

Rezeptionsblockaden und Ladehemmungen im Arsenal der politischen Ideengeschichte: die Rousseau-Rezeption im Kommunitarismus (Charles Taylor, Benjamin Barber)

Martin Oppelt

Angaben zur Veröffentlichung / Publication details:

Oppelt, Martin. 2018. "Rezeptionsblockaden und Ladehemmungen im Arsenal der politischen Ideengeschichte: die Rousseau-Rezeption im Kommunitarismus (Charles Taylor, Benjamin Barber)." In *Geschichte der politischen Ideengeschichte*, edited by Gérard Raulet and Marcus Llanque, 321–45. Baden-Baden: Nomos.
<https://doi.org/10.5771/9783845289830-321>.

Nutzungsbedingungen / Terms of use:

licgercopyright

Dieses Dokument wird unter folgenden Bedingungen zur Verfügung gestellt: / This document is made available under these conditions:

Deutsches Urheberrecht

Weitere Informationen finden Sie unter: / For more information see:

<https://www.uni-augsburg.de/de/organisation/bibliothek/publizieren-zitieren-archivieren/publiz/>



Rezeptionsblockaden und Ladehemmungen im Arsenal der politischen Ideengeschichte.

Die Rousseau-Rezeption im Kommunitarismus (Charles Taylor, Benjamin Barber)

Martin Oppelt

1. Politische Ideengeschichte heute: Ein Arsenal

Die Geschichte der Politischen Ideengeschichte im 20. Jahrhundert kann nur vor dem Hintergrund der Erfahrungen mit dem Totalitarismus erzählt werden¹, insofern der Totalitarismus als Fluchtpunkt aller demokratietheoretischen und demokratiepolitischen Überlegungen frei nach Sartre als der unüberschreitbare Horizont dieses Jahrhunderts gelten muss. Als Teildisziplin der Politikwissenschaft war die Politische Ideengeschichte im 20. Jahrhundert daher stets auch Demokratiewissenschaft², die der Aufklärung über die geistes- und ideengeschichtlichen Grundlagen des Nationalsozialismus ebenso verpflichtet war, wie der Reflektion über die Bedingung der Möglichkeit der Vermeidung eines erneuten Umschlags in totalitäre Herrschaftsformen. Hierfür spielt selbstverständlich die Frage nach dem Verhältnis von Demokratie und Totalitarismus eine entscheidende Rolle, ob man also beide als sich einander ausschließende politische Systeme versteht, oder aber als zwei mögliche Ausprägungen von Gesellschaftsformen, die demselben historischen Ursprung entstammen.³

Jenseits des wohl unumstrittenen gesellschaftspolitischen Auftrags der demokratischen Selbstverortung und mitunter Selbstvergewisserung, der (Selbst-) Aufklärung demokratischer Gesellschaften über die eigenen geschichtlichen, politischen und ideellen Fundamente, die seit der „demokra-

1 Alfons Söllner / Ralf Walkenhaus / Karin Wieland (Hrsg.), *Totalitarismus. Eine Ideengeschichte des 20. Jahrhunderts*, Berlin: De Gruyter, 1997.

2 Wilhelm Bleek, *Geschichte der Politikwissenschaft in Deutschland*. München: C.H. Beck, 2001.

3 Martin Oppelt / Paul Sörensen, „Totalitarismuskritik ‚mit links‘. Cornelius Castoriadis und Claude Lefort“, in: Frank Schale / Ellen Thümmel (Hrsg.), *Den totalen Staat denken*, Baden-Baden: Nomos, 2015, S. 157-178.

tischen Revolution“ (Tocqueville) freilich nur als vorläufig, prekär und damit stets umstritten verstanden werden dürfen⁴, befindet sich das Fach dabei immer schon in Selbstfindungsdebatten um seine Funktionen und Methoden an der Schnittstelle von Geistes- und Sozialwissenschaft, Geschichte, Gesellschaft, Wissenschaft und Politik. Nicht erst seit dem „Ende der großen Erzählungen“⁵ steht die politische Ideengeschichte dabei stärker als andere Teildisziplinen der Politikwissenschaft unter einem gewissen Legitimationsdruck, der von einer schleichenden Marginalisierung in der gesamtgesellschaftlichen Wahrnehmung wenn nicht verstärkt, dann doch begleitet wird. Dies mag damit zusammenhängen, dass man das Phänomen des Totalitarismus seit dem vielfach zitierten „Ende der Geschichte“ mit dem Zusammenbruch des Systemgegensatzes zwischen Ost und West nach 1990 als historisch überwunden und durch die weltweite Ausbreitung der liberalen Demokratie als hinreichend verunmöglicht ansieht.⁶ Dass dies eine historisch fahrlässige Perspektive ist, sollte sich vor allem für die Disziplin der Politischen Theorie und Ideengeschichte von selbst verstehen. Und dennoch zeitigt das dominante Bild von liberalen Demokratien als „*panic rooms*“⁷ gegenüber der stets präsenten totalitären Gefahr auch Konsequenzen innerhalb des Fachs, die hier unter dem Begriff der Rezeptionsblockaden gefasst im Fokus stehen und anhand der Rousseau-Rezeption im Kommunitarismus, genauer der politischen Theorien Charles Taylors und Benjamin Barbers, illustriert werden. Inwiefern dies problematisch ist und zu „Ladehemmungen“ in den Momenten führen kann, in denen politische Theorien in gesellschaftspolitischen Debatten Anwendung finden sollen, wird deutlich, wenn man sich die *politische* Funktion von Ideengeschichte vor Augen führt.

Laut Harald Bluhm kann man drei Varianten von politischer Ideengeschichte unterscheiden: aktualisierende, kontextualisierende und jene Ansätze, die auf die Beantwortung ewiger Fragen und Probleme abheben, wobei in der Realität meist Mischformen auftreten, insofern jede Ideenge-

4 Oliver Marchart: „Demokratischer Radikalismus und radikale Demokratie. Historisch-programmatische Anmerkungen zum Stand politischer Theorie“, *Berliner Debatte Initial*, 26/4, 2015, S. 21-32.

5 Jean-Francois Lyotard, *Das postmoderne Wissen. Ein Bericht*. Wien: Passagen, 2009.

6 Francis Fukuyama, *Das Ende der Geschichte. Wo stehen wir?*. München: Kindler, 1992.

7 M. Oppelt / P. Sörensen, „Totalitarismuskritik ,mit links““, S. 175.

schichte Gegenwartsbezug habe und keine ohne historische Gründe auskomme.⁸ Weiter wurde die Politische Ideengeschichte nach ihren Funktionen, etwa in ein Lagerhaus politischer Probleme und deren Lösungen, ein Medium methodischer Schulung und ein Hilfsmittel der Prognose unterschieden.⁹ Dieses Bild übersetzte Herfried Münkler in die Funktionen des Archivs, in welchem politische Ideen konserviert werden, und des Laboratoriums, wohin diese zu überführen und vor Anwendung in „realen“ Kontexten intellektuell auf ihre Brauchbarkeit zu testen seien.¹⁰ Marcus Llanque – auf den Kampf politischer Ideen um Deutungshoheit beziehungsweise gesellschaftspolitische Kämpfe um Hegemonie unter Zuhilfenahme politischer Ideen abhebend – rüstete das Laboratorium schließlich zu einem Arsenal um.¹¹ Die Frage der „Lösung“ von gesellschaftlichen oder politischen Problemen, wie sie im Bild des Laboratoriums zumindest implizit noch anklingt, ist damit im strengen Sinne abgeschafft worden, insofern das Bild des Arsenal nicht auf „Wahrheit“, sondern auf den siegreichen Kampf abhebt.¹² Politische Ideengeschichte wird damit nicht als von gesellschaftlichen und politischen Gesamtzusammenhängen abgeschottetes Experimentieren im vermeintlich vopolitischen Feld, sondern als ein Kampf um Ideen und ein Kampf der Ideen um Deutungshoheit im Handgemeine gesellschaftlicher und politischer Auseinandersetzungen konzipiert und adressiert.¹³ Eine prinzipielle Herausforderung für jede sich in

8 Harald Blum, „Politische Ideengeschichte im 20. Jahrhundert. Einleitung“, in: ders. / Jürgen Gebhardt (Hrsg.), *Politische Ideengeschichte im 20. Jahrhundert. Konzepte und Kritik*, Baden-Baden: Nomos, 2006, S. 9-29, hier S. 19.

9 Klaus von Beyme, *Politische Ideengeschichte. Probleme eines interdisziplinären Forschungsbereiches*. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1969.

10 Herfried Münkler, „Politische Ideengeschichte“, in: ders. (Hrsg.), *Politikwissenschaft. Ein Grundkurs*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 2003, S. 103-131.

11 Marcus Llanque, *Politische Ideengeschichte. Ein Gewebe politischer Diskurse*. München/Wien: Oldenbourg, 2008, S. 1-11. Ders., „Hermann Heller als Ideenpolitiker. Politische Ideengeschichte als Arsenal des politischen Denkens“, in: ders. (Hrsg.), *Souveräne Demokratie und soziale Homogenität. Das politische Denken Hermann Hellers*, Baden-Baden: Nomos, 2010, S. 93-116.

12 Marcus Llanque, „Ideenpolitische Interventionen im Archiv der Ideengeschichte. Die diskursive Klassizität von Texten und ihr Kanon“, in: Walter Reese-Schäfer / Samuel Salzborn (Hrsg.), *„Die Stimme des Intellekts ist leise“. Klassiker/innen des politischen Denkens abseits des Mainstreams*, Baden-Baden: Nomos, 2015, S. 41-58.

13 Samuel Salzborn, *Kampf der Ideen. Die Geschichte politischer Theorien im Kontext*. Baden-Baden: Nomos, 2015.

diesem Sinne als politisch verstehende Ideengeschichte liegt daher, noch einmal mit Harald Bluhm, darin, „grundlegende theoretische Alternativen mit Blick auf Gegenwartsdiagnosen fruchtbar zu machen“.¹⁴

Damit ist es umso wichtiger, darauf hinzuweisen, dass auch die Idee der Politischen Ideengeschichte als Archiv *und* Arsenal zu dem Missverständnis voneinander getrennter Funktionsbereiche führen könnte, die einem die Entscheidung oder Zuordnung abverlangt. Die politische Ideengeschichte sollte vielmehr als *ein* Arsenal politiktheoretischer „Waffensysteme“ verstanden werden, die nach bestimmten archivarischen Prinzipien gelagert, gelistet und gewartet werden und auf die von Teilnehmer*innen an politischen Deutungskämpfen zurückgegriffen wird. Die Verschlagwortung, nach der das Arsenal sortiert wird, ist dabei entscheidend für die jeweilige Wahl der Waffen, die bei entsprechender Anfrage für einen Deutungskampf ausgegeben werden und die wiederum Auswirkungen auf die Erfolgsaussichten eines jeden Deutungskampfes haben.

Damit wird der Kanon des politischen Denkens zur Arena identitätspolitischer Auseinandersetzungen, zum Kampfplatz um die Interpretation und gegebenenfalls Transformation historisch kontingenter, faktisch jedoch unumstritten existenter, wirkmächtiger institutionalisierter Ordnungen und um die über den Lauf der Geschichte mit Autorität und Legitimität aufgeladenen Traditionen, Narrative, Normen und Werte einer Gesellschaft, welche die Institutionen mit Sinn ausstatten. Der Kanon des politischen Denkens ist also nicht einfach nur historisch angehäufter und geerbter Besitzstand, sondern eine

„institutionell anerkannte und curricular sedimentierte hegemoniale Diskursformation, mit der die umstrittenen Grenzen des Sag- und Denkbaren in Bezug auf politische Wert und Ordnungsvorstellungen befriedet werden sollen. Inhalte und Grenzen gehen aus diskursiv-politischen Kämpfen hervor, die als Kämpfe nie endgültig stillzulegen sind, insofern sie in breitere soziale und politische Konfliktkonstellationen eingebettet sind“.¹⁵

14 H. Bluhm, *Politische Ideengeschichte im 20. Jahrhundert*, S. 15.

15 Oliver Marchart, Ankündigungstext „Im Schatten des Kanons – Auf dem Weg zu einer alternativen politischen Ideengeschichte“, Workshop am Institut für Politikwissenschaft der Universität Wien am 2.12.2016.

2. Rezeptionsblockaden: Ladehemmungen im Arsenal

Gerade vor dem Hintergrund des demokratischen Kampfes gegen den Totalitarismus muss eine Geschichte der Ideengeschichte im 20. Jahrhundert dann also das So-Gewordensein des eigenen Kanons, sprich Strategien und Dynamiken der Kanonisierung, stets in den Blick nehmen. Die beständige Neusortierung des Arsenalns ist dabei eine wesentliche Aufgabe der Politischen Ideengeschichte, zugleich aber selber immer Bestandteil von Deutungskämpfen und sollte als solcher zum Gegenstand einer Geschichtsschreibung der Ideengeschichte werden.

Diesen Aspekt scheint die Politische Ideengeschichte mitunter zu vernachlässigen.¹⁶ Wo aber die Ordnung des Arsenalns nicht als das Ergebnis politischer Deutungskämpfe adressiert wird, wird sie auch nicht mehr wirklich angetastet. Folglich lässt man vor allem die Säulenheiligen stehen wo sie sind und beraubt sie so mitunter der Möglichkeit ihrer Aktualisierung in gegenwärtigen gesellschaftspolitischen Auseinandersetzungen. Hierfür stellt die Rezeption der Politischen Theorie Jean-Jacques Rousseaus im 20. Jahrhundert ein herausragendes Beispiel dar. Um im Bild zu bleiben, wird Rousseau im Arsenal der politischen Ideengeschichte eher in einer Glasvitrine ausgestellt, als dass er zum laufend angefragten Bestand zählt. In dieser Vitrine bekommt man ihn, während man auf die Ausgabe der Waffen wartet, als interessante, zwiespältige, traurige und irgendwie wichtige Persönlichkeit vorgestellt und kann seine politische Theorie als gut gemeinte, aber historisch überholte und letztlich völlig über das Ziel hinausschießende Kuriosität bestaunen. Ab und an, an Festtagen und Jubiläen, wie etwa vor ein paar Jahren dem 250. Geburtstag des *Contrat social*, wird die Vitrine dann vielleicht geöffnet, das historische Relikt mit Samthandschuhen herausgeholt und vorsichtig herumgereicht, um es einer interessierten und ob der Grausamkeiten seiner Folgen faszinierten und schauernden Öffentlichkeit zu präsentieren, es dann aber alsbald wieder unversehrt wegzusperren und sicher zu verwahren.

Ein Blick in gegenwärtige politiktheoretische und gesellschaftspolitische Debatten zeigt dann die Folgen eines solchen Umgangs mit so genannten klassischen Theorien, insofern Rousseau hier nicht relevant, weil

16 Eine Ausnahme hierzu: Reinhard Heil / Andreas Hetzel / Dirk Hommrich (Hrsg.), *Unbedingte Demokratie. Fragen an die Klassiker neuzeitlichen politischen Denkens*, Baden-Baden: Nomos, 2011. Außerdem W. Reese-Schäfer / S. Salzborn (Hrsg.), „Die Stimme des Intellekts ist leise“.

nicht anschlussfähig zu sein scheint. Dies, so die hier vertretene These, liegt daran, dass sich nach über 250 Jahren Wirkungsgeschichte die Verschlagwortung Rousseaus im Arsenal der politischen Ideengeschichte auf die Alternativen „Totalitarismus oder Liberalismus“ beschränkt, wobei die hegemoniale Interpretation ihn als proto-totalitären Denker ausweist. Diese Lesart leitet selbst wohlmeinende Zugriffe auf seine Theorie an, was nun aber nicht nur für Rousseaus Theorie bedauerlich und folglich eine Frage für Rousseau-Exeget*innen ist, sondern zum demokratiepolitischen Problem wird, sobald solche hegemonialen Interpretationen zu Rezeptionsblockaden werden und so zu Verknappungen und Leerstellen in gesellschaftspolitischen Debatten um die Herausforderungen, Gefahren und möglicherweise nötigen Transformationen der Demokratie führen.

Der im Fall Rousseaus fast schon als Mumifizierung zu bezeichnende Umgang mit seiner einst so wirkmächtigen politischen Theorie führt zur Marginalisierung Rousseaus und dessen Ausschluss aus gegenwärtigen demokratietheoretisch wie demokratiepolitisch relevanten Debatten, was als Folge einer erfolgreichen Delegitimierungsstrategie seitens des liberalen politischen Denkens interpretiert werden kann. Durch den Einzug von Rezeptionsblockaden sorgt es für Ladehemmungen im Arsenal, die wie ein Sperrriegel gegen radikalen gesellschaftlichen und politischen Wandel funktionieren und die liberale Hegemonie über das Arsenal sichern sollen. Erfolgreich ist eine solche Strategie dann, weil sie bestimmt, mit welchen Theorien, beziehungsweise mit welchen *Interpretationen* von Theorien, sich demokratische Gesellschaften für ihre Selbstverortungsdebatten bestücken können. So scheiben sie die Ordnung des Arsenal als unverrückbar fest und verbergen dabei zugleich ihren Status als Teilnehmer eines politischen Deutungskampfes.

Somit fungieren also die Kategorien „Totalitarismus“ und „Liberalismus“, beziehungsweise „Liberalismuskritik“, unter denen Rousseaus Politische Theorie im Arsenal geführt wird, als Rezeptionsblockaden. Diese schränken die oben erwähnte Funktion der politischen Ideengeschichte, grundlegende theoretische Alternativen mit Blick auf Gegenwartsdiagnosen fruchtbar zu machen, erheblich ein und bergen so in aller Konsequenz das Potential, zur Schließung des politischen Blickfelds und somit zu der auch in modernen Demokratien stets drohenden totalitären Gefahr beizutragen.

Die Analyse von Rezeptionsblockaden hat methodische Konsequenzen. Wenn nämlich die Politische Ideengeschichte untersucht, unter welchen Umständen und mit welcher Absicht eine Autorin an eine bestimmte Tra-

dition anknüpft, oder eben auch nicht, und folglich „die Frage nach den Referenzautoren [...] die Frage ein(schließt), welche nicht-rezipierten Autoren zur Verfügung gestanden hätten“¹⁷, dann muss dies gerade unter Berücksichtigung des oben gesagten auch die Frage mit einschließen, welche Rezeptionsalternativen mit Blick auf das Werk *eines* Referenzautoren vorhanden gewesen wären. Wenn die Politische Philosophie und mit ihr die Politische Theorie und Ideengeschichte schließlich zurück ins „Zentrum des öffentlichen Lebens“ (*centre de la cité*) geführt werden sollen, von wo sie in die „schönen Viertel des Formalismus“ (*les beaux quartiers du formalisme*) und in die „Wälder des Daseins“ (*les forêts de l'Être*) hinausgetrieben worden sind¹⁸, müssen sie sich mit Gérard Raulet wieder auf die ihnen ureigene Aufgabe der Erforschung radikaler Alternativen zu bestehenden Ordnungsmodellen besinnen und dafür die „allgemeine Verunsicherung der normativen Grundlagen“ mit „radikalen Fragestellungen“ in Verbindung bringen.¹⁹ Dass dies aber nur eingeschränkt möglich ist, wo Rezeptionsblockaden im Kanon als Sperrriegel gegen radikalen Wandel fungieren und zu Ladehemmungen im Arsenal der Ideengeschichte führen, soll im Folgenden illustriert werden.

3. Die Rousseau-Rezeption im Kommunitarismus (Taylor und Barber)

Die Wirkung von Rezeptionsblockaden lässt sich anhand der Rezeption der Politischen Theorie Jean-Jacques Rousseaus im Kommunitarismus illustrieren. Diese Denkströmung kam in den 1980er und 1990er Jahren zu einiger Prominenz im Rahmen der so genannten Kommunitarismus-Liberalismus Debatte, welche mit der Veröffentlichung von John Rawls „Theorie der Gerechtigkeit“ begann und im engen Sinn bis zu den jüngsten, die Debatte retrospektiv einordnenden und bewertenden Publikationen, andauerte.²⁰ Gleichzeitig ist deren Bedeutung nicht auf diesen Zeitraum zu be-

17 M. Llanque, *Politische Ideengeschichte*, S. 9.

18 Pierre Manent, „Vers l'œuvre et vers le monde. Le Machiavel de Claude Lefort“, in: Claude Habib / Claude Mouchard (Hrsg.), *La démocratie à l'œuvre*, Paris: Éditions Esprit, 1993, S. 169-190, hier S. 171.

19 Gérard Raulet, „Aufgaben und Selbstverständnis der politischen Philosophie heute“, in: ders., *Republikanische Legitimität und politische Philosophie heute*, Münster: Westfälisches Dampfboot, 2012, S. 9-27, hier S. 15f.

20 Für einen Überblick siehe die Beiträge in Axel Honneth (Hrsg.), *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*,

schränken, da sie an die Grunddebatte der Politischen Theorie und Ideengeschichte um das angemessene Verhältnis zwischen Individuum, Gesellschaft und Staat und den entsprechend anzuwendenden Verständnissen von Freiheit, Gleichheit und Gerechtigkeit anschließt, wie sie etwa auch im gegenwärtig breit diskutierten Denken der Radikaldemokratie geführt wird.

Mit Blick auf Rousseau kann sie aber exemplarisch für die Funktionsweise diskursiver Rezeptionsblockaden herangezogen werden, insofern die hegemonialen Interpretationsalternativen „Totalitarismus oder Liberalismus“ beziehungsweise „Liberalismuskritik“ die Debatte begleiteten und dazu beitrugen, den Transfer der Politischen Theorie Rousseaus in den anschließenden Diskurs der Radikaldemokratie zu verhindern. Im Folgenden soll auf die Rezeption Rousseaus im kommunitaristischen Denken Charles Taylors und Benjamin Barbers fokussiert werden. Zwar existiert auch eine Tradition der affirmativen Auslegung der Politischen Theorie Rousseaus als grundlegend für das liberale politische Denken, doch spielt diese in der Auseinandersetzung zwischen Kommunitariern und Liberalen keine Rolle.²¹ Rawls selber kündigte nun zwar noch an, die Vertragstheorie – unter anderem die Rousseausche – auf ein neues Abstraktionsniveau zu heben²², nahm jedoch im weiteren Verlauf der Argumentation keinen weiteren Bezug mehr auf diesen. Die zweite Welle der Debatte, die auch als liberale Gegenoffensive gegen Michael Sandels kommunitaristisch inspirierte Kritik an Rawls seitens Autor*innen wie Brian Barry, Charles Larmore, Seyla Benhabib, Amy Gutman, Ronald Dworkin, Bruce Ackerman oder Will

Frankfurt a.M./New York: Campus, 1993. Außerdem Bert van den Brink / Willem van Reijen (Hrsg.), *Bürgergesellschaft, Recht und Demokratie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1995. Ottfried Höffe: „Der Kommunitarismus als Alternative? Nachbemerkungen zur Kritik am moralisch-politischen Liberalismus“, *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 50/1996, 1/2, S. 92-112. Hans Vorländer: „Dritter Weg und Kommunitarismus“, *Aus Politik und Zeitgeschichte*, 16-17/2001, S. 16-23. Walter Reese-Schäfer, *Kommunitarismus*. Frankfurt a.M.: Campus, 2001. Michael Haus, *Kommunitarismus. Einführung und Analyse*. Wiesbaden: Springer, 2003. Walter Reese-Schäfer (Hrsg.), *Handbuch Kommunitarismus*, Wiesbaden: Springer, 2018.

- 21 Zur in diesem Sinne liberalen Auslegung Rousseaus als Vordenker individueller Freiheit und persönlicher Autonomie siehe Martin Oppelt, *Gefährliche Freiheit. Rousseau, Lefort und die Ursprünge der radikalen Demokratie*. Baden-Baden: Nomos, 2017, S. 77-87.
- 22 John Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1979, S. 27f.

Kymlicka bezeichnet werden kann²³, verzichtete komplett auf Rousseau als ideenpolitischen Gewährsmann.²⁴

Die hegemoniale Interpretation Rousseaus, die diesen als proto-totalitären Denker im Arsenal der politischen Ideengeschichte verankerte, lässt sich bis zu Benjamin Constant zurückverfolgen, der bereits 1819 konstatierte, dass dessen Werk dem Jakobinischen Tugendterror theoretisch wie praktisch den Weg geebnet habe.²⁵ Die damit einhergehende Rezeptionsblockade, die selbst kommunitaristischen Zugriffe wie die Taylors und Barbers mitbestimmt, geht jedoch auf Jacob L. Talmon zurück, der Rousseau erfolgreich als Ahnherren „totalitärer Demokratien“ auswies.²⁶ Bertrand Russell brachte diese Perspektive in extremer Zuspitzung wie folgt auf den Punkt:

„Rousseau [...] ist der Erfinder der politischen Philosophie pseudo-demokratischer Diktaturen [...] In unserer Zeit war Hitler eine Folgeerscheinung Rousseaus; hinter Roosevelt und Churchill stand der Geist Lockes [...]. [Rousseaus] Lehren zielen auf die Rechtfertigung des totalitären Staates ab, wenn sie auch scheinbar der Demokratie das Wort reden.“²⁷

Wo eine affirmative Rezeption Rousseaus seitens liberaler Theorien also möglich gewesen wäre, aus verständlichen Gründen aber nicht unbedingt attraktiv war, sollte man für kommunitaristische Ansätze das Gegenteil annehmen dürfen, für jene zumal, die explizit auf Rousseau zugreifen. Wenn Kommunitarier schließlich jenseits der geteilten Kritik an atomistischen liberalen Gerechtigkeits- und Gesellschaftstheorien und bei allen inhaltli-

23 Michael J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge, Mass.: Cambridge University Press, 1982.

24 Zur Debatte siehe Rainer Forst, „Kommunitarismus und Liberalismus. Stationen einer Debatte“, in: Axel Honneth, *Kommunitarismus*, S. 181-212.

25 Benjamin Constant, „Über die Freiheit der Alten im Vergleich zu der Heutigen. Rede vor dem Athénée Royale in Paris“, in: *Ders., Politische Schriften*. Ausgewählt, eingeleitet, ergänzend übertragen und kommentiert von Lothar Gall (= Werke in vier Bänden, vierter Band, herausgegeben von Alex Blaesche und Lothar Gall), Berlin: Propyläen, 1972, S. 363-396.

26 Jacob L. Talmon, *Die Geschichte der totalitären Demokratie*. Drei Bände, hrsg. von Uwe Backes, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013. Siehe auch Alfons Söllner, „Re-Reading Rousseau in the 20th Century – the Reception by Franz L. Neumann, Jacob L. Talmon und Ernst Fraenkel“, in: Oliver Hidalgo (Hrsg.), *Der lange Schatten des Contrat Social. Demokratie und Volkssouveränität bei Jean-Jacques Rousseau*, Wiesbaden: Springer, 2013, S. 211-227. Außerdem M. Oppelt, *Gefährliche Freiheit*, S. 62-77.

27 Bertrand Russell, *Philosophie des Abendlandes*. München: Piper, 2004, S. 693.

chen Unterschieden die gemeinsame Position vertreten, dass gesellschaftliche Integration nur über eine gemeinsame Auffassung des Guten und deren Einbettung in ein geteiltes Ethos funktionieren kann, Legitimität und Stabilität jeder Gemeinschaft gleichermaßen der politischen Partizipation der Bürger*innen wie derer Identifikation mit dem Gemeinwesen und einer allgemein geteilten Vorstellung eines Gemeinwohls bedürfen, drängt sich Rousseau ja geradezu als Gewährsmann auf. Rousseau wie kommunitaristische Theorien sehen beide eine gewisse Homogenität innerhalb der Bürger*innenschaft als wichtige Voraussetzung gelungener Selbstregierung an. Nur wo die Bürger*innen gewisse Merkmale teilten, seien Eintracht und Harmonie möglich, erst die *concordia* im Sinne eines Gleichklangs der Herzen erlaube schließlich kollektives Handeln. Wo moderne Bürger*innen auf die Rolle der permanenten Beobachterin, die sich höchstens noch sporadisch engagiert, festgelegt werden, führt dies zu der von Rousseau befürchteten Passivität durch einen weitgehend entkoppelten Staatsapparat, wie sie auch das kommunitaristische Denken problematisiert und kritisiert. So habe sich die Vorstellung der Bürgerin als Ausdruck eines vertikalen Rechtsverhältnisses des Individuums zum Staat durchgesetzt, die unverbunden nebeneinander stünden und für die politische Partizipation *in actu* keine Bedeutung mehr hat.²⁸ Taylors und Barbers Zugriffe auf Rousseau aber sind von der hegemonialen liberalen Interpretationstradition bestimmt und folglich von Rezeptionsblockaden gehemmt.

3.1. Charles Taylor liest Rousseau²⁹

Charles Taylor wird dem kommunitaristischen Denken zugerechnet und vertritt die rousseauistische These, wonach ein politisch aktives Leben Bedingung wie Ausdruck der Freiheit in politischen Gemeinschaften ist und folglich eine gewisse Identifikation der Bürger*innen mit ihrem Gemein-

28 Marcus Llanque, „Der republikanische Bürgerbegriff. Das Band der Bürger und ihre kollektive Handlungsfähigkeit“, in: Thorsten Thiel / Christian Volk (Hrsg.), *Die Aktualität des Republikanismus*, Baden-Baden: Nomos, 2016, S. 95-123, hier S. 112f.

29 Die folgenden Erkenntnisse entstammen einem Aufsatz, den ich an anderer Stelle über Taylors Rousseau-Rezeption veröffentlicht habe: Martin Oppelt, „Zwischen Authentizität und totalitärem Terror. Charles Taylor liest Rousseau“, in: Ulf Bohmann (Hrsg.), *Wie wollen wir leben? Das politische Denken und Staatsverständnis von Charles Taylor*, Baden-Baden: Nomos, 2014, S. 21-39.

wesen erfordert.³⁰ Dass eine politische Gemeinschaft zudem nur so auf Dauer Bestand haben kann, hält er auch in liberalen Gesellschaften für gültig und nimmt insofern eine gewisse Zwischenposition in der Debatte zwischen Liberalen und Kommunitariern ein³¹, die er auf die Formel des „liberalen Patriotismus“ brachte.³² Bereits in seinem Hegel-Buch nahm er jedoch eine zwiespältige Haltung gegenüber Rousseau ein. So würdigte er ihn dort einerseits als ideengeschichtliche Inspirationsquelle für Kants „radikal freie moralische Subjektivität“³³ und attestierte ihm zudem ein Verständnis von Freiheit als Abwesenheit persönlicher und willkürlicher Abhängigkeitsverhältnisse, wie es auch Hegel zu Eigen gewesen sei.³⁴ Taylor verteidigte Rousseau hier sogar gegen Hegels Attacke, wonach Rousseaus „Traum absoluter Freiheit“ ebenso eine Unmöglichkeit darstelle, wie dessen Forderung nach der gleichen Beteiligung aller Staatsbürger*innen an der Gesetzgebung. Wo laut Hegel Rousseaus „undifferenzierte Homogenität des aus dem allgemeinen Willen geflossenen Staates“ zwangsläufig in Tyrannei und Terror führen müsse und es in einem Staat nach dem Vorbild Rousseaus daher niemanden verwundern dürfe, wenn dort diejenigen, die sich der Anpassung an den allgemeinen Willen verweigerten³⁵, liquidiert würden und durch die Hand des Staates den „kältesten, plattesten Tod, ohne mehr Bedeutung als das Durchhauen eines Kohlhauptes oder ein Schluck Wasser“ stürben, kritisiert Taylor dies als ungerecht, da verkürzt, insofern Rousseaus *volonté générale* ausdrücklich mehr als die Summe aller einzelnen Willen sei.³⁶ Folglich müsse das Streben nach dem Ideal absoluter Freiheit keinesfalls notwendig, wie von Hegel behauptet, zu dem sich in der „Mobaktion“ der jakobinischen Schreckensherrschaft „austobenden Rousseau“ führen.³⁷ Taylor hob dabei explizit hervor, dass

30 Zur Politischen Theorie Charles Taylors siehe Hartmut Rosa, „Die Politische Theorie des Kommunitarismus: Charles Taylor“, in: André Brodacz / Gary S. Schaal (Hrsg.), *Politische Theorien der Gegenwart II*, Opladen: UTB, 2009, S. 65-98.

31 Charles Taylor, „Aneinander vorbei: Die Debatte zwischen Liberalismus und Kommunitarismus“, in: Axel Honneth (Hrsg.), *Kommunitarismus*, S. 103-130.

32 Charles Taylor, *Wie viel Gemeinschaft braucht die Demokratie? Aufsätze zur politischen Philosophie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2002, S. 162.

33 Charles Taylor, *Hegel*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1997, S. 49.

34 Ebd., S. 249.

35 Ebd., S. 89.

36 Ebd., S. 250.

37 Ebd., S. 594.

Rousseau auch als liberaler Denker gelesen werden kann und nannte diesen an anderer Stelle in einem Atemzug mit Montesquieu und Tocqueville als Vertreter der „*modern liberal democratic tradition*“.³⁸ Zugleich aber kritisierte Taylor an Rousseaus radikalem Freiheitsverständnis, dass diese eine sozialen Homogenität ebenso voraussetze, wie zur Folge habe, was mit den für jede menschliche Identität konstitutiven kulturellen, sprachlichen, religiösen, ethnischen und konfessionellen Differenzen im „nachromantischen Klima“ nicht vereinbar sei.

In seinem Hauptwerk *Quellen des Selbst* rezipierte Taylor Rousseau zunächst als Fackelträger einer „psychologischen Revolution“ der Entdeckung des eigenen Selbst, welche den Beginn des modernen Denkens radikaler Autonomie markiere, wie es sich von Kants kategorischem Imperativ über Fichte, Hegel und Marx bis heute dem Diktat angeblich unveränderlicher Gegebenheiten und unaufhaltsamer Teleologien in Geschichte, Natur, Religion oder Tradition verweigere und das auf ein selbstbestimmtes Leben, den Erhalt und die Ausweitung individueller Freiheit abziele.³⁹ Jedoch belegte Taylor Rousseau hier erstmals auch mit dem von Jacob L. Talmon geprägten Begriff des „politischen Messianismus“.⁴⁰ Rousseaus Werk sei nicht nur Quell alternativer politischer Vorstellungen gegen das *Ancien Régime* gewesen, sowie Arsenal der Kritik an den modernen, bürokratischen Industriegesellschaften, auf das etwa Schiller, Tocqueville, Humboldt oder Marx zugegriffen hätten. Zugleich habe sich vielmehr auch der moderne Nationalismus aus dem Denken Rousseaus gespeist und im Rückgriff auf Rousseaus Volkssouveränität eine nicht zu leugnende „hässliche“ Seite offenbart, die chauvinistische Appelle an eine nationale Identität mit militärischem Machtstreben kombinierte und deren extremste Ausprägung das nationalsozialistische Deutschland darstellt.⁴¹

In seinem Essay „Die Politik der Anerkennung“ schließlich macht Taylor Rousseaus Konzeption des Gemeinwillens als Problem und Gefahr aus, und damit in dem Moment, in dem er über die politisch-praktische Umsetzung seiner theoretischen Grundüberzeugungen zu reflektieren be-

38 *Ders.*, *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers*. Vol. 2, Cambridge: Cambridge University Press, 1985, S. 310.

39 *Ders.*, *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1996, S. 633.

40 *Ebd.*, S. 672.

41 *Ebd.*, S. 724.

gann.⁴² Nun wurde Rousseaus Forderung nach der kollektiven Unterordnung unter die Herrschaft des Gemeinwillens für Taylor zur Formel „für die schrecklichsten Formen homogenisierender Tyrannei – angefangen bei den Jakobinern bis hin zu den totalitären Regimen unseres Jahrhunderts“.⁴³ Deutlich schwenkte Taylor hier also auf die Interpretationslinie Talmons ein, Rousseau diene ihm in der Folge nur noch als Kontrastfolie, vor der er sein Modell einer „Politik der allgemeinen Menschenwürde“ entwirft, das im Gegensatz zu Rousseaus nun gerade nicht „in [...] Homogenisierung“ münde. Konsequenterweise blendete Taylor alternative, von ihm selbst zuvor noch identifizierte Interpretations- und Rezeptionsmöglichkeiten von Rousseau aus. Vor dem Hintergrund seiner kommunitaristischen Grundüberzeugungen lässt sich dieser Zugriff nur so erklären, dass Taylor in vorauseilendem Gehorsam gegen die dominanten liberalen Lesarten Rousseaus diesen zu opfern scheint, um seinen eigenen Ansatz gegen die liberalen Vorbehalte zu immunisieren, die republikanische und kommunitaristische Ansätze als modernitätsvergessen, freiheitsgefährdend und realitätsfremd brandmarken. So inspiriere Rousseaus Werk laut Taylor bis in die Gegenwart hinein diejenigen Demokratiekonzeptionen, die mittels der Kritik an Unterdrückungs- und Machtverhältnissen die „verborgene Einmütigkeit“ von Gesellschaften freilegen wollen.⁴⁴ Den leninistischen Marxismus bezeichnete er unzweideutig als „geschichtsmächtigstes Erbe“⁴⁵ der Demokratietheorie Rousseaus und zugleich als eine der „Hauptursachen des Totalitarismus im 20. Jahrhundert“.⁴⁶ Im Manifest der Kommunistischen Partei Marx’ und Engels’ will Taylor gar einen Rousseau entlehnten „Gemeinwillen des Proletariats“ erkannt haben, den der Leninismus dann nur noch an die Rolle der Partei als Avantgarde zu knüpfen brauchte, um Rousseaus *volonté générale* „in Gestalt von Regimen, die die Unterdrückung in wahrhaft gigantischen Dimensionen systematisierten“, zum Leben zu erwecken.⁴⁷ Rousseau sei folglich unlösbar verknüpft mit der „traurigen Geschichte des Sozialismus“ des zwanzigsten Jahrhunderts und der untauglichen „Illusion“ einer *volonté générale* als

42 Ders., „Die Politik der Anerkennung“, in: Ders. (Hrsg.), *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2009, S. 11-66.

43 Ebd., S. 37.

44 Ders., *Wie viel Gemeinschaft braucht die Demokratie?*, S. 17.

45 Ebd.

46 Ebd., S. 64.

47 Ebd., S. 18.

handlungsanleitendes Prinzip für demokratische Gemeinwesen.⁴⁸ Dies ist insofern bemerkenswert, als Taylor ein paar Jahrzehnte zuvor selbst noch Isaiah Berlins Verständnis negativer Freiheit dafür kritisiert hatte, positive Freiheitskonzeptionen pauschal als „links-totalitäre Theorie“ zu verunglimpfen, laut der man gezwungen werden könne, frei zu sein.⁴⁹ Einen solchen Vorwurf an sämtliche Konzeptionen positiver Freiheit zu adressieren käme einer absurden Karikatur gleich, die selbst die Theorien Alexis de Tocquevilles und John Stuart Mills einbeziehen müsste.

Zwanzig Jahre später schien Rousseau bei Taylor nun selber zur Karikatur geworden zu sein, zu der Talmon die Vorlage lieferte. Durch die Übernahme der Interpretation Rousseaus als proto-totalitärer Denker kaufte sich Taylor damit den Sperrriegel der Rezeptionsblockade Rousseaus ein und verbaute sich so die Möglichkeit eines produktiven Zugriffs auf dessen politische Theorie, die ihm in weiten Strecken seines Werkes ja durchaus zitationswürdig war. Damit brachte sich Taylor auch um die Möglichkeit, Anknüpfungspunkte zum Beispiel für die Schaffung eines für ihn so wichtigen Bürger*innensinns zu etablieren.⁵⁰ Dafür musste er es bei dem angesichts dessen überraschend wenig liberalem Appell belassen, dass moderne Gesellschaften für ihren Selbsterhalt und ihre Stabilität auf die Motivation ihrer Bürger*innen angewiesen seien, auf deren Steuern und im Kriegsfall auch auf ihre Bereitschaft, für das Vaterland zu kämpfen und, tatsächlich, notfalls auch zu sterben: Auch der demokratische Staat verlange „ein gesundes Maß an Patriotismus, eine kräftige Identifikation mit dem Gemeinwesen und die Bereitschaft, ihm etwas zu opfern“.⁵¹ Taylor steht damit paradigmatisch für einen ursprünglich republikanisch motivierten kommunitaristische Zugriff auf Rousseaus politische Theorie, der diese aber aufgrund der hegemonialen liberalen Interpretation nicht kreativ und produktiv für die eigene Position nutzen kann und sich damit von ihm abstieß, als die Beweislast aufgrund des vermeintlich schlechten Leumunds zu erdrückend wurde.

48 Ebd., S. 28.

49 Ders., *Philosophy and the Human Sciences*, S. 211f.

50 Wie ich sie unter dem Schlagwort „Post-Rousseauismus“ an anderer Stelle versucht habe auszuloten. M. Oppelt, *Gefährliche Freiheit*, S. 454-466.

51 C. Taylor, *Wie viel Gemeinschaft braucht die Demokratie?*, S. 150.

3.2. Benjamin Barber liest Rousseau

Auch Benjamin Barber schwankt in seinen Bezugnahmen auf Rousseau, wobei anders als Taylor nicht zwischen einer republikanisch-kommunitaristischen und proto-totalitären, sondern zwischen einer republikanisch-kommunitaristischen und einer liberalen Perspektive. Barbers Modell einer *strong democracy* und „partizipatorischen Demokratie“ nimmt aus einer kommunitaristischen Stoßrichtung stark auf Rousseau Bezug. Barber kritisiert hier mit Rousseau die existierenden liberal-repräsentativen Demokratien als *thin democracy* oder auch „juridische Demokratien“, insofern sie die Beziehungsweisen der Bürger*innen über die vertikale Dimension zum Rechtsstaat konzipieren, sie in der horizontalen Dimension aber als voneinander isolierte Individuen begreifen, was er als demokratiegefährdend ablehnt. Die Selbstregierung freier und tugendhafter Aktivbürger*innen und nicht die Verfolgung individueller Interessen müsse als an sich wertvolles Element begriffen werden, zu beobachten sei jedoch die schleichende Unterhöhlung des Prinzips der Volkssouveränität, etwa durch die zunehmende Abgabe politischer Kompetenzen an Verfassungsgerichte. Nur die wirkliche aktive Entscheidungsfindung aller von diesen Entscheidungen Betroffenen könne Legitimität garantieren und die Stabilität des Gemeinwesens und den Erhalt der Freiheit gewährleisten. Barber fokussierte dabei in Weiterentwicklung Rousseaus auf die politische Partizipation sowohl als Mittel der Einsicht in das Gemeinwohl als auch dessen Formung. Durch einen höchstmöglich inklusiven Prozess unmittelbarer und tatsächlicher Entscheidungsbeteiligung soll zu einem authentischen Ausdruck des Gemeinwohls gefunden und Selbstregierung erfahrbar gemacht und unmittelbar erlebt werden, da nur die regelmäßige Teilhabe an kollektiven Entscheidungsfindungen dazu beitrage, Partikularinteressen zu Gunsten des Gemeinwohls zurückzustellen und sich zu tugendhaften Bürger*innen zu entwickeln.

Barber macht nun den Liberalismus für die Unzulänglichkeiten gegenwärtiger Demokratien mit verantwortlich und vertritt die Auffassung, dass dieser demokratische Institutionen zerstören kann. Die liberale Philosophie, wie sie die Theorie und Praxis der Demokratie anleite, unterlaufe die liberalen Institutionen mehr, als dass sie ihnen nütze. Barbers Ansatz nimmt sich dagegen die Reaktivierung der Bürger*innen zum Ziel, er stellt sein Verständnis von Partizipation aber nicht in die Dienste der Über-

windung, sondern der Heilung der liberalen Institutionen.⁵² Er versteht gelungene demokratische Politik dabei als eine Form menschlicher Beziehungen und referiert neben dem amerikanischen Pragmatismus, allen voran John Dewey und dessen Verständnis von Demokratie als Lebensform, vor allem auf Rousseau als Paten für seine Konzeption einer starken, partizipatorischen Demokratie.⁵³ Barbers demokratiepolitisches Ziel ist es schließlich zuvorderst, die Praxis der Demokratie wiederherzustellen und mit neuem Leben zu füllen. Hierfür möchte er alternative institutionelle Formen erarbeiten, um die gegenwärtige Bindung an die liberalen Theorien zu lockern und so das Überleben der Demokratie zu sichern. Ohne eine partizipatorische Form von Demokratie glaubt er, dass der gemeinsame Abtritt von Demokratie und liberalen Werten von der politischen Bühne nicht zu verhindern ist.⁵⁴

Als Kommunitarier kann Barber dabei insofern bezeichnet werden, als er jenseits der Kritik am Liberalismus Demokratie grundsätzlich als Selbstregierung innerhalb einer Gesellschaft versteht, wobei die Selbstbestimmung keine Bezeichnung für persönliche Rechte und Werte, sondern deren Ausgangspunkt ist: „So lange Frauen und Männer nicht an einem gemeinsamen, sie bestimmenden Leben und an den ihre Lebenswelt formenden Entscheidungen teilhaben, können sie keine Individuen werden.“⁵⁵ Selbstbestimmung aber führe nur dann zur Freiheit, wenn das Selbst sich von bloßen Trieben und Begierden emanzipiert und Absichten und Ziele verfolgt, die nur innerhalb einer Gesellschaft und Kultur entstehen können, „welche die dafür nötigen Richtlinien liefert“. Das liberale Ideal schrankenloser und unendlicher Mobilität sei dagegen nicht Freiheit, sondern Entwurzelung, es sei denn, frei sei gleichbedeutend mit „heimatlos“.⁵⁶

Dabei verortet Barber sein Ideal einer partizipatorischen Demokratie zwischen der Vorstellung einer „reinen Demokratie“, in welcher „das Volk jederzeit und in allen öffentlichen Fragen selbst regiert“ und dem liberalen Prinzip der Repräsentation an, das er in letzter Konsequenz als undemokratisch ablehnt. Das bedeutet, dass „das ganze Volk sich selbst zumindest in einigen öffentlichen Belangen und wenigstens über einen gewissen

52 Benjamin Barber, *Starke Demokratie*. Hamburg: Rotbuch, 1994, S. 9.

53 Ebd., S. 25.

54 Ebd., S. 13.

55 Ebd., S. 15.

56 Ebd., S. 75.

Zeitraum regiert“.⁵⁷ Mit Rousseau kritisiert er die Wahl von Abgeordneten und Abgesandten als mit den Prinzipien und der Verwirklichung von Freiheit und Gleichheit unvereinbar. Wo Männer und Frauen nicht unmittelbare Verantwortung in Form von gemeinsamer Entscheidung und Beratung übernehmen, „können sie nicht wirklich frei genannt werden“.⁵⁸ Dabei verurteilt er jedoch nicht das Prinzip der Wahl an sich, sondern dessen liberale Interpretation als geheimer und individueller Akt der nicht rechnungspflichtigen Stimmabgabe. Ein derart verkümmertes politisches Recht, das nur noch dem Zweck der Auszählung von Mehrheiten dient, fördere ein apolitisches und damit demokratiezersetzendes Verhalten. Mit Verweis auf Rousseaus *Brief an D'Alembert* fordert Barber dagegen, dass „das Abgeben der Stimme [...] sowohl (als) ein Anlass zum Feiern als auch eine Gelegenheit der Entscheidung“ wahrgenommen werden sollte, insofern Rituale und öffentliche Feierlichkeiten mit Rousseau eine belebende Wirkung auf das Identitätsgefühl einer Gemeinschaft sowie auf die Autonomie und Handlungsfähigkeiten der Einzelnen und öffentliche Wahlrituale eine entsprechend verbindende Wirkung hätten.⁵⁹

Talmons Lesart Rousseaus als Vorläufer totalitärer Einheitsphantasien, wie sie sich auch bei Taylor findet, lehnt Barber dabei rundherum ab. Rousseaus Dialektik, wonach Menschen nur sich selbst gehorchen, wenn sie anderen gehorchen, grenzt er dezidiert ab von Goebbels Einheitsvorstellung einer Opferung der Persönlichkeit an die Gesamtheit.⁶⁰ Auch die libertär-anarchistische Lesart Rousseaus, die das von ihm formulierte Grundproblem, eine Form der politischen Vergesellschaftung zu finden, in der jede und jeder so frei bleibt wie zuvor, immer mit Blick auf den Schlussteil des „so frei wie zuvor“ zu lösen versuchten, weist Barber zurück. Rousseau sei nie ein Anarchist gewesen, vielmehr habe er mit der Transformation der natürlichen in die bürgerliche Freiheit gegen die eigene Problemkonstruktion verstoßen.⁶¹ Zur Frage der Rousseau-Rezeption zwischen „egalitärem Kollektivist“ und „romantischem Individualist“ nimmt er nicht direkt Stellung, demokratische Interpretationen der Theorie Rousseaus ganz abzulehnen, geht ihm jedoch „zu weit“.⁶²

57 Ebd., S. 14.

58 Ebd., S. 139.

59 Ebd., S. 189f.

60 Ebd., S. 217.

61 Ebd., S. 41, Fn 9.

62 Ebd., S. 67, Fn 4.

Barbers Rückgriffe auf die politische Theorie Rousseaus bleiben aber größtenteils im Rahmen seiner kommunitaristischen Kritik am Liberalismus haften, etwa dort, wo er unter Rückgriff auf die berühmte Overture in Rousseaus Gesellschaftsvertrag festhält:

„Wir werden in Ketten geboren – als Sklaven der Abhängigkeit und des Mangels – und erwerben Selbstbestimmung erst, indem wir die schwierige Kunst der Selbstregierung erlernen, [...] stellen Gleichheit nur im Rahmen gesellschaftlich sanktionierter politischer Einrichtungen her, die über die von Natur aus ungleichen Wesen den staatsbürgerlichen Mantel künstlicher Gleichheit breiten.“⁶³

Dies möchte Barber nicht so verstanden wissen, als sei der Mensch von Natur aus frei und die Gesellschaft lege ihn in Ketten. Vielmehr gehe es darum anzuerkennen, dass natürliche Freiheit eine Abstraktion, Abhängigkeit in und von Gesellschaft dagegen konkrete menschliche Wirklichkeit sei.⁶⁴ Politik solle daher nicht die natürliche Freiheit „den Fängen der Politik [...] entreißen“, sondern die Errichtung und Verteidigung einer künstlichen Freiheit anstreben und folglich als Mittel der Verwirklichung der natürlichen Anlangen der Menschen und damit Bedingung der Ermöglichung von Freiheit und Gleichheit dienen.⁶⁵ Die liberale Vorstellung von Freiheit ist ihm dagegen treffender mit „Einsamkeit“ oder „Misanthropie“ beschrieben.⁶⁶

Rousseaus „1751 verfasster zweiter [*sic!*] Diskurs über die Wissenschaften und Künste“ sei zwar der *locus classicus* aller Schriften, welche die Rolle der Moderne für die Korruption des Menschen hervorheben⁶⁷, Barber selber möchte den Liberalismus jedoch nicht für alle Pathologien moderner Gesellschaften allein verantwortlich machen, gibt ihm aber dennoch eine „gewisse Teilschuld“.⁶⁸ Hierfür macht er Rousseau zur Referenz, der etwa im Vorwort zum *Narcisse* konstatierte, dass der Individualismus den Menschen ein Leben ohne Heuchelei, Konkurrenz, Verrat und Vernichtung unmöglich gemacht habe.⁶⁹ Die liberale Behauptung eines vopolitischen Konsenses, aus dem ein politischer Wille entspringe, der

63 Ebd., S. 15.

64 Ebd., S. 209.

65 Ebd., S. 210.

66 Ebd., S. 75.

67 Ebd., S. 89, Fn 33.

68 Ebd., S. 89.

69 Ebd., S. 167. Außerdem Benjamin Barber / Janis Forman, „Jean-Jacques Rousseau's ‚Preface to Narcisse‘: (translated, edited and with an introduction by

diesen widerspiegle, mache jede Politik in aller Konsequenz überflüssig, worauf Rousseau in einer Fußnote zum dritten Kapitel des zweiten Buchs des Gesellschaftsvertrags im Gesellschaftsvertrag hingewiesen habe.⁷⁰ Zudem habe Rousseau keinen universalistisch metaphysischen Ansatz vertreten, wie Barber gegen Burkes Kritik einwendet⁷¹, sondern machte sich in den Abhandlungen über Korsika und Polen sozusagen *in actu* für die Berücksichtigung von zeitlichen und lokalen Gegebenheiten im Rahmen politischer Überlegungen stark.

Jenseits der Bezugnahme auf Rousseau als Kritiker des Liberalismus fordert Barber nun unter Rückgriff auf dessen politische Theorie zwar auch die Transformation der Individuen zu Bürger*innen. Die Menschen durch Partizipation in ihren politischen Fähigkeiten üben und qualitativ verbessern zu können, sei das entscheidende Merkmal demokratischer Gemeinschaften, was in „Einheitsdemokratien“ nur in die Zerstörung von Autonomie und Individualität münden würde.⁷² Wo er jedoch konkrete Maßnahmen und Überlegungen präsentiert, spielt Rousseau keine Rolle mehr. Wenn Barber etwa über neue Formen staatsbürgerlicher Erziehung als Versicherung gegen den Rückfall in Nationalismus und das Wiederaufleben des Antisemitismus reflektiert, bezieht er sich nicht mehr auf Rousseau.⁷³

Rousseau blieb ihm der Gewährsmann für seine Kritik an der liberalen Erfindung eines fiktiven Ichs, welches freischwebend und nicht gebunden an Situationen und Kontexte letztlich nur dazu taugt, den Grundgedanken des Politischen in Frage zu stellen.⁷⁴ Eine Freiheit, die als „In Ruhe gelassen werden“ verstanden würde, sei eine Gefahr für die liberale Demokratie, die in der politischen Praxis die Prinzipien der individuellen Freiheit mit den Prinzipien der kollektiven Selbstregierung und des Egalitarismus zudem immer schon verbinde.⁷⁵ Eine leichte Verschiebung seiner Perspektive auf Rousseau lässt sich nur in Richtung einer proto-liberalen Lesart

Benjamin Barber and Janis Forman): I. Introduction“, *Political Theory* 6, 4, 1978, S. 537-542.

70 B. Barber, *Starke Demokratie*, S. 115.

71 Ebd., S. 119, FN 15.

72 Ebd., S. 232.

73 Ebd., S. 23.

74 Benjamin R. Barber, „Die liberale Demokratie und der Preis des Einverständnisses“, in: Bert van den Brink / Willem van Reijen, *Bürgergesellschaft, Recht und Demokratie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1995, S. 360-384, hier S. 360.

75 Ebd.

bemerken. Rousseaus Grundproblem, eine „Form des Zusammenschlusses [zu finden] [...], durch die jeder, indem er sich mit allen vereinigt, nur sich selbst gehorcht“ und „so frei bleibt, wie zuvor“, für Barber das „grundlegende Problem der abendländischen Politik“, sei letztlich bereits „auf liberale Weise“ formuliert worden, insofern es den Vorrang des Individuums vor der Gemeinschaft im Wortlaut setze. Dessen Wohlergehen sei folglich die wesentliche Aufgabe der „als künstliche Einrichtung betrachteten Gemeinschaft“ und dieser Vorrang des Liberalen sei verantwortlich für die „verheerendste politische Krankheit der Moderne“, nämlich die durch „das unbarmherzige Zerreißen aller Bindungen“ verursachte „Entwurzelung“ als Charakteristikum einer Ära, „die Gott, Tugend und Natur hinter sich gelassen hat und dem modernen Menschen weder Trost noch Sicherheit bietet“⁷⁶, einer „Welt nach dem Verlust der Tugend“.⁷⁷

Wo Taylor Rousseau also in der Tradition anti-liberaler bis totalitärer Politik als freiheitsgefährdend liest, stellt Barber ihn hier in die Ahnengalerie des Liberalismus. Bemerkenswert ist dabei, dass die totalitären Konsequenzen, die Taylor unter Übernahme der Lesart Talmons jeder rousseauistischen Politik unterstellte, bei Barber nun dieselben sind. Zwar liefе auch die dem kommunitaristischen Gedankengut oft unterstellte Umkehrung der Rangfolge von Individuum und Gemeinschaft auf einen „totalitären Kollektivismus“ hinaus.⁷⁸ Wenn die Liberalen aber, zu deren Vordenkern er Rousseau nun rechnet, in der Abkehr vom Prinzip der Tugend nach wie vor das geeignete Mittel zur Verteidigung des Individuums gegen „amoklaufende Staaten und Irrwege einschlagende Gemeinschaften“ sähen⁷⁹, würden sie wohlwissend die „tiefe Sehnsucht nach einer Identität“ ignorieren, die den Menschen mehr zu bieten hätte als „das leere Gehäuse der Rechtsperson“ und die, so sie nicht demokratisch gestillt würde, zum Einfallstor für die „unsicheren totalitären Formen des Mutualismus“ würde.⁸⁰ Dagegen könne nur das Prinzip der Partizipation eine echte Form der Zugehörigkeit herstellen.⁸¹

Dabei weist sich Barber als konfliktaffiner Kontingenztheoretiker aus, wenn er „die Aufdeckung und Legitimierung gemeinsamer Grundlagen

76 Ebd., S. 362.

77 Ebd., S. 377.

78 Ebd., S. 371.

79 Ebd., S. 362.

80 Ebd., S. 369.

81 Ebd., S. 372.

oder (den) Beschluss zum gemeinsamen Handeln, *auch wenn eine gemeinsame Grundlage fehlt*“, als das „archetypische politische Handeln“ einer so gefassten Gemeinschaft bezeichnet, die lernen müsse, „mit dem Konflikt zu leben“, anstatt ihn zu berechnen, um ihn einzuhegen oder gar stillzustellen.⁸² Seiner Vorstellung von gelungener Politik legt er ein Menschen- und Bürgerbild einer auf keine eindeutige Identität festlegbaren Person zugrunde, einer Person, deren Natur veränderlich, insofern gesellschaftlich konstruiert sei und der als wesentliches Merkmal die „Wandlungsfähigkeit als Fähigkeit zur Selbstveränderung“ und damit einhergehend des „Identitätsgefühls“ zukomme. Eine so verstandene partizipatorische Bürger*innenschaft sei in aller Konsequenz „nichts anderes, als die Ausdehnung dieser Prinzipien auf Fremde“, der Staat folglich „eine Nachbarschaft aus Fremden“, die sich nicht über die „intimen Rollen von Freundschaft oder Verwandtschaft“, jedoch auch nicht über das Prinzip der „Gegnerschaft“ konstituiere.⁸³

Wenn er Individuen dementsprechend als „veränderliche Größen“ versteht und deren entsprechende Form der Aktivität als „fesselnder und beunruhigender“ als die liberale Alternative zwischen „Widerstand leisten oder sich fügen“, zwischen „Kampf oder Flucht“, bezeichnet, erinnert dies an die radikaldemokratische Vorstellung einer nie letztgültig auf den Begriff zu bringenden Demokratie, wie Jacques Derrida sie als „im Kommen“ oder Claude Lefort sie „auf der Flucht“ bezeichnet.⁸⁴ Für Barber bedeutet sie die unaufhörliche „Suche nach gemeinsamen Grundlagen für ein gemeinsames Leben“.⁸⁵ In diesem Verständnis von Demokratie geht es darum, „angesichts der Ambiguität und Ungewissheit zu einer gemeinsamen Entscheidung zu kommen“. Genau da, wo es kein sicheres Wissen gebe, müsse demokratisch gehandelt und eine egalitäre Gemeinschaft geschaffen werden, welche die Individualität nicht zerstört.⁸⁶ Partizipatorische Politik ist daher für Barber die klügste Verteidigungsstrategie der Freiheit in einer Zeit, „die nicht mehr in Religion, Geschichte oder Tradition verwurzelt ist [...], [wo] die grundlegenden Gewissheiten [...] zusam-

82 Ebd.

83 Ebd., S. 374.

84 Jacques Derrida, *Politik der Freundschaft*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2000, S. 154. Claude Lefort: „Die Drohung die auf dem Denken lastet“, *WestEnd, Neue Zeitschrift für Sozialforschung*, 1/2017, S. 75-81, hier S. 78.

85 B. Barber, „Die liberale Demokratie und der Preis des Einverständnisses“, S. 374f.

86 Ebd., S. 376.

mengebrochen sind und wo die Menschen gezwungen sind, miteinander zu leben, Vermittlungsinstanzen für ihre Konflikte zu finden und eine Essenz zu suchen, in der sie ihre Gemeinschaftlichkeit schmieden können“.⁸⁷ Dies kann getrost als Grundformel radikaldemokratischen Denkens gelesen werden, zu dem Barber ja auch gerechnet wird.⁸⁸ Davon zeugen auch aussagen wie jene, wonach die Stärke von Menschen in der Fähigkeit zur Gemeinschaft liege, sich „von Gott und der Natur verlassen“ aufeinander zu verlassen, belastet mit „der Bürde einer überkommenen Politik der Emanzipation [...], die uns verbietet, uns gegenseitig Trost zu spenden oder zusammenzuarbeiten“.⁸⁹ Auch weiß Barber darum, dass Ordnung und Staatsgewalt immer Gefahren für die Freiheit darstellen. Wo argwöhnische und wachsame Liberale aber stets Feinde vermuten, zur Verteidigung aufrufen und einen Schutzwall um die isolierten Individuen errichten müssen, könne dieser auch zur „Gefängnismauer“ werden. In der Folge würde man „auch dort Feinde sehen, wo nur Nachbarn sind, Gegnerschaft und Konkurrenz, wo es Zusammenarbeit geben könnte“. Weniger radikaldemokratisch, sondern wieder stärker kommunitaristisch argumentiert er jedoch, wenn er den Schutz der voneinander getrennten Körper als Vernachlässigung am Körper der Gemeinschaft kritisiert, insofern die Überbetonung der Würde als Individuum es versäumen würde, der Gesellschaftlichkeit Würde zu verleihen und ihr eine sichere Ausdrucksmöglichkeit zu geben.⁹⁰ Auf den Verlust der Moderne könne daher nur eine „dialektisch ausbalancierte liberale Demokratie“ angemessen, sprich freiheitskonform reagieren, eine Demokratie, „die das Individuum von innen heraus stärkt und ihm als äußere Hilfe eine artifizielle, nicht von Natur aus gegebene Mitgliedschaft in neu entworfenen, auf einem gemeinsamen Wollen beruhenden Gemeinschaften ermöglicht“. Dieses „Kunstprodukt“ muss demo-

87 Ebd.

88 Siehe den entsprechenden Eintrag in Dagmar Comtesse / Oliver Flügel-Martinsen / Franziska Martinsen / Martin Nonhoff (Hrsg.), *Handbuch Radikale Demokratietheorie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2018.

89 B. Barber, „Die liberale Demokratie und der Preis des Einverständnisses“, S. 378.

90 Ebd. Diese starke Betonung einer existenten politischen Gemeinschaft, in der Körpermetapher zumal, widerstrebt dem eher auf die Dekonstruktion aller Einheitserzählungen abhebenden Diskurs der Radikaldemokratie. Dieser Unterschied wird auch an einer exemplarischen Stelle deutlich, wo Barber mit dem Prinzip der Partizipation zu „mehr kultureller Identität“ und mehr Verantwortung beitragen möchte, ausländische Arbeitnehmer*innen und Asylbewerber*innen „in die deutsche Gesellschaft zu integrieren“. Siehe B. Barber, *Starke Demokratie*, S. 23.

kratisch sein, soll sicher und ungefährlich sein, es muss „das Ergebnis gemeinsamer Beratungs- und Entscheidungsprozesse sein und auf den Verlust an Gewissheit weder mit Zynismus noch mit Verzweiflung, sondern mit einer neuartigen Epistemologie politischer Urteilskraft“ reagieren. Es gelte daher, „nach einer gemeinsamen Neuschaffung des sozialen Nährbodens zu streben, den früher die Tradition bereitstellte“. Die partizipatorische Demokratie kann „den Verlust von Fundamenten, die Erblast der Modernität, nicht ersetzen, doch sie verspricht, eine bestimmte Klugheit und Umsicht dort walten zu lassen, wo früher Sitte, Tradition und Geschichte bestimmend waren“ und versteht Freiheit als „kühn gegen die souveräne Notwendigkeit sich behauptende Hoffnung, die dem menschlichen Willen und der Tugend [...] einen kleinen Spielraum zu verschaffen trachtet“.⁹¹

Für all diese theoretischen Anschlussmöglichkeiten kann Rousseau jedoch keine Rolle spielen, solange er auf die Rolle des Liberalismuskritikers oder Ahnherren des liberalen Denkens reduziert wird, was ebenfalls als das Ergebnis einer Delegitimierungsstrategie und einer daraus resultierenden Rezeptionsblockade interpretiert werden kann. Ähnlich wie bei Taylor, nur unter anderen normativen und ideengeschichtlichen Vorzeichen, wird Rousseaus politische Theorie von Barber als totalitäre Gefahr ausgemacht beziehungsweise als solche übernommen, ohne dass er die Sortierung des Arsenal als das Ergebnis politischer Deutungskämpfe in Frage stellt und das Potenzial der Theorie Rousseaus auszuschöpfen und in Form alternativer Lesarten für seinen eigenen Ansatz zu gewinnen versucht.

4. Fazit

Die Problematik von Rezeptionsblockaden als Ladehemmungen im Arsenal der Politischen Ideengeschichte lässt sich am Beispiel der kommunitaristischen Zugriffe Taylors und Barbers auf Rousseau illustrieren. Wo sie aus den theoretischen Grabenkämpfen mit dem Liberalismus herauskommen möchten und konkrete Alternativen zum gegenwärtigen liberalen Dispositiv entwerfen, kommt es mit Blick auf die politische Theorie Rousseaus zu Ladehemmungen im Arsenal, insofern die hegemoniale Verschlussschlagwortung als proto-totalitär oder liberal den weiteren Zugriff verhin-

91 Ebd., S. 378f.

dert. Dies wirkt sich zum Beispiel auf die Übernahme republikanischen Gedankenguts im Diskurs der Radikaldemokratie aus, die ohne Bezugnahme auf Rousseau vonstattengeht. Dieser Diskurs versteht sich als Alternative zu den großen Strömungen des Liberalismus und Republikanismus und speist sich zugleich aus diesen. Egal ob man diesen vor dem Hintergrund mitunter verleugneter, mitunter übersehener, jedoch definitiv zu rekonstruierender Wirkungszusammenhänge mit republikanischem Gedankengut, oder aber als demokratiethoretisch wie demokratiepolitisch vielversprechende Alternative zum Grabenkampf zwischen Kommunitarismus und Liberalismus begreift, Rousseau spielt für das radikaldemokratische Denken keine Rolle, weil auch hier der Sperrriegel der liberalen Interpretationstradition einrastet. Dabei geht es Radikaldemokrat*innen wie auch Taylor und Barber um eine Neubestimmung des Spannungsverhältnisses zwischen Gesellschaft, Politik, Staat und Demokratie und die Bestimmung der Rolle des Politischen für das Selbstverständnis des Menschen als ein auf Interaktion angewiesenes Wesen.⁹² Sicher begegnen Radikaldemokrat*innen den Begriffen der Republik und des Republikanismus eher mit Skepsis, steht ihnen republikanisches Gedankengut gerade vor dem Hintergrund der Erfahrungen mit dem Totalitarismus im 20. Jahrhundert doch als ein Stützpfeiler eines auf Institutionen, Ordnung und Herrschaft ausgerichteten Politikstils als Angriffspunkt ihrer Argumentation im Namen demokratischer Verfügungsgewalt.⁹³ Gleichzeitig aber lässt sich der Rückgriff auf republikanische und kommunitaristische Argumentationsfiguren und Denkbewegungen auch hier nachweisen.⁹⁴ In Claude Leforts Demokratie- und Totalitarismustheorie, die als eine wesentliche Passage des radikaldemokratischen Denkens gilt und beide Phänomene sowohl als dem gleichen historischen Ursprung entstammend, als auch als zwei stets mögliche Ordnungsformen gegenwärtiger moderner Gesellschaften versteht⁹⁵,

92 Emmanuel Richter, „Radikaldemokratie und Republikanismus. Der Ertrag aus einem verweigerten Erbe“, in: T. Thiel / C. Volk (Hrsg.), *Die Aktualität des Republikanismus*, Baden-Baden: Nomos, 2016, S. 317-344, hier S. 318.

93 Ebd., S. 319.

94 Siehe etwa die Beiträge in Michael Hirsch / Rüdiger Voigt (Hrsg.), *Der Staat in der Postdemokratie. Staat, Politik, Demokratie und Recht im neueren Französischen Denken*, Stuttgart: Franz Steiner, 2009 und Franziska Martinsen / Oliver Flügel-Martinsen (Hrsg.), *Demokratiethorie und Staatskritik aus Frankreich. Neuere Diskurse und Perspektiven*, Stuttgart: Franz Steiner, 2015.

95 Siehe M. Oppelt, „Claude Lefort“, in: D. Comtesse / O. Flügel-Martinsen / F. Martinsen / M. Nonhoff (Hrsg.), *Handbuch Radikale Demokratiethorie*.

finden sich schließlich die Grundfrage radikaldemokratischer Überlegungen und zugleich die hegemonialen Rezeptionsalternativen Rousseaus als totalitär oder liberal thematisiert, wobei Rousseau hier keinerlei Erwähnung findet, was im Fall Leforts zu Leerstellen etwa mit Blick auf institutionentheoretische Fragestellungen führt, für die Rousseau durch aus ein mit dem radikaldemokratischen Grundansinnen konformer Gewährsmann hätte sein können.⁹⁶

Dies bestärkt die zugrundeliegende Annahme, dass im politischen Kampf um gesellschaftspolitische Relevanz viel öfter den Schleier, der über der Kontingenz der Ordnung des Arsenal der politischen Ideengeschichte liegt, gelüftet werden muss, um mitunter bestehende Interpretationskartelle zu zerschlagen. Die politische Ideengeschichte, so ließe sich eine Forderung formulieren, muss eine kritische Genealogie der Ordnung ihres eigenen Bestandes vornehmen.⁹⁷ Es geht dabei weniger um eine Genealogie politischer Ideen, als um die Genealogie der Interpretation politischer Ideen und damit verbunden der Identifikation und mitunter Aufhebung von Rezeptionsblockaden. Demnach müssten hegemoniale Interpretationstraditionen mittels einer ideengeschichtlich informierten Genealogie nicht nur kritisch erhellet, sondern durch diskursive Kontextualisierung relativiert und so eine von den Voreingenommenheiten der Interpretationstradition befreite Neudeutung politischer Theorien ermöglichen werden, die in letzter Konsequenz zur Neusortierung des ideengeschichtlichen Kanons führen kann. Genau hier muss angesetzt werden: Bei der mit Nietzsche gesprochenen Neuschöpfung der Vergangenheit um der Gegenwart willen, ohne dabei die Eigengesetzlichkeit des Vergangenen zu vergessen.

96 M. Oppelt, *Gefährliche Freiheit*.

97 Marcus Llanque, „Genealogie als ideengeschichtliche Methode und die Idee der Menschenrechte“, in: Timothy Goering (Hrsg.), *Ideengeschichte heute. Traditionen und Perspektiven*, Bielefeld: Transcript, 2017, S. 171-194.