

Theoretische Reflexion und politische Praxis als Dialektik von Aufstand und Verfassung

Stubenrauch, Heiko

Published in:

Diskurs. Zeitschrift für innovative Analysen politischer Praxis

Publication date:

2015

Document Version

Verlags-PDF (auch: Version of Record)

[Link to publication](#)

Citation for pulished version (APA):

Stubenrauch, H. (2015). Theoretische Reflexion und politische Praxis als Dialektik von Aufstand und Verfassung: Die politische Philosophie des Étienne Balibar. *Diskurs. Zeitschrift für innovative Analysen politischer Praxis* , (2014/2015), 30-53. <http://www.diskurs-zeitschrift.de/theoretische-reflexion-und-politische-praxis-als-dialektik-von-aufstand-und-verfassung/>

General rights

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal ?

Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

zeitschrift
diskurs

Theoretische Reflexion und politische Praxis als Dialektik von Aufstand und Verfassung

Ausgabe 2014 / 1015
www.diskurs-zeitschrift.de
redaktion@diskurs-zeitschrift.de

Kontakt zum Autor
heiko.stubenrauch@gmx.de

**Die politische Philosophie des Étienne
Balibar**

Heiko Stubenrauch

Universität Frankfurt am Main, Institut für Philosophie

Abstract

With his original reading of the French Revolution Étienne Balibar established a notion of politics in which theoretical reflection and political practice are irreducibly interwoven. Contrary to liberal and republican interpretations of these events he claims that one can neither derive material rights nor rules of political processes from the basic concepts of the revolution; instead he sees their main characteristic in their resistance to final interpretation. Rather than prescribing a certain social or political system, their contested openness gives occasion to or even forces a political society into a process of self-questioning by constantly reapplying those main concepts to political practices. In my essay I will present Balibar's complex interpretation of the French Revolution as starting point of this open process as well as his own proposal for its future development. I will claim that his own proposal contradicts some of his central assumptions about the French Revolution so that certain problems of his notion of politics will manifest itself in retrospect.

Schlüsselwörter

Dialektik, Theorie, Praxis, Aufstand, Widerstand, Staatsbürgerschaft, Balibar

Étienne Balibar betrat 1965 mit Beiträgen zu der von Louis Althusser angestoßenen strukturalistischen Neulektüre des Marxschen Kapitals die philosophische Bühne. Seither entwickelte er in seiner ausgedehnten Essayistik einen weitgehend unabhängigen Standpunkt zu einer Vielzahl an Themen der politischen Philosophie und des Post-Marxismus. Im Mittelpunkt seines Werks steht eine besondere Auslegung der Französischen Revolution: Weder eine materiale Rechtsordnung noch formale Verfahrensregeln ließen sich aus ihr ablesen; vielmehr sei gerade die Unmöglichkeit, ihren Grundbegriffen einen letztendliche Bedeutung beizulegen ihr wesentliches Merkmal. Anstatt eine spezifische Gesellschaftsordnung zu fordern, ermögliche sie eine andauernde Dialektik von Aufstand und Verfassung, begründe die ständige gegenseitige Angewiesenheit von theoretischer Reflexion und politischer Praxis und trete einen unabschließbaren Prozess der Selbstverständigung los. Eine solche Vorstellung des politischen Prozesses weist den politischen TheoretikerInnen einen bestimmten Platz zu, den Balibar in seinem Werk selber einnimmt: Die Aufgabe der ständigen Subversion der politischen Praxis durch eine Gegenwartsanalytik anhand der von der französischen Revolution bereitgestellten Grundbegriffe.

Das Ziel dieses Aufsatzes besteht sowohl in der Rekonstruktion von Balibars komplexem Verständnis der Französischen Revolution und des durch sie ermöglichten politischen Prozesses der Dialektik von Aufstand und Verfassung als auch in der Darlegung von Balibars eigenem Beitrag innerhalb dieser Dialektik. Als Konsequenz aus seiner spezifischen Lesart der Französischen Revolution als unfertigen und unbeendbaren Prozess gewinnt Balibar das metapolitische Ziel, jenen Überschreitungsprozess stets zuzulassen und zu unterstützen; ein Ziel, das er unter dem Schlagwort der Demokratisierung der Demokratie verhandelt. Sein eigener Vorschlag, jenen Prozess weiterzuführen – die so genannte postmoderne Staatsbürgerschaft – scheint hingegen in einem gewissen Konflikt mit jenem metapolitischen Ziel zu stehen. Die Rekonstruktion seines Vorschlags wird rückblickend einige Probleme seiner Vorstellung des politischen Prozesses als Dialektik von Aufstand und Verfassung verdeutlichen.

Balibars Verständnis der Französischen Revolution

Im Mittelpunkt von Balibars Interpretation der Französischen Revolution steht sein Kunstbegriff der *Gleichfreiheit*. Dieser Begriff besitzt den Anspruch, das, was Balibar für die zentrale Entdeckung der Französischen Revolution hält, die »unumstößliche Wahrheit« (Balibar 1993, 109), welche die Revolutionäre im und durch den revolutionären Kampf entdeckt haben, auf den Punkt zu bringen: Der Absolutismus und die Privilegien der

Mächtigen hängen auf eine bestimmte Art und Weise zusammen und können daher nur gemeinsam bekämpft werden. Dem Absolutismus als Negation der Freiheit und den Privilegien als Negation der Gleichheit kann nur die gleichzeitige Negation der Negation der Freiheit und der Negation der Gleichheit gegenübergestellt werden. Diese gleichzeitige doppelte Negation der Gleichheit und der Freiheit nennt Balibar die *Gleichfreiheit*. *Gleichfreiheit* darf nicht essentialistisch verstanden werden. Nicht die Ideen der Gleichheit und der Freiheit sind identisch. *Gleichfreiheit* impliziert lediglich einen bestimmten Zusammenhang zwischen Freiheit und Gleichheit: die Ausdehnung der Freiheit entspricht der Ausdehnung der Gleichheit. Freiheit und Gleichheit werden stets im gleichen Maße negiert. Der so gefasste Begriff der *Gleichfreiheit* erlaubt zwar Aussagen über den Zusammenhang der Ausdehnung der Freiheit und der Gleichheit, bleibt aber im Hinblick auf den positiven Gehalt der *Gleichfreiheit* völlig unbestimmt: Der Satz der *Gleichfreiheit* entzieht sich der Aussagen darüber, welche Freiheit und welche Gleichheit in welchen Grenzen identisch sind. »Seine Wahrheit lässt sich aber nur negativ rechtfertigen oder demonstrieren, durch die Widerlegung seiner eigenen Negation oder Verleugnung, also durch die Offenlegung seiner inneren Negativität« (Balibar 2006a, 305).

Die Entdeckung jenes Zusammenhangs hilft nicht bei der Konkretion positiver Gestalten von Freiheit und Gleichheit, motiviert jedoch die Suche der Revolutionäre nach einem politischen System, in dem Freiheit und Gleichheit nicht als sich gegenseitig ausschließend gedacht werden, in dem vielmehr eine positive Verbindung beider angestrebt wird. Dieser Anspruch kulminiert in der revolutionären Konzeption dessen, was Balibar die *egalitären Souveränität* nennt. Dabei knüpfen die Revolutionäre an die Antike an, auch hier wurden Freiheit und Gleichheit zur Institutionalisierung eines politischen Systems in einen Zusammenhang gebracht, kehren die attische Demokratiekonzeption jedoch radikal um: Die staatsbürgerliche Gleichheit darf nicht wie in der Polis auf der Freiheit einiger fußen. Vielmehr muss die Gleichheit aller die Freiheit aller begründen. Um diese Umkehrung zu bewerkstelligen, muss auch der traditionelle Souveränitätsbegriff eine radikale Umdeutung erfahren. Im Absolutismus noch der Inbegriff staatlicher Hierarchie, muss er nun die völlige Abwesenheit jeglicher Hierarchie gewährleisten. Das Gesetz des Souveräns darf fortan nicht mehr Zwang und Unfreiheit darstellen, sondern muss Ausdruck (und Garant) der auf Gleichheit basierenden Freiheit sein. Balibar beschreibt die Freiheit der egalitären Souveränität als »von der Bewegung der Gleichheit erzeugt.« Sie ist zum einen »grenzenlos«, zum anderen »selbst-begrenzt«, »[...] nur die Grenzen habend, die sie sich selber vorschreibt, um die Regel der Gleichheit respektieren zu können, d.h. um konform mit ihrem Prinzip zu bleiben« (Balibar 2011, 425). Dabei entspricht die Grenzenlosigkeit der Freiheit der Grenzenlosigkeit der politischen Sphäre. Die Selbstbegrenzung hingegen stellt das Resultat des unbegrenzten politischen Prozesses dar, nämlich die »Kollektivierung der individuellen Freiheit« (Balibar 1993, 110).

in der Bestimmung und Anerkennung gegenseitiger Rechte und Pflichten. Die Freiheit, also die Kollektivierung der individuellen Freiheit, gründet sowohl in der Bestimmung der Gesetze auf Gleichheit – nur die wie auch immer geartete Gleichheit der Möglichkeit zur Teilnahme an einem wie auch immer gearteten politischen Prozess führt zur Kollektivierung gleicher Freiheit – als auch in der Anerkennung der Gesetze auf Gleichheit – nur die Identifikation der Gleichen als Gleiche führt dazu, dass die Bürger nicht zur Einhaltung der Gesetze gezwungen werden müssen (Balibar 2006b, 14-20). Die *egalitäre Souveränität* leistet durch diese höchst unbestimmte Formulierung die Begründung eines »abstrakten Staates« (Balibar 2011, 439). Dieser abstrakte Staat wird einzig und allein von den lediglich durch ihre unbestimmte Gleichheit definierten utopischen Bürgern gebildet. In den Gesetzen des Staates, also in ihren Gesetzen, realisiert sich ihre grenzenlose, selbstbegrenzte Freiheit. Die Definition der *egalitären Souveränität* ist abstrakt und inhaltlich unterbestimmt. Sie stellt die Forderung auf, die sie der Wahrheit der *Gleichfreiheit* entnimmt: Gleichheit, von der niemand ausgeschlossen sein darf, und Souveränität, der nichts entzogen sein darf, miteinander zu verbinden. Die Antworten auf die Fragen, worin die Gleichheit der Bürger (bzw. Menschen) besteht, was genau unter Souveränität zu verstehen ist und vor allem, wie die Verbindung zwischen Gleichheit und Souveränität möglich ist, bleibt sie schuldig.

Ihre wesentliche Unterbestimmtheit zeigt sich dafür verantwortlich, dass die *egalitäre Souveränität* zwei verschiedene Arten der Politik begründet: Die Politik der Verfassung und die Politik des Aufstands. Aufgrund dieser Unterbestimmtheit ist die *egalitäre Souveränität* notwendigerweise interpretationsbedürftig (sie muss gemacht werden bzw. die Wahrheit der *Gleichfreiheit* reicht notwendigerweise über ihre Umsetzung hinaus.). Eine praktische Umsetzung lässt sich nicht aus ihrem Begriff deduzieren. Der universalistische revolutionäre Aufstand stellt das Prinzip der *egalitären Souveränität* auf und muss zusätzlich ihre offenen Fragen klären. Worin besteht die Gleichheit, worin die Freiheit, und, drastischer, wie erzeugt die Verbindung ihrer Grundbegriffe keinen Widerspruch? »Man muß erklären (zur gleichen Zeit, wie man es deklariert), wie die Begriffe der Gleichheit und der Souveränität sich nicht widersprechen können« (Balibar 2011, 424). Als Interpretation der *egalitären Souveränität*, als Hypothese der Möglichkeit des Prinzips, gründet der Aufstand einen Staat und geht damit von der Politik des (ersten) Aufstands zu einer Politik der Verfassung, zu einer »Politik des Staates als der institutionellen Ordnung« (Balibar 1993, 113) über. Der Zustand der Verfassung wird durch das Prinzip der *egalitären Souveränität* legitimiert. Als Interpretation des abstrakten Staates, als Interpretation der universellen Staatsbürgerschaft, als Verbindung von Gleichheit und Freiheit rechtfertigen sich der konkrete Staat und die konkrete Staatsbürgerschaft.

Die interpretative bzw. hypothesenartige Natur des Zustands der Verfassung kann den Staat jedoch in dem Maße, in dem er sie legitimiert, auch delegitimieren. Jeder Zustand

der Verfassung kann eine fehlbare Interpretation der ihn legitimierenden Prinzipien sein. Die Politik des Aufstandes besteht in der Demonstration des Zurückbleibens der institutionellen Ordnung gegenüber dem, seine Existenz rechtfertigenden Legitimationsvorschuss. Die bestehende *egalitäre Souveränität* stellt die gleiche Freiheit eines unvollständigen Volkes dar und ist daher gar keine *egalitäre Souveränität*. Die Forderung des Aufstands beschreibt Balibar in Anlehnung an Jacques Rancière als die Forderung nach der Aufrechnung des »Anteil[s] der Anteilslosen« (Balibar 2012a, 19). Diese Forderung können die Ausgeschlossenen nicht in der Form der Politik der Verfassung äußern. Ihr Anliegen können sie nicht in den Konsens der Politik überführen und in Form von Gesetzen einfordern: Gerade darin besteht ihr Vorwurf. Sie können der Forderung nur durch eine der Politik der Verfassung äußerlichen Form der Politik Ausdruck verleihen. Diese Politik ist die Politik des Aufstands: das möglicherweise gewaltsame Demonstrieren der Unvollständigkeit der Souveränität, der Begrenztheit der politischen Sphäre, die Partikularität der mit universellem Anspruch auftretenden Staatsbürgerschaft. Für Balibar steht fest, dass der Aufstand von seiner Demonstration der Selbstwidersprüchlichkeit der bestehenden Staatsbürgerschaft eine gleichsam positive Wendung nehmen muss. Der Kampf gegen die Negation der *Gleichfreiheit* muss ihm zufolge in einen Kampf für etwas umschlagen. Dieser Kampf für etwas soll eine Vorstellung davon vermitteln, wie die Negation der Negation der *Gleichfreiheit* aussehen könnte. Jene Negation der Negation besteht nicht in der Forderung nach einzelnen Rechten, sondern in der Neufassung der den Rechten zugrunde liegenden universellen Staatsbürgerschaft. Der universalistische Kampf des Aufstands »vermittelt uns eine Vorstellung davon, wie eine Veränderung des Begriffs von Politik und ihrer Macht-, Legitimations- und Repräsentationsformen aussehen könnte« (Balibar 2006a, 307). Das Resultat der Französischen Revolution ist somit ein unfertiges: nicht ein Zustand, sondern der Prozess der durch die Dialektik von Aufstand und Verfassung hindurch sich entwickelnden universellen Staatsbürgerschaften. Die universelle Staatsbürgerschaft wird zum Streitobjekt zwischen Herrschenden und Beherrschten, zwischen gewaltförmigen und rechtlichen Formen von Politik.

Die Dialektik von Aufstand und Verfassung

Im Folgenden soll gezeigt werden, wie sich Balibar die von der Französischen Revolution ausgehende Dialektik vorstellt und worin er seine Lektüre der revolutionären Ereignisse bestätigt sieht. Hierzu bietet es sich an, Balibars Darstellung des historischen Übergangs von der formalen Staatsbürgerschaft der Ersten Moderne zur materiellen Staatsbürgerschaft der Zweiten Moderne nachzuzeichnen. Dabei wird sich andeuten, dass Balibar eine Konzeption der Staatsbürgerschaft für unmöglich hält, die nicht ihren eigenen

universalistischen Ansprüchen widerspricht. Worin diese Unmöglichkeit besteht, wieso diese Unmöglichkeit Balibar nicht als das letztendliche Scheitern der Dialektik, sondern vielmehr die Notwendigkeit ihrer Fortsetzung beweist und wie seine Forderung nach der *Demokratisierung der Demokratie* zu verstehen ist, werde ich im Anschluss zu explizieren versuchen.

Das Bestehen der Staatsbürgerschaft der Ersten Moderne datiert Balibar in eine Zeitspanne, die mit den bürgerlichen Revolutionen einsetzt und mit ihrer Ablösung durch die Staatsbürgerschaft der Zweiten Moderne in der Zeit zwischen den beiden Weltkriegen endet. Die Staatsbürgerschaft der Ersten Moderne tritt erstmals mit dem universalistischen Anspruch auf, nicht einen bestimmten Status zu bezeichnen, der auf die Teilung der Menschen in Bürger und Nicht-Bürger beruht, sondern potentiell alle Menschen zu umfassen. Dementsprechend beantwortet sie die Frage, worin die Gleichheit der Bürger besteht: in einer Art (mentaler) »Fähigkeit« (Balibar 2012c, 175), die allen Bürgern qua Mensch-Sein zukommt. Dabei bringt die erste Moderne zwei verschiedene Arten der formalen Staatsbürgerschaft hervor: einerseits die republikanische (auf Kant und Rousseau zurückgehende) Variante, dessen Protagonist das Subjekt ist, das wesentlich durch ein moralisches Bewusstsein bestimmt ist; andererseits die utilitaristisch-individualistische (auf Locke und Smith aufbauende) Variante, deren Bürger nicht moralische Subjekte, sondern wesentlich der Erlangung von Gütern und Eigentum entgegenstrebende Handelnde sind. Die grundlegende mentale Fähigkeit wird nicht nur als Kennzeichnung der Gleichheit der Bürger wahrgenommen, sondern auch als ein auf verschiedene Arten die Freiheit ermöglichendes »universelles (oder universell menschliches) politisches Vermögen« (Balibar 2012c, 207) gedacht. Das Vermögen erlaubt es, aus ihrer Gestalt bestimmte Gesetze abzuleiten, die nicht als Zwang, sondern als Freiheit bzw. Ermöglichung der Freiheit gesehen werden können: Das Subjekt trägt die Regeln des gesellschaftlichen Zusammenlebens schon in sich. Im Geben und Befolgen jener Gesetze besteht seine Freiheit. Dem Handelnden hingegen als absolutem Eigentümer seiner selbst gegenüber hat das Gesetz die Funktion, den institutionellen Rahmen zur Ermöglichung seiner grundlegenden Fähigkeit zu stellen: Eigentum erweitern, Güter ansammeln, Verkehr untereinander betreiben; dieses sind seine »menschlichen« Rechte, darin besteht seine Freiheit. Das Inklusionsprinzip der Staatsbürgerschaft der Ersten Moderne stellt, so Balibar, allerdings zugleich ihr Exklusionsprinzip dar. Die Bestimmung eines menschlichen politischen Vermögens erlaube zwar die Ausweitung der Staatsbürgerschaft auf potentiell alle Menschen und lasse die Vereinbarkeit von Gleichheit und Freiheit, also die Umsetzbarkeit der *egalitären Souveränität*, aufscheinen, formuliere aber gleichsam eine Norm der Humanität, die in der Ersten Moderne als »Doktrin der öffentlichen Vernunft« (Balibar 2012c, 188) auftrete, und die zum Ausschluss einiger führe. Nicht mehr im Vorhinein ausgeschlossene Nicht-Bürger sind Opfer des Ausschlusses,

sondern »die Individuen und Gruppierungen, die in Bezug auf die Norm der Humanität und ihre vollständige Verwirklichung als ›fremd‹ wahrgenommen oder ›zu Fremden‹ erklärt werden: Frauen, Kinder, Kriminelle, Geisteskranke, Vertreter ›niederer Rassen‹ usw.« (Balibar 2012c, 188). Der Ausschluss wird abhängig von der Norm der Humanität entweder als Verfall der Subjektivität oder als Verfall der autonomen Individualität, der Handlungsfähigkeit, verstanden. Es entsteht das Paradox einer Staatsbürgerschaft, die bedingungslos einforderbar und dennoch mit Bedingungen belastet ist. Dieser Auffassung zufolge gibt die menschliche Natur keine Zweiteilung in Bürger und Nicht-Bürger vor, sondern sie begrenzt sich angeblich selbst bzw. widerspricht sich. Dies führt zu den Unterscheidungen von Normalem und Anormalem und von Humanem und Inhumanem, in welche die Bedingungen der Staatsbürgerschaft eingelassen bzw. »auf eine tiefliegende anthropologische Ebene zurückverwiesen« (Balibar 2012c, 190) werden.

Die Staatsbürgerschaft der Zweiten Moderne entwickle sich aus der Kritik an der Staatsbürgerschaft der Ersten Moderne. Ihr wird das Scheitern an ihren eigenen universalistischen Ansprüchen vorgehalten. Die Gleichheitsannahme und die darauf basierende Freiheitskonzeption münden in einen Zustand, in dem Zwang und Diskriminierung herrschen; einem Zustand, der vor allem von materieller Ungleichheit durchtränkt ist. Der Klassenantagonismus, gegen den die formalen Rechte nichts auszurichten wussten, den sie vielmehr absichern und verstärken, gelangt durch die aufständische Zurschaustellung dieser Ungleichheiten ins Bewusstsein. Die Negation der Negation der *Gleichfreiheit* anstrebbend, interpretiert die soziale Staatsbürgerschaft der Zweiten Moderne die Grundwerte der Französischen Revolution um: Sie resultiert in einer Konzeption, »in der die Gleichheit eher als historische Konstruktion erscheint denn als ›gegeben‹ und die Freiheit eher als materielle Eroberung denn als ›Prinzip‹« (Balibar 2012c, 190). Die Gleichheit, im Sinne einer sozialen Gerechtigkeit, muss durchgesetzt oder wiederhergestellt werden. Die Freiheit als die positive Freiheit, bestimmte Handlungen ausführen zu können, an bestimmten Praktiken und Institutionen teilnehmen zu können, muss ermöglicht werden. Dementsprechend nimmt, so Balibar, die Staatsbürgerschaft der Zweiten Moderne eine »Umgestaltung des Politischen« (Balibar 2012c, 217) vor. Der Staat und seine Gesetze können der materiellen Ungleichheit und der ungleichen Verteilung positiver Freiheiten nicht mehr indifferent gegenüberstehen, sondern sie müssen im Zuge einer »Politik der Transformation«, einer »Politik der Veränderung« (Balibar 2012c, 193) dort eingreifen, wo der Ursprung der Teilung der Gesellschaft und der materiellen Ungleichheit der Bürger vermutet wird, nämlich in der gesellschaftlichen Organisation der Arbeit. Der Staat wird als Sozialstaat neu gedacht: »[...] nicht als eine den gesellschaftlichen Verhältnissen externe Instanz, sondern als Instanz, die deren Regulation und Reproduktion selbst in die Hand nimmt« (Balibar 2012c, 193). Dabei wandelt sich auch die Gestalt der Gesetze. Die negativen Freiheitsrechte

werden um soziale Rechte ergänzt. Doch auch im Inklusionsmoment der sozialen Staatsbürgerschaft sieht Balibar sein Exklusionsmoment eingetragen. Die Interpretation der Gleichheit und Freiheit als politische Ziele, die in der sozialen Praxis durch soziale Rechte angestrebt werden, impliziert eine grundlegendere Gleichheit der Menschen: »Das Konzept einer zum Wesen des Menschen gehörenden, zugleich den Rechten zugrunde liegenden und in den gesellschaftlichen Konflikten und im politischen Leben (bei der Bildung der ›Parteien‹) verborgene Arbeitskraft oder Arbeitsfähigkeit« (Balibar 2012c, 199). Die implizite Zugangsbedingung zur Politik der Transformation und die Grundlage der sozialen Rechte ist die Arbeitskraft. Die Kategorie der Arbeit als grundlegende anthropologische Gleichheit sei insofern einerseits inkludierend, als dass der Bereich dessen, was als Arbeit bezeichnet werde, potentiell auf alle menschlichen Tätigkeiten ausdehnbar sei, andererseits potentiell exkludierend, da im Bereich der Arbeit wiederum interne Differenzierungen, etwa zwischen nützlicher und unnützer, tätiger und untätiger sowie produktiver und unproduktiver Arbeit vorgenommen werden könnten.

Jene historische Untersuchung des dialektischen Fortschreitens der einzelnen Staatsbürgerschaften führt Balibar zu der Einsicht, dass die Forderung der Wahrheit der *Gleichfreiheit*, nämlich Freiheit und Gleichheit in der Form der *egalitären Souveränität* miteinander zu verbinden, sowohl unmöglich, als auch notwendig ist und somit die Dialektik von Aufstand und Verfassung die Form einer unendlichen Dialektik annehmen muss.

Der dialektische Übergang von der Staatsbürgerschaft der Ersten Moderne zur Staatsbürgerschaft der Zweiten Moderne weist zwei grundlegende Eigenschaften auf: Einerseits hält die Politik des Aufstands für Personen, die aus der Staatsbürgerschaft, so auch aus der Politik der Verfassung, ausgeschlossen oder durch diese benachteiligt sind, die Möglichkeit bereit, die Definition der Staatsbürgerschaft soweit zu verändern, dass auch sie in dieser Berücksichtigung finden. Andererseits scheinen mit jeder »neue[n] Interpretation der Proposition der Gleichfreiheit« (Balibar 2012c, 208), mit jeder Staatsbürgerschaftsneugründung auch neue Formen des Ausschlusses einherzugehen. Balibar spricht diesbezüglich von der »Endlichkeit der ›aufständigen Momente‹« und von der »Tatsache, dass es keine ›absolut universellen‹ emanzipatorischen Universalitäten gibt, die nicht den Beschränkungen ihrer Gegenstände unterliegen« (Balibar 2012a, 33). Die Endlichkeit der aufständigen Momente entspricht der letztendlichen Unmöglichkeit, eine absolut universelle Staatsbürgerschaft zu konstruieren, also auch der Unmöglichkeit, die *egalitäre Souveränität* jemals so zu institutionalisieren, dass sie keine Negationen der *Gleichfreiheit* implizieren und sich dadurch nicht selber widersprechen würde. Die von der Bewegung der Gleichheit erzeugte Freiheit kann niemals die Freiheit aller sein, weil die Gleichheit niemals jeden umschließt. Die Wahrheit der *Gleichfreiheit* impliziert also die Idee einer Staatsbürgerschaft, die notwendigerweise sowohl aus der Politik des

Aufstands als auch aus der Politik der Verfassung besteht. Da es immer Ausgeschlossene geben wird, da jede neue Manifestation der *egalitären Souveränität* unvorhersehbare Negationen der *Gleichfreiheit* produziert, muss es immer auch die Möglichkeit der Einklagung der *Gleichfreiheit*, sprich die Politik des Aufstands geben. Der Staatsbürgerschaftsbegriff muss demnach als ein wesentlich antinomischer Begriff betrachtet werden, der durch die Begründung zweier Arten von Politik den Begriff der Politik selber spalte und zwar »[...] ohne daß sich jemals eine Synthese finden ließe« (Balibar 1993, 113).

»Wenn das Subjekt-Werden des Bürgers die Form einer Dialektik annimmt, dann genau, weil sich in ihm die Notwendigkeit herauskristallisiert, institutionelle Definitionen des Bürgers zu ›gründen‹, und es zugleich unmöglich ist, die Anfechtung, der unendliche Widerspruch, den sie auf sich ziehen zu ignorieren« (Balibar 2011, 439).

Als Konsequenz und als Vermittlungsinstanz zwischen der Politik der Verfassung und der Politik des Aufstands nimmt das Recht auf Ungehorsam eine zentrale Stellung ein: »[E]in Recht, das nicht bewilligt wird, sich aber auf eigenes Risiko und eigene Gefahr seiner Inhaber nehmen oder ausüben lässt und das genau aus diesem Grund das eigentlich Recht auf Rechte, gewissermaßen das Recht des Rechts ist« (Balibar 2012d, 237). Die Aufstands-Komponente der Staatsbürgerschaft darf nicht als Selbstzweck missverstanden werden darf. Das Argument für die Affirmation des subversiven Politikbegriffs behandeln den Aufstand als Mittel zu einem unerreichbaren, doch stets anzustrebenden Zweck: die Ausübung der *egalitären Souveränität*, die nicht der *Gleichfreiheit* widerspricht. Der Aufstand ist Mittel zur Möglichkeit der Inklusion der Ausgeschlossenen.

Jenes Argument verdeutlicht Balibar, dass ein Staat niemals »für sich genommen bzw. allein durch seine institutionelle Form« (Balibar 2012d, 242) demokratisch ist. Vielmehr verlangt die Wahrheit der *Gleichfreiheit* die ständige dialektische Entwicklung der Staatsbürgerschaft zumindest zuzulassen, sogar zu befördern. Die Forderungen, die Balibar aus der Wahrheit der *Gleichfreiheit* entnimmt, sind meta-politischer Natur: Er fordert eine Politik, welche die Veränderung dessen ermöglicht, was unter Politik verstanden und wie Politik ausgeübt wird. Dieses Zulassen bzw. Befördern, eine solche »Demokratisierung der Demokratie« (Balibar 2012a, 16), bedarf gewissermaßen der individuellen und institutionellen Einsicht in die Unabschließbarkeit und der daher ständigen Unabgeschlossenheit des politischen Prozesses. Das bedeute zum einen, institutionellen Stabilisierungsversuchen zu misstrauen. In jeder Umsetzung der universellen Staatsbürgerschaft wird es Selbstwidersprüche geben. Die Stabilisierung bedeutet demnach die Verunmöglichung der Zurschaustellung dieser Widersprüche, die Verhinderung der notwendigen Politik des Aufstands. Die meta-politischen Forderungen

der Wahrheit der *Gleichfreiheit* begrenzen sich jedoch nicht auf die (negative) Abwehr von Stabilisierungs- und Delegitimierungsversuchen, sondern verlangen auch die positive Unterstützung der Fortsetzung der unendlichen Dialektik. Um die *Demokratisierung der Demokratie* zu vollziehen, müssen etwa Institutionen und Gesetzgebung Gegenmächte legitimieren und die Möglichkeiten zum Widerstand maximieren. Im individuellen sowie im kollektiven Bewusstsein dürfe darüber hinaus die Gemeinschaft, welche die *egalitäre Souveränität* ausübt, niemals in kommunitaristischer Manier als gegeben, sondern müsse als fehlend bzw. unvollständig verankert sein, als Gemeinschaft, die stets im Kommen begriffen ist (Balibar 2012d, 241ff.). Seine Forderungen zeigen, dass Balibar der Meinung ist, die Emanzipation der Unterdrückten könne zwar jeweils nur deren eigenes Werk sein, diese Emanzipation müsse jedoch ermöglicht werden. Diese Ermöglichung geschieht durch die Einsicht in eine gewissermaßen kritische These: die These von der Begrenztheit des Vermögens der Umsetzung der *Gleichfreiheit* und die damit verbundene Unabschließbarkeit und ständige Unabgeschlossenheit der Dialektik der Staatsbürgerschaft.

Die Endlichkeit des universalistischen Aufstands oder die Aporien des Universalismus

Im Folgenden soll expliziert werden, wie Balibar die Endlichkeit der aufständigen Momente begründet bzw. worin die Ursache dafür liegt, dass es keinen letzten, eine sich nicht widersprechende universelle Staatsbürgerschaft begründenden Aufstand geben kann. Bisher wurde dies lediglich exemplarisch an den beiden Staatsbürgerschaften der Moderne aufgezeigt, deren Endlichkeit darin bestand, dass das Inklusionsprinzip jeweils gleichzeitig das Exklusionsprinzip beinhaltete. Um diese Ambivalenz argumentativ und nicht bloß exemplarisch nachvollziehen zu können, werde ich Balibars Theorie des Staates als *fiktive Universalität* darstellen. Dabei wird sich herausstellen, dass Balibar im Begriff der *fiktiven Universalität* eine Übereinstimmung der Bedingung der Möglichkeit der aufständigen Emanzipation der Ausgeschlossenen und der Bedingung der Unmöglichkeit der Emanzipation aller findet, die eben jene Unmöglichkeit der absolut emanzipatorischen Universalität erklärt.

Diese Explikation ist der Darstellung von Balibars Theorie der Dialektik von Aufstand und Verfassung nachgeschoben, da sich seine meta-politische Forderungen, die er aus jener dialektischen Struktur ableitet, bei der Untersuchung der *fiktiven Universalität* gewissermaßen selber problematisieren werden. Balibar wird auf das Problem der Geschlechtertrennung stoßen, das ihn mit einer Unmöglichkeit konfrontiert, die nicht jene letztendliche Unmöglichkeit der *egalitären Souveränität* darstellt, die gewissermaßen

lediglich am Horizont als Aufforderung zur kritischen Überprüfung des Status quo auftaucht und welche im Zusammenspiel mit der ständigen Möglichkeit der aufständigen Staatsbürgerschaftsneugründung seine Forderung plausibilisiert, den politischen Prozess als unendlichen Entwicklungsprozess der Staatsbürgerschaften zu verstehen und diesen zu ermöglichen. Sondern vielmehr wird es sich bei dieser Unmöglichkeit um die Unmöglichkeit der Emanzipation durch die Art des Aufstands handeln, die Balibar fordert: den Aufstand, der in der Neugründung der Staatsbürgerschaft mündet. Zur Lösung dieses Problems und zur Rettung seiner Theorie wird Balibar die postmoderne Staatsbürgerschaft einführen, die ich anschließend untersuchen werde.

Balibars These lautet, dass jeder Verfassungszustand, um die gegenseitige Anerkennung von Rechten und Pflichten zu gewährleisten, um also der Forderung von der Verbindung individueller und kollektiver Freiheit nachzukommen, die Bedingung der Möglichkeit dieses Unterfangens selber hervorbringen muss. Er muss die Einzelnen als menschliche Individuen erst erschaffen, damit sie sich gegenseitig als menschliche Individuen ein Recht auf Differenz zuerkennen. Balibar geht davon aus, dass verschiedene, nicht in eine staatliche Hegemonie integrierte, primäre Identitäten und primäre Gemeinschaften in Unfähigkeit der gegenseitigen Anerkennung sich einander ausschließen würden. Die Möglichkeit eines »Rechts auf Differenz« (Balibar 2006a, 296), die Möglichkeit der »Anerkennung der Unterschiede« (Balibar 2006a, 296) in der Staatsbürgerschaft, die Möglichkeit eines Verfassungszustands, der Freiheit auf individueller und kollektiver Ebene verbindet, kann erst in vermittelter Form realisiert werden.

Die Einzelnen müssen erst zu menschlichen Individuen werden, damit sie sich ausgehend von dieser abstrakten Gleichheit als unterschiedliche Individuen anerkennen können. Dieses Unterfangen ermöglicht der Staat laut Balibar durch die Etablierung einer Hegemonie, einer »totale[n] Ideologie« (Balibar 2006a, 292), in die er die Einzelnen als Individuen integriert und die Balibar »fiktive Universalität« (Balibar 2006a, 290) nennt. Die totale Ideologie sei dabei gerade das Gegenteil einer totalitären Ideologie und dürfe nicht mit dieser verwechselt werden. Die Einzelnen werden nicht im Hinblick auf ein Gemeinwohl konstituiert, sondern als »relativ autonome Entitäten« (Balibar 2006a, 293), als einzelne individuelle Menschen. Die Integration der Einzelnen in diese Hegemonie funktioniert gewissermaßen durch die Einverleibung eines allgemeinen, allen Individuen gemeinsamen, »menschlichen« Horizonts, aus dessen Perspektive sich die Einzelnen wieder individuieren können. Die primären Identitäten und primären Gemeinschaften werden de- und aus dieser gemeinsamen, menschlichen Perspektive als Vermittlungsglieder der Totalität der *fiktiven Universalität* rekonstruiert. Der Einzelne ist nicht mehr an eine primäre Identität oder an die Teilhabe einer primären Gemeinschaft gebunden. Die verschiedenen Identitäten und Gemeinschaften werden als Möglichkeiten des menschlichen Individuums rekonstruiert. Der Einzelne wird von seiner primären

Zugehörigkeit befreit, hinein in eine Freiheit, in der er seine private Identität durch die Teilhabe an verschiedenen, aus der Perspektive des allgemein Menschlichen rekonstruierten Zugehörigkeiten und in der Teilnahme an verschiedenen, ebenfalls aus jener Perspektive rekonstruierten Institutionen formen kann. Das so entstehende Individuum versteht sich nicht als ein vom Anderen völlig Unterschiedenes, sondern als besonderes »Exemplar der menschlichen Gattung« (Balibar 1993, 117).

Doch warum müssen die einzelnen Zugehörigkeiten und Praktiken aus jener allgemeinen, menschlichen Perspektive erst rekonstruiert werden? Stellen sie nicht schon menschliche Zugehörigkeiten, menschliche Praktiken dar? Warum müssen sich die Individuen dieses Allgemeine erst einverleiben, um sich mit der Teilhabe an jenen Zugehörigkeiten und jenen Praktiken ihre menschliche Freiheit zu ermöglichen? Tragen sie dieses Allgemeine, dieses Menschliche nicht schon in sich? Eben so möchte Balibar die *fiktive Universalität* nicht verstanden sehen, eben darum sei die *fiktive Universalität* fiktiv (»weder natürlich noch willkürlich«, jedoch »ganz und gar ›wirklich‹« (Balibar 2006a, 290f.)). Der Fluchtpunkt dieser allgemeinen Perspektive ist eine abstrakte Wesensbestimmung des Menschen, die implizit und explizit die Identitäten und Gemeinschaften strukturiert. Diese abstrakte Wesensbestimmung ist jedoch kein Teil einer »den Individuen innewohnenden menschlichen Natur« (Balibar 2006a, 293). Die Perspektive, aus der erst die »menschlichen« Möglichkeiten ersichtlich werden, welche somit die Art und Ausformung der Identitäten und Praktiken bestimmt und diese sinnhaft zu einer Totalität, zur *fiktiven Universalität*, zusammenschließt und sie dadurch der gegenseitigen Akzeptanz überantworten, entspringt keiner natürlich vorgegebenen Wesensbestimmung des Menschen, sondern einem kontingenten, historisch gewachsenen und in der Hegemonie verfestigten abstrakten Bild des Menschen, seines Wesens. Nur wenn die Einzelnen sich mit dieser hegemonialen, jedoch als ursprünglich sich gebenden »Vorstellung eines Urbilds des ›menschlichen‹ – des wahrhaft menschlichen – Subjekts [...]« (Balibar 2006a, 300) identifizieren, zu diesem erzogen bzw. zu diesem abgerichtet werden, sind sie kompetente und sich untereinander akzeptierende (also akzeptable) Teilnehmer an den Praktiken und Institutionen, die ihre Freiheit darstellen. Da die primären Identitäten und die primären Gemeinschaften nicht von Natur aus auf dieses Allgemeine hin, auf diese abstrakte menschliche Wesensbestimmung ausgerichtet sind, müssen sie daraufhin ausgerichtet werden. Die abstrakte Bestimmung des Menschen steht den primären Zugehörigkeiten und Identitäten niemals neutral gegenüber. Die abstrakte Bestimmung des Menschen stellt die Norm (des Humanen) jener Hegemonie dar. Die Identitäten, Gemeinschaften und Praktiken können nur als Erscheinungsformen dieser Wesensbestimmung rekonstruiert werden und nur dann überhaupt Teil der Hegemonie (der »menschlichen« Gemeinschaft) werden, wenn sie als jene Erscheinungsformen rekonstruierbar sind. Sie können nur als Teil von ihr existieren, wenn sie aus jener

abstrakten, allgemeinen, jedoch kontingenten Perspektive sinnvoll erscheinen können. Die Ambivalenz der *fiktiven Universalität* tritt zutage:

»Die Freiheit, die jede Hegemonie gewährt, ist deshalb notwendigerweise ambivalent: Sie entbindet das Individuum zwar von der ausschließlichen Zugehörigkeit zu den primären Gemeinschaften – aber was für ein ›Individuum‹? Sie macht die Subjektivität notwendig und entwickelt sie – aber in welcher Form? Nur in der Form, die der Normalität entspricht. In den Grenzen der fiktiven Universalität – und demzufolge in seinen inneren Grenzen, die zugleich aufgezeigt und verdrängt werden – ist das Individuum frei [...] – aber nur in dem Maße ›frei‹, wie es ›normal‹ ist [...]« (Balibar 2006a, 299).

Auch die Befreiung der aus der *fiktiven Universalität* des Staates Ausgeschlossenen erscheint ambivalent: Einerseits können sich die im Namen der *Gleichfreiheit* vorgebrachten Klagen nur deshalb Gehör verschaffen, weil die *fiktive Universalität* mit dem universellen Anspruch auftritt, die Gemeinschaft aller Menschen zu sein. Nur weil sich die Mitglieder als besondere Exemplare der Gattung Mensch verstehen, sich der Norm des Humanen unterwerfen, erscheint diese Klage verständlich. Andererseits ist die geglückte Emanzipation der Ausgeschlossenen, die Befreiung der Unfreien notwendigerweise mit der Unterwerfung unter die durch den Aufstand der *Gleichfreiheit* veränderte, aber auch ausgeweitete Norm verbunden. Die vormals Ausgeschlossenen werden nicht in einen wie auch immer gearteten Zustand der unbedingten *Gleichfreiheit* entlassen; vielmehr behaupten sie sich als Norm-Subjekte.

»[D]as, was ich die in der Institution der modernen Staatsbürgerschaft zum Ausdruck kommende ›intensive‹ Universalität der Proposition der Gleichfreiheit genannt habe, ebenso wie deren fortwährende Neufassungen, die die Forderung nach Gleichheit und die Forderung nach Freiheit auf individueller und kollektiver Ebene miteinander verbinden, [ist] dauerhaft an die Bedingung von Normalität (was je nach Zusammenhang auch heißt: von Moralität, Rationalität) geknüpft [...]. Deshalb ist die Staatsbürgerschaft auch historisch in einen ununterbrochenen Ausweitungs-, Vertiefungs- und Anpassungsprozess von Normen eingelassen« (Balibar 2012c, 211).

Die *fiktive Universalität* bewirkt die Ausrichtung der Einzelnen an jener Norm, differenziert sie jedoch auch an dieser Norm. Die eine Identität lässt sich aus der Perspektive der Norm besser rekonstruieren als die andere, diese Gemeinschaften besser als jene. Wie auch immer die *fiktive Universalität* verfasst ist, produziert sie durch die Einverleibung eines den Menschen nicht gegebenen abstrakten Wesens Normalität und, ausgehend von jener abstrakten Gleichheit, Ungleichheit. Die Bedingung der Möglichkeit des

Verfassungszustands, die Bedingung der Möglichkeit der Verbindung von Gleichheit und Freiheit auf individueller und kollektiver Ebene, nämlich die Vermittlung der Einzelnen über ein abstraktes Menschenbild, entspricht der Bedingung der Unmöglichkeit einer völlig gleichfreien Umsetzung der *egalitären Souveränität*.

Das vom Verfassungszustand ermöglichte Recht auf Differenz ist ein relatives Recht auf Differenz, die im Verfassungszustand garantierte Freiheit eine durch die Norm eingeschränkte. Gestattet sind nur jene Differenzen, die als Besonderungen von jenem hegemonial bestimmten Allgemeinen möglich sind. Die von Aufstand und Verfassung realisierte Bewegung der Gleichheit erscheint als ambivalent: Jeder Verfassungszustand und jeder auf einen neuen Verfassungszustand abzielende Aufstand steht unter dem ideologischen Zwang, seine eigenen Voraussetzungen, die Vermittlung der Einzelnen über ein abstraktes Allgemeines, zu naturalisieren und den Gliedern der Totalität einzuverleiben. Die Ausgeschlossenen können Gleichheit und Freiheit aufständig erzwingen. Der Preis dafür ist die Normalität des Individuums.

Doch Balibars Analyse der letztendlichen Unmöglichkeit der *egalitären Souveränität* führt ihn über die Diagnose der Ambivalenz der *fiktiven Universalität* hinaus. Die Dialektik von Aufstand und Verfassung produziere in der Moderne nicht nur Normalität als Nebenprodukt der Emanzipation der Ausgeschlossenen; sie steuere vielmehr einer manifesten Grenze entgegen. Balibar sieht in die Natur des Menschen Differenzen eingelassen, die sich der Vermittlung über ein abstraktes allgemeines Bild des Menschen verweigern. Diese Differenzen lassen sich nicht als jene relative Differenzen beschreiben, welche die Einzelnen ausgehend von und auf der Grundlage ihres gemeinsamen Status des Individuum-Seins unterscheiden. Es handele sich hier vielmehr um »absolute Differenz[en]« (Balibar 1993, 117). Die hervorstechendste dieser absoluten Differenzen sei die Geschlechtertrennung, »welche die menschliche Gattung (und infolgedessen jede Gemeinschaft) in zwei asymmetrische ›Hälften‹ ohne Vermittlung aufspaltet« (Balibar 1993, 117). Der abstrakte Begriff des Menschen kann immer nur eine dieser beiden Formen annehmen und unterdrückt durch die verallgemeinerte Leugnung dieser absoluten Differenz die andere Form. Der abstrakte Begriff ist gewissermaßen unfähig, von diesen absoluten Differenzen zu abstrahieren. Dementsprechend sind alle Institutionen, Praktiken und Zugehörigkeiten implizit auf die männliche Subjektivität ausgerichtet, verhindern die Bildung einer weiblichen und verfestigen dadurch die Unterdrückung der Frauen. Diesem Problem kann durch die Forderung nach mehr Gleichheit bzw. nach der Anpassung des abstrakten Bilds des Menschen nicht begegnet werden. Eben die Bildung eines abstrakten Allgemeinen als Vermittlungsinstanz der Individuen ist die Ursache der fortwährenden sozialen Ungleichheit. Die Institution der Gleichheit kann jene sozialen Ungleichheiten nicht unterdrücken.

»Bei der Geschlechterdifferenz haben wir es gewissermaßen mit einem Zusatz an Singularität zu tun, der verbietet, der Freiheit von Männern und Frauen den gleichen Inhalt beizulegen und so die eine wie die andere auf ein gemeinsames Subjektivitätsmuster zurückzuführen« (Balibar 1993, 119).

Die Behandlung der absoluten Differenzen verdeutlicht, worin Balibar das Problem der abstrakten Allgemeinheit sieht. Es besteht weder in der Tatsache, dass jene primären Identitäten aufgehoben werden, noch darin, dass ihre neue Freiheit im Ausführen normgeleiteter, also von Außen anerzogener Tätigkeiten liegt. Vielmehr kommt das Problem der abstrakten Allgemeinheit erst zum Vorschein, wenn die Art, in der die Tätigkeiten normgeleitet sind und die Verfasstheit der möglichen Identitäten einem gewissen unverfügbaren (natürlichen) Bereich der Identität des Einzelnen widersprechen. Das Problem liegt für Balibar darin, dass die Norm (des Humanen), an der sich die selber normgeleiteten Tätigkeiten und die durch Bildung erwerbbaaren Identitäten ausrichten, um die *fiktive Universalität* zu einer Totalität zusammenschließen zu können, welche die gegenseitige Zuerkennung eines Rechts auf Differenz erst ermöglicht, derart verfasst sein muss, dass sie im Namen des einen wahrhaft menschlichen Subjekts gegen die Natur mancher Menschen angeht und Einzelne in der Unterwerfung unter diese Norm Tätigkeiten, Identitäten und Gemeinschaften vorfinden, die sie nicht als die ihrigen anerkennen können oder in denen sie nur als Ungleiche anerkannt werden.

Balibars systematische Analyse zeigt ihm, dass der modernen Dialektik von Aufstand und Verfassung die Normalität und die Geschlechterungleichheit eingeschrieben sind. Durch die aufständische Staatsbürgerschaftsneugründung können diese Arten der Unterdrückung und Ungleichheit nicht bekämpft werden; sie werden vielmehr immer wieder aufs Neue hervorgebracht. Das systematische Argument, das mit der Explikation der letztendlichen Unmöglichkeit der widerspruchsfreien Umsetzung der *egalitären Souveränität* gerade die Notwendigkeit der endlosen Fortsetzung der dialektischen Staatsbürgerschaftsneugründungen zeigen sollte, zieht diese umgekehrt eher in Zweifel. Im Fall der Geschlechtertrennung kann nicht davon gesprochen werden, dass sich ein (letztendlich unlösbarer) Widerspruch auf eine produktive Art entfalte. Vielmehr wird die Unmöglichkeit der Emanzipation der Frauen auf jedem Schritt der Dialektik wiederholt. Die Bewusstwerdung dieser Grenze der Dialektik der Staatsbürgerschaft führe laut Balibar zu einer fatalen Entwicklung: Jene Widerstandsformen, die sich gegen Normalität und Sexismus formieren, verstehen sich nicht als universalistische Aufstände. Diese Art des Widerstands orientiert sich vielmehr an den Formen des an Deleuze angelehnten minoritären, abweichenden Subjekts, das den Moralisierungs- und Normalisierungsverfahren widersteht. Im Gegensatz zum Widerstand der Staatsbürgerschaftsneugründung bezieht sich diese Art des Aufstands nicht auf Utopien

des kollektiven Subjekts, sondern versucht eher Heterotopien im Sinne Foucaults hervorzubringen, welche Autonomie abseits der Norm suchen (Balibar 2012a, 68). Als fatal bewertet Balibar diesen anti-universalistischen Widerstand, da er der Meinung ist, dass die Abkehr vom Universalismus damit gleichbedeutend sei, »kampflos die Waffen zu strecken« (Balibar 2006c, 243), die universelle Wahrheit der Gleichfreiheit zu verkennen und das von ihrer Negativität ausgehende Subversionspotential aufzugeben. Vielmehr müsse dieser Widerspruch, der Widerspruch der verschiedenen Widerstandsarten, überwunden werden (» [...] ›Majoritäts‹-, und ›Minoritäts‹-Politiken verknüpfen [...], deren jeweilige Einstellung gegenüber der Rolle von Normen beim Aufbau der Gemeinschaft einander absolut entgegengesetzt sind [...]« (Balibar 2012c, 223).) und zwar indem der Universalismus sich gegen sich selbst wendet. »Der Kampf findet also in seinem Innern [im Inneren des Universalismus] statt, um gerade das zu verändern, was wir unter Universalismus verstehen« (Balibar 2006c, 243).

Balibar empfindet jene Konstellation als unhaltbar, weil sie eine grundlegende Prämisse seiner Theorie der unendlichen Dialektik in Frage stellt: die Prämisse, dass politischer Widerstand nur in der Form des Universalismus, nur in Neugründungen der universellen Staatsbürgerschaft, nur in der Vermittlung einer kollektiven »Vorstellung davon, wie eine Veränderung des Begriffs von Politik und ihrer Macht-, Legitimations- und Repräsentationsformen aussehen könnte« (Balibar 2006a, 307), sinnvoll ist. Wenn für die von der Staatsbürgerschaft Ausgeschlossenen oder Benachteiligten nicht die Möglichkeit ersichtlich wird, wie die Negationen der *Gleichfreiheit* in der Form der universellen Staatsbürgerschaft negiert werden können (z.B. Frauen die sehen, dass ihr Ausschluss der Form der Staatsbürgerschaft immanent und somit in jeder Staatsbürgerschaft präsent sein wird), stellt die Tatsache, dass der Aufstand eine andere Form annimmt als die von Balibar geforderte, einen Indikator für das Scheitern dieser Prämisse dar. Diese Art von Ausgeschlossenen intendiert keine Neugründung der Staatsbürgerschaft. Ihr Aufstand ist vielmehr ein Aufstand gegen Balibars Aufstand der Staatsbürgerschaft. In dem Fall, dass die Staatsbürgerschaft mit solcher uneinholbaren, selbstproduzierten Exklusion konfrontiert wird, kann sie nicht mehr als Emanzipationsinstrument wahrgenommen werden und die Theorie des politischen Prozesses als unendliche Abfolge von Staatsbürgerschaften verliert ihre Plausibilität und Legitimität. Sie würde die Unmöglichkeit der Inklusion jener Ausgeschlossener zementieren. Das Eintreten eben dieses Szenarios möchte Balibar verhindern. Die postmoderne Staatsbürgerschaft soll dies leisten. Die Analyse der Aporien des (alten) Universalismus fungiert als Negativfolie.

Postmoderne Staatsbürgerschaft - Die Überwindung des abstrakten Begriffs des Menschen

Im Folgenden werde ich Balibars Konzeption einer postmodernen Staatsbürgerschaft darstellen. Balibar wird dabei versuchen, die oben dargelegten Aporien zu überwinden. Problematischerweise scheint Balibar die postmoderne Staatsbürgerschaft, entgegen der Theorie der unendlichen Dialektik von Aufstand und Verfassung, als Staatsbürgerschaft darzustellen, die das Ende der »ideologischen und historischen« (Balibar 1993, 122) dialektischen Entwicklung markiert. Ich werde einerseits dafür argumentieren, dass Balibars Einschätzung der postmodernen Staatsbürgerschaft als Beendigung der Dialektik nicht gerechtfertigt ist, andererseits die Frage aufwerfen, ob Balibars Einschätzung der Utopie der postmodernen Staatsbürgerschaft als symptomatisch für bestimmte Probleme in jener Theorie von Aufstand und Verfassung zu lesen ist. Ist die Aufforderung, stets neue universalistische Utopien zu entwerfen mit jener kritischen These vereinbar, welche die Einsicht in die ständige Unabgeschlossenheit des politischen Prozesses fordert oder wirkt nicht vielmehr jede neue universalistische Utopie diese kritische These als ungerechtfertigten epistemologischen Vorgriff über den Haufen? Führt die Aufforderung, stets neue universelle Staatsbürgerschaften hervorzubringen, den Universalismus stets über sich hinauszuführen, dazu, auch stets die notwendigerweise bestehenden Widersprüche der *egalitären Souveränität*, die Widersprüche, die Gesetz und Staat inhärent sind, in die Zukunft zu projizieren und diese dadurch nicht nur zu entfalten, sondern stets auch zu verdrängen und einer Auseinandersetzung mit diesen entgegenzuwirken?

Balibar versucht mit der postmodernen Staatsbürgerschaft die Widersprüche des Universalismus aufzuheben, indem er den Begriff des Menschen derart verändert, dass für die Neugründung einer Staatsbürgerschaft nicht weiterhin die verhängnisvolle Notwendigkeit besteht, ein abstraktes Urbild des Subjekts voraussetzen zu müssen. Die Aufgabe der postmodernen Staatsbürgerschaft besteht in der Überwindung des allgemeinen oder abstrakten Begriffs des Menschen jedoch ohne den Begriff des Universellen aufzugeben, dessen Allgemeinheitsbezug für die Staatsbürgerschaft von Nöten ist.

Durch die Reflexion auf die verschiedenen Arten des Leids, welche die vorangegangenen Staatsbürgerschaften produzierten, sieht sich Balibar in die Lage versetzt, einen solchen Begriff umreißen zu können. Die Dialektik der Staatsbürgerschaft lehrt seiner Ansicht zufolge zwei grundlegende Dinge über den Menschen: (1) Menschliche Unterschiede, im Sinne absoluter Differenzen, sind notwendig. Der Versuch, alle Unterschiede zwischen den Menschen aufzuheben, ihnen gemeinsam eine Form der Subjektivität aufzuprägen, endete in Leid und Ungleichheit und muss in Leid und Ungleichheit enden. »Diese

Unterschiede in der Vorstellung aufheben zu wollen (ganz zu schweigen von dem Versuch, sie real, ›in echt‹ aufzuheben) hieße, die Menschlichkeit der Menschen selbst aufzuheben, sie manchmal sogar gewaltsam zu zerstören« (Balibar 2012c, 221f.). (2) Es ist unmöglich, diese notwendigen Unterschiede genau zu definieren bzw. ihre Bedeutung abschließend festzulegen. Die Versuche des Sozialstaats unklassifizierbare Minoritäten in Sozialkategorien zu verwandeln, seien stets gescheitert, endeten in zwangvoller Stigmatisierung. »Niemand kann uns jedoch jemals genau sagen, wo die grundlegenden anthropologischen Unterschiede verlaufen und folglich worin ihr wesentlicher Inhalt liegt« (Balibar 2012c, 222).

Das Allgemeine des Menschen kann demnach nicht in der abstrakten Wesensbestimmung liegen; es besteht vielmehr in der Unmöglichkeit eben dieses zu bestimmen. Dem Begriff des Menschen müssen die Notwendigkeit der absoluten Differenz und die Unmöglichkeit der genauen Bestimmung der Differenzen schon eingeschrieben sein. Anstatt die Staatsbürgerschaft mithilfe eines allgemeinen Begriffs des Menschen zu konstituieren, sollen in der postmodernen Fassung die anthropologischen Unterschiede die Substanz der Staatsbürgerschaft ausmachen. Balibar nennt die postmoderne Staatsbürgerschaft eine »durch anthropologische Differenz überdeterminierte Staatsbürgerschaft« (Balibar 2012b, 110). Die anthropologischen Unterschiede werden hier nicht als jeweilige Hindernisse bei der Universalisierung der Bürgerrechte wahrgenommen, nicht als Widerstand gegen die Bürgerwerdung des Subjekts, sondern als »Ansatzpunkt für ein ›Subjekt-Werden des Bürgers‹ im aktiven Sinn des Wortes« (Balibar 2012c, 223). Das Subjekt im aktiven Sinn des Wortes ist nicht das Subjekt, das sich einer Norm des Menschlichen unterwirft und nur jene Subjekte akzeptiert, die sich ebenfalls dieser Norm unterwerfen. Das Subjekt im aktiven Sinne des Wortes weiß um die Notwendigkeit der eigenen Differenz, so auch um die des Anderen. Den Begriff der abstrakten menschlichen Allgemeinheit aufgebend stellt die postmoderne Staatsbürgerschaft ein »Äquivalenzsystem ohne allgemeines Äquivalent« dar, das aus »unendlichen Übersetzungen und Neuübersetzungen des Menschlichen in die Gesamtheit seiner ›Varianten‹« (Balibar 2012c, 223) besteht. Die unendlichen Übersetzungen tragen als dynamisches Element innerhalb des Begriffs des Menschen der Unmöglichkeit der abschließenden Lokalisierung der anthropologischen Unterschiede Rechnung.

Das Gesicht der *Gleichfreiheit* wandelt sich demnach in der postmodernen Staatsbürgerschaft. Sie legt eine neue Interpretation der Verbindung von Gleichheit und Freiheit vor: Die Gleichheit der Menschen darf nicht mehr als allgemeine Teilhabe an einer abstrakten Wesensbestimmung gedacht werden, sondern als Reziprozität der Singularitäten, als Bedingung und Postulat der Diversifizierung der Freiheiten (Balibar 2012b, 112). Die Aufgabe des Begriffs des abstrakten oder allgemeinen Menschen komme daher nicht einer Abkehr vom Universalismus gleich; sie stelle vielmehr einen

»Universalisierungszusatz« (Balibar 2012c, 223) dar.

Balibar scheint der Meinung zu sein, dass sich mit der Erkenntnis des Dilemmas der Abstraktion, des grundlegenden Widerspruchs der Staatsbürgerschaft, der im abstrakten oder allgemeinen Begriff des Menschen steckt, die historische und ideologische Dialektik der *Gleichfreiheit*, das stetige Aufeinanderfolgen der Staatsbürgerschaften vollends entfaltet habe. Sie münde zwar nicht in einem Ende der Geschichte, sondern in der Aufgabe, welche die postmoderne Staatsbürgerschaft stellt: durch unendliche Übersetzungen und Neuübersetzungen des Menschlichen den abstrakten Begriff des Menschen (stets neu) zu überwinden. Doch worin besteht für Balibar der fundamentale Unterschied zwischen der postmodernen Staatsbürgerschaft und jenen Staatsbürgerschaften, die sie beerbt und die lediglich Teile der Dialektik und nicht die Beendigungen dieser waren? Seine Charakterisierung dessen, was das wesentliche Merkmal der Postmoderne darstellt und worin ihr Unterschied zur Moderne liegt, könnte zur Beantwortung dieser Frage aufschlussreich sein. Das entscheidende Merkmal der Postmoderne bestehe in der Erkenntnis des fortwährenden Dekonstruktionsprozesses der Moderne (Balibar 2012c, 219). Von dieser Bemerkung ausgehend könnte man den »Aufstand«, der zur postmodernen Staatsbürgerschaft führt, als reflexiven Aufstand bezeichnen. Der reflexive Aufstand ist in dem Maße reflexiv und unterscheidet sich von vorherigen Aufständen darin, dass er die vorher Ausgeschlossenen nicht »blind« integriert, sondern das Prinzip des vorherigen Ausschlusses, den Grund, warum die vorherigen Staatsbürgerschaften Ausschluss produzierten (sich in jeder neuen Konstruktion gleichzeitig dekonstruierten), erkannt und überwunden hat. Die blinden Aufstände haben die ideologische, abstrakte Verallgemeinerung des Menschen, die Norm des Humanen, lediglich verschoben; der reflexive Aufstand überwindet diese Norm und dadurch auch die Ideologie. Das Reflexivwerden des Aufstands beendet die Dialektik durch die Überwindung der Norm des Humanen, durch die Überwindung des Widerspruchs der Abstraktion, weil die Gründe für das vorherige immanente Scheitern der Staatsbürgerschaften und für ihre vorherige Ambivalenz gefunden und behoben wurden.

Der Widerspruch, der die Dialektik der Staatsbürgerschaft angetrieben hatte, nämlich die Notwendigkeit stets neue Bestimmungen des allgemeinen Menschen zu liefern und die Unmöglichkeit, mit diesen Bestimmungen niemanden auszuschließen, wurden von der Dialektik selbst eingeholt und im neuen Begriff des Menschen, der dieser Unmöglichkeit Rechnung trägt, aufgehoben. Fortan gibt es keine Dialektik der Staatsbürgerschaften mehr, sondern ständige Neuübersetzungen des Menschenbildes (als Gesamtheit seiner Varianten) innerhalb der postmodernen Staatsbürgerschaft.

Einwand: Postmoderne Staatsbürgerschaft und unendliche Dialektik

Angesichts der von Balibar diagnostizierten Vagheit und Unfertigkeit seiner Konzeption der postmodernen Staatsbürgerschaft werde ich die inhaltliche Ausgestaltung dieses Versuchs unkommentiert lassen. Vielversprechender erscheint es mir, einen abschließenden Blick auf das doch recht unklare Verhältnis der postmodernen Staatsbürgerschaft zu Balibars Theorie von Aufstand und Verfassung zu werfen. Wie mir scheint, steht der Anspruch der postmodernen Staatsbürgerschaft, den Widerspruch der Staatsbürgerschaft, das Dilemma des abstrakten Begriffs des Menschen, aufheben zu können, in krassem Widerspruch zu Balibars Forderung, die beiden Elemente der Staatsbürgerschaft, die Politik des Aufstands und die Politik der Verfassung, als nicht synthetisierbaren Widerspruch zu verstehen, der die universelle Staatsbürgerschaft notwendigerweise durchziehen muss.

Der Widerspruch des Anspruchs der postmodernen Staatsbürgerschaft und der Theorie von Aufstand und Verfassung: Balibar hatte die Idee der Staatsbürgerschaft als unaufhebbare Gegenüberstellung von Aufstand und Verfassung konzipiert. Der Aufstand fungiert als Mittel zum Zweck der unmöglichen Erreichung der *egalitären Souveränität*. Unaufhebbar ist die Gegenüberstellung von Aufstand und Verfassung in der Idee der Staatsbürgerschaft demnach aufgrund der Unmöglichkeit der widerspruchsfreien und dauerhaften Institutionalisierung der *egalitären Souveränität*. Würde nun das Erreichen der postmodernen Staatsbürgerschaft die Dialektik von Aufstand und Verfassung beenden, weil sie doch einen Weg gefunden hätte, die *egalitäre Souveränität* widerspruchsfrei umzusetzen, die Aporien der Staatsbürgerschaft aufzulösen und die Aufstandskomponente der Idee der Staatsbürgerschaft, verstanden als notwendig geglaubtes, aber nun als überflüssig erwiesenes Korrektiv, ihre Legitimation verliert? Welcher Stellenwert käme Balibars expliziten Forderungen nach der *Demokratisierung der Demokratie* und der kritischen These noch zu, angesichts der Tatsache, dass diese einzig der vermeintlichen Unabgeschlossenheit und Unabschließbarkeit der Dialektik von Aufstand und Verfassung, also der Ermöglichung von Staatsbürgerschaftsneugründungen Rechnung tragen? Im Szenario der postmodernen Staatsbürgerschaft erwiesen sie sich zumindest als überflüssig, wenn nicht sogar als unerwünscht, weil die postmoderne Staatsbürgerschaft mit dem Anspruch der Wahrheit der eigenen Bestimmung des Menschen (als Einzelne wesentlich voneinander Unterschiedene, in ihrer Unterschiedenheit Geeinte) und den daraus resultierenden Modalitäten der Politikausübung auftritt. Balibar spricht selber die Warnung aus, dass mit der Abschaffung der Gegenüberstellung von Aufstand und Verfassung, also mit der Postulierung des Endes der Dialektik der Staatsbürgerschaften, der demokratische Horizont abgeschafft werde. Die postmoderne Staatsbürgerschaft als Beendigung der Dialektik steht in einem starken Widerspruch zur Theorie der unendlichen Dialektik: Entweder straft sie das Postulat der Unmöglichkeit der widerspruchsfreien universellen Staatsbürgerschaft Lügen oder sie

missachtet Balibars Warnung.

Balibars Fehldeutung des Anspruchs der postmodernen Staatsbürgerschaft: Wenn Balibar mit der postmodernen Staatsbürgerschaft die historische und ideologische Dialektik als beendet ansieht, bedeutet dies, dass er die postmoderne Staatsbürgerschaft selber weder als ideologisch noch als historisierbar einschätzt. Es stellt sich jedoch die Frage, ob die ontologische Bevorzugung des Begriffs des Menschen als Gesamtheit seiner Varianten gegenüber den vorangegangenen Begriffen des Menschen gerechtfertigt ist. Ist dieser Begriff des Menschen nicht ebenso aus dem Scheitern der vorherigen Versuche der Bestimmung hervorgegangen? Nimmt dieser Begriff nicht ebenso ontologische Setzungen vor (in diesem Fall die wesentliche Unterschiedenheit der einzelnen Menschen und die wesentliche Verbundenheit in dieser Unterschiedenheit), wie dies seine Vorläufer taten? Die postmoderne Staatsbürgerschaft ergibt sich zwar aus der Aufhebung eines Widerspruchs, für den die vorherigen Aufstände blind waren (und erkennt in diesem Sinne den fortwährenden Dekonstruktionsprozess der vorherigen Staatsbürgerschaftskonstruktionen). Doch lässt sich eben dies nicht von allen neuen Staatsbürgerschaften behaupten? Balibar beschreibt die Staatsbürgerschaft der Zweiten Moderne als Folge der Bewusstwerdung des Klassenwiderspruchs als eines strukturellen Widerspruchs. Vorherige Staatsbürgerschaften waren für diesen Widerspruch ebenso blind wie die Vorläufer der postmodernen Staatsbürgerschaft für das Phänomen der Normalität blind waren. Scheitern hingegen tut die Staatsbürgerschaft der Zweiten Moderne an einem Widerspruch, von dem sie zum Zeitpunkt ihrer Etablierung nichts wusste. Die Frage ist, inwiefern die postmoderne Staatsbürgerschaft vor dieser Art des Scheiterns gefeit ist. Könnte es sich nicht herausstellen, dass sie sich zwar in Hinsicht auf das Phänomen der Normalität als reflexiver Aufstand gegenüber vorangegangenen, »blinden«, Aufständen unterscheiden lässt; sodass dieses Unterscheidungsmerkmal jedoch in umgedrehter Form auf sie angewendet werden wird, dass sie in anderer Hinsicht selbst als der blinde Aufstand erweisen wird? In diesem Fall wäre jeder Aufstand reflexiv im Hinblick auf die Widersprüche, die er aufzuheben vermag und blind im Hinblick auf die Widersprüche, deren Nicht-Aufhebung ein nachfolgender Aufstand diesem vorwerfen wird. Vor allem wäre die Unterscheidung zwischen blindem und reflexivem Aufstand nicht mehr dazu geeignet, den postmodernen Aufstand als den letzten Aufstand, als die Beendigung der Dialektik der Staatsbürgerschaften, hervorzuheben.

Balibars Konzept der postmodernen Staatsbürgerschaft steht in einem eigentümlichen Konflikt mit der Theorie der unendlichen Dialektik. Wo seine Meta-Theorie der Politik Offenheit fordert, scheint die postmoderne Staatsbürgerschaft Schließung anzubieten. In Anbetracht der Theorie der unendlichen Dialektik und der damit einhergehenden Forderung nach der kritischen Einsicht in die Unabgeschlossenheit und Unabschließbarkeit des politischen Prozesses und der Gleichartigkeit der Genese aller

Staatsbürgerschaftsneugründungen müsste Balibars Vorschlag der postmodernen Staatsbürgerschaft um ein Element erweitert werden. Anstatt nur reflexiv den Widerspruch des abstrakten Begriff des Menschen aufzuheben, müsste er zusätzlich, in einer gleichsam selbstreflexiven Wendung, um seine eigene Fehlbarkeit bzw. sich selber lediglich als Fortsetzung der Dialektik der Staatsbürgerschaften wissen und diese Unabgeschlossenheit explizit thematisieren. Denn eben darin scheint die Pointe von Balibars Theorie zu liegen: Sie will den politischen Prozess nicht nur deskriptiv als dialektischen Entwicklungsprozess aufeinander folgender Staatsbürgerschaften beschreiben, sondern sie stellt die Forderung, dass dieser notwendige und unendliche Prozess durch die Bewusstwerdung seiner Notwendigkeit und Unmöglichkeit ermöglicht werde.

Es stellt sich die Frage, ob diese Art der reflexiven, selbstreflexiven Staatsbürgerschaftsneugründung überhaupt möglich ist oder ob nicht vielmehr jeder Aufstand sich als Ende der Dialektik (miss-)verstehen muss und dadurch Balibars geforderte Verbindung von Dialektik und kritischer These, von der Bewusstwerdung der Unmöglichkeit der *egalitären Souveränität* und ständigen Weiterentwicklung der *egalitären Souveränität* verunmöglicht wird.

Schluss: Kritische These und Dialektik

Balibars Vorgehen bei der Konzeption der postmodernen Staatsbürgerschaft beweist die Problematik der Theorie der sich durch die Dialektik von Aufstand und Verfassung hindurch entwickelnden Staatsbürgerschaft: In dem Moment, in dem die Unmöglichkeit der widerspruchsfreien Umsetzung der Staatsbürgerschaft bewusst wird (in Balibars Analyse die Bewusstwerdung des der Dialektik der Staatsbürgerschaften immanenten Sexismus), verliert die Aussage, der politische Prozess sei als der Entwicklungsprozess der Staatsbürgerschaft zu verstehen, seine Plausibilität und die Forderung, der politische Prozess habe sich als Entwicklungsprozess von Staatsbürgerschaften zu entfalten, seine Legitimität. Die postmoderne Staatsbürgerschaft ist angetreten, die These von der Unmöglichkeit der widerspruchsfreien Umsetzung der Staatsbürgerschaft zu widerlegen. Sie muss zeigen, dass auch die, welche systematisch von der Staatsbürgerschaft ausgeschlossen schienen, sich in der Definition des Bürgers einen Platz erkämpfen können. Die Schwierigkeit, wenn nicht sogar Paradoxie, der postmodernen Staatsbürgerschaft besteht nun darin, dass sie, obwohl sie angetreten ist, die Unmöglichkeit der widerspruchsfreien Umsetzung der *egalitären Souveränität* zu widerlegen, gerade diese Unmöglichkeit der widerspruchsfreien Umsetzung der *egalitären Souveränität* zusätzlich anerkennen muss, um sich Balibars Credo von der Unabgeschlossenheit und Unabschließbarkeit des politischen Prozesses entsprechend

nicht als Beendigung der Dialektik zu verstehen, sondern nur als notwendigerweise widersprüchlichen und vor allem vorläufigen Endpunkt dieser Entwicklung. Das heißt, dass die Unmöglichkeit der widerspruchsfreien Umsetzung nie »bewiesen« sein darf – gäbe es Beweise für diese Unmöglichkeit, nämlich endgültig Ausgeschlossene, kann ihr Fortgang nicht gefordert werden –, doch stets als ein unbewiesener Glaube, als eine aus der Vergangenheit begründete Vorsicht, anerkannt werden muss, damit die kritische These verinnerlicht und Balibars meta-politischen Forderungen nach der Zulassung von Widerständen und dem Suchen nach Widersprüchen nachgekommen werden kann.

Unabhängig davon ob jener selbstreflexive Staatsbürgerschaftsaufstand möglich ist oder ob sich nicht doch die Dialektik von Aufstand und Verfassung und die kritischen These als derart inkompatibel miteinander erweisen, dass jeder dialektische Aufstand, um überhaupt zu funktionieren, in einem Moment der notwendigen Selbstverkenntung sich mal um mal als Beendigung der Dialektik (miss)verstehen und somit die kritische These als vermeintlich ungerechtfertigten epistemologischen Vorgriff bedeutungslos zurücklassen muss, verdeutlicht jener stets »unbewiesene« Charakter der Widersprüche der *egalitären Souveränität* eine weitere Problematik der Theorie von Aufstand und Verfassung. Diese Problematik bezieht sich nicht auf die Frage, ob jene Selbstreflexion, jene kritische These in der Dialektik der Staatsbürgerschaften möglich ist, sondern auf die Frage, welche Art der Selbstreflexion möglich ist.

Dass immer dann ein dialektischer Fortschritt notwendig wird, wenn die Widersprüche des Staats und der *egalitären Souveränität* sichtbar werden, damit der Staat und das Ideal der *egalitären Souveränität* und somit auch die Forderung nach ihrer ständigen Weiterentwicklung nicht an Legitimität verlieren, lässt einen Verdacht aufkommen: Die Widersprüche der *egalitären Souveränität*, des Staates und des Gesetzes dienen Balibars Theorie nicht nur als Entwicklungsmotor eben jener Institutionen, sondern sie sind auch der ständigen Verdrängung ausgeliefert. Die Widersprüche werden stets (zusätzlich mit dem Versprechen auf die Möglichkeit der Anpassung des universalistischen Systems) in die Zukunft verlagert, aus ihnen werden jedoch keine Konsequenzen im Hier und Jetzt gezogen. Balibars kritische These verlangt zwar die Einsicht in die letztendliche Unmöglichkeit der *egalitären Souveränität*; als Konsequenz leitet Balibar allerdings lediglich die Forderung danach ab, die ständige Weiterentwicklung der Umsetzungen der *egalitären Souveränität* zuzulassen.

Balibar scheint die Bedeutung der kritischen These und dessen, was die Selbstreflexivität der Staatsbürgerschaft genannt werden kann, zumindest zu verkürzen. Anstatt aus der Unmöglichkeit einer widerspruchsfreien Gesellschaft und der widerspruchsfreien Umsetzung der *egalitären Souveränität* nur die Forderung nach der ständigen Möglichkeit der Weiterentwicklung des Systems abzuleiten (Widerstände zulassen, Widersprüche

suchen), müsste das System selber zur Einsicht in das ständige, so auch gegenwärtige Zurückbleiben hinter den, seine Existenz rechtfertigenden, Legitimationsvorschuss gebracht werden. Die Beantwortung der Fragen, was es bedeutet, dass der Staat ständig und notwendig Gewalt ausübt, dass Gesetze ständig und notwendig nicht nur als Freiheit, sondern auch als Zwang funktionieren, kommt dadurch zu kurz. Die kritische These kommt nicht zu einer Kritik oder Aufklärung der Staatsform, der Staatsbürgerschaftsform, der Rechtsform, weil sie nur Utopien in eben dieser Form zulässt.

Literaturverzeichnis

Balibar, Étienne. 1993. »Menschenrechte« und »Bürgerrechte«. *Zur modernen Dialektik von Freiheit und Gleichheit*. In: Balibar, Étienne (1993): *Die Grenzen der Demokratie*. Hamburg: Argument-Verlag. S.99-123.

Balibar, Étienne. 2006a. *Die Universalismen*. In: Balibar, Étienne (2006): *Der Schauplatz des Anderen*. Hamburg: Hamburger Edition. S.281-314.

Balibar, Étienne. 2006b. *Drei Begriffe von Politik: Emanzipation, Veränderung, Zivilität*. In: Balibar, Étienne (2006): *Der Schauplatz des Anderen*. Hamburg: Hamburger Edition. S.13-48.

Balibar, Étienne. 2006c. *Ist der Rassismus ein Universalismus?* In: Balibar, Étienne (2006): *Der Schauplatz des Anderen*. Hamburg: Hamburger Edition. S.229-243.

Balibar, Étienne. 2011. *Bürger-Subjekt. Antwort auf die Frage Jean-Luc Nancys: Wer kommt nach dem Subjekt?* In: Menke, Christoph; Raimondi, Francesca (Hrsg.) (2011): *Die Revolution der Menschenrechte*. Berlin: Suhrkamp. S.411-441.

Balibar, Étienne. 2012a. *Die Antinomie der Staatsbürgerschaft*. In: Balibar, Étienne (2012): *Gleichfreiheit*. Berlin: Suhrkamp. S.11-71.

Balibar, Étienne. 2012b. *Die Proposition der Gleichfreiheit*. In: Balibar, Étienne (2012): *Gleichfreiheit*. Berlin: Suhrkamp. S.71-120.

Balibar, Étienne. 2012c. *Neue Überlegungen zur Gleichfreiheit. Zwei Lektionen*. In: Balibar, Étienne (2012): *Gleichfreiheit*. Berlin: Suhrkamp. S.171-224.

Balibar, Étienne. 2012d. *Widerstand Aufstand Ungehorsam*. In: Balibar, Étienne (2012): *Gleichfreiheit*. Berlin: Suhrkamp. S.225-254.

Rancière, Jacques (2011): *Das Unvernehmen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.