

Das Private ist politisch, das Politische ist privat. Korrespondenzen zwischen familiärer und staatlicher Ordnung im 17. und 18. Jahrhundert – und heute

The Private is Political, the Political is Private. Correspondences between familial and political order in the 17th and 18th century – and today

Dieter Thomä

Abstract:

This article examines three different ways of establishing connections between political models and the realm of the family. It scrutinizes and criticizes the patriarchal homology between political and private father figures (Filmer vs. Locke), casts light on the political bearings of sympathetic relations which are modeled based on maternal love (Adam Smith and Condorcet), and examines the revolutionary ideal of fraternity (Friedrich Schiller). The author distinguishes symbolic (paternal), synergetic (fraternal) and sympathetic relations and analyzes their bearings for modern democracies. He takes issue with the liberal separation between the private and the political, as it tends to lose sight of the marked correspondences between these spheres. He also questions the conservative idea of a family compensating for the discontent in the public realm. Gender concepts and generational issues turn out to be intertwined with theories of the political.

Dieter Thomä, geboren 1959, ist seit 2000 Professor für Philosophie der Universität St. Gallen. Er war nach einem Volontariat an der Henri Nannen-Journalistenschule Redakteur beim Sender Freies Berlin, studierte in Freiburg i. Br. und Berlin und lehrte u.a. in Paderborn, Rostock, Berlin, Essen und New York. Er war Fellow am Getty Research Institute (2002-3), am Max Weber Kolleg der Universität Erfurt (2007-8) und am Wissenschaftskolleg zu Berlin (2009-10). Veröffentlichungen u.a. *Erzähle dich selbst* (1998/2007), *Vom Glück in der Moderne* (2003), *Heidegger-Handbuch* (Hg., 2003), *Totalität und Mitleid* (2006), *Väter. Eine moderne Heldengeschichte* (2008), *Vaterlosigkeit* (Hg., 2010).

E-Mail: dieter.thomae@unisg.ch

Keywords, dt.: Familie, Patriarchat, Sympathie, Brüderlichkeit, Demokratie

Keywords, engl.: Family, patriarchy, sympathy, fraternity, democracy



Kritik der sozialen Differenzierung

Die Geschichte der modernen Gesellschaft wird häufig als eine Geschichte der wechselseitigen Freisetzung oder Emanzipation des Privaten und Politischen erzählt; demnach verbittet man sich einerseits die äußere Einmischung bei der Entfaltung des privaten Lebens und nimmt andererseits den öffentlichen Raum als Domäne der Politik – etwa gegen ökonomische Privatisierungstendenzen – in Schutz. Man etabliert eine Gleichgültigkeit im höchsten Sinne, hält also jedwede Ansprüche von der einen an die andere Seite zurück und redet einer prinzipiellen Eigenständigkeit der Entwicklungen in beiden Bereichen das Wort. Man könnte diesen Sachverhalt auch so ausdrücken, dass zu den bestgeschützten Grundsätzen der liberalen Theorie der Gesellschaft eine Teilungserklärung gehört: eine *declaration of independence* für das Politische wie auch für das Private. Hinter dieser Trennung steht ein doppeltes, verlockendes Versprechen. Auf der einen Seite verspricht man sich davon eine Politik der Nichteinmischung, was die private Lebensführung betrifft. Auf der anderen Seite erwartet man von politischen Entscheidungsprozessen, dass sie nicht zur Verfolgung von Privatinteressen etwa im Sinne des Lobbyismus oder Nepotismus verkommen. Mit eventuellen Diskrepanzen und Dissonanzen, die bei der Eigenentwicklung jener zwei Sphären auftreten mögen, muss man leben – ja, man soll sie sogar gutheißen, denn in ihnen beweist sich gemäß dieser Lesart die Konfliktfähigkeit und Belastbarkeit der modernen Gesellschaft.

Die Geschichte der modernen Gesellschaft wird häufig aber auch so erzählt, dass die private und die politische Sphäre in einem Verhältnis der Komplementarität aufeinander bezogen sind. Man könnte dies auch so ausdrücken, dass eine *declaration of interdependence* verkündet wird. Demnach übernimmt jeweils eine Seite bestimmte Funktionen, die die andere nicht erfüllen kann, auf die sie aber angewiesen ist. Gemäß dieser Lesart weiß gewissermaßen die rechte Hand immer, was die linke zu tun hat – und umgekehrt. Wenn die komplementären Aufgaben angemessen erfüllt werden, kommt es zu einer idealen Balance – einer Balance, die auf der Verbindung der unterschiedlichen Handlungslogiken beider Bereiche basiert. Ein typischer Slogan, der diesen komplementären Bezug illustriert, ist die Rede von der Familie als einem „Hafen in herzloser Welt“ (Lasch 1977).

Beide Geschichten stehen für gut etablierte Versuche, die Entwicklung der modernen Gesellschaft am Leitfaden der sozialen Differenzierung aufzurollen. Sie unterscheiden sich nur in ihren Antworten auf die Frage, wie das Verhältnis zwischen den sich differenzierenden Sphären zu fassen

ist: ob sie in Unabhängigkeit und Eigenständigkeit nebeneinander stehen oder ob sie sich ergänzen, also ein Ganzes bilden und in ihren Funktionen aufeinander bezogen sein müssen.

Meines Erachtens sind beide Geschichten unzulänglich. Weder kann man das Verhältnis zwischen Privatem und Politischem geradewegs deregulieren. Noch verhalten sich beide Sphären spiegelverkehrt zu einander, beziehen ihre Bestimmung also aus der wechselseitigen Kompensation ihrer Defizite. Zwar bezweifle ich nicht, dass die These von der sozialen Differenzierung zum Verständnis moderner Gesellschaften beitragen kann; Hegel, Georg Simmel, Niklas Luhmann, Michael Walzer und viele andere haben diese These in sehr unterschiedlichen Versionen vertreten. Doch in dem Maß, wie sie zum Standard erhoben wurde, hat sie abgelenkt von den faktischen Gemeinsamkeiten, die zwischen den verschiedenen sozialen Sphären bestehen.

Wenn ich die Aufmerksamkeit auf diese Gemeinsamkeiten zurücklenken will, stütze ich mich nicht auf eine starke normative Annahme, wonach das Private und das Politische eng zusammengehören *sollten*; eine solche Annahme habe ich *nicht nötig*. Vielmehr bleibe ich auf einer deskriptiven Ebene und versuche zu zeigen, dass die Beziehungen zwischen Privatem und Politischem gerade auch in der modernen Gesellschaft inniger und verwickelter sind, als dies gemeinhin angenommen wird. Wer der *declaration of independence* oder der *declaration of interdependence* anhängt, läuft Gefahr, die weitreichenden Entsprechungen, die zwischen beiden Sphären bestehen, zu übersehen, zu unterschätzen oder auch von vornherein abzuwerten. Er läuft, anders gesagt, Gefahr, eine *schlechte Beschreibung* der modernen Gesellschaft zu liefern. Meiner Auffassung nach lässt sich die moderne Gesellschaft nur dann angemessen beschreiben, wenn man nicht nur den Differenzen, sondern gerade auch den Korrespondenzen zwischen der privaten und politischen Ordnung gerecht wird.

In diesem Beitrag will ich mich auf eine bestimmte Ausformung der privaten Sphäre in ihrem Verhältnis zur Politik beschränken: nämlich auf die Ordnung der Familie. Um den Beziehungsreichtum, der sich an dieser Stelle auftut, auszuloten, möchte ich im ersten Abschnitt zunächst auf eine Konstellation zurückgehen, die jene Korrespondenzen an der Schwelle zur Moderne noch ganz ungebrochen zur Geltung brachte: nämlich auf die Ordnung des Patriarchats, in der die Homologie zwischen Familie und Staat geradezu allgegenwärtig war. Wenn das patriarchale Paradigma an sein Ende kommt, dann liegt im Sinne der Differenzierungsthese die Versuchung nahe, familiäre und politische Verhältnisse voneinander abzurücken. Dieser Versuchung gilt es zu widerstehen. Die Kor-

responenzen zwischen der familiären und der politischen Sphäre erschöpfen sich nicht in einer Homologie zwischen patriarchaler Staatsordnung und patriarchaler Familie, sondern gehen weit darüber hinaus. Man bekommt sie allerdings nur dann in den Blick, wenn man sich nicht auf einen bestimmten Ausschnitt, einen einzelnen Aspekt innerhalb der Sphäre der Familie beschränkt, sondern diese ihrerseits in allen Facetten berücksichtigt, also etwa die in ihr verhandelte Beziehung zwischen den Geschlechtern ebenso berücksichtigt wie diejenige zwischen den Generationen.

An anderer Stelle habe ich zu rekonstruieren versucht, wie es in der modernen Gesellschaft zu Divergenzen zwischen dem Politischen und dem Privaten gekommen ist (Thomä 2008); dort ging es mir darum, die Spielräume auszuloten und die Komplikationen nachzuzeichnen, die sich bei der Neubestimmung der familiären Konstellation im Zuge der Demokratisierung der Gesellschaft ergeben. In diesem Beitrag möchte ich die Blickrichtung wechseln und fragen, welche Denkmuster aus dem Raum der Familie im Bereich der Politik wiederkehren – und zwar auch fern von der aufdringlichen Homologie zwischen privatem und politischem Patriarchat. Wenn im Folgenden nach Konvergenzen oder Korrespondenzen zwischen beiden Sphären gefragt wird, leitet mich weniger das Interesse an der sozialen Ordnung der Familie als solcher als vielmehr die Absicht, das Verständnis der politischen Sphäre zu schärfen.

Ich bin mit Kahns (2005) und Halterns (2005, 52) Infragestellung der Trennung zwischen Politischem und Privatem einig. Bei Kahns Junktum zwischen Politik und der Familie bleibt allerdings unklar, wofür letztere eigentlich stehen soll. Anspielungen auf das Patriarchat mischen sich bei ihm mit Verweisen auf intergenerationale Verantwortung oder auf kommunitären Zusammenhalt. Damit bleiben seine apodiktischen Auskünfte seltsam vage: „Eine erfolgreiche Politik ist eine, die sich auf familiäre Liebe stützt.“; „Nur familiäre Liebe macht den Staat möglich.“ (Kahn 2011, 62 u. 63); „Staat und Familie sind untrennbar miteinander verbunden.“ (ebd., 71) In meinem Beitrag möchte ich zeigen, dass die Bezüge zwischen Politik und Familie auf ganz verschiedenen Wegen erfolgen und widersprüchliche Ergebnisse zeitigen können. Der familiäre Raum bietet nicht eine einzige, in sich geschlossene Vorlage, sondern eine *mixed message*. Die Überschneidungen zwischen dem Privaten und Politischen setzen bei unterschiedlichen Aspekten der familiären Konstellation ein.

Das Patriarchat, dessen Abgesang im ersten Abschnitt meines Beitrags nochmals nachgespielt wird, ist nur *eine* mögliche Konstellation, die auf privater und politischer Ebene gleichermaßen zum Einsatz kommt. Diese Konstellation gerät im 17. Jahrhundert auf die Verliererstraße, wenn

die Forderung der Gleichheit dem Bestandschutz der Hierarchie entgegentritt. Damit nimmt das Zusammenspiel zwischen familiärer und politischer Ordnung neue Formen an. Ich möchte drei Wege abschreiten, auf denen solche Formen erkundet worden sind; dabei konzentriere ich mich auf das 18. Jahrhundert. Die Wegweiser, die zu diesen Erkundungen führen, lassen sich mit den folgenden Überschriften versehen: Mitgefühl und Menschlichkeit; Menschlichkeit und Menschenrecht; Brüderlichkeit und Revolution. Auf dem ersten dieser Wege trifft man Adam Smith, aber auch Thomas Jefferson. Auf dem zweiten Weg schließt man Bekanntschaft mit dem Ehepaar Condorcet. Der dritte Weg erkundet das Feld der Französischen Revolution über Condorcet hinaus, erlaubt aber auch einen Seitenblick auf Friedrich Schiller. Ein Ausblick am Ende soll deutlich machen, dass die geschilderten Wege nicht nur von historischem Interesse sind, sondern bis in die Gegenwart weiterführen.

Abgesang auf das Patriarchat

Im Jahr 1789 unterzieht Adam Smith seine *Theory of moral sentiments*, die 1759 erstmals erschienen war, einer grundlegenden Überarbeitung; es ist das Vorjahr seines Todes. Unter anderem fügt er eine Passage ein, in der der Verlust der Gewissheit beklagt wird, dass „alle die Bewohner des Universums, die geringsten ebenso wie die höchsten, unter der unmittelbaren Fürsorge und dem Schutze jenes großen wohlwollenden und allweisen Wesens stehen“, jenes „Vaters“ oder „großen Direktors“, der die Sorge für die allgemeine Glückseligkeit trage. Die „trübsinnigste von allen Erwägungen“, eine „fürchterliche Vorstellung“ fliegt Smith an: dass der Weltraum „mit endlosem Elend und Jammer“ erfüllt sei und wir in einer „vaterlosen Welt“ lebten (Smith 2002, 277; 1994, 398; vgl. Rothschild 2001, 218ff.; Thomä 2008, 28–47).

Smith beschreibt das Trauma eines Ordnungsverlustes – und er gibt eine Verlustanzeige auf, die sich auf denjenigen bezieht, der von oben in gütiger Weise die Fäden zieht. Er teilt diese Sorge mit vielen anderen Philosophen und Schriftstellern des 18. Jahrhunderts, so etwa mit Jean Paul, der das Motiv der Vaterlosigkeit ins Zentrum eines ergreifenden Textes stellt: der „Rede des toten Christus vom Weltgebäude herab, dass kein Gott sei“ (Jean Paul 1975, 270–275). Smith wie Jean Paul beziehen sich auf die metaphysische Spitze einer Ordnung, welche ins Schwanken geraten ist; Smith gehört freilich selbst zu denjenigen, die mit seinen

Überlegungen zur sich selbst regulierenden Ökonomie in *The Wealth of Nations* von 1776 zur Erschütterung jener Ordnung beigetragen haben.

Die Ordnung, die gemeint ist, ist jene des Patriarchats; sie kennt eine klare Hierarchie, welche gestaffelt in drei Größen auftritt: Der göttliche Vater autorisiert den Monarchen, und beide halten ihre Hand über den Familienvater. Entsprechend darf sich der Familienvater gewissermaßen als kleinstmöglicher Gott fühlen. Er verfügt über rechtliche Privilegien in der Familie, die analog zu den Souveränitätsrechten des Monarchen konstruiert sind. Im vorrevolutionären Frankreich lässt sich diese juristisch fixierte Parallelisierung zwischen der Macht des Familien- und des Landesvaters präzise nachvollziehen – auch deshalb, weil sie seinerzeit von Mirabeau und anderen späteren Revolutionären, die vor 1789 von ihren Vätern ins Gefängnis geworfen wurden, scharf kritisiert wurden (Hunt 1992, 19ff. u. 64ff.).

Rund achtzig Jahre vor der Französischen Revolution stößt man – soweit ich sehe – auf die erste explizite Warnung vor der Heraufkunft einer „vaterlosen Welt“: nämlich bei Shaftesbury im Jahre 1708 (2001, 25; 1990, 31). Hundert Jahre vor der Revolution erfolgt der erste – und gleich entscheidende – Angriff auf die patriarchale Ordnung im Feld der Theorie. Ausgeführt wird er von John Locke, der übrigens zeitweise als Privatlehrer des jungen Shaftesbury gewirkt hat; dokumentiert ist sein Angriff in der ersten der *Zwei Abhandlungen über die Regierung* von 1690. Locke hat weder Gottvater noch Familienvater im Visier, sondern den Landesvater; ihm wird lange vor dessen geschichtlichem Ende der geistige Totenschein ausgestellt. Damit wird deutlich, dass die Sorge um die Vaterlosigkeit einhergeht mit der Freude am Vatersturz.

Lockes Gegner ist Robert Filmer, der in seiner Schrift *Patriarcha* vortrug, dass die „Könige Väter von Familien sind“ und dass Gott der „oberste Herr über die Kinder und Kindeskinde aller Generationen“ sei (Filmer 1991, 1ff.). Locke setzt dagegen, dass Gott sorgsam darauf „bedacht“ sei, die „väterliche Autorität“ in der Politik „zu vernichten“ und es den Menschen zu überlassen, ihre Angelegenheiten nach eigener Übereinkunft zu regeln (1988, 249 [1. Abh., § 147]; 1977, 183). „Es liegt damit bei den Menschen“, so das große, gelassene Wort Lockes, „wem sie die Regierung übertragen und welche Form sie ihr geben wollen“ (1988, 243 [1. Abh., § 141]; 1977, 177). Lockes Angriff gilt nicht Gott-Vater als dem obersten Patriarchen, er durchkreuzt vielmehr die Analogieschlüsse, die der Autorisierung oder, etwas unvorsichtig gesagt, der Machtergreifung der Väter dienen; die „politische Macht“ ist nach Locke strikt zu trennen „von der eines *Vaters* über seine Kinder“ (1988,

268 [2. Abh., § 2]; 1977, 201). Kant wird ihm hundert Jahre später beistimmen mit dem Votum: „Eine väterliche Regierung [...], wo also die Untertanen als unmündige Kinder [...] sich bloß passiv zu verhalten genötigt sind, [...] ist der größte denkbare *Despotismus*.“ (1983b, 145f.)

Ende des 17. Jahrhunderts fällt also der Startschuss für einen Großversuch im Laboratorium der Politik und des privaten Lebens, der bis heute mit wechselndem Erfolg in den modernen Gesellschaften weitergeführt worden ist. Auf der einen Seite steht eine Neuordnung des politischen Lebens an. Auf der anderen Seite wird das Bild des Vaters zur Disposition gestellt – ebenso wie das Bild der Familie, das an ihn gebunden ist. Wenn der ‚große‘ Vater in der Politik abgeschafft wird, verliert der Familienvater seinen Rückhalt. Gebrochen wird mit einer Homologie zwischen politischer und privater Ordnung, die sich auf eine hier wie dort zentrale Vaterfigur stützte. Im Gegenzug zu der Verzahnung patriarchaler Hierarchien kommt es zu einer Differenzierung verschiedener sozialer Ordnungen.

Nun ist es nicht so, dass das patriarchale Politikmodell – geschweige denn das patriarchale Familienmodell – im Handstreich zum Verschwinden gebracht worden wäre. Es regt sich vielmehr Widerstand von allen Seiten und aus allen Ländern. Edmund Burke erhebt bereits 1790 Einspruch gegen die Französische Revolution und plädiert dafür, „die Regeln der Natur“, also die familiäre Ordnung, „in der Staatsführung nach[zuh]ahmen“ und „unsere politischen Welt nach dem Bild einer Blutsverbindung“ zu formen (1999, 119ff.). Adam Müller behauptet im Jahre 1808, vom Bestand der Familie leite sich „das Glück des Staates und so der Menschheit, der Familie aller Familien“, ab (Müller 1967, 289; vgl. Koschorke u.a. 2010, 21f.). Honoré de Balzac legt dem Titelhelden seines Romans *Vater Goriot* von 1835 seine eigene Überzeugung in den Mund, wenn er ihn sagen lässt: „Das Vaterland geht zugrunde, wenn die Väter mit Füßen getreten werden [...]. Die Gesellschaft, die Welt beruhen auf der Vaterschaft“ (1977, 345). Frédéric Le Play meint im Jahre 1878, zu den ewigen Grundlagen jeder gesellschaftlichen Ordnung gehöre das Prinzip der „Unterwerfung unter die väterliche Autorität“ (1878, XII; vgl. Horkheimer u.a. 1936, 62). Und noch Nicolas Sarkozy entblödet sich nicht zu verkünden: „Von nun an müssen wir die Staatsgeschäfte so führen, wie dies ein Familienvater tun würde.“ (Dieser Ausspruch entstammt einem Fernsehinterview, das er noch während seiner Zeit als Finanz- und Wirtschaftsminister am 8. April 2004 gab.)

Häufig wird bei dieser Konservierung oder Restaurierung patriarchaler Politik ein Vater als Vorbild eingesetzt, der sich weniger durch Machtfülle als vielmehr durch Sorge, Anteilnahme und Ver-

antwortungsgefühl auszeichnet. Aber auch eine solche abgeschwächte oder geläuterte Vaterfigur wirkt im politischen Raum eher deplatziert. Zu groß ist die Fremdheit zwischen der Hierarchie, die diesem Vater-Kind-Verhältnis eingeschrieben ist, und der Gleichheitsvoraussetzung, auf der die moderne Rechtsordnung und Demokratie beruhen. Die Fixierung auf eine Homologie im Zeichen des Vaters ist – wie die zitierten Belege zeigen – so groß, dass Anspielungen auf das Familiäre in der Politik sofort in den Bannkreis des Streits um das Patriarchat gezogen werden. Ganz verschiedene Debatten fügen sich in dieses Schema – so etwa diejenige um den Paternalismus des Wohlfahrtsstaats oder aber die Diskussion um das Charisma politischer Führer- oder Vaterfiguren.

Meine Überlegungen gehen nun, wie eingangs angekündigt, von der Annahme aus, dass sich die Beziehungen zwischen politischer und familiärer Ordnung nicht in der Figur des Patriarchen erschöpfen, vielmehr auch nach dessen ideellem Ende und außerhalb seines Machtbereichs in veränderter, aufschlussreicher und eindrucksvoller Form Bestand haben. Diese Absicht enthält eine Spitze gegen ein Politikverständnis, welches in der Moderne besonders verbreitet ist. Dieses Verständnis basiert auf einem Modell sozialer Interaktion, das mit der Familie nicht nur in ihrer patriarchalen Variante, sondern prinzipiell inkompatibel ist: nämlich auf dem Modell eines Vertragsschlusses zwischen Individuen, wie es schon von John Locke der Autokratie und dem politischen Patriarchat entgegengehalten worden ist. Die Vertragstheorie passt in der Tat nicht zu einer Art von Beziehungen, in denen die vertragliche Übereinkunft durch vorgängige Verbundenheit unterlaufen wird: also zu den Beziehungen in der Familie. In dieser Perspektive wirkt es anstößig, von Konvergenzen und Korrespondenzen zwischen Familie und Politik in der Moderne zu sprechen.

Tatsächlich ist nicht auszuschließen, dass hier Effekte auftreten, die der einen oder anderen Seite abträglich sind. Gleichwohl wäre es voreilig, jene Korrespondenzen um der Reinhaltung der politischen Sphäre willen von vornherein abzublenden oder auszuschließen. Vielmehr sind die Voraussetzungen, die der systematischen Trennung oder komplementären Gegenüberstellung zwischen den Sphären der Politik und der Familie zugrunde gelegt werden, selbst zur Revision zu stellen. So kann mit guten Gründen daran gezweifelt werden, dass das Vertragsmodell eine angemessene Grundlage für die Beschreibung moderner demokratischer Politik bietet (vgl. zur Kritik Thomä 2008, 35–39). Vorbehalte gegen die vertragstheoretische Deutung der Politik sind von David Hume (1985, 465ff.), Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1970, 400 [§ 258]), John Stuart

Mill (1977, 276) sowie in jüngerer Zeit von Jacques Rancière (2002, 27–30) vorgebracht worden. Paul Kahn gesellt sich in seinem Beitrag für dieses Heft gleichfalls in diese Reihe (Kahn 2011, 58 u. 67).

Wenn die individualistischen Prämissen einer vertragstheoretischen Auffassung von Politik hinfällig sind, rückt die Einbettung oder das Gewordensein dieser Individuen wieder in den Blick. Das heißt aber auch, dass der Versuch John Lockes und anderer, politische Herrschaft mit einem scharfen Schnitt von der familiären Ordnung zu trennen und an das Paradigma der „Übereinkunft“ oder des „Vertrages“ zu knüpfen, in die Irre führt. Wenn man diesen scharfen Schnitt rückgängig macht, bedeutet dies nicht, dass man zur patriarchalen Homologie zurückkehrt. Die Aufgabe besteht vielmehr darin, die familiären Beziehungen über die Sonderform des Patriarchats hinaus im Blick zu behalten und zu prüfen, welche neuen Korrespondenzen zur politischen Sphäre ausgebildet werden.

Mitgefühl und Menschlichkeit

Die „vaterlose Welt“, von der Smith spricht, steht offensichtlich in einem Zusammenhang mit einer anderen von ihm verwendeten Metapher, die weit größere Berühmtheit erlangt hat: der Metapher von der „unsichtbaren Hand“. Smith verwendet diese Metapher bekanntlich mehrfach, am prominentesten in seiner Schrift *Wealth of Nations*, wo sie zur Charakterisierung einer ökonomischen Ordnung dient, in der alle Menschen ausschließlich ihrem Eigeninteresse folgen (2000, 485). Ohne dass dies ihre eigentliche Absicht wäre, leisten die Menschen, als wären sie von einer „unsichtbaren Hand“ geleitet, einen Beitrag zum Gemeinwohl: Sie bieten wettbewerbsfähige Waren an, versuchen, die Nachfrage anderer zu befriedigen etc. Man könnte sagen: Die unsichtbare Hand ist ein in den Konjunktiv verrutschter Gott. Er greift nicht ein, er darf nicht eingreifen – und man weiß auch nicht, ob er dies überhaupt könnte. Aber das Spiel, das die Menschen auf dem Markt miteinander spielen, funktioniert, als hätte es sich jemand ausgedacht, der die universelle Harmonie im Blick hat.

Bekanntlich ist Adam Smith aber keineswegs so marktgläubig wie viele der Ökonomen, die sich auf ihn berufen. Der Markt basiert auf prekären Bedingungen, er kann auch Smiths Angst vor der „vaterlosen Welt“ nicht ausstechen. Die Individuen, die nichts als ihre eigenen Interessen vertreten, leben trotz der Harmonie, die aus ihrer Interaktion hervorgehen soll, in einer Welt, die von tiefen

Konflikten durchzogen ist. Smith ist ein Herold des ökonomischen Individualismus – und des Unbehagens daran. Seinem Unbehagen hat er in seiner *Theory of moral sentiments* Ausdruck verliehen: Dort begibt er sich nämlich auf die Suche nach sozialen Potentialen im menschlichen Miteinander, die über das Eigeninteresse hinausgehen.

Diesseits Gottes als des „großen Direktors“ (Smith 2000, 485) und *jenseits* des Eigeninteresses fragt er danach, wie die Neuordnung des menschlichen Lebens nach dem Sturz des Patriarchats gelingen kann, wie Kooperation und Zusammengehörigkeit zwischen Menschen organisiert werden können. Smiths Antwort auf diese Frage setzt an beim Phänomen der Sympathie. Sympathie ist bei ihm weitgehend gleichbedeutend mit „Mitgefühl“ (wie „fellow-feeling“ im Deutschen etwas blass wiedergegeben wird) und „Menschlichkeit“ („humanity“). Entsprechend erstreckt sich die Sympathie nicht nur auf geteiltes Leid, sondern auch auf geteilte Freude. Smith sagt: „Nicht nur solche Umstände, die Schmerz oder Kummer hervorrufen, erwecken unser Mitgefühl. [...] ‚Erbarmen‘ und ‚Mitleid‘ sind Wörter, die dazu bestimmt sind, unser Mitgefühl mit dem Kummer anderer zu bezeichnen. Das Wort ‚Sympathie‘ kann dagegen, obgleich seine Bedeutung vielleicht ursprünglich die gleiche war, jetzt doch ohne Verstoß gegen den Sprachgebrauch dazu verwendet werden, um unser Mitgefühl mit jeder Art von Affekten zu bezeichnen.“ (2002, 13; 1994, 4) „Menschlichkeit besteht [...] in dem äußerst feinen Mitgefühl, welches der Zuschauer gegenüber den Empfindungen der betroffenen Personen hegt“ (2002, 223; 1994, 326).

Smiths Theorie der Sympathie weist direkte Bezüge zum Geschlechterverhältnis und zum Generationenspiel auf. In der *Theory of moral sentiments* stößt man in diesem Zusammenhang auf einen Satz, der aus ihr heraussticht wie ein Gesicht aus einer Menge, das man dann nicht mehr aus den Augen lassen will. Smith erklärt nämlich, die „Menschlichkeit“, im Sinne der Sympathie, sei die „Tugend der Frau“. Das klingt heftig, zumal im Englischen: „Humanity is the virtue of a woman“ (2002, 223; 1994, 326). Statt – wie damals arg üblich – Mensch und Mann zu verwechseln, schlägt Smith die Menschlichkeit den Frauen zu. Die Frau ist bei Smith die Protagonistin des Mitgefühls, sie ist – so ist dies zu verstehen – eher geneigt als der Mann, sich in einen anderen Menschen einzufühlen. Smith hat dabei die Mutter vor Augen, die ganz im Einklang ist mit einem anderen Menschen – nämlich mit ihrem neugeborenen Kind (2002, 15; 1994, 7). In der Intimität des Mitleidens, aber auch im Wechselspiel des Lächelns, ist die Mutter auf den Gleichklang mit dem Kind eingestimmt – so lange, bis die Wege sich trennen und das Spiel der Abweichungen beginnt.

Dem Mann und Vater wird von Smith nicht „Menschlichkeit“ zugesprochen, er neigt vielmehr dazu, sich durch heldenhafte Taten hervorzutun, aufzutumpfen oder auch großzügig seinen Einfluss geltend zu machen. Seine Tugend ist, so heißt es, nicht „humanity“, sondern „generosity“. Die gängige deutsche Übersetzung lautet: „Edelmut“. Am treffendsten bringt das, was Smith im Sinn hat, wohl aber weder „generosity“ noch „Edelmut“ zum Ausdruck, sondern die aristotelische Tugend der „Seelengröße“, des „Hochsinns“ oder der *megalopsychia* (Aristoteles 1985, Buch IV. Kap. 7).

Auch wenn die Männer sich in ihrer „generosity“ sonnen können, müssen sie wohl damit hadern, dass ihnen kurzerhand die „Menschlichkeit“ abgesprochen wird. Was wie ein Defizit erscheint, wird von Smith freilich durchaus als Vorzug deklariert: Dass sich die Männer von sympathetischen Neigungen im Sinne der Menschlichkeit nicht so leicht hinreißen lassen, hat seinen Grund nämlich darin, dass sie stärker als die Frauen von der Vernunft geleitet sind. Entsprechend fällt es ihnen leichter, auf Distanz zu ihren Gefühlen zu gehen und diese – als „Zuschauer“ ihrer selbst – auf ihre Berechtigung und Statthaftigkeit zu überprüfen (2002, 265; 1994, 383).

Im Lichte dieser Beschreibung fällt umgekehrt ein Schatten auf die Menschlichkeit der Frauen; sie entpuppt sich bei Smith gar als Nachteil oder als Ausdruck der Schwäche. Die Frauen müssen demnach nicht nur mit der Vorstellung hadern, sich nicht hervortun zu dürfen; ihnen wird auch vorgehalten, dass ihre Menschlichkeit etwas Automatisches, vielleicht gar Animalisches habe. Die These von der mangelnden Vernunftfähigkeit der Frau ist ein Topos jener Zeit. So gehen manche Philosophen, die der Sympathie weniger gewogen sind als Smith, von einem Junktim zwischen Sympathie und Weiblichkeit aus, um gerade daraus einen scharfen Einwand gegen Sympathie abzuleiten. Immanuel Kant warnt etwa davor, die Sympathie, die er mit der Mutterliebe in Verbindung bringt, könne zur Verweichlichung und Verweiblichung führen. Er bezeichnet die Sympathie als nur „instinctmäßiges Mitgefühl“ (1975, 677) oder als „pathologische Liebe“ (1983a, 205).

Auch wenn Adam Smith mit der Instanz des „Zuschauers“ eine Figur kennt, die das unmittelbare Zusammenspiel zwischen Leidendem und Mitleidendem, Fühlendem und Mitfühlendem durchbricht, führt dies bei ihm doch nicht zu einem Dementi oder einer Demontage der grundsätzlichen Leistung, die der Sympathie zugeschrieben wird. Menschen, die sich sympathisierend aufeinander beziehen, sind im „fellow-feeling“ geeint – und das heißt, dass sie nicht nur instinktiv aufeinander reagieren, sondern als „fellows“, als Schicksals- oder Weggefährten ihre Gemeinsamkeit oder Zusammengehörigkeit erfahren und bejahen.

Smith bringt zwar sein Ungenügen darüber zum Ausdruck, dass sich die Sympathie aus Neigung und nicht aus Absicht speist, er hält ihr aber zugute, die Erfahrung der Gleichheit zwischen Menschen zur Selbstverständlichkeit werden zu lassen; hierbei handelt es sich um eine Gleichheit in einer bestimmten Hinsicht; die Differenz zwischen Leidenden und Mitleidenden, Fühlenden und Mitfühlenden wird dabei keineswegs unterschlagen. (Wenn die Mutter mit dem Kind mitfühlt, wird sie damit nicht selbst zum Kind.) Smith verzichtet darauf, die Tragweite seiner Theorie der Sympathie über die Moral hinaus im Bereich der Politik zu prüfen. Dass sie zu einer solchen Ausweitung oder Anwendung taugt, mag ihm freilich recht sein. Demnach treten neben die Handlungen, in denen ein Individuum von seinem Eigeninteresse geleitet ist, zwei verschiedene Arten von Handlungen, bei denen von vornherein ein Bezug zu anderen und eine Berücksichtigung anderer impliziert ist: die symmetrische „sympathy“ und die asymmetrische „generosity“.

Smith ordnet neben und über der weiblichen Symmetrie den männlichen Edelmut ein. Diese Hierarchie kann jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass die basale Operation, von der auch der männliche Edelmut abhängt, die Erfahrung der Gemeinsamkeit zwischen Menschen darstellt, die sich mittels der Sympathie eröffnet. Nur wenn sie erfahren wird, kann man auf die Idee kommen, den Gleichklang zu überbieten. Dieser basale, fundierende Status der Sympathie wird im übrigen auch in David Humes Theorie der Sympathie, die sonst in manchen Punkten von Smiths Ansatz abweicht, herausgestellt: „Welche anderen Affekte auch uns antreiben mögen, Stolz, Ehrgeiz, Geiz, Neugierde, Rachedurst oder sinnliche Begierde, die Seele, das belebende Prinzip in ihnen allen, ist die Sympathie. Sie alle hätten gar keine Macht, sähen wir bei ihnen gänzlich von den Gedanken und Gefühlen anderer ab“ (Hume 1978a, 363; 1978b, 97; vgl. Baier 1994, 62). Die Sympathie spielt damit die Rolle einer Art Meta-Passion, die systematisch an der gleichen Stelle angesiedelt ist wie die Gerechtigkeit als Meta-Tugend in Aristoteles' *Nikomachischer Ethik* (1985, Buch V. Kap. 3). Hier wie dort geht es um die Ermöglichung und Befähigung des Menschen, Verschiedenes zu vergleichen und zusammenzubringen.

Ich will Smiths geschlechtertheoretische Zuordnung jener zwei Handlungsarten zu Frauen oder Müttern einerseits, Männern oder Vätern andererseits nicht als Essentialismus be- oder verurteilen, sondern nehme sie als Kennzeichnung faktischer sozialer Rollen, wie Smith sie kennengelernt hat. Auch scheint es mir nicht sinnvoll, die Unterscheidung zwischen passiver (emotionaler) „sympathy“ und aktiver (rationaler) „generosity“ in der von Smith vorgesehenen rigiden Weise aufrechtzuer-

halten; schließlich bliebe das Bild der Sympathie selbst defekt, wenn ein Mitleidender etwa bei der schieren Homologie der Leiderfahrung stehen bliebe und keinerlei aktive, also irgendwie beabsichtigte Anstrengungen unternähme, das Leid des anderen zu lindern oder zu beheben. Stattdessen bietet es sich an, Smiths Kennzeichnung von Handlungsarten als ein elementares Repertoire zu verstehen, das anzeigt, wie Menschen mit Blick auf die Belange anderer handeln und wie ihnen dabei der Modus der Teilhabe und der Modus, sich hervorzutun, offen steht. Dass die familiäre Ordnung als eine Schule aufgefasst werden kann, in der jene beiden Modi sowie vor allem auch die Kunst, zwischen ihnen zu wechseln, eingeübt wird, bedarf wohl nicht der Begründung. Man stößt hier, zusammenfassend gesagt, auf eine Entsprechung zwischen Verhaltensmustern, die im familiären Raum bei Frauen und Männern auftreten, und Rollen, die im politischen Leben offen stehen. Auch hier tritt neben die Vergesellschaftung in Augenhöhe die Anforderung, sich für die gemeinsame Sache einzusetzen und gerade damit als Individuum hervorzutreten.

Als Belege für die Übertragbarkeit von Smiths Theorie der Sympathie auf das politische Feld mögen zwei Hinweise genügen. Der erste kurze Hinweis bezieht sich auf Thomas Jefferson (1), der zweite noch kürzere auf John Dewey (2).

1. Ich kann an dieser Stelle auf die ausgedehnte Debatte um die Frage, auf welche Quellen sich Thomas Jefferson bei Abfassung der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung sowie auch bei seinen anderen politischen Schriften und Aktivitäten gestützt hat, nicht eingehen (vgl. Thomä 2011b). Die Kontroverse kreist notorischerweise um den Dreiklang „life, liberty, and the pursuit of happiness“ – und dabei wiederum vor allem um den „pursuit of happiness“. In drei Schritten lässt sich kurz verdeutlichen, wie sich dieser Dreiklang zum englisch-schottischen Diskurs um die Sympathie verhält.

a) Der Versuch, Jeffersons Trias eindeutig auf einen Vorläufer zurückzuführen, endet häufig bei John Lockes Trias „Life, Liberty, and Estate“ (Locke 1988, 323 [2. Abh., § 87]; 1977, 253) oder „Life, Liberty, and Property“. Wenn man diese Verbindung zieht und zusätzlich berücksichtigt, dass schon bei Locke – freilich in einem eher sachfremden Zusammenhang – die Formel vom „pursuit of happiness“ zu finden ist (1975, 265f.), dann gibt es eigentlich ‚kein Halten mehr‘: Dann kann man den „pursuit of happiness“ als metaphorische Umschreibung der Absicht auf Sicherung und Verbesserung der eigenen Lebensumstände auffassen.

b) Die Gegenposition hierzu, die u.a. von Hannah Arendt (1974, 172) und auf andere Weise von J. G. A. Pocock (2003, 462ff.) markiert worden ist, stellt den Privatinteressen das Gemeinwohl entgegen und bezieht den „pursuit of happiness“ gerade nicht auf die Privatsphäre, sondern auf jenes „general happiness“ oder „public happiness“ im Sinne republikanischer Selbstbestimmung, dem Jefferson selbst das Wort redet (1984, 587 u. 85).

c) So oder so scheint damit der Diskurs der Sympathie den Kürzeren zu ziehen: Er passt weder zum Eigeninteresse noch zum Republikanismus. Und doch fällt es nicht schwer, ihn aus der Defensive herauszuführen. Denn es lässt sich zeigen, dass zwar nicht Smith, wohl aber Hutcheson mit seiner Philosophie der Sympathie einen erheblichen Einfluss auf Jefferson ausgeübt hat (vgl. Bell 2000, 40). Überdies findet sich bei Hutcheson eine Vorlage für den „pursuit of happiness“, an der dessen Verbindung zur Sympathie als Anlage zur menschlichen Kooperation so deutlich heraustritt wie kaum sonst. Jeffersons „pursuit of happiness“ wird nämlich antizipiert von Hutchesons These, der „pursuit of *public good*“ sei genuiner Bestandteil des „promoting his own *happiness*“ (Hutcheson 2002, 143), vor allem aber von Hutchesons – von der Forschung sträflich ignoriertes, geradezu elektrisierendes – Bemerkung, es gehe um „our Pursuit of their Happiness“ (2004, 223; 1986, 42). Das heißt: Auf verschlungenen Wegen findet die Sympathie, die von Smith und den *moral sense*-Philosophen des 18. Jahrhunderts am Beispiel privater Beziehungen entwickelt wird, Zugang zur höchsten politischen Ebene und Eingang in eines der Gründungsdokumente der modernen Gesellschaft. Hinter dem „pursuit of happiness“ verbirgt sich nicht nur als ferne Spekulation, sondern als nachweisbarer rezeptionsgeschichtlicher Hintergrund ein Modell der Lebensführung, bei dem der Eine immer auch und zugleich am Streben („pursuit“) und am Wohlergehen („happiness“) des Anderen Anteil nimmt. „To [...] promote the happiness of his country“, wird in einem Pamphlet der Unabhängigkeitsbewegung in Virginia vom Sommer 1770 als „indispensable duty of very virtuous member of society“ deklariert (vgl. Ganter 1936, 575); hinter dieser Wendung steht auch Adam Smith, der in seiner *Theory of Moral Sentiments* (2002, 219; 1994, 321) nicht die „Einrichtung der Verfassung“ („institution of government“), sondern „Weisheit und Tugend“ der Bürger als entscheidend erachtete, um „die Glückseligkeit der Menschen zu fördern“ („to promote the happiness of mankind“).

2. Wenn schon der Subtext der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung auf jenen Sympathie-Diskurs verweist, dessen Anhaltspunkt die familiären Beziehungen sind, dann ist es nicht verwunderlich, dass die Sympathie auch in der Demokratietheorie John Deweys eine gewichtige Rolle spielt. Ein knapper Hinweis muss hier genügen. Dewey schreibt etwa im Jahre 1916, die Sympathie sei „mehr als ein bloßes Gefühl; sie ist eine kultivierte Einbildungskraft, die sich auf das bezieht, was Menschen gemeinsam haben, und gegen das rebelliert, was sie unnötigerweise trennt“ (1980, 128). Früher schon, 1887, bemerkt er: „Was wir Gesellschaft, Staat und Menschheit nennen, ist die Verwirklichung andauernder und allgemeiner Beziehungen zwischen Menschen, die auf aktiver Sympathie gegründet sind“ (1967, 294). James Farr kommentiert: „Dewey ist hier bis in die Wortwahl hinein Adam Smith und David Hume verpflichtet“ (2003, 11).

Menschlichkeit und Menschenrecht

Ich möchte nochmals bei Adam Smiths Überlegungen zu Sympathie oder Mitgefühl anknüpfen. Soziale Beziehungen, die durch „Menschlichkeit“ ausgezeichnet sind, etablieren Smith zufolge eine Gleichheit oder Gleichstellung zwischen den beteiligten Personen. Diese Eigenart sympathetischer Beziehungen sticht im familiären Raum deshalb heraus, weil man ihn eher als einen Hort der Unterschiede kennt – nämlich der Unterschiede zwischen Geschlechtern und Generationen.

Es ist bereits deutlich geworden, dass sich von Smith aus die Möglichkeit eröffnet, die Suche nach symmetrischen Beziehungsmustern auszudehnen. Eine direkte, systematisch brisante Weiterentwicklung von Smiths Theorie der „Menschlichkeit“, die weit in den politischen Raum hineinführt, wird von dem wohl prominentesten Ehepaar der Französischen Revolution geboten: dem Marquis de Condorcet und seiner Frau Sophie.

Obwohl Condorcet dem rationalistischen Flügel der *philosophes* zuzurechnen ist, deckt sich die von ihm und seiner Frau vorgebrachte Interpretation der „Menschlichkeit“ in Teilen mit dem, was etwa von Herder und später den Romantikern vorgebracht wird. So empfiehlt Condorcet in den „Ratschlägen an seine Tochter“, die er kurz vor seinem Tod 1794 verfasst, sowohl die „zarte Empfindsamkeit“ und das „natürliche Gefühl, das uns den Schmerz jedes empfindsamen Wesens teilen lässt“ – also das, was Herder „Mitgefühl“ nennt –, wie auch die individuelle Eigenständigkeit – also

das, was Herder „Selbstgefühl“ nennt (Condorcet, M. 1998, 56 u. 59; Herder 1994, 361; vgl. Thomä 2011a, 18). Hervorzuheben ist an dieser Stelle, dass Condorcet sich nicht an die traditionelle Vorgabe hält, wonach das Mitgefühl seinen Repräsentanten in der Frau und Mutter finde. Condorcet hält von solchen geschlechtertheoretischen Schubladen wenig; als einer der wenigen Feministen unter den führenden Vertretern der Französischen Revolution legt er seiner Tochter dringend ans Herz, berufliche Selbständigkeit zu erlangen.

Komplementär zu Condorcets Ratschlägen an das Kind verhalten sich diejenigen seiner Frau Sophie, die nicht nur den Müttern, sondern auch den Vätern die Tugend des Mitgefühls nahebringt. In ihren *Briefen über die Sympathie*, die sie parallel zu ihrer Arbeit an der französischen Übersetzung von Smiths *Theory of moral sentiments* verfasst und im Jahre 1798 im Anhang ihrer Smith-Übersetzung unter dem Mädchennamen Sophie de Grouchy veröffentlicht, heißt es: „Väter, Mütter, Lehrer, in Ihren Händen ist eigentlich das Schicksal der Generation, die Ihnen nachfolgen wird! Ach, wie Sie sich schuldig machen, wenn Sie in den Kindern diese kostbaren Keime der Empfindsamkeit verkümmern lassen, die nur [...] auf das Beispiel des Mitgefühls warten, um sich zu entwickeln“ (Condorcet, S. 1995, 76). Insoweit bewegen sich die Condorcets – wie gesagt – in dem Raum, der durch Smith und die anderen Philosophen der Sympathie bereits definiert worden ist. Und doch wird die „Menschlichkeit“ von Sophie de Condorcet (oder de Grouchy) und von ihrem Mann auf eine neue Ebene gehoben.

Sophie schreibt: „Dieses Gefühl der Menschlichkeit [...] gleicht einen Teil der Übel aus, die das Eigeninteresse hervorbringt“; die „Menschlichkeit“ wirke zum Wohle der „Schwachen“ und „Unglücklichen“, indem sie bei den anderen Menschen „das Gefühl natürlicher Gleichheit“ wecke. Durch die Vernunft werde diese Menschlichkeit dann „in unseren Seelen zu einem tätigen und andauerndem Gefühl, das darauf brennt, sich zu bewähren“ (Condorcet, S. 1995, 79ff.). Sophies Ehemann kennt die *Briefe über die Sympathie*, die seine Frau verfasst hat, er empfiehlt sie gar in seinem Testament vom Frühjahr 1794 der Tochter Éliza als erbauliche Lektüre (1847, 624) – und er schlägt im *Entwurf einer historischen Darstellung der Fortschritte des menschlichen Geistes*, der in seinem letzten Lebensjahr entsteht, in die gleiche Kerbe. Condorcet schreibt, dass der geschichtliche Fortschritt der Menschheit sich auf das „Gefühl der Menschlichkeit“ stütze, also „auf das Gefühl zarten, tätigen Mitleidens mit dem ganzen Elend, das die menschliche Gattung bedrückt“. Er schwärmt von den „Regungen eines tätigen und aufgeklärten Wohlwollens, einer feinen und edlen Empfindsam-

keit“ (1976, 162.u. 212). In der Mitte von Condorcets Geschichts- und Sozialphilosophie erhält damit Adam Smiths „Menschlichkeit“ einen Ehrenplatz, der so gut versteckt ist, dass ihn – soweit ich sehe – kein Interpret bisher bemerkt hat.

Was ist nun neu oder anders an den gerade gehörten Auskünften? Das Ehepaar Condorcet verstärkt die egalitären und universalistischen Züge der Sympathie; anders als Smith bauen sie nicht einen Gegensatz auf zwischen der natürlichen Gleichheit des Mitfühlenden und der bewussten, vernünftigen Eigenständigkeit des Großherzigen. Vielmehr stiften sie eine Verbindung zwischen der Sympathie als dem Gefühl der Menschlichkeit und der Vernunft; zudem erklären sie jenes Gefühl zu einer Tugend, die sich auf die ganze Gattung ausdehnen soll. Sophie bezeichnet die Menschlichkeit als Inbegriff eines „allgemeinen Gefühls“, eines „Gefühls für die Rechte“, das allen Menschen gemeinsam ist (Condorcet, S. 1995, 140).

Diese Bemerkung allerdings ist spektakulär. Man wird hier Zeuge einer Ableitung der Menschenrechte, die einen ganz anderen Weg einschlägt als man dies von den vertragstheoretischen und naturrechtlichen Diskursen des 17. und 18. Jahrhunderts gewohnt ist. Auch wird ein ganz anderer Weg gewählt, als dies in der Koppelung des Menschenrechtsdiskurses an die Revolution vorgesehen ist (Menke/Rismondi 2011). Traditionell geht man so vor, dass am menschlichen Wesen Eigenschaften hervorgehoben werden, die es zum Träger von Rechten qualifizieren. Gemäß dieser Rechtfertigungsstrategie wird die Gleichheit zwischen Rechtsträgern auf einem indirekten Wege demonstriert – nämlich durch den Nachweis, dass sie zur gleichen Gattung gehören, die gleichen Wesenseigenschaften aufweisen und die gleiche Behandlung verdienen. Gegen diese Ableitung der Menschenrechte stellt sich ein Ansatz, der das Verständnis der Menschenrechte an deren performative Behauptung, also an einen politischen Prozess und die in ihm sich selbst bestimmenden Subjekte, koppelt. Wenn nun die beiden Condorcets das „Gefühl der Menschlichkeit“, das ihnen bei Adam Smith begegnet, zu einem „allgemeinen Gefühl“ für die „Rechte“ der Menschen aufwerten, dann beschreiten sie einen anderen Weg. Sie identifizieren einen sozialen Umgang, durch den erst die Voraussetzung erfüllt wird, die den Begriff des Rechts verständlich macht: die Voraussetzung der Gleichheit. Primär ist diese Erfahrung der Gleichheit, erst in zweiter Linie geht es um die Individuen, um deren Eigenschaften und den daran geknüpften Inhalt der gleichen Rechte, die ihnen zukommen.

Die Condorcets verlieren die privaten Beziehungen keineswegs aus dem Blick; ich habe bereits darauf hingewiesen, dass sie ihre Rollen als Mann und Frau – gegen den Zeitgeist – neu bestimmen und ihrer Tochter den Weg zu einem selbstbestimmten Leben ebnen wollen. Darüber hinaus aber treiben sie ihre Interpretation von Smiths „fellow-feeling“ in eine Richtung weiter, die in den Raum der Politik und gar des Rechts führt. *Zu beobachten ist die Geburt der Menschenrechte aus dem Geist der Menschlichkeit oder, um die geschlechtertheoretische Zuordnung nochmals in Erinnerung zu rufen, aus dem Geist der weiblichen Sympathie.*

Man sollte an dieser Stelle eine empirische Voraussetzung dieser Ausdehnung der Sympathie auf die ganze Menschheit nachtragen, die von den Condorcets vernachlässigt, aber von Alexis de Tocqueville nachgereicht wird. Er nämlich weist kritisch oder gar skeptisch auf den Sachverhalt hin, dass dem Versuch, sich in einen anderen Menschen hineinzusetzen, politische, ökonomische und kulturelle Grenzen gesetzt sind. Voraussetzung für diese Prozedur ist nämlich, dass starke Vorgaben, die eine Unähnlichkeit oder Unvereinbarkeit zwischen Menschen suggerieren, hinfällig sind. Entsprechend meint Tocqueville, dass harte Klassenunterschiede der Ausbreitung der Menschlichkeit entgegenstünden. Dagegen setzt er die Erfahrung von Gleichheit – freilich auch von Gleichmacherei – in der Demokratie: „Der in den demokratischen Ländern lebende Mensch [...] entdeckt neben sich nur ungefähr gleiche Wesen; er kann also an irgendeinen Teil des Menschengeschlechts nicht denken, ohne daß seine Gedanken sich erweitern und ausdehnen, bis sie das Ganze umfassen“ (Tocqueville 1987, Bd. II, 27). „Haben alle im Volke fast den gleichen Rang, so kann, da alle Menschen ungefähr gleich denken und fühlen, jeder sofort die Empfindungen aller anderen erschließen; er wirft einen raschen Blick auf sich selbst; das genügt ihm. Es gibt demnach kein Elend, das er nicht mühelos verstünde und dessen Umfang ihm nicht ein geheimer Instinkt erschlösse. Ob es sich um Freunde oder Feinde handelt: die Einbildungskraft versetzt ihn alsbald an deren Stelle“ (1987, Bd. I, 247f.).

Bei den Condorcets trifft man auf eine Doppelung, die sich letztlich als Fortführung der doppelten, auf Frauen und Männer verteilten Handlungsvorgabe Adam Smiths verstehen lässt: Hier wie dort geht es um eine Balance zwischen dem, was bei Condorcet Perfektibilität heißt, d.h. der individuellen Selbstvervollkommnung einerseits und dem Gefühl der Menschlichkeit oder Gleichheit andererseits. Später, bei Tocqueville, stellt sich diese Balance nochmals anders dar, weil die Selbstvervollkommnung des Individuums stärker als etwa bei Smith von den Bedingungen der Konkur-

renzgesellschaft gezeichnet ist. So oder so aber ergeben sich verblüffende Konvergenzen zwischen den Rollenspielen, die dem familiären Raum zugeordnet werden, und denjenigen, die man in der Politik antrifft.

Brüderlichkeit und Revolution

Im ersten Abschnitt, im Abgesang auf das Patriarchat, habe ich die Diagnose von der „vaterlosen Welt“ zitiert, die von Shaftesbury, Smith und einigen anderen Autoren des 18. Jahrhunderts geteilt wird. Gemäß dieser Diagnose kann man entweder einem verschwundenen Herrn und Vater nachtrauern oder Kräfte mobilisieren, die sich der Herausforderung dieser Vaterlosigkeit stellen. Dass diese Kräfte nicht geradewegs ohne Vater auskommen müssen, sondern diesem nur seine übermächtige Vorrangstellung genommen werden soll, ist – so hoffe ich – deutlich geworden. Neben die Klage über den Vaterverlust tritt die Option der Vaterverwandlung.

Und doch gilt es eine Strategie zu erwähnen, die – mindestens der Papierform nach – am konsequentesten mit der Bedingung der Vaterlosigkeit umgeht: Gemeint ist eine Strategie, wonach man den Zustand der Vaterlosigkeit prinzipiell akzeptiert oder gar herbeiführt und ohne Vater zurechtzukommen sucht. Auf die Französische Revolution, in der diese Strategie zum Einsatz kam, werde ich gleich nochmal zurückkommen. Zunächst will ich kurz auf einen Text eingehen, in dem diese Konsequenz so lakonisch formuliert wird wie nirgendwo sonst: auf Schillers *Wilhelm Tell* (vgl. Thomä 2010, 26–34).

„Vaterlos“, so sorgt sich der alte Attinghausen kurz vor seinem Tode, „laß ich euch alle, alle/ Zurück – Weh mir, daß meine letzten Blicke/ Den Untergang des Vaterlands gesehn! [...] Wer soll euch retten?“. Die Antwort Walter Fürsts lautet: „Wir uns selbst.“ (1981, 997) Dass ein „Bund“ geschlossen worden sei und ein „heilger Schwur“ die Schweizer verbinde, nimmt Attinghausen dankbar zur Kenntnis; er erkennt, dass er ruhigen Gewissens abtreten kann, weil es eines Vaters nicht mehr „bedarf“: „Das Alte stürzt, es ändert sich die Zeit,/ Und neues Leben blüht aus den Ruinen. [...] / Es hebt die Freiheit siegend ihre Fahne./ Drum haltet fest zusammen – fest und ewig – [...] / Daß sich der Bund zum Bunde rasch versammle –/ Seid einig – einig – einig –“ (Schiller 1981, 998f.). An die Vaterlosigkeit bindet sich nicht mehr eine Verlufterfahrung, sondern eine Gewinnerwartung. Dass man ohne Vater auskommt, ist Ausweis der eigenen Emanzipation, der Kraft zur Selbstbestimmung im neuen Bund.

Bei dem von Schiller geschilderten Experiment handelt es sich bekanntlich nicht um bloße Literatur. Und es ist nicht nur und nicht in erster Linie die Schweiz, die sich als historischer Schauplatz für den Bund der Vaterlosen andient, sondern eher das revolutionäre Frankreich. Blicken wir kurz zurück auf den Juli 1789, auf die Wochen nach dem Sturm auf die Bastille, als Ludwig XVI. sich in die Enge getrieben sah. In diesem Moment verfällt der König auf eine Anleihe der Politik beim familiären Leben, die genau in den hier verhandelten Zusammenhang passt, freilich von erbärmlicher Unbeholfenheit gezeichnet ist. Er schreibt an La Fayette: „Sagen Sie Ihren Mitbürgern in meinem Namen, dass ich gerne mit allen so wie mit Ihnen sprechen würde. Sagen Sie ihnen in meinem Namen, dass der König ihr Vater, ihr Bruder und ihr Freund ist.“ (zit. nach David 1987, 44)

Wäre der König ein arbeitsloser Schauspieler, so gewänne man den Eindruck, hier bewerbe sich jemand einfach um alle Rollen, die überhaupt zu vergeben sind. Ohne den Widerspruch zu scheuen, will der König sowohl in der Rolle des Vaters wie des Bruders besetzt werden. Es ist eine trostlose Mischung aus Selbstüberschätzung und Anbiederung, die in dieser Depesche zum Ausdruck kommt. Eigentlich müsste er eine jener zwei Rollen anstreben, doch wenn er sich dafür entschiede, dann bliebe ihm nur das starrsinnige Beharren auf der Rolle als Herr und Landesvater oder aber die sang- und klanglose Selbstaufgabe des Monarchen, der sich mit der Rolle des Mitbürgers oder Bruders begnügt.

Die Revolutionäre reagieren auf die Avancen von Ludwig XVI. – wie nicht anders zu erwarten – abweisend. Letztlich können sie ihm nicht einmal die Rolle des Mitbürgers einräumen, sondern müssen ihn als „Fremdling“ betrachten (Saint-Just 1974, 223): als Verkörperung einer monarchischen Herrschaft, die mit der von ihnen errichteten Ordnung unvereinbar ist. Keinen Zugang erhält der König zu der Brüderlichkeit, die die Revolutionäre genießen. Sie gehört bekanntlich mit Freiheit und Gleichheit zur Trias der revolutionären Ziele – und sie ist von Jacques-Louis David in einer berühmten Zeichnung in Szene gesetzt worden. David zeigt in dieser Zeichnung den Ballhauschwur vom Juni 1789 als eine Versammlung von Menschen, die sich in Augenhöhe zueinander befinden und gegenseitigen an den Schultern fassen. Davids Zeichnung quillt gewissermaßen über vom In-Szene-Setzen der Symmetrie und Reziprozität.

Ähnliches gilt auch für Davids Gemälde „Der Schwur der Horatier“, das einen Vater mit seinen drei Söhnen beim gemeinsamen Schwur zeigt – aber doch in einer Weise, dass an die Stelle der Hierarchie zwischen Vater und Söhnen eine nahezu symmetrische Versammlung aller Männer um ein

imaginäres Zentrum getreten ist: eine gemeinsame Sache, auf die sich alle ein schwören und verpflichten (vgl. Hunt 1992, 37ff. u. 67ff.). Nicht den Vater stellt David in die Mitte seines Bildes, die Bildachsen treffen sich vielmehr in einer imaginären Mitte, die zwischen dem Vater und den Söhnen liegt. Dieser Punkt ist das wahre Zentrum – und das heißt: Der Vater ist dezentriert.

Nicht die Väterlichkeit, sondern die Brüderlichkeit avanciert in der Französischen Revolution zum Vorbild der politischen Ordnung. Saint-Just setzt diese Brüderlichkeit nicht nur gegen das Patriarchat, sondern gibt ihr auch den Vorzug gegenüber dem Individualismus, wie er einer vertragstheoretischen Begründung der Politik zugrunde liegt; letztere wird von ihm mit scharfen Worten gebrandmarkt (Saint-Just 1976, 258; vgl. Ozouf 1989, 173f.). Mittels einer selektiven Anleihe beim familiären Leben will man in der Politik die Zusammengehörigkeit umsetzen, die der „fraternité“ zugute gehalten wird.

Zwar legt der großzügige Sprachgebrauch von der Brüderlichkeit die Empfehlung nahe, in ihr gar keine familiäre Kategorie, sondern eine eher metaphorische Bezeichnung für Geistes- oder Seelenverwandtschaft zu sehen. Denkbar wäre auch, die revolutionäre Brüderlichkeit aus einer Umdeutung der Vorstellung abzuleiten, dass man als Kind Gottes seines Nächsten Bruder sei. Eine solche metaphorische Redeweise verpasst aber die Pointe, dass sich an die Brüderlichkeit sehr konkrete Erwartungen der Zusammengehörigkeit und Gemeinsamkeit richten, die am Modell der Familie orientiert bleiben. Auch wenn die Brüderlichkeit in und nach der Revolution vielfältige, auch sinistrale Abwandlungen bis hin zum faschistischen Männerbund durchläuft, bleibt es einstweilen dabei, dass die Brüderlichkeit eine leicht verdrehte Anleihe bei der Familie darstellt.

Als Begleitmusik zur Brüderlichkeit taugt der Schlusssatz von Ludwig van Beethovens 9. Symphonie, in dem Schillers *Ode an die Freude* mit der berühmten Zeile „Alle Menschen werden Brüder“ Verwendung findet. Diese Komposition bietet ein schier unübertreffliches Sinnbild der Harmonie; sie setzt sich gegen das musikalische Chaos durch, mit dem dieser Schlusssatz einsetzt. Doch diese Harmonie hat ebenso etwas Abgründiges wie das Ideal der Brüderlichkeit selbst. Als sich Vertreter des Klerus und des Adels der Versammlung des Dritten Standes im Ballhaus des Schloss Versailles anschließen, bemerkt deren Präsident Jean-Sylvain Bailly stolz, nun sei die „Familie komplett“ (vgl. Ozouf 1989, 162). Und doch bleibt in der Mitte der politischen Ordnung, die die siegreichen Revolutionäre aufbauen wollen, eine Frage offen wie eine klaffende Lücke: die Frage nach dem Verhältnis zwischen den Generationen.

Anstößig an dieser Brüderlichkeit ist nicht nur die Vernachlässigung der Schwestern; sie wäre durch die Rede von Geschwisterlichkeit oder „Solidarität“ zu beheben. Das Skandalon der Brüderlichkeit liegt vor allem im Ausweichen vor dem Unterschied zwischen den Generationen. Wer in einer Welt lebt, die nur Brüder (und ggf. Schwestern) kennt, muss bei der Frage, wer deren Väter (und ggf. Mütter) sind, mit den Schultern zucken. Diese Frage liegt quer zu der Euphorie der Brüderlichkeit, des Zusammenhalts in Augenhöhe, von der die Revolutionäre ergriffen sind.

Die Revolutionäre begegnen dieser Frage, indem sie sich neu erfinden und sich gewissermaßen zu ihren eigenen Kindern erklären. In einer Rede kurz vor dem Kollaps der Revolution fantasiert Robespierre von einem „Höchsten Wesen“, von einem Phantom-Vater, dem sich die Menschheit als „riesige Familie“ zuordnet (Robespierre 1989, 685 u. 691). Zu dieser Selbstschöpfung passt eine Deutung Jean-Paul Sartres: Demnach brauchen diese Brüder eigentlich gar keinen Vater, von dem sie abstammen, sondern können sich gewissermaßen selbst erzeugen. „Wir sind Brüder, insofern nach dem schöpferischen Akt des Eides wir *unsere eigenen Söhne sind*, unsere gemeinsame Erfindung.“ (1967, 465)

Es kommt nicht überraschend, dass eine politische Ordnung, die am Ideal der Brüderlichkeit orientiert ist, Mühe mit jenen Aspekten des familiären Raums hat, die vom Generationenunterschied beherrscht sind. Die Zugehörigkeit zu einer Generation, die Gleichstellung, die zwischen Brüdern ungeachtet des notorischen Streits zwischen Älteren und Jüngeren besteht, ist auf das Verhältnis zwischen Eltern und Kindern nicht anwendbar. Entsprechend schwerfällig ist der Umgang, den die Revolutionäre, die sich als Mitglieder eines Bunds von Brüdern sehen, mit der Familie pflegen. Fantasien zu deren Abschaffung konkurrieren mit Szenarien zu deren Verwandlung (Desan 2004; Thomä 2008, 83–93 u. 103–111). Diese Rückwirkung des Politischen auf das Private interessiert mich an dieser Stelle aber weniger als vielmehr die Konsequenzen, die die selektive Anleihe bei der familiären Beziehung der Brüderschaft im Reich der Politik nach sich zieht.

Indem man alle Menschen zu Brüdern erklärt, schafft man eine diffuse Gemeinschaft, die im Bereich der Politik von der bloßen Suggestion der Zusammengehörigkeit oder Verbundenheit lebt. Die Neuregelung zur Verteilung und Kontrolle der Macht bleibt ungeklärt. Kaum dass der König tot ist, töten sich die Brüder. Die Revolutionäre bringen sich selbst zur Strecke. Sprichwörtlich geworden ist die Warnung Vergniauds, die Georg Büchner später dem Titelhelden seines Theaterstücks *Dantons Tod* in den Mund legen wird: „Die Revolution ist wie Saturn, sie frisst ihre eigenen Kinder“

(Vergniaud zit. nach Mavidal/Laurent 1901, 162; Büchner 1971, 19). Beide enden übrigens auf der Guillotine, Vergniaud am 31.10.1793, Danton am 7.4.1794.

Kaum dass der alte Staat, der alte Vater abgeschafft ist, läuft die neue Ordnung Gefahr, sich an ihrer eigenen jungen Generation zu vergehen. Auch daran zeigt sich, dass nicht nur das Generationenspiel in der Französischen Revolution in eine Krise gerät, sondern auch die Übertragung einer spezifischen familiären Konstellation, nämlich der Bruderschaft, im politischen Raum für Verwirrung oder gar Verwüstung sorgt. Genau genommen sind es nicht die „Kinder“, die hingerichtet werden, denn so weit kommen die Revolutionäre gar nicht. Die Opfer finden sie unter sich. Nicht die Zukunft wird zerstört, sondern gleich schon die Gegenwart. Die von der Französischen Revolution proklamierte Brüderlichkeit taugt weder als Leitfaden für die Neugestaltung des Generationenspiels, noch steht sie für eine plausible Deutung des politischen Raums.

Man kann sagen, dass die Korrespondenz zwischen dem familiären Raum und der Politik, die im Zeichen der Brüderlichkeit steht, eine Replik auf jene andere Korrespondenz darstellt, die im Zeichen des Patriarchats stand. Hinter dieser Replik steht die Absicht, mit der hierarchischen Organisation des Geschlechter- und Generationenverhältnisses zu brechen. Dass bei diesem Bruch weiterhin eine Vorlage aus dem familiären Leben – eben die als brüderlich deklarierte Zusammengehörigkeit – genutzt wird, zeigt die nachhaltige Bereitschaft, sich Korrespondenzen zwischen dem Privaten und dem Politischen zunutze zu machen. Gleichwohl kann man sagen, dass in diesem Fall ein Fehler auf den anderen folgt, dass die Ablösung des Patriarchats durch die Brüderlichkeit in die Irre führt. Hinter der Bezugnahme auf die Bruderschaft verbirgt sich die Absicht, eine Homogenität zu schaffen, die es erlaubt, Politik ohne Rücksicht auf Differenzen zu betreiben und so zu tun, als könne man in aller Namen entscheiden und handeln. Damit kippt das brüderliche Modell der Zusammengehörigkeit in totalitäre Vereinnahmung um. Diese Version der Korrespondenz zwischen dem Privaten und dem Politischen geht einher mit einer radikalen Ausschließung anderer Aspekte des familiären Lebens – insbesondere des Unterschieds zwischen den Geschlechtern einerseits, des Unterschieds zwischen den Generationen andererseits.

Ausblick

Ich habe mich bislang mit Korrespondenzen zwischen Familie und Politik befasst, in denen jeweils selektiv einzelne Konstellationen aus dem familiären Raum herausgegriffen worden sind. Neben Machtverhältnisse im Generationenspiel traten Beziehungen der Zuneigung und des Wohlwollens sowie Erfahrungen der Gleichstellung und der Herrschaftsfreiheit.

Zunächst stand der Status des Patriarchen in Familie und Politik im Zentrum. Sodann befasste ich mich – mit Smith und Condorcet – mit dem Verhältnis zwischen den Geschlechtern und den sich daran anschließenden Diskurs über die „Menschlichkeit“. Schließlich wurde – mit Blick auf die Französische Revolution – das Verhältnis zwischen den Brüdern und deren Politisierung verhandelt. So oder so hat sich damit die These bestätigt, mit der ich meinen Beitrag eröffnet habe: Die Distanzierung vom Patriarchat erfolgt nicht etwa in der Weise, dass man den Gedanken an Korrespondenzen zwischen familiärer und politischer Ordnung fallen ließe. Das Gegenteil ist der Fall: Diese Korrespondenzen werden massiv auf andere Konstellationen des familiären Lebens verlagert – nämlich solche, die dem Patriarchat fern stehen und einer zentralen Anforderung moderner Politik, nämlich der Gleichheit, eher entgegenkommen.

Mein Interesse richtet sich nun nicht darauf, Vorgaben für die Politik zu entdecken, die scheinbar unverrückbar, als anthropologische Konstanten, in den Beziehungen innerhalb der Familie gesetzt sind. Es geht mir nicht um eine solche essentialistische Argumentation, sondern um die Identifizierung verschiedener Beziehungstypen und Funktionen, die unter bestimmten historischen Bedingungen in verschiedenen Formen repräsentiert werden.

Abschließend möchte ich die familiären Konstellationen, die in die Politik Eingang finden, systematisch ordnen. Bevor ich die Kriterien, die ich bei dieser Ordnung verwende, näher erläutere, möchte ich anzeigen, dass ich mich im Folgenden auf jene drei Konstellationen beschränke, die im Mittelpunkt meiner historischen Rekonstruktion standen: diejenige zwischen dem Patriarchen und ‚seiner‘ Familie, diejenige zwischen Mutter und Kind sowie diejenige zwischen Brüdern. Außer Acht bleiben damit zwei Aspekte, deren Bedeutung freilich keineswegs in Abrede gestellt werden soll: zum einen die – alles andere als triviale – Ausweitung, die aus den Brüdern Geschwister macht, zum anderen – noch wichtiger – die Beziehung zwischen Mann und Frau, sofern sie nicht schon als Vater und Mutter auftreten. Ich bin auf diese Beziehung

im Ausgang von Adam Smiths Überlegungen zu weiblicher „humanity“ und männlicher „generosity“ kurz eingegangen. Mit Blick auf das Paar von Mann und Frau ließen sich natürlich weitere wichtige Korrespondenzen zwischen familiärer und politischer Ordnung identifizieren. So spiegelt sich etwa die Differenz zwischen Kants und Hegels Theorie der Ehe in der Differenz zwischen vertragstheoretischem Individualismus und Kommunitarismus wider. Das Geschlechterverhältnis wird überdies von einem Wechselspiel in Atem gehalten, das zwischen der Markierung von Unterschieden und der innigsten Vereinigung hin- und hergeht. Ich möchte es bei diesen Hinweisen bewenden lassen und mich im Folgenden an Konstellationen halten, in denen die Generativität immer schon im Spiel ist – und sei es auch im Modus der Verleugnung wie bei der revolutionären Brüderschaft.

Beim Sortieren der idealtypischen Konstellationen um Vater, Mutter und Brüder finden drei Kriterien Verwendung. *Zum ersten* geht es um die Art der *Relation* zwischen den beteiligten Personen, *zum zweiten* um den *Modus*, in dem die Relation realisiert wird, *zum dritten* schließlich um die Art der *sozialen Einheit*, die sich bildet.

Relation. Der Bogen spannt sich hier von dem asymmetrischen Verhältnis zwischen Vater und Kindern zum symmetrischen Verhältnis zwischen Brüdern. Im ersten Fall ist eine Hierarchie etabliert, im zweiten Fall wird von der Gleichstellung der Beteiligten ausgegangen. Oder noch knapper gesagt: Im ersten Fall ist eine *archè*, ein Anfang vorgegeben, im zweiten Fall besteht An-archie im wörtlichen Sinne, also – mindestens dem Anspruch nach – eine Abwesenheit von Herrschaft. Die Beziehung zwischen Mutter und Kind lässt sich im Rahmen der diskutierten Positionen als ein hybrides Modell zwischen diesen klar unterschiedenen Fällen einordnen. Auf der einen Seite wird ihr der Gleichklang des Mitgefühls zugeschrieben, auf der anderen Seite richtet sich an die Mutter die Erwartung, dass sie sorgend, helfend interveniert, also nicht in der Symmetrie verharret.

Modus. Eine Relation basiert nicht nur auf der Angabe der Koordinaten verschiedener Beteiligter in einem sozialen Raum; es kommt auch auf die Art der Verbindung an, die zwischen zwei Punkten geknüpft wird, also darauf, wie sie realisiert (operationalisiert, praktiziert, gelebt) wird. Der Vater, der als Patriarch auftritt, erscheint als Verkörperung des Gesetzes, das über die Familie herrscht; die Beziehung zwischen ihm und den anderen Familienmitgliedern basiert also auf dessen *symbolischer* Funktion. Den Brüdern, die symmetrisch miteinander verbunden

sind, werden keine äußeren Vorgaben gemacht, sie müssen ihre Zusammengehörigkeit manifestieren, gemeinsam auftreten, mit einer Stimme sprechen etc. Ihre Beziehung ist *synergetisch*. Die Beziehung zwischen Mutter und Kind basiert auf affektiver Verbundenheit, sie funktioniert *sympathetisch*.

Soziale Einheit. Jeweils geht es bei den hier betrachteten sozialen Phänomenen nicht nur um Beziehungen zwischen Individuen, die verschiedene Qualitäten aufweisen. Vielmehr gehören zu ihnen jeweils auch Lesarten der Vergesellschaftung, also verschiedene Formen der sozialen Einheit. Formal ausgedrückt ist damit die Frage nach dem Übergang vom „Ich“ zum „Wir“ angesprochen. Am Leitfaden des Vaters oder Patriarchen liegt die Federführung bei einem „Ich“, das das „Wir“ bestimmt. Verdeutlichen lässt sich dies in der politischen Theorie etwa an Hobbes' Figur des Leviathan, der zwar in einem ersten Schritt von einer „multitude of men“ autorisiert wird (Hobbes 1996, 112 u. 114), seine Macht auszuüben, der aber selbst erst das Kunststück fertig bringt, als einzelne Instanz, also gewissermaßen als „Ich“ ein „Wir“ als politischen Körper zu konstituieren. Diese Umkehrung der Federführung ist in neueren Interpretationen zu Hobbes' Repräsentationsbegriff von Quentin Skinner und anderen präzise herausgearbeitet worden (Skinner 2005; Vieira 2009). Während also nach der patriarchalen Vorgabe das „Wir“ vom „Ich“ hervorgebracht wird, gilt umgekehrt, dass die Gemeinschaft der Brüder in der Lage sein muss, aus dem „Wir“ ein „Ich“ hervorzubringen, also über die schiere Pluralität hinauszugelangen und sich als Einheit, als eine besondere Art von Singular aufzufassen. In genauer Entgegensetzung zu Hobbes gelangt Rousseau innerhalb der politischen Theorie zu der These, dass die Menschen, die sich im Gesellschaftsvertrag zusammentun, aus sich heraus ein „gemeinsames Ich“, ein „moi commun“ hervorbringen (Rousseau 1985, 18; 1964, 361). Bei der sympathetischen Beziehung, die dem Verhältnis zwischen Mutter und Kind zugeordnet wird, lässt sich eine Federführung, die entweder beim „Ich“ des Patriarchen oder beim „Wir“ der Brüder liegt, nicht ausmachen. Eher kann man – auch mit Blick auf andere sympathetische Beziehungen – davon sprechen, dass es zu einer temporären Fusion von „Ich“ und „Ich“ in einem „Wir“ kommt, das sich doch wieder auflöst, um das eine oder andere „Ich“ auf einseitige Weise tätig werden zu lassen.

Wenn man auf die moderne Geschichte der politischen Theorie zurückblickt, dann stößt man – wie erwähnt – insbesondere auf Ansätze, die das Repertoire der familiären Sphäre daraufhin überprüfen, inwieweit es zur Konkretisierung politischer Gleichheit einsetzbar ist. Dieses Repertoire

erweist sich freilich als in sich heterogen. So orientiert sich die Gleichheit in dem einen Fall an Erfahrungen der Homologie, die in Form der Sympathie zunächst als eine Domäne der Weiblichkeit identifiziert (Adam Smith) und dann in den Diskurs um die Menschenrechte importiert wird (Condorcet). In dem anderen Fall stößt man auf eine Beschreibung des politischen Raums, die von einer ganz anderen familiären Konstellation geprägt ist: nämlich von der gleichgestellten Beziehung zwischen Brüdern.

Ich kann der faszinierenden, irritierenden Amphibolie von Gleichheitsmodellen in diesem Rahmen nicht vollends auf den Grund gehen. Es ist jedoch festzuhalten, dass bei den familiären Modellen, die hier bemüht werden, verschiedene Voraussetzungen wirksam werden. Die Gleichstellung unter Brüdern ist etwas ganz anderes als der Gleichklang zwischen Mitfühlenden. Die sozialphilosophischen Ressourcen der Familie, die für die Politik fruchtbar gemacht werden, sind ebenso reichhaltig wie in sich widersprüchlich.

Am Ende bleibt der Befund, dass die genannten zwei Modelle der Sympathie und der Synergie in Konkurrenz mit einem dritten Modell treten, wonach die Autorität einer Vaterfigur zugeordnet wird. Die Spannungen zwischen diesen Modellen haben auf vielfältige Weise Eingang in das politische Denken der Moderne gefunden. Die innere Vielfalt der verschiedenen Bezüge auf das familiäre Leben hat die Verwandlungskraft, aber auch die Krisenhaftigkeit politischer Ordnungen mitgeprägt. Abschließend möchte ich dies an zwei Beispielen illustrieren; das erste Beispiel wird etwas länger, das zweite ganz kurz erläutert.

Zu denken ist etwa – um ein erstes Beispiel zu geben – an den inzwischen historisch gewordenen Streit um die Frage, ob die Demokratie als „weiblich“ oder „männlich“ zu verstehen sei. Nur drei Stationen dieser Debatte möchte ich kurz aufzurufen. In Thomas Manns *Betrachtungen eines Unpolitischen* aus dem Jahr 1918 – der ersten Station – findet sich der lakonische Satz: „Man versteht sich kaum auf die Demokratie, wenn man sich auf ihren femininen Einschlag nicht versteht“ (1918, 297). Die Demokratie erscheint hier als eine Hervorbringung der Menschheit, der „die männliche Komponente abhanden gekommen“ ist; diese Komponente tritt nach Thomas Mann im Krieg als Tapferkeit, in Friedenszeiten etwa in „Polarexpeditionen“ oder „Raubtierjagden“ auf (1918, 470f.). Bemerkenswert ist nun, dass sich Thomas Mann wenig später – und dies ist nun die zweite Station, bei der ich innehalte – der Demokratie zuwendet. Mann legt diesen Gesinnungswandel so an, dass er auch mit einer Änderung der geschlechtlichen Kodierung einhergeht. Schauplatz dieser Umdeutung

ist seine im Oktober 1922 gehaltene große Rede „Von Deutscher Republik“. Hier beschränkt er sich nicht auf ein Bekenntnis zu demokratischen Institutionen, sondern er wagt es, nach der emotionalen Fundierung der Demokratie zu fragen. Die Zeugen, die er hierzu aufruft, sind Novalis und Walt Whitman. Von Novalis zitiert er ein Fragment zur „Theorie der Wollust“, in dem es heißt: „*Amor ist es, der uns zusammendrückt. In allen obgedachten Functionen liegt Wollust (Sym[pathie]) zum Grunde*“ (1968, 425; vgl. Mann 1925, 181). Man sieht, wie Thomas Mann sich hier bei einer Theorie bedient, die in die Sympathie-Philosophie des 18. Jahrhunderts zurückreicht. Die von Novalis ausdrücklich angesprochene erotische Dimension dieser Sympathie wird von Thomas Mann nun aber gerade nicht weiblich kodiert. Er meint, dass sich Novalis’ Sympathie „bei Whitman als ein erotisch-allumarmender Demokratismus wiederfindet“ (1925, 181). Wenn der „Eros“ gar als „Staatsmann, als Staatsschöpfer“ (1925, 185) erscheinen darf, so ordnet Thomas Mann dem demokratischen Staat einen spezifischen Eros zu: nun nicht mehr – wie noch in den *Betrachtungen eines Unpolitischen* – die Weiblichkeit, sondern in Nachfolge zu Walt Whitman eine homoerotisch gewendete Männlichkeit, in der „das allgültig geglaubte Gesetz der Geschlechtspolarität sich als ausgeschaltet, als hinfällig erweist und in der wir Gleiches mit Gleichem [...] verbunden sehen“ (1925, 184). Thomas Mann steht hier unter dem Eindruck Hans Blühers, der die Idee vom „Eros als Staatsmann“ – wie Mann sagt – „in unseren Tagen aufs neue geistreich propagiert“ hat (1925, 185; vgl. Brunotte 2004, 88; Bruns 2008, 108 u. 387). Thomas Mann vollführt einen durchaus kuriosen Wechsel von der weiblichen zur männlichen (homoerotischen) Demokratie – und diese Umdeutung hilft ihm dabei, seinen inneren Widerstand gegen die Demokratie zu überwinden und sich vollauf mit ihr identifizieren zu können (Wißkirchen 2009, 307).

Auf diese Vorlage reagiert nun aber – und dies ist die dritte der hier abzuschreitenden Stationen – einer der erbittertsten ideologischen Gegner der Demokratie, nämlich Alfred Baeumler in seinem bereits voll nationalsozialistisch gehaltenen Vortrag „Das akademische Männerhaus“ von 1930. Hier reitet Baeumler eine Frontalattacke gegen Thomas Mann, die eben auf dessen Vorschlag zielt, „die Demokratie als eine erotische Angelegenheit“ zu definieren (Baeumler 1934, 39). Zwar ist die Erotik des Männerbundes auch unter Nationalsozialisten durchaus populär, doch Baeumler verdrängt dies und tut zugleich in krasser Verkennung von Thomas Manns „Erotik“ so, als habe dieser dabei die Weiblichkeit im Sinn gehabt. Mit seiner Fehlinterpretation bringt sich Baeumler wieder in die Nähe von Manns frühere Position – nämlich einer Kritik an der vermeintlich weiblichen Demokratie im

Namen der Männlichkeit: „Die Demokratie“, so sagt er, „kann sich in der Tat nur da erhalten, wo das Weib und die Beziehung zum Weibe vorherrschend ist [...]. Weil der Deutsche wesentlich kriegerischer Natur ist, weil er Mann ist, [...] deshalb kann die Demokratie [...] niemals in Deutschland gedeihen“ (1934, 39).

Jenseits der Brachialität, die hier zum Ausdruck kommt, wird an den genannten Umbesetzungen und Umwertungen der Demokratie doch eines deutlich: Die Protagonisten, die die einschlägige Debatte bestreiten, bedienen sich heftig aus dem Repertoire der familiären Konstellationen; der Bogen reicht von der Sympathie bis zum Brüderbund. Dass Mann, Baeumler (und viele andere hier Ungenannte) dies tun, spricht nicht schon gegen sie. Nicht die Bezugnahme zwischen Politischem und Privatem ist verwerflich, vielmehr gilt es die Plausibilität dieser Bezugnahmen im Einzelnen zu prüfen. Dass Baeumler etwa mit seiner Identifikation des Deutschen als dem Männlichen schon logisch ins Absurde gerät, bedarf wohl kaum der Erwähnung; die damit gekoppelte Praxis der Menschenverachtung und -vernichtung hat sich daran freilich nicht gestört. Auch wenn die Positionen, die gerade angeführt worden sind, eher historischen Charakter haben, sind die damals verhandelten Fragen – etwa nach dem Verhältnis zwischen Demokratie und Krieg oder nach dem geschlechtertheoretischen Untergrund der Politik – von erheblicher aktueller Bedeutung.

Ganz kurz möchte ich noch auf ein zweites Beispiel hinweisen, an dem sich die Korrespondenzen zwischen familiärer und politischer Ordnung ganz ohne kuriose oder monströse Aspekte erschließen lassen. Als ein solches Beispiel mag der Begriff der „Solidarität“ dienen, der historisch aus der „Brüderlichkeit“ hervorgegangen ist. Er ist in der Tatkraft der Arbeiterbewegung, dem Mitleid christlicher Soziallehren und der aktivierenden Sozialpolitik unserer Tage auf ganz unterschiedliche Weise ausgelegt worden. Auch diese Ausprägungen lassen sich – aus den genannten Verwendungswegen dieses Begriffs ließe sich dies ohne große Umstände erläutern – auf selektive Anleihen beim familiären Leben zurückführen.

Mit der *declaration of independence*, wonach Privates und Politisches in der Moderne ihr Eigenleben entfalten, kommt man ebenso wenig weiter wie mit der *declaration of interdependence*, wonach Privates und Politisches wesentlich kontrastiv, kompensatorisch und komplementär funktionieren. Was allenfalls etwas taugt, ist eine *declaration of correspondence*, also die These, dass Politik und Familie direkt Anleihen beieinander machen, aufs Engste aufeinander bezogen sind und im Wechselspiel um die Bewältigung von Problemen bemüht sind, die nach einem schönen alten, noch

von Kant verwendeten deutschen Wort „lebenswierig“ genannt werden dürfen. Sie beziehen sich unter anderem auf die Gestaltung des historischen Wandels, der eng mit dem Generationengang verbunden ist, sowie auf die Gestaltung der Interaktion, in der Erfahrungen des Gleichklangs und der Zusammengehörigkeit mit solchen der Abweichung und der Eigenständigkeit konkurrieren.

Bibliographie

- Aristoteles (1985) *Nikomachische Ethik*. (Hg. Bien, G.). Hamburg: Meiner.
- Arendt, H. (1974 [1963]) *Über die Revolution*. München: Piper.
- Baeumler, A. (1934) *Männerbund und Wissenschaft*. Berlin: Junker und Dünnhaupt.
- Baier, A. C. (1994) *Moral Prejudices*. Cambridge [MA]/London: Harvard UP.
- Balzac, H. de (1977 [1835]) *Vater Goriot*. Zürich: Diogenes.
- Bell, M. (2000) *Sentimentalism, culture, and the ethics of feeling*. Basingstoke/New York: Palgrave.
- Blüher, H. (1919) *Die Rolle der Erotik in der männlichen Gesellschaft*. Bd. 2. Jena: Diederichs.
- Brunotte, U. (2004) *Zwischen Eros und Krieg*. Berlin: Wagenbach.
- Bruns, C. (2008) *Politik des Eros. Der Männerbund in Wissenschaft, Politik und Jugendkultur (1880-1934)*. Köln/Weimar/Wien: Böhlau.
- Büchner, G. (1971) *Werke und Briefe*. München: dtv.
- Burke, E. (1999 [1790]) *Reflections on the Revolution in France. Select Works*. Indianapolis: Liberty Fund.
- Condorcet, M. J. A.-N. C. de (1847) Testament (Mars 1794). In: ders. *Œuvres I* (Hg. Condorcet O'Connor, A. / Arago, M. F.). Paris: Firmin Didot Frères, 624–625.
- Condorcet, M. J. A.-N. de (1976 [1795]) *Entwurf einer historischen Darstellung der Fortschritte des menschlichen Geistes*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Condorcet, M. J. A.-N. C. de (1998 [1794]) Ratschläge an seine Tochter (Übers. u. Einl. D. Thomä). In: Ekkehard Martens u.a. (Hg.) *Philosophische Meisterstücke*. Stuttgart: Reclam, 56–68.
- Condorcet, S. de (1995 [1798]) *Lettres sur la sympathie, suivies des Lettres d'amour*. (Hg. J.-P. de

- Lagrave). Montréal/Paris: L'Étincelle Éditeur.
- David, M. (1987) *Fraternité et Révolution française 1789-1799*. Paris: Aubier.
- Dewey, J. (1967 [1887]) *Psychology. Early Works, Vol. 2*. Carbondale: Southern Illinois University Press.
- Dewey, J. (1980 [1916]) *Democracy and Education. Middle Works, Vol. 9*. Carbondale: Southern Illinois University Press.
- Desan, S. (2004) *The Family on Trial in Revolutionary France*. Berkeley u.a.: University of California Press.
- Farr, J. (2003) Social Capital: A Conceptual History. In: *Political Theory* 31: 1–28.
- Filmer, R. (1991 [1680]) *Patriarcha and Other Writings*. Cambridge: Cambridge UP.
- Ganter, H. L. (1936) Jefferson's „Pursuit of Happiness“ and Some Forgotten Men. In: *William and Mary Quarterly* 16: 422–434, 558–585.
- Halter, U. (2005) *Europarecht und das Politische*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Hegel, G. W. F. (1970 [1821]) Grundlinien zur Philosophie des Rechts. In: ders. *Werke* (Hg. Moldenhauer, E./Michel, K. M.), Bd. 7. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1–512.
- Herder, J. G. (1994 [1778]) Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele. In: ders. *Werke in zehn Bänden, Bd. 4* (Hg. Brummack, J./ Bollacher, M.). Frankfurt a. M.: Deutscher Klassiker Verlag, 329–393.
- Hobbes, T. (1996 [1651]) *Leviathan* (Hg. Tuck, R.). Cambridge: Cambridge UP.
- Horkheimer, M. u.a. (1936) *Autorität und Familie*. Paris: Alcan.
- Hume, David (1978a [1739/40]) *A Treatise of Human Nature*. (Hg. Selby-Bigge, I. A. / Nidditch, P. H.). Oxford: Oxford UP.
- Hume, D. (1978b) *Ein Traktat über die menschliche Natur*, Bd. 2. (Hg. Brandt, R.). Hamburg: Meiner.
- Hume, D. (1985 [1748]) Of the Original Contract. In: ders. *Essays Moral, Political, and Literary*. Indianapolis: Liberty Fund, 465–487.
- Hunt, L. (1992) *The Family Romance of the French Revolution*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press.
- Hutcheson, F. (1986) *Eine Untersuchung über den Ursprung unserer Ideen von Schönheit und Tugend. Über moralisch Gutes und Schlechtes*. Hamburg: Meiner.

- Hutcheson, F. (2002 [1728]) *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections, with Illustrations on the Moral Sense*. Indianapolis: Liberty Fund.
- Hutcheson, F. (2004 [1725]) *An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue in Two Treatises*. Indianapolis: Liberty Fund.
- Jean Paul (1975 [1796/7]) Rede des toten Christus vom Weltgebäude herab, dass kein Gott sei. In: ders. *Werke*. Bd. 3. München/Wien: Hanser, 270–275.
- Jefferson, T. (1984) *Writings* (Hg. Peterson, M. D.). New York: Library of America.
- Kahn, P. (2005) *Putting Liberalism in Its Place*. Princeton/Oxford: Princeton UP.
- Kahn, P. (2011) Liebe, Unschuld und der Staat. Liebe und Politik: Was die politische Theorie vom Kino lernen kann. In: *Behemoth. A Journal on Civilisation* IV (3): 57-78.
- Kant, I. (1975) *Gesammelte Schriften (Akademie-Ausgabe), Bd. XXVII: Vorlesungen über Moralphilosophie. Zweite Hälfte, erster Teil*. Berlin: Akademie.
- Kant, I. (1983a [1788]) Kritik der praktischen Vernunft. In: ders. *Werke in zehn Bänden*, Bd. 6 (Hg. Weischedel, W.). Darmstadt: WBG, 103–302.
- Kant, I. (1983b [1793]) Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis. In: ders. *Werke in zehn Bänden*. Bd. 9 (Hg. Weischedel, W.). Darmstadt: WBG, 125–172.
- Koschorke, A. u.a. (2010) *Vor der Familie. Grenzbedingungen einer modernen Institution*. München: Konstanz UP.
- Lasch, C.(1977) *Haven in a Heartless World*. New York: Basic Books.
- Le Play, F. (1878) *Les Ouvriers européens. Tome sixième: Les Ouvriers de l'Occident. IIIe série: Populations désorganisées*. Tours: Alfred Mame et Fils.
- Locke, J. (1975 [1689]) *An Essay Concerning Human Understanding*. (Hg. Nidditch, P.). Oxford: Oxford UP.
- Locke, J. (1977) *Zwei Abhandlungen über die Regierung*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Locke, J. (1988 [1690]) *Two Treatises of Government*. (Hg. Laslett, P.). Cambridge: Cambridge UP.
- Mann, T. (1918) *Betrachtungen eines Unpolitischen*. Berlin: S. Fischer.
- Mann, T. (1925) Von Deutscher Republik. In: ders. *Bemühungen*. Berlin: S. Fischer, 141–190.

- Mavidal, J./Laurent E. (1901) *Archives Parlementaires de 1787 à 1860. Première Série (1787 à 1799)*, Bd. 60. Paris: P. Dupont.
- Menke, C./Rismondi, F. (Hg.) (2011) *Die Revolution der Menschenrechte. Grundlegende Texte zu einem neuen Begriff des Politischen*. Berlin: Suhrkamp.
- Mill, J. S. (1977 [1859]) On Liberty. In: ders. *Collected Works*. Vol. XVIII. Toronto/London: Toronto UP/Routledge & Kegan Paul, 213–310.
- Müller, A. (1967 [1808]) Über das deutsche Familiengemälde. In: ders. *Kritische/ästhetische und philosophische Schriften*. Bd. 1 (Hg. Schroeder, W./ Siebert, W.). Neuwied/Berlin: Luchterhand, 289–291.
- Novalis (1968) *Schriften. 3. Bd. Das philosophische Werk II*. (Hg. Kluckhohn, P. / Samuel, R.). Stuttgart: Kohlhammer.
- Ozouf, M. (1989) *L'homme régénéré*. Paris: Gallimard.
- Pocock, J. G. A. (2003 [1975]) *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*. Princeton/Oxford: Princeton UP.
- Rancière, J. (2002 [1995]) *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Robespierre, M. (1989) *Ausgewählte Texte*. Hamburg: Merlin.
- Rousseau, J.-J. (1964 [1762]) Du Contract Social. In: ders. *Œuvres complètes III* (Hg. Gagnebin, B./Raymond, M.). Paris: Gallimard, 347–470.
- Rousseau, J.-J. (1985 [1762]) *Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des Staatsrechts*. Stuttgart: Reclam.
- Rothschild, E. (2001) *Economic Sentiments*. Cambridge [MA]/London: Harvard UP.
- Sartre, J.-P. (1967 [1960]) *Kritik der dialektischen Vernunft. I. Band: Theorie der gesellschaftlichen Praxis*. Reinbek: Rowohlt.
- Saint-Just, L.-A.-L. de (1974) Über die Verurteilung Ludwigs XVI. In: Fischer, P. (Hg.) *Reden der Französischen Revolution*. München: dtv, 217–225.
- Saint-Just, L.-A.-L. de (1976) *Théorie politique*. Paris: Gallimard.
- Schiller, F. (1981 [1805]) Wilhelm Tell. In: ders. *Sämtliche Werke*, 2. Bd. München: Hanser, 913–1029.

- Shaftesbury, A. Third Earl of (2001 [1708]) A Letter Concerning Enthusiasm. In: ders. *Characteristicks of Men, Manners, Opinions, Times*. Bd. 1. Indianapolis: Liberty Fund, 1–36.
- Shaftesbury, A. Third Earl of (1990) *Der gesellige Enthusiast*. München: Beck.
- Skinner, Q. (2005) Hobbes on Representation. In: *European Journal of Philosophy* 13: 155–184.
- Smith, A. (1994) *Theorie der ethischen Gefühle*. Hamburg: Meiner.
- Smith, A. (2000 [1776]) *The Wealth of Nations*. New York: Modern Library.
- Smith, A. (2002 [1759/1790]) *Theory of moral sentiments*. (Hg. Haakonssen, K.). Cambridge: Cambridge UP.
- Thomä, D. (2008) *Väter. Eine moderne Heldengeschichte*. München: Hanser.
- Thomä, D. (2010) Statt einer Einleitung: Stationen einer Geschichte der Vaterlosigkeit von 1700 bis heute. In: ders. (Hg.) *Vaterlosigkeit. Geschichte und Gegenwart einer fixen Idee*. Berlin: Suhrkamp, 11–64.
- Thomä, D. (2011a) Leben als Teilnehmen. Überlegungen im Anschluss an Johann Gottfried Herder. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 59: 5–32
- Thomä, D. (2011b) Glück, Revolution und revolutionäres Denken im 18. Jahrhundert. Philosophisch-politische Diskurse in den USA und in Frankreich. In: Thomä, D. u.a. (Hg.) *Glück. Ein interdisziplinäres Handbuch*. Stuttgart: Metzler, 173–182.
- Tocqueville, A. de (1987 [1835-40]) *Über die Demokratie in Amerika*. Zürich: Manesse.
- Vieira, M. B. (2009) *The Elements of Representation in Hobbes. Aesthetics, Theatre, Law, and Theology in the Construction of Hobbes's Theatre of the State*. Leiden/Boston: Brill.
- Wißkirchen, H. (2009) Sein und Meinen. Zur stabilisierenden Funktion eines Gegensatzpaares in den Jahren 1922 und 1933. In: Ansel, M./Friedrich, H.-E./Lauer, G. (Hg.) *Die Erfindung des Schriftstellers Thomas Mann*. Berlin/New York: de Gruyter, 299–316.