02 2007

Universalismus

Diskussion mit Alain Badiou

Étienne Balibar

Übersetzt von Therese Kaufmann

Ich freue mich über diese Gelegenheit des öffentlichen Austauschs von Gedanken, Ideen und vielleicht Argumenten zum Thema Universalismus und Universalität.[1] Es ist nicht das erste Mal, dass wir dies tun in einer langen Geschichte als intellektuelle Wegbegleiter, und vielleicht war es in gewisser Weise immer unser gemeinsamer Gegenstand, und deshalb auch unser Punkt der Häresie. Doch arbeiten wir beide weiter, und die Umstände bringen neue Aspekten hervor.

Ich bin der festen Überzeugung, dass ein philosophischer Diskurs über Kategorien des Universalen, Universalität und Universalismus – über ihre Bedeutung und ihren Gebrauch – ein kritischer sein muss. Er kann nicht bloß ein historischer Diskurs sein, der Diskurse über das Universale, von denen einige selbst beanspruchen universalistisch zu sein, auflistet und festlegt; es kann auch nicht einfach ein Diskurs sein, der irgendeinen davon bestätigt oder versucht, die bereits sehr lange Liste zu erweitern. Wir (bzw. einige von uns...) sind hinsichtlich dieses Themas vorsichtig, sogar skeptisch, geworden, weil wir gelernt haben, dass der Sprache des Universalismus, oder wie ich lieber allgemein

ausgedrückt sagen würde, jeder Sprache, die den Versuch unternimmt, „das Universale zu sprechen“, die Kluft zwischen Theorie und Praxis, zwischen Prinzipien und Folgerungen, kognitiven und performativen Aussagen, innewohnt. Genau wie dies in unseren eigenen Diskursen heute Abend der Fall ist.[2] Diese Äquivozität nimmt unterschiedliche Formen an, vor allem aber die Form identischer universalistischer Äußerungen, die je nachdem, wann, wo, von wem und zu wem sie getätigt werden, entgegengesetzte Bedeutungen erhalten und gegensätzliche Effekte erzeugen. Sie nimmt die Form universalistischer Diskurse an, die Ausschlüsse legitimieren oder instituieren, und, noch beunruhigender, die Form universalistischer Diskurse, deren Kategorien auf Ausschluss basieren – das heißt, auf der Leugnung von Andersheit und Alterität. Doch manchmal nehmen sie auch die umgekehrte Form partikularistischer oder differenzialistischer Diskurse an, die zu den paradoxen Voraussetzungen für die Erfindung neuer, erweiterter Formen des Universalismus werden und seinen Inhalt bestimmen. Es scheint, und ich warte noch immer auf ein Kontrafaktual, dass der Universalismus niemals nur *tut, was er sagt,* oder *sagt, was er tut*. Infolgedessen liegt, glaube ich, die Aufgabe eines/r PhilosophIn (oder eines/r PhilosophIn heute, zu diesem *gegenwärtigen Zeitpunkt*) in Bezug auf die Universalität eben genau darin, die Logik dieser Widersprüche zu verstehen und in dialektischer Weise ihre vorherrschenden und untergeordneten Aspekte zu untersuchen und aufzudecken, wie sie funktionieren und wie sie durch die Interaktion von Theorie und Praxis, oder – wenn sie so wollen – zwischen Diskurs und Politik, verschoben oder verdreht werden können. Was ich deshalb ausschließe – und was bereits eine Geste des Ausschlusses, oder vielleicht den Ausschluss der Ausschließlichkeit darstellt –, ist ein *Plädoyer für oder gegen den Universalismus als solchen* oder irgendeine seiner historischen Bezeichnungen.

Ich hoffe allerdings, dass diese Form eines kritischen Ansatzes, den ich gern zu einer Form der „negativen Dialektik“ treiben möchte – ungeachtet früherer Verwendungen dieses Ausdrucks, und deren Effekte ich selbst sicherlich nicht ganz voraussehen kann, hier nicht missverstanden wird. Er rührt nicht daher, dass ich in meinem Bekenntnis zu bestimmten, festgelegten Formen des Säkularismus unsicher oder ambivalent geworden wäre. Lassen Sie mich hier einige seiner Bezeichnungen oder Schlüsselbegriffe in Erinnerung rufen: Säkularismus, Menschenrechte, Demokratie, Egalitarismus, Internationalismus, soziale Gerechtigkeit etc. Doch ich würde es sicher nicht für ausreichend oder sogar für nicht sicher halten, mit Aussagen wie „Ich bin für den Säkularismus“ (und deshalb gegen religiösen oder kulturellen Kommunitarismus) oder „Ich bin für den Internationalismus“ (und deshalb gegen nationale Zugehörigkeit, die ich anderswo als nicht wirklich unterscheidbar vom Nationalismus, selbst nicht befreit von universalistischen Aspekten, beschrieben habe) usw. Zumindest würde ich dies nicht tun, ohne sofort Fragen zu stellen wie: *Welcher Säkularismus? Welche Demokratie? Welcher Internationalismus und Nationalismus?* und auch: *Wofür? Unter welchen Bedingungen? “Tout tient aux conditions”*: Alles hängt von den Bedingungen ab, wie mein Lehrer Althusser, der sicher kein Relativist war, zu sagen pflegte. Und weil ich einige der Bedingungen (einschließlich der *negativen Bedingungen* oder der „Bedingungen der Unmöglichkeit“) *innerhalb* des Diskurses des Universalismus aufnehmen möchte, oder, um es philosophischer auszudrücken, weil ich einen Diskurs des Universalismus entwerfen möchte, der die Möglichkeit eröffnet, in sich selbst seine widersprüchlichen Bedingungen aufzugreifen, die Widersprüche, die schon immer seine Bedingungen betreffen, nehme ich einen kritischen *und* dialektischen Standpunkt ein.

Nun, nach diesen Präliminarien, die gleichzeitig zu lang sind für die kurze Zeit, die uns zur Verfügung steht, und zu kurz, um nicht oberflächlich zu bleiben, lassen Sie mich drei Richtungen bezeichnen, die mir aus dieser Perspektive von besonderer Bedeutung scheinen: Eine dieser Richtungen beschäftigt sich mit den *Dilemmata*, den dichotomisierten Formulierungen des Universalismus in der Philosophie; eine zweite mit der immanenten Ambivalenz der *Institution* des Universalen oder des Universalen als „Wahrheit"; die dritte schließlich handelt von dem, was ich in gleichsam Weber'scher Manier als die *Verantwortung* (oder Verantwortungen) einer „Politik des Universalen", der sich viele von uns verpflichtet fühlen, bezeichnen würde.

Lassen Sie mich beginnen mit ein paar Worten zu den Dilemmata und Dichotomien, die von Anfang an unsere Diskussionen über den Universalismus bestimmen. Es ist tatsächlich verblüffend, aber ebenso aufschlussreich, dass die meisten Auseinandersetzungen über den Universalismus, indem sie logische Unterscheidungen mit politischen Entscheidungen vereinen, die Form der Errichtung von Symmetrien, Paaren oder Dilemmata aus entgegengesetzten *Begrifflichkeiten*, *Konzepten* oder *Umsetzungen* des Universalismus annehmen. Man könnte eigentlich behaupten, dass der Inhalt des Gegensatzes, zumindest heute, immer der gleiche ist, und nur entsprechend verschiedener Kontexte neu formuliert wird. Doch das ist genau aus dem Grund nicht vollkommen zufrieden stellend, da es die „Bedingungen" draußen lässt. Ein dialektischer Ansatz, der dem Beispiel Hegels in seiner Phänomenologie der im Widerstreit stehenden Universalitäten folgt[3], wird versuchen, diese Dilemmata in ihren eigenen Begrifflichkeiten zu beschreiben, er nimmt sie ernst, um herauszufinden, worum es in ihren Gegensätzen jeweils geht. Ein solcher Ansatz wird auch anhand ihrer Beispiele erklären, warum die Diskussionen über den

Gegensatz zwischen dem Universalen und dem Partikularen, bzw. *a fortiori* über Universalismus versus Partikularismus weit weniger interessant und ausschlaggebend sind, als Diskussionen, die verschiedene Konzepte des Universalen oder verschiedene Universalitäten gegenüberstellen, bzw. warum sie eigentlich nur eine strategische Verteidigung eines Konzepts des Universalen als „Negation" seines Gegenteils, das dieses als das Partikulare darstellt, verbergen.

Was dieses erste dialektische Thema angelangt, bin ich besonders empfindlich, da ich vor einigen Jahren selbst die Unterscheidung zwischen einem *intensiven* und einem *extensiven* Universalismus prägte.[4] Mich interessierte vor allem die Figur des/r BürgerIn und die Geschichte der Institution der BürgerInnenschaft mit ihren ausschließenden und einschließenden Effekten. In der Moderne wurde BürgerInnenschaft eng in Beziehung gesetzt, fast gleichgesetzt, mit Nationalität. Ich erklärte, dass der Nationalismus, aber auch andere Formen des Universalismus, im Sinne einer Unterdrückung oder Neutralisierung natürlicher oder sozialer Differenzen wie den großen religiösen Erlösungsdiskursen eine doppelte Ausrichtung hatten. Die eine bedeutet die Herstellung von Gleichheit oder die Unterdrückung von Unterschieden, sei es real oder rein symbolisch, innerhalb einer bestimmten Gemeinschaft, die genau auf dieser, abhängig von den Umständen größeren oder geringeren, Unterdrückung basierte. Die andere Ausrichtung bedeutete die Beseitigung jeder vorher errichteten Grenze oder Beschränkung für die Anerkennung und Umsetzung ihrer Prinzipien mit dem letztendlichen Ziel der Schaffung einer kosmopolitischen Ordnung, die entweder in einer revolutionären Weise, sozusagen von unten, umgesetzt werden kann oder in einer imperialistischen Weise, von oben. Ich habe gemeint, dass beide, obwohl einander radikal entgegengesetzt und

tatsächlich inkompatibel, die Darstellungslogik der Universalität, oder besser ausgedrückt, der „Universalisierung“, beanspruchen könnten. Um die gleiche Zeit, 1989, hielt Michael Walzer seine *Tanner Lectures* über „Nation und Welt“, deren erste Vorlesung den Titel „Zwei Arten von Universalismus“ trug und in dem er – mit einer klaren Präferenz für Zweiteren – einen „Universalismus des allumfassenden Gesetzes“, der alle Rechtsansprüche im selben Recht beinhaltet, alle Emanzipationserfahrungen im gleichen Narrativ, dem gegenüberstellt, was er einen „wiederholenden Universalismus“ nennt, dessen immanentes Prinzip in der Differenzierung liegt, oder vielmehr der eigentlichen Kapazität moralischer Werte und Rechtsdefinitionen, die in einem Prozess gegenseitiger Anerkennung nachgebildet und kommuniziert werden.[5] Zwischen diesen beiden Dichotomien, meiner eigenen von *intensiv versus extensiv* und Walzers Dilemma eines Universalismus des *„allumfassenden Gesetzes“ versus eines „wiederholender Universalismus“*, gab es sowohl offensichtliche Verbindungen als auch bemerkenswerte Differenzen, die interessanter werden würden, wenn ich hier versuchte, eine Diskussion zu eröffnen und sie vor allem mit konkreten Themen wie dem Nationalismus speisen würde. Aber wir haben dafür jetzt keine Zeit. Lassen Sie mich deshalb einfach in eher formaler Weise zeigen, dass solche Dichotomien, asymmetrische ebenso wie symmetrische, oder, falls Sie dies vorziehen, deskriptive ebenso wie normative, unausweichlich werden, sobald man wirklich in die Diskussion über den Universalismus einsteigt. Sie sind ein guter Hinweis darauf, dass jede/r SprecherIn (und jede Aussage) des Universalen *innerhalb,* und nicht *außerhalb* des Feldes von Diskursen und Ideologien verortet ist, die er/sie/es untersuchen will.

Es kann kein Zufall sein, dass viele, vielleicht die meisten Diskurse über den Universalismus und das Universale selbst eine widerlegende Form, das, was die Griechen *elenchos* nannten, annehmen, indem sie nicht so sehr sagen, was das Universale *ist*, sondern was es *nicht* oder *nicht nur ist*. Es gibt keine Metasprache der Universalität, und der sicherste Weg, die Universalität eines universalistischen Diskurses zu zerstören, ist, wie bereits Hegel wusste, zu behaupten, sie böte die Metasprache der Universalität. Es gibt Möglichkeiten der Verschiebung und der strategischen Wahl unter den Kategorien, die der Unterscheidung antithetischer Formen des Universalismus einen spezifisch erklärenden oder injunktiven Wert geben. Diese Kategorien einzuordnen und auch zu zeigen, wie sie gleichzeitig sehr alt sein und regelmäßig erneuert werden können, würde bedeuten, eine spekulative Geschichte der Universalität und der Universalitäten zu entwerfen, in die sich zu begeben verlockend ist, weil dies mehr Licht in einige aktuelle Kontroversen bringen könnte.

Es gibt zum Beispiel den Gegensatz zwischen *wahrer und falscher Universalität*. Ein gutes, Beispiel dafür gibt Alain Badiou, der zu Beginn seines Essays über Paulus[6] einem *wahren Universalismus* der Gleichheit, der genealogische, anthropologische oder soziale Unterschiede wie Jude und Grieche, Mann und Frau, Herr und Knecht, deren Prinzipien durch das Christentum tradiert und später durch den modernen Republikanismus säkularisiert wurde, beseitigt, einem *falschen Universalismus* oder einem „Simulakrum“ von Universalismen (obwohl Probleme aus der Tatsache resultieren könnten, dass dieses Simulakrum in gewisser Weise viel realer ist oder effektiver als die „wahre“ Version) gegenüberstellt, nämlich dem Universalismus des liberalen Weltmarktes (oder vielleicht der liberalen Repräsentation des Weltmarktes), der nicht auf *Gleichheit* beruht, sondern auf *Äquivalenz*, und deshalb eine ununterbrochene

Reproduktion konkurrierender Identitäten innerhalb seiner formalen Homogenität ermöglicht. Dieser zweite Begriff treibt den Begriff eines „extensiven Universalismus“ zum Extrem: die Vorstellung, dass ein extensiver Universalismus ein ontologisches Produkt der Ausdehnung als solcher, oder der Territorialisierung und Deterritorialisierung als solcher ist. Er hat eine Reihe philosophischer Vorläufer, unter denen ich die Rousseausche Unterscheidung zwischen dem „allgemeinen Willen“ und dem „Willen aller“ hervorheben möchte. Dem wäre sicherlich stark widersprochen worden von Marx, der einen Großteil seines intellektuellen Lebens damit verbrachte zu zeigen, dass die Universalität des Marktes nicht nur „real“, sondern auch „wahr“ ist, d. h. eine ontologische Basis für die gesetzliche, moralische und politische Repräsentation von Gleichheit darstellt.
Interessanterweise beschreibt auch ein anderer einflussreicher Beitrag zu den aktuellen Debatten über den Universalismus – ich denke hier an Dipesh Chakrabartys *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*[7] –, das, was dieser als „Äquivalenz“ oder „Kommensurabilität“ bezeichnet, verbunden mit den „Metanarrativen“ von Wert (oder Arbeitswert) und Fortschritt, als vorherrschende Form des Universalismus, deren Auswirkungen eigentlich seinen egalitären Ansprüchen widersprechen. Aber er zieht daraus entgegengesetzte Konsequenzen. In Chakrabartys Terminologie ist „Übersetzung“ eine allgemeine Bezeichnung für Universalität, und er stellt einander somit „zwei Modelle der Übersetzung“ gegenüber. Stark aufbauend auf einer bestimmten romantische Darstellung der Singularität von Sprachen und Kulturen, beschreibt er die Antithese der Äquivalenz – auch eine Form des Universalismus oder der Übersetzung, wenn auch auf der Basis der Anerkennung des „Unübersetzbaren“ – als heterogen, „nicht-modern“ (anstelle von postmodern) und „antisoziologisch“.

Was hier relevant wird, ist nicht die Antithese von *wahr und falsch*, sondern die alten Kategorien des Einen und des Vielfachen, sodass wir von einem Universalismus des Einen (oder der Einheit) und einem Universalismus des Vielfachen (oder der Vielheit) sprechen könnten, bei dem die grundlegende Eigenschaft der Vielheit darin liegt, *über jede Möglichkeit der Einordnung hinauszugehen*, und damit auch über eine gemeinsamen Kennzeichnung, oder nur in der Form einer „negativen Kennzeichnung". Dies ist eine lange Geschichte, die zurückgeht bis zu den Konflikten zwischen monotheistischen und polytheistischen Religionen in der alten helleno-semitischen Welt, die aber auch völlig die Gegensätze der modernen Aufklärung dominiert, wie der „Krieg der Universalien" zwischen den AnhängerInnen von Kants zutiefst eindeutigem und wirklich monotheistischen Konzept der Universalität im kategorischen Imperativ und Herders nicht nur historizistischem, sondern auch polytheistischem Konzept einer Weltgeschichte veranschaulicht, in der Einheit nur als die abwesende Ursache der harmonischen Vielheit der Kulturen besteht. Nun können solche Antithesen, wie ich zuvor bereits sagte, theoretisch und praktisch verschoben werden, und es ist möglich, dies hier – wenn auch nur sehr schematisch – zu zeigen. Eigentlich waren sowohl Kant als auch Herder typische Kosmopoliten; sie verkörperten die zwei Modelle des Kosmopolitismus, die bis heute die Verwendungen des Begriffs bestimmen. Aber nehmen Sie zum Beispiel eine Diskussion wie jene zwischen Derrida und Habermas.[8] In einem sehr tiefen Sinn sind beide Kantianer und beide beziehen sich auf Kants Definition des „Weltbürgerrechts", obwohl wir sagen könnten, dass ihr Streit retrospektiv einen Bruch innerhalb des Kantschen Diskurses selbst hervorhebt, wie dies veranschaulicht wird durch den Unterschied zwischen der *Religion innerhalb der Grenzen der Vernunft allein*, und seiner *Rechtsdoktrin*. Habermas sieht den Kosmopolitismus als die Grenze oder den Horizont einer

Fortschrittslinie (nicht ohne seine Hindernisse und Widerstände) mit der Tendenz, internationale Beziehungen durch eine "*Weltinnenpolitik*" zu ersetzen, also weniger eine globale institutionelle Integration als ein institutioneller Ausschluss des Ausschlusses. Und Derrida akzeptiert das kosmopolitische Motto unter der Bedingung, dass es durch Begriffe wie „Gastfreundschaft" oder „Gerechtigkeit" (oder vielmehr „unbedingte" Gastfreundschaft und Gerechtigkeit) mit einer radikalen Kritik an den rechtlichen Grundlagen der Politik verknüpft wird. Doch hinderte sie dies nicht daran, sich nach dem 11. September 2001 nicht nur *gegen* eine gewisse Form des souveränen Unilateralismus und die Verallgemeinerung eines kriegerischen Modells von Politik, sondern auch *für* eine bestimmte Konstruktion der globalen, transnationalen und transkulturellen Öffentlichkeit zu verbünden, was ich eine „Politik des Universalen" zu nennen wagen würde. Der alte Spinoza hätte darin vielleicht eine Illustration seiner im *Theologisch-Politischen Vertrag* entwickelten Idee gesehen, dass unter bestimmten Umständen oder Bedingungen gegensätzliche theoretische *Voraussetzungen* oder im Widerstreit stehende Konzepte des Universalen in der Praxis zu den gleichen *Konsequenzen* führen können. Das Gegenteil ist eigentlich wahr.

Ich würde nun gern – und dies wird telegraphisch sein müssen – auf einen anderen Aspekt der Dialektik der Universalität hinweisen, dem ich in der Vergangenheit wie auch in der letzten Zeit einige Aufmerksamkeit gewidmet habe. Es geht dabei um die *Institution* des Universalen, oder sogar die Institution des Universalen als *Wahrheit*, was demzufolge die zusätzliche Schwierigkeit mit sich bringt, dass ihm nicht *von innen* widersprochen werden kann, d. h. auf der Basis seiner eigenen Logik oder Voraussetzungen. Nicht, weil es von einer äußeren Autorität oder Macht aufgezwungen wäre, die Widerspruch oder

Ablehnung *verbieten* würde, sondern weil der Widerspruch bereits Teil der Definition der Universalität selbst ist. Wie wir sehen werden, ist dies eng mit der Tatsache verknüpft, dass bestimmte Formen der Universalität zumindest ihre institutionelle Stärke nicht daraus beziehen, dass die sie verkörpernden Institutionen selbst absolut wären, sondern aus der Tatsache, dass sie der Ort endloser Anfechtungen auf der Basis ihrer eigenen Prinzipien oder Diskurse sind.

Solche Diskussionen sind bedeutungslos und unverständlich, wenn man sie nicht – zumindest in einem Hinweis – auf einen *Fall* bezieht, und ich würde nicht leugnen, dass der Fall, an den ich denke, sowohl ideologisch determiniert als auch politisch orientiert ist. Vielleicht ist das, was ich hier sage, nur für diesen Fall gültig. Dies würde bedeuten, dass die Geschichte der Universalität eigentlich nur aus Singularitäten zusammengesetzt ist. Die singuläre Universalität, die mir vorschwebt, ist nicht Paulus' Verkündung der Gleichheit der Gläubigen, die später auf die Menschen übertragen wurde, sondern das davon etwas unterschiedliche bürgerliche Prinzip oder die Aussage (*la proposition*) der „Freiheit-und-Gleichheit" (die ich in einem Wort zu lesen vorschlug: *égaliberté*). Im Englischen erscheint die Formel in einigen „Traktaten" der englischen Levellers[9] des 17. Jahrhunderts, was einen Hinweis auf seine enge Verbindung mit den Idealen der so genannten „bürgerlichen Revolutionen" darstellt. Doch seine Wurzeln liegen in einer viel älteren Tradition, dem Römischen Recht und der Moralphilosophie, und auch, was vielleicht bedeutender ist (wenngleich dies Übersetzungsprobleme mit sich bringt), in den demokratischen Idealen und Diskursen der griechischen *polis*. Sie erzeugt fortwährende Effekte und wird bis heute in den demokratischen Institutionen und sozialen Bewegungen, sowohl auf liberaler als auch auf sozialistischer Seite

wiederholt, *reiteriert* (und somit *iteriert*). Ich lasse dies beiseite, weil es eine wirklich sehr lange Geschichte wäre. Es soll hier genügen, die Doppelformulierungen der amerikanischen und der französischen *Erklärungen* von 1776 und 1789[10] in Erinnerung zu rufen, die bereits eine interessante Wiederholung (Iteration) innerhalb des „originalen" Ereignisses darstellen bzw. die konstituierende Wechselwirkung von *Gleichheit* und *Freiheit* (oder *Unabhängigkeit*) in teils übereinstimmende, teils unterschiedliche Kontexte einschreiben. Obwohl mein Verständnis des *Akts* dieser Aussage zu einem großen Teil auf Arendts Auseinandersetzung mit seiner Bedeutung für die Institutionen des Politischen zurückgeht, würde ich nicht ihre Position teilen, dass wir einerseits eine „Revolution (oder Verfassung) der Freiheit" haben und andererseits eine Revolution der Gleichheit (und „des Glücks"). Im Gegenteil, ich würde sagen, dass wir in beiden Fällen einen starken und absoluten Ausdruck der notwendigen Verknüpfung zwischen zwei Konzepten haben, wenn auch mit einer permanenten Spannung, die so etwas wie ein „unmögliches" Gleichgewicht ausdrückt.

Aus der Diskussion, die ich diesem Ausdruck gewidmet habe[11], möchte ich gerne nochmals folgende drei Ideen ins Gedächtnis rufen:

1) Die Idee der *widerlegenden Struktur* der Aussage, oder – wenn Sie so wollen – ihre Verkörperung eines *elenchos*, einer „Negation der Negation". In Verfassungstexten erscheint diese Aussage als eine positive, die sicherstellt, dass „alle Menschen frei und gleich geboren sind", oder dies von Natur aus, durch das Geburtsrecht etc. seien. Ihre Bedeutung: Nur institutionelle Gewalt kann sie ihrer Rechte berauben. Aber diese Formulierungen stammen von Revolutionen oder „Aufständen" im weiteren Sinn und fassen das Ergebnis des Aufstands zusammen. Sie gründen auf der theoretischen Kritik und praktischen Zurückweisung

angestammter Ungleichheiten, Privilegien und Herrschaftsverhältnissen. Genauer gesagt, gründen sie auf der – meiner Meinung nach durch die Geschichte vollkommen gerechtfertigten – Überzeugung dass es keine Diskriminierung ohne Unterwerfung (oder „Tyrannei", in der Sprache der Tradition) geben kann; umgekehrt kann es keine Unterwerfung oder Tyrannei geben, ohne gleichzeitige Diskriminierung oder Ungleichheiten. Folglich müssen die politischen Institutionen, BürgerInnenschaft, wenn Sie so wollen, auf einer *doppelten Zurückweisung*, und nicht einer einzigen, aufbauen. Noch tiefgreifender, sie verkörpert die *negative Verbindung* zwischen den beiden „Grundwerten" von BürgerInnenschaft. Das wurde in der Geschichte von Emanzipationsbewegungen wie insbesondere der ArbeiterInnenbewegung, dem Feminismus und in antikolonialen Kämpfen oft wiederholt. Diese negative Verbindung möchte ich unmittelbar mit einer wesentlichen politischen Tatsache hinsichtlich der Macht und der Wirksamkeit dieser Form des Universalismus verknüpfen: Weit entfernt von seinem oftmaligen Scheitern und seinen praktischen Grenzen – d. h., dass Staaten oder Gesellschaften, inklusive der so genannten „demokratischen", *in der Praxis* voller Ungleichheiten und autoritärer Verhältnisse sind und das Prinzip selbst zerstören – macht gerade dieser sehr praktische Widerspruch seine Unsterblichkeit aus. Diskriminierte und unterworfene Einzelne und Gruppen lehnen sich im Namen der und für die Prinzipen auf, die zwar offiziell Gültigkeit haben, in der Praxis aber verweigert werden. Es ist die Möglichkeit des Widerstands, die diesem Prinzip innewohnt, solange es, in der Marx'schen Diktion, „die Massen ergreift", die das Vermögen von Demokratien ausmacht zu überleben – wenn auch auf die Gefahr von Konflikten oder Bürgerkriegen hin.

2) Die zweite Idee, an die ich erinnern möchte, ist folgende: „*Égaliberté*“ ist, obwohl sie (immer wieder) instituiert werden muss, nicht eine Institution wie jede andere. Man könnte sagen, sie sei die *Ur-Institution* in modernen Demokratien, die Institution, die jede andere Institution bedingt und ihr vorangeht. In diesem Kontext erhalten Arendts grundlegende Überlegungen über das „Recht, Rechte zu haben“, die sie – nicht zufällig – im Kontext einer Analyse der extremsten Formen der Zerstörung menschlichen Lebens und deren Wurzeln, im Konzept der durch den universalen Nationalstaat instituierten Individualrechte, entwickelte, ihre volle Bedeutung .[12]

„Égaliberté“ ist eine Bezeichnung des „Rechts, Rechte zu haben“, die die *aktive Seite* des Begriffs hervorhebt. In der Praxis bedeutet es, dass es ein Recht, Rechte zu haben nur dort geben kann, wo Individuen und Gruppen diese nicht von einer äußeren souveränen Macht oder einer transzendenten Offenbarung *erhalten*, sondern *sich dieses Recht selbst übertragen* oder *sich gegenseitig Rechte einräumen*. Es wäre wichtig, diese Idee einer Grenz-Institution oder einer Institution der Institution selbst zu entwickeln, um ihre zunehmende Verlagerung von einer „naturalistischen“ Form des Menschenrechtsdiskurses (die Menschen sind *von Natur aus* frei und gleich) zu einer historischen Form zu diskutieren, in der die Universalität als begründet in der *Kontingenz* des Aufstandes selbst, oder, wenn Sie das vorziehen, im Kampf statt in ihrer Essenz, erscheint. Es wäre auch wichtig, diese wesentlich in der Form und den Bedingungen der Negation manifestierte Grenz-Situation in Beziehung zu setzen mit den darauf folgenden Widersprüchen, die eine *positive Institution* der *égaliberté* oder, wenn Sie dies vorziehen, der Demokratie, bestimmen. Die gesamte moderne Geschichte demokratischer Systeme und Kämpfe ist ein Beweis für die Schwierigkeit, oder vielmehr das innere Hindernis, das *reale*

Institutionen oder politische Systeme davon abhält, sich ebenso oder in gleichem Maße in Richtung Gleichheit und Freiheit zu entwickeln, bzw. sie in gleichem Maße zu wahren. Nur allzu häufig kommt ihre gleichzeitige Zerstörung vor, während ihre gleichzeitige Umsetzung nur selten zu sehen ist, höchstens als Absicht oder Exigenz, als Erfordernis. Ich ziehe daraus den Schluss, dass die bürgerliche Universalität nicht ein absurder Mythos ist, sondern eben genau in der Absicht, dem *Bestreben*, als *Conatus* besteht. Die treibende Kraft innerhalb dieser Absicht bleibt die Kraft des Negativen, wie es auf schöne Weise in einigen philosophischen Formeln ausgedrückt wird: *la part des sans-part (der Anteil der Anteillosen)* bei Jacques Rancière, und was vielleicht sein Vorbild war: *le pouvoir des sans-pouvoir* (die Macht der Machtlosen) bei Merleau-Ponty („Note sur Machiavel“).[13]

3) Zum Schluss möchte ich auf die dritte Idee zurückkommen, die vielleicht von allen die prekärste ist, ohne die aber meiner Meinung nach jede Auseinandersetzung mit dem Universalismus zwecklos ist: Es ist dies die *gewaltsame Seite*, die der Institution des Universalen innewohnt. Noch einmal, ich bestehe darauf, dass diese Gewalt eine immanente, und nicht eine zusätzliche ist. Sie ist nicht etwas, für das wir den schlechten Ruf, die Schwächen oder Zwänge verantwortlich machen können, die auf den TrägerInnen der universalistischen Institution lasten, da es die Institution selbst oder ihre historische Bewegung ist, die diese zu ihren TrägerInnen macht. Ich habe bereits zu Beginn darauf hingewiesen, dass wir gelernt haben, dass die Kluft zwischen Theorie und Praxis, die umso instabiler ist, wenn es um eine Umsetzung von Theorie in Geschichte und Politik geht, und dass vor allem die perversen Auswirkungen des Ausschlusses, die aus dem Prinzip der Inklusion selbst entstehen, kein Zufall sind. Nicht etwas, das uns dazu bringen könnte zu sagen, „Versuchen wir es noch einmal und

dieses Mal werden wir die dunkle Seite der Universalität vermeiden.“ Doch die zu ihren Bedingungen der Möglichkeit gehörende immanente Gewalt des Universalen ist auch Teil ihrer Bedingungen der *Unmöglichkeit* oder Selbstzerstörung; es ist, wie Derrida sagen würde, ein „Quasi-Transzendentales“. Die dunkle Seite ist somit Teil der Dialektik selbst; sie ist Teil der *Politik des Universalen* (ein Ausdruck, den ich, wobei ich mich von einigen zeitgenössischen AutorInnen wie Charles Taylor distanziere, nicht mit einer *Politik der Universalität* im Gegensatz zur Idee einer „Politik der Differenz“ gleichsetze, weil eine „Politik der Differenz“ *auch* eine Politik des Universalen ist). Nun kann der immanente gewaltsame Ausschluss, der der Institution oder der Umsetzung des Universalen immanent ist, verschiedene Formen annehmen, die nicht gleichwertig sind und nicht nach der gleichen Politik verlangen. Eine soziologische und anthropologische Perspektive wird auf der Tatsache bestehen, dass die Herstellung einer bürgerlichen Universalität gegen Diskriminierung und Unterdrückung in den Formen von Recht, Bildung und Moral die Definition von *Modellen des Menschlichen,* von *Normen des Sozialen* impliziert. Foucault und andere haben unsere Aufmerksamkeit darauf gelenkt, dass das Menschliche das „Nicht-Menschliche“, das Soziale das „Asoziale“ ausschließt. Dies sind Formen des *inneren Ausschlusses*, die das, was ich „intensiven Universalismus“ nennen würde, sogar noch mehr betreffen, als den „extensive Universalismus“. Sie sind nicht an das Territorium, das *Imperium*, gebunden; sie sind mit der Tatsache verbunden, dass die Universalität des/r BürgerIn, oder des/r menschlichen BürgerIn sich auf eine Gemeinschaft bezieht. Doch eine politische und ethische Sichtweise, die wir mit der Idee oder Formel einer „Gemeinschaft ohne Gemeinschaft“, oder ohne *bereits bestehende* Gemeinschaft, verbinden können, muss sich wiederum mit einer anderen, an sich mit der Universalität verbundenen, Form der

Gewalt auseinandersetzen. Es ist dies die Gewalt, die von ihren TrägerInnen und AktivistInnen gegen ihre GegnerInnen, und vor allem gegen ihre *internen GegnerInnen*, d. h. potenziell alle „KetzerInnen" innerhalb der revolutionären Bewegung, ausgeübt wird. Viele PhilosophInnen – sei es, dass sie selbst GegnerInnen oder glühende VerfechterInnen des universalistischen Programms und Diskurses waren, wie Hegel in seinem Kapitel über „Terror" in der *Phänomenologie* oder Sartre in der *Kritik der dialektischen Vernunft* – haben auf dieser Beziehung insistiert, die eindeutig damit verknüpft ist, dass gewisse Formen des Universalismus die logische Eigenschaft der „Wahrheit" verkörpern, also keine Ausnahme dulden. Wenn wir die Zeit hätten, oder vielleicht in der Diskussion, sollte es unsere Aufgabe nun sein, die aus dieser Tatsache zu ziehenden politischen Konsequenzen zu untersuchen. Ich habe von einem quasi-Weberschen Begriff der „Verantwortung" gesprochen.[14]

Verantwortung wäre hier nicht einfach *Gesinnung* gegenübergestellt, sondern eher allgemein den *Idealen* selbst, den *Ideologien*, die ein universalistisches Prinzip und Ziel implizieren. Eine Politik der Menschenrechte hat in dieser Hinsicht typischerweise mit einer Politik der Institutionalisierung einer universalistischen Ideologie, und davor noch mit einem Ideologisch-Werden des Prinzips zu tun, das existierende Ideologien stört und herausfordert. Universalistische Ideologien sind nicht die einzigen Ideologien, die absolut gesetzt werden können, aber sie sind sicherlich jene, deren Umsetzung eine Möglichkeit radikaler Intoleranz oder innerer Gewalt bedeutet. Es ist nicht das Risiko, auf das sich einzulassen man vermeiden sollte, weil es eigentlich unvermeidlich ist, aber es ist das Risiko, das bekannt sein muss und den TrägerInnen, SprecherInnen und

Handelnden des Universalismus eine unendliche Verantwortung auferlegt.

---

[1] Einleitungsstatement der „Koehn Vorlesungen in kritischer Theorie 2007. Ein Dialog zwischen Alain Badiou und Etienne Balibar über ‚Universalismus'", University of California Irvine, 2. Februar 2007.

[2] Vlg. meine früheren Aufsätze: „Racism as Universalism", in: *Masses, Classes, Ideas: Studies on Politics and Philosophy Before and After Marx*, Routledge 1994; "Ambiguous Universality", in: *Politics and the Other Scene*, Verso 2002; "Sub Specie Universitatis", in: *Topoi*, Vol. 25, Numbers 1-2, September 2006, Sonderausgabe "Philosophy: What is to be done?", Springer Verlag, S. 3-16.

[3] Ich denke hier besonders an die sukzessive „Dialektik" des göttlichen Rechts und des menschlichen Rechts (Antigone und Kreon), und die „Dialektik" von Glaube und Einsicht als kulturelle Formen (Aufklärung) in der *Phänomenologie des Geistes*.

[4] Étienne Balibar, « La proposition de l'égaliberté », *Les Conférences du Perroquet*, n°22, Paris, novembre 1989, in deutscher Übersetzung: Étienne Balibar, „'Menschenrechte' und ‚Bürgerrechte': Zur modernen Dialektik von Freiheit und Gleichheit", in: ders., *Die Grenzen der Demokratie*, Hamburg: Argument 1993, S. 99-123.

[5] Michael Walzer, *Nation and Universe: The Tanner Lectures on Human Values,* Delivered at Brasenose College, Oxford University, May 1 and 8, 1989; in deutscher Übersetzung: Michael Walzer, "Zwei Arten des Universalismus", in: *Lokale Kritik – Globale*

Standards. Zwei Formen moralischer Auseinandersetzung, Hamburg: Rotbuch Verlag 1996, S. 139-168.

[6] Alain Badiou, *Paulus. Die Begründung des Universalismus*, München: sequenzia 2002.

[7] Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton: Princeton University Press 2000.

[8] Vgl. Jürgen Habermas and Jacques Derrida, *Philosophie in Zeiten des Terrors. Zwei Gespräche, geführt, eingeleitet und kommentiert von Giovanna Borradori*, Berlin: Philo Verlag 2004.

[9] Politische Partei in England um die Mitte des 17. Jahrhunderts, die für die Abschaffung der Stände und Gleichheit vor dem Gesetz eintrat (*A.d.Ü.)*.

[10] Unabhängigkeitserklärung der Vereinigten Staaten 1776, die erstmals allgemeine Menschenrechte postulierte und Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte (Déclaration des droits de l'homme et du citoyen) 1789 (*A.d.Ü.)*.

[11] Vgl. Étienne Balibar, „'Menschenrechte' und ‚Bürgerrechte': Zur modernen Dialektik von Freiheit und Gleichheit", in: op.cit.

[12] Hannah Arendt, „Der Niedergang des Nationalstaats und das Ende der Menschenrechte", Teil II (Imperialismus), Kapitel 9, in: dies., *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft,* Piper, München-Zürich 1986, 6. Aufl. 1998.

[13] Jaques Rancière, *Das Unvernehmen: Politik und Philosophie*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2002; Maurice Merleau-Ponty, "Note sur

Machiavel", in Eloge de la philosophie et autres essais, Gallimard 1989.

[14] Vgl. Max Weber, Wissenschaft als Beruf, Stuttgart: Reclam 1995 und M. W., Politik als Beruf, Stuttgart: Reclam 1992.