelsohne eine Rolle, indem er muslimische Mädchen aus dem gelobten Land der Emanzipation und Gleichheit im öffentlichen Raum fernhält. Darüberhinaus entlarvt er außerdem die Widersprüche im Kern des politischen Universalismus des Staates, wobei die Religion als Kennzeichen individueller Identität (oder als Besonderheit) durch den französischen Staat politisiert wird, während soziale Klasse und Armut von vornherein als nicht-politische Unterschiede definiert werden, die somit ungestört ihre Wirksamkeit entfalten können.

Die Antinomie der Emanzipation als Zweck, der durch ihre Negation, nämlich durch Zwang, verfolgt wird

Die Definition von Emanzipation als Zustand, der, wie bei Bauer, unvereinbar ist mit der Aufrechterhaltung religiöser Praktiken, impliziert notwendigerweise die Abkehr von der Religion als Bedingung *sine qua non* für Emanzipation. Der republikanische Rigorismus setzt Emanzipation mit anderen Worten mit der Abwesenheit von Religion gleich und macht somit erstere zu einem Zustand, der auf eine einzige, vordefinierte Weise erreichbar ist. Damit eröffnet er gleichzeitig die Möglichkeit der Erzwingung. Diese Gleichung findet sich auch in der französischen Debatte zum Verbot auffälliger religiöser Symbole in öffentlichen Schulen wieder. Da Emanzipation auch hier mit der Abwesenheit von Religion im öffentlichen Raum einhergeht, kann diese durch einen Akt des (gesetzlichen) Zwangs, wie ihn das Gesetz von 2004 in Bezug auf die Pflicht zum Ablegen des Kopftuchs ausübt, verfolgt werden. In diesem Abschnitt möchte ich die so erzeugte Gleichstellung unter dem Gesichtspunkt der Dichotomie zwischen Mitteln und Zwecken und der dadurch erzeugten Antinomie erneut betrachten.

Die Positionen, die das Ablegen des Kopftuchs als Voraussetzung für das Erringen der individuellen Emanzipation als Ziel des säkularen, republikanischen Projekts ansehen, betrachten den rechtlichen Zwang als ein – wenn auch unerwünschtes – Mittel, welches einen Prozess in Gang setzen kann, das zu diesem noblen Ziel hinführt. Es stellt sich jedoch die Frage, inwieweit Emanzipation hier noch als wünschenswerter Zweck anzusehen ist, wenn man damit ihre Erzwingung rechtfertigt? Und worin besteht eigentlich das Ver-

hältnis zwischen den angewandten Mitteln und dem Zweck, auf den hin sie angewandt werden? Die Diskussion um das Verhältnis von Mitteln und Zwecken wurde bekanntermaßen von Theorien des politischen Realismus mit einem instrumentellen Verständnis versehen. Danach rechtfertigen die Zwecke die Mittel. Sogar moralisch verwerfliche Mittel, wie Formen des Zwangs und der Gewalt können Verwendung finden, solange sie den gewünschten Zwecken dienen. In *Macht und Gewalt* entwickelte Hannah Arendt ihre berühmte Kritik dieses instrumentellen Verständnisses von Zwecken und Mitteln als eine Verwechslung von politischem Handeln mit einem Herstellungsprozess. Anders als bei einem Herstellungsprozess lässt sich der Zweck menschlichen Handelns, so argumentierte sie, „niemals mit der gleichen Sicherheit voraussagen“ (Arendt 1993: 8). Dies trifft umso mehr im Fall von Gewalt zu, die „noch das nur ihr eigentümliche Element des rein Zufälligen hinzu[fügt]“ (ebd.).

Der Zweck, auf den die Gewalthandlung gerichtet ist, neigt dazu, von den Mitteln überwältigt zu werden. Arendts Abhandlung über Gewalt hat sie sowohl als Kritik an neo-weberianischen Theorien der Gewalt als legitimem Monopol des Staates wie auch an anti-kolonialer Gewalt verfasst. Tatsächlich wurde Frantz Fanons einflussreiches Werk *Die Verdammten dieser Erde* (1981) zu einem der Hauptangriffspunkte der Arendtschen Intervention. Sie kritisierte den Text wegen seiner Verherrlichung von Gewalt um der Gewalt willen (Arendt 1993: 68). Da sie an Fanon die gleiche Kritik richtet wie an das staatliche Gewaltmonopol, indem sie alle Formen von Gewaltausübung einheitlich als „überwältigende Mittel“ definiert, reicht die Arendtsche Kritik des instrumentellen Verständnisses von Mitteln und Zwecken nicht aus, um eine Analyse dessen zu entwickeln, was mit der politischen Emanzipation als Ziel passiert, wenn man es, wie in Frankreich, mit Hilfe der symbolischen Gewalt des staatlichen Gesetzeszwangs durchzusetzen versucht. Arendts formalistische Kritik versäumt es, adäquat zwischen staatlicher und nicht-staatlicher Gewalt zu differenzieren, und missversteht daher die Handlungsmacht, die sich in dem Zusammenspiel von (gewaltsamen) Mitteln und (gerechten) Zwecken äußert. Wer definiert die „Gerechtigkeit“ dieser Zwecke? Wer setzt diese Mittel für „wessen“ Zwecke ein? Befinden sich die Subjekte, die von der Dialektik der Mittel und Zwecke betroffen sind, in einem ausgeglichenen Machtverhältnis oder in einem Verhältnis von Unterdrückung und Ungleichheit? Wie beeinflusst eine solche Asymmetrie

die Bedeutung, die Emanzipation für die „Herrschenden“ und die „Beherrschten“ hat?

Wenn wir diese Fragen auf den Kontext des Kopftuchstreits und der muslimischen Frage in Frankreich übertragen, wird deutlich, dass sich der Zwangscharakter und die symbolische Gewalt der gesetzlichen Maßnahmen gegen die Sichtbarkeit islamischer religiöser Praktiken nicht einfach, à la Arendt, als Problem des unvorhersehbaren und überwältigenden Charakters gewaltsamer Handlungen oder gar als falsches Mittel in einem ansonsten wohl gemeinten Emanzipationsprozess verstehen lässt. Der französische Staat steht in einem Machtverhältnis zur muslimischen Bevölkerung, das tief von der kolonialen Vergangenheit geprägt ist (Lapeyronne 2005). Dieses ungleiche, von Unterwerfung, von Herrschaft und Knechtschaft gezeichnete Verhältnis – wie von Fanon dargestellt – führt dazu, dass das Ziel der Emanzipation im post-kolonialen französischen Staat, der noch immer von kolonialen Machtdynamiken durchzogen ist, grundsätzlich wie eine Weiterführung der „zivilisatorischen Mission“ [*mission civilisatrice*] erscheint.

Eine der am deutlichsten spürbaren Folgen der Anti-Religions-Gesetze ist die zunehmende Bedeutung von Religion als Zeichen politischer Identität und politischer Dissidenz. So haben zahlreiche Studien gezeigt, dass viele muslimische Mädchen, und Frauen im Allgemeinen, ihre Entscheidung, ein Kopftuch zu tragen, mehr und mehr als Akt des Widerstands gegen die Angriffe auf die muslimische Bevölkerung in Europa sehen (Chouder et al. 2008). Somit steht für sie *das Verhüllen anstatt des Enthüllens – und die religiöse Sichtbarkeit anstatt deren Unsichtbarkeit – für die Emanzipation*: und zwar für die Emanzipation von aufgezwungenen Pflichten, die als kolonial-paternalistisch und zutiefst rassistisch empfunden werden. Wenn der französische postkoloniale Staat zur „Befreiung der Frauen“ aufruft, hört der muslimische *Mann* einen erneuten Versuch des Kolonialherren, sich seine Frauen anzueignen, während die muslimische *Frau* sieht, wie zwei Patriarchate um ihren Körper streiten (Delphy 2008). Wenn der französische postkoloniale Staat von Säkularismus spricht, hört die muslimische Bevölkerung den Namen einer anderen Religion, zu der sie konvertieren soll. Und wenn der französische postkoloniale Staat von Emanzipation spricht, hört die muslimische Bevölkerung Unterwerfung. Wie Marx in *Zur Judenfrage* subtil anklingen ließ, ist der Widerspruch der erzwungenen Emanzipation ein Ausdruck der Gewalt, die in

den konstituierenden Moment des politischen Universalismus des Staates eingeschrieben ist. Marx selbst hat sich nie mit der religiösen Diskriminierung von unterdrückten Völkern im kolonialen oder postkolonialen Kontext auseinandergesetzt. Dies hätte seine und Engels' Verurteilungen von Versuchen, Religionsverbote zu verhängen, deutlich bereichert. So schrieb Engels nach der Pariser Kommune an die Blanquistischen Geflüchteten, die die Religion mit einem Dekret verbieten wollten: „daß Verfolgungen das beste Mittel sind, mißliebige Überzeugungen zu befördern! Soviel ist sicher: Der einzige Dienst, den man Gott heutzutage noch tun kann, ist der, den Atheismus zum zwangsmäßigen Glaubensartikel zu erklären.“ (Engels 1976: 531) Wie Gilbert Achcar (2005: 180) schreibt, reicht es im gegenwärtigen Kontext eines weitverbreiteten und zunehmend legitimierten Rassismus, der „eine natürliche Folge des kolonialen Erbes darstellt, [...] nicht aus, die Religionsverfolgungen von unterdrückten und ehemals kolonisierten Völkern abzulehnen, weil diese 'das beste Mittel sind, mißliebige Überzeugungen zu befördern'. Stattdessen müssen sie vor allem deshalb rigoros abgelehnt werden, weil sie Teil der ethnischen oder rassistischen Unterdrückung sind, die genauso unakzeptabel ist wie jegliche politische, rechtliche und ökonomische Verfolgung und Diskriminierung.“

Fazit: Judenfrage, muslimische Frage, Frauenfrage

Zwanzig Jahre nach der Veröffentlichung von *Die Judenfrage* publizierte Bruno Bauer einen weiteren Text zur politischen Emanzipation der Juden: *Das Judentum in der Fremde*. Dieses Mal rührt die angeblich schwierige Integration der Juden in den deutschen politischen Staat Bauer zufolge nicht mehr von ihrer Identifikation mit einem anderen Staat oder von ihrer Religiosität her, sondern sie geht aus ihrer rassistischen Unterlegenheit hervor. „Diese Innovation Bauers läutete die nächste Phase des Antisemitismus in der modernen Welt ein.“ (Rotenstreich 1959: 35) Diese spätere rassistische Artikulation von Bauers anti-jüdischer Position ist keine Abweichung von seiner früheren, eher „kulturalistischen“ oder säkularistischen Position; sie war in vielerlei Hinsicht integraler Bestandteil der spezifischen Kombination von „republikanischem Rigorismus“ und „kulturellem Differentialismus“, mit der er das Judentum als fremde und unterlegene Kultur als eine zu jeglicher geschichtlichen

Entwicklung unfähigen, unhistorischen Religion darstellte. Bauers Problem mit den Juden war von Anfang an nicht nur, dass sie religiös waren, sondern *vor allem, dass sie Juden waren*. Daraus lässt sich schließen, dass – obwohl sein republikanischer Rigorismus und seine Verteidigung des Säkularismus eine *a priori* Definition von Emanzipation als Abkehr von Religion und Verpflichtung zum Säkularismus vorgeben – diese immer schon von seiner Vorstellung der Juden als inhärent rückständig und fremd durchzogen waren. Die rassistischen Konturen des politischen Emanzipationsdiskurses haben also eine lange Inkubationszeit.

Meinem Vorhaben entsprechend habe ich in diesem Beitrag gezeigt, dass die gegenwärtige Debatte um das Tragen religiöser Symbole in öffentlichen Schulen in Frankreich einige ihrer Grundannahmen mit der Bauerschen Stellungnahme zur Judenfrage teilt. Einerseits hat man das muslimische Kopftuch als das stärkste und sichtbarste Symbol des muslimischen Widerwillens gegenüber der Integration in die europäischen Gesellschaften interpretiert, also vor allem als Ausdruck ihrer „Fremdheit“ gegenüber dem französischen politischen Gemeinwesen. Wie schon im Fall der Juden in den 1840ern führt man die „problematische“ Integration/Assimilation der Muslime im heutigen Frankreich (und generell in Europa) auf ihren angeblichen Unwillen zur Integration in die Gesellschaft zurück, in der sie leben. Muslime werden beschuldigt, eine separate und fremde, von Rückständigkeit gekennzeichnete Gemeinschaft innerhalb des Staates zu bilden und sich der Assimilation zu widersetzen. Auf der anderen Seite verlangt man für ihre erfolgreiche Integration, dass sie dominante gesellschaftliche Praktiken „beherrschen“ und ausüben und somit die Konventionen des Staates offenkundig akzeptieren. Von muslimischen Frauen wird verlangt, dass sie sich als religionslose Individuen integrieren, und zwar, indem sie sich von den Symbolen lossagen, die Ausdruck ihrer religiösen Zugehörigkeit sind, und somit in vermeintlichem Widerspruch zu den säkularen Anforderungen stehen. Da im säkularen Verständnis, das der gesamten Debatte zugrunde liegt, Religion generell als Basis politischer Willensbekundung unzulässig ist, und die islamische Religion im Besonderen als für Frauen unterdrückend gilt, präsentiert der französische Staat die Gesetze zum Verbot des Tragens von Kopftüchern als Ausdruck der Emanzipation von patriarchalen Zwängen oder zumindest als dafür richtungweisend. Die gegenwärtige Haltung des französischen Staates gegenüber der

muslimischen Bevölkerung verbindet somit eine republikanisch-rigoristische Position, die die Politik als universalen und neutralen Raum ausweist, aus dem angeblich alle religiösen Besonderheiten verbannt sind, mit einer kulturell-differentialistischen Haltung, die den Islam, einer rassistischen Logik folgend, als spezifische religiöse Besonderheit mit dem Ziel hervorhebt, ihn auszugrenzen. Aus dieser Verbindung von republikanischem Rigorismus und kulturalistischem Differentialismus gehen zwei weitere Antinomien hervor, die die muslimische Frage in ähnlicher Weise charakterisieren wie es für die Judenfrage in den 1840ern der Fall war: die erste Antinomie, die ich die Antinomie der Emanzipation als Zweck ohne Mittel genannt habe, entsteht durch die Konstruktion von Emanzipation als Teilnahme am politischen Gemeinwesen, die zur Bedingung gemacht wird, ohne dass der Staat den Muslim*innen die erforderlichen kulturellen, ökonomischen und sozialen Rechte gewährt, die zur Erfüllung dieser Bedingung notwendig wären. Die zweite Antinomie, nämlich die der Emanzipation als Zweck, der durch ihre Negation, nämlich Zwang, verfolgt wird, entsteht durch das Gleichsetzen von Emanzipation mit der Nichtexistenz von Religion. Diese Gleichsetzung liegt den anti-religiösen Verfolgungen bzw. der rechtlichen Erzwingung von nicht-religiösen Praktiken zugrunde, die sich der französische postkoloniale Staat zu eigen macht. Dies führt dazu, dass Emanzipation ihre Bedeutung als Befreiung vom Paternalismus und als Prozess hin zur Selbstbestimmung einbüßt.

Es gibt ohne Zweifel bedeutende Unterschiede zwischen dem deutschen Kontext, in dem Bauer und Marx debattierten und dem gegenwärtigen französischen; anders als die Judenfrage in den 1840ern in Deutschland kommt die muslimische Frage in einem Moment auf, in dem es bei der politischen Emanzipation nicht mehr darum geht, die Reichweite der Staatsbürgerrechte im Sinne ihrer universalen Definition über Klassen-, Geschlechter- und Nationalitätsgrenzen hinaus auszuweiten. Außerdem wird Unterdrückung von Frauen im heutigen Frankreich, im Gegensatz zur deutschen Situation im 19. Jahrhundert, in Hinblick auf eine speziell muslimische Rückständigkeit und Fremdheit formuliert. Allerdings muss man hier vorsichtig sein, denn obwohl den Frauen in diesen Debatten große Wichtigkeit zugesprochen wird, werden sie in Wirklichkeit nur in metaphorischer Weise einbezogen, ihre Kleidung *symbolisiert* die Rückständigkeit des Islam. Es ist also keine Feminisierung der „muslimischen Frage“, mit der wir es hier zu

tun haben, sondern eine Kulturalisierung (oder Rassifizierung) der „Frauenfrage“. Obwohl Frauen im Zentrum der derzeitigen Debatte stehen, wird diese vermeintliche Zentralität von der Art und Weise, wie die Debatte insgesamt geführt wird, überschattet. Es ist nämlich im Kern die Besonderheit des Islams, die die muslimischen Frauen dem französischen Staat zufolge aufgeben müssen, um *als Frauen* anerkannt zu werden (vgl. Brown 2004). Die Zentralität, die die Frauen innerhalb der Debatte um die muslimische Frage einzunehmen scheinen, offenbart sowohl die instrumentelle Logik dieser zentralen Stellung als auch die orientalistischen und rassistischen Grundlagen der muslimischen Frage. Mit anderen Worten und wie Scott sehr passend formulierte, „war der Rassismus der Subtext des Kopftuchstreits“ (Scott 2007: 90).

Durch den Rückbezug auf Marx' Zurückweisung der Bauerschen säkularistischen anti-jüdischen Position in meiner Analyse der gegenwärtigen französischen Debatte über das Verbot von auffälligen religiösen Symbolen in öffentlichen Schulen hat dieser Beitrag erstens die wenig erforschten und bisher übersehenen Ähnlichkeiten zwischen den Debatten um die Judenfrage und die muslimische Frage herausgestellt. Dadurch trägt er zweitens zur historischen und theoretischen Debatte um Antisemitismus und Islamophobie als zwei Versionen einer wiederkehrenden rassistischen Denkweise bei, die die europäischen Nationen seit Jahrhunderten gegenüber ihren internen „Anderen“ kultivieren (Meer 2013). Die Gleichsetzung von politischer und menschlicher Emanzipation sowie des republikanischen Rigorismus mit erzwungener Emanzipation, und das Dilemma zwischen der Religion und dem Gewähren von (sozialen, kulturellen und ökonomischen) Rechten liegen der heutigen muslimischen Frage genauso zugrunde wie der Judenfrage im frühen 19. Jahrhundert. Eine Kritik an diesen Positionen, die ihren Ausgang von Marx' nicht-reduktionistischem politisch-ökonomischem Ansatz nimmt, dessen Entwicklung er in *Zur Judenfrage* begann, erlaubt uns die Einsicht in die Grundlagen des angeblich „emanzipatorischen“ Universalismus unserer Zeit: reale Ungleichheiten, Antinomien des nicht aufgelösten Verhältnisses von Mitteln und Zwecken sowie ein falsches Dilemma zwischen Rassismus und Sexismus.

Übersetzung: Svenja Bromberg

Literatur

- Achcar, Gilbert (2005): Marxismes et Religion, hier et aujourd'hui, in: *ContreTemps. À quels saints se vouer? Espaces publics et religions* 12, 176-189.
- Amnesty International (2012): *Choice and Prejudice. Discrimination Against Muslims in Europe*, London.
- Arendt, Hannah (1993): *Macht und Gewalt*, München.
- Aron, Jacques (2005): *Karl Marx, antisémite et criminel? Autopsie d'un procès anachronique*, Bruxelles.
- Balibar, Etienne (1992): *Gibt es einen „Neo-Rassismus“?*, in: Balibar, Etienne/Wallerstein, Immanuel: *Rasse, Nation, Klasse: Ambivalente Identitäten*, Hamburg/Berlin.
- Bensaïd, Daniel (2006): *Présentation*, in: Marx, Karl: *Sur la question juive*, Paris.
- Baubérot, Jean (2009): *Laïcité and the Challenge of „Republicanism“*, in: *Modern & Contemporary France* 17, 189-198.
- Bauer, Bruno (1843): *Die Judenfrage*, Braunschweig.
- (1968): *Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen, frei zu sein*, in: ders.: *Feldzüge der reinen Kritik*, Frankfurt am Main.
- Bonetto, Sandra (2006): *Race and Racism in Hegel – An Analysis*, in: *Minerva – An Internet Journal of Philosophy* 10, <http://www.minerva.mic.ul.ie/vol10/Hegel.html>, zuletzt aufgerufen 19. April 2018.
- Bowen, John (2007): *Why the French Don't Like Headscarves; Islam, The State and Public Space*, Princeton.
- Brinbaum, Yaël/Kieffer, Annick (2009): *Trajectories of Immigrants' Children in Secondary Education in France: Differentiation and Polarisation*, in: *I.N.E.D Population (English edition)* 64, 507-554.
- Brown, Wendy (2004): *Tolerance and/or Equality? The Jewish Question and the Woman Question*, in: *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies* 15, 1-31.
- (1995): *Rights and Identity in Late Modernity: Revisiting the Jewish Question*, in: Austin Sarat/Thomas R. Keams (Hg.): *Identities, Politics, and Rights*, Ann Arbor.
- Chouder, Ismahane/Latrèche, Malika/Tévanian, Pierre (2008): *Les filles voilées parlent*, Paris.
- Claussen, Detlef (1987): *Vom Judenhass zum Antisemitismus: Materialien einer verleugneten Geschichte*, Neuwied.
- Cox, Rosie (2006): *The Servant Problem. Domestic Work in a Global Economy*, London.
- Delphy, Christine (2008): *Classer, dominer. Qui sont les autres?*, Paris.
- Engels, Friedrich (1976): *Programm der blanquistischen Kommuneflüchtlinge*, in: *Marx-Engels Werke*, Bd. 18, Berlin.

- Fanon, Frantz (1981): *Die Verdammten dieser Erde*, Frankfurt am Main.
- Farris, Sara R./de Jong, Sara (2014): *Discontinuous Intersections: Second Generation Immigrant Girls in Transition from School to Work*, in: *Ethnic and Racial Studies* 37 (9), 105-125.
- Fekete, Liz (2006): *Enlightened fundamentalism? Immigration, feminism and the Right*, in: *Race & Class* 48, 1-22.
- Franco, Paul (1999): *Hegel's Philosophy of Freedom*, New Haven.
- Guénif-Souilamas, Nacira (2000): *Des beurettes aux descendantes d'immigrants nord-africains*, Paris.
- Gutiérrez-Rodríguez, Encarnación (2010): *Migration, Domestic Work and Affect: A Decolonial Approach on Value and the Feminization of Labor*, London.
- Isaac, Jeffrey C. (1990): *The Lion's Skin of Politics: Marx on Republicanism*, in: *Polity* 22, 461-488.
- Jansen, Yolande (2011): *Secularism and Religious (In-)Security; Reinterpreting the French Headscarf Debates*, in: *Krisis* 2, 2-19.
- Kouvelakis, Stathis (2005): *The Marxian Critique of Citizenship: For a Rereading of „On the Jewish Question“*, in: *The South Atlantic Quarterly* 10, 706-721.
- Lapeyronne, Didier (2005): *La banlieue comme théâtre colonial ou la fracture coloniale dans les quartiers*, in: Pascal Blanchard/Nicolas Bancel/Sandrine Lemaire (Hg.): *La Fracture Coloniale. La société française au prisme de l'héritage colonial*, Paris.
- Leveau, Rémy/Mohsen-Finan, Khadija (Hg.) (2005): *Musulmans de France et d'Europe*, Paris.
- Lochak, Daniele (2006): *L'intégration comme injonction. Enjeux idéologiques et politiques liés à l'immigration*, in: *Cultures et Conflits* 64, 2-14.
- MacMaster, Neil (2003): *Islamophobia in France and the Algerian Problem*, in: Qureshi, Emran/Sells, Micheal (Hg.): *The New Crusades. Constructing the Muslim Enemy*, New York.
- Marx, Karl (1844): *Zur Judenfragen*, in: *Marx-Engels-Werke*, Bd. 1, Berlin 1972.
- Meer, Nasar (2013): *Racialization and religion: race, culture and difference in the study of antisemitism and Islamophobia*, in: *Ethnic and Racial Studies* 36, 385-398.
- Moggach, Douglas (2003a): *Republican Rigorism: Hegelian Views of Emancipation in 1848*, in: *The European Legacy: Toward New Paradigms* 8, 441-457.
- (2003b): *The Philosophy and Politics of Bruno Bauer*, Cambridge.
- Moldenhawer, Bolette/Miera, Frauke/Kallstenius, Jenny/Messing, Vera/Schiff, Claire (2009): *Comparative Report on Education*, Edumigrom Comparative Paper, Budapest.

- Norton, Anne (2013): *On the Muslim Question*, Princeton.
- Okba, Mahrez/Laine, Frédéric (2005): Jeunes de parents immigrés: de l'école au métier, in: *Travail et Emploi* 103, 79-93.
- Peled, Yoav (1992): From theology to sociology: Bruno Bauer and Karl Marx on the question of Jewish emancipation, in: *History of Political Thought* 13, 463-485.
- Razack, Sherene (2008): *Casting Out: The Eviction of Muslims from Western Law and Politics*, Toronto.
- Rose, Paul Lawrence (1990): *Revolutionary Antisemitism in Germany from Kant to Wagner*, Princeton.
- Rotenstreich, Nathan (1959): For and Against Emancipation: The Bruno Bauer Controversy, in: *Leo Baeck Institute Year Book* 4, 3-36.
- Rürup, Reinhard (1975): Emancipation and Crisis. The *Jewish Question* in Germany, 1850–1890, in: *Leo Baeck Institute Year Book* 20, 13-25.
- Scott, Joan W. (1995): Universalism and the History of Feminism, in: *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies* 7.
- (2007): *The Politics of the Veil*, Princeton.
- (2012): The Vexed Relationship of Emancipation and Equality, in: *History of the Present* 2, 148-168.
- Scrinzi, Francesca (2011): Gender, migration and the ambiguous enterprise of professionalizing domestic service: the case of vocational training for the unemployed in France, in: *Feminist Review* 98, 153-172.
- Stasi, Bernard (Hg.) (2003): *Laïcité et République: Rapport de la commission de réflexion sur l'application du principe de laïcité dans la République remis au Président de la République le 11 décembre 2003*, <http://www.ladocumentationfrancaise.fr/rapports-publics/034000725/index.shtml>, zuletzt aufgerufen 11. April 2018.
- Tomba, Massimiliano (2006): Exclusiveness and Political Universalism in Bruno Bauer, in: Douglas Moggach (Hg.): *The new Hegelians. Politics and Philosophy in the Hegelian School*, Cambridge.

Svenja Bromberg

Emanzipation nach Marx – Erneuerung eines politisch-philosophischen Begriffs

‘Emanzipation’ und ‘emanzipatorische Politik’ sind in linken Diskursen seit jeher extrem aufgeladene Begriffe. Jede*r möchte in gewisser Weise von sich behaupten emanzipatorische Politik zu betreiben, ob im Namen von unterdrückten Gruppen oder vermeintlich universelleren Zielen, wie einer sozial oder ökologisch gerechteren Gesellschaft. Je krisenhafter sich das gesellschaftliche Zusammenleben gestaltet, je häufiger unsere kollektiven Organisierungszusammenhänge zerschlagen werden, je unwahrscheinlicher es erscheint, dass wir dem Extinktionskapitalismus ein Ende bereiten, bevor es für jegliches Leben auf der Erde zu spät ist – desto eindringlicher werden die Anrufungen der herbeigesehnten ‘Emanzipation’. Dies hat zu einer Proliferation von Bedeutungen des Begriffs geführt. Emanzipation hat somit eine gewisse Brisanz und polemische Wirkung und bleibt in seiner Bedeutung trotzdem meist unscharf. Die Aufgabe, der ich mich in diesem Beitrag widmen möchte, ist daher eine zweifache. Zum einen möchte ich die Ursprünge und den politisch-historischen Status der Bedeutungsvielfalt innerhalb des Emanzipationsbegriffs genauer bestimmen. Zum anderen möchte ich ausloten, wie wir in der Gegenwart und vor dem Hintergrund seiner konstitutiv umstrittenen Bedeutung sinnvoll an einem Emanzipationsbegriff im Marx’schen Sinne festhalten können.

1. Historische Bedeutungsvielfalt

Wenn wir an einige der heute prominentesten Verwendungen des Emanzipationsbegriffs in der Geschichte politischer Kämpfe und ihrer Theoretisierungen zurückdenken, wird die Bedeutungsvielfalt, die dem Begriff vom Beginn seiner *modernen* Verwendungsgeschichte an innewohnte, schnell deutlich. Lincolns ‘Emancipation Proclamation’ von 1863 hat Emanzipation im öffentlichen Bewusstsein

nachhaltig an die Abschaffung der Sklaverei gebunden. Allerdings nicht ohne Komplikationen: Auf der einen Seite impliziert das gleichnamige Dokument, man könne Emanzipation aus einer machtvollen Regierungsposition heraus den zu emanzipierenden Subjekten, hier den Sklav*innen im Süden Nordamerikas, rechtlich 'auferlegen'. Diese Bedeutung des Begriffs, die den Akt der Emanzipation als formalen, rechtlichen Akt der Freilassung definiert, der außerdem vom Machthaber ausgeht, entspricht der vor-modernen Verwendung in der römisch-rechtlichen Tradition. Diese versteht Emanzipation als rechtlichen Vorgang der Entlassung aus der Gewalt des Vormundes, die von dessen Willen abhängt. Gleichzeitig haftet diesem Prozess aber auch eine gewisse 'Natürlichkeit' an, insofern die Emanzipation einen Punkt im natürlichen Reifungsprozess des Kindes markiert, an dem es bereit ist, aus der Hand des Vaters entlassen zu werden. Auf der anderen Seite haben die Geschichte des Bürgerkriegs und der lange Weg der *Black Reconstruction* gezeigt, dass Emanzipation nie ohne die Befreiungskämpfe der unterdrückten Subjekte selbst verstanden werden kann; Kämpfe, die natürlich wiederum nicht ohne interne Konflikte und Widersprüche geführt werden. Diese Dimension der Selbstermächtigung der unterdrückten Subjekte ist erst mit der frühen Neuzeit nach und nach in den Gebrauch von Emanzipation eingedrungen. Dazu lernen wir aus der langen und global weit verzweigten Geschichte schwarzer Bürgerrechts- und Befreiungskämpfe, dass der Erfolg bestimmter emanzipatorischer Anstrengungen bisher immer unvollständig geblieben ist. Erfolge stellen eher einen neuen Ausgangspunkt für weiterführende Kämpfe dar, statt dass sie die idealtypisch-aufklärerische Definition von Emanzipation erfüllen, die Emanzipation „als radikales Ende aller Herrschaft von Menschen über andere Menschen“ versteht (Koselleck 2006: 183). Saidiya Hartmann (1997: 6) zieht daraus den folgenden Schluss: „Emanzipation erscheint weniger als großer Befreiungsakt denn als Übergangspunkt [*transition*] zwischen unterschiedlichen Formen der Unterdrückung und rassistischer Unterwerfung.“ (Ü.d.A.)

Die zweite weit verbreitete Assoziation des Emanzipationsbegriffs verbindet ihn mit der Frauenbewegung und sexueller Emanzipation. Schauen wir uns Plakate und Pamphlete von feministischen und queeren Protestbewegungen aus unterschiedlichen Momenten des 20. Jahrhunderts an, begegnen uns ganz unterschiedliche Forderungen unter dem Oberbegriff der Emanzipation. Einmal ist es die Forderung nach dem Wahlrecht sowie weiteren Bürgerrechten für

Frauen im Namen der Gleichberechtigung und politischen Teilhabe. Ein anderes Mal sind 'Emanzipation und Selbstbestimmung' gebunden an so diverse Forderungen wie nach dem Recht auf Abtreibung, dem Ende von Sexismus, Trans- und Homophobie sowie von Heteronormativität. Hinzu kommt die Dimension der wirtschaftlichen Selbstbestimmung, die historisch ebenfalls viele unterschiedliche Ausdrucksformen gefunden hat. Am weitesten verbreitet ist wohl die Forderung nach gleichberechtigtem Einschluss in den kapitalistischen Arbeitsmarkt und der Beseitigung des geschlechtsspezifischen Lohngefälles. Eine andere, dieser Emanzipationsvision widersprüchlich gegenüberstehende Artikulation schlägt sich in dem Slogan der gleichnamigen marxistisch-feministischen Kampagne aus den 1970er Jahren „Lohn für Hausarbeit“ nieder. Die so formulierte Forderung baut auf der Hypothese auf, dass der Kapitalismus auf die kostenlose Arbeit der Frauen angewiesen ist und somit das Bezahlen der gesamten emotionalen, sogenannten 'Liebesarbeit' nicht überstehen würde. Es geht hier darum, Emanzipation der Frauen als Befreiung *von* kapitalistisch organisierter Arbeit und nicht durch diese zu verstehen. Schließlich geht es vor allem darum, eine Debatte anzustoßen, wie Arbeit insgesamt von ihrer kapitalistischen und patriarchalen Organisationsform losgelöst und fundamental neu ausgerichtet werden kann.

Wir haben es hier mit ganz unterschiedlichen Emanzipationszielen und -wegen zu tun. Um diese besser fassen zu können, möchte ich die kategorischen Spannungen, die sich innerhalb des modernen Emanzipationsverständnisses von Anfang an aufgetan haben, genauer benennen. Und zwar haben wir a) die formal-rechtliche Bedeutung von Emanzipation, die dafür steht, dass bestehende Rechts- und Marktstrukturen auf eine neue Gruppe ausgeweitet werden – eine Forderung, die zwischen der Handlungsmacht der Gesetz- bzw. Besitzer-/Arbeitgeber*innen und der Handlungsmacht der subalternen Akteur*innen im Verlauf der Geschichte ausgehandelt wird; b) eine subjektive Dimension von Emanzipation, die eng mit Fragen von Identität, Körperlichkeit und Begehren verknüpft ist; und c) die Öffnung der emanzipatorischen Forderungen hin zu mehr oder weniger radikal-utopischen Formen des Zusammenlebens, von denen sich einige nicht mit der Neuverteilung von Machtstrukturen innerhalb einer gegebenen Gesellschaftsstruktur zufrieden geben und stattdessen auf die Überwindung der Gesellschaftsstruktur als ganzer abzielen.

Aus diesen Beispielen wird schnell deutlich, dass Emanzipationskämpfe, wie Saidiya Hartman betont, zum einen niemals ganz und gar gewonnen sind, sondern sich als Prozesse mit zeitweisen Siegen und Niederlagen darstellen. Sie sind somit auf eine sensible Geschichtsschreibung angewiesen, der es daran gelegen ist, nachfolgende Generationen in der Fortführung dieser Kämpfe zu bestärken und einen Lernprozess zu ermöglichen, was Ziele, Strategien und Taktiken in historisch spezifischen Bedingungen und Machtverhältnissen angeht. Zum anderen wird aus den Beispielen deutlich, dass die Unabgeschlossenheit von Emanzipationskämpfen oft damit zu tun hat, dass die Befreiungsvisionen einzelner Teilgruppen neue Unterdrückungsängste bzw. politisch mehr oder weniger machtvolle Gegenbewegungen in anderen Teilen der Gesellschaft hervorrufen und Rückschläge mit sich bringen. Denn schließlich zielen alle Emanzipationsbestrebungen einzelner Gruppen und Individuen, wie auch immer gemäßigt sie in ihren Forderungen sein mögen, darauf ab, eingefahrene politische, ökonomische, kulturelle und soziale Machtverhältnisse aufzubrechen: Emanzipation, in der modernen Bedeutung des Begriffs, ist also das Austragen eines politischen Konflikts, der im Namen von Befreiung aus ungerechten und unmenschlichen Herrschaftsverhältnissen sowie mit dem Ziel auf gesellschaftliche Veränderung ausgetragen wird.

2. Emanzipation zwischen postmoderner Minimaldefinition und dem modernen Projekt der radikalen Herrschaftsfreiheit

Wollten wir den Emanzipationsbegriff also beschreibend verwenden, um die Vielfalt von historischen und gegenwärtigen Emanzipationsbewegungen in den Blick zu rücken und aufzuzeigen, inwiefern sie in ihren Forderungen konvergieren oder sich widersprechen, bzw. inwieweit sie erfolgreich bei der Durchsetzung ihrer Forderungen waren, wären wir an dieser Stelle eigentlich schon fertig. Wir könnten direkt in die spezifischen Fälle einsteigen, um herauszuarbeiten wie genau eine bestimmte emanzipatorische Bewegung die Emanzipation versteht und mit Bedeutung ausfüllt. Dafür bräuchten wir höchstens eine minimale Definition des Begriffs, mit der wir rechtfertigen können, warum wir von Emanzipation sprechen und nicht stattdessen von Befreiung, Widerstand, oder Empowerment.

Jan Nederveen Pieterse hat sich in seinem Text 'Emancipation, modern and postmodern' einer solchen Abgrenzung des Emanzipationsbegriffs von anderen Begriffen gewidmet. Er hat schließlich die Bedeutungsvielfalt sowie die unabgeschlossene Prozesshaftigkeit von Emanzipation folgendermaßen in einer Definition zusammengefasst: „Emanzipation ist eine Angelegenheit von Kritik *und* Konstruktion, wobei der erste Schritt immer der Widerstand ist, und der zweite Schritt die Transformation, im Sinne von strukturellem Wandel“ (Pieterse 1992: 13, Ü.d.A.). Pieterse macht somit deutlich, warum es sich seiner Meinung nach lohnt, an dem Begriff der Emanzipation festzuhalten, nämlich weil er diese doppelte Bedeutung von Kritik und Konstruktion, Widerstand und Transformation beinhaltet, anstatt sich lediglich auf eine Seite zu beschränken. Es handelt sich um eine Minimaldefinition von Emanzipation, da er es vermeiden will, den Inhalt oder die Stoßrichtung der Kritik und der Transformation zu spezifizieren. Einer solchen Minimaldefinition gilt erstmal alles, was dem Status quo kritisch gegenübersteht und nach Transformation verlangt, als potentiell emanzipatorisch. In sie können sich die pluralen 'neuen sozialen Bewegungen', die sich in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts formiert haben, mit ihren jeweiligen Emanzipationsverständnissen einschreiben.

Ohne an dieser Stelle in eine tiefere Problematisierung dieser Definition einzusteigen, möchte ich diese Minimaldefinition zunächst mit einem anderen Moment aus der Begriffsgeschichte der Emanzipation konfrontieren. Ich denke hier an die modernen, aufklärerischen Verwendungen des Begriffs von Heinrich Heine, Karl Herrmann Scheidler, Bruno Bauer und Karl Marx, denen es zwischen den 1820er und 1840er Jahren darum ging, ihr Emanzipationsverständnis in die Welt zu tragen. Es waren allesamt politisch-philosophische Anstrengungen, die daraufzielten dem Begriff ein radikal-universalistisches Verständnis zu geben und somit die Möglichkeit von revolutionärer Befreiung und gesellschaftlicher Veränderung historisch greifbar zu machen und in gewisser Weise sprachlich-ideell 'heraufzubeschwören'.

Im Kontext der Aufklärung und einem neuen reflexiven Geschichtsverständnis wird der Emanzipationsbegriff zunächst zu einem, wie Reinhard Koselleck es benennt, „geschichts-philosophischen Prozessbegriff“. Begriffen wie Emanzipation, Revolution oder Demokratie werden, so seine These, mit dem späten 18. und frühen 19. Jahrhundert die jeweiligen Bedingungen ihrer Möglichkeit, die

gleichzeitig Bedingungen der Erkenntnis wie des Handelns sind, eingeschrieben. Damit wird die Geschichte selbst – verstanden als fortschreitende Zeit, in der sich Emanzipation, Revolution, Demokratisierung vollziehen – zum Hauptsubjekt der Veränderung. Die Geschichte steht in diesen Auslegungen gleichzeitig für den Prozess und das Ziel der Emanzipation, sie ist die primäre Agentin des Wandels. Das heißt nicht, dass die legale Komponente der rechtlichen Befreiung und die der notwendigen, vernunftgetriebenen Selbstbefreiung der Subjekte wegfallen, aber diese Komponenten der Handlungsmacht sind bedingt durch den geschichtlichen Prozess als Ganzem (Koselleck 2006: 77ff).

Hinzu kommt die Einschreibung eines radikal universalistischen Ziels ins Zentrum des Emanzipationsbegriffs. Dies wird besonders gut deutlich in Heinrich Heines viel zitierten *Reisebildern*, in denen er rhetorisch fragt:

„Was aber ist die große Aufgabe unserer Zeit? Es ist die Emanzipation. Nicht bloß die der Irländer, Griechen, Frankfurter Juden, westindischen Schwarzen und dergleichen gedrückten Volkes, sondern es ist die Emanzipation der ganzen Welt. [...] Jede Zeit hat ihre Aufgabe und durch die Lösung derselben rückt die Menschheit weiter.“ (Heine 1830: 49f)

Einmal finden wir hier die geschichts-philosophische Auslegung von Emanzipation als einer Aufgabe, die von der Zeit selbst gestellt wird, vor der es also kein Entrinnen gibt. Zu dieser geschichtlichen Notwendigkeit kommt die Ausweitung der Emanzipation auf die Menschheit als Ganze. Heine formuliert diese Forderung in dem Sinne, dass die Emanzipation einzelner unterdrückter Gruppen nicht genug sei, man stattdessen die Emanzipation der ganzen Welt anstreben müsse, die seiner Meinung nach in Europa mit der französischen Revolution ihren Ausgang genommen hat.

Für Koselleck sind die Verzeitlichung und Politisierung des Emanzipationsbegriffs, einhergehend mit seinem extrem hohen Abstraktionsgrad dafür verantwortlich, dass er schon um 1830 herum zum Schlagwort wurde und daraufhin rapide an Klarheit und generell an Bedeutung verlor. Emanzipation war schon lang kein rein rechtlicher Begriff mehr, der den Übergang von einem abhängigen in einen (mehr oder weniger) selbstbestimmten Status bezeichnete. Stattdessen benannte er jedwede Anstrengung, unterdrückenden und ungerechten gesellschaftlichen Zuständen ein Ende zu bereiten – und fand dabei ganz unterschiedliche liberale, demokratische und sozialistische Auslegungen. Wir können also

den Ursprung der Bedeutungsvielfalt des Emanzipationsbegriffs, wie wir ihn im vorherigen Teil ansatzweise skizziert haben, in seiner aufklärerischen zeitlichen und politischen Ausdehnung verorten.

Hinzu kommt Ende der 1830er und in den 1840er Jahren die Entwicklung des Emanzipationsbegriffs vom allgemeinen Schlagwort zum philosophischen und welthistorischen „Leitbegriff“ (Grass/Koselleck 1997: 169). Was damit gemeint ist, wird besonders deutlich, wenn wir uns den Lexikoneintrag zu ‘Emanzipation’ von Karl Herrmann Scheidler von 1840 anschauen. Scheidler beschreibt die Emanzipation als „ursprüngliche Idee und wahre Bestimmung“ des menschlichen Lebens überhaupt, die der historische Moment zutage befördert hat, und der somit, wie schon bei Heine, die Wahrheit und Herausforderung der aktuellen Zeit selbst ist (Scheidler 1840: 52). Allerdings kommt bei Scheidler ein entscheidender Bedeutungsmoment hinzu: Während die Geschichte und ihre politischen Entwicklungen die Emanzipationsfrage aufgeworfen haben, ist es die Aufgabe der *Philosophie*, den Emanzipationsbegriff so ausführlich zu bestimmen, dass er seiner welthistorischen Aufgabe auch tatsächlich gewachsen ist. Emanzipation wird hier zum „regulativen Prinzip“, welches die Wahrheit des menschlichen Wesens ausdrückt (Grass/Koselleck 1997: 170). Wir haben also entgegen der postmodernen minimalen Begriffsdefinition eine Affirmation der Philosophie als primärer emanzipatorischer Handlungsmacht: Indem sie die geschichtlich wahre Definition von „Emanzipation“ liefert und somit den Zusammenhang zwischen allen Emanzipationsproblemen oder ‘Fragen’ zu fassen bekommt, ermöglicht sie die fortschrittliche, vernünftige und harmonische Entwicklung der Menschheit hin zur Freiheit.

3. Marx’ Emanzipationsbegriff – mit und gegen den Linkshegelianismus

Wenn wir uns nun der Frage zuwenden, was genau der Marx’sche Beitrag zur Geschichte des Emanzipationsbegriffs ist und wie sich dieser für die Gegenwart aktualisieren lässt, dann dürfen wir die zu seiner Zeit vorherrschenden geschichtsphilosophischen Konnotationen sowie den aufklärerischen Kontext, in den Marx 1844 mit seinem Text ‘Zur Judenfrage’ intervenierte, nicht außer Acht lassen. Denn die Tatsache, dass die Emanzipation ein „bewusstseins-

bildender Faktor des deutschen Vormärz“ (Grass/Koselleck 1997: 168) war, hatte Auswirkungen auf die Art und Weise, wie der junge Marx in seiner Debatte mit Bruno Bauer über die Emanzipation dachte und wie er diesen Begriff verwandte. Wenn wir uns dem Marx'schen Emanzipationsbegriff nähern wollen, müssen wir dies auf zwei Ebenen tun. Einmal wird es darum gehen, Marx' Versuch, den Emanzipationsbegriff mit seiner eigenen Definition zu besetzen, nuanciert zu verstehen. Marx bringt seine Definition von Emanzipation gegen andere Verwendungen – explizit die von seinem älteren linkshegelianischen Kollegen Bruno Bauer, implizit aber auch gegen andere, weiter entfernte Verwendungen wie die von Scheidler – ins politische Spiel. Zweitens ist es genauso wichtig, die historische Spezifität und die Spannungen innerhalb der Marx'schen Begriffsverwendung hervorzuheben, was uns zu der zumindest spekulativen Einsicht verhelfen kann, warum Marx den Emanzipationsbegriff in seinen Arbeiten nach 1845 nicht mehr prominent verwendet und was das für einen Aktualisierungsversuch bedeutet.

Die Kritik an Bruno Bauer

In 'Zur Judenfrage', dem Text von Marx, in dem er den Emanzipationsbegriff am prominentesten und umfassendsten verhandelt, geht es ihm zunächst darum, die Art und Weise, wie Bruno Bauer den Begriff der menschlichen Emanzipation in Bezug auf die Debatte um die Judenemanzipation verwendet, rigoros zu kritisieren und als schlichtweg unsinnig zu entlarven (vgl. Farris in diesem Band). Bauers Lösung für die sogenannte 'Judenfrage' – ein weiterer Begriff, der laut Julius Carlebach in den 1840er Jahren, genauer 1842, zum Schlagwort geworden war (Carlebach 1978: 60) – sollte eine radikale Alternative zur vorherrschenden liberalen Position darstellen, die die jüdische Emanzipation verteidigte, solange die Juden diese nicht als Gruppe verlangten, sondern als private Individuen. Denn aus liberaler Sicht könnten sie nur als solch private Individuen der modernen Nation werden (Tomba 2005: 102). Bauer, der diese Privatisierung von Religion als antiaufklärerische Affirmation von Partikularismen ansieht, die die Entwicklung einer wahrhaft säkularen politischen Ordnung gefährdet, fordert stattdessen, dass beide Parteien des Emanzipationskonflikts, die Juden und der preußische christliche Staat, sich von ihrer Religion lossagen. Sein Argument lautet: erst, wenn beide Parteien ihre religiösen Privilegien bzw. Partikularitä-

ten aufgegeben, sich also neutralisiert haben, kann der Prozess der Emanzipation, also die Anerkennung der jüdischen Bevölkerung als volle Staatsbürger*innen und somit ihre Gleichstellung mit dem Rest des deutschen Volkes, stattfinden (Bauer 1843: 58ff.). Marx formuliert dies bildlich, wenn er die Bauersche Vorstellung ironisierend als das Ablegen von Schlangenhäuten des darunter existierenden reinen menschlichen Geistes beschreibt:

„Sobald Jude und Christ ihre gegenseitigen Religionen nur mehr als *verschiedene Entwicklungsstufen des menschlichen Geistes*, als verschiedene von der *Geschichte* abgelegte Schlangenhäute und den Menschen als die Schlange erkennen, die sich in ihnen gehäutet, stehn sie nicht mehr in einem religiösen, sondern nur noch in einem kritischen, *wissenschaftlichen*, in einem menschlichen Verhältnisse.“ (Marx 1844: 349)

Marx weist diese Neutralisierungsanforderungen Bauers an die Juden als unnötig zurück. Der moderne, säkulare Staat kann und muss, so Marx, allen seinen Bürger*innen, unabhängig von ihrem religiösen Glauben oder sonstigen identitätsformenden Partikularitäten, gleiche Bürgerrechte gewähren, will er ein wahrhaft moderner, rationaler Staat sein. Außerdem hat der moderne Staat überhaupt keinen Grund, von seinen Bürger*innen deren selbst-initiierte Neutralisierung zu verlangen oder diese im Zweifel sogar zu erzwingen. Denn dank der modernen, post-feudalen Trennung der Gesellschaft in den privaten Bereich der bürgerlichen Gesellschaft und den politischen Bereich des Staates liegt ein solcher Abstraktionsmechanismus schon strukturell vor. In dem Moment, in dem eine Bürgerin in die Sphäre des Staates eintritt, am politischen Gemeinwesen teilnimmt, politische Rechte geltend macht oder sich in die liberal-demokratischen Repräsentationsprozesse einschreibt, wird von ihren Besitzverhältnissen, ihren Familienverhältnissen, ihrer Arbeit, abgesehen oder 'abstrahiert' – sie wird, genau wie alle anderen Staatsbürger*innen, als abstrakte, freie und gleiche Staatsbürgerin behandelt. Dies ist die große Errungenschaft der Revolutionen des 18. Jahrhunderts, die 'politische Emanzipation': für Marx „ein großer Fortschritt“ (ebd.: 356).

Marx kritisiert somit Bauers anti-jüdischen und anti-religiösen Lösungsansatz als den falschen Weg, um die sich neu formierende post-feudale, liberale politische Ordnung einer rigorosen Kritik zu unterziehen und somit den Weg zur weiterführenden, wahren menschlichen Emanzipation zu ebnet. Denn, indem Bauer „nur den 'christlichen Staat', nicht den 'Staat schlechthin' der Kritik

unterwirft“ (ebd.: 350), bleibt er dem Glauben verhaftet, der Staat sei das emanzipatorische Instrument der modernen Gesellschaft. Wir sollten allerdings auch im Hinterkopf behalten, was Marx an Bauers Position nicht kritisiert oder kommentiert: Weder weist er die Vorstellung des vernunftgeleiteten Menschen unterhalb der religiösen Schlangenhaut explizit zurück, noch kritisiert er Bauer explizit für seine Verwendung von für die Zeit stereotypischen anti-jüdischen Klischees.

Von politischer zu menschlicher Emanzipation

Marx' Priorität ist es, sein eigenes Verständnis der wahren, menschlichen Emanzipation gegen das von Bauer in Stellung zu bringen. Dies ist für Marx daran gebunden, die Grenzen der politischen Entwicklung, die die neue, moderne und im Wesen liberal-demokratische Gesellschaftsordnung in sich birgt, aufzuzeigen. Die menschliche Emanzipation ist für Marx somit im Kern die Emanzipation von dieser liberal-demokratischen Ordnung, d.h. es ist die Emanzipation von der bürgerlich-kapitalistischen Ordnung, die die liberal-demokratische politische Form und Ideologie mit dem ausbeuterischen Antagonismus zwischen Kapital und Arbeit verbindet. Dieser Schritt hin zur Kritik der neuen herrschenden Ordnung, die sich im Laufe des 19. und 20. Jahrhunderts weiter entfalten sollte, ist zunächst Ausdruck jener Einsicht, die wir oben unter Bezug auf Saidiya Hartman formuliert haben, nämlich dass der erreichte Befreiungsgrad – hier die politische Emanzipation, d.h. die Säkularisierung des Staates und seine Aufgabe, die naturrechtlich begründeten Menschenrechte für seine Staatsbürger*innen zu garantieren – mit einem neuen Herrschaftsregime und somit anders konfigurierten Machtverhältnissen einhergeht.

Marx' spezifische Kritik an der modernen, bürgerlich-kapitalistischen Ordnung ist, „daß der *Staat* sich von einer Schranke befreien kann, ohne daß der Mensch *wirklich* von ihr frei wäre, daß der Staat ein *Freistaat* sein kann, ohne daß der Mensch ein *freier* Mensch wäre“ (ebd.: 353). Das heißt, die Begründung moderner Staaten auf der Basis von Freiheit, Gleichheit, Privateigentum und Sicherheit führt dazu, dass politische Teilhabe nicht länger an feudale Privilegien gebunden ist. Es führt zur Trennung von politischer und ökonomischer Sphäre, von Staat und bürgerlicher Gesellschaft. Diese Trennung bringt es mit sich, dass die Anerkennung von

Staatsbürger*innen und die Gewährung der damit einhergehenden Rechte idealtypisch nicht länger von individuellen Partikularismen oder willkürlich verteilten Privilegien abhängen. Die Trennung hat aber umgekehrt auch zur Folge, dass gesellschaftliche Differenzen, bezüglich auf Bildungsniveau, Beruf, Erbschaften, Kapitalbesitz, Religion etc., zu reinen Privatsachen erklärt und zur Verantwortung Einzelner herabgestuft werden, anstatt sie als politische und kollektive Angelegenheiten zu zentralen Fragen des gesellschaftlichen Zusammenlebens zu erklären. In diesem Sinne kritisiert Marx die Errungenschaft der politischen Emanzipation. Obwohl sie ein deutlicher Fortschritt gegenüber dem Feudalismus und der absoluten Monarchie ist, bringt die strukturelle Trennung von Staat und bürgerlicher Gesellschaft es mit sich, dass Besitz-, Arbeits- und Familienverhältnisse, die den Großteil des gesellschaftlichen Lebens ausmachen, zu Privatangelegenheiten werden und als unpolitisch gelten. Da die nach wie vor persistierende strukturelle Ungleichheit, begründet in Privateigentum und Klassenherrschaft, somit aus dem Bereich des Politischen ausgeklammert wird, steht der Verankerung des Liberalismus als Ideologie, welche der modernen rationalen, sich (vermeintlich) selbst bestimmenden Gesellschaft zugrunde liegt, wenig im Wege.

Und nicht nur das. Die Menschenrechte, wie sie in den Dokumenten der französischen (und in ähnlicher Form der amerikanischen) Revolution festgeschrieben sind, haben eine strukturelle und für Marx problematische Auswirkung auf das gesellschaftliche Zusammenleben. In der Fassung von 1789 sind es „Freiheit, Eigentum, Sicherheit und Widerstand gegen Unterdrückung“, in der radikaleren jakobinischen Version von 1793, die Marx in ‘Zur Judenfrage’ zitiert, „Gleichheit, Freiheit, Sicherheit, Eigentum“. Marx’ fundamentale Enttäuschung mit allen Versionen der Erklärung liegt darin, dass sie es versäumen, Freiheit und Gleichheit des Menschen in Verbindung mit anderen Menschen einzuschreiben, also den Menschen gleichzeitig als Individuum *und* als gesellschaftlichen Menschen, dessen Dasein durch die Art der Verbindung zu allen anderen Lebewesen bestimmt wird, zu erfassen. Stattdessen sind es Minimaldefinitionen von Freiheit und Gleichheit, die hier der modernen Definition des Menschen zugrunde gelegt werden – Freiheit als Nichteinmischung in die Freiheit anderer, Gleichheit als ‘gleiches Recht für alle’. Hinzu kommt das Recht auf Eigentum, welches die willkürliche Verfügung des Individuums über seine Güter rechtlich einschreibt. Die Sicher-

heit bezieht sich auf die Erhaltung von Person, Eigentum und Rechten, in anderen Worten auf die Erhaltung der liberalen Ordnung.

Vor allem die Freiheit als Freiheit voneinander in Verbindung mit dem Eigentumsrecht, das vollkommen unabhängig von gesellschaftlichen Bedürfnissen oder Notwendigkeiten gilt, führt Marx zu dem Schluss, dass eine Gesellschaft, die sich in diesen Menschenrechten begründet, „jeden Menschen im andern Menschen nicht die Verwirklichung, sondern vielmehr die Schranke seiner Freiheit finden [lässt]“ (ebd.: 365). Es ist für Marx ein passives Herüberreichen der feudalistischen Egoisten in die bürgerliche Gesellschaftsordnung, die sich dort in die Egoisten der Warenbesitzer*innen verwandeln; ein fundamental politischer und ideologischer Akt mit weitreichenden Folgen, der sich allerdings unter dem Banner des Naturrechts als entpolitisiert darstellt.

Die Rolle des Staates als ‘politische Vereinigung’ ist es außerdem, die Menschenrechte zu ‘erhalten’ (ebd.: 367). Dies bedeutet, dass der Staat selber – inklusive der Rechte, die er den Bürger*innen gewährt und der Aufgaben, die er sich und ihnen stellt – den liberalen Prinzipien der bürgerlichen Gesellschaft, vor allem Freiheit und Privateigentum, untergeordnet ist. Der idealtypische moderne postrevolutionäre Staat ist also kein starker Staat im Hegelianischen Sinne, der „über den besonderen Elementen“ (ebd.: 354), den bürgerlichen Partikularismen, konstituiert ist, sondern es ist ein Staat, der die bürgerliche Gesellschaft kontinuierlich „wieder anerkennen, herstellen, sich selbst von ihr beherrschen lassen muß“ (ebd.: 355). Deshalb macht Marx auch keinen fundamentalen Unterschied zwischen liberalem und republikanischem Staatsverständnis – er versteht sie als Nuancen innerhalb dieser Logik. Wesentlich ist, dass Staat, Recht und Privateigentum in der modernen bürgerlich-kapitalistischen Ordnung eine teils widersprüchliche und doch unitäre juridisch-politische Herrschaftsform bilden, die sich zwar historisch und geographisch unterschiedlich manifestiert, aber immer die Grenze der politischen Emanzipation bleibt.

Claude Lefort weist Marx’ Menschenrechtskritik zurück, da für ihn die Menschenrechte deshalb essentiell für die moderne demokratische Gesellschaft sind, weil sie sich außerhalb von politischen Machtkämpfen befinden und sich gegen diese in Stellung bringen lassen, zum Beispiel wenn der Staat von autoritären Machthabern eingenommen wird (Lefort 1986: 254). Dem würde Marx mit seiner Kritik auch gar nicht grundsätzlich widersprechen, er versteht

auch 1844 schon, dass Freiheit und Gleichheit nicht nur Illusionen sind, sondern in ihrem Namen tatsächliche Emanzipationsgewinne errungen werden, die außerdem essentiell sind für das Fortbestehen der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaftsordnung. Aber er würde darauf hinweisen, dass alle Berufungen auf die Menschenrechte, egal wie radikal, die von diesen implizierte gesellschaftliche Existenzform nicht überschreiten können.

Leforts zweite Kritik zielt auf Marx' Problematisierung der modernen Trennung von Staat und bürgerlicher Gesellschaft, die für Lefort die unabdingbare Konflikthaftigkeit im Wesen des modernen, demokratischen Gemeinwesens garantiert, die Politik überhaupt erst ermöglicht. Er weist somit jegliche Infragestellung dieser Trennung zurück, nicht weil sie inhaltlich falsch ist, sondern weil es für ihn nur zwei Alternativen gibt: entweder die feudal-absolutistische Einheit der Gesellschaft mit dem Körper des Monarchen, der den Anspruch stellt, die Gesellschaft als Ganze repräsentieren zu können, oder aber die moderne konfliktuelle liberal-demokratische Ordnung. Marx' Forderung nach einer weiterführenden Emanzipation, die er als wahre, 'menschliche' oder auch 'gesellschaftliche' Emanzipation bezeichnet, wagt es tatsächlich, die Trennung von Staat und bürgerlicher Gesellschaft in Frage zu stellen. Der Grund dafür ist nicht, dass er die Konflikthaftigkeit der bürgerlichen Gesellschaft nicht schätzt oder gar beseitigen möchte. Sein Problem liegt darin, dass die zweiteilige Struktur den Bereich der Politik vom Rest der Gesellschaft trennt und professionalisiert, womit der falsche Eindruck entsteht, dass alles, was nicht vom Staat als 'politisch' designiert ist, keinen grundlegenden Einfluss auf das Gemeinwesen, also das gesellschaftliche Zusammenleben, die gesellschaftlichen Verhältnisse, hat. Andersherum stellt die liberale Ausrichtung dieser Ordnung die bürgerlich-kapitalistische Existenz über die staatsbürgerlich-politische, was eine systematische, kapitalistisch-individualistische Aushöhlung der politischen Sphäre, wie sie in dieser Ordnung designiert ist, impliziert.

Aus diesem Grund formuliert Marx seine Version der menschlichen Emanzipation wie folgt:

„Erst wenn der wirkliche individuelle Mensch den abstrakten Staatsbürger in sich zurücknimmt und als individueller Mensch in seinem empirischen Leben, in seiner individuellen Arbeit, in seinen individuellen Verhältnissen, *Gattungswesen* geworden ist, erst wenn der Mensch seine 'forces propres' |»eigene Kräfte«| als *gesellschaftliche* Kräfte erkannt und organisiert hat und daher die gesellschaftliche Kraft nicht mehr in der

Gestalt der *politischen* Kraft von sich trennt, erst dann ist die menschliche Emanzipation vollbracht.“ (Marx 1844: 370)

Marx fordert hier eine radikale Politisierung aller Bereiche des gesellschaftlichen Handelns, mit speziellem Hinweis auf den Bereich der Arbeit. ‘Gattungswesen zu werden’ heißt hier vor allem, die individuellen Handlungen als durch und durch gesellschaftliche, soziale Handlungen zu verstehen und sie auch so zu *verhandeln*. Es ist also keine Zurückweisung der Demokratie, ganz im Gegenteil ist es die Zurücknahme der Herrschaft des Volkes über sich selbst vom Staat und von der Bindung an liberal-kapitalistische Prinzipien. Es ist auch keine grundsätzliche Absage an die Instituierung von neuen politischen und rechtlichen Organen, die der Gesellschaft bei ihrer Selbstverwaltung helfen. Stattdessen formuliert Marx hier einen Versuch, individuelle Freiheit und kollektives Gemeinwohl in neuer Weise, fern von Privateigentum, minimalen Freiheits- und Gleichheitsdefinitionen, oder gar einem starken Staat, wie es die Hegelianisch-republikanische Lösung vorsieht, radikal-demokratisch zu realisieren. Menschliche Emanzipation ist somit vielmehr eine Provokation oder eine Frage, statt einer Antwort oder gar die Instituierung einer neuen meta-historischen Norm: nämlich ob wir uns ein gesellschaftliches Zusammenleben vorstellen können, welches die gesamtgesellschaftliche Entwicklung, das Kollektivwohl, als Prämisse und Horizont allen individuellen Handelns versteht und bereit ist, dies selbstbestimmend und radikal-demokratisch auszuhandeln.

Wie genau diese neue Ordnung aussieht, lässt Marx an dieser Stelle offen – weder benennt er sie als Kommunismus, noch gibt er uns sonstige Anhaltspunkte, ob und wie neue Rechte formuliert, wie das Problem der Souveränität gelöst werden könnte, welche Produktionsverhältnisse herrschen und was für ein neues Menschenbild dieser neuen Ordnung zugrunde liegen wird. Dies sind alles Fragen, die mit vollem Risiko im emanzipatorischen Prozess selbst ausgehandelt werden müssen. Was er allerdings deutlich macht, ist das notwendig revolutionäre Wesen dieser Emanzipation, die er sich im Ausmaß ähnlich wie die amerikanische oder französische Revolution als umfassende soziale Erneuerung, vorstellt. Emanzipation ist somit ein komplexes Zusammenspiel von Kräften, in dem die Selbstemanzipation der unterdrückten Subjekte, wie wir aus der aktiven Formulierung des obigen Paragraphen herauslesen können, ausschlaggebend ist. Nicht nur ist es die Aufgabe der sich emanzi-

pierenden Subjekte, den Prozess anzustoßen – ihre eigene Transformation weg von der bürgerlichen Subjektivierung geht Hand in Hand mit der Transformation der gesellschaftlichen Strukturen. Die Reduktion und Zurücknahme des politischen Staates in die Gesellschaft ist also lediglich der erste Schritt.

4. Spannungen innerhalb der Marx'schen Begriffsverwendung

Marx' eigener Begriff der wahren, menschlichen Emanzipation ist somit umfassender, radikaler als der Bruno Bauers. Anhand von Bauers Vorstoß wird allerdings deutlich, dass die erzwungene Neutralisierung, die er von den Juden fordert, zwar im modernen Staat laut Marx nicht notwendig sein sollte, trotzdem aber zum Mittel der Wahl dieser Staaten werden kann, wenn sie ihre säkulare, universalistische Identität und die der Nation als Ganzer in Gefahr sehen. Marx scheint diese Gefahr nicht sonderlich zu interessieren: sobald er Bauers Forderung philosophisch als nicht auf der Höhe der Zeit zurückgewiesen hat (Marx 1844: 350), wendet er sich der seiner Meinung nach wahren 'Grenze' der politischen Emanzipation zu, ein Begriff den er mehrmals im Text verwendet (ebd.: 353). So schreibt er: „Die Kritik der politischen Emanzipation selbst war erst die *schließliche* Kritik der Judenfrage und *ihre wahre Auflösung* in die 'allgemeine Frage der Zeit'.“ (Ebd.: 350, Herv. d. A.) Er verwendet hier das gleiche geschichtsphilosophische Vokabular wie Heine und Scheidler vor ihm und scheint den derzeitigen gesellschaftlichen Status quo so zu verstehen, als ob er sich mit der 'richtigen' Kritik erfasst, ein für allemal mit Hilfe einer weiteren Revolution, überwinden ließe. Die Emanzipationsvorstellung, die Marx' Definition impliziert, reduziert die multiplen, historisch nicht-linearen Entwicklungen, die Marx selbst, wenn auch euro-zentristisch limitiert, beschreibt, wenn er von Deutschland, Frankreich und Nordamerika spricht, auf ein philosophisch und politisch singuläres Ereignis – die „menschliche Emanzipation“ als Überwindung der Grenze der politischen Emanzipation. Sie ist die Antwort auf die allgemeine Frage der Zeit und umgekehrt die Wahrheit des historischen Moments, in dem er sich befindet.

Dies beinhaltet, dass er sein Verständnis der menschlichen Emanzipation als wahre und, wie Holly Case es in ihrem Buch nennt,

‘finale Lösung’ aller Emanzipationsfragen – d.h. der Judenfrage, der politischen Frage, und aller sonstigen, anhaltenden Befreiungskämpfe, präsentiert (Case 2018: 119). Dies kommt auf zwei Weisen zum Ausdruck. Einmal setzt Marx im viel kommentierten und umstrittenen zweiten Teil von ‘Zur Judenfrage’ das Wesen der gesamten bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft mit dem ‘Judentum’, wie es die anti-jüdischen Denker seiner Zeit charakterisieren, von Eigennutz, Schacher und Geldgier geprägt, gleich (Marx 1844: 373). Damit dreht er den Spieß um und argumentiert, es gebe keine Judenfrage im anti-jüdischen Sinne, sondern nur eine gesamtgesellschaftliche Frage, wie wir alle von unserer bürgerlich-kapitalistischen Lebensweise loskommen. Doch dieser rhetorische Trick hat einen Preis. Auch wenn es meiner Meinung nach absolut unbegründet ist, Marx auf dieser Basis Antisemitismus vorzuwerfen – das genaue Gegenteil scheint seine Absicht zu sein – riskiert er, ob gewollt oder nicht, die Bedeutungsentleerung der tatsächlichen jüdischen Emanzipationsanstrengungen. Die Art und Weise, wie Marx seine alternative Emanzipationsvision als die wahre Emanzipationsfrage formuliert, postuliert implizit, man müsse nur die allumfassendste, grundsätzlichsste Form der Unterdrückung identifizieren und bekämpfen. Alle anderen Formen der Unfreiheit sind dann entweder nur ideologische Verirrungen oder aber emanzipatorische Kämpfe, die automatisch gewonnen sind, sobald nur das übergreifende Emanzipationsziel erreicht ist.

Obwohl er insofern recht hat, dass die Diskriminierung und gewaltsame Verfolgung der Juden bis hin zum Genozid keinesfalls unabhängig von der Geschichte religiöser und wirtschaftspolitischer Interessenkämpfe zu verstehen ist, ignoriert er hier die Pluralität von politischen Gemeinschaften, deren Positionen und politisch-ideologische Konflikte sich historisch konstituiert haben, die als partikulare Konflikte also absolut real sind und als solche behandelt werden müssen. Das Hinausgehen über die bürgerlich-kapitalistische Gesellschaftsform würde somit neue und hoffentlich deutlich bessere Voraussetzungen für alle Befreiungskämpfe liefern – das heißt aber nicht, dass all diese Kämpfe nicht weiterhin ausgefochten werden müssen.

Auch schließt der Kampf für eine revolutionäre Überschreitung der bürgerlich-kapitalistischen Ordnung, die Marx sich als Zusammenführung von sozialer und politischer Macht und somit der Erreichung eines höheren Grades an gesellschaftlicher und individueller

Selbstbestimmung vorstellt, nicht aus, dass politische Kämpfe, die sich innerhalb der existierenden politischen Parameter verorten und ihre Forderungen an die *existierenden* politischen Institutionen stellen, für diese Überwindung in Stellung gebracht werden können. Dieses Argument ist kein Plädoyer für Reform statt Revolution. Stattdessen ist es der Versuch, aus der Geschichte der erfolgreichen und gescheiterten Emanzipationskämpfe sowie der institutionellen und gesellschaftlichen Reaktionen zu lernen, dass ein gewisser gesellschaftlicher Emanzipationsgrad keine Grenze im territorialen oder topologischen Sinne ist, also eine Art Zaun, dessen Konstitution und Verlauf man philosophisch bestimmen kann, um ihn dann in einem politischen Akt ein für allemal zu überwinden. Stattdessen sind es alle Emanzipationskämpfe in ihrer globalen Diversität und Nicht-Linearität, ob sie ihre Forderungen auf den Widersprüchen innerhalb der bestehenden Ordnung begründen, wie zum Beispiel der Menschen- und Bürgerrechte, oder über diese hinauszugehen versuchen, die die Grenze eines komplexen und sich konstant verschiebenden Kräfteverhältnisses ausmachen, welches in einen revolutionären Moment umkippen könnte.

Eine solche Revolution wäre allerdings immer noch ein Übergangsmoment: Sie wäre zwar der Beginn einer neuen, von Marx ersehnten radikal selbst-bestimmten Gesellschaftsordnung. Dies ist aber nicht gleichzusetzen mit dem Ende jeglicher politischer Konfliktualität, was der Marx'schen Vision im 20. Jahrhundert beispielsweise von Lefort, Ernesto Laclau oder auch Miguel Abensour häufig vorgeworfen wurde. Da die radikal-demokratische kollektive Selbstbestimmung, wie Marx sie seinem Verständnis von menschlicher Emanzipation einschreibt, weder philosophisch durch transzendente Normen begründet werden kann, noch ohne Konfliktualität vorstellbar ist, präsentiert Marx seinen Begriff zwar in teilweise geschichtsphilosophischer Manier als 'ultimative Lösung' aller Emanzipationsbestrebungen. In Wahrheit ist diese Lösung allerdings so radikal unterdeterminiert, dass sie eine Lösung ganz ohne präskriptiven Inhalt darstellt: lediglich der Versuch, den Grund für einen Beginn des Konstruktionsprozesses einer neuen Form des Zusammenlebens – die hier offen bleibt – zu bereiten.

5. Emanzipation nach Marx – zwischen Philosophie, Politik und Geschichte

Das Problem einer marxistischen Erneuerung des Emanzipationsbegriffs ist somit nicht die Bedeutungsvielfalt – diese ist Teil moderner, politisch aufgeladener, polemischer Begriffe. In dem Sinne, wie die Geschichte der Emanzipationsbewegungen ein Kampfplatz voller Widersprüche ist, verwundert es nicht, dass sich das auf der Ebene des Begriffs widerspiegelt. Stattdessen sind die geschichtsphilosophischen Implikationen im Marx'schen Emanzipationsbegriff in 'Zur Judenfrage' meiner Meinung nach die philosophische Grenze, die es zu überwinden gilt, wollen wir einen Emanzipationsbegriff nach Marx als wertvollen politisch-philosophischen Begriff für das 21. Jahrhundert erneuern. Würden wir Louis Althusser folgen, müssten wir dazu wohl den Begriff ganz und gar fallen lassen und uns neu orientieren, da er Teil des Marx'schen Vokabulars vor 1845 war – dem Moment des 'epistemologischen Einschnitts', in dem Marx seine junghegelianischen, humanistischen Ursprünge zugunsten eines historisch-materialistischen Ansatzes mit fundamental neuen Begriffen überwindet (Althusser 2005: 227ff).

Althusser hat in dem Sinne Recht, dass wir das essentialistische Verständnis, das die Notwendigkeit von Emanzipation im historischen Moment oder dem menschlichen 'Wesen' (Marx wies diese Annahme Bauers nie explizit zurück) oder gar beidem eingeschrieben sieht, zurückweisen müssen, wenn wir die Lehre aus Marx' späteren Arbeiten und seinem weitgehenden Fallenlassen des Emanzipationsbegriffs nach 1845 ziehen wollen. Aber genauso wenig, wie Marx' Hinwendung zur politischen Ökonomie bedeutet, dass Philosophie und Politik ihre relative Autonomie und Rolle in der Gesellschaft einbüßen sollten, verlangt seine Suche nach einem historisch-materialistischen Verständnis der kapitalistischen Gesellschaft und dessen Überwindung nach der Aufgabe eines politisch-philosophischen Begriffs wie der Emanzipation. Es macht keinen Sinn, die von Marx unter dem Emanzipationsbegriff entwickelte Kritik auf eine rein 'ökonomische Emanzipation' zu reduzieren.

Stattdessen stellt sich für uns die Aufgabe, das Verhältnis von Geschichte, praktischen politischen Kämpfen und der Philosophie im Inneren des Begriffs neu zu bestimmen. Das bedeutet zunächst, dass die Philosophie keine prinzipielle Vormachtstellung in dieser Dreieckskonstellation genießt. Emanzipation ist historischer

Prozess, politischer Kampf und Idee. Aber das heißt auch, dass die Philosophie – natürlich in Zusammenwirkung mit den multiplen aktuellen Emanzipationskämpfen und den allgemeinen politischen, ökonomischen und kulturellen Kräfteverhältnissen – durch die Formulierung einer bestimmten Idee von Emanzipation, Einfluss nehmen kann. Die historisch-materialistische Einsicht ist hier, dass diese Idee nicht die Kraft hat, die Realität in ihrer Totalität zu begreifen oder gar sie automatisch in eine ‘erlöste’ neue Gesellschaftsform zu überführen – wie wir gesehen haben, war dies auch gar nicht Marx’ Verständnis. Die Philosophie als Arbeit am Begriff funktioniert weder als Ersatz des politischen Klassenkampfes oder der geschichtlichen Entwicklung, noch steht sie über Politik oder Geschichte (Althusser 1971: 64ff).

Die Forderung nach menschlicher Emanzipation, wie Marx sie 1844 formulierte, wurde in letzter Zeit häufig prominent wiederholt. So spricht Alain Badiou von einer neuen Idee des Kommunismus, bei der es um „die Emanzipation der gesamten Menschheit“, oder „dem wahrhaft menschlichen Schicksal der Menschheit“ geht (Badiou 2008: 103ff). Einen anderen Kontext bietet Joan Scotts Arbeit zum Missbrauch der Idee der Gleichheit im liberal-läizistischen Diskurs Frankreichs speziell in Hinblick auf die Art und Weise, wie der Staat Assimilationsforderungen an muslimische Frauen stellt. In diesem Rahmen bedient sie sich der Marx’schen Rechts- und Staatskritik, seiner Kritik an der politischen Emanzipation, und macht den Alternativvorschlag, „die [liberale] Unterscheidung von Konkretem und Abstraktem, Sozialem und Politischen zurückzuweisen und sich stattdessen der Frage zu widmen, wie Marx’ Begriff der ‘wahren Emanzipation’ denn in Realität aussehen könnte“ (Scott 2012: 165).

Diese Vorstöße zeigen zum einen, dass die postmodernen Kritiker wie Laclau und Pieterse sich etwas vorschnell zusammengeschlossen haben, um den, wenn auch vorsichtigen, Abgesang auf den Emanzipationsbegriff anzustimmen, da er zu viele aufklärerische Widersprüche in sich vereine. Wir sind keinesfalls, wie Laclau formulierte, „heute am Ende der Emanzipation und am Beginn der Freiheit angelangt“ (Laclau 2007: 18). Dafür sind die theoretischen und politischen Kämpfe um die Befreiung von den multiplen Unterdrückungen, die das Leben in unserer spätkapitalistischen Gesellschaftsordnung ausmachen, und die Forderungen nach einer echten Alternative zum Kapitalismus, zu laut und Marx’ Problematisierung des vorherrschenden liberalen Freiheitsverständnisses zu

eindringlich. Stattdessen kann die Definition von Emanzipation, die Marx trotz der Spannungen innerhalb seiner Formulierungen lieferte, gerade in einem Moment von politischer Orientierungslosigkeit in Anbetracht der Krise des Neoliberalismus und gleichzeitiger Proliferation von Kämpfen um das Erlangen einer scheinbar verlorenen Deutungshoheit, einen Unterschied machen. Sie kann dazu ermutigen, der Versuchung zu widerstehen, den Emanzipationshorizont unseres Denkens ein für alle Mal auf die Forderung nach gleichen Rechten für alle in einer strukturell Ungleichheit und Ungerechtigkeit produzierenden Gesellschaft zu verengen. Und sie kann Kämpfe in das gesellschaftliche Blickfeld rücken, die versuchen, genau dies zu tun; die nicht nur eine scheinbar natürliche Ordnung in Frage stellen, sondern sich bemühen, die spekulative Praxis der kollektiven Selbstdeterminierung mit dem Ziel, individuelle Freiheit als soziale, von den gesellschaftlichen Verbindungen abhängende Freiheit, zu leben, als ein bisschen weniger unmöglich oder 'utopisch' erscheinen zu lassen.

Literatur

- Althusser, Louis (1971): *Lenin and Philosophy and other essays*, New York.
 – (2005): *For Marx*, London/New York.
- Badiou, Alain (2008): *Wofür steht der Name Sarkozy?*, Frankfurt am Main.
- Bauer, Bruno (1843): *Die Judenfrage*, Braunschweig.
- Case, Holly (2018): *The Age of Questions*, Princeton.
- Carlebach, Julius (1978): *Karl Marx and the Radical Critique of Judaism*, London.
- Grass, Karl Martin/Koselleck, Reinhart (1997): *Emanzipation*, Eintrag in: Brunner, Otto/Werner Conz/Rudolf Walther (Hrsg.): *Geschichtliche Grundbegriffe: historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Band 2, E-G, Stuttgart.
- Hartman, Saidiya V. (1997): *Scenes of Subjection*, New York/Oxford.
- Heine, Heinrich (1830): *Reise von München nach Genua*, Berlin 2014.
- Koselleck, Reinhart (2006): *Begriffsgeschichten: Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache*, Frankfurt am Main.
- Laclau, Ernesto (2007): *Emancipation(s)*, London.
- Lefort, Claude (1986): *Politics and Human Rights*, in: ders.: *The Political Forms of Modern Society: Bureaucracy, Democracy, Totalitarianism*, Cambridge, Mass.

- Marx, Karl (1844): Zur Judenfrage, in: Marx-Engels-Werke, Bd. 1, Berlin 1972.
- Pieterse, Jan Nederveen (1992): Emancipations, Modern and Postmodern, in: *Development and Change*, 23(3), 5-41.
- Scheidler, Karl Herrmann (1840): Emancipation, in: Greiffenhagen, Martin (Hrsg.): *Emanzipation*, Hamburg 1973.
- Scott, Joan (2012): The Vexed Relationship of Emancipation and Equality, in: *History of the Present*, 2(2), 148-168.
- Tomba, Massimiliano (2005): *Krise und Kritik*, Frankfurt am Main.

Susanne Lettow

Subjektivität, Herrschaft und Zeit Dimensionen eines feministischen Begriffs der Emanzipation

In der politischen Sprache sozialer Bewegungen hat der Begriff der Emanzipation im 19. und 20. Jahrhundert eine wichtige Rolle gespielt. Dies gilt auch für die Frauenbewegung, selbst wenn die Bedeutung des Begriffs immer umkämpft war, wie etwa Emma Goldmans Forderung nach einer „Emanzipation von der Emanzipation“ (Goldman 1910: 215) zeigt, die auf eine Kritik des Gleichheitsfeminismus zielte. Im Feminismus der 1970er Jahre wurde „Emanzipation“ zunächst gleichbedeutend mit „Befreiung“ verwendet, dann aber zunehmend durch diesen Begriff ersetzt. Der Emanzipationsbegriff geriet, wie Gisela Heinrich schreibt, „mehr und mehr zu einer Art Kennzeichen für diejenigen, die die Frauenfrage der Klassenfrage nach- und unterordnen“ (Heinrich 1999: 864). Im Kontext der poststrukturalistischen Kritik der Macht und des Subjekts, die die Kritik der „neuen“ sozialen Bewegungen an der Subsumtionslogik ökonomistischer Argumentationen aufnahm, wurde der Begriff der Emanzipation dann explizit kritisiert. Besonders prägnant brachte Ernesto Laclau die Einwände gegen den Begriff vor. Er argumentierte, dass die Idee der Emanzipation auf einem linearen Fortschrittsbegriff, einer rationalistischen Subjektkonzeption sowie einem Verständnis von Macht und Herrschaft in Begriffen von Repression und Entfremdung basiere. Diesen Annahmen lagen Laclau zufolge unhinterfragte essentialistische Annahmen zugrunde, die letztlich auf ein totalisierendes, wenn nicht totalitäres Verständnis von Politik und Gesellschaft verweisen. Judith Butler (1991: 17) wiederum problematisierte ein Verständnis von Emanzipation, dass „die Kategorie ‘Frau(en)’“ reproduziert und damit verkennt, „dass das Subjekt des Feminismus, gerade durch jene Machtstrukturen hervorgebracht und eingeschränkt wird, mittels derer das Ziel der Emanzipation erreicht werden soll“ (ebd.).

Trotz dieser Kritiken verschwand der Begriff der Emanzipation nicht ganz aus dem feministischen Diskurs. In den aufgeregten Debatten um Feminismus und Postmoderne in den frühen 1990er Jahren warnte zum Beispiel Seyla Benhabib, dass diese Allianz möglicherweise „das emanzipatorische Ideal der Frauenbewegungen insgesamt in Frage stellen“ könnte (Benhabib 1995: 234). Und Wendy Brown (2001: 14) fragte, wie wir, die wir in den „zerbrochenen Geschichten der Moderne leben“, dennoch auf eine „emanzipatorische Zukunft“ hinarbeiten können.

Dabei ist bemerkenswert, dass der Begriff bisher auch im Feminismus nicht systematisch diskutiert worden ist. Selbst Nancy Fraser, die in jüngster Zeit „Emanzipation“ als dritten Weg zwischen Markt und Staat vorschlagen hat, setzt sich nicht mit dem Begriff selbst auseinander. Stärker als das Bedürfnis, „Emanzipation“ positiv zu bestimmen, scheint zunächst das Anliegen, ideologische Artikulationen zu analysieren. So hat Joan Scott (2012) die Entpolitisierung des Begriffs kritisiert, die es möglich macht, dass „Emanzipation“ zu einer hegemonialen Norm mutiert, mit der die Anpassung an bestimmte, vermeintlich „westliche“ Lebens- und Verhaltensweisen gefordert wird. Wie auch Sara Farris¹ zeigt sie, dass der Emanzipationsbegriff im Kontext des gegenwärtigen anti-muslimischen Rassismus als Begriff der Fremdverfügung – also gerade nicht der Selbstbefreiung – gefasst wird. Dennoch verweist Scott auch auf das kritische Potential des Emanzipationsbegriffs. Unter Bezug auf Marx' Vorstellung der „menschlichen Emanzipation“ plädiert sie für eine Re-Politisierung des Begriffs mit dem Ziel, das Projekt eines politischen Gemeinwesens voranzubringen, das soziale Gleichheit mit der Möglichkeit verbindet, Differenzen zu leben.

Vor dem Hintergrund dieser Ambivalenzen des Emanzipationsbegriffs denke ich, dass eine Auseinandersetzung mit dem Begriff für die Weiterentwicklung einer kritischen feministischen Gesellschaftstheorie wichtig ist.² Allerdings geht es nicht in erster Linie um eine definitive Begriffsbestimmung, sondern darum, die mit dem Begriff verbundenen politisch-theoretischen Fragen aufzugreifen. Ich gehe davon aus, dass es vor allem drei Dimensionen des Begriffs

1 In diesem Band.

2 Vgl. den Beitrag von Andrea Maihofer in diesem Band, der von demselben Befund ausgeht und einige der im Folgenden diskutierten Aspekte ebenfalls beleuchtet, sowie Lettow (2015).

der Emanzipation sind, die auf ungelöste Fragen einer kritischen feministischen Theorie verweisen. Sie betreffen das Verständnis von Subjektivität, Herrschaft und Zeitlichkeit. Dabei beziehe ich mich auf Kosellecks begriffsgeschichtlichen Abriss zum Begriff der Emanzipation, in dem er drei Entwicklungen herausstellt, die für den modernen, politischen Begriff der Emanzipation konstitutiv sind. Dies ist erstens ein Reflexivwerden des Begriffs in dem Sinne, dass Emanzipation seit dem späten 18. Jahrhundert vornehmlich als ein Prozess des Sich-Emanzipierens, nicht als Akt der Freiheitsgewährung, verstanden worden ist. Zweitens geht es um die Politisierung des vormals einen rechtlichen Akt bezeichnenden Begriffs und drittens um den Prozess der Temporalisierung. Emanzipation wurde demzufolge nicht mehr als singulärer Akt, sondern als zeitlicher, historischer Prozess verstanden. Kosellecks begriffsgeschichtliche Rekonstruktion erscheint mir insofern hilfreich, als sich hier drei Dimensionen des Emanzipationsbegriffs abzeichnen, die ich in der Tat für zentral halte. Emanzipation lässt sich demzufolge verstehen als Politik der Subjektivität, als Herrschaftskritik, und als historischer, mit einem utopischen Index versehener Prozess. Daraus ergeben sich Desiderate einer kritischen feministischen Theorie, die ich im Folgenden skizziere.

Im ersten Teil erläutere ich die als Politik der Subjektivität bezeichnete Dimension. Dabei problematisiere ich ein Verständnis von Subjektivität als Subjektion. Denn es scheint mir notwendig, einen Subjektbegriff zu entwickeln, der sich nicht primär an Prozessen der Unterwerfung orientiert, also an der Inkorporation und Reiteration von Normen, sondern Prozesse der Transgression und des Sich-Herausarbeitens aus Macht- und Herrschaftsverhältnissen ins Zentrum der theoretischen Aufmerksamkeit rückt. Im zweiten Teil argumentiere ich, dass kritische feministische Gesellschaftstheorie einen eigenständigen Begriff der Herrschaft benötigt. Dies ist von Bedeutung, um erstens einer Kulturalisierung und rassistischen Codierung von vergeschlechtlichten Formen der Macht, Herrschaft und Gewalt entgegenzuwirken, und zweitens, um eine nicht-reduktionistische Verbindung von Kapitalismuskritik und feministischer Gesellschaftstheorie herzustellen. Im letzten Teil gehe ich dann auf die Frage der Zeitlichkeit ein und frage, wie der antizipatorische, zukunftsorientierte Gehalt des Emanzipationsbegriffs gefasst werden kann, ohne auf die Vorstellungen von linearer Zeit zurückzufallen. Denn die poststrukturalistische Kritik hat

zwar den Begriff des Fortschritts zu Recht dekonstruiert. Dabei aber wurde zugleich der Zeithorizont so verengt, dass sowohl die Analyse längerfristiger historischer Prozesse als auch die Perspektive einer Zukunft, die in einem radikaleren Sinne anders ist als es die Vorstellung der zitatformigen Wiederholung der Gegenwart zulässt, vernachlässigt wurde.

1. Emanzipation als Politik der Subjektivität

Wie Koselleck betont, wurde der Ausdruck „Emanzipation“ an der Wende zum 19. Jahrhundert „reflexiv“. Es ging nicht mehr darum, dass jemand durch jemanden emanzipiert wird, sondern darum, „sich selbst“ zu emanzipieren. In einem Französischen Wörterbuch findet sich schon im frühen 18. Jahrhundert die Erklärung: Sich zu emanzipieren bedeute „sich selbst allzu große Freiheit“ zu geben, „allen Gehorsam“ zu verlieren (Koselleck/Grass 1992: 159). In diesem Sinne kann Emanzipation durchaus als Prozess des Nicht-, Ver- oder Ent-hörens von ideologischen Anrufungen bzw. der „Entunterwerfung“ im Sinne Foucaults bezeichnet werden. Denn „Entunterwerfung“ ist für Foucault, der dabei auf Kants Aufruf zum „Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit“ (Kant 1784/1999: 20) zurückgreift, „die Kunst der freiwilligen Unknechtschaft, der reflektierten Unfügsamkeit“ (Foucault 1992: 15). Da diese Orientierung auf eine Selbstveränderung, die mit einer Transformation von Herrschaftsverhältnissen einhergeht, die Interventionen von Kant und Foucault über alle Unterschiede hinweg verbindet, spricht Diana Coole von einem Kantianisch-Foucauldianischen Verständnis von Emanzipation als „kritischer Haltung“ (vgl. Foucault 1992: 8).³ Sie begreift dies als eine „Art

3 In *Was ist Kritik?* deutet Foucault Kritik als „eine Art zu denken, zu sagen, zu handeln auch ein bestimmtes Verhältnis zu dem, was existiert, zu dem, was man weiß, zu dem, zu dem, was man macht, ein Verhältnis zur Gesellschaft, zur Kultur ein Verhältnis zu den anderen auch – etwas, was man die Haltung der Kritik nennen könnte.“ (Foucault 1992: 8) In dem früheren Text *Was ist Aufklärung*, an den Coole ebenfalls anknüpft, formuliert Foucault das Projekt einer „kritischen Ontologie unserer selbst [...] als eine(r) Haltung [...], eine(s) Ethos, eine(s) philosophischen Lebens, in dem die Kritik dessen, was wir sind, zugleich die historische Analyse der uns gegebenen Grenzen ist und ein Experiment der Möglichkeit ihrer Überschreitung“ (Foucault 1994: 53).

der Existenz oder des Ko-Existierens, in dem als selbstverständlich hingegenommene Annahmen, Identitäten, Gewohnheiten und verkörperlichte Formen des alltäglichen Verhaltens [...] zum Medium eines stets unabgeschlossenen Prozesses der Entnaturalisierung, der expressiven Improvisation und experimentellen Neuerfindung werden“ (Coole 2015: 536).

Coole zufolge war und ist solch eine Politik der Subjektivität für feministische Bewegungen zentral, denen es nie nur um rechtliche und ökonomische Lebensbedingungen, sondern zugleich um die Veränderung von Lebensweisen geht. „Emanzipation“ kann demnach grundsätzlich nicht „von außen“ kommen, nicht als Unterwerfung unter eine Norm funktionieren, sondern impliziert Prozesse der Selbstveränderung. Wenn es bei Marx in den Feuerbach-Thesen heißt, dass revolutionäre Praxis „das Zusammenfallen der Änderung der Umstände und der menschlichen Tätigkeit oder Selbstveränderung“ (Marx 1845/1983: 6) bedeute, kommt dies einem feministischen Politikverständnis sehr nahe. Jedenfalls richtet es sich vehement gegen edukationistische Vorstellungen, wie sie Joan Scott und Sara Farris mit Blick auf gegenwärtige Strategien der „erzwungenen Emanzipation“ (Farris) von muslimischen Frauen beschreiben.⁴ Die Formulierung, die sich ebenfalls in der dritten Feuerbach-These findet, „dass der Erzieher (oder die Erzieherin; SL) selbst erzogen werden muss“ (ebd.: 5f), bedeutet schließlich, dass es keinen privilegierten Standpunkt außerhalb der gesellschaftlichen Macht- und Herrschaftsverhältnisse gibt, von dem aus die Befreiung Anderer möglich ist, sondern nur einen kollektiven Prozess, der – wenn auch widersprüchlich, ungleichzeitig und konfliktuell – ein gemeinsamer ist.

Für einen feministischen Begriff der Emanzipation bedeutet dies, dass er mit einem Subjektverständnis verknüpft sein müsste, das diese Verbindung von Selbstveränderung und gesellschaftlicher Veränderung hervorhebt, also nicht in erster Linie die Art und Weise, in der Macht und Herrschaft inkorporiert und reiteriert werden. Theorien der Subjektion aber stellen die Tatsache ins Zentrum, dass es keine Konstitution von Handlungsfähigkeit jenseits von Machtverhältnissen gibt, diese also grundsätzlich nicht „überwunden“, sondern nur rekonfiguriert werden können. Zwar bedeutet das keineswegs, dass die Perspektive der Transgression

4 Vgl. dazu Sara Farris in diesem Band.

und Selbstveränderung vollkommen ausgeschlossen wird. Gerade Butlers Konzept der performativen Resignifikation basiert ja auf der Annahme, dass eine Subversion von Macht als Effekt der Transformation von Körper- und Selbstverhältnissen zu denken ist. Amy Allen (2015) knüpft daher an die subversiv-transgressiven Aspekte der Subjektkonzeptionen von Foucault und Butler an und stellt heraus – in dem sie diese Aspekte im Sinne eines erweiterten Verständnisses von Autonomie deutet⁵ – dass Prozesse der aktiven Selbstveränderung für Emanzipation zentral sind.

Um solche Prozesse zu fassen, können Einsichten aus den feministischen Affektstudien gewonnen werden, sofern diese den Doppelcharakter von Affekten betonen, also die Tatsache, dass Affekte Machtverhältnisse sowohl stabilisieren als auch destabilisieren können.⁶ Ein kritisches Verständnis von Affekten zeigt dabei ihr Potential, festgefahrene Formen des Sich-zu-sich-Verhaltens und des Sich-zu-Anderen Verhaltens aufzubrechen. Auch Affekte wie Traurigkeit, Verzweiflung und Angst können also ein emanzipatorisches Potential haben. „Unhappiness“, so hat es Sara Ahmed (Ahmed 2010: 75) formuliert, „may also provide an affective way of sustaining our attention on the cause of unhappiness“. Unglücklichsein kann also eine kritisch-epistemische Funktion haben, insofern es zu der Einsicht führt, dass das Unglücklichsein nicht zufällig ist, sondern eine Struktur hat, so „that what happens to us might be connected in some way to what happens to others“ (ebd.: 87). Dies heißt nicht, dass solche Affekte notwendigerweise zu einem besseren, umfassenderen Verständnis der eigenen Situation und ihrer strukturellen Bedingungen führen, wohl aber, dass bestimmte Arten mit solchen Affekten umzugehen, neue Handlungsmöglichkeiten

5 Allen macht dies vor allem in ihrem Buch *The Politics of Our Selves. Power, Autonomy, and Gender in Contemporary Critical Theory* (2008) sehr deutlich, indem sie eine Brücke zwischen Butler und Foucault einerseits, der an Habermas orientierten Kritischen Theorie andererseits schlägt.

6 Vgl. hierzu Brigitte Bargetz (2015) sowie Andrea Maihofer (2014). Maihofer plädiert in Anschluss an Sara Ahmed für ein „dekonstruktivistisch materialistisches Verständnis von Gefühlen und Affekten (Maihofer 2014: 269). Dies zielt darauf, deren „historische Entstehung [...] gesellschafts- und herrschaftskritisch re- und dekonstruiert wird, und zwar mit dem Ziel ihrer Transformierung oder auch Überwindung“ (ebd.) und dass zugleich der Zusammenhang von bestimmten „hegemonialen Gefühlsregimen“ mit den „materiellen Lebensbedingungen und –verhältnissen der Menschen in einer Gesellschaft“ (ebd.) begreifbar wird.

eröffnen können. „Feminist subjects“, um noch einmal Ahmed zu zitieren, „who take their feelings of discontent seriously, in refusing to be well-adjusted not only mourn the losses, but in mourning open up other possibilities for living“ (ebd.: 79).

Eine Politik der Subjektivität müsste es also ermöglichen, Affekte – ebenso wie Wünsche und Bedürfnisse – zu hinterfragen, zu bearbeiten und zu verändern. Sie verbindet sich daher mit jenen Prozessen, die Nancy Fraser (1994) vor geraumer Zeit einmal als „Politik der Bedürfnisinterpretation“ bezeichnet hat. Im Zusammenhang mit den Diskussionen um die feministische Sozialstaatskritik hat Fraser in den späten 1980er nämlich argumentiert, dass nicht nur die Mittel zur Befriedigung von Bedürfnissen umkämpft sind, sondern auch die Interpretationen dessen, was überhaupt als Bedürfnis angesehen wird. Die Kritik richtet sich daher sowohl auf all jene Institutionen und Strukturen, durch die autoritative Bedürfnisinterpretationen hervorgebracht werden, als auch auf die kritische Bearbeitung von Gefühlen und Affekten, Bedürfnissen und Wünschen.

Für eine kritische Theorie der Subjektivität stellt sich in diesem Zusammenhang nicht so sehr das Problem, ob und inwiefern es ein „Außerhalb“ der Macht gibt, also ein unversehrtes Widerstandspotential der Subjekte oder ein anthropologisch begründetes „emanzipatorisches Interesse“.⁷ Denn für die Behandlung der Frage, wie sich die Verflechtung persönlicher und gesellschaftlicher, individueller und kollektiver Veränderungsprozesse fassen lässt, erweist sich die Orientierung an der Innen/Außen-Metaphorik als irreführend. Gramscis Auffassung des Individuums als „historischem Block“ entzieht sich denn auch dieser Metaphorik und etabliert ein Subjektverständnis, das die Multiplizität praktischer Welt- und Selbstbezüge ins Zentrum rückt. So ist das Individuum Gramsci zufolge eine Verbindung „von rein individuellen, subjektiven Elementen und von massenhaften, objektiven Elementen, zu denen das Individuum eine tätige Beziehung unterhält“ (Gramsci 1994: H 10 II, § 48, 1341). Das bedeutet, dass Subjektivität durch eine „Abfolge tätiger Verhältnisse“ (ebd., §54, 1347) geschaffen wird,

7 Habermas hat in *Erkenntnis und Interesse* (1968) zu zeigen versucht, dass es drei menschliche Grundaktivitäten gibt, denen bestimmte Formen der Erkenntnisgewinnung entsprechen, nämlich Arbeit, Kommunikation und Emanzipation. Vgl. dazu Axel Honneth (2017).

in denen sich das Individuum zu Anderen und Anderem verhält, wenn auch in unterschiedlichen Graden. Einige dieser Beziehungen sind konkreter, andere eher abstrakt: Die „Synthese der Bestandteile der Individualität ist ‘individuell’, doch verwirklicht und entwickelt sie sich nicht ohne eine Tätigkeit nach außen, die äußeren Verhältnisse verändernd, beginnend bei denen zur Natur bis hin zu denen zu den anderen Menschen, in unterschiedlichem Grad in den verschiedenen gesellschaftlichen Kreisen, in denen man lebt, bis zum weitesten Verhältnis, das die gesamte menschliche Gattung umfaßt“ (ebd., §48, 1341). In diesem Sinn konstituiert und manifestiert sich Handlungsfähigkeit in den unterschiedlichen Verhältnissen und auf unterschiedlichen Beziehungsebenen in je spezifischer Weise, ist aber grundsätzlich zugleich individuell und gesellschaftlich, sodass persönliche Veränderung und die Veränderung gesellschaftlicher Verhältnisse miteinander korrelieren. „Die eigene Persönlichkeit verändern“, so Gramsci, „heißt das Ensemble dieser Verhältnisse verändern“ (ebd.: 1347).

Emanzipation kann daher als Politik der Subjektivität aufgefasst werden, die eine kritische Bearbeitung von Affekten, Bedürfnissen und Wünschen mit einschließt. Wenn, wie Wendy Brown (2015) es ausgedrückt hat, die „stählerne Revolution des Neoliberalismus“ den „demos“ der Demokratie, also jene Art gesellschaftlichen Zusammenhalts, der für das Funktionieren von Demokratie notwendig ist, untergräbt – ein Prozess, der durch nationalistisch-rassistische Anrufungen des „Volks“ auf die Spitze getrieben wird –, so bestünde Emanzipation wesentlich in einer Re-Organisation von Selbst- und Weltverhältnissen, die darauf zielt, neue Formen des Sich-zu-sich-Verhaltens und neue gesellschaftlichen Formen des Sich-zu-Andere-Verhaltens hervorzubringen.

2. Emanzipation als Herrschaftskritik

Das zweite Charakteristikum des modernen Begriffs der Emanzipation, das Koselleck anführt, ist die Tatsache, dass er sich von einem rechtlichen zu einem politischen Begriff gewandelt hat. Der Begriff wurde sozusagen „ent-juridifiziert“ (Grass/Koselleck 1975: 160), obwohl er die juristische Bedeutung nie ganz verloren hat. Der Prozess der Politisierung ging mit einer Universalisierung von Befreiungsansprüchen einher. Während „Emanzipation“ zuvor die

Freilassung einzelner Individuen bedeutete und sich auf das Zugeständnis gleicher Rechte reduzierte, bezogen sich die Kämpfe um Emanzipation seit dem frühen 19. Jahrhundert zunehmend auf die Überwindung von Herrschaft insgesamt. Dieser Bedeutungswandel kam dadurch zustande, dass der Begriff in unterschiedlichen politischen Kontexten – von der Anti-Sklaverei-Bewegung, dem Kampf um die jüdische Emanzipation um 1800, der Frauen- und der Arbeiterbewegung – verwendet wurde. Trotz der unterschiedlichen Kontexte und Verwendungsweisen des Emanzipationsbegriffs bildete sich eine Konvergenz von Bedeutungen heraus. In gewisser Weise funktionierte „Emanzipation“ als intersektionaler Begriff – und zwar ohne dass die betreffenden sozialen, kulturellen und politischen Bewegungen von einer intersektionalen Analyse von Herrschaftsverhältnissen ausgingen. Der universalistische Anspruch des Emanzipationsbegriffs war demzufolge keine vorab postulierte und begründete Norm, anhand derer sich politische Praxen beurteilen lassen, sondern das Resultat der strukturellen Konvergenz eine Reihe von emanzipatorischen Kämpfen. So betrachtet bleibt der Partikularismus ein notwendiges Element des Emanzipationsbegriffs. Denn wenn Emanzipation als Prozess des „Sich-selbst“-Emanzipierens gefasst wird, kann das Allgemeine nicht als vorgegebene Struktur, sondern nur als Horizont sich verbindender partikularer Perspektiven gefasst werden.

In diesem Sinne erhielt der Partikularismus im Prozess der Politisierung des Emanzipationsbegriffs einen neuen Zuschnitt und wurde zu einem transitorischen oder transgressiven Partikularismus, der nicht mehr auf die Gleichstellung bestimmten sozialer Gruppen bezogen ist, sondern auf die Überwindung von Herrschaft. Das ist aus meiner Sicht auch die entscheidende Wendung, die Marx in *Zur Judenfrage* vollzieht: Die Verschiebung der Forderung nach rechtlicher Gleichstellung hin zur Analyse und Kritik gesellschaftlicher Herrschaftsverhältnisse. Der Staat fungiert dabei nicht länger als Adressat von Forderungen, vielmehr wird er als Teil jener Verhältnisse gefasst, die Unfreiheit und Ungleichheit festschreiben. Die „politische Emanzipation“, die in der Gewährung gleicher Staatsbürgerrechte besteht, so die Kritik, operiert mit der Vorstellung abstrakter Gleichheit, lässt aber die gesellschaftlichen Bedingungen realer Ungleichheit vollkommen unverändert bzw. verstärkt diese sogar, indem sie als vor- und unpolitisch konstituiert werden. Der Zwang, von dem die „politische Emanzipation“ das Individuum

befreit, ist, wie Wendy Brown es in ihrer Lektüre von Marx' Text formuliert, „*politicized identity – the treatment of a particular social identity as the basis for deprivation of suffrage, rights or citizenship. But [...] emancipation from this constraint does not liberate the individual from the conditions constitutive or reiterative of the identity.*“ (Brown 1995: 105) Im Gegenteil, es entsteht auf diese Art eine neue Form von Herrschaft. Die Bedeutungsverschiebung, die Marx vornahm, indem er „*Emanzipation*“ als „*menschliche Emanzipation*“ reartikulierte, hat dabei einen neuen theoretischen Horizont konstituiert, indem er zwei Frage aufwarf: Was ist und wie funktioniert Herrschaft? Die theoretische Aufmerksamkeit verschob sich also von der Frage, wem welche Rechte und Privilegien zugestanden werden sollen, zu der Frage, inwiefern gesellschaftliche Verhältnisse durch Formen von Herrschaft organisiert sind, zu denen insbesondere auch juridische und normative Infrastrukturen gehören.

Diese Umstellung von einer juridisch-normativen auf eine herrschaftskritische Perspektive stellt bis heute auch eine Herausforderung für die feministische Theorie dar und ist vor allem mit Blick auf zwei zusammenhängende Aspekte der Theorieentwicklung der vergangenen Jahrzehnte relevant. Dies sind erstens die „*normative Wende*“ und zweitens die inzwischen vielfach problematisierte Abkehr von Gesellschafts- und damit auch Kapitalismustheorie. Die „*normative Wende*“ kennzeichnet dabei nicht nur die an der Habermas'schen Version Kritischer Theorie orientierten feministischen Ansätze. Vielmehr ist eine theoretische Fokussierung auf Normen auch und gerade für jene poststrukturalistischen Ansätze konstitutiv, die sich einer Analyse und Kritik der Machteffekte von Normen widmen, also auf eine Dekonstruktion von Normen zielen. Dabei lag vor allem in den 1990er und 2000er Jahren der Fokus darauf zu verstehen, wie Subjekte durch die Annahme, Aneignung und Transformation von Normen konstituiert werden, wohingegen der Analyse der politischen, ökonomischen und gesellschaftlichen Bedingungen der Produktion von Normen wenig Aufmerksamkeit geschenkt wurde. Dementsprechend ging die *normative Wende* mit einer Abkehr von gesellschaftstheoretischer Reflexion einher. Obwohl die mikropolitische Wende und die Analysen der Mikropolitik der Macht gerade für die Analyse von Geschlechterverhältnissen und die alltägliche Reproduktionen und Transformationen von Geschlecht extrem fruchtbar waren und dazu beigetragen haben,

sowohl ökonomistische als auch etatistische Argumentationen zu vermeiden, führte diese Hinwendung zur Mikropolitik doch auch dazu, dass die Analyse ökonomischer Strukturen sowie gesellschaftstheoretische Überlegungen, die sich auf gesamtgesellschaftliche Zusammenhänge und historische Formationen beziehen, weitgehend an den Rand gedrängt wurden.

Ein kritischer Indikator dafür ist das weitgehende Verschwinden des Begriffs des Patriarchats aus der feministischen Theorie (vgl. Browne 2014).⁸ Denn auch wenn es eine offene Frage ist, ob der Begriff des Patriarchats geeignet ist, vergeschlechtlichte Herrschaftsverhältnisse theoretisch zu fassen, so ist doch die Abwesenheit überhaupt des Versuchs, einen spezifisch feministischen Begriff der Herrschaft zu formulieren – also einen Begriff, der in der Lage ist, die spezifischen Formen von Macht, Herrschaft und Gewalt zu fassen, die in Geschlechterverhältnissen eine Rolle spielen – ein ernsthaftes Problem. Denn es wird zwar oft argumentiert, dass der Begriff des Patriarchats, der strukturelle Ähnlichkeiten zwischen verschiedenen Gesellschaften in synchroner und diachroner Hinsicht behauptet, essentialistisch und eurozentrisch ist – was zweifellos auf eine ganze Reihe von Verwendungen des Patriarchatsbegriffs zutrifft. Dennoch scheint mir auch das Gegenteil richtig zu sein: Es ist gerade die Abwesenheit der theoretischen Bemühungen, strukturelle Ähnlichkeiten und Unterschiede zwischen verschiedenen Formen der Macht und der Herrschaft in unterschiedlichen Gesellschaften zu analysieren und zu benennen, die den feministischen Diskurs anfällig für imperiale und neokoloniale Strategien der Kulturalisierung von vergeschlechtlichter Macht, Herrschaft und Gewalt macht. In einem Essay über sexuelle Gewalt hat daher Victoria Browne für eine erneute, „strategische Wiederaneignung“ des Patriarchatsbegriffs plädiert, um zu einem politischen Verständnis sexualisierter Gewalt zu gelangen, das diese in Zusammenhang mit struktureller männlicher Macht begreift, statt sie in Termini der individuellen Verfehlung bzw. Devianz oder ganz allgemein als „Machtmissbrauch zu artikulieren“ (Browne 2014: 9). Browne argumentiert, dass „even

8 Der Begriff des Patriarchats wird in jüngster Zeit wieder verstärkt verwendet. Cornelia Klinger fasst die Geschlechterordnung der bürgerlichen Gesellschaft als ein „spezifisch modernes, subjektiviertes und emotionalisiertes Patriarchat, das nicht mehr im alten Hau (oikos), sondern in der Privatsphäre des Eigen-Heims seinen Ort hat.“ (Klinger 2013: 89). Vgl. auch das Heft „Das Patriarchat vermessen“, *Das Argument* 60 (6) 2018.

if gender categories are multivalent and unstable, feminist analysis does need to be able to explain what makes something an instance of *patriarchal* power relations, rather than 'power relations' more generally" (ebd.: 15).

Die Notwendigkeit einer feministischen Theorie der Herrschaft stellt sich auch weiterhin mit Blick auf eine feministische Kritik politischer Ökonomie. Denn wenn Diana Coole betont, dass ein zeitgemäßes Verständnis von Emanzipation die Einbeziehung einer feministischen Kritik der politischen Ökonomie erfordert, steht die Frage im Raum, wie sich Kapitalismuskritik und feministische Gesellschaftsanalyse zueinander verhalten. Obwohl diese Frage in den 1970er und 80er Jahren intensiv unter dem Titel „Kapitalismus und Patriarchat“ diskutiert wurde, sind dabei eine ganze Reihe von Fragen offen geblieben bzw. stellen sich in der Gegenwart neu (vgl. Pühl/Sauer 2018; Scheele/Wöhl 2018; Aulenbacher/Riegraf/Völker 2015). Eine der prominentesten Theoretikerinnen, die in der Gegenwart eine Wiederaufnahme des Projekts feministischer Kapitalismus- und Gesellschaftstheorie gefordert hat, ist sicherlich Nancy Fraser. Allerdings reduziert Fraser (2015) Kapitalismus auf Strategien der Vermarktlichung und betrachtet Markt und Staat als sich abstrakt gegenüberstehende Sphären, die durch eine Politik der Emanzipation vermittelt werden sollen. Fragen danach, wie kapitalistische Ökonomie durch Geschlechterverhältnisse strukturiert werden, wie monetarisierte und nicht-monetarisierte ökonomische Verhältnisse ineinander greifen, sowie nach dem Verhältnis von Kapitalismus, Staat und Biopolitik bzw. der Regulation von Geschlechter- und Sexualitätsverhältnissen, bleiben also weiterhin untertheorisiert.⁹

Wenn Herrschaftskritik also eine zweite wesentliche Dimension des Emanzipationsbegriffs ist, heißt dies, dass feministische Theorie vor der Aufgabe steht, einen Begriff von Herrschaft zu entwickeln, der die Verschränkung von ökonomischen, politischen und kulturellen Aspekten von Herrschaft fassen kann. Dies impliziert eine Überwindung der „normativen Wende“ ebenso wie eine Kritik an der Rückkehr zum Ökonomismus und der Vorstellung von Haupt- und Nebenwiderspruch. Denn gerade weil es, „kein homogenes

9 Vgl. zu dieser Problematik, die auch in der früheren Debatte um den Status der Hausarbeit im Kapitalismus zentral war, Kontos (2015), Pühl/Sauer sowie Ludwig/Sauer/Wöhl (2009).

Klassensubjekt“ gibt (Dowling/van Dyk/Graefe 2017: 418), sondern Klassenverhältnisse von Geschlechterverhältnissen, Rassismen und geopolitischen Machtverhältnissen durchzogen sind,¹⁰ muss eine integrale Analyse und Kritik von Herrschaft zugleich die Zusammenhänge und die Spezifik von unterschiedlichen Formen von Herrschaft benennen.

3. Emanzipation als antizipatorisch-utopischer Prozess

Ich möchte nun auf eine dritte Dimension des Emanzipationsbegriffs eingehen, die zeitliche Dimension. Koselleck zufolge ging die Politisierung des Begriffs der Emanzipation mit seiner Verzeitlichung einher. Das heißt, dass Emanzipation sich seit dem ausgehenden 18. Jahrhundert weniger auf einen singulären Akt innerhalb einer bestehenden Ordnung bezog, sondern auf einen kollektiven politischen Prozess der Veränderung der Gegenwart in Namen einer besseren Zukunft. Dabei gewann der Begriff der Emanzipation einen antizipatorischen, utopischen Gehalt. Zwar wurden Perspektiven der Emanzipation auch mit Blick auf die Vergangenheit formuliert. Kritische Auseinandersetzungen mit dem Emanzipationsbegriff heben allerdings zumeist dessen enge Verbindung mit den Vorstellungen von Fortschritt und Revolution hervor, stellen also die Ausrichtung auf die Zukunft den Mittelpunkt. Die poststrukturalistischen Kritiken jedenfalls richteten sich ebenso gegen „eschatologische“ Erlösungserwartungen wie gegen die „große Erzählung“ des Fortschritts. Ausgehend von einer Kritik linearer Zeitauffassungen, in denen die Gegenwart zum bloßen Durchgangsstadium auf dem Weg zu einer besseren Zukunft wird, fassten sie dann gesellschaftliche Veränderung vornehmlich mikrologisch als Serie von Verschiebungen, die durch die Wiederholung von Normen und Bedeutungen zustande kommt. Auch in den feministischen Theorien wurde der Begriff der Revolution, der in den 1970er Jahren in Titeln wie *Women the longest Revolution* (Juliett Mitchell) oder *The Dialectic od Sex: The Case for Feminist Revolution* (Shulamith Firestone) präsent war, ab

10 Alex Demirović und Andrea Maihofer sprechen in diesem Zusammenhang von der „Multidimensionalität“ von Gesellschaft, die als „artikulierte Ganze(s) von Ökonomie und spezifischen Formen des politischen Staates, der Kultur, der Geschlechter-, der Naturverhältnisse sowie der rassifizierten Verhältnisse kapitalistisch“ ist (Demirović/Maihofer 2013: 38)

den späten 1980er Jahren kaum noch verwendet. „Feminist revolution“, so Wendy Brown, „which [...] carried the promise of remaking gender and sexuality that itself entailed a radical reconfiguration of kinship, sexuality, desire, psyche, and the relation of the private to the public, went awry“ (Brown 2005: 105). Sowohl der Sache als auch dem Begriff nach verengte sich der Zukunftshorizont und es kam gleichermaßen zu einem Verschwinden der Zukunft aus der Gegenwart (vgl. ebd.: 103). Diese Abwertung der Zukunft aber impliziert ebenso zeit- und geschichtsphilosophische Annahmen wie die Begriffe des Fortschritts und der Revolution. Das heißt, sie basiert auf spezifischen theoretischen Stellungnahmen, die es daraufhin zu diskutieren gilt, inwiefern sie Verständnis- und Handlungsmöglichkeiten eröffnen oder verschließen.

Bemerkenswert ist, dass die feministischen Ansätze der sexuellen Differenz, der Dekonstruktion und der von Deleuze inspirierte Feminismus trotz aller Unterschiede mit einem Verständnis von Zeit und Veränderung arbeiten, das auf Heideggers Begriff der Wiederholung zurückgeht. „Wiederholung“, schreibt Heidegger in *Sein und Zeit*, ist immer „Wiederholung des Möglichen“ (Heidegger 1927/1983: 385). Sie „ist weder ein Wiederbringen des ‘Vergangenen’, noch ein Zurückbinden der ‘Gegenwart’ an das ‘Überholte’. Die Wiederholung lässt sich [...] nicht vom ‘Vergangenen’ überreden, um es als das vormalig Wirkliche nur wiederkehren zu lassen. Die Wiederholung *erwidert* vielmehr die Möglichkeit der dagewesenen Existenz.“ (Ebd.: 385f) Gemeint ist, mit anderen Worten, ein Prozess, in dem Veränderung durch den Rückgang auf die Vergangenheit und deren Re-artikulation hervorgebracht wird. Bei Luce Irigaray geht es dementsprechend darum, „durch einen Effekt spielerischer Wiederholung das ‘erscheinen’ zu lassen, was verborgen bleiben musste: die Verschüttung einer möglichen Operation des Weiblichen in der Sprache“ (Irigaray 1976: 32), um so eine Modifikation oder zumindest Störung der symbolischen Ordnung zu erwirken. Für Judith Butler gibt es zwar kein Verborgenes und Verschüttetes, doch auch sie fasst den zeitlichen Prozess der Konstruktion von Geschlecht als Wiederholung. Die „laufende Wiederholung von Normen“, also die zitatenförmige Re-iteration von Gegenwart und Vergangenheit, bringt – so die Annahme – Verschiebungen hervor, die die Möglichkeit der Subversion einschließen. Elizabeth Grosz wiederum, die sich auf Deleuze, Nietzsche und Darwin bezieht, betont zwar – im Unterschied zu Irigaray und Butler – die zent-

rale Bedeutung der Zukunft. Allerdings reduziert sie Zukunft auf den Aspekt des Unvorhersehbaren und Unerwarteten, was dem Entwurfscharakter individuellen und kollektiven Handelns nicht gerecht wird. Dieses zeichnet sich ja, insofern es auf Zukunft gerichtet ist, gerade dadurch aus, dass bewusste Planungen, unbewusste Orientierungen und Unvorhersehbares in einem unauflösbaren Spannungsverhältnis stehen. Darüber hinaus entpolitisiert Grosz den Begriff der Zukunft, indem sie ihn an eine vitalistische Logik des Werdens bzw. des „Lebens an sich“ bindet. „Life“, so Grosz, „is a becoming beyond what it is because the past, not fixed in itself, never fixes or determines the present and future but underlies them, inheres in them, makes them rich in resources and forces them to differ from themselves.“ (Grosz 2004: 255)

Ich führe diese Zeitkonzeptionen feministischer Theorie hier an, um deutlich zu machen, dass eine Auseinandersetzung mit deren zeit- und geschichtstheoretischen Annahmen für die Entwicklung eines zeitgenössischen Emanzipationsbegriffs ebenso relevant ist wie die Auseinandersetzung mit dem Subjekt-, dem Macht- und dem Herrschaftsbegriff. Dabei geht es mir nicht darum, die poststrukturalistische Kritik der linearen Zeit zugunsten einer Neuauflage des Fortschrittsbegriffs abzuwehren. Vielmehr geht es um die Frage, in welchen Zeithorizonten wir gesellschaftliche Veränderung denken, welche Bedeutung Zukunft und Vergangenheit für das Handeln in der Gegenwart haben und wie ein Verständnis von Zeit und Geschichte beschaffen sein muss, das Ungleichzeitigkeiten und das Zusammenwirken unterschiedlicher Zeitlogiken fassen kann. Insbesondere die Thematisierung jener Vielzahl von korrelierenden Zukunftshorizonten – von denen, die sich auf den unmittelbaren Alltag richten bis zu denen, die sehr große historische Zeitspannen umfassen und Veränderung in einem emphatischeren Sinne aufrufen als es das Konzept Wiederholung tut – scheint mir für einen zeitgenössischen Emanzipationsbegriff zentral zu sein. Da Emanzipation als Prozessbegriff immer auf ein irgendwie geartetes Verständnis von Zukunft und Antizipation angewiesen ist, ist es daher wichtig zu klären, inwieweit Zukünftigkeit jenseits des Modells linearer Zeitlichkeit verstanden werden kann.

Ansatzpunkte hierfür bietet Amy Allens Kritik der eurozentrischen Fortschrittskonzeption, die die post-Habermasianische Kritische Theorie prägt. Allen zufolge ist es notwendig, mit dieser Konzeption zu brechen und stattdessen ein Verständnis von

Historizität zu entwickeln, das an Foucaults Kritik der Gegenwart anknüpft. Foucault problematisiert die Gegenwart, indem er Bruchlinien aufzeigt, die, so Allen, „serve as glimmers or anticipatory illuminations of other possible worlds“ (Allen 2015: 526). Der „utopisch-antizipatorische“ Horizont von Emanzipation wird somit nicht in erster Linie durch eine positive Zukunftserwartung konstituiert, sondern durch die Kritik von Gegenwart und Vergangenheit. In diesem Sinne plädiert Allen für ein Verständnis von „Emanzipation ohne Utopie“. Es liegt nahe, hier an Benjamins Kritik des Fortschritts und das Konzept der Aktualisierung zu denken. Denn „Aktualisierung“ bedeutet für ihn die Unterbrechung des historischen Prozesses, das Aufsprengen der vermeintlich notwendigen Kontinuität, um neue Denk- und Handlungsmöglichkeiten zu generieren. Zukünftigkeit wird hier grundsätzlich als Resultat einer Re-Artikulation der Vergangenheit gedacht, nämlich so dass durch eine aktive Aneignung der Niederlagen, Fehler und Verluste der Vergangenheit neue Handlungsmöglichkeiten konstituiert werden. Benjamin spricht in diesem Zusammenhang vom Eingedenken als einem Prozess, in dem „das Unabgeschlossene (das Glück) zu einem Abgeschlossenen und das Abgeschlossene (das Leid) zu einem Unabgeschlossenen“ gemacht werden (Benjamin 1982: 589). Sam McBean hat ein solches Verständnis, das Zukunft vom Unabgegoltenen der Vergangenheit her denkt, in ihrer Re-Lektüre von Marge Piercys Roman *Woman on the Edge of Time* (1976) formuliert. Ein feministisches Verständnis von Zukünftigkeit, so McBean, „might require considering how the incomplete, the unfinished or even the ‘failures’ of the past ... open up unforeseen possibilities“ (McBean 2014: 46). Anhand der Hauptfigur des Romans, Connie, wird dabei deutlich, dass der Prozess des Benjaminschen Eingedenkens gleichermaßen die persönliche Geschichte als auch die Geschichte der sozialen Bewegungen betrifft. Aus der Perspektive einer emanzipatorischen Politik der Subjektivität, die Selbstveränderung als Korrelat gesellschaftlicher Veränderung begreift, sind die Modi des Verhaltens zur Vergangenheit und der Entwicklung zukunftsgerichteter Handlungsmöglichkeiten grundsätzlich aufeinander verwiesen. Die Verbindung von subjektiver und historisch-gesellschaftlicher Zeit ist dabei ein aktiver Prozess, der grundsätzlich auf die Spannung zwischen unterschiedlichen Zeiterfahrungen angewiesen ist.

Ein solches an Benjamin orientiertes Verständnis von Zukünftigkeit erlaubt es, Veränderung in einem radikaleren und umfas-

senderen Sinne zu verstehen, als es der Begriff der Wiederholung nahe legt.¹¹ Mit Blick auf den Begriff der Emanzipation ist es jedoch vor allem wichtig hervorzuheben, dass die Entwürfe von Zeit und Geschichte, die den Begriff seit dem 19. Jahrhundert prägen, immer umkämpft waren. Die Auseinandersetzung darum, in welchen Hinsichten und auf welche Weise Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zu einander in Beziehung gesetzt werden können und sollen, ist selbst Gegenstand von Kämpfen um Emanzipation. Grundsätzlich ist „Emanzipation“ als kritischer Begriff denn auch wenig geeignet Lösungen anzugeben, sondern ein Begriff, der durch die Spannung, die zwischen der Analyse und Kritik der Gegenwart und einem offen Zukunftshorizont besteht, eine Erweiterung von Denk- und Handlungsmöglichkeiten hervorbringt.

Literatur

- Ahmed, Sara (2010): *The promise of happiness*, Durham und London.
- Aulenbacher, Brigitte/Riegraf, Birgit/Völker, Susanne (Hrsg.) (2015): *Feministische Kapitalismuskritik*, Münster.
- Allen, Amy (2015): *Emancipation without Utopia: Subjection, Modernity and the Normative Claims of Feminist Critical Theory*, in: *Hypatia. A Journal of Feminist Philosophy* 30 (3), 513-529.
- Bargetz, Brigitte (2015): *The Distribution of Emotions: Affective Politics of Emancipation*, in: *Hypatia. A Journal of Feminist Philosophy* 30 (3), 580-596.
- Benhabib, Seyla (1995): *Feminismus und Postmoderne*, in: dies.: *Selbst im Kontext. Kommunikative Ethik im Spannungsfeld von Feminismus, Kommunitarismus und Postmoderne*, Frankfurt am Main.
- Benjamin, Walter (1982): *Das Passagen-Werk*, Frankfurt am Main.
- Brown, Wendy (2015): *Undoing the Demos: Neoliberalism's Stealth Revolution*, New York.
- (2005): *Feminism Unbound: Revolution, Mourning, Politics*, in: dies.: *Edgework. Critical Essays on Knowledge and Politics*, Princeton.
- (2001): *Introduction*, in: dies.: *Politics out of History*, Princeton.
- (2001): *Specters and Angels: Benjamin and Derrida*, dies.: *Politics out of History*, Princeton.
- (1995): *Rights and Losses*, in: dies.: *States of Injury: Power and Freedom in Late Modernity*, Princeton.

11 Zum Verhältnis der Zeitkonzeptionen von Heidegger und Benjamin vgl. Lettow (1999).

- Browne, Victoria (2014): The persistence of patriarchy: Operation Yewtree and the return to 1970s feminism, in: *Radical Philosophy* 188, 9-19.
- Butler, Judith (1991): *Das Unbehagen der Geschlechter*, Frankfurt am Main.
- Butler, Judith/Athanasίου, Athena (2013): *Dispossession: The Performative in the Political*, Cambridge, Malden.
- Coole, Diana (2015): Emancipation as a Three-Dimensional Process for the Twenty-First Century, in: *Hypatia. A Journal of Feminist Philosophy* 30 (3), 530-546.
- Demirović, Alex/Maihofer, Andrea (2013): Vielfachkrise und die Krise der Geschlechterverhältnisse, in: Nickel, Hildegard M./Heilmann, Andreas (Hrsg.): *Krise, Kritik, Allianzen. Arbeits- und geschlechtersoziologischen Perspektiven*, Weinheim, Basel.
- Foucault, Michel (1994): Was ist Aufklärung?, in: Erdmann, Eva/Honneth, Axel/Forst, Rainer (Hrsg.): *Ethos der Moderne. Foucaults Kritik der Aufklärung*, Frankfurt am Main, New York.
- (1992): *Was ist Kritik?*, Berlin.
- Fraser, Nancy (2015): *Between Marketization and Social Protection: Resolving Feminist Ambivalence*, in: dies.: *Fortunes of Feminism*, London
- (1994): Der Kampf um die Bedürfnisse: Entwurf für eine sozialistisch-feministische kritische Theorie der politischen Kultur im Spätkapitalismus, in: dies.: *Widerspenstige Praktiken. Macht, Diskurs, Geschlecht*, Frankfurt am Main.
- Goldman, Emma (1910): *The Tragedy of Women's Emancipation*, in: dies.: *Anarchism and Other Essays*, New York.
- Gramsci, Antonio (1994): *Gefängnishefte*, Bd. 6, Hamburg.
- Grosz, Elizabeth (2004): *The Nick of Time. Politics, Evolution, and the Untimely*. Durham und London.
- Heidegger, Martin (1927/1983): *Sein und Zeit*, Tübingen.
- Heinrich, Gisela (1999): *Frauenemanzipation*, in: *Historisch-Kritisches Wörterbuch des Marxismus*, hrsg. v. Wolfgang Fritz Haug, Berlin.
- Honneth, Axel (2017): Is there an emancipatory interest?, in: *European Journal of Philosophy* 25 (4)908-920.
- Irigaray, Luce (1976): *Macht des Diskurses/Unterordnung des Weiblichen*, in: dies.: *Waren, Körper, Sprache. Der ver-rückte Diskurs der Frauen*, Berlin.
- Kant, Immanuel (1999): *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (1784), in: ders.: *Was ist Aufklärung? Ausgewählte kleine Schriften*, Hamburg.
- Klinger, Cornelia (2013): *Krise war immer ...Lebenssorge und geschlechtliche Arbeitsteilungen in sozialphilosophischer und kapitalismuskritischer Perspektive*, in: Appelt, Erna/Aulenbacher, Brigitte/Wetterer, Angelika (Hrsg.): *Gesellschaft. Feministische Krisendiagnosen*, Münster.

- Kontos, Silvia (2015): Von der Hausarbeitsdebatte zur 'Krise der Reproduktion?', in: Demirović, Alex/Klauke, Sebastian/Schneider, Erienne (Hrsg.): Was ist der Stand des Marxismus?, Münster.
- Koselleck, Reinhart/Grass, Karl Martin (1975): Emanzipation, in: Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, Bd. 2, hrsg. v. Brunner, Otto/Conze, Werner Conze/Koselleck, Reinhart, Stuttgart.
- Lettow, Susanne (2015): Emancipation: Rethinking Subjectivity, Power and Time, in: *Hypatia. A Journal of Feminist Philosophy* 30 (3) 2015, 501-512.
- (1999): Zukunft denken. Benjamin, die Postmoderne und Heidegger, in: *Das Argument* 230, 338-348.
- Ludwig, Gundula/Sauer, Birgit/Wöhl, Stefanie (Hrsg.) (2009): Staat und Geschlecht. Grundlagen und aktuelle Herausforderungen feministischer Staatstheorie, Baden-Baden.
- Maihofer, Andrea (2014): Sara Ahmed: Kollektive Gefühle – Elemente des westlichen hegemonialen Gefühlsregimes, in: Baier, Angelika/Binswanger, Christa/Häberlein, Jana/Nay, Yv Eveline/Zimmermann, Andrea (Hrsg.): *Affekt und Geschlecht. Eine einführende Anthologie*, Wien.
- Marx, Karl (1983): Thesen über Feuerbach, in: *Marx-Engels-Werke*, Bd. 3, Berlin.
- (2006): Zur Judenfrage, in: *Marx-Engels-Werke*, Bd. 1, Berlin.
- McBean, Sam (2014): feminism and futurity: revisiting Marge Piercy's *Woman on the Edge of Time*, in: *feminist review* 107, 37-56.
- Pühl, Katharina/Sauer, Birgit (Hrsg.) (2018): *Kapitalismuskritische Gesellschaftsanalyse. Queerfeministische Positionen*, Münster.
- Scheele, Alexandra/Wöhl, Stefanie (Hrsg.) (2018): *Feminismus und Marxismus*, Weinheim, Basel.
- Scott, Joan Wallach (2012): The vexed relationship of emancipation and equality, in: *History of the Present* 2 (2): 148–68.

Andrea Maihofer

Feminismus und Emanzipation – und darüber hinaus

I. Einleitung

Die Idee der Emanzipation erhält angesichts der neoliberalen Transformationsprozesse und den mit ihnen einhergehenden gesellschaftlichen Polarisierungen, Ungleichheiten und nicht zuletzt der dominanten neoliberalen Rhetorik der Eigenverantwortung eine neue gesellschaftstheoretische und -kritische Bedeutung. Eine Neuaneignung des Begriffs der Emanzipation kann allerdings nicht unreflektiert geschehen. So lässt sich nicht davon absehen, dass mit ihm historisch meist ein universalistischer Anspruch und ein teleologisches Fortschrittsdenken verbunden war (Laclau 2013: 19f; s. a. Demirović in diesem Band); ebenso wenig lässt sich ignorieren, dass in ihm Macht und Herrschaft oft als Repression bzw. Unterdrückung gedacht und von einem autonomen Subjekt sowie von einem idealistischen Freiheitsverständnis ausgegangen wurde. Ausserdem spielte er in der hegemonialen Selbstaffirmierung Europas und der Veränderung des 'rückständigen Orients' gegenüber dem 'modernen freien Okzident' eine zentrale Rolle (Maihofer 2014; s.a. Lettow 2015). All dies bedeutet jedoch nicht, dass der Begriff der Emanzipation nicht durch eine Hegemonie(selbst)kritik hindurch neu produktiv gemacht werden könnte (vgl. dazu Dietze 2008 und, daran anschließend, Maihofer 2017a). In diesem Sinne knüpfe ich im Folgenden an diese Kritiken an. Der Schwerpunkt meiner Ausführungen versteht sich aber vor allem als Versuch einer Rekonzeptualisierung der Idee der Emanzipation. Dazu werde ich in einem *ersten Schritt* dem Verständnis von Emanzipation im Feminismus etwas genauer nachgehen. Wofür stand der Begriff und warum ist er derzeit in ihm kaum mehr präsent? Und was gerät damit aus dem Blick? In einem *zweiten Schritt* wird es um die Freiheit zur Kritik gehen und deren zentrale emanzipatorische Bedeutung.

Angesichts der zunehmenden Skandalisierung emanzipatorischer Kritik werden mich vor allem ihre Folgen der inneren und äusseren Zensur am Beispiel des Feminismus beschäftigen. Abschließend werde ich versuchen, Marxens Verständnis von Emanzipation als einer „Assoziation“ freier Menschen (Marx/Engels 1972: 482) und seine Version des „kategorischen Imperativs“ (Marx 1978b: 385) zusammenzuführen und auf dieser Grundlage ein Verständnis von Emanzipation als einer regulativen Idee oder Utopie zu entwickeln.

II. Verständnis von Emanzipation im Feminismus

Die Verbindung von Feminismus und Emanzipation hat eine lange Tradition. Ab dem 18. Jahrhundert steht die Idee der Emanzipation der Frau* zunächst in engem Zusammenhang mit der Emanzipation der Männer* aus dem Status unmündiger Untertanen oder, allgemeiner, mit der Befreiung der Menschen aus der Leibeigenschaft oder der Sklaverei. Vor diesem Hintergrund kritisierten auch vereinzelt Männer* den Ausschluss der Frauen* aus den Menschen- und Bürgerrechten. So forderte Theodor von Hippel (1792: 81) das Ende ihrer Versklavung in der Familie und plädierte nicht nur für gleiche Menschen- und Bürgerrechte für Frauen*, sondern auch für ihren gleichen Status als Rechtssubjekte in allen öffentlichen und privaten Angelegenheiten. Zudem umfasste für ihn die Emanzipation der Frauen* – ganz im Sinne der Aufklärung – auch die Fähigkeit, „für sich und *durch* sich denken und handeln zu können“ (ebd.: 115). Denn „[w]arum sollte das Weib nicht *Ich* aussprechen können“, warum sollte ihr verweigert werden, ebenfalls eine „Person [zu] sein“, die eigenständige Urteile darüber fällen kann, was für sie gut ist und sie für rechtens hält (ebd.: 119)? Wie sich hier schon zeigt, umfasst der Begriff der Emanzipation als Befreiung von den bestehenden Herrschaftsverhältnissen spätestens ab Ende des 18. Jahrhunderts die Befreiung von althergebrachten religiösen, intellektuellen und moralischen Zwängen und damit die Veränderung von Denk-, Gefühls- und Lebensweisen sowie von der bestehenden Subjektivierung.

In diesem Sinne war der Begriff der Emanzipation seit Olympe de Gouges' *Erklärung der Rechte der Frau und Bürgerin* (1791 [1791]) bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts über Simone de Beauvoir (2005 [1949]), Iris von Roten (1991 [1958]) bis hin zu Kate Millett (1985 [1970]) und Alice Schwarzer (1975) eine zentrale Idee und

Kritikperspektive westlicher feministischer Theorie und Politik. Nicht umsonst gilt der Feminismus auch als einer der bedeutsamsten Emanzipationsbewegungen der letzten Jahrhunderte und die Wortschöpfung der 'Emanze' ist beredter Teil der Skandalisierung seiner Akteur*innen sowie des Kampfes gegen ihn. Entsprechend ging es keineswegs nur um Gleichheit bzw. Gleichstellung, wie dies in den letzten Jahrzehnten verstärkt der Fall war (Maihofer 2017b), vielmehr insgesamt um die Befreiung der Frauen* von der „fortdauernden Tyrannei“ der Männer* (de Gouges 1979: 37; Goegg 1868: 1) bzw. von der Unterdrückung durch „den Apparat der Männerherrschaft“ (von Roten 1991 [1958]: 6). Auch für Millet ist die Überwindung der „Tyrannei des Mannes“ (Millet 1985) das Ziel, das es zu erreichen gilt.

Emanzipation wird als *Befreiung* gedacht von der Unterdrückung durch die patriarchale Herrschaft, wobei diese nicht einfach als Repression im Sinne von Foucaults „Repressionshypothese“ (1979:19) zu verstehen ist. Auch wenn teilweise durchaus die Vorstellung besteht, dass es 'Etwas', z.B. die weibliche Sexualität, zu befreien gilt, wird Unterdrückung vor allem als Disziplinierung und Normalisierung verstanden sowie als Herausbildung bestimmter vergeschlechtlichter und vergeschlechtlichender Subjektivierungsweisen. Zudem betrifft die Unterdrückung, von der hier gesprochen wird, *alle* gesellschaftlichen Bereiche und Aspekte des Lebens von Frauen*. Sie prägt ihre soziale, ökonomische, politische und rechtliche Stellung und durchzieht insbesondere Ehe, Familie und Sexualität, aber auch ihr Denken, Fühlen und Handeln und ebenso ihr Verhältnis zu sich selbst sowie zu ihrem Körper. Emanzipation umfasst hier (noch) ausdrücklich, wie sich zeigen wird, die *Idee positiver materieller Freiheit* im Sinne von *emanzipatorischer Handlungsfähigkeit*, wobei zudem Freiheit nur als *gleiche* Freiheit für alle eine solche ist und damit weder Freiheit ohne Gleichheit noch Gleichheit ohne Freiheit sinnvoll zu denken ist.

Das heißt, der Begriff der Emanzipation steht *erstens* für die ganz grundsätzliche Forderung der *Befreiung* von der patriarchalen Herrschaft, in der den Frauen* die Anerkennung als Menschen mit gleichem Recht auf Freiheit und Gleichheit in allen gesellschaftlichen Bereichen und Belangen verwehrt und damit, um es im Anschluss an Marx zu sagen, nicht einmal die Anerkennung ihres Menschseins gewährt wurde (1978a). Der Begriff der Emanzipation beinhaltet

also eine fundamentale Kritik an den bestehenden patriarchalen Gesellschafts- und Geschlechterverhältnissen. Zu ihnen gehörte für einige frühe Feministinnen auch die Sklaverei. So übte Olympe de Gouges vehement Kritik an der Sklaverei und stellte sie in den Zusammenhang patriarchaler Herrschaft (de Gouges 1979: 46). Ebenso ging es schon bei de Gouges in ihrer alternativen *Erklärung der Rechte der Frau und Bürgerin* (de Gouges 1979) um die Forderung nach gleichen Staatsbürgerrechten sowie um eine gleichberechtigte politische Teilhabe (einschließlich dem Zugang zur Nationalversammlung) (ebd.: 36). Aus dieser *herrschaftskritischen* Perspektive wurden die bestehenden Gesellschafts- und Geschlechterverhältnisse kritisiert und deren *Überwindung* gefordert.

Zweitens impliziert der Begriff der Emanzipation die Befreiung aus der konkreten Abhängigkeit im *privaten Bereich*. Wenn Simone de Beauvoir (2005: 899) die Befreiung der einen Hälfte der Menschheit“ von „der Versklavung“ fordert, ist damit neben der politischen und gesellschaftlichen Emanzipation vor allem die Emanzipation im privaten Bereich gemeint. Das hieß bis zur Wende zum 20. Jahrhundert die Befreiung der Frauen* aus der sogenannten „Geschlechtsvormundschaft“ (Holthöfer 1997: 390ff), d.i. aus der Vormundschaft zunächst des Vaters, dann des Ehemanns als Familienoberhaupt. Später ging es um die Abschaffung des nach wie vor bestehenden ungleichen Rechtsstatus von Ehefrauen, sprich, um ein Ende der Entrechtung der Frauen* in der patriarchalen Familie, ihrer sexuellen Ausbeutung sowie ihres physischen und psychischen Ausgeliefertseins. Dass den Frauen* der gleiche Rechtsstatus im familialen Bereich und damit vollumfänglich im privatrechtlichen Sinne in den westlichen Ländern erst sehr viel später als die staatsbürgerlichen

1 Während bei de Gouges der Begriff der Sklaverei bezogen auf die Befreiung der Frauen noch im Kontext ihrer expliziten Forderung nach der Abschaffung der Sklaverei stand, ist es durchaus erklärungsbedürftig, dass die Emanzipation der Frauen in der Frauenbewegung selbst noch von Beauvoir, Millet, Schwarzer unkommentiert in Parallele zur Sklaverei gesetzt wird. Eine Analogie, die sich insbesondere festmacht am 'gemeinsamen' Status der Rechtlosigkeit, der körperlichen, psychischen und sexuellen Ausbeutung und Nutzung als Gebärende und unbezahlte Arbeitskraft. Siehe auch die grundsätzliche Kritik von Marx und Engels an der Sklaverei von Frauen* und Kindern in der Familie als „Verfügung über fremde Arbeitskraft“ (Marx/Engels 1958: 32). Zur Problematik der Analogie von Patriarchat und Sklaverei bzw. Sklaverei und Ehe siehe Dietze (2013: 74ff).

Rechte zugestanden wurde, nämlich erst im Laufe der 1970er bis 1990er Jahre, verweist einmal mehr auf die zentrale Bedeutung der bürgerlich patriarchalen Familie für die Reproduktion der hetero-patriarchalen Gesellschafts- und Geschlechterordnung. So wurde in der Schweiz, in der bekanntlich das Frauenstimm- und Wahlrecht erst 1971 eingeführt wurde, in der damaligen Debatte noch mit großer Erleichterung betont, dass es jetzt *nur* um die staatsbürgerliche und *nicht* um „die privatrechtliche Gleichstellung“ (Botschaft 1957: 670) gehe. Denn, so das Argument, die Verwirklichung der *vollen* Rechtsgleichheit der Frauen* wäre mit besonderen Schwierigkeiten und Aufwand verbunden, weil dies „fast alle Gebiete unserer Rechtsordnung, des öffentlichen und privaten Rechts, und unserer sozialen und wirtschaftlichen Verhältnisse tangiert“ und sich daraus „eine Menge rechtlicher, gesetzgeberischer, politischer, sozialer, psychologischer und anderer Fragen“ ergeben (ebd.: 668). Zu Recht galt daher in der Frauenbewegung gerade der *private* Bereich als *der* zentrale Ort der Reproduktion der patriarchalen, heteronormativen Zweigeschlechterordnung. Und das Insistieren auf der Berufstätigkeit von Frauen* hatte seinen Grund nicht zuletzt darin, dass sie als unabdingbare Basis materieller wie geistiger und psychischer Freiheit, Selbständigkeit und Unabhängigkeit angesehen wurde, als notwendig, damit Frauen* nicht nur rechtlich, sondern auch faktisch eigenständige Subjekte mit eigenem Lebensentwurf sein können (Woolf 2001 [1938]; Beauvoir 2005). Erst wenn Frauen* in der Lage sind, sich ihren Lebensunterhalt finanziell alleine zu sichern, besteht die Möglichkeit einer realen Befreiung sowohl aus der „Haushaltfron“ als auch aus ihrer sexuellen Ausbeutung (von Roten 1991: 415). Erst dann löst sich nach Beauvoir der „Liebesakt“ aus der „Tradition der Sklavenschaft“ (2005: 895) und der Prostitution (ebd.: 888).

Das bedeutet, *drittens*, von Beginn an, aber vor allem seit der zweiten Welle der Frauenbewegung in den 1960er Jahren, die Überwindung der heterosexuellen „männlichen“ Sexualität (Irigaray 1980 [1974]: 22). Die körperliche und sexuelle Selbstbestimmung sowie die Veränderung der bestehenden Formen der alltäglichen Liebes- und Familienbeziehungen sind für dieses Verständnis von Emanzipation also essentiell. Denn nach Millett ist gerade das gegenwärtige „System der Sexualbeziehungen“ mit seiner ihm inhärenten „Herrschaft“ „eine äußerst kluge Art ‘innerer Kolonisation’“ (1985: 39) und Sexualität daher *der* zentrale Ort der Machtausübung

und Reproduktion männlicher Herrschaft oder, wie es Schwarzer (1975: 7) pointiert „der Angelpunkt der Frauenfrage“ und „zugleich Spiegel und Instrument der Unterdrückung der Frauen* in allen Lebensbereichen“. Die Geschlechterverhältnisse können daher letztlich nur durch „die Erschütterung des männlichen Sexmonopols“ „von Grund auf ins [...] Wanken“ gebracht werden (ebd.: 205). Mit anderen Worten: In diesem Verständnis hängen die alltägliche sexualisierte Gewalt, sexuelle Belästigung, überhaupt Sexismus und die vorherrschenden Vorstellungen und Praxen von Sexualität aufs engste zusammen und bedingen und stützen sich wechselseitig. So lange sich hieran nichts grundlegend ändert, können Sexismus und patriarchale Geschlechterverhältnisse nicht wirklich überwunden werden. Emanzipation ist Schwarzer zufolge sonst nicht mehr als dass „aus Sklavinnen freie Sklavinnen wurden“ (ebd.: 179). Bei aller Problematik dieser Formulierungen, zeigt dies doch, wie sehr die *Frage der Sexualität* von Beginn an in der Frauenbewegung und insbesondere seit den 1960er Jahren als *das* zentrale Thema der Emanzipation galt und wie eng beides miteinander verknüpft wurde. Auch Amia Srinivasan (2018: 16) zufolge war bis in die 1990er Jahre für den Feminismus „eine politische Kritik des Begehrens“ essentiell und es wurde in vielfacher Weise aufgezeigt, wie „das sexuelle Begehren [...] von Unterdrückung geprägt ist“. Gegen die vorherrschende Strategie der Naturalisierung von Sexualität wurde auf ihr als einem gesellschaftlich-kulturellen Phänomen insistiert. Mit wem und wie Menschen Sex haben, wurde als eine zutiefst politische Frage begriffen und es war klar, dass für das emanzipatorische Ziel freier und gleicher Menschen die Überwindung der vorherrschenden Sexualität unabdingbar ist. Nur so kann die in ihr stattfindende Reproduktion der patriarchalen Geschlechterverhältnisse und damit die alltägliche sexualisierte Gewalt und sexuelle Belästigung durchbrochen werden. Dies erfordert jedoch nicht nur eine veränderte Sexualität und ein verändertes Selbstverhältnis bei Männern*, sondern auch bei Frauen* bzw. bei allen Geschlechtern und damit, wie bereits Beauvoir (2005: 899) und später Jessica Benjamin (1990: 38) deutlich machen, auch eine grundlegende Überwindung der herkömmlichen Subjekt-Objekt-Beziehung.

Diese Einsichten feministischer Theorie und Politik sind in den letzten Jahrzehnten zwar nicht völlig, aber doch deutlich in den Hintergrund geraten. Dies hat verschiedene Gründe. Wie so oft

war die historische Entwicklung in sich uneinheitlich und widersprüchlich. Sowohl innerhalb als auch neben der feministischen Kritik an der herrschenden Sexualität zielten viele Diskurse und Praxen der sogenannten 'sexuellen Revolution' vor allem auf die Befreiung der Sexualität aus der kleinbürgerlichen Sexualmoral und deren rigiden Einschränkungen. Dabei ging es weniger um eine grundlegende Kritik an Sexualität als vielmehr um eine von konventionellen Einschränkungen freie, lustvolle Sexualität, was für sich genommen von vielen schon als 'revolutionärer Akt' verstanden wurde (Herzog 2015: 353ff; Sigusch 2005: 28). Häufig war sie daher letztlich kaum mehr als eine *sexpositive* Bewegung, die sich bestens mit der damals zeitgleich einsetzenden Kommerzialisierung von Sexualität vertrug. Dies trug Gefahren in sich, auf die schon damals viele Feminist*innen hingewiesen haben (s. Herzog 2015: 357f), aber auch kritische Theoretiker wie Herbert Marcuse (1970: 93ff) mit seiner These der „repressiven Entsublimierung“ oder Theodor Adorno (1977b). Basis ihrer Kritik war die Reduktion auf eine genital fixierte Sexualität, die der feministischen Kritik an der phallischen Sexualität in vielem ähnelte. So betont Adorno (1977b: 537), dass schon nach Freud die „herrschende Form der Sexualität, die genitale, nicht, als was sie so gern sich verkennt, ursprünglich, sondern Resultat der Integration“ ist und folglich eine „Desexualisierung der Sexualität“ impliziert (ebd.). Deswegen ist ihm zufolge „[s]exuelle Freiheit [...] in einer unfreien Gesellschaft so wenig wie irgendeine andere zu denken“ (ebd.: 535).

Selbst innerhalb des Feminismus wurde spätestens ab den 1990er Jahren die Kritik an der herrschenden Sexualität stetig leiser und die Frage, wie unser Begehren entsteht, wurde Srinivasan zufolge – zumindest im Mainstream – fast völlig verdrängt (2018:16f). Das Schwinden dieser grundlegenden Kritik an den vorherrschenden Vorstellungen und Praxen von Sexualität wird nicht zuletzt auch am engen Verständnis von Gleichstellungspolitik deutlich, in der das Thema der Sexualität bis vor kurzem kaum mehr eine Rolle gespielt hat (Maihofer 2017b). Verstärkt wurde diese Entwicklung in der letzten Zeit noch durch die zunehmende *Kulturalisierung* sexueller und häuslicher Gewalt, wodurch nach Dietze „die Verwundbarkeit aller Frauen* gegenüber sexualisierter Gewalt zu einem *Fremdimport* deklariert“ wurde (Dietze 2017: 25; Herv. AM). All dies hat dazu geführt, daß die Einsicht, daß sexuelle Gewalt/Belästigung ein *strukturelles Problem* westlicher Gesellschaften ist und

daher ein *konstitutiver Zusammenhang* zwischen der anhaltenden Ungleichheit der Geschlechter und dem nach wie vor dominanten patriarchalen Verständnis von Sexualität besteht, selbst in großen Teilen des Feminismus fast verloren gegangen ist.

Allerdings wurde in den letzten Jahren gerade von jüngeren Feminist*innen die Bedeutung dieser Einsichten erneut virulent gemacht. So knüpft beispielsweise Laurie Penny (2012) – im Übrigen explizit im Rückgriff auf Shulamith Firestone – an den Begriff der Emanzipation der früheren Frauenbewegung an. Hintergrund ist unter anderem, was Penny den Zwang „zum erotischen Kapital“ (ebd.: 24) nennt, die Dynamik des „Fleischmarkts“, die sie als eine Art Preis versteht, den Frauen* für ihre zunehmende Emanzipation zahlen müssen (ebd.: 24ff)². Auch die gegenwärtige Debatte um #Me Too bestätigt im Übrigen genau dies: die Notwendigkeit der Überwindung der vorherrschenden (männlich dominierten) Sexualität zur Überwindung der patriarchalen Geschlechterverhältnisse.

Schließlich sind *viertens* in der feministischen Tradition im Begriff der Emanzipation die Idee der Freiheit auf das engste mit dem der Gleichheit verwoben. So geht es, wie schon angesprochen, um *gleiche Freiheit für alle*, oder wie es de Gouges formuliert: die Freiheit „muss gleich für alle sein“ (de Gouges 1979: 46).³ Niemand darf aus ihr ausgeschlossen und für alle soll sie *gleich* sein; das heißt, der Begriff der Freiheit schließt gesellschaftliche (soziale wie ökonomische) Ungleichheit aus. Dies gilt auch vice versa: Gleichheit muss Freiheit einschließen, ist ohne Freiheit undenkbar. Spätestens im Zuge der Gleichstellungspolitik sind jedoch, wie sich zeigt, nicht nur einige zuvor für die Frauenbewegung relevante Themen – wie das Thema der Sexualität, die lange Zeit emphatisch mit Begriffen der Emanzipation, Befreiung und Selbstbestimmung und der Idee der Freiheit verbunden war – aus dem Blick geraten, sondern überhaupt die essentielle Verbindung von materieller Freiheit und Gleichheit (Maihofer 2017b).

Hinweis hierfür ist unter anderem, dass der elementare Unterschied zwischen *formaler* und *materieller* Gleichheit in der öffentli-

2 Siehe auch Schutzbach (2016) oder bereits McRobbie (2010) und nicht zuletzt die #Me Too-Bewegung.

3 Dass Freiheit und Gleichheit in diesem Sinne zusammenzudenken keine Selbstverständlichkeit ist hierzu Scott 2012: 149.

chen Debatte kaum mehr präsent ist. Obwohl verfassungsrechtlich ausdrücklich verankert und in der Schweiz in dem Bundesgesetz nochmals explizit bekräftigt, ist danach das gesellschaftliche Ziel nicht lediglich die Herstellung *formaler/rechtlicher*, sondern *tatsächlicher/materieller* Gleichstellung. Dies impliziert die Einsicht in den notwendigen Zusammenhang von tatsächlicher *Gleichheit* und materieller *Freiheit*, insbesondere im Sinne von *Handlungsfähigkeit*. Die Individuen sollen mehr als nur die *Freiheit* haben, z.B. einen bestimmten Beruf zu ergreifen. Es müssen auch die materiellen *Bedingungen* existieren, die es den Individuen erlauben, die dafür nötige individuelle Handlungsfähigkeit, sprich den entsprechenden Willen und die erforderlichen Kompetenzen zu entwickeln, um diese Freiheit überhaupt wahrnehmen zu können. Und genau dafür haben neben den einzelnen Individuen auch Staat und Gesellschaft Sorge zu tragen. Individuelle und kollektive Freiheit im Sinne von Handlungsfähigkeit ist keine natürliche menschliche Eigenschaft; vielmehr ist sie ist Resultat historisch bestimmter Subjektivierungsweisen und zutiefst abhängig von den jeweiligen gesellschaftlichen Verhältnissen, Bedingungen und Ressourcen und nicht zuletzt von den herrschenden Normen des gesellschaftlich Denk- und Lebbareren. Die Veränderungen in der gesellschaftlichen Arbeitsteilung, den gesellschaftlichen Institutionen und Strukturen wie Familie, Bildung, Politik sowie gesellschaftlich-kulturellen Wertsetzungen sind daher unabdingbar für eine nachhaltige Veränderung der alltäglichen Lebensweise der Individuen. Erst in einem solch zirkulären Prozess kann es zu einer grundlegenden emanzipatorischen Transformation der Gesellschafts- und Geschlechterverhältnisse kommen (Bourdieu 2005: 145). Gerade dieses Wissen um die gesamtgesellschaftliche kollektive Verantwortung geht jedoch im Rahmen der neoliberalen Transformationsprozesse und der gezielten Rhetorik individueller Eigenverantwortung zunehmend verloren. Angesichts dessen ist es wichtiger denn je, auf der Herstellung tatsächlicher (sozialer wie ökonomischer) Gleichheit und ihrem notwendigen Zusammenhang mit materieller Freiheit im Sinne von Handlungsfähigkeit zu insistieren und vice versa. Dafür bedarf es allerdings der Wiederaufneigung eines positiven emanzipatorischen Freiheitsbegriffs, wie ich dies bereits an anderer Stelle formuliert habe (Maihofer 2018). In diesem Verständnis von Gleichheit und Freiheit wird also explizit die von Fraser (Fraser/Honneth 2003: 13ff) immer wieder zu Recht kritisierte Entgegensetzung von Anerkennung und Umverteilung

zurückgewiesen. Ein für den Feminismus historisch bedeutsamer Aspekt war die Freiheit von innerer und äusserer Zensur. Derzeit eher unterschätzt, galt sie lange Zeit gleichsam als ein zentrales Ziel von Emanzipation.

III. Kritik(fähigkeit) – Emanzipation und das Problem der inneren/äusseren Zensur

Wie Foucault zeigt, ist Kritik ein Akt der „Entunterwerfung“ (1992: 15), „nicht regiert zu werden bzw. die Kunst nicht auf diese Weise und um diesen Preis regiert zu werden“ (1992: 12). Schon für Kant, auf den Foucault sich bezieht, war der Ausgang aus der Unmündigkeit – als Schritt hin zum Gebrauch des eigenen Verstandes ohne Leitung anderer – nicht nur ein Akt des Ungehorsams und der Entunterwerfung, sondern, positiv formuliert, ein Akt der Befreiung. Zugleich war er als Aufkündigung des unbedingten Gehorsams gegenüber den herrschenden Autoritäten „Kritik in sehr konkretem Sinn“ (Adorno 1977a: 786). Zwar ist nach Kant „das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen“ (1964: 53) auch selbstverschuldet, denn alle Menschen besitzen die Fähigkeit zum eigenständigen Denken. Allerdings werden ihm zu Folge die Menschen, und insbesondere die Frauen* (ebd.), durch die Erziehung und die herrschende gesellschaftliche Ordnung systematisch im „Gängelwagen“ (ebd.: 54) gehalten. Auf diese Weise wird bewusst dafür gesorgt, dass „der bei weitem größte Teil der Menschen (darunter das ganze schöne Geschlecht) den Schritt zur Mündigkeit, außer dem dass er beschwerlich ist, auch für sehr gefährlich halte“ (ebd.: 53). Die Menschen werden nach ihm also durch die herrschenden Autoritäten: Kirche, Staat, Lehrer in Unmündigkeit gehalten und in ihrem Denken gegängelt. Mehr noch: durch Zensur, Sanktionen und Skandalisierung wird den Menschen systematisch Angst gemacht. Das heißt: Unmündigkeit ist nach Kant ein von den Herrschenden gezielt geschaffener Zustand intellektueller Unfreiheit, aus dem sich zu befreien es „Entschließung“ und „Mut“ bedarf (ebd.). Die Freiheit, den eigenen Verstand zu gebrauchen und Kritik am gesellschaftlich Gegebenen zu üben, muss sich also genommen werden. Sie verlangt einen Akt der Entscheidung, Willen und vor allem Mut, sich der Gefahr von Sanktionen auszusetzen. Aus diesem Grund ist für Kant die Existenz einer freien Öffentlichkeit

von grosser Bedeutung, ja unabdingbar. In ihr „werden sich immer einige Selbstdenkende“ (ebd.: 54) finden, die an den Mut appellieren, „selbst zu denken“ (ebd.).

Bereits *Christine de Pizan* beschäftigt sich in ihrem 1405 erschienen Buch „Stadt der Frauen“ (1990) mit dieser Thematik, wenn sie in die damals geführte Debatte um die Stellung der Frau eingreift (vgl. Bock/Zimmermann 1997; Maihofer 1998). Sie betont, welch großen Mut es gerade für Frauen* braucht, auf ihren eigenen Verstand zu vertrauen. Nach der Lektüre zahlreicher misogynyner Bücher kann ihre Protagonistin zunächst kaum glauben, dass so viele bedeutende Männer* sich in ihrem Urteil über die Frauen* geirrt haben sollen. Sie verfällt in Lethargie und Scham überfällt sie über ihr eigenes Geschlecht. Sie beginnt an Gott zu zweifeln, ja hadert gar mit ihm, „in einem weiblichen Körper auf die Erde geschickt worden zu sein“ (ebd.: 38). In diesem Zustand erscheinen ihr drei Frauen, die Frauen Vernunft, Rechtschaffenheit und Gerechtigkeit, und erklären ihr, sie mache sich zum Narren, wenn sie den Reden anderer mehr vertraue als sich selbst. Auch die größten Philosophen könnten irren und andere, kleinere Geister wiederholten dann diese Irrtümer unhinterfragt immer wieder. Deshalb seien auch die ältesten Denktraditionen stets neu zu reflektieren und nichts sollte unbesehen einfach übernommen werden. Entsprechend fordert Pizan – fast 400 Jahre vor Kant – die Frauen* in den Worten dieser drei ‘himmlischen’ Frauen auf, sich auf *sich selbst und den eigenen Verstand zu besinnen*: „Darum werde wieder du selbst [und] bediene dich wieder deines Verstandes“ (ebd.: 40). Außerdem betont sie, es sei an der Zeit, sich endlich gegen die Verleumdungen der Männer* zu wehren (ebd.: 42) und eine Festung zu bauen, „einen Ort der Zuflucht“ „gegen die Schar der boshafte Belagerer“, damit die Frauen* in Zukunft keine Angst mehr haben und sich gegen die Verleumdungen schützen können (ebd.). Erst durch die imaginäre Unterstützung dieser drei ‘himmlischen’ Frauen bringt Pizan bzw. ihre Protagonistin den Mut und die Entschlossenheit auf, sich ‘ihres eigenen Verstandes zu bedienen’. Erst dann wagt sie es, die von berühmten Männern* verfassten Polemiken öffentlich zu kritisieren und die Frauen* gegen diese Angriffe zu verteidigen.

Pizans Schritt zur Kritik kann als exemplarisch angesehen werden für Kants Verständnis von Aufklärung als Ausgang aus der Unmündigkeit, sich das Recht herauszunehmen, den herrschenden Autoritäten den Gehorsam zu verweigern und öffentlich an ihnen Kritik zu üben; kurz: zu sagen und zu schreiben, was man denkt

und für wahr hält. Er ist ein Akt der „Entunterwerfung“ (Foucault 1992), eine Weigerung, so, auf diese Weise regiert zu werden. In ihrer „Stadt der Frauen“ entwickelt Pizan zudem die Idee einer freien Assoziation von Frauen* bis hin zur Utopie, *gar nicht regiert* zu werden. Allemal befreit sie sich mit dem Ziel damit auch andere zu bewegen, sich aus blindem Gehorsam, aus der gezielten Zügelung des eigenen Verstandes zu befreien. Für manche ist ein solcher Schritt ohne dramatische Folgen, für andere nicht.

Olympe de Gouges wurde für ihren Mut, öffentlich die patriarchalen Gesellschaftsverhältnisse einer grundlegenden Kritik zu unterziehen, mit dem Tode bestraft. Wie bereits angesprochen, hat sie die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte kritisiert und zu zeigen gewagt, dass sie in Wahrheit nicht Menschen-, sondern *Männerrechte* sind (de Gouges 1979). Auch hat sie danach gefragt, wer den Männern* „die selbstherrliche Macht“ gegeben hat, die Frauen* „zu unterdrücken“ (ebd.: 35) und „despotisch über ein Geschlecht zu befehlen, das alle intellektuellen Fähigkeiten besitzt“ (ebd.). Und nicht zuletzt hat sie das Recht auf Meinungsfreiheit für Frauen* gefordert und darauf insistiert, dass niemand wegen „seiner Meinung, auch wenn sie grundsätzlicher Art ist“, verfolgt werden darf (ebd.: 38). Wenn die Frau* „das Recht [hat], das Schafott zu besteigen“, so muss sie „gleichermaßen das Recht haben, die Tribüne zu besteigen“ (ebd.). De Gouges wusste, was sie tat, als sie das Ende der Unterdrückung der Frauen* durch die „tyrannische Herrschaft“ der Männer* (ebd.) verlangte. Nach ihrer Hinrichtung wurde im *Moniteur* in einem Artikel „An die Republikanerinnen“ davor gewarnt, was mit Frauen* passiert, wenn sie ihrer natürlichen Rolle zuwider am politischen Leben teilnehmen wollen und die Verhältnisse öffentlich kritisieren. Zu de Gouges heißt es: „Sie wollte ein Staatsmann sein, und es hat den Anschein, als habe das Gesetz diese Verschwörerin dafür bestraft, dass sie die Tugenden, die ihrem Geschlecht eigen sind, vergaß.“ (Zit. n. Petersen 1987: 226)

Auch *Iris von Roten* knüpft Ende der 1950er Jahre im Titel ihres Buches „Frauen im Laufgitter“ (1991) an die Kritik an der „Bevormundung“ der Frauen* an. Das Bild erinnert nicht zufällig an Kants „Gängelwagen“, in den die Menschen „eingesperret“ sind (Kant 1964: 54). Von Roten selbst sagt in einem ihrer letzten Interviews vor ihrem Tod zum Ziel ihres Buches: „Ich wollte ein Fenster aufstossen. Frische Luft sollte das dumpfe Gelass erfüllen, in welches die Männerherrschaft die Frauen pferchte und – wenn

auch mit einigen beachtlichen Zugeständnissen – auch heute noch pfercht. Die Dumpfheit des Frauenlebens ergab sich aus dessen geschichtlich massiv verankerten Bevormundung auf Schritt und Tritt“ (65). Mit der Absicht, die „Bevormundung“ der Frauen* zu überwinden, hat sie die bestehende „Männerherrschaft“ (von Roten 1991: 6) detailliert kritisiert. Sie hat das polemisch getan und wurde dafür heftig kritisiert. Wut und Polemik in feministischen Texten wird jedoch schnell skandalisiert. Ein Problem, das den Feminismus von Beginn an begleitet. Angesichts der vielen von Männern* verfassten frauenfeindlichen Schriften haben Frauen* allerdings immer wieder zu verstehen versucht, warum hier Polemik und offensichtliche Aggression weder die Autoren noch deren Werke diskreditieren. Warum gelten sie in diesem Fall eher als angemessen und oft gar als Zeichen besonderer analytischer Schärfe? Während bei Feministinnen schon ein dezidierter Ton sogleich das Vorurteil ihrer Parteilichkeit, Unsachlichkeit oder gar Hysterie zu bestätigen scheinen. Für die Rezeption von „Frauen im Laufgitter“ war dieses zweierlei Mass sehr folgenreich. Die Kritik an der Polemik des Buches hat die Debatte über seinen Inhalt stark dominiert (selbst bei Frauen*). Das war nicht ungewollt. Von Rotens' detaillierte Analysen der vielfältigen Diskriminierungen der Frauen* in der Schweiz in Bildung und Beruf, in Ehe und Familie, in ihrer, wie sie es nannte, „Haushaltsfron“ (ebd.: 415), und nicht zuletzt ihre heftige Kritik an der wiederholten Weigerung der Mehrheit der Schweizer Männer*, den Frauen* das Stimm- und Wahlrecht zu gewähren, wurden so fast unhörbar gemacht. Mit der Skandalisierung feministischer Polemik wird – damals wie heute – dafür gesorgt, die kollektive Einsicht zu verhindern, dass es sich bei dem, was hier benannt und kritisiert wird, um gesellschaftliches *Unrecht* handelt. Wie bereits Woolf problematisiert, werden Frauen* durch solche Mechanismen äußerer und innerer Zensur nicht nur 'gegängelt', sondern ihrer „intellektuellen Freiheit“ (Woolf 2001[1938]: 235) beraubt.

Für *Virginia Woolf* ist Zensur ein Problem, das sie ihr Leben lang beschäftigt (Maihofer 2012). Dabei geht es vor allem um die Frage, wie lässt sich – individuell und kollektiv – der Mut aufbringen, sich „das Recht [zu nehmen,] mit den eigenen Worten und auf die eigene Weise zu sagen oder zu schreiben, was man denkt“ (2001: 235f). Denn die Wahrheit über die Dinge zu sagen ist für sie der Kern „intellektueller Freiheit“ (ebd.: 235). Es ist daher unerlässlich, immer wieder die vielfältigen Herrschaftsmechanismen der äußeren

und insbesondere der *inneren* Zensur, die vielen Zügelungen des Denkens und Schreibens, des Zum-Schweigen-Bringens kritisch in den Blick zu nehmen. So übt Woolf scharfe Kritik am Prozess gegen das Buch *The Well of Loneliness* von Radclyffe Hall und nimmt gegen das Verbot des Buches als Lesbenroman vor Gericht Stellung (Lee 2006: 685ff). Für sie war dies ein weiteres Beispiel für die stets drohende Zensur, mit der insbesondere Frauen* rechnen müssen, die über (ihre) Sexualität schreiben oder es wagen, grundlegende Kritik an der patriarchalen Geschlechterordnung zu üben. Aber mehr noch als im direkten Verbot lag nach ihr die Gefahr in den fortwährenden *Angriffen* gegen feministische Kritik, also in dem, was mit Hedwig Dohm als „Antifeminismus“ (2014 [1902]) bezeichnet werden kann. Das Problem bestand für Woolf nicht vor allem darin, als Feministin oder Lesbe bezeichnet, sondern als solche *beschimpft* zu werden, also in der polemischen Aufladung dieser Begriffe: Die Stigmatisierung als „verrannte Feministin“ (2005: 37) diskreditiert apriori feministische Kritik als unsachlich und hysterisch und verstärkt damit deren grundlegende Prekarität. Denn Woolf zufolge sprechen und schreiben Frauen* in patriarchalen Gesellschaften *strukturell* – und vergleichbar anderen marginalisierten gesellschaftlichen Gruppen (Woolf 1997: 13) – aus der Position von Aussenseiterinnen (vgl. Woolf 2001: 255ff; 2005: 96). Es reicht für Frauen* deshalb nicht aus, eine Stimme zu haben. Es muss ihrer Kritik auch gelingen, *gehört zu werden* – und zwar entgegen den herrschenden Strategien, sie, wenn nicht zum Schweigen zu bringen, doch ihrer gesellschaftlichen Relevanz und Wahrheit zu berauben.⁴ Wie sehr diese Stigmatisierung als feministisch bzw. lesbisch nach wie vor – oder gerade wieder – greift, wird in der Vehemenz deutlich, mit der manche junge Frauen* damals und heute es weit von sich weisen, eine ‘Emanze’ oder ‘Feministin’ zu sein. Woolf geht es jedoch nicht nur darum, auf die vielfachen Formen äusserer und innerer Zensur aufmerksam zu machen, sondern ebenso auf die *Folgen* der permanenten Infragestellung und Skandalisierung feministischer Kritik für Frauen*. So werden sie dadurch meist von vorn herein in eine grundlegend „*defensive Haltung*“ (Maihofer 2012) gedrängt

4 Woolf argumentiert hier ähnlich wie später Spivak (2008), wenn diese betont, dass es ihr um den Zusammenhang von „Sprechen und Hören“ (ebd.: 127) geht, und nicht, wie sie häufig missverstanden wird, lediglich um die Fähigkeit des Sprechens.

und ihre Reaktionen sind durch Wut, Scham, Angst, Verunsicherung oder Resignation geprägt, vor allem aber durch den Zwang zur Rechtfertigung (Woolf 2005: 68ff). Sich dieser grundlegend defensiven Haltung und Prekarität feministischen Schreibens und Sprechens bewusst zu machen, ist für Woolf daher ein zentraler emanzipatorischer Schritt.

In ihrem letzten Essay „Drei Guineen“ gibt Woolf für dieses Problem ein anschauliches Beispiel (s.a. Maihofer 2018). Sie schildert dort eine alltägliche Unterhaltung im gehobenen Bürgertum, in der über „Politisches und Persönliches, Krieg und Frieden, Barbarei und Zivilisation“ (ebd.: 280) gesprochen wird. Und „im Zuge jener zwei-geschlechtlichen privaten Unterhaltung“ wird plötzlich die Frage aufgeworfen nach der „Zulassung“ von Frauen* „zur Kirche oder zur Börse oder zum diplomatischen Dienst“ (ebd.). Wie nicht anders zu erwarten, verändert sich die Stimmung am Tisch sofort. Das „Psychometer“ (ebd.) steigt auf beiden Seiten spürbar. Während auf der einen Seite das Gefühl aufkommt, einen Fauxpas begangen zu haben, und eine innere Stimme mehrfach befiehlt: „Du sollst nicht“ (ebd.) und der Wunsch entsteht, schnellstens das Thema zu wechseln, herrscht auf der anderen, Seite Irritation, Genervtsein oder gar Zorn. Diese alltäglichen Szenen, mit denen Feminist*innen stets rechnen müssen, sobald sie Diskriminierung, Ungleichheit und Ungerechtigkeit ansprechen – also genaugenommen nichts Anderes tun, als die Wahrheit über die Dinge zu sagen – zeugen für Woolf von der strukturellen Fragilität, ja Gefahr, im privaten wie im öffentlichen Bereich frei zu sprechen. Dabei ist ihr zufolge die „intellektuelle Freiheit“ (ebd.: 235) nicht allein durch Sexismus, sondern auch Rassismus und Klassismus bedroht.

Auch heute wird diese Erfahrung noch vielfach gemacht. Vielleicht ist es gegenwärtig allerdings weniger die Angst vor dem Zorn ‘auf der anderen Seite’ als vielmehr die Angst, als Spassverderber*in, als „Feminist Killjoy“ (Ahmed 2010: 50ff) dazustehen oder gar als *Opfer*, das frau keinesfalls mehr sein will? Ebenso fragt es sich, ob derzeit der Zorn noch derselbe ist. Möglicherweise ist er jetzt stärker als damals durch Furcht bewegt und eher eine Reaktion auf den *Erfolg* der Forderungen von Frauen*? Damals wie heute zielt der Zorn jedoch vor allem auf eine Zurückweisung der Kritik, wenn nicht gar darauf, die emanzipatorischen Veränderungen rückgängig zu machen. Allemal ist er Zeichen, dass sich noch immer viele Männer* auf diese Kritik nicht wirklich einlassen, sie nicht ernst

nehmen wollen.⁵ Entsprechend beschreibt Sara Ahmed die Erfahrungen von Feminist*innen heute sehr ähnlich wie Woolf, ohne sich allerdings auf diese zu beziehen. In einer Welt, in der die Menschen lernen sollen, Unrecht und Gewalt nicht wahrzunehmen, wird, so Ahmed (2017: 50), jedes „Ansprechen zu einer Störung“, die dem „reibunglosen Gesprächsverlauf in die Quere“ kommt (ebd.: 58). Jeder Zwang zur Wahrnehmung von Unrecht und Gewalt wird „zu einer Art politischen Figur“ (ebd.: 50), und es ist die feministische Spassverderber*in, die zum Problem wird, wenn sie Probleme beschreibt, und nicht diese selbst (ebd.: 57ff). Bei vielen Reaktionen auf die #Me Too-Bewegung lässt sich Ähnliches beobachten. Der Blick wird vom Problem des Sexismus und der sexuellen Gewalt weg auf die Frauen* verschoben und ihre Kritik als übertrieben, hysterisch und unglaubwürdig desavouiert. Letztlich geht es dann vor allem um sie, die Feminist*innen, die die Männer* verunsichern, in ihrer Würde verletzen und ‘uns’ allen den Spass verderben. Zudem sieht sich die Spassverderber*in gezwungen, ihre Kritik ständig zu wiederholen, „weil sie immer wieder auf die Behauptung stösst, dass das, was für sie existiert, doch gar nicht existiert“ (ebd.: 322). Auch für Ahmed gilt es daher, zu erkennen, dass es Herrschaftstechniken sind, wenn Unrecht gezeugnet und diejenigen, die es doch zur Sprache bringen, stigmatisiert werden (ebd.). Allerdings zielt sie vor allem auf eine *bewusste Übernahme* dieser Rolle als „Feminist Killjoy“ (ebd.: 321ff) und weniger auf die genauere Analyse dieser Herrschaftstechniken wie die der inneren Zensur und deren Folgen. Für Woolf ist eine solche Analyse jedoch für die Möglichkeit „intellektueller Freiheit“ substantiell (Woolf 2001: 235).

Ich betone all dies, weil meiner Ansicht nach aktuell die Auswirkungen der äusseren und insbesondere der inneren Zensur, der internalisierten Stimme, die sagt: „Du sollst nicht“ (ebd.: 280), auf das eigene Denken, Schreiben und Sprechen unterschätzt werden. Doch, wie schon Woolf feststellt, nonkonformistische Kritik ist in bürgerlich kapitalistischen Gesellschaften grundsätzlich in einer ambivalenten und prekären Position. Das ist ein Problem, das sich angesichts der zunehmenden gesellschaftlichen Polarisierung

5 Toni Tholen (2011: 172) spricht angesichts dieser Abwehrhaltung gegenüber feministischer Kritik an männlicher „Dominanzstruktur“ und Subjektivierungsweise von einer „dysfunktionalen Männlichkeit“, die sich einem konstruktiven Dialog verweigert.

eher noch verschärft wird, wie sich auch an der sehr aufgeladenen Debatte um Political Correctness nur allzu deutlich zeigt. Wenn beispielsweise die Forderung nach geschlechtergerechter Sprache in öffentlichen Dokumenten als 'Staatsfeminismus' skandalisiert oder Kritik an rassistischen Äußerungen als 'übertriebene Sprachpolizei' im Namen der Rede- und Meinungsfreiheit zurückgewiesen wird, wird nicht nur auf einem anti-emanzipatorischen Verständnis von Freiheit insistiert, das sich das Recht herausnimmt, andere zu diskriminieren. Es wird auch versucht, Kritik an Sexismus und Rassismus, überhaupt an den bestehenden Gesellschaftsverhältnissen durch Skandalisierung zum Schweigen zu bringen.

Die kritische Analyse der gegenwärtigen Mechanismen der Zensur zur Verhinderung „intellektueller Freiheit“ sind heute für eine Perspektive der Emanzipation also nicht weniger bedeutsam als früher.⁶ So hebt auch Adorno die strukturelle Ambivalenz in Demokratien gegenüber emanzipatorischer Kritik hervor: Die „Freiheit zur Kritik“ ist für Demokratie zwar wesentlich, ja, sie wird „durch Kritik geradezu definiert“ (Kritik 1977a: 785); zugleich besteht in ihr jedoch ein ganz grundsätzliches „Misstrauen gegen Kritik“ (ebd.: 788), genauer gesagt, eine „antikritische Struktur des öffentlichen Bewusstseins“ (ebd.: 790). Entsprechend wird sie schnell als Querulantenstück denunziert und die Kritik an kritischen Interventionen erhält oft mehr Raum als diese selbst (ebd.). Ein Vorgang, der sich auch heute immer wieder beobachten lässt. Sich der hierin liegenden Herrschaftsmechanismen bewusst zu sein, ist unabdingbar, um in Freiheit zu denken, zu sagen und zu tun, was man denkt. Emanzipation des Denkens, die Fähigkeit, seinen eigenen Verstand zu gebrauchen sowie die Freiheit von innerer und äußerer Zensur ist die Basis für die Freiheit zur Kritik und für das Wahr-Sprechen im Sinne Foucaults (2012). Allerdings findet auch die Kritik an jeglicher Form der Diskriminierung nicht ausserhalb gesellschaftlicher Kräfteverhältnisse und Auseinandersetzungen um gesellschaftliche Hegemonie statt und das Insistieren auf einer rechtlichen Institutionalisierung des Verbots der Diskriminierung

6 Dann würde beispielsweise auch deutlich, dass es möglicherweise so etwas wie Selbstzensur ist, die im Rahmen der herrschenden Gleichstellungspolitik zögern lässt, entschiedener auf der staatlichen und gesellschaftlichen Verantwortung für die Herstellung tatsächlicher, materieller Gleichstellung für alle Geschlechter sowie auf dem notwendigen Zusammenhang materieller (individueller wie kollektiver) Gleichheit und Freiheit zu insistieren.

ist ebenfalls ein hegemonialer Akt. Es gibt (derzeit) kein Ausserhalb. Für das Verständnis von Emanzipation als regulativer Idee ist eine hegemonie(selbst)kritische Position daher unabdingbar.

IV. Emanzipation als regulative Idee oder Utopie

Wie aus dem Bisherigen deutlich wird, umfasst Emanzipation die grundsätzliche Veränderung aller Aspekte der Gesellschafts- und Geschlechterverhältnisse einschliesslich der Gefühls-, Denk- und Handlungsweisen sowie der Subjektivierung (vgl. auch Lettow und Demirović in diesem Band; Scott 2012: 148). Zudem impliziert Emanzipation als *regulative* Idee oder Utopie die Vorstellung, dass die Emanzipation der Menschen ein Ziel ist, das zwar nie in Gänze erreicht, an dem sich aber orientiert wird, ein Kriterium, in welche Richtung gesellschaftliche Entwicklung gehen sollte, an dem sie ausgerichtet und gemessen wird. Das inhaltliche Verständnis von Emanzipation ist dabei jeweils historisch spezifisch und gesellschaftlich-kulturell bedingt und als Ausdruck der jeweiligen Vorstellung von der zukünftigen Entwicklung nicht nur ständig umkämpft, sondern auch angesichts neuer gesellschaftlicher Problemlagen und Einsichten ständig in Bewegung. Entsprechend könnten sich im Zuge der Zeit neue, angemessenere Begrifflichkeiten finden, in dem der Begriff der Emanzipation (im positiven Sinne) aufgehoben wäre: Emanzipation ist kein endgültiger Zustand, vielmehr ein fortwährender Prozess.

Für das inhaltliche Verständnis von Emanzipation als regulative Idee oder Utopie steht für mich – über all das vorher Aufgezeigte hinaus – *zum einen* die Idee der Verwirklichung des „kategorischen Imperativs“ von Marx (1978b: 385), also die Abschaffung *aller* Formen von Diskriminierung, *zum anderen* – ebenfalls im Anschluss an Marx – die Idee der Überwindung der Enteignung und der daraus folgenden Entfremdung der Menschen von den gesellschaftlichen Verhältnissen; oder positiv ausgedrückt: die Aneignung der kollektiven Gestaltung der Gesellschafts- und Lebensverhältnisse. Letzteres ist dabei Basis für ersteres.

Im Begriff der Emanzipation geht es also zunächst um kollektive Freiheit als *gesellschaftliches* Verhältnis oder als ‘Zustand’, um eine regulative Idee oder Utopie, „nicht auf diese Weise und um diesen Preis regiert zu werden“ bzw. möglicherweise auch „gar nicht regiert

zu werden“ (Foucault 1992:12). Das schließt allerdings die Frage der individuellen Emanzipation mit ein. Ich komme damit auf Foucaults Oszillieren zurück zwischen einer Vorstellung von Freiheit, in der diese als emanzipatorische Veränderung der *bestehenden* Form der Herrschaft verstanden wird, und einem Verständnis von Freiheit als Überwindung *jeglicher* Form von Herrschaft. Foucault lässt hier sowohl die Frage nach der Möglichkeit eines ‘freien Willens’ als auch die Idee einer ‘herrschaftsfreien Gesellschaft’ bewusst unbeantwortet (Maihofer 2018.) Mehr noch, durch das wiederholte und letztlich explizite Offenlassen entsteht der Eindruck, dass für ihn sowohl die Existenz eines freien Willens als auch eines grundlegenden Widersetzens gegen jede Art der „Regierungsentfaltung“ sehr wohl im Bereich des Gewollten, wenn vielleicht auch nicht des Möglichen liegen kann. Butler zufolge wird hier mit „List“ eine „ontologische Suspension“ (2009: 243) durchgeführt. Durch das inszenierte „Nichtwissen“, „die Behauptung der ursprünglichen Freiheit nicht begründen“ (ebd.), aber auch nicht widerlegen zu können, wird die Idee einer ursprünglichen Freiheit doch als ‘möglich’ denkbar. Ein Vorgehen, das an Kant erinnert, wenn dieser die Existenz der Freiheit als etwas bezeichnet, das weder bewiesen noch widerlegt werden kann, aber gleichwohl vorausgesetzt werden muss (Kant 1964b: 96). Foucault geht es jedoch um mehr, als die Existenz einer ‘ursprünglichen Freiheit’ für denkbar zu halten. Es geht ihm vor allem darum, die Möglichkeit „einer ursprünglichen Freiheit, die sich schlechterdings und grundlegend jeder Regierungsentfaltung widersetzt“ (1992: 53) offenzulassen. Ziel ist, den Raum zu eröffnen für eine Idee von Emanzipation als ‘herrschaftsfreie Gesellschaft’, an der sich jede konkrete Kritik der Gesellschaftsverhältnisse als regulative Idee oder Utopie orientieren sollte. Das würde, im Übrigen, nicht nur den „Willen überhaupt nicht regiert zu werden“ (ebd.: 52), sondern eben auch die grundsätzliche Absage, *selbst* regieren zu wollen, implizieren. Auch wenn dieses regulative Ideal nie erreichbar sein sollte – was wahrscheinlich ist –, macht es allemal einen Unterschied, ob das emanzipatorische Ziel sich lediglich an einer *besseren* Form des Regierens orientiert, letztlich aber in dieser Logik verbleibt, oder ob das Ziel eine herrschaftsfreie Gesellschaft ist. Die nächste Form des Regierens würde sich, folgte sie dieser Idee, *zugleich* als ein Schritt hin zur Verwirklichung von etwas zwar möglicherweise Unmöglichem, aber doch Anzustrebenden verstehen, nämlich jegliche Form des Regierens zu überwinden.

Sie müsste entsprechend gesellschaftliche *Regelungsweisen* enthalten, die die Logik des Regierens in einem emanzipatorischen Sinne überschreiten oder doch zumindest dies versuchen.

Fast wie ein erster Schritt hin zur Lösung dieser Spannung zwischen der individuellen Freiheit und einer herrschaftsfreien Gesellschaft klingt Marxens Feststellung, dass die „Menschen ihre [...] eigene Geschichte [machen], aber sie machen sie nicht aus freien Stücken, nicht unter selbstgewählten, sondern unter unmittelbar vorgefundenen, gegebenen und überlieferten Umständen“ (1960: 115). Das Verständnis von Freiheit ist also davon abhängig, wie das Verhältnis zwischen den „Menschen“ und den „gegebenen und überlieferten Umständen“ und insbesondere die Subjektivierung der Menschen begriffen werden. Marx zufolge handelt es sich um ein *konstitutives* (nicht äußerliches, nachträgliches) *Wechselverhältnis*, in denen beide sich, ineinander verwoben, wechselseitig konstituieren und sich die Subjektivierung der Menschen durch die jeweiligen Macht- und Herrschaftsverhältnisse *hindurch* vollzieht. Das heißt, Freiheit existiert nicht einfach, weder bezogen auf die Individuen noch auf die Gesellschaft. Ob sie existiert oder nicht, wie und in welchem Umfang ist vielmehr als ein komplexes Ergebnis gesellschaftlicher Prozesse und damit als ein historisch gesellschaftlich-kulturelles Phänomen zu verstehen. In diesem Wechselverhältnis ist der Raum für gesellschaftliche wie individuelle und kollektive Freiheit historisch jeweils grösser oder kleiner, sie ist nie absolut, aber auch nie in Gänze versperrt. Emanzipatorisches Ziel ist, individuelle und kollektive Freiheit für alle und für alle – entsprechenden der notwendigen Verbindung von Freiheit und Gleichheit – *gleichermassen* existentiell werden zu lassen. Das bedarf allerdings einer grundlegenden Kritik des bürgerlichen Verständnisses von Freiheit. So ist, wie Marx im Rahmen seiner Darstellung der „ursprünglichen Akkumulation“ ausführt, die bürgerliche Idee von Freiheit (und Gleichheit) in sich dialektisch: Zwar ist die Freiheit von Leibeigenschaft zweifellos ein emanzipatorischer Schritt, der unter anderem dazu führt, dass die befreiten Individuen als freie und gleiche Rechtssubjekte anerkannt werden. Doch im Rahmen der ursprünglichen Akkumulation wird die gewonnene Freiheit und Gleichheit zur Basis sowohl der Möglichkeit als auch der Notwendigkeit des Verkaufs der eigenen Arbeitskraft. Die Befreiung von der Leibeigenschaft ist Grundlage für die jetzt *kapitalistische* Form der Ausbeutung. Sie schlägt daher sogleich in neue Herrschafts- und

Ausbeutungstechniken um und damit in neue Formen von (sozialer und ökonomischer) Ungleichheit und Unfreiheit.

Zudem betont Marx bereits in *Zur Judenfrage*, dass es sich hierbei um „die Freiheit des Menschen als isolierter auf sich zurückgezogener Monade“ (1978a: 364), des „auf sich beschränkten Individuums“ (ebd.) handelt (vgl. Maihofer 1992: 90ff). Für diesen „egoistischen Menschen“ (Marx 1978a: 366) erscheint „die Gesellschaft als ein den Individuen äußerlicher Rahmen, als Beschränkung ihrer ursprünglichen Selbständigkeit“ (ebd.). Anders ausgedrückt: die bürgerliche Idee von Freiheit erweist sich als das Phantasma eines autonomen souveränen Subjekts, das sich inzwischen auch als ein spezifisch *männliches* Verständnis von Subjektivität erweist (Woolf 2001: 281ff; Horkheimer/Adorno 2009: 40; Foucault 1986: 110). Freiheit basiert hier Marx zufolge „nicht auf der Verbindung des Menschen mit dem Menschen, sondern vielmehr auf Absonderung des Menschen von dem Menschen“ (1978a: 364). Andere Menschen und überhaupt Gesellschaft werden nicht als notwendige Voraussetzung und Bedingung der Möglichkeit der eigenen Existenz und Lebensweise begriffen, sondern vor allem als deren *Beschränkung*. Sozialität wird damit nicht als unabdingbare *Bedingung* menschlicher Existenz erkannt. Mit der Folge, dass eine *gemeinsame gesellschaftliche Verantwortung* für die Gestaltung der Lebensverhältnisse aller in diesem Freiheitsverständnis normativ gar nicht erst in den Blick kommt. Im Rahmen der neoliberalen Entwicklungen mit ihrer Rhetorik der Eigenverantwortung wird die gesellschaftliche Verantwortung gar verstärkt ausdrücklich zurückgewiesen. Emanzipation als Utopie impliziert also die notwendige Überwindung des bürgerlichen Verständnisses des autonomen souveränen männlichen Subjekts sowie die Entwicklung einer neuen Form der Subjektivität, in der Andere als Bedingung der Möglichkeit der eigenen Existenz erkannt und anerkannt und in diesem Sinne gesellschaftliche Verhältnisse organisiert werden. Dies beinhaltet des Weiteren die Herausbildung einer neuen Form von Subjektivität, die sowohl die bislang der bürgerlichen Subjektivität inhärente Dialektik der Selbstaffirmierung und Veränderung (Maihofer 2014; Adorno 2010: 251) als auch die damit eng verbundene Schwierigkeit der Herstellung von Subjekt-Subjekt-Beziehungen hinter sich lässt (Benjamin 1990: 38).

Im Rahmen der bürgerlich kapitalistischen Gesellschaften schlägt Freiheit jedoch noch in einem weiteren Sinne in Unfreiheit um.

Aufgrund des liberalen Verständnis von Freiheit wird nicht nur die Einsicht in die gemeinsame gesellschaftliche Verantwortung verstellt (ja neoliberal entschieden zurückgewiesen), sondern sie führt zur „völligsten Aufhebung aller individuellen Freiheit“, ja zur „völligen Unterjochung der Individualität unter gesellschaftliche Bedingungen“. Anders ausgedrückt: Die gesellschaftlichen Verhältnisse nehmen „die Form von sachlichen Mächten, ja von übermächtigen Sachen“ an (Marx 1974: 545), denen die Menschen als gleichsam „unabänderlichen sozio-logischen Notwendigkeiten“ (Bourdieu: 2005: 8.) ausgeliefert sind. Zweifellos existieren soziale Gesetzmäßigkeiten, deren Kontrolle oder gar Überwindung nicht so ohne weiteres möglich ist. Entscheidend ist jedoch: gerade im Rahmen der gegenwärtig lokal wie global (fast ungebremst) weiterhin stattfindenden neoliberalen Transformationsprozesse entziehen sich die gesellschaftlichen Entwicklungen und deren innere Logik aufgrund ihrer zunehmenden Dynamik und Komplexität sowohl dem *Verständnis* der Menschen als auch der *gemeinsamen Gestaltung* immer mehr. Durch die wachsende Schwierigkeit bis hin zur Unmöglichkeit, die stattfindenden Prozesse zu begreifen, sowie durch die wachsende Enteignung der Möglichkeit zur demokratischen Gestaltung der Lebensverhältnisse und nicht zuletzt durch die sich stetig vergrößernden Ungleichheiten werden die Gesellschaftsverhältnisse mehr und mehr als „überwältigende fremde Macht“ (Engels 1975: 295) wahrgenommen, der sich die Menschen, als handle es sich um unabänderliche Sachlogik(en), ohnmächtig ausgesetzt sehen. Verstellt bzw. verdrängt wird damit einmal mehr die grundlegende Erkenntnis, dass die Verhältnisse von den Menschen gemacht und daher veränderbar, aber auch von ihnen allein zu verantworten sind. Allemal scheint sich bei vielen durch den wachsenden Eindruck, es mit einer kaum mehr durchschaubaren Komplexität von Prozessen, mit einer in sich kumulierenden „Vielfachkrise“ (Demirović/Maihofer 2013)⁷ zu tun zu haben, nicht nur das Gefühl der Ohnmacht zu verstärken, sondern auch der Wunsch, die Lösung für die herrschenden „gesellschaftlichen Mächte“ (ebd.)

7 Der Begriff der „Vielfachkrise“ zielt darauf, die gegenwärtigen „Krisendynamiken und -phänomene als einen intern miteinander verbundenen Zusammenhang zu begreifen, der sich durch Widersprüche hindurch reproduziert und sich in verschiedenen Krisen entlädt, die (selbst wenn sie spezifische Züge aufweisen) sich wechselseitig beeinflussen und verstärken können“ (Demirović/Maihofer 2013: 35).

in Gott, der Natur und autoritären Mächten zu suchen. Für die regulative Idee oder Utopie einer menschlichen Emanzipation ist folglich *sowohl* die Einsicht in die Historizität und Gesellschaftlichkeit der herrschenden „gesellschaftlichen Mächte“ (ebd.) essentiell, *als auch* die Erkenntnis, dass die Menschen allein für die Gestaltung der Lebensverhältnisse verantwortlich sind. Sie steht damit für das Ziel einer *Aneignung der Lebensverhältnisse durch den Menschen selbst*, und zwar in zweierlei Hinsicht: im Sinne des *Verstehens* der stattfindenden Prozesse⁸ sowie im Sinne von *Handlungsmacht in Form* ihrer kollektiv verantworteten Gestaltung. Beides kann jedoch, wie bereits angesprochen, nur im Sinne einer Annäherung, eines nie abgeschlossenen Prozesses sich vollziehen. Weder gibt es ein gänzlich Verstehten der Lebensverhältnisse noch ein endgültiges Erreichen ihrer kollektiven Aneignung durch den Menschen oder gar eine Vollendung der menschlichen Emanzipation. Letzteres schon deshalb nicht, weil das inhaltliche Ziel menschlicher Emanzipation, ja möglicherweise auch die Begrifflichkeit selbst, im Laufe ihrer Realisierung angesichts neuer gesellschaftlicher Problemlagen und Einsichten immer wieder erneut in kollektiven Aushandlungsprozessen überarbeitet und neu konkretisiert werden muss.

Regulative Richtschnur ist, eine Praxis der Freiheit zu entwickeln, in der, wie es Marx formuliert, „alle Emanzipation“ – also alle Befreiung und Entunterwerfung – letztlich zu einer „Zurückführung der menschlichen Welt, der Verhältnisse auf den Menschen selbst“ (Marx 1978a: 370) führt und auf dieser Grundlage zu einer kollektiven Gestaltung der Lebensverhältnisse im Rahmen einer „Assoziation“ freier Menschen, „einer Assoziation, worin die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist“ (Marx/Engels 1972: 482). Dies impliziert die Entwicklung und Überschreitung von Demokratie hin zu einer „Assoziation“

8 Hierfür unabdingbar ist (lokal wie global) eine Bildung, die nicht nur ein hohes gesellschaftliches Wissen, sondern auch Kritikfähigkeit und das Aushalten von Ambivalenzen umfasst. Eine Idee von Bildung, die recht weit von dem derzeit vorherrschenden Verständnis von Bildung entfernt ist. Jedoch gab es eine Zeit, in der angesichts der Erfahrungen des Zweiten Weltkriegs und des Faschismus eine emanzipatorische Bildung für viele als absolut notwendig galt, um ein in Zukunft menschenwürdiges Leben sicherzustellen. Gerade hieran zeigt sich einmal mehr, dass Emanzipation nicht lediglich die Veränderung von Institutionen und Strukturen impliziert, sondern auch von Denk-, Gefühls- und Handlungsweisen, Körperpraxen und Subjektivierungsweisen.

freier Menschen im Bewusstsein *zum einen*, dass die Anderen die Bedingung der Möglichkeit der eigenen Existenz und damit auch der eigenen Freiheit und einem Leben in Würde sind, sowie *zum anderen* – darauf aufbauend – im Bewusstsein von der kollektiven Verantwortung für die Gestaltung der gemeinsamen Lebensverhältnisse, in denen die freie Gestaltung des eigenen Lebens unabdingbar einhergeht mit der individuellen und kollektiven Freiheit aller. Das bedeutet, dass die „menschliche Emanzipation“ (Marx 1978a: 370) nicht nur die dialektische Struktur der Idee bürgerlicher Freiheit, sondern auch die der bürgerlichen Gleichheit hinter sich lässt bzw. hinter sich lassen muss. Sonst schlägt, wie schon angesprochen, Gleichheit immer wieder in neue Formen der Ungleichheit um, wie sich gegenwärtig nur allzu deutlich in den immer grösser werdenden gesellschaftlichen Ungleichheiten zeigt. Jedoch gilt es noch eine weitere Dimension der dialektischen Struktur des herrschenden Gleichheitsverständnisses zu durchbrechen. Aufgrund der der Gleichheit inhärenten Dialektik basiert die Anerkennung gleicher Rechte auf der Er- und Anerkennung als *Gleiche*: gleich an Vernunft, Glaube, Grundwerten, Lebensweisen, eben dem, was gesellschaftlich als hegemonialer Massstab gilt. Findet sich diese Gleichheit/Identität nicht, schlägt diskriminieren (im Sinne von unterscheiden) in Diskriminierung um (Maihofer 2013). Damit ist sowohl ein Zwang zu Identität und Angleichung, also zu „Konformität“ verbunden (Horkheimer/Adorno 2009: 19) als auch die Legitimierung der Ausgrenzung von Differenz(en). Hierin zeigt sich zudem der ebenfalls bereits angesprochene konstitutive Zusammenhang der dialektischen Struktur des Gleichheitsverständnisses mit der dem bürgerlichen Subjekt inhärenten Dialektik von Selbstaffirmierung und Veränderung. Demgegenüber impliziert die regulative Idee der Emanzipation eine nicht-hierarchische Anerkennung, eine Gleichberechtigung auch in der *Differenz*. In eine ähnliche Richtung scheint mir Joan Scott zu argumentieren, wenn sie betont, Marxens Idee von „real emancipation (...) would take to forge a genuine political community dedicated to achieving greater measures of social equality, despite – or maybe precisely because of – our differences“ (Scott 2012: 165). Um es anders und im Anschluss an Adorno zu sagen: Es geht um eine Organisation menschlichen Zusammenlebens, in denen jede*r, „ohne Angst verschieden sein kann“ (Adorno 1969: 131) und dies genau nicht in gesellschaftliche Ungleichheit und Diskriminierung umschlägt.

In diesem Prozess wird auch das Problem zu lösen sein, vor dem die 'Weltgesellschaft' derzeit gerade auf neue und drängende Weise steht: Wie lassen sich die bislang gemeinsam gefundenen Werte nicht nur festhalten – wenn auch das schon angesichts der gegenwärtigen Entwicklungen nicht leicht sein dürfte –, sondern gar weiterentwickeln, um die gegenwärtigen Dynamiken des Kapitalismus nicht nur einzuhegen – wenn auch das schon ein Gewinn wäre –, sondern gar ihn zu überwinden? Wie ist das möglich, wenn gerade derzeit die gemeinsamen Werte sich als nicht wirklich gemeinsame erweisen? Wie können die verschiedenen hegemonialen Machtansprüche versöhnt werden, wenn viele eben keine Versöhnung wollen, sondern vielmehr auf dem nationalen Eigeninteresse beharren? Dies ist eine zentrale Herausforderung, der sich die Emanzipation der Gesellschaft wird stellen müssen und die ich mit der Idee eines pluralen Universalismus anzugehen versuche (Maihofer 2017: 104ff). Dabei gehe ich davon aus, dass es aus den jeweiligen Perspektiven verschiedener Akteure jeweils legitime, aber eben konkurrierende Ansprüche auf Universalität der eigenen Normen geben kann. Eine Lösung ist die Idee eines pluralen Universalismus allerdings noch nicht. Sie ist vor allem eine spezifische Einsicht und damit verbunden eine spezifische Haltung und Praxis, mit der ein neuer Möglichkeitsraum eröffnet wird, wie lokal und global gesellschaftliche Aushandlungsprozesse eine neue Richtung nehmen könnten. Eine zentrale regulative Idee ist dabei die bereits genannte Utopie einer Assoziation freier Menschen, in der die kollektive Gestaltung der Lebensverhältnisse „die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller“ garantiert (Marx/Engels 1972: 482).

Als zweite Richtschnur der kollektiven Gestaltung der Gesellschaft kann Marxens „kategorischer Imperativ“ gelten, „alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist“ (1978b: 385). Das heißt, *alle* Formen menschlicher (und letztlich auch nichtmenschlicher) Diskriminierung, Ausbeutung und Missachtung müssen gleichermaßen in den Blick genommen und in ihrem konstitutiven Reproduktionszusammenhang erkannt werden. Kein gesellschaftlicher Bereich, keine Dimension darf übersehen werden, alle Macht- und Herrschaftsmechanismen müssen kritisch analysiert und in den Prozess der Umwälzung einbezogen werden. Nur so besteht die Aussicht, eine emanzipatorische Praxis zu entwickeln, die all die unterschiedlichen Verhältnisse, in denen Menschen (und

andere Lebewesen) Macht- und Herrschaftsverhältnissen unterworfen sind, nachhaltig überwindet. Das aber bedeutet auch, eine theoretische und politische Praxis zu entwickeln, die all diese *unterschiedlichen* Verhältnisse in ihrem konstitutiven Reproduktionszusammenhang in den Blick nimmt und *gleichzeitig* zu überwinden unternimmt (Demirović/Maihofer 2013).

Genau hierauf zielte auch Woolfs Hoffnung, dass die Erfahrung mit dem Faschismus zur zentralen Einsicht verhilft, dass es *letztlich* um „dieselbe Sache“ geht (2001: 249): um „denselben Feind“, ob die Menschen nun „gegen die Tyrannei des patriarchalischen Staates“ oder „gegen die Tyrannei des faschistischen Staates kämpfen“ (ebd.). Sie hielt es für einen großen Fehler, die unterschiedlichen Kämpfe gegen den Faschismus, den Kapitalismus, Rassismus oder das Patriarchat unterschiedlich zu gewichten und gegeneinander auszuspielen, statt sie in ihrem notwendigen theoretischen und politischen Zusammenhang zu sehen. Gerade die Erfahrungen mit dem Faschismus, so hoffte sie, würden die Erkenntnis ermöglichen, dass zwischen den verschiedenen Herrschafts- und Diskriminierungsformen ein konstitutiver Zusammenhang besteht und sie deshalb nur *gemeinsam* und nur in *gemeinsamer* Anstrengung überwunden werden können: Im

„Ausland ist das Ungeheuer offener an die Oberfläche getreten [...] es trifft Unterscheidungen, nicht nur zwischen den Geschlechtern, sondern zwischen den Rassen. Sie⁹ erleben am eigenen Leib, was Ihre Mütter erlebten, als sie ausgeschlossen wurden, als sie eingeschlossen wurden, weil sie Frauen waren. Jetzt werden Sie ausgeschlossen, jetzt werden Sie eingeschlossen, weil Sie Juden sind, weil Sie Demokraten sind, wegen Ihrer Rasse, wegen Ihrer Religion [...]. Aber jetzt kämpfen wir gemeinsam.“ (Ebd.; s.a. Maihofer 2012: 293ff)

Der Begriff des Feminismus ist Woolf zufolge damit nicht obsolet: aber er reicht alleine nicht (mehr) aus. In Zukunft ist jede Analyse, jede Kritik und jedes politische Handeln unterkomplex, das konzeptionell hinter diese Einsicht in den gemeinsamen gesellschaftlichen Reproduktionszusammenhang von Rassismus, Faschismus, Imperialismus, Patriarchat und Kapitalismus zurückfällt. Nur zusammen können sie langfristig überwunden werden. Es gilt daher für Woolf, „neue Worte zu finden und neue Methoden zu schaffen“ (2001: 297). Das bedarf einer produktiven Überschreitung des Begriffs

9 Mit „Sie“ sind fiktive Adressat*innen gemeint: Das Essay *Drei Guineen* ist als Brief konzipiert.

des Feminismus, seiner Aufhebung in einer Weiterentwicklung sowohl der theoretischen als auch der politischen Begrifflichkeiten und nicht zuletzt neuer Bündnispolitiken, die die gegenwärtige Herrschaftstechnik des „Herrschens durch Teilen“ (Demirović/Maihofer 2013: 35) durchbrechen. Denn diese Technik trägt gezielt dazu bei, dass die verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen „meist für ihre jeweiligen Perspektiven, ihre Kritik an Naturausbeutung, sozialer Ungleichheit, Sexismus oder Rassismus Priorität oder gar Ausschließlichkeit gegenüber den anderen Kritikperspektiven in Anspruch nehmen“ (ebd.). Mit der Folge, dass die verschiedenen Bewegungen in Konkurrenz zueinanderstehen, statt den inneren Zusammenhang all dieser Phänomene sichtbar zu machen und die unterschiedlichen Kritikperspektiven produktiv miteinander zu verknüpfen und auf dieser Grundlage emanzipatorische Bündnisse zu bilden. Bündnisse, in denen sich die verschiedenen Kämpfe im positiven Sinne aufheben, als eigene Perspektiven aber belassen und doch zu etwas Neuem sich verbinden. Dies ist eine weitere theoretische und politische Herausforderung, vor der angesichts der sich zuspitzenden gesellschaftlichen Krisenprozesse, der wachsenden gesellschaftlichen Spaltungen und Verwerfungen und nicht zuletzt der lokal und global autoritären Entwicklungen gegenwärtig kritische emanzipatorische Theorie und Politik steht.¹⁰ Eine Wiederanregung des Begriffs der Emanzipation als eine regulative Idee oder Utopie halte ich hierfür für unabdingbar.

Literatur

- Adorno, Theodor W. (1969): *Minima Moralia*. Reflexionen aus dem beschädigten Leben. Frankfurt am Main.
- (1977a): Kritik, in: ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. 10.2, Frankfurt am Main.
 - (1977b): *Sexualtabus und Recht heute*, in: ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. 10.2, Frankfurt am Main.
 - (2010): *Probleme der Moralphilosophie*. Frankfurt am Main.
- Ahmed, Sara (2010): *The Promise of Happiness*, Durham/London.
- (2017): *Feministisch leben!*. Manifest für Spassverderberinnen, Münster.
- Beauvoir, Simone de (2005): *Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau*, Hamburg.

¹⁰ Auch Eribon scheint zunehmend in diese Richtung zu denken (FAS 2018: 44).

- Benjamin, Jessica (1990): *Die Fesseln der Liebe. Psychoanalyse, Feminismus und das Problem der Macht*, Frankfurt am Main.
- Bock, Gisela/Zimmermann, Margarete (1997): *Die Querelle des Femmes in Europa*, in: dies. (Hg.): *Querelles. Jahrbuch für Frauenforschung 1997. Die europäische Querelle des Femmes. Geschlechterdebatten seit dem 15. Jahrhundert*. Stuttgart.
- Botschaft des Bundesrates an die Bundesversammlung über die Einführung des Frauenstimm- und -wahlrechts in eidgenössischen Angelegenheiten vom 22. Februar 1957.
- Bourdieu, Pierre (2005): *Männliche Herrschaft*, Frankfurt am Main.
- Butler, Judith (2009): *Was ist Kritik. Ein Essay zu Foucaults Tugend*, in: Jaeggi, Rahel/Wesche, Tilo (Hrsg.): *Was ist Kritik?*.
- Demirović, Alex/Maihofer, Andrea (2013): *Vielfachkrise und die Krise der Geschlechterverhältnisse*, in: Nickel, Hildegard/Heilmann, Andreas (Hrsg.): *Krise, Kritik, Allianzen. Arbeits- und geschlechtersoziologische Perspektiven*, Weinheim/Basel.
- Dietze, Gabriele (2008): *Intersektionalität und Hegemonie(selbst)kritik*, in: Gippert, Wolfgang (Hrsg.): *Transkulturalität. Gender und bildungshistorische Perspektiven*, Bielefeld.
- (2013): *Weißer Frauen in Bewegung. Genealogien und Konkurrenzen von Race- und Genderpolitiken*, Bielefeld.
- (2017): *Sexualpolitik. Verflechtungen von Race und Gender*, Frankfurt am Main.
- Dohm, Hedwig (2014): *Die Antifeministen. Ein Buch der Verteidigung*, Berlin.
- Engels, Friedrich (1975): *Anti-Dühring. Dialektik der Natur*, in: Marx-Engels-Werke Bd. 20, Berlin.
- Eribon, Didier (2018): *Ich bin ja nicht Heidegger*, Frankfurter Allgemeine Sonntagszeitung vom 30. 9. 2018.
- Fraser, Nancy (2003): *Soziale Gerechtigkeit im Zeitalter der Identitätspolitik. Umverteilung, Anerkennung und Beteiligung*, in: Fraser, Nancy/Honneth, Axel: *Umverteilung oder Anerkennung?. Eine politisch-philosophische Kontroverse*, Frankfurt am Main.
- Foucault, Michel (1979): *Sexualität und Wahrheit*, Bd.1: *Der Wille zum Wissen*, Frankfurt am Main.
- (1986): *Sexualität und Wahrheit*, Bd. 2: *Der Gebrauch der Lüste*, Frankfurt am Main.
- (1992): *Was ist Kritik?*, Berlin.
- (2012): *Der Mut zur Wahrheit*, Frankfurt am Main.
- Goegg-Pouchoulin, Marie (1868): *Die Rede von Marie Goegg in Bern 26.9.1868*, FrauenMediaTurm, Das Archiv und Dokumentationszentrum, <http://www.frauenmediaturm.de/themen-portraits/feminis->

- tische-pionierinnen/marie-goegg/auswahlbibliografie/rede-in-bern/ (Zugriff am 10.4.2017).
- Gouges de, Olympe (1979): Deklaration der Rechte der Frau und Bürgerin, in: Schröder, Hannelore (Hrsg.): Die Frau ist frei geboren. Texte zur Frauenemanzipation, Bd. I 1789–1870, München.
- Herzog, Dagmar (2015): Die „Sexuelle Revolution“ in Westeuropa und ihre Ambivalenzen, in: Bazinger, Peter-Paul/Beljan, Magdalena/Eder, Franz X./Eitler, Pascal (Hrsg.): Sexuelle Revolution? Zur Geschichte der Sexualität im deutschsprachigen Raum seit den 1960er Jahren, Bielefeld.
- Hippel, Theodor Gottlieb von (1792): Über die bürgerliche Verbesserung der Weiber, Berlin.
- Holthöfer, Ernst (1997): Die Geschlechtsvormundschaft, in: Gerhard, Ute (Hrsg.): Frauen in der Geschichte des Rechts, München.
- Horkheimer, Max/Adorno, Theodor W. (2009): Dialektik der Aufklärung, Frankfurt am Main.
- Irigaray, Luce (1980): Speculum. Spiegel des anderen Geschlechts, Frankfurt am Main.
- Kant, Immanuel (1964a): Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?. Bd. VI, Frankfurt am Main.
- (1964b): Kant Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Bd. IV, Frankfurt am Main.
- Laclau, Ernesto (2013): Emanzipation und Differenz, Wien-Berlin.
- Lee, Hermione (2006): Virginia Woolf. Ein Leben, Frankfurt am Main.
- Lettow, Susanne (2015): Editor's Introduction-Emancipation: Rethinking Subjectivity, Power, and Change, in: Hypatia 30 (3).
- Maihofer, Andrea (1992): Das Recht bei Marx. Zur dialektischen Struktur von Gerechtigkeit, Menschenrechten und Recht, Baden-Baden.
- (1998): Christine de Pizan. Essay über eine Faszination, in: Mues, Ingeborg (Hrsg.): Was Frauen bewegt und was Frauen bewegt, Frankfurt am Main.
- (2012): Virginia Woolf. Zur Prekarität feministischer Kritik, in: Hünersdorf, Bettina/Hartmann, Jutta (Hrsg.): Was ist Kritik und wozu betreiben wir Kritik in der Sozialen Arbeit? Disziplinäre und interdisziplinäre Diskurse, Wiesbaden.
- (2013): Geschlechterdifferenz – eine obsolete Kategorie?, in: Grisard, Dominique/Jäger, Ulle/König, Tomke (Hrsg.): Verschieden sein. Nachdenken über Geschlecht und Differenz, Sulzbach/Taunus.
- (2014): Hegemoniale Selbstaffirmierung und Veränderung, in: Hostettler, Karin/Vögele, Sophie (Hrsg.): Diesseits der imperialen Geschlechterordnung. (Post)koloniale Reflexionen über den Westen, Bielefeld.
- (2015): Sozialisation und Geschlecht (unter Mitarbeit von Diana Baumgarten), in: Hurrelmann, Klaus et al. (Hrsg.): Handbuch Sozialisationsforschung, Weinheim/Basel.

- (2017a): Säkularismus – Wie weiter? Ein Essay, in: Freiburger Zeitschrift für Geschlechterforschung, Jg. 23, Nr. 2.
 - (2017b): Mehr als gleiche Rechte! Zu einem neuen Verhältnis von Freiheit und Gleichheit, in: Bargetz, Brigitte/Kreisky, Eva/Ludwig, Gundula (Hrsg.): Dauerkämpfe – Feministische Zeitdiagnosen und Strategien, Frankfurt am Main.
 - (2018): Freiheit – Selbstbestimmung – Autonomie, in: Baer, Susanne/Sacksofsky, Ute (Hrsg.): Autonomie im Recht – geschlechtertheoretisch vermessen, Baden-Baden.
- Marcuse, Herbert (1970): Der eindimensionale Mensch, Neuwied/Berlin.
- Marx, Karl (1960): Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte, Marx-Engels-Werke, Bd. 8, Berlin.
- (1974): Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, Berlin.
 - (1978a): Zur Judenfrage, in: Marx-Engels-Werke, Bd. 1, Berlin.
 - (1978b): Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung, in: Marx-Engels-Werke, Bd. 1, Berlin.
- Marx, Karl/Engels, Friedrich (1958): Deutsche Ideologie, Marx-Engels-Werke, Bd. 3, Berlin.
- (1972): Manifest der Kommunistischen Partei, Marx-Engels-Werke, Bd. 4, Berlin.
- McRobbie, Angela (2010): Top Girls. Feminismus und der Aufstieg des neoliberalen Geschlechterregimes, Wiesbaden.
- Millett, Kate (1985): Sexus und Herrschaft, Hamburg.
- Penny, Laurie (2012): Fleischmarkt, Hamburg.
- Petersen, Susanne (1987): Marktweiber und Amazonen. Frauen in der Französischen Revolution, Köln.
- Pizan, Christine de (1990): Das Buch von der Stadt der Frauen, München.
- Roten, Iris von (1991): Frauen im Laufgitter. Offene Worte zur Stellung der Frau, Zürich-Dortmund.
- : Interview, in: 100 Jahre Frauen an der Uni Basel (verfügbar über das Historische Seminar Universität Basel).
- Schwarzer, Alice (1975): „Der kleine Unterschied“ und seine grossen Folgen, Frankfurt am Main.
- Schutzbach, Franziska (2016): Wir leben in einer Kultur, die sexuelle Übergriffe unterschwellig legitimiert, in: Migro-Magazin, 10, 7.März 2016. <https://www.migromagazin.ch/menschen/interview/artikel/kultur-die-uebergrieffe-legitimiert> [letzter Zugriff 17.5.2017].
- Scott, Joan (2012): The Vexed Relationship of Emancipation and Equality, in: History of the Present: A Journal of Critical History, Vol. 2, No. 2, University of Illinois Press.
- Sigusch, Volkmar (2005): Neosexualitäten. Über den kulturellen Wandel von Liebe und Perversionen, Frankfurt/New York.

- Spivak, Gayatri Chakravorty (2008): Ein Gespräch über Subalternität, in: Dies., *Can the Subaltern Speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation*, Wien.
- Srinivasan, Amia (2018): Sex ist kein Sandwich, in: *Wochenzeitung*, Nr. 40, 4. Oktober 2018.
- Tholen, Toni (2011): Subjektivität – Krise – Utopie, in: Bereswill, Mechtild/Neuber, Anke (Hrsg.): *In der Krise? Männlichkeiten im 21. Jahrhundert*, Münster.
- Woolf, Virginia (1997): *Frauen und erzählende Literatur*, in: dies.: *Frauen und Literatur*, Frankfurt am Main.
- (2001): *Drei Guineen*, in: dies.: *Ein eigenes Zimmer/Drei Guineen. Zwei Essays*, Frankfurt am Main.
- (2005): *Ein eigenes Zimmer*, Frankfurt am Main.

Alex Demirović

Zwei Weisen der Emanzipation – oder: Ist Emanzipation noch ein Ziel sozialer Kämpfe?

Die sozialen Protestbewegungen der jüngeren Zeit protestieren und kämpfen gegen die Braunkohleabbau, Freihandelsverträge, die Agroindustrie und falsche Ernährungsweise, Bauprojekte und Immobilienspekulation, sexistische Gewalt und ungleiche Löhne, gegen Abschiebungen, Rassismus und Neonazis, polizeiliche Repression und Überwachung, für ökologische oder soziale Gerechtigkeit, für wirkliche Demokratie und Beteiligung, für Frieden, Würde, Freiheit, Gleichheit, Autonomie, für Solidarität, für soziale Rechte, das Recht auf den eigenen Körper, für Bildung oder soziale Infrastrukturen, für eine Verkehrs- oder Energiewende, das gute Leben oder das Leben als solches. Die widerständigen Aktivitäten und Proteste zeichnen sich also durch eine erhebliche Breite von Themen aus. Emanzipation findet keine oder kaum eine Erwähnung. Es wird wohl auch nicht als notwendig empfunden, sich auf diesen Begriff zu beziehen, um sich für ein konkretes Thema zu engagieren; gelegentlich wird er auch abgelehnt. Im Alltag gehört Emanzipation nicht zu jenen Kategorien, auf die in den kritischen und Protestmilieus wie selbstverständlich Bezug genommen wird. Historisch ist das neu. Denn für die bürgerlichen Freiheits- und Demokratiebewegungen im 19. Jahrhundert, für die Sklavenbefreiung, für die Bestrebungen religiöser Minderheiten nach staatlicher Anerkennung und rechtlicher Gleichstellung sowie für die Arbeiterbewegung und die Frauenbewegung war der Begriff der Emanzipation zentral. Auch noch die Protestbewegung von '68 – einschließlich der neuen Frauenbewegung – kann, zumindest in der damaligen Bundesrepublik, ihrem Selbstverständnis nach als Emanzipationsbewegung verstanden werden. Im Vergleich zu Normen wie Gleichheit oder Freiheit ist der Begriff der Emanzipation gering ausgearbeitet und steht eher der Norm der Freiheit als der Gleichheit nahe (vgl. die Beiträge von Brie und Maihofer

in diesem Band). Denn unter Emanzipation wird die Beseitigung von Zwang und Unterdrückung verstanden, die eine überlegene physischen Gewalt oder das Recht aufzuerlegen vermögen (vgl. Scott 2012: 148). Aber, so will ich hier argumentieren, Emanzipation geht über den Begriff der Freiheit hinaus, und zwar nicht nur über den Begriff der negativen Freiheit von ..., sondern auch den der positiven Freiheit zu Emanzipation ist ein historisches Projekt, über die Freiheit von Individuen hinaus zielt es auf Überwindung von Macht und Herrschaft durch die radikale Veränderung des inneren Zusammenhangs von Menschen und Verhältnissen, unter denen sie leben. Dies schließt dem Ziel nach auch ein, die Notwendigkeit zur Emanzipation selbst noch überflüssig werden zu lassen. Deswegen unterscheide ich zwei Weisen der Emanzipation.

Die Kategorie der Emanzipation hat eine lange Geschichte, muss aber aufgrund erheblicher Bedeutungsveränderungen im 18. Jahrhundert als ein genuin moderner Begriff verstanden werden. Von der römischen Antike bis ins Spätmittelalter bezeichnete er den vom Vater vorgenommenen Rechtsakt, mit dem der Sohn aus dem Zustand der Knechtschaft entlassen wurde und neben dem Bürgerrecht, der Handels- und Heiratsfähigkeit auch die Verfügungsgewalt über sein Arbeitsvermögen und das damit erzeugte Produkt erlangte. Im 18. Jahrhundert fand eine erhebliche semantische Verschiebung statt (vgl. Koselleck 2006; Lettow in diesem Band). Aus der spätmittelalterlichen Vorstellung, dass Männer aufgrund des Erreichens des Mündigkeitsalters natürlicherweise als emanzipiert galten, ging, so Koselleck, in der Aufklärung die geschichtsphilosophische Annahme einer von Generation zu Generation fortschreitenden Mündigkeit hervor. Emanzipation vollzieht sich demnach als historischer Prozess eines Kollektivsubjekts. Sie wird nicht mehr als einmaliges Ereignis verstanden, sondern zu einem historischen Prozess verzeitlicht. Es stellt sich dann die Frage, ob Emanzipation in einer Art unendlichem Progress von der Gattung jeweils von Neuem angestrebt wird – was aber auch immer die jeweiligen Enttäuschungen beinhaltet: die Unterwerfung unter religiöse Prinzipien oder staatliche Autoritäten, die Arbeiter*innen, die ebenso wie Frauen zwar das Wahlrecht erhalten, aber ökonomisch benachteiligt bleiben – oder ob Emanzipation eine Finalität kennt: einmal wäre dann die Emanzipation erreicht. Zur Emanzipation, die auf die der Menschheit zielt, kann jedes Individuum beitragen. Aufgrund einer reflexiven Wendung erhält der Begriff eine neue, liberale Bedeutung.

Emanzipation bedeutet nun nicht mehr, dass der Vater den Sohn in die Selbständigkeit entlässt; vielmehr steht das Individuum im Verhältnis zu sich selbst vor der Herausforderung, sich als mündig zu begreifen, sich zu emanzipieren und aus vernünftiger Einsicht und moralisch-sittlicher Reife von sich aus Freiheit in Anspruch zu nehmen und blinden Gehorsam aufzukündigen. Damit nimmt der Begriff der Emanzipation neben der rechtlichen auch eine politische Bedeutung an und rückt ins Zentrum des Selbstverständnisses des Bürgertums. Auf ein Dokument, in dem dieses Selbstverständnis ausführlich dargelegt wird, möchte ich im Folgenden etwas näher eingehen.

In der Allgemeinen Enzyklopädie der Wissenschaften und Künste von 1840 – also historisch wenige Jahre vor der europäischen Revolution von 1848, einem der historischen Höhepunkte der Emanzipationsbewegungen von Bürgern, Juden, Arbeitern, Frauen – bezeichnet der Autor des Stichworts „Emancipation“, vermutlich Karl Hermann Scheidler, Philosophieprofessor an der Universität Jena, Emanzipation als den „praktisch wichtigsten aller Begriffe“ und als Mittelpunkt aller Staatsfragen der Gegenwart (Scheidler 1840: 51). Es sei unter ihr die „bürgerliche oder politische Gleichstellung aller derer zu verstehen, die in einem Abhängigkeitsverhältnisse zu Andern standen oder stehen, dessen fortwährende Dauer nicht in der Natur der Sache oder Vernunft selbst begründet ist“ (ebd.: 51). Weit über die juristische Bedeutung hinaus, geht es um die „politische, philosophische und welthistorische“ Bedeutung der Emanzipation. Die „Emanzipationsfragen unserer Zeit“ zu verstehen sei nichts Geringeres, als unsere Zeit selbst zu begreifen (ebd.: 52). Der Gedanke der Emanzipation fordert demnach die Beseitigung persönlicher und sachlicher Abhängigkeitsverhältnisse und Hemmungen aller Art, sofern diese nicht aufgrund vernünftiger Einsicht selbst als gerechtfertigt erscheinen. Genannt werden von Scheidler drei Arten von Abhängigkeiten der Individuen: die von ihren niederen Begierden und gedankenlosen Gewohnheiten, die von äußerer Natur und die von der Willkür anderer Menschen. Entsprechend sollte die Befreiung von blindem Autoritätsglauben erstens in einer sittlich-religiösen Erhebung zu den ewigen Ideen des Wahren, Schönen und Guten, zweitens in der materiellen Emanzipation aus der Sklaverei der Naturgewalt durch ein gewisses Gleichgewicht von Arbeit und Muße für Alle und drittens in einer staatlichen Obergewalt bestehen, „durch welche jeder Einzelne ohne Kränkung der Übrigen die-

ser Herrschaft über die äußere Welt und Sicherheit im Verhältnisse zu seinen Mitmenschen, soweit es nur immer möglich ist, theilhaftig werden soll“ (ebd.: 63). Hemmnisse und Einschränkungen sollen jeweils immer weiter zurückgedrängt werden, bis die bürgerliche und politische Gleichstellung erreicht ist und die Individuen sich die Rechte angeeignet haben, die ihnen ihrer Natur als Menschen gemäß sind. Geschichtsphilosophisch wird nahegelegt, dass dem historischen Prozess das Ziel der Emanzipation innewohnt und sich die Geschichte der Menschheit im Ganzen und Einzelnen unter einen welthistorischen Begriff der Emanzipation fassen lasse. Dem Autor erschien seine Zeit und das menschliche Leben überhaupt als ein „universeller Emanzipationsprozess, von dessen Verlaufe alle politischen, religiösen etc. Emanzipationsprobleme nur einzelne Bestandteile oder Phasen sind, die nur von jenem Zentralpunkte aus richtig beurteilt und gewürdigt werden können“ (ebd.: 52). Der historische Prozess wird dem zu Folge nach dem allgemeinen Gesichtspunkt der Emanzipation begriffen. Dies beinhaltet, dass am Ende des Emanzipationsprozesses, erstens, alle Abhängigkeitsverhältnisse beseitigt sind, sofern sie nicht, zweitens, aus Gründen vernünftiger Einsicht bewahrt werden. In diesem Prozess werde sich der Mensch körperlich, geistig, moralisch immer noch weiter vervollkommen, also immer noch vernünftiger, freier und selbstbestimmter leben und ein Reich der von ihm gesetzten Zwecke verwirklichen (ebd.: 55).

Scheidlers Ausführungen enthalten wesentliche Bestimmungen des Emanzipationsbegriffs. Emanzipation ist nicht nur juristisch zu fassen, sie soll auch nicht nur in diesem oder jenem Bereich stattfinden, sondern ihrer eigenen Logik nach dehnt sie sich auf alle Lebensbereiche aus und nimmt einen umfassenden, universellen Sinn an. Es passt nicht zum Anspruch der Emanzipation, dass sie sich bescheidet und nur für bestimmte Aspekte der Gesellschaft gilt, also emanzipierte Praktiken neben autoritären koexistieren. Neben der persönlichen geht es deswegen auch um die Emanzipation von sachlichen Abhängigkeiten sowie von der inneren und äußeren Natur. Sie richtet sich nicht allein gegen Einschränkungen und Hemmungen, sondern zielt letztlich auf eine – zunächst allerdings nur negativ zu denkende – vernünftige Lebensweise, denn alle Heteronomie soll beseitigt werden. Dazu gehört eine Zurückdrängung der Notwendigkeit der Arbeit und ein Staat, der die Sittlichkeit des Gemeinwesens gewährleistet: also Schutz vor Willkür anderer gewährt und zur Überwindung von Triebwünschen durch Erziehung zum

Wahren, Schönen und Guten beiträgt. Lediglich solche Beschränkungen können in emanzipatorischer Hinsicht akzeptiert werden, die vernünftige Gründe für sich haben. Zurückdrängung der Arbeit und Freiheit vom Naturzwang, die Universalität der Emanzipation finden sich dann auch in der kritischen Tradition seit Marx. Er kritisiert die bürgerlichen Verhältnisse, weil sie persönliche Herrschaft umfassend mit der anonymen Macht sachlicher Abhängigkeiten verbinden: Sklavenverhältnisse im Bereich der familialen Reproduktion, Despotie in der Lohnarbeit, Ideologie in den Verhältnissen von Wissen, Begriffen und Kommunikation, Herrschaft in der Politik, staatlich-bürokratische Verwaltung von Menschen, Zerstörung der Natur. Marx will Emanzipation also nicht auf eine einzige Form von Herrschaft und Abhängigkeit begrenzen, schon gar nicht will er sie auf rechtliche Gleichheit reduzieren. Das von ihm verfolgte Ziel formuliert er als kategorischen Imperativ: „Radikal sein ist die Sache an der Wurzel fassen. Die Wurzel für den Menschen ist aber der Mensch selbst. Der evidente Beweis für den Radikalismus der deutschen Theorie, also für ihre praktische Energie, ist ihr Ausgang von der entschiedenen positiven Aufhebung der Religion. Die Kritik der Religion endet mit der Lehre, daß der Mensch das höchste Wesen für den Menschen sei, also mit dem kategorischen Imperativ, alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist.“ (Marx 1844: 385) Auch Marx argumentiert für eine historisch präzise Finalität der Emanzipation. Es handelt sich also nicht um einen endlosen Prozess, dem die menschliche Gattung als solche ausgeliefert ist, er mündet jedoch nicht in den sittlichen Staat, er trennt die Individuen auch nicht von ihren natürlichen Bedürfnissen. Aus Marx' Sicht sind als Ergebnis der Kämpfe zwischen den sozialen Klassen mit den kapitalistischen Produktionsverhältnissen, dem bürgerlichen Staat, den Rechtsverhältnissen, der Familie oder den Wissensverhältnissen, also insgesamt mit der die Moderne charakterisierenden sozialen Differenzierung jene gesellschaftlichen Bedingungen geschaffen worden, die es ermöglichen, umfassende Emanzipation zu verwirklichen. Dies bedeutet nicht, dass nun eine Utopie verwirklicht würde, in der es keine Abhängigkeiten mehr zwischen Menschen gäbe. Emanzipation bedeutet gerade nicht, von allen anderen Menschen unabhängig zu sein, das wäre eine sinnlose und liberale Vorstellung von Freiheit. Menschen arbeiten, denken, sprechen mit anderen, erzeugen gemeinsam Bedürfnisse, sie gehen

miteinander freundschaftliche, fürsorgliche und erotische Verhältnisse ein. Entsprechend soll auf einem emanzipierten Niveau in höherem Maße kooperiert, gemeinsames und differenziertes Wissen erzeugt oder Handeln umfassend koordiniert werden. In diesem Sinn kann Horkheimer mit Blick auf die gesellschaftliche Produktion schreiben, dass Menschen in ihrer solidarischen Kooperation sich einer Autorität unterordnen. Aber diese besorge nur die von den solidarisch miteinander arbeitenden, konkreten Menschen „zum Beschluß erhobenen Pläne, die freilich keine Resultanten divergierender Klasseninteressen sind. Diese haben vielmehr ihre Grundlage verloren und sind im gemeinschaftlichen Bemühen aufgegangen. Der Befehl von außen ist nur der Ausdruck des eigenen Interesses, weil er gleichzeitig der des allgemeinen ist. In der Disziplin und im Gehorsam derer, die um diesen Zustand ringen, zeichnet sich bereits die Idee einer anderen Autorität ab. Das bloße Faktum der unbedingten Unterordnung ergibt also kein Kriterium für die Struktur eines Verhältnisses von Autorität ab.“ (Horkheimer 1936: 387) Abhängigkeiten werden nicht mehr länger bestimmt durch die vermeintliche Notwendigkeit der Naturaneignung – der Bezug auf diese wird also nicht mehr von Wenigen als Zwang in die Gesellschaft fortgesetzt, die im Namen der Selbsterhaltung aller die gesellschaftliche Arbeitsteilung und soziale Differenzierung zu ihren Gunsten strukturieren –, sondern das Verhältnis zur Natur wird für alle transparent und rational reorganisiert: die Reproduktion der Gattung wird jenseits der Familienform organisiert, der Rassismus als irrationale Herrschaftsform verliert seine Grundlage.

Die Kämpfe der neuen sozialen Bewegungen seit den 1960er Jahren haben jenen breiten Bedeutungsgehalt von Emanzipation aktualisiert; sie haben ihn weit über individuelle Freiheit und Mündigkeit hinaus auf alle Lebensbereiche ausgedehnt, er schließt die Emanzipation von materiellen ökonomischen Abhängigkeiten, staatlicher Gewalt und kontrollierender Verwaltung, patriarchaler Unterdrückung, Rassismus und Kolonialismus sowie die Freiheit von Fremdbestimmung und Herrschaft ein (vgl. Sauer 2008). Im Zusammenhang der Protestbewegung von '68 wurde Emanzipation auch auf die gesellschaftlich hergestellte innere Natur der Bedürfnisstrukturen der Individuen sowie metatheoretisch-ideologiekritisch auf die objektiven Denkkategorien ausgedehnt, in denen Menschen ihre Gesellschaft begreifen. Als Kritik wurde formuliert, dass das Bürgertum sein Versprechen auf Emanzipation gebrochen hatte

und irrational gewordene Verhältnisse als rationale auszugeben versuchte. Daraus entstand die Frage nach jener Vernunft, die darüber entscheiden sollte, was jeweils noch als vernünftig gelten konnte oder als Hindernis weiterer Emanzipation verstanden werden musste, um auch dieses dann zu überwinden.

Jürgen Habermas hat diese Frage zum Anlass genommen, die geschichtsphilosophische Antwort des Vormärz noch einmal zu erneuern. Er kritisiert an Marx, dass dieser den Prozess der Naturaneignung mit dem der Entwicklung des gesellschaftlich-institutionellen Rahmens identifiziert und deswegen annehmen muss, dass mit wissenschaftlichen und technischen Fortschritten in der Aneignung der äußeren Natur auch schon die Totalität der Gesellschaft selbst emanzipiert wird (vgl. Habermas 1973: 75f). Doch es handelt sich um zwei Dimensionen der Emanzipation: Einmal geht es um die Konstituierung der Gattung in der Dimension der Arbeit, die den Menschen in immer stärkerem Maße erlaubt, sich von Naturzwängen zu emanzipieren. In der zweiten Dimension des institutionellen Rahmens der symbolisch vermittelten Interaktion kommt es über die Verteilung des Produzierten zu Klassenspaltungen und zu Streit über praktische Fragen. Der Gattung gelingt es erst einmal nicht – anders als im Fall des wissenschaftlich-technischen Fortschritts –, sich unmittelbar als solche konstituieren und ein Selbstbewusstsein ihrer selbst ausbilden. Habermas' zufolge werden die Triebwünsche der Individuen durch Repression unterdrückt. Es kommt zu sozialen Kämpfen, in denen die Individuen Reflexionswissen, Deutungen und Verständigungsverhältnisse herausbilden, in denen sie die entstellten dialogischen Verhältnisse gegen die historisch überflüssig gewordene Triebunterdrückung wieder herstellen und sich die abgespaltenen Symbole und vergegenständlichten grammatischen Beziehungen wieder aneignen. Es handelt sich um einen über symbolische Interaktion vermittelten Bildungsprozess, in dem die Reflexion eine anspruchsvolle intellektuelle Aktivität darstellt, die in sich, performativ, Emanzipation beinhaltet: „Die Erfahrung der Reflexion artikuliert sich inhaltlich im Begriff des Bildungsprozesses, methodisch führt sie zu einem Standpunkt, von dem aus die Identität der Vernunft mit dem Willen zur Vernunft zwanglos sich ergibt. In der Selbstreflexion gelangt eine Erkenntnis um der Erkenntnis willen mit dem Interesse an Mündigkeit zur Deckung; denn der Vollzug der Reflexion weiß sich als Bewegung der Emanzipation.“ (Ebd.: 243). „Die Selbstreflexion ist Anschau-

ung und Emanzipation, Einsicht und Befreiung aus dogmatischer Abhängigkeit in einem.“ (Ebd.: 256) In diesem kommunikativ vermittelten Bildungsprozess verständigen sich die Individuen über ihre praktischen Ziele, äußern ihre Triebwünsche, korrigieren sie, verändern sich reflexiv selbst und versichern sich interaktiv ihrer wechselseitigen Wertschätzung. Es kommt zur Einheit von Vernunft und interessiertem Gebrauch von Vernunft, Aufklärung ist dem praktischen Handeln und dem Individuum selbst nicht äußerlich. Die Akte der Selbstreflexion ändern das Leben der Individuen und stellen eine Bewegung der Emanzipation dar (ebd.: 261). Habermas bedient sich in Analogie des therapeutischen Modells der Psychoanalyse: die Reflexion auf einsozialisierte Kommunikationsbarrieren soll es erlauben, die latente Gewalt von Selbsttäuschungen, Abhängigkeiten und Legitimationen, die die Willensbildung einschränken und bestimmte Materien der Entscheidungsfindung entziehen, zu erkennen und sich von ihr zu emanzipieren (Habermas 1972: 326). Am Ende dieses Prozesses stünde die herrschaftsfreie Kommunikation auf der Grundlage einer zwanglosen Interaktion, so dass sich die Geschichte und die sich ihrer selbst bewußte Gattung im Medium des Dialogs fortbewegen können. Habermas verfolgt das Projekt, die beiden Dimensionen von Emanzipation im Bereich des instrumentellen Handelns und im Bereich der Kommunikation und Interaktion zusammenzuführen und die usurpatorische Dynamik technisch-wissenschaftlicher Naturaneignung den praktischen Zielen der Gesellschaft unterzuordnen.

In seinen Überlegungen zum Begriff der Emanzipation verfolgt Axel Honneth Überlegungen aus „Erkenntnis und Interesse“ von Jürgen Habermas weiter. Er legt nahe, dass Habermas' in seiner Argumentation anthropologisch zwischen Arbeit, Kommunikation und Emanzipation unterscheidet (Honneth 2017: 909f). Emanzipation wäre demnach eine grundlegende menschliche Aktivität, die auf die Überwindung von Heteronomie und zuvor nicht erkannte Abhängigkeiten zielte. Ich meine, dass Habermas Emanzipation nicht als eine eigenständige anthropologische Invariante begreift, sondern sie für ihn jenen doppelten Prozess bezeichnet, in dem Arbeit sich von Zwängen der Natur befreit und dabei zunehmend eingebettet wird in eine reflektierte, bewusste Praxis herrschaftsfreier Kommunikation, die am Ende dazu beiträgt, dass das Individuum in einem Prozess der durch Reflexion bestimmten Bildung sich jeweils naturalisierter Weltansichten und dogmatischer Überzeugungen entledigen kann, bis

sich freie Kommunikationsverhältnisse durchgesetzt haben. Honneth lehnt diesen Finalismus ab, knüpft damit aber letztlich an eine Wendung von Habermas selbst an, der seit seinen Arbeiten ab den 1970er Jahren eine solche Perspektive der Konstitution eines sich seiner selbst bewussten Gattungssubjekts, dem seine Interaktionsverhältnisse in praktischen Diskursen transparent zur Verfügung stehen, verworfen hat. Auch wenn, Habermas zufolge, das kommunikative Handeln zum offiziellen Prinzip der modernen Vergesellschaftung geworden sein sollte und zwischen der Lebenswelt und den Funktionssystemen vermittelt und ihr Gleichgewicht gewährleisten würde, so bedeutete dies eben für ihn nicht mehr, dass es zu Transparenz in praktischen Fragen kommen kann. Demokratisch ausgetragener Streit würde seiner Konzeption zufolge also weiterhin stattfinden, weil die Lebenswelt durch die autonomen Operationen der Funktionssysteme immer wieder beeinträchtigt würde und immer wieder neue Legitimationen Kommunikationsschranken errichteten. Emanzipation ist demnach in der zweiten Phase von Habermas' Arbeiten kein Prozess, der jemals an ein Ende kommen könnte. Daran schließt Honneth an. Um Habermas' Vorstellungen von der Einheit der Gattung und dem Finalismus zurückzuweisen, behauptet er irrtümlich, Habermas nehme in seinen Überlegungen weder auf den Begriff des Kampfes noch auf den der Anerkennung Bezug. Für Honneth ist das bedeutsam, weil er konflikttheoretisch argumentieren will. Eine finale, 'letzte' Emanzipation lehnt er also ab; Emanzipation ist weniger eine Form emanzipierten Lebens aller als ein bei unterdrückten Gruppen zu findendes Wissen um den kritischen Gebrauch und die Umdeutung der herrschenden, die soziale Reproduktion gewährleistenden Normen, die implizit das Versprechen auf wechselseitige Anerkennung aller Individuen erheben. Seiner Ansicht nach ist erklärungsbedürftig, in welcher Weise unterdrückte Gruppen überhaupt dazu kommen, derartige Interpretationen ihrer Lebenssituation zu entwickeln, die sie nach Emanzipation streben lassen. Erst aufgrund des Verständnisses einer solchen Deutung, eines „emanzipatorischen Wissens“ (ebd.: 917), erschließt sich, Honneth zufolge, die Bereitschaft, in Konflikte einzutreten und für eine transformative Re-Interpretation der etablierten sozialen Normen einzutreten. Diese Normen sind in die Institutionen der Gesellschaft eingelagert und sichern die soziale Reproduktion. Mit der Erwartung wechselseitiger Anerkennung als Mitglieder der Gesellschaft verbunden, die sich auf diese verbindlichen Normen

beziehen, bilden die Normen zugleich einen „Geltungsüberhang“ (ebd.: 913), einen Bedeutungsüberschuss, der den Individuen die Möglichkeit bietet, eigene Deutungen zu entwickeln, wenn sie gegen die bestehende hermeneutische Autorität in der Interpretation der Normen sowie den damit verknüpften Interessen kämpfen, wenn sie die hegemonialen Muster der Interpretation jener Normen denaturalisieren und die Reichweite des Verständnisses von wechselseitiger Anerkennung erweitern. Honneth erklärt allerdings nicht, warum Normen an solchen Punkten nicht normativ wirken und also, was ja ihr Sinn ist, Handeln gerade situationsübergreifend festlegen; er fragt ebenso wenig danach, ob Normen nicht gerade mit ihrem Überhang auch noch die Perspektiven der Emanzipation einschränken, indem sie ihnen eine Bahn vorgeben. Ähnlich wie bei Ernesto Laclau reicht es Honneth aus, wenn es zu einer Denaturalisierung von hegemonialen Selbstverständlichkeiten kommt und sich neue Hegemonien bilden, die dann ihrerseits von Neuem und ad infinitum de-naturalisiert werden müssen. Das aber bedeutet auch, dass die Normen sich niemals saturieren werden, es zwangsläufig immer weiter unterdrückte Gruppen geben wird. Unter dem Blickwinkel der Emanzipation stellen sich die beiden Fragen: a) Aufgrund welcher gesellschaftlichen Prozesse werden überhaupt immer von Neuem soziale Gruppen unterdrückt? Warum reproduziert sich die Gesellschaft derart, dass also Emanzipation niemals verwirklicht werden kann? Gibt es nach der Emanzipation von Ausbeutung, patriarchalen Familienverhältnissen oder Rassismus immer noch Ausbeutung, Patriarchat oder Rassismus? Was ist die theoretische und empirische Grundlage der *petitio principii*, dass Emanzipation immer noch weiter notwendig ist, wenn der kategorische Imperativ Geltung erlangt und alle jene Verhältnisse umgestürzt sind, unter denen Menschen geknechtete und verächtliche Wesen sind. b) In welcher Weise tragen die normativen Praktiken selbst dazu bei, dass eine umfassende Lebensweise nicht erreicht werden kann?

In der Folge der sozialen Bewegungen seit den 1960er Jahre hat sich eine Kritik an Annahmen entwickelt, die im Begriff der Emanzipation enthalten sind. Die Analyse dieser Annahmen bzw. der Folgen der Übertragung der Emanzipation in die soziale Wirklichkeit hat vielfache Zweifel an dieser begrifflichen Tradition genährt. Dabei ist von Bedeutung, dass einige dieser Kritiken das, was sich historisch mit Emanzipation verbindet, auf radikalere Weise fortsetzen. Andere halten den Begriff für ungeeignet, meinen aber

vor allem die Sache, auf die er sich bezieht. Dritte hingegen wollen ihn nicht zur Disposition stellen und aufgeben, ihm jedoch einen anderen Status geben.

1) Die Beschränkungen des Emanzipationsbegriffs liegen auf der Hand. Er gibt auf unspezifische Weise an, dass sich etwas – und das kann ein Individuum, eine soziale Gruppe, die Wissenschaft oder die Kunst, ein Staat oder die Gesellschaft als Ganze – von etwas anderem befreien sollte, das ein Hindernis, eine Einschränkung, ein Zwang und eine Unterdrückung darstellt. Der Akt der Emanzipation besteht demnach in der Beseitigung von Fesseln. Es handelt um die Bemühung, negative Freiheit, also Freiheit-von-etwas, zur Geltung zu bringen. Unterstellt ist damit, dass im Kern das zu Befreiende schon vorhanden sei und gemäß einer ihm innewohnenden Kraft nun die Fesseln löse, durch die sie an ihrer Entfaltung gehindert wird. „Emanzipation ist in diesem Sinne kein Akt der Erschaffung, sondern vielmehr einer der Befreiung von etwas, das dem befreienden Akt vorangeht.“ (Laclau 2002: 23) Michel Foucault trifft mit seiner Kritik an der Repressionshypothese gerade auch diese wesentliche Unterstellung eines der Unterdrückung vorausgehenden Unterdrückten – und damit auch ein Lebensgefühl, dass es nicht darum gehe, durch Emanzipation endlich die Person werden zu können, die man immer schon war. Er wendet sich gegen die Annahme, dass das Wesen der Macht repressiv sei und die Intensität der Lüste, die überflüssigen Energien und die von der Regel abweichenden Verhaltensweisen unterdrückt (ebd.: 19). Die Mächtigkeit der Macht, so stellt Foucault kritisch fest, würde sich nach einem solchen Verständnis darin erschöpfen, nein zu sagen, „außerstande etwas zu produzieren, nur fähig Grenzen zu ziehen, wesenhaft Antienergie; ihre Wirksamkeit bestünde in dem Paradox, daß sie nichts vermag als dafür zu sorgen, daß die von ihr Unterworfenen nichts vermögen, außer dem, was die Macht sie tun läßt.“ (Foucault 1977: 106) Entsprechend könnte eine Art emanzipatorische Äquivalenz hergestellt werden: die Wahrheit über den Sex oder analog über andere innere Bedürfnisse zu äußern, käme einem Akt der Subversion und Befreiung gleich. Doch in der Form, als reine Schranke der Freiheit zu gelten, mache sich die Macht in unserer Gesellschaft akzeptabel. Sie hält uns beschäftigt, weil wir ihr immerzu von neuem Widerstand entgegenstellen, im kritischen Diskurs die Wahrheit über unsere Unterdrückung sagen und damit jene Subjektivität erzeugen, die zum selben historischen Netz gehört

wie das, was angeklagt wird (ebd.: 20). Wie könnte sich ein unterdrücktes Subjekt von jenem beherrschenden Anderen emanzipieren, dem sie doch immer-schon zugehört? Unterdrückung ist nur ein Aspekt der Macht, diese wirkt nicht nur einschränkend, verbietend, zensierend, verhindernd, ausschließend, verstellend, aneignend oder abschöpfend – und sie ist eingebaut in ein umfassenderes Dispositiv der Macht, das Gesellschaft, Staat, Regierung, Wissensdisziplinen und Subjekte konstituiert. Macht wirkt produktiv, sie intensiviert, fixiert, reguliert und nutzt das vermeintlich Unterdrückte. Entsprechend kann sie die Impulse des Widerstands und des Willens zur Freiheit immer wieder von neuem anreizen und intensivieren. Es gibt dem zu Folge keine Substanz der Emanzipation; vielmehr kann umgekehrt, wie Axel Honneth nachdrücklich vertritt (s.o.), die Emanzipation zu einem Moment der sozialen Reproduktion auf höherer Stufenleiter werden, den sozialen Zusammenhang also so, wie er ist, gerade affirmieren. Emanzipation emanzipiert nicht, um es paradox zu sagen.

2) Die Überlegung, dass die Macht produktiv ist und jene inneren Bestrebungen und Identitätselemente des Individuums erzeugt, die dann sein Bedürfnis nach Emanzipation antreiben, stellt sich der Annahme entgegen, dass Emanzipation lediglich eine des Individuums sein könne, das aus einem tiefen inneren, gar anthropologisch verankerten Bedürfnis nach Emanzipation strebe; dass es also um die freie Entfaltung eines im Subjekt angelegten Keims gehe. Adorno verfolgt eine vergleichbar kritische Überlegung, wenn er sich kritisch über Antworten äußert, die auf die Frage nach dem Ziel der emanzipierten Gesellschaft gegeben werden. Hält er die Frage für illegitim, so die Antworten: Erfüllung der menschlichen Möglichkeiten oder Reichtum des Lebens, für abstoßend und auftrumpfend. Sie erinnerten ihn an das sozialdemokratische Persönlichkeitsideal vollbärtiger Naturalisten der neunziger Jahre, die sich ausleben wollten. Adorno argwöhnt, dass die Emanzipationsvorstellung von dem Ziel der Produktion als Selbstzweck bestimmt sei. „In das Wunschbild des ungehemmten, kraftstrotzenden, schöpferischen Menschen ist eben der Fetischismus der Ware eingesickert, der in der bürgerlichen Gesellschaft Hemmung, Ohnmacht, die Sterilität des Immergleichen mit sich führt. Der Begriff der Dynamik, der zu der bürgerlichen „Geschichtslosigkeit“ komplementär gehört, wird zum Absoluten erhöht, während er doch, als anthropologischer Reflex der Produktionsgesetze, in der emanzipierten Gesellschaft

selber dem Bedürfnis kritisch konfrontiert werden müsste. Die Vorstellung vom fessellosen Tun, dem ununterbrochenen Zeugen, der pausbäckigen Unersättlichkeit, der Freiheit als Hochbetrieb zehrt von jenem bürgerlichen Naturbegriff, der von je einzig dazu getaugt hat, die gesellschaftliche Gewalt als unabänderliche, als ein Stück gesunder Ewigkeit zu proklamieren.“ (Adorno 1951: 176) Adorno steht der Repressionshypothese so kritisch gegenüber wie Foucault. Die Emanzipation des Individuums beruft sich auf das Prinzip der Individuation. Doch Individualität sei das Resultat eben „jener Mechanismen, von denen es die Menschheit zu emanzipieren gilt“ (Horkheimer, Adorno 1947: 273). Das Individuum ist selbst Ergebnis gesellschaftlicher Gesetzmäßigkeiten. Es „verdankt seine Kristallisation den Formen der politischen Ökonomie, insbesondere dem städtischen Marktwesen. Noch als Opponent des Drucks der Vergesellschaftung bleibt es deren eigenstes Produkt und ihr ähnlich.“ (Adorno 1951: 167) Die Behauptung des Individuums gegen die Zwänge von Natur und Gesellschaft lassen es Züge des Zwanghaften annehmen. Emanzipation ist deswegen nicht allein als die des Individuums zu denken. Denn das Individuum, das sich abstrakt und unabhängig von der Gesellschaft emanzipiert und verwirklicht, hat keinen Inhalt. Deswegen kann es für Adorno keine „Emanzipation ohne die der Gesellschaft“ geben (ebd.: 195).

3) Adorno kritisiert die Vorstellung von einer Emanzipation des Individuums außerhalb und getrennt von den gesellschaftlichen Verhältnissen, unter denen es lebt. Als Absolutes wäre das Individuum eine Abstraktion. Emanzipation muss einen Inhalt haben, der Individuum und Gesellschaft einschließt. Emanzipation, Mündigkeit, Kritik, Freiheit bedürfen der bestimmten Negation, emanzipieren sich also von etwas Konkretem. Dies schließt neben der Gesellschaft auch die Individuation selbst ein, diese ist ein beschränktes Maß der Emanzipation.

Gerade an dieser Kritik wiederum nimmt die konservative Kritik an dem von der Protestbewegung angestoßenen Bildungsziel der Emanzipation Anstoß. Der katholische Philosoph Robert Spaemann (1977: 143) befürwortet Emanzipation dort, wo Individuen hinsichtlich der „Organisation der Rahmenbedingungen ihres Handelns“ im rechtlichen und tatsächlichen Sinn von fremder Vormundschaft befreit werden und die Möglichkeit erhalten, an dieser Organisation mitzuwirken. „Solche Emanzipationen sind auch in unserer Gesellschaft nicht bereits sämtlich als erledigt abzuhaken,

und sie werden es wohl nie sein. Wenigstens in einer freien Gesellschaft werden sich stets von Neuem Ungleichgewichte einstellen, die von den Betroffenen als ungerecht empfunden werden.“ (Ebd.) Obwohl Spaemann also nahelegt, dass emanzipierendes Handeln immer wieder erforderlich sein könnte, wendet er sich gegen die Vorstellung, aus Emanzipation ein Lebensziel oder das Programm einer gesamtgesellschaftlichen Praxis zu machen, das holistisch alle Bereiche des Lebens ergreift (vgl. Laclau 2002: 23). Spaemanns Verständnis zu Folge besteht Freiheit darin: auf gewohnte Weise leben dürfen. Er möchte also nicht, dass Mündigkeit als ein rechtlich auf Dauer gestelltes Bildungsziel bestimmt wird und Menschen nicht mehr allein hinsichtlich einer konkreten Benachteiligung emanzipiert werden, sondern grundlegend als Gattungswesen. Er kritisiert Marx dafür, dass dieser die Menschen nicht so, wie sie gehen und stehen, als mündig ansieht. Spaemann sieht den richtigen Punkt: die überlieferte personale Identität, das Subjekt der Mündigkeit werden von Marx über Adorno bis Foucault in Frage gestellt. Aber es stimmt nicht, was Spaemann daraus schlussfolgert. Es soll nämlich aus dieser Kritik genau nicht folgen, dass Emanzipation ein pädagogisches Bildungsziel ist, das darin besteht, dass die Menschen alle die natürlichen und geschichtlichen Bedingtheiten ihrer Existenz in einer reflexiven Hermeneutik einholen und aufheben, somit zu einer vollen Identität ihrer Person und Transparenz ihrer Verhältnisse gelangen. Ein solches Bildungsziel würde für Spaemann auf eine Herrschaftsideologie von Pädagogen hinauslaufen. Denn sie wären nun legitimiert, den Individuen vorzuhaltend, noch nicht ausreichend emanzipiert zu sein, und auf diese Weise aus der Emanzipation ein universales Endziel zu machen, eine letzte, totale Emanzipation. Doch da diese unter konkreten, geschichtlichen Bedingungen niemals zu erreichen sei, entstünde der Raum für Emanzipationsdiktatoren, die sich im Namen von immer noch mehr Emanzipation ermächtigen und einen endlosen Prozess formaler Emanzipation und leerer Veränderung antreiben würden, in dem es um keine konkrete Emanzipation, um keine geschichtliche Lebensform mehr ginge. Diese Formalisierung nähme den Kindern die Möglichkeit, Interessen zu haben und sich mit einem partikularen geschichtlichen Raum zu identifizieren, denn sie erführen nichts mehr außer, dass es anders sein müsste. Emanzipation würde dann aber, so seine Prognose, ins Gegenteil umschlagen. Die Individuen würden entsprechend einem naturwüchsigen Emanzipationsstreben folgend

gegen Emanzipation misstrauisch sein. Aus konservativer Sicht darf es also durchaus eine rechtlich codierte Emanzipation geben, aber sie darf nicht längerfristiger, strategischer, grundsätzlicher Art sein.

Nicht nur von konservativer Seite aus wurde Emanzipation als Bildungsideal kritisiert. Der Begriff der Emanzipation war zwar ein zentraler Bezugspunkt von sozialen Bewegungen. Doch wurde auch die Frage danach gestellt, ob die Akte der Emanzipation zum gewünschten Ziel führen und ob nicht Emanzipation selbst zum Fetisch werden könnte. Tatsächlich kann Emanzipation zu einer Regierungstechnologie werden. Wolf Dieter Narr beobachtete, wie Emanzipation, einmal als pädagogisches Ziel in die Lehrpläne westdeutscher Schulen integriert, affirmativ wurde. Junge Menschen sollten darin erzogen werden, vorgegebene gesellschaftliche Normen entweder frei und selbstverantwortlich anzuerkennen oder abzulehnen und sich gegebenenfalls für andere zu entscheiden. Emanzipation werde auf ein bestimmtes, harmonistisches Verständnis der Verfassung bezogen und sei gegen Radikalismen aller Art gerichtet. Emanzipation sei eine schulische Morgenandacht, ein Richtwert, der folgenlos bleibe. „Emanzipation heißt das Ideal des mittleren Bürgers, der engagiert ist, aber nicht zu engagiert und dem dieses Engagement in der Schule als Attitüde anezogen wird.“ (Narr 1973: 195) Ein unverbindliches Erziehungsziel, ein Fetisch der Emanzipation, der die Emanzipation sich am Ende in einem formalen Leerlauf gegen sich selbst wenden lasse – aber auch mehr noch eine Regierungstechnologie, wenn der Wille zur Emanzipation bestimmte Praktiken umreißt und antreibt, in denen sich die Einzelnen durch eine Hermeneutik ihrer Subjektivität in ihrer vermeintlich befreiten Individualität einrichten.

4) Enrique Dussel und, an ihn anschließend, Walter Mignolo haben den Begriff der Emanzipation im Kontext der postkolonialen Theorie sehr grundsätzlich kritisiert. Diese Kritik besagt im Wesentlichen, dass der Begriff der Emanzipation – um es paradox zu sagen – nicht emanzipatorisch oder nicht radikal genug ist. Emanzipation, so argumentiert Mignolo im Anschluss an Enrique Dussel, sei im Universalismus der liberalen und sozialistischen Traditionen der europäischen Aufklärung verankert und außerhalb Europas an ihre Grenzen gestoßen. Emanzipationsprojekte seien zur Legitimation der Logik der Kolonialität und der Grausamkeit von Genoziden benutzt worden. Eine abstrakte universale Emanzipation der Menschen höre nicht auf, „die Artikulation eines universalen und

damit imperialen Projekts zu sein“ (Mignolo 2012: 206). Während Emanzipation die rassistisch Klassifizierten nicht einbeziehe und mit dem Projekt der Kolonisierung verbunden sei, sei der Begriff der Befreiung breiter und erlaube auch, die Befreiung von der kolonialen Matrix der Macht, die Dekolonialisierung der Kolonisierten und der Kolonisatoren zu denken (ebd., 65f). Mignolo denkt nicht in Begriffen einer Dialektik der Aufklärung; dass Emanzipation auch zur Grundlage einer Kritik der Sklaverei werden konnte, wird von ihm nicht ins Argument einbezogen. Gleichwohl – trotz seiner Kritik will Mignolo den Begriff der Emanzipation nicht aufgeben, sondern unter den der Befreiung subsumieren und bewahren.

5) In der feministischen Diskussion wird in Anspruch genommen, zu einem Verständnis von Freiheit beizutragen, der sich vom Begriff der Emanzipation frei macht. Sie stört sich daran, dass in der Tradition das Subjekt nur dann als frei handelnd begriffen wurde, wenn es Vernunft, Rechte und Anerkennung erlangt und sich von äußeren, unterdrückenden, begrenzenden Kräften befreit. „Emancipation should make it possible for woman to be human in the truest sense. Everything within her that craves assertion and activity should reach its fullest expression; all artificial barriers should be broken, and the road towards greater freedom cleared of every trace of centuries of submission and slavery. This was the original aim of the movement for woman's emancipation. But the results so far achieved have isolated woman and have robbed her of the fountain springs of that happiness which is so essential to her. Merely external emancipation has made of the modern woman an artificial being.“ (Goldman 1910: 220) Emanzipation habe den Frauen lediglich das Wahlrecht und, trotz formeller Gleichstellung, ökonomische Ungleichheit eingebracht. Der Begriff ist zu eng. Deswegen argumentiert Goldman für eine Emanzipation der Frauen von der Emanzipation (ebd.: 221). Der Feminismus will hingegen Freiheit nicht nur im Sinn von negativer Freiheit als einen Kampf der Befreiung von äußeren Zwängen denken, sondern auch im Sinn einer positiven Freiheit als Handlungs- und Gestaltungsfähigkeit und als einen Kampf für etwas, der intern mit materiellen Prozessen verbunden ist. „Emancipation does not merely mean setting bodies free from biophysical oppressions sanctioned by the law. It also involves embodied subjectivities casting themselves loose from the weight of custom, norms, and routines, especially as these are institutionalized or masquerade as natural givens. Nor does this merely entail liberating an existing

being from the crush of power: the individuals who engage critically with their particular cultural, political, and material conditions embark on an ongoing emancipatory process in which they reinvent themselves.“ (Coole 2015: 4) Coole argumentiert für einen dreidimensionalen Emanzipationsbegriff. Neben das vor-neuzeitliche, rechtliche Emanzipationsverständnis als Geltung von bürgerlichen und politischen Rechten, die Frauen vor Übergriffen und Gewalt schützen und ihnen körperliche Selbstbestimmung gewähren, stellt sie zweitens das Moment von Freiheit, die es Frauen ermöglichen soll, ihre Subjektivität, das eigene Selbst zu ändern, indem sie sich von allen sexuellen und geschlechtlichen Zwängen und Begrenzungen und der Orientierung an einem maskulinisierten, rationalen Selbst befreien. In einem dritten Aspekt geht es Coole um sozio-ökonomische Gleichheit, die die selbständige Teilnahme am Arbeitsmarkt ermöglicht, die jedoch durch vergeschlechtlichte Ungleichheiten in den Lohnverhältnissen immer wieder untergraben wird (vgl. Coole 2015: 15). Coole schlägt also einen Normenmix vor, der die vor-neuzeitliche juristische Vorstellung von Emanzipation als wirtschaftliche und rechtliche Eigenständigkeit mit den bürgerlichen Normen der Freiheit und Gleichheit verbindet, und der – ohne dass genau ersichtlich wäre, warum – in seiner Gesamtheit den Namen der Emanzipation trägt.

6) Ernesto Laclau weist auf die inneren, logischen Widersprüche hin, die nach seinem Verständnis in den „in der Logik der Emanzipation spielbaren Sprachspielen“ bestehen (Laclau 2002: 31). Der Begriff der Emanzipation sei durch zwei inkompatible Seiten gekennzeichnet. Auf der einen Seite meint er eine konstitutive Dichotomie und radikale Opposition, die das Unterdrückte vom Unterdrückenden unterscheidet; ihr Verhältnis zueinander ist in diesem Fall das einer grundlegenden Alterität. Zwischen beiden könne es keinen gemeinsamen Grund geben. Emanzipation findet demnach ihren Grund nicht in einer internen Differenzierung des oppressiven Systems, sondern muss als ein Akt verstanden werden, der nicht in objektiven, also mit dem ‘Anderen’ geteilten Begriffen erklärt werden kann. Emanzipation, radikal verstanden, wäre ihr eigener Grund und nicht von der Opposition zur voremanzipatorischen Ordnung bestimmt. Damit aber ist der Gründungsakt der emanzipatorischen Ordnung selbst kontingent und kann nicht als „Befreiung irgendeiner wahren menschlichen Essenz betrachtet werden“ (ebd., 27). Eine solche Emanzipation ist sich selbst nicht

durchsichtig. Alternativ dazu verhält es sich mit der zweiten Seite: Der Emanzipationsakt ist rational und eine Folge der unterdrückenden sozialen Ordnung – was bedeutet, dass der Radikalismus der dichotomischen Dimension verschwindet, da die Emanzipation ihr Motiv in jener vorangegangenen Ordnung findet. Für Laclau ist das eine wesentliche Bestimmung von Emanzipation. Insofern widerspricht er sich, wenn er überlegt, dass es sich auch um eine Seite der Emanzipation handelt, die aufgrund der Abwesenheit eines Grundes ein intransparenter und irrationaler Gründungsakt darstellen soll – gleichzeitig aber zu Recht betont, dass im Fall eines solchen Gründungsakts nicht von Emanzipation gesprochen werden kann, da dieser nichts befreit, was zuvor unterdrückt wurde (vgl. ebd.: 36). Eine solche radikale Emanzipation will sich nicht bei einzelnen emanzipatorischen Schritten begnügen, sondern zielt auf den Gesamtzusammenhang. Dazu jedoch müssten für sie die Verhältnisse transparent sein, denn sie wendet sich gegen das Andere schlechthin. So unterstellt Marx mit seinem kategorischen Imperativ eines Umsturzes aller Verhältnisse, dass die emanzipatorischen Akteure sie umfassend kennen müssen, dass sie also für die Akteure transparent sind. In diesem Fall wären die Emanzipationsbestrebungen von diesen Unterdrückungsverhältnissen motiviert. Doch gerade, wenn die Emanzipation ein Akt des ganz „Anderen“ ist und sich auf sich selbst gründet, dann ist der Grund des emanzipatorischen Handelns opak und den Akteuren nicht zugänglich.

Laclaus Rekonstruktion der Bewegung des Emanzipationsbegriffs zielt zwar nicht darauf, ihn wegen seiner logischen Widersprüchlichkeit zu verwerfen (ebd.: 31). Aber er habe seine Evidenz verloren und löse sich auf – wir stünden am „Ende der Emanzipation und am Beginn der Freiheit“ (ebd.: 44). In Laclaus Argumentation bleibt unklar, welche Vorstellungen von Emanzipation seine kritische Analyse adressiert; er selbst legt nahe, dass es sich um die Konzeption von Marx handelt. Doch eigentlich wäre es angemessen, seine Argumente gegen die Modernisierungssoziologie, ihr Emanzipationskonzept, ihr dichotomes Schema von Tradition und grundloser Moderne sowie ihr Ziel eines Endes der Geschichte zu richten.

Nach diesen knapp angedeuteten kritischen Überlegungen stellt sich die Frage, ob es aus – ja, soll man sagen: emanzipatorischen Gründen überhaupt noch plausibel ist, den Begriff der Emanzipation zu verteidigen oder ob er nicht zugunsten des Begriffs der Befreiung, der Freiheit und der Gleichheit aufgegeben werden kann oder gar

sollte. Geht etwas verloren, wenn wir ein Verständnis und ein Bewusstsein unserer Kämpfe erlangen wollen, ohne uns auf den Begriff der Emanzipation zu beziehen? In welchen Begriffen soziale Akteure ihre Forderungen nach einer ihre Lebensmöglichkeiten vergrößern, universeller gestaltenden Veränderung denken, lässt sich nicht festlegen und antizipieren. Aber auch um die Begriffe der sozialen Akteure, die den bestehenden Verhältnissen Widerstand entgegensetzen und Alternativen verfolgen, gibt es Auseinandersetzungen, da sich mit diesen Begriffen mehr oder weniger weitreichende Handlungsorientierungen verbinden. Meiner Ansicht nach gibt es Momente im Begriff der Emanzipation, die über Gerechtigkeit, Gleichheit oder Freiheit hinausgehen und für die gesellschaftliche Entwicklung maßgebend sind. Diese Momente sehe ich in der radikalen Kritik und Überwindung von Macht und Herrschaft und damit in einer historisch konkreten, bestimmten Emanzipation von der Notwendigkeit, sich überhaupt emanzipieren zu müssen, also Emanzipation von der Emanzipation als einem weiteren Moment jener Dialektik der Aufklärung, die immer wieder in Mythos umschlägt, sich in Ungereimtheiten verstrickt und unzulänglich bleibt. Aber wie zu einer solchen negativen Dialektik der Emanzipation gelangen?

Auf zwei Momente will ich eingehen. Erstens will ich dafür argumentieren, dass Emanzipation sich reflexiv-kritisch auch auf sich selbst beziehen kann. Individuen können zu der Einsicht gelangen, dass ihre Emanzipation nicht darin besteht, diejenigen habitualisierten Eigenschaften, die ihnen aufgrund gesellschaftlicher Verhältnisse als Möglichkeiten eingeschrieben sind, unkritisch zur vollen und blühenden Entfaltung zu bringen. Im Gegenteil kann Emanzipation mehr sein als nur jene Serie von Bemühungen, die Fesseln aufzusprengen und Hindernisse zu beseitigen, die ein immerschon vorhandenes quasi-natürliches Potenzial des Individuums blockieren. Emanzipation kann sich reflexiv-selbstkritisch auch auf sich selbst beziehen und die Frage aufwerfen, was da eigentlich als Potential verstanden und was es für die Individuen und die sozialen Verhältnisse bedeuten wird, wenn sie dieses Potenzial freisetzen. Aus emanzipatorischer Sicht kann deswegen die Frage danach aufgeworfen werden, ob nicht jene individuellen Eigenschaften und Subjekt-Elemente, die sich gefesselt fühlen und auf Befreiung drängen, nicht selbst Ergebnis von Herrschaft und Macht sind. Es kann also danach gefragt werden, was eine bestimmte Art, Subjekt oder überhaupt Subjekt und individuiert zu sein, und was die Verwirk-

lichung bestimmter Freiheiten anrichten und wie sehr sie das Ziel der Emanzipation sabotieren können. Darüber hinaus kann aber auch danach gefragt werden, was der permanente Anreiz zur Emanzipation selbst noch an Dynamik mit sich bringt und ob er nicht ein zwanghaftes Verhältnis zu sich, einen Zwang zu permanenter Selbstveränderung zur Folge hat – ob nicht gerade das Versprechen auf Freiheit und Emanzipation der Mechanismus ist, der zur Reproduktion von Macht und Herrschaft auf höherem Niveau beiträgt, indem gerade der Kampf um immer mehr Freiheit die Individuen zu Subjekten ihrer Selbstunterwerfung macht. Entsprechend ist ein naiver Bezug auf den Begriff der Emanzipation nicht mehr möglich.

Es ist also denkbar, dass sich Emanzipation kritisch gegen das Individuum und das Versprechen jener Emanzipation wendet, durch die es erst wirklich zu dem werden soll, was es immer schon ist. Marx und Engels kritisieren, dass bestimmte Eigenschaften, Fähigkeiten, Tätigkeiten unter Bedingungen einer durch Herrschaft festgelegten Arbeitsteilung für die Individuen zu einem Schicksal werden, weil sie darauf festgelegt werden. Die Formierung eines Arbeitsvermögens, die Bindung daran, die Ausführung der alltäglichen Arbeiten werden ebenso wie die damit zusammenhängenden Verkehrsformen sehr empirische Fesseln (Marx, Engels 1845: 32f). Emanzipation besteht demnach nicht darin, mit Bewusstsein und voller Stolz wirkliche Arbeiter*in zu werden. Für die beiden Autoren versteht es sich, dass die Emanzipation nur in der Überwindung jener Existenzform der Arbeiter*in bestehen kann, also nicht in einer Verwirklichung, sondern gerade in einem Hintersichlassen, in einer Überwindung der Lohnform und der mit ihr verbundenen Personifikations- und Subjektivierungspraxis. Marx formuliert dies für seine Kritik der politischen Ökonomie sehr entschieden: „Soweit eine solche Kritik überhaupt eine Klasse vertritt, kann sie nur die Klasse vertreten, deren geschichtlicher Beruf die Umwälzung der kapitalistischen Produktionsweise und die schließliche Abschaffung der Klassen ist – das Proletariat.“ (Marx 1890: 22) Die Emanzipation der Arbeiterklasse müsse, so heißt es in den von ihm 1864 entworfenen Statuten der Internationalen Arbeiterassoziation, durch die Arbeiterklasse selbst erobert werden. Dieser Kampf für die Emanzipation der Arbeiterklasse sei weder eine lokale, noch eine nationale, sondern eine soziale Aufgabe, welche alle Länder umfasse, er sei kein Kampf für Klassenvorrechte und Monopole, sondern einer für gleiche Rechte und Pflichten und für die Vernichtung aller Klassenherrschaft (vgl.

Marx 1864: 14). So, wie Marx es formuliert, handelt es sich nicht um einen Gründungsakt aus dem Nichts, auch nicht um die Emanzipation von etwas Unterdrücktem, sondern um die Beseitigung eines konkret-allgemeinen Verhältnisses, das das Leben der Individuen auf eine bestimmte Weise organisiert, erhält, formt, produktiv macht.

Michel Foucault setzt diese Argumentationslinie in „Subjekt und Macht“ fort – einem Text, der sich mit seiner Unterscheidung von Fähigkeit – im Unterschied zu instrumentellem Handeln –, Kommunikationsbeziehungen und Machtbeziehungen wie eine Replik auf Habermas’ „Erkenntnis und Interesse“ liest und sich einer Emanzipation als reflexivem und transparentem Bildungsprozess des Subjekts entgegenstellt. In den Kämpfen der 1970er Jahre beobachtet Foucault rückblickend gerade eine reflexiv-kritische Wendung gegen einen auch positive Freiheit beinhaltenden Emanzipationsbegriff (auch wenn er nicht ausdrücklich den Ausdruck Emanzipation verwendet, der in seinen Texten ohnehin kaum vorkommt). Neben die Kämpfe gegen die Herrschaft und neben die Kämpfe gegen die Ausbeutung träten die Kämpfe gegen alles, „was den Einzelnen an sich selbst bindet“. „Es handelt sich um Kämpfe, die den Status des Individuums in Frage stellen. Einerseits treten sie für das Recht auf Anderssein ein und betonen alles, was die Individualität des Individuums ausmacht. Andererseits wenden sie sich gegen alles, was das Individuum zu isolieren und von den anderen abzuschneiden vermag, was die Gemeinschaft spaltet, was den Einzelnen zwingt, sich in sich selbst zurückzuziehen, und was ihn an seine eigene Identität bindet.“ (Foucault 1982: 274) Foucault argumentiert hier kritisch gegen die Reduktion von Emanzipationskämpfen auf das identitätspolitische Ziel einer Verwirklichung des Eigenen gegen äußere Zwänge; mehr noch, es geht auch nicht darum – wie Diana Coole Foucaults Ethik des Selbst deutet –, sich selbst ständig verändern zu können und das eigene Selbst jeweils von neuem zu erfinden, sondern um einen Kampf gegen die Bindung an ein Selbst, die Formierung einer Identität, wie frei diese sich dann auch immer verstehen könnte. Ich verstehe Foucaults Überlegung so, dass er nicht für eine Aufgabe emanzipatorischer Praktiken plädiert, dass er aber auch nicht für negative oder für positive Freiheit eintritt, sondern die Bewegung der Emanzipation über die Emanzipation hinaus radikalisieren will. Die Kämpfe bestehen demnach darin, jene Individualisierung und Totalisierung hinter sich zu lassen, die Resultat des Staates sind, und den inneren Zusammenhang der Einzelnen mit der Gesamtheit ihrer

Verhältnisse und Aktivitäten herauszustellen. In ihren gemeinsamen Praktiken ändern sie sich mit den und im Maße der Veränderung der Verhältnisse (vgl. Lettow und Maihofer in diesem Band).

„Daher kann man sagen, daß jeder [Mensch] in dem Maße selbst anders wird, sich verändert, in dem er die Gesamtheit der Verhältnisse, deren Verknüpfungszentrum er ist, anders werden läßt und verändert. In diesem Sinn ist und kann der wirkliche Philosoph nichts anderes sein als der Politiker, das heißt der tätige Mensch, der die Umwelt verändert, wobei unter Umwelt das Ensemble der Verhältnisse zu verstehen ist, die jeder einzelne eingeht. Sich eine Persönlichkeit bilden heißt dann, wenn die eigene Individualität das Ensemble dieser Verhältnisse ist, ein Bewußtsein dieser Verhältnisse gewinnen, die eigene Persönlichkeit verändern heißt das Ensemble dieser Verhältnisse verändern.“ (Gramsci 1994: 1348)

Zweitens will ich argumentieren, dass Emanzipation gegenüber normativen Begriffen der Gleichheit und Freiheit einen beachtlichen Vorteil hat. In der kantianischen Tradition der deontologischen Moralphilosophie wird von den Individuen verlangt, dass sie sich auf den Standpunkt des verallgemeinerten Anderen stellen und ihre partikularen Interessen derart rationalisieren, dass sie mit dem Allgemeinen in Übereinstimmung gelangen. Das ist die bürgerliche Weise von Emanzipation. Das bürgerliche Individuum soll sich als freies und gleiches zur vollen Entfaltung bringen und seine Partikularität dem unter staatlichem Schutz stehenden Allgemeinen ein- und unterordnen. Gleichzeitig jedoch sollen und müssen sich die Partikularitäten jeweils zur Geltung bringen und für die Anerkennung ihrer Identität als ein Recht eintreten. Insofern gibt es einen permanenten Anreiz von oben, sich in vielfältigen Formen zu emanzipieren. Der moderne, bürgerliche Staat totalisiert die Bürger umso mehr zu einer ihnen übergeordneten Allgemeinheit, wie er sie in ihre Eigenheiten und Partikularismen einschließt und sie individualisiert. Die Emanzipation partikularer Lebensformen und Egoismen auf der einen und die politische Emanzipation als Staatsbürger auf der anderen Seite sind in ihrer Gegensätzlichkeit intern miteinander verbunden und bilden zusammen die Allgemeinheit des Staates. Das Ergebnis ist Marx zufolge eine doppelt begrenzte Emanzipation: der entfaltete Partikularismus im Rahmen einer politisch-staatlichen Allgemeinheit, die selbst nur die emanzipierte Lebensform einer besonderen Klasse, nämlich des Bürgertums ist. Eine solche Emanzipation erscheint ihm aber offensichtlich deswegen als problematisch, weil diese besondere Klasse ihre Emanzipation und ihre Identität zur allgemeinen Identität und Emanzipation aufspreizen und mit

dieser verwechseln muss. Diese Verallgemeinerung gelingt ihr aber nur, wenn sie als Repräsentant der ganzen Gesellschaft gilt, die einer anderen Klasse gegenübersteht, die als Verkörperung der „allgemeinen Schranke“ und „Unterjochung“ erscheint. Es wird also ein vertikales Verhältnis errichtet, indem die sozialen Beziehungen durch ein Drittes vermittelt werden. Die Befreiung von einer solchen sozialen Klasse, die als Antagonist das „notorische Verbrechen der ganzen Sozietät“ verdichtet, erweckt dann den Anschein, als handele es sich um die „allgemeine Selbstbefreiung“. Marx lehnt einen solchen Modus der affirmativen Emanzipation ab und skizziert eine alternative Art und Weise der Emanzipation, die seiner Analyse nach in Frankreich und in Deutschland jeweils verschieden verlaufen kann. Für Frankreich beobachtet er, dass die Rolle des Emanzipators der Reihe nach in dramatischer Bewegung an verschiedene Klassen geht, bis sie bei jener nüchternen Klasse anlangt, „welche die soziale Freiheit nicht mehr unter der Voraussetzung gewisser, außerhalb des Menschen liegender und doch von der menschlichen Gesellschaft geschaffener Bedingungen verwirklicht, sondern vielmehr alle Bedingungen der menschlichen Existenz unter der Voraussetzung der sozialen Freiheit organisiert“ (Marx 1844: 390). In Deutschland würde sich der Prozess der Emanzipation anders als in Frankreich vollziehen. Hier falle die Rolle des Emanzipators einem Stand zu, welcher die „Auflösung aller Stände“ ist, einer Sphäre, die „kein besondres Recht in Anspruch nimmt, weil kein besondres Unrecht, sondern das Unrecht schlechthin an ihr verübt wird, welche nicht mehr auf einen historischen, sondern nur noch auf den menschlichen Titel provozieren kann [...], einer Sphäre endlich, welche sich nicht emanzipieren kann, ohne sich von allen übrigen Sphären der Gesellschaft und damit alle übrigen Sphären der Gesellschaft zu emanzipieren“ (ebd.). In beiden Fällen handelt es sich um die Emanzipation einer nüchternen Klasse, weil sie radikal immanent und nicht im Namen einer allgemeinen Emanzipation, nicht im Namen der freien Entfaltung einer bislang unterdrückten Substanz handelt, sondern der Auflösung aller jener Verhältnisse und sozialen Differenzierungen, unter denen Individuen als Klasse und Stand Identität gewinnen. Angestrebt werden Bedingungen der sozialen Freiheit für die Einzelnen. Laclau vermutet, dass es sich in diesem Fall um eine säkulare Eschatologie handelt: die Emanzipation eines Akteures, „dessen Partikularität auf direktem Weg, ohne irgendein Vermittlungssystem, reine und universale menschliche Essenz ausdrückt.

Dieser Akteur ist für Marx das Proletariat, dessen Partikularität in so direkter Weise Universalität ausdrückt, daß nach seiner Ankunft keinerlei Repräsentationsprozesse mehr nötig sind.“ (Laclau 2002: 36) Aber es handelt sich um einen Irrtum, denn Laclau läßt außer Betracht, dass Marx gerade von der Arbeiter*innenklasse erwartet, sich nicht nur von der eigenen Existenzgrundlage und Identität als Arbeiter*innenklasse zu emanzipieren, sondern von Klassenherrschaft überhaupt und damit von solchen Formen sozialer Verhältnisse („Auflösung der Gesellschaft“), die sich auf der Grundlage von Klassenherrschaft entwickelt haben. Es handelt sich also um beides: konkrete Emanzipationen, die an jenen Grund heranreichen, der die Achse der dichotomen Anordnungen des Sozialen selbst trägt.

Kommt nach der Emanzipation von der ‘Klasse’ (und von ‘Geschlecht’ und ‘Rasse’) der Mensch an sich, als Gattung, die sich als Kollektivsubjekt selbst völlig transparent ist, gleichsam ein irdischer Gott? Marx argumentiert hier für eine zweite Weise der Emanzipation, durch die nicht das Individuum im Allgemeinen, sondern das Allgemeine im Individuellen zur Geltung gebracht werden soll. In seinem empirischen Leben, in seinen individuellen Verhältnissen soll das Individuum Gattungswesen werden, es soll sich als ein Ensemble sozialer Verhältnisse und sein eigenes Vermögen der Kooperation als gesellschaftliche Kraft erkennen und organisieren. Ziel ist also nicht mehr Emanzipation von einem übergeordneten Allgemeinen, um sich durch teleologische Entfaltung eines Keims von Fähigkeiten frei und mündig in ein vorgefundenes Ganzes einzufügen, sondern Gestaltung eines Allgemeinen in den gemeinsamen Praktiken der Individuen. Emanzipation ist ein unversöhnter und kritischer Begriff, weil er auf die Auflösung all jener Verhältnisse zielt, unter denen die Individuen überhaupt gezwungen sind, sich zu emanzipieren.

Literatur

- Adorno, Theodor W. (1951): *Minima Moralia*, in: ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. 4, Frankfurt am Main 1980
- Coole, Diana (2015): *Emanicipation as a Three-Dimensional Process for the Twenty-First Century*, in: *Hypatia*, Vol. X, No. X.
- Foucault, Michel (1977): *Sexualität und Wahrheit. Erster Band: Der Wille zum Wissen*, Frankfurt am Main.
- (1982): *Subjekt und Macht*, in: *Dits et Ecrits. Schriften*, Bd. IV, Frankfurt am Main 2005.

- Goldman, Emma (1910): *Anarchism and other Essays*, New York.
- Gramsci, Antonio (1994): *Gefängnishefte*, Bd. 6, Hamburg
- Habermas, Jürgen (1972): *Die Utopie des guten Herrschers*, in: ders.: *Kleine Politische Schriften I-IV*, Frankfurt am Main 1981.
- (1973): *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt am Main.
- Honneth, Axel (2017): *Is there an emancipatory interest? An attempt to answer critical theory's most fundamental question*, in: *European Journal of Philosophy*, 25, DOI: 10.1111/ejop.12321.
- Horkheimer, Max (1936): *Autorität und Familie*, in: ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. 3, Frankfurt am Main 1988.
- Horkheimer, Max, Adorno, Theodor W. (1947): *Dialektik der Aufklärung*, in: Max Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, Bd. 5, Frankfurt am Main 1987.
- Koselleck, Reinhart (2006): *Grenzverschiebungen der Emanzipation. Eine begriffsgeschichtliche Skizze*, in: ders.: *Begriffsgeschichten. Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache*, Frankfurt am Main.
- Laclau, Ernesto (2002): *Emanzipation und Differenz*, Wien.
- Marx, Karl (1844): *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*, in: *Marx-Engels-Werke*, Bd. 1, Berlin 1972.
- (1864): *Provisorische Statuten der Internationalen Arbeiter-Assoziation*, in: *Marx-Engels-Werke*, Bd. 16, Berlin 1973.
- (1890): *Das Kapital*, Bd. 1, in: *Marx-Engels-Werke*, Bd. 23, Berlin 1969.
- Marx, Karl, Engels, Friedrich (1845): *Die deutsche Ideologie*, in: *Marx-Engels-Werke*, Bd. 3, Berlin 1969.
- Mignolo, Walter D. (2012): *Epistemischer Ungehorsam*, Wien.
- Narr, Wolf Dieter (1973): *Ist Emanzipation strukturell möglich? Bemerkungen zur kostenlosen Inflation eines Werts*, in: Martin Greiffenhagen (Hrsg.): *Emanzipation*, Hamburg 1973.
- Sauer, Birgit (2008): *Emanzipation*, in: *Handbuch für Politische Philosophie und Sozialphilosophie*, Berlin
- Scheidler, Karl Hermann (1840): *Emanzipation*, in: Martin Greiffenhagen (Hrsg.): *Emanzipation*, Hamburg 1973.
- Scott, Joan (2012): *The Vexed Relationship of Emancipation and Equality*, in: *History of the Present*, Vol. 2, No. 2.
- Spaemann, Robert (1977): *Emanzipation – ein Bildungsziel*, in: ders.: *Zur Kritik der politischen Utopie*, Stuttgart.

Autor*innen

Michael Brie, wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Gesellschaftsanalyse der Rosa-Luxemburg-Stiftung mit dem Schwerpunkt Geschichte und Theorie des Sozialismus und Kommunismus. Jüngste Veröffentlichungen: Rosa Luxemburg neu entdecken: Freiheit für den Feind! Demokratie und Sozialismus (2019); Lenin neu entdecken: Dialektik der Revolution & Metaphysik der Herrschaft (2017); Karl Polanyi's Vision of a Socialist Transformation herausgegeben gemeinsam mit Claus Thomasberger (2017)

Svenja Bromberg, Lecturer in Soziologie am Goldsmiths College, University of London. Neuere Publikationen: „Thinking Through Balibar's Dialectics of Emancipation“ (2017); „Marx, an 'Antiphilosopher'? Or Badiou's Philosophical Politics of Demarcation“, in: Jan Völker (Hrsg.): Badiou and the German Tradition of Philosophy (2019).

Alex Demirović, Apl. Prof. an der Goethe Universität Frankfurt am Main, Senior Fellow der Rosa-Luxemburg-Stiftung, Mitglied der AkG seit ihrer Gründung. Arbeitsschwerpunkte: Gesellschafts-, Staats-, Demokratietheorie. Neuere Publikationen: (Hrsg.): Wirtschaftsdemokratie neu denken (2018).

Sara R. Farris ist Associate Professor am Fachbereich für Soziologie an der Goldsmiths University, London. Schwerpunkt ihrer Arbeit ist Gender, „race“ und Migration, Care Studies Soziale Reproduktion. Publikationen: „In the name of women's rights. The rise of femo-nationalism“ (2017); „Max Weber's theory of personality. Individuation, politics and orientalist in the sociology of religion“ (2013).

Tatjana Freytag, Dr. phil., Soziologin und Erziehungswissenschaftlerin; wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Erziehungswissenschaft, Abt. Allgemeine Erziehungswissenschaft der Stiftung Universität Hildesheim, Arbeitsschwerpunkte: Klassische und neuere Erziehungs- und Bildungstheorie, Diskriminierung und Rassismus in der Migrationsgesellschaft, Gesellschafts- und Subjekttheorien.

Katia Genel ist „maîtresse de conférences“ in Philosophie an der Universität Paris 1 Panthéon-Sorbonne und zur Zeit stellvertretende Direktorin des Zentrums Marc Bloch (Berlin). Publikationen: Autorité et émancipation. Horkheimer et la Théorie critique (2013); Hrsg. zusammen mit Jean-Philippe Deranty: Axel Honneth and Jacques

Rancière: Recognition or Disagreement. A Critical Encounter on the Politics of Freedom, Equality, and Identity (2016).

Susanne Lettow, wissenschaftliche Mitarbeiterin am Margherita-von-Brentano-Zentrum für Geschlechterforschung und Privatdozentin am Institut für Philosophie der Freien Universität Berlin. Arbeitsgebiete: Kritische Sozialphilosophie, Feministische Philosophie, Geschichte und Theorie der Biopolitik, Wissenschafts- und Technikphilosophie. Veröffentlichungen: Emancipation: Rethinking Subjectivity, Power and Time. Special Issue der Zeitschrift *Hypatia. A Journal of Feminist Philosophy* 30 (3) 2015; „Die Stofflichkeit von Herrschaft. Materialismus und kritische Gesellschaftstheorie, in: Katharina Pühl, Birgit Sauer: Kapitalismuskritische Gesellschaftsanalyse. Queerfeministische Positionen (2018).

Isabell Lorey, politische Theoretikerin, Professur für Queer Studies an der Kunsthochschule für Medien Köln. Aktuelle Publikationen: „Präsentische Demokratie. Eine Neukonzeption der Gegenwart“, in: Quinn Latimer, Adam Szymczyk (Hg.): *documenta 14 – Reader* (2017); „Schulden queeren“, in: Julia Bee/Nicole Kandioler (Hg.): *Differenzen und Affirmationen. Queer-/feministische Perspektiven auf Medialität*, Berlin; „The Constituent Power of the Multitude“, in: *Journal of International Political Theory*, 15 (1) 2019.

Andrea Maihofer, Professorin für Geschlechterforschung an der Universität Basel, Leiterin des Zentrums Gender Studies und des Gender-Graduiertenkollegs Basel. Forschungsschwerpunkte: Analyse der Geschlechterverhältnisse im Rahmen der gegenwärtigen gesellschaftlichen Transformationsprozesse: Familie, Sozialisation, Berufsverläufe, Männlichkeit(en), Sexualität, Geschlechter- und Gesellschaftstheorie, Normen/Normativität/Normalisierung. Letzte Publikationen: Pluralisierung familialer Lebensformen – Zerfall der Gesellschaft oder neoliberal passgerecht?, in: Katharina Pühl/Birgit Sauer (Hrsg.): *Kapitalismuskritische Gesellschaftsanalyse. Queer-feministische Positionen* (2018); Freiheit – Selbstbestimmung – Autonomie, in: Susanne Baer/Ute Sacksofsky (Hrsg.): *Autonomie im Recht – geschlechtertheoretisch vermessen* (2018); Säkularismus – Wie weiter? Ein Essay, in: *Freiburger Zeitschrift für Geschlechterforschung*, Jg. 23, Nr. 2, 2017.

Ruth Sonderegger ist Professorin für Philosophie und ästhetische Theorie an der Akademie der bildenden Künste Wien. Ihre For-

schungsfelder sind: Geschichte der Ästhetik (im Kontext des racial capitalism), kritische Theorien und Widerstandsforschung. Letzte Buchpublikationen: hg. mit J. Kastner: Pierre Bourdieu und Jacques Rancière. Ästhetisches Regime oder ästhetische Disposition? (2014); hg. mit P. Gielen, Th. Lijster, S. Milevska: Spaces for Criticism. Contemporary Art Discourses (2015); zusammen mit G. Ludwig and I. Lorey: Foucaults Gegenwart. Sexualität – Sorge – Revolution (2016); Vom Leben der Kritik. Kritische Praktiken – und die Notwendigkeit ihrer geopolitischen Situierung (2019)

Moshe Zuckermann, Prof. em. der Universität Tel Aviv. Lehrte dort Geschichte und Philosophie der Geistes-, Sozial- und Kulturwissenschaften. Bücher u.a.: „Zweierlei Holocaust. Der Holocaust in den politischen Kulturen Israels und Deutschlands“ (1998); „Kunst und Publikum. Das Kunstwerk im Zeitalter seiner gesellschaftlichen Hintergebarkeit“ (2002); „Der allgegenwärtige Antisemit oder Die Angst der Deutschen vor der Vergangenheit“ (2018).

Carina Book / Nikolai Huke / Sebastian Klauke / Olaf Tietje (Hrsg.)
Alltägliche Grenzziehungen
Das Konzept der „imperialen Lebensweise“, Externalisierung
und exklusive Solidarität
im Auftrag der Assoziation für kritische Gesellschaftsforschung
2019 – 270 Seiten – 25,00 €
ISBN 978-3-89691-273-2

Alex Demirović (Hrsg.)
Wirtschaftsdemokratie neu denken
2018 – 341 Seiten – 35,00 €
ISBN 978-3-89691-283-1

Alex Demirović (Hrsg.)
**Transformation der Demokratie – demokratische
Transformation**
2016 – 305 Seiten – 29,90 €
ISBN 978-3-89691-843-7

Katharina Pühl / Birgit Sauer (Hrsg.)
**Kapitalismuskritische Gesellschaftsanalyse:
queer-feministische Positionen**
2018 – 289 Seiten – 30,00 €
ISBN 978-3-89691-107-0

WESTFÄLISCHES DAMPFBOOT



Hafenweg 26a · 48155 Münster · Tel. 0251-3900480 · Fax 0251-39004850
E-Mail: info@dampfboot-verlag.de · <http://www.dampfboot-verlag.de>

Der Begriff der Emanzipation spielte in der Geschichte vieler sozialer Bewegungen seit dem 19. Jahrhundert eine wichtige Rolle. In jüngerer Zeit ist er erneut Bezugspunkt und Gegenstand kritischer Reflexion geworden. Die Autor_innen des Bandes diskutieren die Frage, ob und inwiefern dieser Begriff auch heute zur Selbstverständigung über soziale Befreiungsversuche taugt und wie ein zeitgemäßer, intersektionaler Begriff von Emanzipation beschaffen sein müsste. Es schreiben: Michael Brie, Svenja Bromberg, Sara Farris, Tatjana Freytag, Katia Genel, Isabell Lorey, Ruth Sonderegger, Moshe Zuckermann u.a.



ISBN 978-3-89691-282-4