

Jule Govrin Universalismus von unten

**Eine Theorie
radikaler Gleichheit
suhrkamp taschenbuch
wissenschaft**

suhrkamp taschenbuch
wissenschaft 2456

Je bedrohlicher die Weltlage wird, umso stärker spüren wir, wie sehr wir global aufeinander angewiesen sind. Doch obwohl wir alle verwundbar sind, ist Verwundbarkeit ungleich verteilt. Wie aber lässt sich Ungleichheit ausgehend von Körpern denken? Anhand von Schulden- und Austeritätspolitiken untersucht Jule Govrin in ihrem fesselnden Buch, wie Menschen durch Formen der differentiellen Ausbeutung ungleich gemacht werden. Und sie begibt sich auf die Suche nach gelebter Gleichheit in der Gegenwart. Gleichheit erscheint so nicht als fernes Ideal, sondern als prekäre Praxis, welche die Sorge umeinander in den Vordergrund stellt. In solidarischen Gefügen und egalitären Körperpolitiken blitzt ein Universalismus von unten auf.

Jule Govrin ist Philosophin und politische Autorin. Sie forscht an der Schnittstelle von Sozialphilosophie, Politischer Theorie, Feministischer Philosophie und Ästhetik. Zuletzt hatte sie eine Gastprofessur am Otto-Suhr-Institut für Politikwissenschaft der Freien Universität Berlin und ist derzeit Gastprofessorin am Institut für Philosophie an der Universität Hildesheim.

Jule Govrin
Universalismus von unten
Eine Theorie radikaler Gleichheit

Suhrkamp

Erste Auflage 2025
suhrkamp taschenbuch wissenschaft 2456
Originalausgabe
© Suhrkamp Verlag AG, Berlin, 2025
Alle Rechte vorbehalten.

Wir behalten uns auch eine Nutzung des Werks für Text
und Data Mining im Sinne von § 44b UrhG vor.

Umschlag nach Entwürfen
von Willy Fleckhaus und Rolf Staudt
Druck und Bindung: C. H. Beck, Nördlingen

Printed in Germany
ISBN 978-3-518-30056-5

Suhrkamp Verlag AG
Torstraße 44, 10119 Berlin
info@suhrkamp.de
www.suhrkamp.de

»Wir müssen uns der Logik der Ungleichheit entledigen, die im wissenschaftlichen Diskurs am Werk ist [...].«
Jacques Rancière

»Es waren plurale Beziehungsweisen der Solidarität, die an die Stelle der atomisierenden und konkurren-
ten Beziehungsweise des Kapitalismus treten sollten.«
Bini Adamczak

»Die Versammlung ist der konkrete Ort, wo Worte nicht vom Körper getrennt werden können. Wo die eigene Stimme zu erheben bedeutet, zu gestikulieren, zu atmen, zu schwitzen und zu spüren, dass die Worte gleiten und in den Körpern anderer aufgefangen werden.«
Verónica Gago

Inhalt

Einleitung	9
I. Körper	
Politische Körper	33
Body Politic: mythische Körper und politische Metaphern	37
Hobbes und die verwundbaren Körper	64
Eigentümliche Körper	93
II. Ökonomie	
Feministische Politische Ökonomie	125
Biopolitische Körper	136
Body Economic: differentielle Ausbeutung und Arbeitsteilung	160
Verschuldete Körper, verfügbare Körper	196
III. Gleichheit	
Gelebte Gleichheit	279
Ungleiche Körper und universelle Verwundbarkeit	281
Radikalrelationale Gleichheit	329
Solidarische Sorge und egalitäre Körperpolitiken	380
Für einen Universalismus von unten	436
Schlussbemerkungen	459
Literaturverzeichnis	463
Danksagung	490
Sachregister	492

Einleitung

Die Krisen der globalen Gegenwart lassen uns spüren, wie abhängig wir voneinander sind. Ebenso legen sie offen, in welchem Ausmaß wir ungleich gemacht werden. In den verflochtenen Vielfachkrisen unserer Zeit treten die Tiefenstrukturen hervor, in denen Menschen körperlich ausgezehrt werden. Ausbeutung, Verarmung, Verelendung sind zweifellos fortwährende Phänomene der jahrhundertelangen Körpergeschichte des Kapitals. Jedoch verdichten sie sich im klimakatastrophischen Zeitalter, in dem wir uns inzwischen befinden. Der bedrohliche Wandel von Welt und Umwelt, die Wetterextreme und die sich anbahnenden epochalen Gefahren und Konflikte, folgen wiederum wirtschaftlichen Krisenlagen. Ökonomie und Ökologie, Kapital und Körper wirken aufeinander ein. Das ließ uns die Pandemie erleben, als sich der Virus entlang von globalen Wirtschaftswegen verbreitete und auf Gesundheitssysteme traf, die durch austeritäre Sparmaßnahmen geschwächt waren. In der Coronakrise wurde die Krise der sozialen Reproduktion offenbar, die in dem auf Produktivität und Wachstum gepolten Wirtschaftssystem angelegt ist und die sich durch Jahrzehnte neoliberaler Privatisierung massiv verschärft hat. Im Windschatten von Wirtschaftskrisen entstehen Krisen der öffentlichen Gesundheit. So war es während der Finanz- und Eurokrisen ab 2008, als zahlreiche Menschen neben ihrer Arbeit und ihrem Zuhause den Zugang zur Gesundheitsfürsorge verloren. Dieses Gesamtgefüge einander verstärkender Krisen manifestiert sich physisch und psychisch. Unsere Körper geraten in die Krise, sind gestresst, erschöpft, kränkeln – oder sind Gefahren ausgesetzt, durch drohende Gewalt, mangende Gesundheitsfürsorge, fehlendes Essen, ausufernde Stürme und Überschwemmungen.

In ihren materiellen Auswirkungen verweisen solche Krisenmomente auf unsere Körperlichkeit, eine Körperlichkeit, die verletzlich und versehrbar ist. Ebenjene Verwundbarkeit wirft uns darauf zurück, dass wir miteinander verbunden und aufeinander angewiesen sind. Nicht allein mit den uns nahestehenden, sondern ebenso mit uns entfernten Menschen, wenn auch in verschiedenen Weisen. Die Mehrheit der Menschheit weiß das seit langem. Doch

viele der bislang wohlstandsgeschützten Menschen in westlichen Gesellschaften nehmen diese Abhängigkeit erst wahr, wenn transnationale Wirtschaftssysteme ins Stocken geraten, Lieferketten zusammenbrechen und der Warenfluss im Supermarktregal ausbleibt, wenn plötzlich auch vor ihrer Haustür Extremwetterphänomene zunehmen, wenn Kriege und Katastrophen bedrohlich nahe kommen und nicht mehr die weit weggerückten Probleme anderer sind. Es ist allerhöchste Zeit, sich mit dieser Abhängigkeit auseinanderzusetzen.

Diese globale Abhängigkeit ist allerdings von Ungleichheit geprägt. Die Vielfachkrisen unserer Gegenwart verdeutlichen, wie Abhängigkeitsverhältnisse asymmetrisch ausgebeutet werden. Fatale Folgen der Gewinnsucht des Kapitals werden einseitig angelastet, und zwar vornehmlich denen, die weder in der Verantwortung stehen noch den Profit einstreichen – auch das führt die Klimakrise vor Augen. Trotz dieser geschichtlich gewachsenen Gegenwartslage der Ungleichheit zeugt Abhängigkeit genauso von Gleichheit. Als erfahrbare Abhängigkeit legt sie offen, dass wir, um bestehende und kommende Krisen zu bewältigen, der Solidarität und der kooperativen Beziehungen bedürfen. Bei allem Schrecken und aller Bedrohlichkeit, die Abhängigkeit und Verwundbarkeit bergen, wohnt ihnen ein Versprechen inne – auf egalitäre, solidarische, sorgende Praktiken.

Unsere Verbundenheit und unsere Verwundbarkeit sind unserer Körperlichkeit geschuldet. Da wir zuallererst körperliche Wesen sind, die von Geburt an Zuwendung brauchen, teilen wir ein Grundbedürfnis nach Sorge. Sosehr wir einander gefährden, so sehr sind wir durch unser Sorgebedürfnis aneinander gebunden (Butler 2005, 37). Da Menschen aufeinander angewiesen sind und sich gemeinsam organisieren müssen, sind ihre Körper politisch. Der Umstand, durch einander verwundbar und aufeinander bezogen zu sein, erfordert ein radikales Umdenken: von Einzelkörpern hin zu Körpern im Plural. Darin zeichnet sich der philosophische Horizont einer relationalen Ontologie ab. Die uns umtreibenden Krisen – Coronakrise, Klimakrise, Sorgekrise, Gesundheitskrise – leuchten die politischen Dimensionen von Körperlichkeit grell aus. Zum einen machen sie sichtbar, wie sehr wir einander beschützen müssen, zum anderen, wie ungleich Schutz und Sorge verteilt sind.

Die krisengeschüttelte Gegenwart wirft folglich Fragen und

Forderungen nach Gleichheit, Gerechtigkeit und Gemeinwohl auf. Wie lassen sie sich mit unserer verkörperten Verbundenheit zusammenführen? Um Gleichheit und Ungleichheit ausgehend von Körpern zu denken, beginnt mein Vorgehen gewissermaßen »von unten« und setzt bei Verkörperung, Verbundenheit und Verwundbarkeit ein.¹ Für eine solche Erkundung der Gleichheit soll hier das Konzept eines Universalismus von unten eingeführt werden. Es wird in der Auseinandersetzung mit solidarischen Sorgepraktiken, egalitären Körperpolitiken und widerständigen Wissensproduktionen Konturen gewinnen. Zugleich eröffnet es einen normativen Horizont, um bestehende Ungleichverhältnisse im Unterfangen einer Ökonomiekritik von unten zu untersuchen. Das Bestreben meines sozialphilosophischen Bottom-up-Ansatzes liegt darin, eine Theorie der radikalen Gleichheit zu umreißen, die auf Differenz aufbaut und sich in solidarischer Praxis verwirklicht. Dafür verfolge ich eine zweifache Fragestellung: In analytischer Hinsicht frage ich, wie sich Ökonomie als differentielle Körperökonomie betrachten lässt, die Menschen in ungleichem Maße verwundbar macht. In normativer Hinsicht frage ich, wie solidarische Praktiken als egalitäre Körperpolitiken wirksam werden, die Formen gelebter Gleichheit hervorbringen.

Obwohl Verwundbarkeit, als allgemeine Grundbedingung von Körpern verstanden, auf Gleichheit hindeutet, besteht sie ebenso im Besonderen: in der konkreten, körperlichen Erfahrung, verwundbar zu sein und verwundet zu werden, auf je verschiedene Weisen. Der uns einende Umstand, durch Verwundbarkeit verbunden zu sein zu sein, weist auf eine Gleichheit hin, die von unten, von Körpern herkommt. Dennoch scheint Verwundbarkeit ungleich ver-

1 Diesbezüglich schließt die Studie an aktuelle Ansätze der Sozialphilosophie, der Politischen Theorie und der Feministischen Theorie an. Impulsgebend sind erstens Ansätze, die Verwundbarkeit zum Ausgangspunkt für philosophische Überlegungen nehmen, insbesondere Judith Butlers ethische Betrachtungen der Verwundbarkeit (Butler 2020). Zweitens sind Bottom-up-Ansätze wegweisend, die widerständige Wissensproduktionen von unten untersuchen (Medina 2013, Celikates 2020, Loick 2024), Wirtschaftsprozesse und -strukturen von unten betrachten (Gago 2017; Cavallero/Gago 2021), eine Universalgeschichte von unten (Buck-Morss 2018) oder einen *cosmopolitanism from below* konzipieren (Ingram 2013). Obwohl sich die beiden Stränge überschneiden, da sie bei Praktiken – und implizit bei Verkörperung – ansetzen, ermangelt es bislang einer Studie, die die Analysen dieser Bottom-up-Ansätze miteinander verknüpft.

teilt zu sein. Um diese Doppelbödigkeit analytisch zu fassen, ist mir das heuristische Begriffspaar der universellen Verwundbarkeit und der strukturellen Verwundbarmachung behilflich. Universelle Verwundbarkeit bildet einen normativen Begriff, während strukturelle Verwundbarmachung einen analytischen Begriff bereitstellt. In diesem begrifflichen Verhältnis bildet die universelle Verwundbarkeit den normativen Rahmen für die kritische Untersuchung der ungleichen Verwundbarkeitsverteilung in der politischen Praxis. Aufgrund der sozialen Verfasstheit ihrer Körper teilen Menschen eine universelle Verwundbarkeit. Das legt den egalitären Anspruch nahe, allen gleichermaßen Schutz und Sorge zuteilwerden zu lassen. Dennoch werden sie durch Formen der strukturellen Verwundbarmachung, wie sie in den bestehenden Verhältnissen vorherrschen, ungleich gemacht. Während die universelle Verwundbarkeit als Grundbedingung des Lebens allen gemein ist, spielt sich strukturelle Verwundbarmachung inmitten des politischen Geschehens ab und materialisiert sich in prekären Lebensbedingungen.

Um die Feinstofflichkeit zwischenmenschlicher Beziehungen zu fassen, bedarf es einer sozialphilosophischen Sichtweise, die sich zur Politischen Theorie öffnet und danach fragt, wie soziale Bindungen Solidarität stiften und egalitäre Praktiken hervorbringen können. Solch eine Blickrichtung von unten, die Gleichheit und Solidarität nicht auf der Ebene von Recht, Institutionen und Staatlichkeit veranschlagt und sie stattdessen als prekäre Praxis betrachtet, stellt Sorge in den Vordergrund. In praxeologischer Perspektive scheint Solidarität untrennbar mit Sorgebeziehungen verflochten. Wie lassen sich »solidarische Beziehungsweisen« (Adamczak 2017, 263) als sorgende Praktiken und egalitäre Körperpolitiken begreifen? Bleibt man bei der Betrachtungsweise von unten, werden solidarische Beziehungen in ihrer Körperlichkeit und Affektivität sichtbar, schließlich sind sämtliche sozialen Praktiken verkörpert. Diese verkörperte Verbundenheit scheint ein Versprechen auf Gleichheit zu bergen. Durch sie zeigt sich Solidarität als relationale, radikalegalitäre Praxis, die im Wissen um geteilte Verwundbarkeit entsteht – so meine Vermutung. Die Annahme, dass Menschen voneinander abhängig sind, führt zum Anspruch, allen gleichermaßen Schutz und Sorge ange-deihen zu lassen – was wiederum den Weg zur Solidarität freilegt.

Wie ist dieses Nahverhältnis zwischen Solidarität und Sorge, Verkörperung, Verbundenheit und Verwundbarkeit zu verstehen?

Wie lässt sich Differenz mitdenken? Eine Gleichheit zwischen Körpern anzunehmen, kann ja keineswegs bedeuten, diesen ein Gleichsein zu unterstellen oder aufzwingen zu wollen. Auch Solidarität muss Differenz einbeziehen, denn eine Gemeinschaft, die sich auf eine rigide Gruppenidentität beruft, kann schwerlich egalitär sein. Um diesen Fragen nachzuspüren, betrachte ich solidarische Sorgepraktiken als egalitäre Körperpolitiken. Gleichheit wird also in ihrer graswurzelmäßigen Verflechtung mit solidarischen Beziehungen und Bewegungen untersucht, als prekäre, kontingente Praxis. Dieser Gleichheitsbegriff ist insofern radikal, als er – im etymologischen Sinne von »an die Wurzel gehen« – bei Körpern und ihren Lebensbedingungen ansetzt. Er ist in relationaler, materialistischer und politischer Hinsicht radikal. Zunächst ist freilich jeglicher Gleichheitsbegriff relational, da Egalität auf die Beziehung von Menschen abzielt. Doch während Relationalität oftmals Individuen beschreibt, die in Beziehung treten, wird sie hier tiefer gehend gefasst, weil Menschen schon aufgrund ihrer körperlichen Verfasstheit verbunden sind. Mein Verständnis radikaler Relationalität erweitert den geläufigen Gleichheitsgedanken und lässt verkörperte Verbundenheit als philosophischen Ausgangsort egalitärer Beziehungen aufscheinen. Gleichheit wird hier in materialistischer Hinsicht radikal gefasst, insofern Wege alternativer Wirtschaftsweisen gesucht werden, die auf Gemeinwohl und Gemeingüter anstelle von Profit, Wachstum und Privateigentum aufbauen. Daran anknüpfend wird Gleichheit im politischen Sinne radikal gedacht, weil es für solche kommunalökonomischen Praktiken Organisationsmodi der erweiterten demokratischen Lebensformen bedarf. Um uns als Gleiche anzuerkennen, brauchen wir radikalegalitäre, radikaldemokratische Teilhabe- und Organisationsmöglichkeiten. Das ist keineswegs mit dem Dogma einer absoluten Gleichheit zu verwechseln, schließlich ist meine Vorstellung radikaler Gleichheit maßgeblich davon bestimmt, dass wir uns in unseren Differenzen anerkennen und gerade darin als Gleiche behandeln. In solidarischen Beziehungsweisen, im Aushandeln unserer vielfältigen Standpunkte liegt das emanzipative Potenzial gelebter Gleichheit. Sie wird also auch politisch radikal ersonnen, weil sie gegenläufig zur formellen, vom Gesetz gewährten Gleichheit im sozialen Geschehen ansetzt. Radikale Gleichheit ist relational, sie ist differentiell und sie ist praktisch.

Diese drei Modi radikaler Gleichheit werde ich als Analyseaspekte anwenden. Der relationale Aspekt verweist auf verkörperte Verbundenheit. Der differentielle Aspekt schließt im politisch positiven wie negativen Sinne Differenz ein. Der praktische Aspekt führt dahin, Gleichheit als solidarisches, Sorgeökonomisches Beziehungsgeschehen zu betrachten, das unweigerlich prekär bleibt. Mithilfe dieser angerissenen Begriffswerkzeuge und Analyseaspekte soll geprüft werden, ob eine Kernthese dieses Buches trägt. Sie besagt, dass solidarische Praktiken zu egalitären Körperpolitiken werden, sobald sie sich gegen strukturelle Verwundbarmachung wenden und ein Wissen universeller Verwundbarkeit hervorbringen, so dass Gleichheit als gelebte, prekäre Praxis sichtbar wird. Solche Formen der solidarischen Sorge und gelebten Gleichheit lassen sich als Anzeichen eines Universalismus von unten auffassen.

Am Horizont dieser Überlegungen steht der Gedanke eines Universalismus von unten, dessen kontingente Grundlagen auf Differenz beruhen und der das »Recht auf Differenz in der Gleichheit« (Balibar 2012, 110) praktisch umsetzt. Aufklärerische Universalismusmodelle, wie sie sich bei Jean-Jacques Rousseau oder Immanuel Kant finden, bauen auf den impliziten Normen bürgerlicher, weißer Männlichkeit auf. Diese Normen verklammern sich mit der Figur des Vernunftsubjekts, wie sie Kant in seiner Vertragstheorie emporhält, während er in seinen aufklärungsphilosophischen und anthropologischen Schriften Frauen und rassifizierte Menschen aus der Sphäre der Vernunft ausschließt (Kant 1984; 2014, A390-A417; A482). Das aufklärerische Vernunftideal neigt dazu, Körperlichkeit und Affektivität zu überblenden. Dennoch sind Körper nicht gänzlich abwesend. Sie finden sich in Rousseaus romantisierenden Schilderungen des selbstgenügsamen Subjekts ebenso wie in den Naturzustandsszenarien von Thomas Hobbes (1966) und John Locke (1977), wo sie weitaus präsenter sind als in Kants Konzeption des Vernunftrechts. In Hobbes' und Lockes Schriften wird die Selbstbestimmung über den eigenen Körper epistemisch mit dem Eigentumsrecht verkoppelt – als Selbstbesitz am eigenen Körper –, wodurch die Sphäre der Gleichen gegenüber den Besitzlosen abgegrenzt wird und den Besitzenden vorbehalten bleibt. Fortan galten zu Zeiten der Aufklärung allein weiße, wohlhabende Männer als Gleiche unter Gleichen. Sie konnten zur »körperlosen Norm« wer-

den, die seltsam entkörperert erscheinen, wohingegen »allen Anderen politische Handlungsfähigkeit gerade aufgrund einer vermeintlichen Minderwertigkeit oder Mangelhaftigkeit ihrer Körper abgesprochen« (Ludwig 2021b, 659) wird. Diese Ausgrenzungen sind nicht rein philosophischer Art, sie unterliegen materiellen Ausbeutungsstrukturen. Die ungleiche Körperordnung, die zu Lebzeiten von Hobbes und Locke in der englischen Eigentümergeellschaft des 17. Jahrhunderts im Entstehen begriffen ist, gründet auf kolonialer Versklavung und vergeschlechtlichter Arbeitsteilung, die Kernkomponenten des aufkommenden Kapitalismus bilden.

Sicherlich befinden sich alle Menschen situativ und sozial in Abhängigkeitsverhältnissen, so dass sie ihre Bedürfnisse miteinander organisieren müssen. Doch einmal abgesehen davon, dass diese konkreten Abhängigkeiten jeweils anders ausgeprägt und ausgebeutet werden, werden sie verschieden diskursiv gerahmt. Während die Abhängigkeit der einen als quasi naturgegeben dargestellt wird, soll die Abhängigkeit der anderen vergessen gemacht werden. Die Aufklärungsphilosophie nährt das maskuline Ideal des selbstgenügsamen Subjekts und unterschlägt, wie sehr die weißen, bürgerlichen, männlichen Körper von der Arbeit der anderen Körper abhängen und in privilegierter Stellung von ihr profitieren. Der Unterbau der bürgerlichen Ordnung der Gleichen wird von denen getragen, die in den Fabriken ausgebeutet werden, deren Arbeitskraft kolonialwirtschaftlich enteignet wird oder die als Liebesdienst verstandene Hausarbeiten verrichten. Diese Ordnung ausgebeuteter, enteigneter Körper, die als Fundament der bürgerlichen Gesellschaft fungiert, führt dazu, dass sich der aufklärerische Gleichheitsgrundsatz in unhaltbaren Widersprüchen verfängt.

Diese wiederkehrenden Widersprüche sollten allerdings nicht dazu verleiten, mit den Ideen von Gleichheit und Universalismus zu brechen. Ganz im Gegenteil gilt es, die Spuren eines Universalismus von unten zu verfolgen, der das Gleichheitsversprechen radikal erweitert. Neben anderen Mitstreiterinnen des frühen Feminismus wie Mary Wollstonecraft kritisierte etwa Olympe de Gouges, dass die 1789 von der französischen Nationalversammlung verabschiedete *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen* Männern vorbehalten blieb (Gouges 1980). Auch die Freiheitskämpfer:innen der Haitianischen Revolution, die nach 1791 den Sturz der französischen Kolonialherrschaft herbeiführten, beriefen sich auf den

universalistischen Gehalt der Menschenrechtserklärung von 1789 (Buck-Morss 2018, 58f.). Diese egalitär-emanzipativen Bewegungen fechten die Begrenzungen des aufklärerischen Universalismus an, in ihnen zeichnet sich eine Gleichheit ab, die von unten kommt, weil sie von jenen erkämpft wird, die nicht als vollwertige politische Subjekte gelten. Die »Universalität blitzt in jenen Momenten auf, in dem sich die Sklaven selbst bewußt wurden, daß ihre Situation vom Standpunkt der Humanität aus nicht länger zu ertragen war«, schreibt Susan Buck-Morss (2018, 184). Sie begreift dieses Aufblitzen als »Universalismus von unten« (Buck-Morss 2018, 144), der »an den Bruchstellen historischer Abläufe« erscheint, denn »in diesen Momenten der geschichtlichen Diskontinuität verleihen Menschen [...] einer Humanität Ausdruck, die die kulturellen Grenzen überschreitet« (Buck-Morss 2018, 183). Erst wenn wir uns »mit diesem rohen, freien und verwundbaren Zustand identifizieren, können wir verstehen, was sie uns sagen wollen« (Buck-Morss 2018, 183). Mithin werden »neue, untergründige Formen der Solidarität« möglich, die »an unser universelles, moralisches Empfinden appellieren, das heute die Quelle des Enthusiasmus und der Hoffnung darstellt« (Buck-Morss 2018, 184). Buck-Morss bringt den Begriff eines Universalismus von unten bloß beiläufig ein, ohne ihn weiter auszuführen. Anlass genug, den Begriff aufzugreifen, auszuarbeiten und sich auf die Suche nach möglichen Erscheinungsformen eines Universalismus von unten zu begeben. Während Buck-Morss ihn innerhalb einer Universalgeschichte erkundet, suche ich seine Spuren in der Gegenwart. Erste Züge deuten sich schon an: In Abgrenzung zu den aufklärungsphilosophischen Ideen baut der Gedanke eines Universalismus von unten auf Differenz in der Gleichheit auf.

Von der Aufklärung bis heute binden Universalismus- und Menschenrechtsdiskurse Gleichheit an Eigentumsrecht. Doch jenes Recht, das Gleichheit verheißt, erlaubte in den Anfängen der Kapitalismusgeschichte ebenfalls die Enteignung der Allmende. Trotz aller Maßnahmen und Fortschritte hin zu einer gerechteren Verteilung bleibt die Gegenwart von enormer Vermögensungleichheit bestimmt. Es gibt also begründete Skepsis gegenüber dem Egalitätsversprechen des Eigentumsrechts. Statt am ökonomischen Primat von privatwirtschaftlichem Eigentum und unternehmerischem Profit festzuhalten, orientiert sich der Gedanke eines Universalismus von unten am Gemeinwohl. In diesem radikalegalitären, öko-

nomiekritischen Unterfangen geht es mir nicht darum, alternative Rechtsformen und -erweiterungen zu finden, vielmehr erkunde ich praktische Erscheinungen einer gelebten Gleichheit, die vorführen, wie wir uns gemeinwohlorientiert organisieren können. Deshalb sind Erscheinungsformen eines Universalismus von unten nicht in idealen Entwürfen rechtlicher Freiheit zu finden, die oftmals westliche, eigentumslogische Normen der aufklärungsphilosophischen Universalismusmodelle fortführen. Die Spuren solch eines Universalismus von unten sind in solidarischen Praktiken zu suchen, die das Wohl aller im Sinne haben und es ein Stück weit umsetzen.

Für diese Erkundung bedarf es einer nicht-idealen normativen Theorie, die mit der Untersuchung von Ungleichheit beginnt. Denn um Gleichheit zu denken, muss man begreifen, wie Menschen ungleich gemacht werden. Der Gedanke einer praktischen Gleichheit zielt also nicht auf ideale Modelle einer gerechten Gesellschaft ab, er beginnt mitten im Bestehenden. Solch eine Vorgehensweise folgt dem Vorschlag Theodor W. Adornos, das Leiden in der Welt als Ausgangslage für die philosophische Praxis zu nehmen: »Das Bedürfnis, Leiden beredt werden zu lassen, ist Bedingung aller Wahrheit. Denn Leiden ist Objektivität, die auf dem Subjekt lastet; was es als sein Subjektivstes erfährt, sein Ausdruck, ist objektiv vermittelt« (Adorno 1966, 27). Ohne selbst einen Begriff des Vulnerablen zu entwickeln, bewegen sich seine Betrachtungen des beschädigten Lebens – so der Untertitel der *Mimima Moralia* (Adorno 2012) –, die unauflöslich mit seiner Philosophie nach Auschwitz verbunden sind, in der Nähe eines Denkens der Verwundbarkeit. Statt auf die Unversehrtheit und Souveränität eines abgeschotteten Subjekts zu setzen, geht es Adorno um das Leiden, das kapitalistische Verwertungsstrukturen erzeugen, ein Leiden, das seinen Ausdruck im Körperlichen findet. Adornos Aufforderung, ausgehend vom geteilten Leiden und beschädigten Leben zu denken, führt in eine materialistische Philosophie, die nach den Bedingungen fragt, in denen Menschen leben. Deshalb bildet Ungleichheit die Ausgangslage, um nach den Ermöglichungsbedingungen einer Gleichheit zu fragen, die sich in solidarischen Beziehungen entfaltet.

Solch eine praxeologische Perspektive erfasst Egalität in ihren konkreten Bezügen. Anstelle von Idealmodellen frage ich nach möglichen Verwirklichungswegen in gegebenen Gesellschaftsver-

hältnissen. Dieses Vorgehen folgt der Methodik nicht-idealer Theorie, die in der Politischen Philosophie in kritischer Auseinandersetzung mit John Rawls' Gerechtigkeitstheorie entstand (vgl. Schaub 2010). Wegweisend ist Charles Mills' Kritik an idealen Theorien (2005), wie sie Rawls' Gerechtigkeitstheorie (Rawls 2020) repräsentiert. Mills legt dar, wie Rawls' Theorie Unterdrückungsverhältnisse entweder naturalisiert oder ausblendet. Gemeinhin arbeiten solche analytischen, moralphilosophischen Ansätze mit Modellen einer idealen Gesellschaft (Mills 2005, 166 f.). Infolgedessen klammern sie die Aktualität gesellschaftlicher Wirklichkeiten aus. Ideale Theorien, so Mills, stellen entweder stillschweigend das Tatsächliche als eine Abweichung vom Ideal dar, die zu theoretisieren nicht lohne, oder es wird behauptet, der Ausgang von einem Ideal sei der beste Weg, um bessere gesellschaftliche Zustände zu verwirklichen (Mills 2005, 168) Angesichts dessen macht er kennzeichnende Merkmale idealer Theorien aus: Sie idealisieren soziale Institutionen und schweigen sich über Unterdrückungsverhältnisse aus (Mills 2005, 168 f.). Sie gehen von einem abstrakten, undifferenzierten, vereinheitlichten, atomistischen Individuum aus, das typisch für den klassischen Liberalismus ist. Es erscheint losgelöst von bestehenden Beziehungen struktureller Beherrschung, von Zwang, Ausbeutung und Unterdrückung, die Menschen in über- oder untergeordnete Stellungen einsortieren (Mills 2005, 168). Die Annahme idealer sozialer Institutionen übersieht die institutionalisierte Strukturhaftigkeit von Ungleichheit in der Familie, der ökonomischen Ordnung und im Rechtssystem (Mills 2005, 169). Auf diese Art werden Unterdrückungsstrukturen systematisch verschwiegen. So verweist Mills darauf, wie Rawls' Gerechtigkeitstheorie die bürgerliche Familie als Ideal hochhält, wodurch geschlechterpolitische Ungleichheit und patriarchale Gewalt unbeachtet bleiben (Mills 2005, 178 f.). Ebenso ausgespart wird die Geschichte von Kolonialismus, Versklavung und rassistischen Strukturen (Mills 2005, 173). Darin macht Mills ideologische Tendenzen aus, die den begrenzten habituellen Horizonten innerhalb der Moralphilosophie geschuldet sind. Indem die Philosophierenden Ungleichheit außer Acht lassen, können sie ebenjene Privilegien verschleiern, die ihnen selbst zugutekommen. Ideale Theorien befördern, schreibt Mills, einen verzerrten Ideenkomplex voller Werte, Normen und Überzeugungen, der Interessen und Erfahrungen einer kleinen Minderheit –

weiße Männer der Mittel- und Oberschicht – widerspiegelt, die in der philosophischen Fachwelt stark überrepräsentiert ist (Mills 2005, 172). Man sollte daher die Frage stellen: Wem kommen die moralphilosophischen Modelle zupass, die strukturelle Ungleichheit wegabstrahieren (Mills 2005, 172)? Ideale Theorien stützen die Interessen derjenigen, die aufgrund ihrer privilegierten Stellung als weiße, bürgerliche Männer Erfahrungen machen, die dem von ihnen vertretenen Ideal am nächsten kommen, so dass sie kaum kognitive Dissonanzen zwischen ihren Denkmodellen und ihrer Lebenswirklichkeit erkennen und empfinden können (Mills 2005, 172). Dagegen liegt die analytische Stärke nicht-idealer, kritischer Theorien darin, akkurat die gesellschaftlichen Wirklichkeiten zu kartografieren, indem sie die sozialen Stellungen innerhalb der von ihnen beschriebenen Systeme differenzieren und auf diese Weise abstrahieren, ohne zu idealisieren (Mills 2005, 175). Mills argumentiert nicht gegen Abstraktion und Verallgemeinerung, schließlich bergen Partikularismus und Relativismus ihrerseits politische Risiken, da sie die Begründungsmöglichkeiten für Gerechtigkeits- und Gleichheitsforderungen unterlaufen, etwa für *racial justice* oder Geschlechtergerechtigkeit (Mills 2005, 174). Für ihn bedarf es normativer Theorien, die bestehende Unterdrückungsstrukturen kritisch aufzeigen. Anstelle eines falschen Universalismus, wie ihn ideale Theorien vorgeben, ist eine normative, nicht-ideale Theorie zu entwerfen, die bei Unterdrückung und Ungleichheit ansetzt (Mills 2005, 173). Solch ein nicht-idealischer Ansatz kann potenziell universalistisch sein, wenn er, wie Mills ausführt, die besondere Erfahrung der Unterdrückten widerspiegelt und Partikularismus und Relativismus vermeidet (Mills 2005, 166). Hier findet sich ein Hinweis auf einen Universalismus von unten, der bei der Kritik von differentieller Unterdrückung und Ungleichheit beginnt.

Als altbekannte, brauchbare Analysebeispiele führt Mills Marx' Konzept des Kapitalismus, das feministische Konzept des Patriarchats und das antirassistische Konzept der weißen Suprematie an. Sie arbeiten mit Abstraktionen, die Besonderheiten von Grupeerfahrungen reflektieren, und als kritische Konzepte machen sie Ungleichheit sichtbar, statt diese zu verschleiern (Mills 2005, 173). Dergestalt fungieren sie als Metatheorien, die offenlegen, wie Herrschaftssysteme die idealen Vorstellungen formen (Mills 2005, 174). Zugleich zeigen sie auf, wie dominierende Denksysteme Ungleich-