

## THOMAS PHILIPP

# Pragmatische und normative Grundlagen der Linken

In regelmäßigen Abständen kommt die Frage auf »Was ist heute links?«.<sup>1</sup> Jüngst hat sich Erhard Eppler daran gemacht, eine Antwort zu formulieren und sie zur Diskussion zu stellen.<sup>2</sup> Bevor der Blick auf Epplers aktuelle Positionsbestimmung der Linken fällt, ist es vorab notwendig zu klären, ob identitätslogisches Denken, wie es in der Frage »Was ist heute links?« zum Ausdruck kommt, im Kontext postmoderner Differenzdiskurse überhaupt noch plausibel zu machen ist, zielt diese Denkungsart doch auf Einheit in der Vielheit.

Adorno lehnt dieses identitätslogische Denken strikt ab, weil es, so mahnt er, »auf Totalität aus«<sup>3</sup> sei. Ihm komme es darauf an, den Widerspruch im Denken lebendig zu halten. Und dies könne nur gelingen, wenn Denken dialektisch verfare, denn die Dialektik sei »das konsequente Bewusstsein von Nichtidentität.«<sup>4</sup> Angesichts dieser Fundamentalkritik kann es kaum verwundern, wenn Identitätsdiskurse auf Skepsis oder teilweise sogar auf scharfe Ablehnung stoßen.<sup>5</sup> Ist eine rigide Ablehnung des Identitätsbegriffs aber angemessen und sinnvoll?

Meines Erachtens besteht keine Notwendigkeit, sich derart radikal von identitätstheoretischen Vorstellungen zu lösen, und zwar aus folgendem Grund: Identität und Differenz sind zwei Seiten einer Medaille und stehen in einem reziproken Verhältnis zueinander. Identität lässt sich also mit anderen Worten nicht ohne einen Rückbezug auf Differenz und Differenz lässt sich nicht losgelöst von einem identitären Kern dekonstruieren. Zwei Überlegungen sollen dies – zumindest ansatzweise – kurz verdeutlichen. Identität bedeutet, etymologisch gesehen, »völlige Übereinstimmung«, »absolute Wesenseinheit bzw. -gleichheit«. Offenkundig gibt es eine solche Selbigkeit im strengen Sinne nicht. Denn dies würde bedeuten, den »Menschen an sich« zu definieren. Tatsächlich aber ist der Mensch stets in soziale Kontexte eingebunden; der Andere bzw. die Anderen müssen mithin immer einbezogen werden, wenn es darum geht, etwas über den Einzelnen als Person sagen zu wollen. Unter der Voraussetzung von Pluralität kann Identität demnach nicht bedeuten, ein Subjekt durch »unbewegliche, der Zeit und Kontingenz entzogene Attribute« zu identifizieren (Straub 2004, S. 277). Eine solche starre, zeit- und raumlose Selbigkeit gibt es nicht. Daher leuchtet es zunächst ein, Differenz in den Mittelpunkt philosophischer Denksysteme zu stellen.

Desgleichen aber ist jedes Subjekt damit beschäftigt, sich im Spiegel des und der Anderen ein Bild von sich selbst zu machen. Die Erkundung der eigenen Person mittels der Frage »Wer bin ich?« zielt

Thomas Philipp – Jg. 1966, M. A., Studium der Politischen Wissenschaften, Soziologie, Volkswirtschaft und Philosophie, Erwachsenenpädagogik; wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Politische Wissenschaft der RWTH Aachen (Teilbereich: Politische Theorie/Ideengeschichte) und als Dozent in der beruflichen Aus- und Fortbildung. Letzte Veröffentlichung: Thomas Philipp, et al. (Hrsg.): Demokratie, Recht und Legitimität im 21. Jahrhundert, Wiesbaden 2008, hierin: Der liberale Rechts- und Verfassungsstaat: Zur Genese und Bedeutung der Trennung von Recht und Religion.

1 Aktueller Anlass zur Erörterung der Frage war in den beiden vorangegangenen Jahren die Gründung der WASG respektive der Zusammenschluss von PDS

darauf ab, das eigene, wandelbare Selbst zu erkennen. Diese identitäre Selbstverortung ist allerdings an bestimmte Faktoren gebunden: Niemand hat die Möglichkeit, seine körperliche Bedingtheit zu umgehen und sich die Zeitumstände seiner Existenz selbst zu wählen. Die individuellen und gesellschaftlichen Rahmenbedingungen verdichten sich zusammen mit den Wechselfällen des Lebens zu einer *individuellen* Biographie. Straub spricht deshalb in Anlehnung an Ricœur von der »Kontinuität einer Person in der Zeit« (Ebenda, S. 283). Das Leben selbst und der Verlauf desselben seien deshalb als Einheit bzw. Identität des Einzelnen anzusehen, ohne dass diese existenzielle Selbstbeschreibung an einem Punkt komplett abgeschlossen und damit völlig eindeutig bestimmbar sei. Straub sieht Identität demzufolge als ein Paradoxon: Sie wird dauerhaft angestrebt und bleibt doch fortwährend unerreicht. Eben diese paradoxe Konstellation kennzeichnet das Zusammenwirken von Einheit und Differenz. Inwiefern lässt sich dieses individualistische Identitätsverständnis auf Linke als Kollektiv übertragen?

Es ist gewiss nicht unproblematisch, von einer kollektiven Identität zu sprechen, weil ein Kollektiv im Unterschied zu einem Individuum keinen sozialen Körper im Sinne einer sicht- und greifbaren Wirklichkeit hat. Assmann versteht kollektive Identität deshalb als eine »Metapher, eine imaginäre Größe, ein soziales Konstrukt« (Assmann 1992, S. 132). So gibt es etwa nicht *die* Gemeinschaft der Europäer als eine fixierte Wesenseinheit, gleichwohl spricht man zu Recht von einer europäischen Identität. Es existiert also mit anderen Worten etwas, was die Europäer miteinander verbindet (gemeinsame Geschichte, kulturelle Werte, politische Institutionen etc.), aber sie sind deshalb trotzdem oder gerade deswegen keine homogene Einheit, in der alle gleich sind. Kurzum: Versteht man Identität im Sinne von Adorno als das »All-Eine«, so sind die Vorbehalte gegen diesen Begriff durchaus plausibel (Adorno 1998b, S. 506). Bei genauerem Hinsehen zeigt sich aber, dass diese begriffliche Fixierung keineswegs zwingend notwendig ist. Ganz im Gegenteil: Erst wenn Identität (Inklusion) und Differenz (Exklusion) in ihrem Zusammenspiel betrachtet werden und nicht bloß als simples Gegenüber angesehen werden, wird der Mehrwert ihrer Reziprozität deutlich (vgl. Habermas 1989, S. 153 ff.; zur Orientierung an einem Differenzdenken vgl. Clam 2002).

Im Hinblick auf die Bestimmung des Begriffs links bedeutet dies: Es gibt nicht *die* Linke als eine geschlossene und festzementierte Einheit. Aber links ist umgekehrt eben auch kein Terminus, der nach Belieben definiert werden kann, denn trotz aller Divergenzen darüber, was links eigentlich heißt, existiert doch so etwas wie die *raison d'être* der Linken.<sup>6</sup> Worin besteht dieser Kern linker Identität?

Eppers Synopse zur Bestimmung des Identitätsprofils der Linken ist, wie auch kaum anders zu erwarten war, von sozialdemokratischen Ideen der letzten vierzig Jahre durchwoben. Für ihn bedeutet links heute Folgendes:

- Engagement für die Interessen der Arbeitnehmerinnen und Arbeitnehmer auf der Basis des Grundsatzes: »Hilfe für die Schwachen mit dem Wohl des Ganzen in Einklang bringen«<sup>7</sup>;
- Abschied von einem einfältigen Fortschrittsglauben im Sinne ei-

und WASG zur »Die Linke«. Vgl. dazu Greffrath 2005: S. 1-4, Seils 2007: S. 1-2. Zum Programm und Profil der neuen Partei vgl. Fickingher 2007.

2 Eppler 2006: S. 1130 ff.

3 Adorno 1998b: S. 506.

4 Ebenda, S. 17.

5 Detlev Claussen behauptet sogar, dass heute keine denkender Mensch »das Wort Identität in den Mund nehmen und positiv verwenden kann, ohne rot zu werden« (Claussen 1995, S. 29). Zur Kritik an identitätstheoretischen Orientierungen vgl. Guggenberger 1987, Luhmann 1993: S. 14-30, Ricken 2002: S. 318-359. Zum Begriff Identität vgl. Straub 2004. Zum Einstieg und Überblick in die Debatte vgl. Marquard/Stierle 1979.

6 Identitätsdiskurse sind ferner deshalb nicht antiquiert und überflüssig, weil sie eine ureigene Dimension des Politischen sind, und zwar insofern, als jeder Gründungsakt eines politischen Gemeinwesens Prinzipien und Regeln festlegt, die das Zusammenleben der Bürger anleiten und bestimmen. Diese bilden gleichsam den identitären Bezugspunkt für das politische Denken und Handeln. Aber auch jenseits dieser abstrakten Dimension des Politischen spielt das Moment der Identifikation eine wichtige Rolle. Vereinigungen, Gruppen, Parteien, Organisationen: Politik ist immer an das Miteinander von mehreren Personen gebunden, die kooperieren, weil sie gemeinsame Ziele und/oder Interessen haben. Letztere werden in Klassifizierungen

wie liberal, konservativ, links, ökologisch-radikal begrifflich verdichtet.

7 Eppler 2006: S. 1336.

8 Ebenda, S. 1337.

9 Vgl. Ebenda, S. 1341 f.

10 Glotz 1993: S. 125.

11 Vgl. Giddens 1995, Bobbio 1989.

nes »Weiter so« hin zu einem bewussten Fortschrittswillen, das heißt: technische Innovationen müssen danach bewertet werden, ob sie den Menschen und der Gesellschaft zuträglich sind;

- Abkehr von einseitigen Menschenbildern, stattdessen (in Anlehnung an das Berliner Programm der SPD von 1989) die Charakterisierung des Menschen als lern- und vernunftfähig einerseits sowie fehlbar andererseits (die Fehlbarkeit schließe ein, dass der Mensch auch »in Unmenschlichkeit zurückfallen«<sup>8</sup> kann);

- Bekenntnis zu einer sozialen Marktwirtschaft, da weder eine staatlich gelenkte Zentralverwaltungswirtschaft noch der ultraliberale Marktstaat, wo alles und alle zur Waren werden, als Orientierung dienen könnten;

- Fürsprache für eine lebendige Demokratie verstanden als ein System der Machtzuteilung auf Zeit, das durch institutionelle Mechanismen vor Machtanhäufung und Machtmissbrauch zu schützen sei, wobei in Anlehnung an Willy Brandt eben auch eine aktive Bürgerschaft zu einer demokratischen Ordnung gehört;

- Überwindung nationalstaatlicher Engstirnigkeiten, denn nur durch supra- und transnationale Politikmuster könne das global agierende Kapital wirksam in Schach gehalten werden;

- Verurteilung des Krieges, da kriegerische Auseinandersetzungen heute mehr denn je unkalkulierbar geworden sind, auch und gerade für die waffentechnisch überlegene Seite.<sup>9</sup>

Es ist zu vermuten, dass europäische Christdemokraten und Liberale ganz ähnlich argumentierten, wären sie aufgefordert, politische Leitsätze zu formulieren. Gewiss, hier und da würden gemäßigte Konservative und Liberale abweichende Gewichtungen vornehmen, aber im Großen und Ganzen bliebe es wahrscheinlich bei kosmetischen Korrekturen. Dies könnte ein Indiz dafür sein, dass nach dem Untergang des realexistierenden Sozialismus und vor dem Hintergrund einer ausufernden neoliberalen Globalisierung bestimmte Leitideen *quer* zu der Unterscheidung von links und rechts stehen. Peter Glotz spricht in diesem Kontext deshalb von »vernünftigen Forderungen«, die »zum Allgemeingut der demokratischen Kräfte«<sup>10</sup> in der Bundesrepublik geworden sind und mit eher nur geringen Abweichungen parteiübergreifende Zustimmung finden. Verwischt damit Unterscheidung zwischen links und rechts?

Anthony Giddens, Norberto Bobbio und das Gros der sogenannten Postmodernisten plädieren bei aller Unterschiedlichkeit im Detail für eine Abkehr von diesem Begriffsschema.<sup>11</sup> Sie verweisen darauf, dass die politischen Lager in vielen Belangen nicht mehr so eindeutig und trennscharf voneinander zu unterscheiden seien, wie dies noch vor einhundert Jahren oder noch früher der Fall gewesen war. Aber weil sich rechts und links hier und da angleichen oder sich die Vorzeichen sogar verkehren, also zum Beispiel Linke rechts-konservative Ideen adaptieren, wie es die Entwicklungen in Frankreich zeigen, bedeutet dies keineswegs, dass politische Farblehren und Lagerbildungen völlig obsolet geworden sind. Es besteht vielmehr die Notwendigkeit, genauer hinzuschauen, da sich manche Divergenzen erst in der Detailsicht zeigen.

Eine Sondierung der linken Identität ist aber nicht nur deshalb schwierig, weil sich die Beobachter der politischen Topographie un-

eins sind. Auch innerhalb der Linken selbst gibt es eine verwirrende Uneindeutigkeit: Während die einen im Sog der globalen Umbrüche, »die eigene, offenbar seit langem überanstrengte linke Identität zu opfern«<sup>12</sup> bereit sind, um auf diese Weise eine politische Neuverortung möglich zu machen, halten die anderen strikt »an der eigenen Identität«<sup>13</sup> fest. Für sie gibt es keinen Grund, das eigene politische Profil kritisch zu prüfen. Zwischen diesen beiden Extrempositionen lassen sich die »Links-Modernisten« positionieren. Das sind all jene, die der (eigenen) linken Identität mit einer reflexiven Offenheit gegenüberstehen, also bereit sind, ihre eigene Selbstverortung zu hinterfragen und gegebenenfalls auch zu verändern.

12 Dubiel 1994: S. 13.

13 Ebenda.

Will man im Hinblick auf die Sondierung des gegenwärtigen Identitätsprofils der Linken weder vorschnell sämtliche Traditionsbestände über Bord werfen noch krampfhaft an ihnen festhalten, sind aus meiner Sicht drei Aspekte für eine Analyse von Belang:

*Erstens* ist es unabdingbar, die politischen Rahmenbedingungen der Gegenwart auszuloten. Das bedeutet, in einem ersten Schritt gilt es zu analysieren, welche Prämissen überhaupt zu Grunde zu legen sind, wenn es darum geht zu bestimmen, was heute links ist.

*Zweitens* halte ich es für sinnvoll, einige zentrale Bestandsmerkmale der Linken aus ihrer Entstehungsgeschichte in Erinnerung zu rufen. Auf diese Weise wird einesteils sichtbar, was links ursprünglich bedeutete. Und andernteils lässt sich prüfen, inwiefern diese Ursprungsideen noch ausreichen, das heterogene Identitätsprofil der Linken in der Gegenwart anzuleiten.

*Drittens* ist es geboten, darüber nachzudenken, welche Kontur das linke Identitätsprofil haben muss, um den gesellschaftlichen Herausforderungen gewachsen zu sein.

Im Verlauf der einzelnen Reflexionsschritte verdichten sich die nachfolgenden Erörterungen zu fünf Thesen, in denen die Überlegungen am Ende des Beitrags zusammengefasst werden sollen.

### *Politische Lehren und Grundannahmen zu Beginn des 21. Jahrhunderts*

In einem ersten Schritt sind zunächst die historisch bedingten Prämissen zu nennen und darzulegen, die einen Blick nach vorn tragen können; sie dienen mithin gleichsam als Fundament der Fortschreibung linker Identität zu Beginn des 21. Jahrhunderts.

Es gibt auf absehbare Zeit keine ordnungspolitische Alternative zur Ökonomie des Wettbewerbs, der Konkurrenz und des Profits. Damit ist, um es ganz deutlich zu sagen, *nicht* beabsichtigt, den Status quo zu zementieren. Selbstverständlich können Wirtschaftsordnungen zukünftig eine völlig neue Gestalt annehmen. Aber bis auf Weiteres besteht nur die Möglichkeit, sich auf »einer langen Skala von mehr oder weniger temperierten Kapitalismen«<sup>14</sup> einzuordnen. Das bedeutet, der Markt ist als das wesentliche Strukturprinzip der ökonomischen Ordnung in modernen Gesellschaften anzusehen. Allerdings wäre es töricht, Marktwirtschaft und Kapitalismus einfach gleichzusetzen. Denn das freie Wechselspiel von Angebot und Nachfrage auf verschiedenen Märkten ist nur ein Teilmoment kapitalistischer Systeme. Sie sind zudem dadurch gekennzeichnet, »Kapital zu akkumulieren,«<sup>15</sup> also, vereinfacht gesagt, einen erwirtschaft-

14 Glotz 1993: S. 123.

15 Heilbronner 1994: S. 38.

teten Gewinn mit dem Ziel zu reinvestieren, den Kapitalertrag zu steigern. Je mehr diese Kapitalertragssteigerungen die Gesellschaft als Ganzes und nicht nur die ökonomische Sphäre kennzeichnen, desto weiter klappt die Lücke zwischen einer wettbewerbsorientierten Marktordnung, in der Friktionen sozial abgefedert werden, und einem rein-kapitalistischen Gesellschaftssystem, in dem ökonomische Nutzenkalküle und Profitmaximierungen das Denken und Handeln ausnahmslos anleiten, auseinander. Was folgt aber für die Linke aus der Annahme, dass in ordnungstheoretischer Hinsicht im Bereich der Ökonomie derzeit keine Systemalternative im eigentlichen Sinne zur Verfügung steht?

Keineswegs bedeutet dies, einer fundamentalen Kapitalismuskritik den Boden zu entziehen. Ganz im Gegenteil. Vielleicht besteht heute, da die kapitalistische Wirtschaftsweise den Globus fast flächendeckend beherrscht, überhaupt erst die Chance, Alternativen ernsthaft zu diskutieren, ohne sogleich in den Verdacht zu geraten, einer sozialistischen Propaganda zuspähen zu wollen. Warum ist es überhaupt so schwierig, ökonomische Alternativen auszumachen?

16 Adorno 1971: S. 157.

17 Offe 1986: S. 97.

18 George 2004: S. 121.

Für Adorno rührt dies daher, dass das Denken im Laufe der Modernisierung immer mehr »einer praktischen Vorzensur unterworfen wird.«<sup>16</sup> Das bedeutet: Theoretische Reflexionen bleiben ohne visionäre Energie, weil sich immer gleich Fragen der praktischen Umsetzung anschließen, sobald sie zur Diskussion gestellt werden. Heute müssen alle ökonomischen Alternativen mit anderen Worten die Praxistauglichkeit mit einbeziehen und plausibel machen. Das führt, ob man es gutheißt oder kritisiert, zu einer *visionären Leere*. Die Situation der »Nullutopie«<sup>17</sup>, wie Claus Offe sie bezeichnet, ist für die Linke dennoch eine Chance: Denn die bittere Erkenntnis, dass es im ökonomischen Bereich keine alternativen Projekte gibt, die flächendeckend über starke Korrekturen des Marktes hinausgehen, macht es möglich, die Aufmerksamkeit auf die Veränderung des bestehenden Systems zu lenken. Dies wird nicht jeden Linken gleichermaßen begeistern. Aber es ist, wie Susan George betont, schon schwer genug, in einer kapitalistischen Ordnung »überhaupt eine Verbesserung zu erzielen,«<sup>18</sup> so dass es angesichts der geringen Chance auf revolutionäre Veränderungen durchaus plausibel ist, sämtliche Energien darauf zu richten, gegen die ungezügelte Dynamik und instrumentelle Logik des Kapitalismus, wie sie sich vor allem auf den globalen Finanzmärkten zeigen, zu agieren. Was folgt aus diesen Überlegungen?

Es gibt derzeit, wie gesagt, keine Alternative zum Kapitalismus, desgleichen aber auch kein Gegenmodell zu einem aktiven Staat, der die rein profitorientierte Ökonomie im Zaum hält. Die eigentliche Alternative besteht demzufolge nicht mehr darin, sich zwischen der Ökonomie des Staates *oder* der des Marktes zu entscheiden, sondern Wirtschaftsordnungen sind in modernen Gesellschaften nur als markt-staatliche Gebilde plausibel zu machen. Denn nur das Zusammenspiel aus Wettbewerbssystem und staatlicher Intervention gewährleistet, dass sich die Entfaltung der Freiheit nicht nur nach den Maßgaben der Kapital- und Finanzinteressen vollzieht, wie umgekehrt nur eine Marktordnung der innovativen Kraft schöpferischer Ideen einen gebührenden Freiraum gewährt. Oder anders gewendet:

Während die Ökonomie durch zentralstaatliche Lenkung auf Dauer verödet, weil sie die Kreativität des Einzelnen einschränkt oder gar ganz zerstört, ist im sozialen Sektor der staatliche Zugriff unverzichtbar, weil ansonsten große Teile der Gesellschaft den Wettbewerbsprinzipien einer Konkurrenzwirtschaft schutzlos ausgeliefert sind. Kinder; Kranke, Behinderte und alte Menschen sowie diejenigen, die dem Leistungsdruck der Erwerbsgesellschaft nicht oder nur bedingt gewachsen sind, bedürfen des Schutzes und der Fürsorge durch die Allgemeinheit. Die lupenreine warenwirtschaftliche Logik des Marktsystems ist hier unzureichend, ja schädlich. Denn sie kann den sensiblen Anforderungen eines humanen Zusammenlebens nicht gerecht werden, weil Nutzenkalküle und Profitstreben ausschließlich an Leistung und Mehrwert orientiert sind. Linke sehen daher Staat und Gesellschaft, worauf Eppler zu Recht insistiert, in der Verantwortung, »Hilfe für die Schwächeren in Einklang zu bringen mit dem Wohl des Ganzen.«<sup>19</sup> Über das Ausmaß und die genaue Zuordnung der Verantwortlichkeiten wurde und wird innerhalb der Linken heftig gerungen.

Totalitäres Denken und Handeln haben im 20. Jahrhundert zu einem menschenverachtenden Terror geführt, der Millionen Menschen das Leben kostete. Diese Erfahrung macht es unumgänglich, für eine offene Gesellschaft mit einer demokratischen Ordnung zu plädieren. Auch Eppler setzt sich mit Nachdruck für eine lebendige und rechtsstaatlich gesicherte Demokratie ein. Der Begriff der Demokratie ist allerdings dehnbar: Nicht alle meinen immer dasselbe, wenn sie sich für ein demokratisches Gemeinwesen einsetzen. Für die einen bezeichnet das Rätssystem das ideale Demokratiemodell,<sup>20</sup> andere favorisieren hingegen die Idee der deliberativen Demokratie und setzen sich für mehr direktdemokratische Mitbestimmung ein.<sup>21</sup> So oder so bleibt aber zur Konturierung linken Denkens und Handelns ein Prinzip leitend: Selbstbestimmtes Leben durch Partizipation. Für die Linke ist somit die partizipative Mitbestimmung in einer Demokratie keine Residualgröße, sondern ein, wenn nicht gar der wichtigste, Bezugspunkt.<sup>22</sup> Die Idee eines selbstbewussten und kritischen Engagements der Bürgerinnen und Bürger setzt allerdings voraus, dass Demokratie im Sinne Deweys zu einer Lebensform wird, also alle Lebensbereiche, nicht nur der der Politik, von den Menschen mitgestaltet werden.<sup>23</sup> Links ist daher mit dem Anspruch versehen, die Demokratisierung der Gesellschaft voranzutreiben.<sup>24</sup> Dies führt allerdings in eine verquere Lage, denn die Ausweitung bzw. Stärkung der Demokratie muss mit der kapitalistischen Marktordnung, wie dargelegt, in Einklang gebracht werden.<sup>25</sup> Die eigentliche Herausforderung der Linken liegt demnach darin, das Zusammenspiel von Demokratie und Kapitalismus so zu regeln, dass politische und ökonomische Freiheit einerseits sowie rechtliche und soziale Gleichheit andererseits in ein stimmiges Gesamtgefüge gebracht werden.

Seitdem im Jahre 1986 der Reaktor in Tschernobyl explodierte und ein großes Gebiet radioaktiv verseuchte, sind zwei Erkenntnisse nahezu unumstritten. *Erstens*: Atomkraft ist weitaus gefährlicher als Betreiber und Regierungen immer wieder versichern. *Zweitens*: Die Risiken der Atomenergie tragen nicht einzelne Nationalstaaten, sondern sie bedrohen letztlich die gesamte Menschheit.

19 Eppler 2006: S. 1336.

20 Vgl. Arendt 2000: S. 319 ff.

21 Zu Formen, Theorien und Perspektiven von ›Demokratie‹ vgl. Assheuer/Berger 2000, Vorländer 2003. Zur anarchistischen Kritik vgl. Wilk 1999.

22 Vgl. Haug/Haug 2002: S. 46 ff.

23 Vgl. Dewey 2001, Himmelfmann 2001.

24 Zum Begriff und Konzept vgl. Lukács 1985, Schubert et al. 1994.

25 Auch wenn Demokratie und Kapitalismus im Prinzip gegeneinander wirken, darf, wie Heilbroner betont, nicht vergessen werden, »dass kein nicht-kapitalistisches Land jenen Grad an politischer, bürgerlicher, religiöser und intellektueller Freiheit erreicht hat, der in den Ländern des modernen Kapitalismus existiert«. Heilbroner 1994: S. 67. Zum Verhältnis von Demokratie und Kapitalismus vgl. Deppe 1997, Thielen 2001.

In den letzten zwanzig Jahren sind viele weitere Gefährdungen globalen Ausmaßes deutlich geworden: *global warming* und dadurch bedingte Klimaveränderungen, rapides Artensterben aufgrund ungehemmter Naturausbeutung und nicht zuletzt die exorbitante Verschwendung von Energiere Ressourcen. Vor diesem Hintergrund ist es verständlich anzunehmen, dass politisches Handeln heute in vielen Belangen eine globale Dimension hat. Neben der Verschränkung von nationalen und übernationalen Räumen zeichnet sich ferner immer deutlicher die Notwendigkeit ab, auch die Last zukünftiger Generationen in die politischen Reflexions- und Entscheidungsprozesse zu integrieren, weil die Lasten der sich bereits abzeichnenden Fehlentwicklungen erst in einigen Jahrzehnten vollends zum Tragen kommen. Was folgt daraus für das Verständnis linker Identität?

Auf den ersten Blick hat diese räumliche und zeitliche Erweiterung des Horizontes mit der Bestimmung des linken Identitätsprofils nichts zu tun. Bei genauerem Hinsehen ist es aber durchaus möglich, einen Bogen dorthin zu schlagen. Denn im Unterschied zu konservativen Kräften, die häufig nationale oder gar nationalistische Töne im Bereich des Politischen anstimmen, haben linke Kräfte immer schon eine Internationalisierung angestrebt. Gerade die Hiobsbotschaften über das Ausmaß der Umweltzerstörungen lassen deshalb keinen Zweifel mehr daran, dass zukünftig »eine sozial-ökologische Regulierung«<sup>26</sup> immer wichtiger sein wird, »und zwar eine, die nicht an den Landesgrenzen halt macht, sondern weltweit wirkt und das Nord-Süd-Verhältnis umfasst.«<sup>27</sup> Für die Linke ist zukünftig also mit anderen Worten vorrangig der »Kampf für die menschlich-soziale Umgestaltung der Globalisierung«<sup>28</sup> notwendig. Dies kann nur durch eine Stärkung der Vereinten Nationen und ihrer Institutionen gelingen. In einem Satz: Linke Identität hat gegenwärtig bereits einen weltinnenpolitischen Einschlag, der zukünftig noch deutlich zunehmen wird.

Zwar bilden Nationalstaaten nach wie vor die Basis einer noch zu etablierenden »Weltinnenpolitik«, gleichwohl haben sich die politischen Konturen der internationalen Beziehungen in den letzten Jahrzehnten auch strukturell verändert. Maßgeblichen Anteil an diesen Veränderungen hatten die Entstehung, Festigung und sukzessive Erweiterung der Europäischen Union. Zunächst verfolgte die europäische Integrationsbewegung vorrangig ökonomische Ziele. Mit der Errichtung des europäischen Binnenmarktes vor nunmehr fast fünfzehn Jahren gelang es, einen Wirtschaftsraum zu realisieren, in dem der Handel mit Waren und Dienstleistungen weitgehend liberalisiert ist. Die Fortschritte in der wirtschaftlichen Zusammenarbeit waren aber seit jeher mit der Idee verbunden, den politischen Einigungsprozess in Europa voranzutreiben. Niemand wird gegenwärtig noch ernsthaft bezweifeln wollen, dass auch die politische Integration seit den Römischen Verträgen beachtliche Fortschritte gemacht hat. Gleichwohl ist der entscheidende Schritt im Hinblick zur Einheit Europas, nämlich die Verabschiedung einer europäischen Verfassung, vorerst gescheitert. Es war und ist umstritten, ob Europa eine Verfassung braucht. Aber unabhängig davon, welcher Weg der europäischen Einigung präferiert wird, eines scheint sicher: Zu Beginn des 21. Jahrhunderts sind in Europa die nationalstaatliche und supranationale Ebene eng miteinander verwoben – nationale Politik kann daher nur noch im eu-

26 Haug/Haug 2002: S. 74.

27 Ebenda.

28 Ebenda.

ropäischen Maßstab sinnvoll gedacht werden. Hinzu kommt, dass allein ein starkes Europa überhaupt noch die Kraft hat, auf politische und ökonomische Entwicklungen gebührenden Einfluss zu nehmen. Mehr noch: Die eigentliche Bewährungsprobe besteht darin, »ob Europa in der Lage sein wird, dem global agierenden Kapital Rahmen zu zimmern, die so stabil sind, wie einst die nationalstaatlichen«,<sup>29</sup> ohne dabei aber übermäßig protektionistisch zu sein.

Wenn Politik in vielen Belangen grundsätzlich nur noch jenseits des Nationalstaates ihre Handlungskompetenz behält, dann liegt es nahe zu sagen: Nationale Politik ist heute europäisch. Für das linke Denken und Handeln bedeutet dies, dass die fortschreitende Unterminierung menschenwürdiger Standards durch neoliberale Tendenzen nur durch ein politisch handlungsfähiges und demokratisches verfasstes Europa gestoppt werden kann. In diesem Sinne ist Eppler zuzustimmen, wenn er konstatiert: »Links ist europäisch.«<sup>30</sup> Da aber auch viele Konservative und Liberale bekennende Europäer sind, besteht die Notwendigkeit, genauer zu bestimmen, was die Linke mit der Idee Europa im Kern verbindet und wo sie sich genau von Europavorstellungen anderer politischer Lager unterscheidet. Anhaltspunkt für ein originär linkseuropäisches Profil ist die Unterstützung postnationaler Demokratiemodelle, das bedeutet:

- Ausweitung demokratischer Teilhabe in Europa auf der Basis einer - Stärkung der europäischen Zivilgesellschaft;<sup>31</sup>
- Demokratisierung der europäischen Institutionen;
- Hinwirkung auf ein soziales und gerechtes Europa.<sup>32</sup>

Diese drei Aspekte geben freilich nur eine erste grobe Orientierung – wichtig ist, festzuhalten, dass das linke Identitätsprofil zu Beginn des 21. Jahrhunderts eine *europäische* Färbung bekommt.

In der Gesamtsicht verdichten sich die vier Grundannahmen zu einer reflexiv-institutionellen Verortung linker Identität. Das bedeutet: Alle gesellschaftlichen Teilbereiche können nicht mit einer »a-priori-Präferenz für einen bestimmten Organisationstypus«<sup>33</sup> belegt werden, sondern notwendig ist vielmehr ein kategoriales System, das Lernen (Reflexivität) und Beständigkeit (Institutionen) miteinander verschränkt. Anders formuliert: Alle dargelegten Grundannahmen sind, normativ gesehen, von der Idee getragen, dass der gesellschaftliche Wandel *kein* evolutionärer Selbststeuerungsprozess ist. Das hat zwei Konsequenzen. Dieses Grundverständnis schließt erstens kategorisch aus, institutionelle Ordnungen als ein Hindernis von Freiheit anzusehen. Zweitens ist ausgeschlossen, Momente als nebensächlich anzusehen, die Reflexivität stärken und ausweiten.

Mit dieser Kennzeichnung ist allerdings nur der erste Schritt im Hinblick auf Beantwortung »Was ist heute links?« getan. Zur Schärfung des linken Identitätsprofils müssen in einem zweiten Schritt genealogische Wegmarken erörtert werden. Dadurch wird einesteils sichtbar, was links ursprünglich bedeutete. Und andernteils lässt sich nachspüren, inwiefern die Ursprungsideen noch ausreichen, das heterogene Identitätsprofil der Linken in der Gegenwart anzuleiten.

### *Heterogenität der Linken*

Michael Walzer unterscheidet fünf Identitätslinien innerhalb der Linken. Er spricht erstens von der »sektiererischen Linken«, zwei-

29 Eppler 2006: S. 1341.

30 Ebenda.

31 Zivilgesellschaftliche Bewegungen sind auf allen politischen Ebenen von zentraler Bedeutung; sie könnten hier deshalb als fünfte Prämisse eingefügt werden. Weil sie in der Forderung einer Stärkung partizipativer Elemente aber schon implizit eine große Rolle spielen, werden sie nicht noch einmal eigens hervorgehoben.

32 Vgl. Beck/Grande 2004: S. 9 ff.

33 Habermas 1982: S. 279.



tens nennt er die »Altlinke«, als drittes Lager sieht er die »Linke neuer sozialer Bewegungen«, als viertes spricht er von der »kommunitaristischen Linken«, und die »postmoderne Linke« ist für ihn schließlich die fünfte Spielart linken Denkens. Wie sind die einzelnen Strömungen innerhalb der Linken zu charakterisieren?<sup>34</sup>

34 Vgl. Walzer 1993: S. 141 ff.

*Die sektiererische Linke:* Darunter versteht Walzer vor allem die akademische Linke, also jene intellektuellen Zirkel, die angezogen vom französischen Poststrukturalismus und »durchsetzt mit nicht unbeträchtlichen marxistischen Überresten«<sup>35</sup> in der universitären Abgeschiedenheit forschen, aber aufgrund ideologischer Verengungen und des expertokratischen Jargons in der Öffentlichkeit kaum wahrgenommen werden. Walzer sieht, kurz gesagt, die sektiererische Linke als eine mehr oder weniger vom Marxismus durchdrungene Avantgarde.

35 Ebenda, S. 142.

*Die Altlinke:* Für Walzer fühlt sich dieser Teil der Linken vor allem »der industriellen Arbeiterklasse, den Gewerkschaften, ethnischen und religiösen Minderheiten verbunden – sie ist die Koalition der ›New Deal‹-Politik oder die klassische Sozialdemokratie Europas.«<sup>36</sup> Ihr Orientierungspunkt ist, kurz gesagt, die Idee des Wohlfahrtsstaates.

36 Ebenda, S. 143.

*Die Linke neuer gesellschaftlicher Bewegungen:* Dazu zählt Walzer in erster Linie die Aktivitäten der Umweltschützer sowie die »Tatkraft des Feminismus.«<sup>37</sup> Dieser Teil der Linken habe sich weit mehr der gesellschaftlichen Basis zugewandt und versucht – im Unterschied zu der sektiererischen Linken – gesellschaftliche Veränderungen durch breitenwirksame Aktionen anzustoßen. »Neu« sei diese Linke insofern, als sie nicht mehr den Ideen und der Klientel der (alten) Arbeiterbewegung nahestehe, sondern ihren Anliegen eher den Risiken und Chancen der Modernisierung entlehne.

37 Ebenda, S. 144.

*Die kommunitaristische Linke:* Für Walzer ist es »vermutlich eine Linke, die ihre alte partikuläre Basis, das heißt ihre Klassen- und Interessengruppen-Klientel, aufgegeben (oder sich von ihr befreit) hat, und sich statt dessen im Namen traditioneller Werte und einer Idee von Gemeinwohl an die ganze Nation wendet.«<sup>38</sup> Damit gerät der Kommunitarismus freilich leicht in die Spurrillen des Konservatismus, weshalb Walzer bemüht ist, Traditionalismus mit bürgerlicher Emanzipation zu verbinden. Im Unterschied zu marxistischen Hardlinern suche eine gemäßigte Linke im Zuge von Globalisierung und Individualisierung, Community-Strukturen zu stärken.

38 Ebenda, S. 147  
(Hervorhebung durch den Verfasser).

*Die postmoderne Linke:* Sie ist für Walzer »eine zusammenhanglose *bricolage* all der anderen Optionen«<sup>39</sup>, »also eine Position des »Ein-bisschen-hiervon-ein-bisschen davon«.<sup>40</sup> Die Linke postmoderner Spielart habe deshalb – noch weniger als die kommunitaristische Linke – eine abgegrenzte Kontur. Auf eines weisen die Postmodernisten seiner Ansicht nach allerdings zu Recht hin: Es gibt »keine Metaerzählung« mehr und »in diesem Punkt sind wir«, so Walzer, »alle Kinder der Postmoderne«.<sup>41</sup> Wenn aber alle Metaerzählungen ihre Leitfunktion eingebüßt hätten, ließe sich weder das Ziel eines revolutionären Umschwunges exakt definieren noch bestehe die Möglichkeit, die Revolution einem bestimmten Subjekt anzutragen. Darüber hinaus bliebe weitgehend im Dunkeln, was Postmodernisten eigentlich vertreten.

39 Ebenda, S. 148.

40 Ebenda.

41 Ebenda.

Walzers grobe Systematik zeigt bereits, wie heterogen die Linke insgesamt ist. Haben diese verschiedenen Identitätsprofile eine *gemeinsame Basis*? Gibt es einen kleinsten gemeinsamen Nenner?

Lediglich an einer Stelle schimmert bei Walzer durch, was der gemeinsame Bezugspunkt »jeder möglichen Linken«<sup>42</sup> sein könnte: Es sind die deklassierten sozialen Gruppen. Sich der an den Rand der Gesellschaft gedrängten Menschen anzunehmen und ihnen eine Stimme zu verleihen, ist für Walzer so etwas wie die *raison-d' être* aller Linken.<sup>43</sup>

Mit dem Gedanken, dass die Gesellschaft sich zum Besseren entwickeln kann, wenn sie die Schwachen im Blick hat und ihnen zu einem besseren Leben verhilft, ist bereits eine weitere Gemeinsamkeit linker Positionen angedeutet, nämlich die Verstellung der »Veränderbarkeit der gesellschaftlichen Wirklichkeit«.<sup>44</sup> Linke stimmen darüber ein, dass gesellschaftliche Privilegien und Hierarchisierungen durch gemeinsames Handeln überwunden werden können. Statt irgendwelche Ungerechtigkeiten einfach bloß hinzunehmen und damit irgendwie auf eine andere Gesellschaft zu hoffen, sind sich linke Positionen darin einig, dass es darauf ankommt, *bewusst* einzugreifen und durch das aktive und gemeinsame Handeln gesellschaftlichen Wandel zu initiieren. In einem Satz: Linke lehnen es strikt ab, »Hierarchien, Privilegien und Elend als *konstante* Sozialfaktoren«<sup>45</sup> anzusehen. Worauf basiert ein gesellschaftlicher Wandel, von dem nicht nur eine privilegierte Elite profitieren soll? Gemeinsames Handeln bedingt Brüderlichkeit. Dies ist die dritte Gemeinsamkeit innerhalb der Linken.<sup>46</sup> Das Fundament der Linken hat demzufolge drei wichtige Stützpfiler:

- Schwache und Benachteiligte als Fokus,
- Gemeinsames Handeln als Basis für sozialen Wandel,
- Brüderlichkeit als Grundprinzip des Miteinanders.

Insbesondere Jean Paul Sartre hat in »Brüderlichkeit und Gewalt«<sup>47</sup> den Versuch gemacht, die Brüderlichkeit<sup>48</sup> als ursprüngliche *und* gemeinsame Basis der Linken plausibel zu machen. Seine Überlegungen sollen nachfolgend eingehender betrachtet werden, weil sie erstens einen Bezug zur historischen Trias aus Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit herstellen. Und zweitens sind sie interessant, weil Sartre die Brüderlichkeit als eigentlichen Kern linker Identität ausmacht und er damit, wie sich zeigen wird, den Weg für eine spezifische Lesart des revolutionären Dreiklangs ebnet.

#### *Brüderlichkeit als Grundprinzip linker Identität*

Bezugspunkt von Sartres Überlegungen ist die Zeit während und nach der Französischen Revolution. Durch den Leitsatz der Brüderlichkeit »Jeder Mensch ist jedes Menschen Bruder« unterhöhlten die Revolutionäre das Ansinnen elitärer Absonderungen vom gemeinen Volk und stellten mittels des Prinzips der Universalisierung *alle* Menschen auf die gleiche Stufe existenziellen Daseins.<sup>49</sup> Wie aber lässt sich zeigen, dass nicht nur alle Menschen als Menschen gleich, sondern zudem auch noch miteinander solidarisch verbunden sind? Dies ist ein schwieriges Unterfangen. Bei Sartre gewährleistet die gemeinsame Abstammung die affektive Verbindung zwischen Alter und Ego. Das bedeutet, Personen sind solidarisch, »weil sie sich

42 Ebenda.

43 Ebenda, S. 149 f.

44 Brie / Spehr 2006: S. 8.

45 Krüger 1963: S. 20 (Hervorhebung durch den Verfasser).

46 Vgl. Ebenda, S. 20 ff.

47 Sartre 1993.

48 Zum Begriff Brüderlichkeit vgl. Zoll 2000: S. 38-53. Im Hinblick auf die Abgrenzung gegenüber verwandten Termini vgl. Hondrich/Koch-Arztberger 1992, Nell-Breuning 1990. Zur Kritik vgl. Arendt 1989a: S. 27 ff., Adorno 1998: S. 217-236.

49 Vgl. Ebenda, S. 31 ff.

50 Ebenda, S. 49  
(Hervorhebung durch den  
Verfasser).

51 Ebenda, S. 48.

52 Ebenda, S. 38.

53 Ebenda.

54 Ebenda, S. 37.

55 Vgl. Ebenda, S. 28 ff.

56 Ebenda, S. 41.

57 Ebenda, S. 31 ff.  
Er wendet sich somit gegen  
eine abstrakte Verfahrens-  
rationalität, wie sie der  
Diskursethik zu eigen ist,  
aber ebenso widerspricht  
er auch all jenen Linken, die  
die Veränderungen der öko-  
nomischen Strukturen zur  
Hauptbedingung für eine  
gerechtere Welt machen.

58 Nida-Rümelin 2006,  
S. 114.

vom gleichen Ursprung *fühlen*«. <sup>50</sup> Dass Sartre damit in die Nähe christlicher Traditionslinien gerät, sucht er dadurch zu entkräften, dass er »Verbundenheit« nicht wie im Christentum als eine durch Jesus erlebte und vorgelebte Realität ansieht, sondern die gemeinsame Abstammung stattdessen als ein Konstrukt definiert, welches die Menschen erfinden, ohne sich bewusst zu machen, »dass sie (es) erfinden«. <sup>51</sup>

Die universelle Brüderlichkeit als eine Art »Grundfigur aller Linken« verbindet Sartre mit dem Prinzip der Radikalität. Zur Zeit der revolutionären Umbrüche in Frankreich vor mehr als zweihundert Jahren bedeutete radikales Denken: »die Gemäßigten an die Guillotine«. <sup>52</sup> Wer sich also den revolutionären Ideen in den Weg stellte oder die Zielstellung der Revolutionäre kritisierte, wurde beseitigt. Radikalität geriet damit jedoch in den Sog eines ideologischen Terrors. Dass Sartre trotz der Ideologisierung der revolutionären Ziele an der Radikalität festhält, begründet er mit der ursprünglichen Zielstrebigkeit der Revolutionäre. Ihr Bestreben, die Gesellschaft grundlegend zu verändern, ist für Sartre eine linke Tugend. Allerdings kann auch er nicht an den Auswüchsen zur Realisierung der »Terror-Brüderlichkeit« <sup>53</sup> einfach vorbeischaun. Radikalität, so relativiert Sartre, ist daher heute »weniger der verfolgte Zweck als vielmehr die Intention, diesen Zweck zu verfolgen«. <sup>54</sup> Will sagen: Die Intention könne zwar radikal sein, aber sie dürfe sich nicht gegenüber neuen Erkenntnissen und kritischen Einwüfen komplett verschließen. <sup>55</sup> Sartre schlägt so den Bogen zur Demokratie, denn nur wenn das Prinzip der Teilhabe ausgebaut und verstärkt werde, ließen sich Veränderungen hinreichend legitimieren. Oder anders formuliert: Für Sartre darf Demokratie nicht nur als ein politisches Konstrukt im engeren Sinne angesehen werden, um »Macht zu vergeben«, <sup>56</sup> sondern die demokratische Ordnung ist für ihn eine Lebensform, eine allgemeine Art und Weise des Miteinanders in der Gesellschaft, nicht nur im Bereich der Politik. Damit bekommt die Forderung nach Radikalität einen anderen Sinn: Es geht nicht allein, ja nicht einmal vorrangig, um einen Ausbau der politischen Partizipation, vielmehr sieht Sartre die Notwendigkeit, den Horizont zu erweitern. Und das meint: Mehr Füreinander durch mehr Miteinander. <sup>57</sup> Um diese Formel plausibel machen zu können, ist es notwendig, die Trias aus Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit eingehender zu untersuchen.

### *Brüderlichkeit als Knotenpunkt von Freiheit und Gleichheit*

In der politischen Ideengeschichte werden Freiheit und Gleichheit oftmals in eine Rangfolge gebracht. Im Extremfall zählt dann für die einen *nur* die Freiheit, während die anderen für eine *absolute* Priorität der Gleichheit plädieren. Warum eine solche scharfe Gegenüberstellung nicht trägt, ist zunächst kurz zu erörtern.

Von einem emphatischen Verständnis natürlicher Freiheit ausgehend, ist Freiheit »nicht das Ergebnis wechselseitiger Anerkennungsverhältnisse und politischer Institutionalisierungen, sondern die Menschen sind ursprünglich, also vor aller politischer Ordnung, frei«. <sup>58</sup> Freiheit als etwas Vorpositives anzusehen, hat zur Konsequenz, dass sich jede staatliche Ordnung danach bemessen lassen

muss, ob es ihr gelingt, die Freiheit jedes Einzelnen soweit als eben möglich zu garantieren. Dies kann aus Sicht derer, die diese libertäre Position vertreten, nur gelingen, wenn sich Staatlichkeit auf ein Mindestmaß reduziert. Denn je weniger der Staat in das Leben der Menschen eingreift, desto mehr kann jeder Bürger die eigene ursprüngliche Freiheit gestalten. Der Staat ist hier somit nur eine Art Schutzgemeinschaft, die ein geordnetes Miteinander ermöglicht. Rawls' Überlegungen zeigen, dass Ultraliberale ein verkürztes Verständnis von Freiheit haben, da sie der gerechten Verteilung von wichtigen Grundgütern zu wenig Beachtung schenken. In einer wohlgeordneten Gesellschaft, in der viele Grundgüter, nicht nur das der Freiheit, zu verteilen sind, muss die politische Ordnung für Rawls so konstituiert sein, dass die Wohlfahrt im Ganzen zunimmt.<sup>59</sup> Ein Minimalstaat, der allein der individuellen Freiheit verpflichtet ist, kann dieser erweiterten Aufgabenteilung nicht gerecht werden. Soll also ein faires Miteinander auf der Grundlage einer Kooperation der Bürger erzielt werden, ist die unbeschränkte Freiheit des Individuums mit Bedacht zu begrenzen. Ob die ursprüngliche oder die gemäßigte Form des Liberalismus letztlich die besseren Argumente auf ihrer Seite hat, muss hier offen bleiben.

Wichtig ist an dieser Stelle, festzuhalten, dass Freiheit nicht nur rein-individualistisch verstanden werden darf. Dahrendorf spricht deshalb zu Recht in diesem Zusammenhang von der Wirkungseinheit von Aktionen, Optionen *und* Ligaturen.<sup>60</sup> Will sagen: Freiheit ist Handeln nach eigenen Vorstellungen; aber es passiert nicht im luftleeren Raum und kann daher nicht allein den Einzelnen zum Maßstab machen. Normativ gesehen, kommt damit die Idee der Brüderlichkeit ins Spiel, denn sie bezieht sich per se auf die Relation *zwischen* Personen und erweitert so den Horizont auf das Miteinander. Freiheit und Brüderlichkeit sind demnach keine Gegensätze. Im Gegenteil: Eine staatliche Ordnung, die soziale Belange nicht entpolitisiert will, kann Solidarität und damit auch das Prinzip der Brüderlichkeit nicht vollständig privatisieren.

Ganz ähnlich verhält es sich in dem anderen Fall: der Orientierung *allein* an der Gleichheit. Carl Schmitt bezeichnet sie als eine substanzielle Gleichheit. Diese verdichtet er in Anlehnung an Rousseau so stark, dass für ihn in letzter Konsequenz »alle das gleiche wollen«,<sup>61</sup> mithin Homogenität zur eigentlichen Bezugsgröße politischen Denkens wird. Eine Gleichheit, die auf Gleichartigkeit reduziert wird, führt jedoch zwangsläufig zu einer scharfen Trennung zwischen denjenigen, die »an der Substanz teilhaben«<sup>62</sup> und allen übrigen, die substanzial anders sind und deshalb als potentielle Feinde gelten können. Die Tragweite dieser Überlegungen wird freilich erst dann richtig deutlich, wenn ein weiterer Gedanke Schmitts zum Begriff der Gleichheit mit einbezogen wird: Die klare Zuordnung, wer zu den Gleichartigen gehört und wer dieser Gemeinschaft nicht zuzurechnen ist, hat zur Konsequenz, die allgemeine Menschlichkeit zu einer belanglosen Kategorie zu degradieren. In der *Verfassungslehre* stellt Schmitt fest: »Daraus, dass alle Menschen Menschen sind, lässt sich weder religiös noch moralisch, noch politisch, noch wirtschaftlich etwas Spezifisches entnehmen.«<sup>63</sup> Ist dem wirklich so? Macht das Postulat der Gleichheit aller Menschen

59 Vgl. Rawls 1997: S. 45 ff.

60 Aktionen sind individuelle Wahlentscheidungen. Eingebettet bzw. getragen werden Aktionen von Optionen, also »in sozialen Strukturen gegebenen Wahlmöglichkeiten« (Dahrendorf 1979, S. 50). Hinzu kommen Zugehörigkeiten und Bindungen; sie bezeichnet Dahrendorf als Ligaturen. Sie sind gleichsam die »Fundamente des Handelns«, während die Optionen »das Ziel und den Horizont des Handelns betonen« (Ebenda, S. 51).

61 Schmitt 2003, S. 229.

62 Ebenda, S. 228.

63 Ebenda, S. 226.

- tatsächlich »nicht mehr möglich, irgendeine spezifische Unterscheidung durchzuführen«<sup>64</sup>?
- 64 Ebenda.
- 65 Ebenda.
- Ohne Zweifel, die Idee der allgemeinen Menschengleichheit schließt per definitionem alles ein, »was Menschenanlitz trägt,«<sup>65</sup> und zwar ohne Ausnahme. Im Bereich des Politischen hingegen spielen die Kategorien »Inklusion« und »Exklusion« eine wichtige Rolle. Allein das Erfordernis, festzulegen, wer wann an welchen Entscheidungen in einem Gemeinwesen beteiligt ist, lässt sich nicht auf der Basis der allgemeinen Menschengleichheit festschreiben. Dennoch behält die Idee der Gleichheit aller Menschen ihre Geltungskraft, weil sie, anders als Schmitt annimmt, sehr wohl eine wichtige Funktion übernimmt: Das Postulat der Gleichheit aller Menschen dient in einer säkularen Ordnung dazu, Regeln und Normen einer universellen Geltungsprüfung zu unterziehen. Dass sich diese Überprüfung der Universalisierbarkeit in der politischen Praxis nicht eins zu eins wieder findet, desavouiert keineswegs die zentrale Relevanz der universellen Vernunftidee. Geht es doch vornehmlich darum, sie als ein methodologisches Prinzip zu verstehen, mittels dessen eine Art Perspektivenverschränkung unterschiedlicher Wertordnungen überhaupt möglich wird.<sup>66</sup> Damit ist allerdings noch nicht geklärt, wie sich die Erweiterung der Perspektive (über die substantielle Gleichheit hinaus) begründen lässt.
- Für Habermas wohnt der Praxis verständigungsorientierten Handelns per se eine Dezentrierung der eigenen Position inne, weil in einer gewissenhaft geführten Argumentation davon auszugehen ist, dass mit jeder Erweiterung des Kreises der Diskutanten auch wieder neue Gründe bzw. Überlegungen in die Debatte eingebracht werden.<sup>67</sup> Die Argumentation kann man sich also sozusagen als eine Art asymptotische Annäherung an eine vollständige Inklusion aller potentiellen Diskursteilnehmer vorstellen. Diese »kontrafaktische Ausdehnung der sozialen Welt«<sup>68</sup> hin zu einer »vollständig inklusiven Welt wohlgeordneter interpersonalen Beziehungen«<sup>69</sup> in Diskursen bedeutet aber nichts anders als: »Alle Menschen werden zu Brüdern (und Schwestern).«<sup>70</sup>
- 66 Vgl. Habermas 2001: S. 15 ff.
- 67 Vgl. Ebenda, S. 42 ff.
- 68 Ebenda, S. 42.
- 69 Ebenda.
- 70 Ebenda.
- Soll die demokratische Gleichheit *nicht* im Sinne von Schmitt komplett auf Immanenzvorstellungen beschränkt bleiben, sondern sowohl eine Offenheit gegenüber dem Fremden beinhalten als auch von der Idee der allgemeinen Menschengleichheit getragen sein, dann ist dies nur möglich, wenn das Prinzip der Gleichheit mit der Idee der Brüderlichkeit verbunden wird. Anders gesagt: Gleichheit gerät ohne die Geltung universeller Brüderlichkeit in die Fahrwasser einer entgrenzten Exklusion.
- Folgendes bleibt demnach bis hierhin festzuhalten: In den Fällen, in denen entweder allein die Freiheit zählt *oder* ausschließlich die Gleichheit von Belang ist, entfaltet die Fraternité ihre Wirkungskraft – hier mildert sie die libertäre Überhöhung der individuellen Freiheit, dort verhindert sie eine Beschränkung der Sicht auf rigide Gemeinschaftsideale. Oder anders gesagt: Einmal zügelt sie den Liberalismus, das andere Mal unterstützt sie seine universelle Geltung. Man kann daher durchaus (im Sinne Sartres) sagen, dass Brüderlichkeit eine wichtige Kennung linker Identität ist. Die Trias der Französischen Revolution wird aus linker Perspektive zu Recht als eine

Einheit verstanden,<sup>71</sup> wobei die Fraternité als Verbindungsknoten von Freiheit und Gleichheit anzusehen ist. Dies wird im Folgenden weiter zu untermauern sein.

### *Freiheit und Gleichheit als liberale und linke Prinzipien*

Für die moderne politische Philosophie sind Freiheit und Gleichheit »die beiden Grundnormen«<sup>72</sup> überhaupt. Dies wird wahrscheinlich niemand ernsthaft anzweifeln. Uneinigkeit herrscht aber darüber, was unter Freiheit bzw. Gleichheit zu verstehen ist und auf welche Weise sie miteinander in Beziehung stehen.

Alle großen (politischen) Denker haben sich mit der Frage »Was ist Freiheit?« auseinandergesetzt und den Versuch unternommen, sie zu definieren. Die besondere Schwierigkeit liegt hier darin, dass der abendländische Freiheitsbegriff »durch eine lange und schwer zu überblickende Geschichte religiösen und philosophischen Denkens vorgeformt ist«.<sup>73</sup> Mit der Unterscheidung zwischen individueller und politischer Freiheit besteht die Möglichkeit, die verschiedenen, häufig miteinander verwobenen Begründungslinien (zumindest ansatzweise) zu entwirren.

Individuelle Freiheit ist, wie Sartre herausgestellt, vor allem die Willensfreiheit des Einzelnen.<sup>74</sup> Nicht vorprogrammiert zu sein, wie Tiere, die ihrem Instinkt folgen müssen, ist der Grundakt des Frei-seins. Sartre spricht deshalb von dem Willen als einem »Nichtungsvermögen«<sup>75</sup>, weil die Autonomie des Einzelnen die Möglichkeit eröffnet, das Gewollte selbst festzulegen und individuell zu verändern. Die Willensfreiheit selbst ist freilich nicht das, was Sartres Denken ausmacht, sondern die Ausweitung der Kombination aus Freiheit *und* Verantwortlichkeit auf ein Maximum.<sup>76</sup> Das bedeutet: Sartre macht den Einzelnen in jeder Situation für sich und sein Leben verantwortlich. Jeder trägt gewissermaßen beim Handeln »das Gewicht der gesamten Welt auf seinen Schultern.«<sup>77</sup> Von dieser individuellen Lesart der Freiheit ist die politische zu unterscheiden. Dies wird deutlich, wenn man das Freiheitsverständnis der griechischen Polis in den Blick nimmt.

Die Menschen sind in der griechischen Antike von Natur aus weder frei noch gleich; es gibt demnach per se Freie und Unfreie, Gleiche und Ungleiche. Allerdings gehören nicht nur Tagelöhner und Sklaven, sondern auch Despoten und Tyrannen zu den Unfreien bzw. Ungleichen. Der Grund dafür, dass selbst mächtige Herrscher als unfrei gelten, ergibt sich daraus, dass in den antiken Stadtstaaten Freiheit eine Eigentümlichkeit der Polis ist. Freiheit existiert demzufolge nur im politischen Raum, mithin dort, wo alle Bürger *als Bürger*, nicht als Privatpersonen, zusammenkommen. Frei sind die Bürger in der Polis deshalb, weil man nach griechischem Verständnis »nur unter seinesgleichen frei sein kann.«<sup>78</sup> Freiheit setzt demzufolge voraus, dass es einen Raum gibt, in dem nicht Herrscher und Beherrschte aufeinander treffen, sondern nur Gleiche. Oder anders formuliert: Freiheit und Gleichheit sind in der griechischen Antike eine Eigenschaft des Politischen, weder der Sklave noch der Sklavenhalter ist außerhalb der Polis frei und gleich. Worauf gründet diese Vorstellung von Freiheit?

Den Rechtssystemen der Griechen und Römer ist eine auf den Einzelnen zugeschnittene Freiheitssphäre völlig fremd. Dies rührt

71 Vgl. Fülberth 1998: S. 2.

72 Nida-Rümelin 2006: S. 119.

73 Arendt 2006: S. 111.

74 Neben dem Willen als einem Akt der Reflexion unterscheidet Sartre in diesem Zusammenhang die Leidenschaft, beide zusammen manifestieren die Freiheit des Subjekts: »Die Freiheit ist nichts anderes als die Existenz unseres Willens oder unserer Leidenschaften, insofern diese Existenz Nichtung der Faktizität ist, das die eines Seins, das Sein nach dem Modus ist, es zu sein zu haben« (Sartre 1998, S. 77.).

75 Ebenda, S. 57.

76 Dies wird deutlich, wenn man seine Ausführungen zum Kriegseinsatz liest: »Was mir zustößt, stößt mir durch mich zu, und ich kann weder darüber bekümmert sein noch mich dagegen auflehnen, noch mich damit abfinden. (...) Die grauhaftesten Situationen des Krieges, die schlimmsten Foltern schaffen keinen unmenschlichen Sachverhalt: es gibt keine unmenschliche Situation (...). So gibt es keine [Zwischenfälle] in einem Leben; ein gesellschaftliches Ereignis, das plötzlich ausbricht und mich mitreißt, kommt nicht von außen; wenn ich in einen Krieg eingezogen werde, ist dieser Krieg mein Krieg, er ist nach meinem Bilde, und ich verdiene ihn. Ich verdiene ihn zunächst, weil ich mich ihm immer durch Selbstmord oder Fahnenflucht entziehen konnte: diese letzten Möglichkeiten müssen uns immer gegenwärtig sein, wenn es darum geht, eine Situation zu beur-

teilen. Da ich mich ihm nicht entzogen habe, habe ich ihn *gewählt* (...).« Ebenda, S. 951. (Hervorhebungen im Original)

77 Ebenda, S. 950.

78 Arendt 2006: S. 113.

79 Arendt 1993: S. 38.

80 Ebenda, S. 39.

daher, dass in Athen und Rom nicht der Mensch, sondern der Bürger die zentrale Bezugsgröße im politischen Diskurs ist. Bürger zu sein, bedeutet »weder als Sklave dem Zwang eines Anderen noch als Arbeiter der Notwendigkeit des Broterwerbs unterstellt (zu) sein«<sup>79</sup>. Wer mit den profanen Lebensnotwendigkeiten belastet ist, der kann nicht frei sein, so dass die griechische Polis ebenso wie die römische Res Publica also Orte bezeichnen, wo Gleiche mit Gleichen »jenseits von Gewalt, Zwang und Herrschaft miteinander verkehren«<sup>80</sup>.

Unter der Maßgabe, dass die einen, sprich die (Voll-)Bürger, in die Gunst der Freiheit kommen, den anderen hingegen die Freiheit verwehrt bleibt, entsteht notwendig eine Kluft zwischen den Menschen in einem Gemeinwesen, weil lediglich eine privilegierte Minderheit an Politik teilhat. Die Trennung zwischen Bürgern und Nicht-Bürgern hat allerdings noch eine weitere Benachteiligung zur Konsequenz. Letztere bleiben auch im Privatbereich unfrei, müssen sie sich doch auch hier den Anweisungen und Entscheidungen des Hausherrn unterordnen. Tagelöhner, Sklaven, Frauen, Kranke, also alle, die keinen Bürgerstatus besitzen, kommen de facto nirgendwo in den Genuss der Freiheit: Weder können sie in der Polis bzw. Res Publica politisch aktiv sein noch sind sie berechtigt, im privaten Bereich (im heutigen Sinne) frei zu agieren.

Die Aufteilung der Menschen in Freie und Unfreie bleibt auch nach dem Zerfall der griechischen Demokratie und des römischen Imperiums bestehen – im Mittelalter sind es vor allem die Kirchenoberen, die zu den Privilegierten gehören, in der frühen Neuzeit profitiert insbesondere Hochadel von der Unterdrückung des Volkes. Erst im Zuge der Aufklärung gewinnt dann die Idee der allgemeinen Freiheit an Gewicht. Jeder Einzelne soll, so die Vorstellung der liberalen Denker, in der Privatsphäre vor willkürlichen Eingriffen seitens staatlicher oder kirchlicher Obrigkeit geschützt sein. Freiheit im Sinne der Nichteinmischung in den privaten Bereich des Einzelnen ist daher, so Isaiah Berlin, »immer Freiheit *von* etwas«<sup>81</sup>. Er bezeichnet sie als negative Freiheit, weil sie das »Fehlen von Übergriffen jenseits einer unfesten, aber stets erkennbaren Grenze«<sup>82</sup> bezeichnet. Inwiefern gehört diese Freiheit zum Identitätsprofil der Linken?

81 Berlin 1995: S. 207.

82 Ebenda.

Streng genommen gehört die negative Freiheit in den Kernbereich des Liberalismus. Allerdings darf nicht außer Acht gelassen werden, dass die individuelle Freiheit nicht irgendwann, gleichsam wie von Zauberhand hervorgebracht, Realität geworden ist. Sie musste gegen den Widerstand der Obrigkeit erkämpft werden. Diese Befreiung, also »die Umwandlung der Freiheit als eines Privilegs weniger in ein Recht aller«<sup>83</sup> durch das Volk selbst, ist ein Teil linker Identität. Denn Linke gehen, wie dargelegt, davon aus, dass gesellschaftliche Verhältnisse nur durch bewusstes Agieren zu ändern sind und nicht der zufälligen Entwicklung evolutionärer Ereignisse überantwortet werden dürfen. Im gemeinsamen Handeln kommt die Freiheit *für* etwas zum Tragen; dies ist die positive Dimension der Freiheit. Ist links also eine Kombination aus negativer und positiver Freiheit? Die Antwort lautet: Ja und Nein.

83 Fülberth 1998: S. 2.

Links kombiniert in der Tat den Schutz des Einzelnen (Grundrechte als Basis der Freiheit) mit der Partizipation der Bürger (verstanden als demokratische Ausformung der Freiheit), um so zu ge-

währleisten, dass Rechtsstaatlichkeit und Demokratie ineinander greifen. Insofern ist links eine Kombination aus beiden Dimensionen liberaler Freiheit.

Linkes Denken und Handeln hat aber ferner die reale Lebenspraxis im Blick, um zu prüfen, wo der Schutz rechtlicher Freiheiten und das Engagement aktiver Bürger durch die Krafteinwirkung struktureller Macht- bzw. Herrschaftsfaktoren entweder beschränkt oder sogar ganz verhindert wird. Daher reicht die Kombination der beiden Dimensionen nicht aus, weil jenseits aller vordergründigen »political correctness« Macht- und Herrschaftsstrukturen bestehen, die durch Rekurs auf den negativen und positiven Freiheitsbegriff nicht oder – vorsichtiger gesagt – nur bedingt in den Blick kommen. Fülberth spricht deshalb zur Konturierung des Begriffs links nicht nur von Freiheit, sondern von »Befreiung oder auch Emanzipation«<sup>84</sup>. Dies kann man auf den ersten Blick für eine spitzfindige Rhetorik halten. Tatsächlich ist das Moment der Befreiung aber mehr als das, stellt es doch den erreichten Status Quo der Freiheit fortwährend in Frage. Dies lässt sich exemplarisch an Marx' Ausführungen zu den Menschen- und Bürgerrechten ablesen. So sehr er auf der einen Seite die politische Emanzipation gutheißt und als wichtigen Schritt zur Befreiung ansieht, so sehr pocht er doch darauf, sich nicht mit der bürgerlichen Freiheit zufrieden zu geben. Für ihn ist das eigentliche Ziel die menschliche Emanzipation.<sup>85</sup>

84 Ebenda.

85 MEW 1970: S. 366 ff.

Die Diskrepanz zwischen tatsächlicher und möglicher Freiheit zu verdeutlichen, gehört zur Identität der Linken, und deshalb steht selbige einerseits in der Tradition liberalen Denkens, andererseits reicht sie aber auch über libertäre Ideen deutlich hinaus, indem sie Freiheit nicht nur als eine Kombination aus negativer und positiver Freiheit versteht, sondern auch als Befreiung. Dies beinhaltet zugleich, die Bestimmungsmethoden für Freiheitshemmnisse zu verfeinern. Foucaults Machtanalysen sind hierfür ein gutes Beispiel, weil sie zeigen, dass Macht und Herrschaft bis in das Subjekt hinein wirken und damit weitaus subtiler sind, als dies etwa in hierarchischen Souveränitätsvorstellungen zum Ausdruck gebracht wird. Dazu erklärt Foucault: »Es ging (...) darum, die Macht dort zu analysieren, wo ihre Intention – wenn es eine Intention gibt – völlig im Innern realer und konkreter Praktiken aufgeht, darum, sie in ihrer äußeren Fassade zu analysieren, dort, wo sie in direktem und unmittelbarem Zusammenhang steht mit dem, was wir vorläufig als ihren Gegenstand, ihre Zielscheibe, ihren Anwendungsbereich bezeichnen können, dort also, wo sie sich festsetzt und ihre realen Wirkungen produziert. Man frage sich also nicht, warum einige herrschen wollen, was sie anstreben, welches ihre globale Strategie ist, sondern wie die Dinge auf der Ebene des Unterwerfungsprozesses funktionieren oder in jenen kontinuierlichen, ununterbrochenen Prozessen, die die Körper unterwerfen, die Gesten lenken, die Verhalten beherrschen usw. Mit anderen Worten: anstatt sich zu fragen, wie der Souverän an der Spitze erscheint, sollte man herauszufinden versuchen, wie sich allmählich, schrittweise, tatsächlich, materiell, ausgehend von der Vielfältigkeit der Körper, Kräfte, Energien, Materien, Wünsche, Gedanken usw. die Subjekte konstituiert haben. Man muss die materielle Instanz der Unterwerfung in ihrer subjektkonstituieren-



den Funktion erfassen. Es wäre das genaue Gegenteil dessen, was Hobbes im Leviathan versucht hat (...).« Und weiter heißt es: » (...) es geht nicht darum, die regulierten, legitimen Formen der Macht in ihrem Kern, in ihren möglichen allgemeinen Mechanismen und ihren konstanten Wirkungen zu analysieren, sondern darum, die Macht an ihren äußersten Punkten, an ihren letzten Verästelungen, dort, wo die Kanäle haarfein sind, zu erfassen (...).«<sup>86</sup>

86 Foucault 1978: S. 80 f.

Dem Begriff der Gleichheit sind genauso wie dem der Freiheit zwei Bedeutungen zu eigen. Zum einen beinhaltet Gleichheit das Moment der Rechtsgleichheit. Diese besagt, dass Gesetze allgemein gelten, mithin Geschlecht, Einkommen, Bildungsstand, Religionszugehörigkeit usw. nicht den Kreis der Rechtsadressaten oder -autoren beschränken. Diese Rechtsgleichheit schließt selbstverständlich nicht aus, dass Ungleiche ungleich behandelt werden. Über die liberale Rechtsgleichheit hinaus, kommt eine zweite Dimension zum Tragen: Fülberth bezeichnet sie als die Gleichheit des Ergebnisses.<sup>87</sup> Das bedeutet: Alle Bürgerinnen und Bürger haben neben der gesetzlich verbrieften Möglichkeit alles zu tun, was nicht verboten ist, zudem einen Anspruch darauf, »einen gleichen Anteil an den vorhandenen gesellschaftlichen Positionen und Ressourcen«<sup>88</sup> zu haben. Zur Charakterisierung des linken Identitätsprofils macht diese Erweiterung deshalb Sinn, weil damit der Aspekt der Gerechtigkeit in ihrer konkreten Realisierung in die Betrachtungen einfließt. So kann, um ein Beispiel zu nennen, die rechtliche Gleichstellung der Geschlechter gesetzlich fixiert sein; die Schwierigkeit liegt aber darin, sie in der gesellschaftlichen Realität tatsächlich umzusetzen. Deshalb ist es notwendig, die Praxis in die Reflexion immer mit einzubeziehen, um festzustellen, ob Rechtsgleichheit sozusagen nur auf dem Papier Bestandskraft hat oder tatsächlich erreicht ist. Rechts- und Ergebnisgleichheit in einem Atemzug zu nennen, birgt aber die Gefahr in sich, dass sich »Rechtliche Gleichheit« und »Gleichheit in der gesellschaftlichen Wirklichkeit« zu einer dogmatischen Resultatgleichheit addieren. Walzer spricht in diesem Zusammenhang von der »einfachen Gleichheit«. Einfach deshalb, weil sie Differenz ein ebnet oder zumindest für eine Einebnung leicht instrumentalisiert werden kann. Ungleichheiten können nämlich in der Praxis reduziert, nie aber wirklich komplett eliminiert werden. Was bedeutet dies für die Kennzeichnung des Begriffs Gleichheit?

87 Fülberth 1998: S. 2.

88 Ebenda.

Gleichheit, die über die liberale Rechtsgleichheit im engeren Sinne hinausreicht, ist mittels Option und Prozess, *nicht Option* und Ergebnis zu spezifizieren. Denn eine solidarische Gesellschaft zeichnet sich eben gerade nicht dadurch aus, dass im Ergebnis alle dasselbe machen, bekommen oder haben. Die Gleichheit im Prozess realisiert vielmehr Chancen; sie lässt gewissermaßen gesetzliche Optionen lebendig werden. Ob dann am Ende tatsächlich eine Gleichheit im Ergebnis zu verzeichnen ist, mag in dem ein oder anderen Fall wünschenswert sein und auch tatsächlich ab und an in der realen Lebenspraxis Wirklichkeit werden, aber die pure Egalität bleibt eine Illusion. Mehr noch: Sie ist mit Freiheit unvereinbar. Fülberth verzerrt daher das Bild linker Identität, wenn er behauptet, Gleichheit »sei ein ausschließlich der Linken gehörender Begriff«. <sup>89</sup> Denn – auch historisch gesehen – ist zunächst die Realisierung rechtlicher

89 Ebenda, S. 3.

Gleichheit das politische Ziel emanzipatorischer Bewegungen. Insofern ist auch seine Behauptung, der Begriff der Gleichheit werde »erst durch Universalität zu einem Basisbegriff der Linken«<sup>90</sup> missverständlich, denn die Vorstellung, »dass alle Menschen gleich sind«<sup>91</sup> bezieht sich, wie die verschiedenen Menschen- und Bürgerrechtserklärungen belegen, zu allererst darauf, dass alle Menschen die »gleiche(n) Rechte haben sollen«.<sup>92</sup> Diese Forderung gehört aber zweifelsohne primär zu den originären Errungenschaften des Liberalismus, ist aber zugleich *auch* ein wichtiger Bestandteil des linken Identitätsprofils. Der Gleichheitsgrundsatz bekommt seine linke Färbung, wenn neben der Geltung der (liberalen) Rechtsgleichheit der Anspruch besteht, gesellschaftliche Ungleichheiten und individuelle Benachteiligungen zu reduzieren.

90 Ebenda.

91 Ebenda, S. 2.

92 Ebenda.

Walzer spricht in diesem Zusammenhang von einer komplexen Gleichheit. Dieser Begriff ist deshalb besonders gut geeignet, weil er deutlich macht, dass man mit einfachen Formeln und griffigen Leitbildern der Komplexität der Sache nicht gerecht wird. Statt also von einem »Recht auf Gleichheit des Ergebnisses«<sup>93</sup> zu sprechen, empfiehlt Walzer nicht, einzelne Ungleichheiten isoliert zu betrachten, sondern die Ungleichheiten in ihrer Gesamtheit. Denn erst dadurch werde deutlich, ob es einer Gesellschaft gelingt, verschiedene Ungleichheiten auszutarieren, also gewissermaßen eine Balance in der Verteilung sozialer Güter herzustellen und zu sichern. Dann würden »zwar einzelne bezüglich dieses oder jenes Guts ›oben‹ oder ›unten‹, aber niemand würde sich bezüglich aller Güter ›oben‹ oder ›unten‹ vorfinden«.<sup>94</sup> Ob Walzers Überlegungen einer kritischen Prüfungsstandhielten, muss hier offen bleiben. Sie machen aber deutlich, dass Gleichheit aus linker Perspektive mehr ist als formale Rechtsgleichheit, aber auch deutlich weniger als absolute Resultatgleichheit.

93 Ebenda.

94 Walzer 1997: S. 30.

Es ist festzuhalten: Die Begriffe Freiheit und Gleichheit haben – schon rein historisch bedingt – einen liberalen Kern. Freiheit ist danach zunächst eine Kombination aus negativer und positiver Freiheit. Das linke Verständnis geht aber insofern über diese liberale Vorstellung hinaus, als Freiheit über das Moment der Emanzipation bzw. Befreiung deutlich stärker normativ eingefärbt wird. Ähnlich verhält es sich bei der Gleichheit. Die liberale Rechtsgleichheit ist ein tragendes Element des modernen Gleichheitsverständnisses. Will man sich nicht mit dieser formalen Gleichheit der Rechte begnügen, ist der soziale Ausgleich ein wichtiger normativer Bezugspunkt, da sich Ungleichheiten zwar reduzieren, aber eben nicht vollständig einebnen lassen.

Freiheit und Gleichheit sind für Linke zweifelsohne zentrale Begriffe, wobei genau genommen ihre Kombination das linke Identitätsprofil prägt. Mehr noch: Die gegenseitige Verschränkung von Freiheit und Gleichheit wird, wie schon ausführlich dargelegt, erst durch die Brüderlichkeit komplettiert und maßgeblich getragen.

### *Links als komplexe Variabilität*

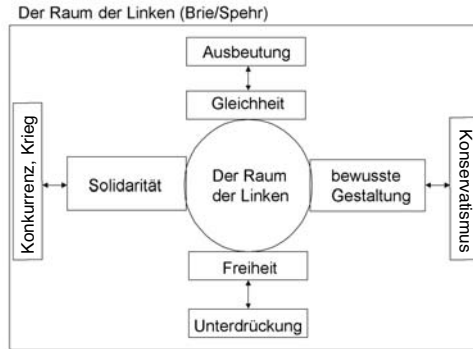
Der kleinste gemeinsame Nenner linker Heterogenität umfasst: Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit (Solidarität) und Handeln. Während Sartre, wie gesehen, das Prinzip der Brüderlichkeit in das Zentrum stellt und alle anderen um diesen Kern herumgruppiert

95 Vgl. Sartre: S. 31 ff.

96 Fülberth 1998: S. 2.

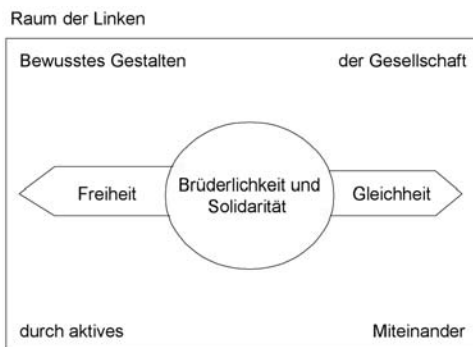
97 Vgl. Brie/Spehr 2006: S.7.

sind,<sup>95</sup> hebt Fülberth die Gleichheit hervor, weil sie im Unterschied zum Begriff der Freiheit »ein ausschließlich der Linken gehörender Begriff«<sup>96</sup> sei. Brie und Spehr erzeugen hingegen einen »Raum der Linken«, ohne dabei irgendeiner Dimension Priorität einzuräumen, wie die nachfolgende Übersicht zeigt.<sup>97</sup>



Der große Vorteil dieser Darstellungsart liegt darin, die Heterogenität des linken Spektrums widerspiegeln zu können. Denn jede Spielart linker Identität nimmt eine andere Gewichtung der Elemente vor, so dass der Raum der Linken je nach Sichtweise variiert. Sie hat allerdings aber auch zwei Mängel: Zum einen wird die Interdependenz der Elemente nicht deutlich. Und zum anderen ist es problematisch, das vierte Prinzip, das gemeinsame Handeln der Menschen, mit den anderen strukturell gleichzusetzen. Denn das Handeln ist eine zentrale Moment der *Human Condition* selbst und damit gewissermaßen eine Grundvoraussetzung der drei anderen Prinzipien. Erst auf dieser Basis macht es überhaupt Sinn, darüber nachzudenken, in welchem Verhältnis Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit stehen. Der Raum ist deshalb wie folgt zu skizzieren<sup>98</sup>:

98 Darstellung des Verfassers.



Diese Art der Darstellung macht deutlich, dass Freiheit und Gleichheit, wie dargelegt, in einer Flucht liegen und gegeneinander wirken. Ist Freiheit absolut, zählt in letzter Konsequenz allein das Recht des Stärkeren. Gilt umgekehrt allein Gleichheit als Maßstab, dann hat dies letztlich die Auslöschung der Freiheit zur Folge, weil die pure Einheit als Richtschnur dient. Will man nicht in das eine oder andere Extrem abdriften, sind Freiheit und Gleichheit in ein vernünftiges Gleichge-

wicht zu bringen. Das kann nur gelingen, wenn, wie Sartre vorschlägt, die Solidarität in das Zentrum rückt, weil so eine Instanz zwischen Freiheit und Gleichheit geschaltet wird, die beide Kräfte kombiniert: Droht die liberale Freiheit zu einem reinen Egoismus auszuarten, arbeiten solidarische bzw. kommunitäre Kräfte dieser Vereinseitigung entgegen. Steht zu befürchten, dass allein nur noch die Gleichheit zählt, wirkt die Solidarität mehr in Richtung Freiheit. Die großen 89er Revolutionen sind Beispiele dieser Kraft der Solidarität: 1789 der Kampf für Rechtsgleichheit und Abschaffung der Privilegien, 1989 das Streben nach Freiheit nach jahrzehntelanger praktizierter Gleichheitsideologie. Schließlich wird die Trias eingerahmt von der Idee der aktiven Teilhabe: Sie ist Bedingung für mehr Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit, aber zugleich auch das Ziel linker Identitätsvorstellungen.

#### *Zusammenfassung und Ausblick in fünf Thesen*

Wenn links erstens die Einheit von Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit betont<sup>99</sup>, und zweitens, begründungstheoretisch betrachtet, die Brüderlichkeit als Ausgleichsmoment fungiert sowie drittens das aktive Mittun der Bürgerinnen und Bürger eine wichtige Zielmarke ist, dann heißt links: *Brüderlichkeit durch Freiheit und Gleichheit im Miteinander-Handeln*.

Die Aussagekraft solcher oder ähnlicher Formeln ist ohne Zweifel beschränkt, da sie letztlich zu abstrakt bleiben, um Orientierung zu bieten und das politische Handeln anzuleiten. Aber auch diejenigen, die sich politisch engagieren, kommen nicht umhin, sich ab und an zu fragen, was eigentlich die Basis ihres eigenen Denkens und Tuns ist. Und spätestens dann bekommt das Zusammenspiel der Trias von Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit im Klangraum des Politischen – verstanden als ein Raum des Miteinanders – in der Öffentlichkeit eine Kontur.

Die in diesem Beitrag dargelegten Überlegungen lassen sich in den folgenden fünf Thesen zusammenfassen.

Aus pragmatischer Sicht ist die Linke, wie die Überlegungen Eppers zeigen, darauf verwiesen, in mühevoller Kleinarbeit die demokratischen Potentiale zu sichern und zu stärken.

Durch den Zusammenbruch des realexistierenden Sozialismus hat sich das Verhältnis von Demokratie und Kapitalismus zugunsten der kapitalistischen Ordnung verändert. Eine Stärkung der Demokratie auf nationaler Ebene ist zwar wichtig und richtig; sie hat aber dauerhaft nur Bestand, wenn es gelingt, die Demokratie auch in Europa und in den internationalen Beziehungen zu festigen und auszubauen.

Für die Linke war und ist die Trias der Französischen Revolution eine zentraler Bezugspunkt, wobei eben erst die *Kombination* aus Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit gesellschaftlichen Fortschritt möglich macht. Allerdings haben auch linke Kräfte und Ideen die wechselseitige Verschränkung häufig genug missachtet. Vor allem gerät oft zu schnell aus dem Blick, dass die Trias der Französischen Revolution eine starke liberale Färbung hat.

Das Prinzip der Brüderlichkeit wird zu Unrecht häufig übergangen oder marginalisiert. Versteht man Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit als Einheit, zeigt sich, dass letztere gewissermaßen als Balancierfaktor zwischen Freiheit und Gleichheit fungiert.

99 Vgl. Brie/Spheer 2006, Fülberth 1998.

Die Linke ist keine homogene Einheit, ganz im Gegenteil. Eine Definition, die die Heterogenität abbilden könnte, gibt es daher schlicht nicht. Skizziert man die Linke als eine mehrdimensionale Einheit, dann wird deutlich, dass sie Macht – verstanden als gemeinsames Handeln im politischen Raum – erzeugt, sie durch das Zusammenspiel von Freiheit und Gleichheit legitimiert und mittels demokratischer Institutionen und solidarischer Strukturen zu begrenzen sucht.

Vereint man die pragmatische Perspektive Eppers mit historischen Ableitungen und verknüpft diese mit Ideen Sartres, dann ist links als ein Projekt anzusehen, das seine Faszination dadurch begründet, dass es Freiheit *und* Gleichheit *und* Brüderlichkeit als eine Wertetrias begreift. Da die einzelnen Komponenten nicht in einem starren, fest zementierten Verhältnis zueinander stehen, gehört das fortwährende Ausbalancieren dieser drei Ideen selbst zur Identität der Linken. Normativ gesehen steht links, so mein Fazit, also für die reflexive Verknüpfung von Freiheit und Gleichheit und Brüderlichkeit. Im Hinblick auf die Praxis lässt diese sich, wie Sartre zu Recht anmerkte, als ein Plädoyer für die »Demokratie als Lebensform« deuten.

#### Literatur

- Adorno, Theodor W. 1971: Die Philosophie ändert, indem sie Theorie bleibt, in: Wolff (Hrsg.) 1971, 155-164.
- Adorno, Theodor W. 1998: Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen (Gesammelte Schriften: Band 2), Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Adorno, Theodor W. 1998a: Kierkegaards Lehre von der Liebe, in: Adorno 1998, 217-236.
- Adorno, Theodor W. 1998b: Negative Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit (Gesammelte Schriften: Band 6), Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Arendt, Hannah 1989: Menschen in finsternen Zeiten, hrsg. von Ursula Ludz, München: Piper.
- Arendt, Hannah 1989a: Gedanken zu Lessing. Von der Menschlichkeit in finsternen Zeiten, in: Arendt 1989, 17-48.
- Arendt, Hannah 1993: Was ist Politik. Fragmente aus dem Nachlaß, hrsg. von Ursula Ludz, München: Piper.
- Arendt, Hannah 2000: Über die Revolution, 4. Aufl., München: Piper.
- Arendt, Hannah 2006: Denken ohne Geländer. Texte und Briefe, hrsg. von Heide Bohnet und Klaus Stadler, München: Piper.
- Assheuer, Thomas/Perger, Werner A. (Hrsg.) 2000: Was wird aus der Demokratie?, Opladen: Leske+Budrich.
- Assmann, Jan 1992: Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München: C. H. Beck.
- Beck, Ulrich/Grande, Edgar 2004: Das kosmopolitische Europa. Gesellschaft und Politik in der Zweiten Moderne, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Berger, Johannes (Hrsg.) 1986: Die Moderne – Kontinuitäten und Zäsuren (Soziale Welt, Sonderband 4), Göttingen: Otto Schwarz & Co.
- Berlin, Isaiah 1995: Freiheit. Vier Versuche, Frankfurt/M.: Fischer.
- Bobbio, Norberto et al. 1993: What's left? Prognosen zur Linken, Berlin: Rotbuch.
- Brie, Michael/Spehr, Christoph 2006: Was ist heute links?, in: kontrovers. Beiträge zur politischen Bildung, 1/2006, 1-21.
- Claessens, Dieter 1992: Kapitalismus und demokratische Kultur, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Clam, Jean 2002: Was heißt, sich an Differenz statt an Identität orientieren? Zur Deontologisierung in Philosophie und Sozialwissenschaft. Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft.
- Claussen, Detlev 1995: Konformistische Identität. Zur Rolle der Sozialpsychologie in der Kritischen Theorie, in: Schweppenhäuser (Hrsg.) 1995, 27-40.
- Dahrendorf, Ralf 1979: Lebenschancen. Anläufe zur sozialen und politischen Theorie, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Deppe, Frank 1997: Fin de Siècle. Am Übergang ins 21. Jahrhundert, Köln: PapyRossa Verlag.
- Dewey, John 2001: Die Öffentlichkeit und ihre Probleme, Berlin/Wien: Philo Verlagsgesellschaft.
- Dubiel, Helmut 1994: Ungewißheit und Politik, Frankfurt/M.: Suhrkamp
- Eppler, Erhard 2006: Was heute links ist, in: Blätter für deutsche und internationale Politik 11/2006, 1335-1342.
- Fickinger, Nico 2007: Globalisierung führt zu Leid und Elend (Interview mit Oskar Lafontaine), <http://www.faz.net/s/RubF0E4F4ECFDD24816BC0C6759093E04F7/Doc~E008479FC29F54D6A84BA0B98F8B592A3~ATpl~Ecommon~Scontent.html>, Zugriff: 21.06.2007.
- Foucault, Michael 1978: Dispositive der Macht. Über Sexualität, Wissen und Wahrheit, Berlin: Merve Verlag.
- Fülberth, Georg 1998: Basisbegriff der Linken. [http://www.joerg-gessner.de/prv/fag/texte\\_2.html](http://www.joerg-gessner.de/prv/fag/texte_2.html), Zugriff: 02.01.2007.

- Fülberth, Georg 2005: Lechtsrinks 2010. [http://www.sopos.org/aufsaeetze/41f7d6f5a637a/1\\_phtml](http://www.sopos.org/aufsaeetze/41f7d6f5a637a/1_phtml), Zugriff: 02.01.2007.
- George, Susan 2006: Change it! Anleitung zum politischen Ungehorsam, München: Droemer.
- Giddens, Anthony 1997: Jenseits von Rechts und Links, hrsg. von Ulrich Beck, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Glötz, Peter 1992: Die Linke nach dem Sieg des Westens, Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt.
- Glötz, Peter 1993: Mit härteren Bandagen. Nach den aufgebrauchten Mikro-Konflikten, in: Bobbio et al. 1992, 112-126.
- Greffrath, Matthias 2005: Was heißt links? Alle schimpfen über PDS und WASG. Zeit für einen Grundkurs in linker Politik, in: DIE ZEIT 14.07.2005. <http://www.zeit.de/2005/29/Linkssein>, Zugriff am 04.01.2007.
- Guggenberger, Bernd 1987: Sein oder Design. Zur Dialektik der Abklärung, Berlin: Rotbuch Verlag.
- Habermas, Jürgen 1982: Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus, 3. Aufl., Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen 1989: Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze, 3. Aufl., Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen 2001: Kommunikatives Handeln und detranszendentalisierte Vernunft, Ditzingen: Reclam.
- Haug, Wolfgang Fritz/Haug, Frigga et al. 2002: Unterhaltungen über den Sozialismus nach seinem Verschwinden, Hamburg: Argument Verlag.
- Heilbroner, Robert 1994: Kapitalismus im 21. Jahrhundert, München/Wien: Hanser.
- Himmelmann, Gerhard 2001: Demokratie Lernen als Lebens-, Gesellschafts- und Herrschaftsform. Ein Lehr- und Studienbuch, Schwalbach/Taunus: Wochenschau Verlag.
- Hondrich, Karl Otto/Koch-Arzberger Claudia 1992: Solidarität in modernen Gesellschaften, Frankfurt/M.: Fischer.
- Honneth, Axel et al. (Hrsg.) 1989: Zwischenbetrachtungen. Im Prozeß der Aufklärung, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Jaeger, Friedrich/Liebsch, Burkhard (Hrsg.) 2004: Handbuch der Kulturwissenschaften, Band 1 (Grundlagen und Schlüsselbegriffe), Stuttgart – Weimar: J. B. Metzler.
- Krüger, Horst (Hrsg.) 1963: Was ist links?, München: Paul List Verlag.
- Kühnl, Reinhard 1999: Liberalismus als Form bürgerlicher Herrschaft. Von der Befreiung des Menschen zur Freiheit des Marktes, Heilbronn: Distel-Literatur-Verlag.
- Luhmann, Niklas 1993: Soziologische Aufklärung 5. Konstruktivistische Perspektiven, 2. Aufl., Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Lukács, Georg 1985: Demokratisierung heute und morgen, hrsg. von László Sziklai, Budapest.
- Marquard, Odo/Stierle, Karlheinz (Hrsg.) 1979: Identität, München: Wilhelm Fink Verlag.
- Marx, Karl 1970: Zur Judenfrage, in MEW 1970, S. 347-377.
- MEW 1970: Band 1, Berlin: Dietz-Verlag.
- Negt, Oskar 2005: Kritische Gesellschaftstheorie, Gewerkschaften und Emanzipation, in: vorgänge, 3-4/2005, S. 103-115.
- Nell-Breuning, Oswald von 1990: Baugesetze der Gesellschaft. Solidarität und Subsidiarität, Freiburg im Breisgau: Herder.
- Nida-Rümelin, Julian/Thierse, Wolfgang (Hrsg.) 1997: Philosophie und Politik, Essen: Klartext.
- Nida-Rümelin, Julian 2006: Demokratie und Wahrheit, München: C. H. Beck.
- Offe, Claus 1986: Die Utopie der Null-Option. Modernität und Modernisierung als politische Gütekriterien, in: Berger (Hrsg.) 1986, S. 97-118.
- Rawls, John 1997: Die Idee des politischen Liberalismus. Aufsätze 1978-1989, hrsg. von Wilfried Hinsch, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Rawls, John 2006: Gerechtigkeit als Fairneß. Ein Neuentwurf, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Ricken, Norbert 1999: Subjektivität und Kontingenz. Markierungen im pädagogischen Diskurs, Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Ricken, Norbert 2002: Identitätsspiele und die Intransparenz der Macht, in: Straub/Renn (Hrsg.) 2002, S. 318-359.
- Rotbuch-Verlag 1992: WHAT`LEFT? Prognosen zur Linken, Berlin.
- Sartre, Jean Paul 1993: Brüderlichkeit und Gewalt. Ein Gespräch mit Benny Lévy, Berlin: Wagenbach.
- Sartre, Jean Paul 1998: Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie, hrsg. von Traugott König, Reimbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Schmitt, Carl 1993: Verfassungslehre, 9. Aufl., Berlin: Duncker & Humblot.
- Schubert, Gunter/Tetzlaff, Rainer/Vennewald, Werner (Hrsg.) 1994: Demokratisierung und politischer Wandel, Münster: LIT-Verlag.
- Schweppenhäuser, Gerhard (Hrsg.) 1995: Soziologie im Spätkapitalismus. Zur Gesellschaftstheorie Theodor W. Adorns, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Seils, Christoph: Quicklebendige Leiche, in <http://www.zeit.de/online/2007/25/linke-pds-wasg-kommentar?page=all>, Zugriff: 21.06.2007.
- Straub, Jürgen 2004: Identität, in: Jaeger/Liebsch 2004, S. 277-303.
- Straub, Jürgen/Renn, Joachim (Hrsg.) 2002: Transitorische Identität. Der Prozesscharakter des modernen Selbst, Frankfurt/M.: Campus.
- Thielen, Helmut 2001: Die Wüste lebt. Jenseits von Kapital und Staat, Verlag Graswurzelrevolution.
- Vorländer, Hans 2003: Demokratie. Geschichte, Formen, Theorie, München: C. H. Beck.
- Walzer, Michael: Pluralismus und Demokratie, in: Nida-Rümelin/Thierse (Hrsg.) 1997, S. 24-40.
- Wilk, Michael 1999: Macht, Herrschaft, Emanzipation. Aspekte anarchistischer Staatskritik, Karlsruhe: Trotzdem Verlag.
- Wolff, Georg (Hrsg.) 1971: Wir leben in der Weltrevolution. Gespräche mit Sozialisten, Hamburg: List Taschenbücher.
- Zoll, Rainer 2000: Was ist Solidarität heute?, Frankfurt/M.: Suhrkamp.