

Edition Moderne Postmoderne

REINHARD HEIL,
ANDREAS HETZEL (Hg.)

Die unendliche Aufgabe

Kritik und Perspektiven
der Demokratietheorie

[transcript]

Die unendliche Aufgabe

REINHARD HEIL, ANDREAS HETZEL (HG.)

Die unendliche Aufgabe

Kritik und Perspektiven der Demokratietheorie

[transcript]

Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

© 2006 transcript Verlag, Bielefeld



This work is licensed under a Creative Commons
Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 3.0 License.

Umschlaggestaltung und Innenlayout: Kordula Röckenhaus, Bielefeld

Lektorat & Satz: Reinhard Heil, Andreas Hetzel

Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar

ISBN 3-89942-332-1

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

Besuchen Sie uns im Internet: <http://www.transcript-verlag.de>

Bitte fordern Sie unser Gesamtverzeichnis und andere Broschüren an unter: info@transcript-verlag.de

Inhalt

Die unendliche Aufgabe	7
<hr/>	
REINHARD HEIL/ANDREAS HETZEL	
Klassische Rhetorik und radikale Demokratie	25
<hr/>	
ANDREAS HETZEL	
Sprache und Anerkennung	57
<hr/>	
JENS KERTSCHER	
Metaphysik und Politik – Heidegger, Derrida und das Denken des Offenen	77
<hr/>	
OLIVER FLÜGEL	
Konstruktive Dekonstruktion – Dekonstruktive Konstruktion	89
<hr/>	
JENS BADURA	
Passive Entscheidung des Anderen in mir – Zur Frage der Entscheidung bei Jacques Derrida und Ernesto Laclau	103
<hr/>	
STEPHAN MOEBIUS	
Revision des politischen Vokabulars: Giorgio Agamben	111
<hr/>	
MECHTHILD HETZEL	
Das ‚Begehren‘ des Subjekts – Anmerkungen zum Konzept des Widerstands bei Judith Butler	117
<hr/>	
DIRK QUADFLIEG	

Brüchige Widerständigkeit. Zu Entwicklung und Grenzen des Konzepts der „immateriellen Arbeit“ in Hardt/Negris <i>Multitude</i>	123
MARC ZIEGLER	
Die Kriegsmaschine in der Struktur des Politischen – Ein Beitrag zur Verunsicherung des Denkens	133
RALF KRAUSE/MARC RÖLLI	
Ein revolutionärer Republikanismus – Hannah Arendt aus radikaldemokratischer Perspektive	151
OLIVER MARCHART	
Politik der Prosa. Schreibverfahren bei Michel Serres	169
PETRA GEHRING	
Freiheit durch politische Repräsentation – Lefort, Gauchet und Rosanvallon über die Beziehung zwischen Staat und Gesellschaft	185
WIM WEYMANS	
Demokratischer Sektoralismus: Fragen an die politische Theorie	209
THOMAS SCHMIDT	
Implizite Zensur und politische Öffentlichkeit	225
HEIKE KÄMPF	
Slavoj Žižeks Kritik des radikaldemokratischen Diskurses	237
REINHARD HEIL	
Wie demokratisch sind radikale Demokratietheorien?	253
DIRK JÖRKE	
Integration und Legitimation durch Konflikt? Demokratietheorie und ihre Grundlegung im Spannungsfeld von Dissens und Konsens	267
ANDREAS NIEDERBERGER	
Autorinnen und Autoren	281

Die unendliche Aufgabe – Perspektiven und Grenzen radikaler Demokratie

REINHARD HEIL/ANDREAS HETZEL

Die Demokratie befindet sich zu Beginn des 21. Jahrhunderts in einer realen und legitimatorischen Krise. Zwei komplementäre Tendenzen bestimmen ihren gegenwärtigen Zustand: die Globalisierung und die Entkernung des Staates. Relevante politische Entscheidungen werden heute, wie das Beispiel der EU lehrt, immer weniger von demokratisch verfassten Institutionen getroffen, als vielmehr von überstaatlichen Bürokratien, Verhandlungsgremien, Expertenrunden und Politiknetzwerken; gleichzeitig tritt der Staat auch intern Entscheidungskompetenzen an andere gesellschaftliche Teilsysteme wie Wirtschaft und Recht ab. Er reduziert seine Aufgabe darauf, die Gesellschaft in einen möglichst attraktiven Standortfaktor für die Ansiedlung von Unternehmen zu verwandeln. Gesellschaft wird zu einer Ressource, deren ökonomische Ausbeutung vom Staat nicht verhindert, sondern befördert wird. Diejenigen Teile der Gesellschaft, die sich nicht ausbeuten lassen, werden aufgegeben, abgespalten, unsichtbar gemacht. In Begriffen gesellschaftlicher Ungleichheit lässt sich diese neue Situation insofern nicht mehr beschreiben, als die Partizipation weiter Teile der Bevölkerung an der Gesellschaft selbst auf dem Spiel steht. Politik und Demokratie werden zu hyperrealen Phänomenen (vgl. Baudrillard 1992), zu massenmedialen Inszenierungen (vgl. Meyer 1992), die über ein reales Ende politischer Praxis hinwegzutäuschen suchen.

Den schwindenden Gestaltungs- und Partizipationsmöglichkeiten der Bürger entspricht eine Demokratieverdrossenheit sowie ein allgemeiner Vertrauensverlust gegenüber der Politik. Auf internationaler Ebene wird diese Demokratieverdrossenheit noch durch die fraglichen Versuche eines gewaltsamen „Demokratieexports“, etwa nach Afghanistan und in den Irak, erhöht. Unter „Demokratie“ können die Menschen im Nahen und Mittleren Osten heute kaum mehr etwas an-

deres verstehen als den ideologischen Deckmantel einer imperialistischen Politik. Demokratische Ideen entfalten hier regelrecht eine negative Bindungskraft. Sie fungieren als Projektionsfläche, die es erlaubt, verschiedene Formen eines ethnisch, religiös oder ökonomisch motivierten Widerstands gegen die Hegemonie des Westens miteinander zu verketteten. Demokratie kommt hier nicht von unten, aus dem Volk, sondern von außen. Mit Waffengewalt eingesetzt und am Leben erhalten, wird sie zu einem gespenstigen Nachbild ihrer selbst. In den sozialistischen Ländern Osteuropas wie in den Teilrepubliken der Sowjetunion verband sich um 1989 mit dem Versprechen einer Demokratisierung die Hoffnung auf ein Ende der Willkürherrschaft von Parteifunktionären und Überwachungsapparaten. Demokratie stand hier für die Perspektive einer autonomen Zivilgesellschaft: für die Unabhängigkeit von Recht, Bildung, Kultur und Medien. Doch diese Hoffnung wurde enttäuscht. An die Stelle der alten Eliten rückten neue; die hart erkämpfte Freiheit entpuppte sich bald als Freiheit eines entfesselten Marktes, der die Gesellschaft stärker hierarchisierte als die alten Bürokratien.

Unsere Epoche wird vor dem Hintergrund der hier nur angedeuteten Tendenzen häufig zu Recht als postpolitisch gekennzeichnet: Zum auffälligsten Merkmal gegenwärtiger Politik wird, wie Zygmunt Bauman bemerkt, „ihre *Bedeutungslosigkeit*“ (Bauman 2000: 11). Der vorliegende Band widmet sich einigen jüngeren Interventionen, deren gemeinsamer Fokus in der Forderung nach einer *Rückkehr des Politischen* (vgl. Flügel/Heil/Hetzel 2004) liegt, die sich mit einem Konzept *radikaler Demokratie* verbindet. Er dokumentiert die Ergebnisse einer intensiven, teilweise im gemeinsamen Gespräch geführten Auseinandersetzung der Herausgeber und Autoren mit diesen Forderungen. Theorien radikaler Demokratie erheben das vermeintlich Selbstverständlichste, die Demokratisierung von politischen und ökonomischen Entscheidungsstrukturen, zum Programm. Sie erkennen, dass die einfache, aber ernst gemeinte Forderung nach Demokratisierung vor dem Hintergrund der skizzierten globalen Entwicklung nicht anders als revolutionär erscheinen kann. Die Vertreterinnen und Vertreter radikaldemokratischer Positionen scheuen diese revolutionäre Konsequenzen nicht. Gegen die Agonie der vermeintlichen Sachzwänge und objektiven Widerstände rehabilitieren sie den Mut als politische Tugend. Sie stehen in der gegenwärtigen Theorielandschaft dafür ein, dass etwas Unmögliches durchaus möglich werden kann und greifen dabei Ansätze auf, die ihren Ort in der Praxis selbst haben: in den Bewegungen der Globalisierungskritiker, der Neuen Sozialen Bewegungen (etwa der Frauen-, Schwulen/Lesben-, Arbeitslosen- und Krüppelbewegung), der *sans-papiers* usw. Deren Forderungen nach Gleichheit und Partizipation werden im radikaldemokratischen Denken aufgenommen und als Forderungen nach einer umfassenden Demokratisierung der Gesellschaft explizit gemacht, die sich vor allem gegen die Hegemonie des Kapitalismus richtet. Das liberale Konzept der Demokratie wird, darin liegt der Einsatzpunkt des radikaldemokratischen Diskurses, in den Dienst einer revolutionären, dezidiert antikapitalistischen Politik gestellt.

Die Beiträge des Bandes stammen aus unterschiedlichen Disziplinen (Politikwissenschaft, Philosophie, Soziologie) und nehmen die Theorien radikaler Demokratie aus teilweise entgegengesetzten Perspektiven in den Blick. Der Band enthält einerseits Beiträge, die versuchen, an dieses Denken anzuschließen bzw. es begrifflich zu flankieren. Andererseits werden die Theorien radikaler Demokratie aber auch kritisch auf ihre normativen Voraussetzungen und Defizite hin untersucht. Bevor wir die Beiträge kurz einzeln vorstellen, geben wir im Folgenden zunächst einen Überblick über einige Positionen und systematische Grundmotive des radikaldemokratischen Diskurses (Norval 2001).

Im radikaldemokratischen Diskurs, dem etwa die Schriften von Claude Lefort, Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, Etienne Balibar, Jacques Rancière und Jacques Derrida zugerechnet werden können, wird Demokratisierung als *unendliche Aufgabe* begriffen. Im Mittelpunkt der Ausführungen dieser Autorinnen und Autoren steht mit unterschiedlichen Akzentuierungen und Konsequenzen der Gedanke, dass Demokratien agonial verfasst sind. Demokratische Auseinandersetzungen über die angemessene Einrichtung des Gemeinwesens lassen sich aus dieser Perspektive nicht in transzendentalen Rechts- oder Vernunftprinzipien verankern. Daraus ergibt sich die Forderung, dass die Mitte der Macht „leer“ bleiben muss (Lefort 1990a: 49), dass Demokratie „im Kommen bleibt“ (Derrida 2003: 123), dass sie sich also niemals eine endgültige, durch einen Rekurs auf universelle Prinzipien verbindlich abgesicherte Gestalt geben *kann* und *sollte*. Es ist aus dieser Perspektive gerade eine Leerstelle im Zentrum der Gesellschaft, die diese zusammenhält. Die demokratische Auseinandersetzung – auch über die Möglichkeitsbedingungen der Demokratie – *kann* und *sollte* nie zu einem Ende kommen. Als wesentliches Anliegen des Diskurses der radikalen Demokratie könnte man eine Verteidigung „des Politischen“, verstanden als Kraft der kollektiven Selbstinstitutionierung einer Gesellschaft, gegenüber „der Politik“, verstanden als Verwaltung des Gemeinwesens innerhalb etablierter Parameter, begreifen, die sich praktisch etwa in einer Forderung nach der Demokratisierung von Bürokratien, Wirtschaft, Bildung und Wissenschaft ausdrückt.¹ Mit Claude Lefort, Jacques Derrida, Ernesto Laclau, und Jacques Rancière sollen nun kurz fünf zentrale Positionen des radikaldemokratischen Diskurses vorgestellt werden, die einen wesentlichen Bezugspunkt der Beiträge dieses Bandes bilden.

Claude Lefort kann als wichtigster Wegbereiter des radikaldemokratischen Diskurses gelten. Gewährsleute seiner politischen Philosophie bilden Hannah Arendt, Cornelius Castoriadis und Maurice Merleau-Ponty. Lefort wendet sich in seinen Arbeiten zur Demokratie gegen den marxistischen Verdacht, demokrati-

1 In der Unterscheidung zwischen „dem Politischen“ und „der Politik“ sieht Oliver Marchart eine von Hannah Arendt und Cornelius Castoriadis ausgehende Reformulierung der ontisch-ontologischen Differenz Heideggers. Marchart interpretiert den radikaldemokratischen Diskurs vor diesem Hintergrund als „Links-Heideggerianismus“; er schlägt vor, die politische Philosophie ausgehend vom Denken eines Primats des Politischen als „erste Philosophie“ zu begreifen (vgl. Marchart 2006).

sche Revolutionen seien das „Werk gesellschaftlicher Klassen“ (Lefort 1990a: 35). Demokratische Revolutionen gehen demgegenüber „in jeder Hinsicht über den Entwurf eines gesellschaftlichen Akteurs hinaus“ (Lefort 1990a: 34). Sie lassen sich weder in einem teleologisch-intentionalistischen Sinne „machen“, noch von einem wie immer gearteten „Außen“ her beherrschen. Demokratische Revolutionen, die sich in bestimmten Institutionen wie der Wahl dauerhaft in die Gesellschaft einschreiben, stehen vielmehr für die Selbstinstitutionierung einer Gesellschaft: für ein „gesellschaftlich Imaginäres“ (vgl. Castoriadis 1990) im Sinne eines geteilten Horizontes von Interessen, Zielen und Vorstellungen. Vermittelt über den demokratischen Prozess entwirft, erfindet und vollzieht sich die Gesellschaft immer wieder neu.

Jürgen Habermas wirft Demokratietheorien, die in der Tradition von Arendt und Castoriadis stehen, vor, dass hier „die Bürgerschaft wie ein kollektiver Autor betrachtet“ werde, „der das Ganze reflektiert und für es handelt“ (Habermas 1999: 288). Theorien der Selbstinstitutionierung des Gesellschaftlichen würden insofern an einem „bewusstseinsphilosophischen“ Paradigma der Philosophie festhalten. Ausgehend von Lefort lässt sich dieser Vorwurf als unbegründet zurückweisen. Für Lefort ist es kein kollektives Subjekt (etwa im Sinne des Marxschen Proletariats), das die Gesellschaft instituiert, sondern der demokratische Agon konfligierender partikularer Perspektiven. Die Rolle des Subjektes der Gesellschaft muss demgegenüber gerade unbesetzt bleiben. Demokratie wird für Lefort zum Synonym dafür, dass die „Mitte der Macht“ leer bleibt. Diese Leere im Zentrum der Gesellschaft markiert die einzige Universalie im radikaldemokratischen Denken. Die „leere Mitte“ dient Lefort als Inbegriff dessen, was an einer Gesellschaft im Werden, was ungeschlossen, unabgeholten, unvollständig und unbestimmt bleibt. Die leere Mitte ist ein anderer Name für die Perspektivität und Partikularität jeder Position im politischen Prozess, oder mit anderen Worten: für die Unmöglichkeit jeder im substantialistischen Sinne verstandenen Universalität.

Demokratie wird von Lefort gerade nicht in universalistischen Vernunft- oder Rechtsprinzipien begründet. Sie wendet sich vielmehr auf sich selbst an. Was Demokratie ist oder sein könnte, kann selbst nur demokratisch ausgehandelt werden. Die Gefahr des Scheiterns ist insofern konstitutiv mit der Idee der Demokratie verbunden: „Es ist ein trügerischer Traum anzunehmen, wir könnten die Demokratie gleichsam besitzen, sei es, um uns mit ihrem Zustand zufrieden zu geben, oder aber, um sie als erbärmlich zu kritisieren. Die „Demokratie“ ist nichts anderes als jenes Spiel der Möglichkeiten, das in einer nicht so fernen Vergangenheit eröffnet wurde, in der es für uns noch alles zu erforschen gilt. Jenseits ihrer Grenzen aber gibt es nur das Modell des Totalitarismus.“ (Lefort 1990a: 52) Die westlichen Gesellschaften nach der französischen und amerikanischen Revolution verfügen „nicht mehr über eine Repräsentation ihrer Ursprünge, Ziele und Grenzen“ (Lefort 1990a: 50) und werden deshalb von einer konstitutiven Unbestimmbarkeit heimgesucht, die sie für die Gefahr des Totalitarismus anfällig

macht; einer Gefahr, der allerdings nicht kategorial vorgebeugt werden kann, ohne sich dessen zu bedienen, was man abwehren möchte.

Die demokratische Gesellschaft exponiert sich einer „Erfahrung des Anderen“ (Lefort 1990a: 51), die alle handlungstheoretischen Vorstellungen eines „Machens“ von Gesellschaft überschreitet. Demokratisierungsprozesse verwiesen in letzter Konsequenz, wie Lefort in seinem Buch *Fortdauer des Theologisch-Politischen?* (Lefort 1999) ausführt, auf eine religiöse Dimension. Religion steht dabei nicht für eine Sphäre letzter Gründe und dogmatischer Gewissheiten, von denen sich die Politik zu emanzipieren habe (so der Tenor der Habermasschen Rationalisierungsgeschichte), sondern für eine Grundlosigkeit, ein Nichtsein, mit dem jede menschliche Praxis kommuniziert: „Daß die menschliche Gesellschaft nur eine Öffnung auf sich selbst hat, indem sie in eine Öffnung hineingenommen wird, die sie nicht erzeugt, genau das sagt jede Religion, jede auf ihre Weise, genauso wie die Philosophie und noch vor dieser“ (Lefort 1999: 45). Demokratie lässt sich vor diesem Hintergrund nie vollständig bestimmen und begrifflich konzeptualisieren.

Die Aufgabe der Politik besteht auch für Jacques Derrida wesentlich darin, die Möglichkeit einer letzten Schließung der Gesellschaft abzuweisen. Als positiver Begriff für diese Abwendung einer Schließung fungiert in Derridas Denken der Begriff des Ereignisses. Derrida analysiert in seinen neueren Schriften die Weltordnung nach dem 11. September 2001; er fragt insbesondere danach, was heute mit der Kategorie nationalstaatlicher Souveränität geschieht. Seine Überlegungen münden im Programm einer „kommenden Demokratie“, die sich an die Stelle jener Berufung auf das Recht des Stärkeren setzen könnte, welches die heutige internationale Politik bis hin in die Entscheidungsstruktur der UNO dominiert. Erst diese „kommende Demokratie“ wäre für Derrida ein Ereignis im emphatischen Sinne.

Derrida macht auf einen bewussten Abbau demokratischer Freiheiten und bürgerlicher Rechte aufmerksam, dessen treibende Kräfte sich auf den vermeintlichen Ausnahmezustand berufen, der durch die Anschläge des 11. September eingetreten sei: „Um nur einen Faden unter so vielen anderen aus dem Geflecht der Überlegungen zum 11. September herauszuziehen: Wir sehen, wie eine amerikanische Administration, der andere in Europa oder in der übrigen Welt dabei möglicherweise folgen, unter dem Vorwand, gegen die ‚Achse des Bösen‘, gegen die Feinde der Freiheit und die Mörder der Demokratie in der Welt zu Felde zu ziehen, unvermeidlich und unbestreitbar in ihrem eigenen Land die sogenannten demokratischen Freiheiten oder die Ausübung des Rechts einschränken muss, indem sie die polizeilichen Befugnisse bei Ermittlungen, Verhören usw. ausdehnt, ohne dass irgend jemand, ohne dass irgendein Demokrat ernsthaft dagegen Einwände erheben und etwas anderes tun könnte, als diesen oder jenen Missbrauch bei dem a priori missbräuchlichen Einsatz der Gewalt zu beklagen, mit der eine Demokratie sich gegen ihre Feinde verteidigt, sich selbst, aus sich heraus, gegen ihre potentiellen Feinde verteidigt. Sie muss ihnen ähneln, sich korrumpieren und

sich selbst bedrohen, um sich gegen deren Drohungen zu schützen.“ (Derrida 2003: 64) Die amerikanische Regierung beruft sich auf ihre unbedingte Souveränität, um sich gegen Schurkenstaaten zur Wehr zu setzen, die den Terrorismus angeblich unterstützen. Derrida zeigt, wie sich die Ideen des Schurkenstaats und der Souveränität wechselseitig voraussetzen und verstärken.

Er unterzieht darüber hinaus auch die Entscheidungsstrukturen innerhalb der Vereinten Nationen einer subtilen Kritik. Er weist insbesondere darauf hin, dass die einzigen ständigen Mitglieder des Sicherheitsrats ursprünglich identisch waren mit den Siegermächten des Zweiten Weltkriegs und heute identisch sind mit den größten Atommächten. Im Zentrum der weltpolitischen Entscheidungsstrukturen herrscht ein Recht des Stärkeren. Derrida fordert demgegenüber eine transnationale Demokratie, eine „weltweite, internationale, zwischenstaatliche und vor allem überstaatliche Demokratisierung“ (Derrida 2003: 115), eine Demokratisierung überstaatlicher Entscheidungsnetzwerke, zuallererst derjenigen der UN. Wenn Derrida von einer „kommenden Demokratie“ spricht, dann meint er damit eine globale Demokratie ohne Ausnahme, eine Demokratie, in der nicht länger zwischen Brüdern und Gleichen einerseits und Schurken, schlechten Staatsbürgern und Nicht-Staatsbürgern andererseits unterschieden werden könnte. Die Forderung nach der kommenden Demokratie erhebt genau dort Einspruch, „wo die Diskurse über Menschenrechte und Demokratie zum obszönen Alibi verkommen, wenn sie sich mit dem entsetzlichen Elend von Milliarden Sterblicher abfinden, die der Unterernährung, Krankheit und Erniedrigung preisgegeben sind, die nicht nur in erheblichem Maße Wasser und Brot, sondern auch Gleichheit und Freiheit entbehren“ (Derrida 2003: 123). Die Demokratie denken, heißt insofern primär „den erstbesten“ denken: irgendwen, einen beliebigen“ (Derrida 2003: 123).

Diese „kommende Demokratie“ hätte mit dem Prinzip der Souveränität zu brechen, sie wäre geradezu niemands Souveränität. Sie ließe sich nicht in Regeln und Statuten kodifizieren, sondern nur über eine ihr spezifische Form der Autoimmunität ansprechen, über ihr „Recht auf Selbstkritik“ (Derrida 2003: 104), das zu einer „inneren Historizität“ (ebd.) der Demokratie führe. „Innere Historizität“ bedeutet hier „die Abwesenheit einer eigentümlichen Form, eines *eidos* [...] einer definitiven Gestalt, eines Wesens“ (Derrida 2003: 106). Die kommende Demokratie hält sich wesentlich im Kommen, sie begnügt sich nie mit dem bereits Erreichten. Gerade aus der Einsicht die Mangelhaftigkeit des bereits erreichten Standes der Demokratisierung bezieht sie ihre Kraft. Letztlich hat die „kommende Demokratie“ den Status einer ethischen Forderung oder unendlichen Aufgabe: Derrida spricht von einem „Muss“ davon, „dass man mit aller Kraft“ einer Sache die Treue bewahren muss: „dem fortbestehenden Begehren nach Demokratie, dem Auflodern einer Präferenz, welche die Risiken, die Gefahren, eine gefährvolle Freiheit der einschläfernden Ruhe einer Unterjochung vorzieht“ (Derrida 2003: 106). Zur kommenden Demokratie gehört hier wie im Denken Leforts das unauflöbliche Dilemma, dass sie ihr Anderes – die antidemokratische

Bedrohung, die uns etwa in der Gestalt des Terrors entgegentritt – zugleich muss abwehren und aushalten können. Derrida erinnert in diesem Zusammenhang an die algerische Wahl im Jahr 1992, die abgebrochen wurde, um zu verhindern, dass antidemokratische Kräfte auf demokratischem Wege an die Macht kommen (vgl. Derrida 2003: 50ff.). In diesem Zusammenhang gibt es keine per se nicht-ambivalente, ‚gute‘ Position. Genau dem hat sich Demokratie zu stellen. Die „kommende Demokratie“ definiert sich für Derrida dadurch, dass sie ihre eigene Widersprüchlichkeit und Unbestimmbarkeit positiviert, dass ihr „Begriff frei bleibt“ (Derrida 2003: 59) von transzendentalen Begründungen.

Auch die politische Theorie Ernesto Laclaus kann als radikaldemokratisch im strengen Sinne bezeichnet werden, da sie, im Gegensatz etwa zur Habermasschen Diskurstheorie, keine transzendentalen Rahmenbedingungen der Demokratie zulässt, die nicht selbst immer wieder in der demokratischen Auseinandersetzung in Frage gestellt werden könnten. Demokratie legitimiert sich für Laclau gerade über ihre Grundlosigkeit (vgl. Hetzel: 2004), nicht dagegen durch einen Rekurs auf universale Werte oder kategoriale Rechtsprinzipien, die den demokratischen *agon* von außen begrenzen. Normativ gehaltvoll wird Demokratie dann einzig durch die Positivierung ihrer leeren Mitte, durch die Abweisung aller Versuche, diese leere Mitte mit konkreten Inhalten zu besetzen.

Laclau weist in diesem Zusammenhang die traditionelle politiktheoretische Alternative von Universalismus und Partikularismus zurück und ersetzt die abstrakte Rede von *der* Universalität durch konkrete Universalisierungseffekte. Er zeigt, wie jeder partikulare politische Einsatz notwendig mit universalistischen Ansprüchen einhergeht und wie sich umgekehrt jeder Universalitätsanspruch in einem partikularen Kontext artikulieren muss. Universalistische Ansprüche erscheinen immer nur als an einer partikularen Perspektive gebrochene. Laclau deutet Partikularität ausgehend von Hegel als die jede Universalität allererst begründende Negation von Universalität, als die Bedingung ihrer Möglichkeit und Unmöglichkeit zugleich. In diesem Sinne wird Partikularität zur Einsatzstelle demokratischer Kämpfe jenseits postmoderner Minderheiten- oder Identitätspolitik. Für Laclau ist „die Annahme eines reinen Partikularismus, unabhängig von jedem Inhalt und vom Appell an eine ihn transzendierende Universalität, eine selbstzerstörerische Unternehmung“ (Laclau 2002: 53). Wenn ich einen Anspruch auf das Eigenrecht meiner partikularen Perspektive anmelde, dann muss ich mich zur Artikulation dieses Anspruchs bereits eines Mediums bedienen, das die Grenzen meiner partikularen Perspektive überschreitet. Es kann in diesem Sinne keine rein partikulare Forderung geben. Das Recht auf Selbstbestimmung einer Gruppe appelliert an ein universales Prinzip: eben das der Selbstbestimmung. Jeder Partikularismus setzt den universalen Grund, den er verneint, voraus. Es wäre insofern wenig sinnvoll, sich in politischen Auseinandersetzungen ausschließlich auf die je eigene soziale oder kulturelle Identität zu berufen. „Ich kann keine differentielle Identität geltend machen, ohne sie von einem Kontext zu unterscheiden, und im Prozess dieser Unterscheidung mache

ich zugleich den Kontext geltend.“ (Laclau 2002: 54) Das pure Beharren auf kulturellen Differenzen führt zu „Selbst-Apartheid“ und „reinem Segregationsismus“ (Laclau 2002: 60), zu einer ohnmächtigen Selbstethnisierung, wie wir sie etwa bei Migrant*innen beobachten können, die in der Diaspora zu einem fundamentalistischen Verständnis ihrer eigenen Kultur oder Religion neigen. Zu nennen wären auch Teile der militanten Homosexuellen-, Frauen- oder Behindertenbewegung, die für eine Abschottung von der Kultur der Heteros, der patriarchalisch dominierten Gesellschaft oder der Gesunden plädieren. Damit bestätigen sie aber gerade den kulturellen Rahmen, der sie diskriminiert. Jedes „Recht auf Differenz muss in einer globalen Gemeinschaft behauptet werden“ (Laclau 2002: 60) und bleibt solange ohnmächtig, wie es sich nicht der Mechanismen dieser Gemeinschaft bedient.

Eine unmittelbar „universalistische“ Politik schwebt demgegenüber immer in der Gefahr, von den konkreten Ansprüchen konkreter Personen in konkreten Situationen zu abstrahieren und gewaltsame Formen anzunehmen. Sie setzt sich darüber hinaus dem Einwand aus, dass sich hinter der Maske universaler Werte (zum Beispiel der Menschenrechte) oft nur partikuläre Interessen verbergen. So liefern die Menschenrechte heute den Vorwand für militärische Interventionen, die in Wirklichkeit der Sicherung von Rohstoffressourcen und der Erschließung neuer Märkte dienen. Wenn eine politische Forderung umgekehrt nur im Namen einer Partikularität artikuliert werden könnte, spräche nichts dagegen, auch rassistische oder sexistische Partikularitäten anzuerkennen. Laclau wendet sich insofern gegen die fadenscheinige Toleranz des Multikulturalismus: gegen ein bloßes Beharren auf der Differenz, das den Rahmen, der diese Differenz erlaubt und zugleich entwertet, abgedunkelt lässt: die multikulturelle, tolerante, universalistische Gesellschaft des Westens. Nicht die Differenz steht insofern im Zentrum radikaldemokratischen Denkens, sondern der Antagonismus, der demokratische Kampf um Hegemonie, in dem sich Universalismus und Partikularismus unauf löslich verschränken. Den Anderen erkenne ich erst dann wirklich an, wenn ich die Auseinandersetzung mit ihm aufnehme, nicht dagegen, wenn ich ihn bloß toleriere und damit vergleichgültige.

Für Laclau bleibt das Universelle die Bühne einer unendbaren Auseinandersetzung und besitzt an sich selbst keinen positiven Inhalt. Universalität ist

im Partikularen als das gegenwärtig, was abwesend ist, als ein konstitutiver Mangel, der das Partikulare unaufhörlich dazu zwingt, mehr als es selbst zu sein, eine universale Rolle anzunehmen, die nur prekär [...] sein kann. Genau aus diesem Grund kann es demokratische Politik geben: eine Abfolge finiter und partikularer Identitäten, die eine universelle Aufgabe zu übernehmen versuchen, die über sie hinausgeht; die aber folglich niemals in der Lage sind, die Distanz zwischen Aufgabe und Identität zu überdecken und die jederzeit durch alternative Gruppen ersetzt werden können. Unvollständigkeit und Vorläufigkeit gehören zur Essenz der Demokratie. (Laclau 2002: 41)

Äquivalenz im Sinne radikaler Demokratie bedeutet vor diesem Hintergrund keine substantielle Gleichheit, sondern etwas Gemeinsames in einem Raum von Differenzen, ein gemeinsames Ziel oder ein gemeinsamer Gegner. Laclau führt als Beispiel die Regenbogenkoalition von Jesse Jackson an. Die Aufgabe einer emanzipativen Politik heute bestünde zunächst darin, die verschiedenen Stimmen des Protestes zu verbinden, ohne sie ihres Eigensinns zu berauben. Das Universelle wäre in gewissem Sinne genau diese Verbindung: „Das Universelle ist inkommensurabel mit dem Partikularen und kann doch nicht ohne dieses existieren. Wie ist dieses Verhältnis möglich? Meine Antwort ist, dass dieses Paradoxon nicht gelöst werden kann, aber seine Nicht-Lösung die eigentliche Voraussetzung von Demokratie ist.“ (Laclau 2002: 63f.)

Laclau stellt in seinen Beiträgen immer wieder heraus, dass alle politischen Beziehungen nur innerhalb eines hegemonialen Feldes auftreten. Er nimmt seinen Ausgang von einem agonistischen Modell des Politischen und grenzt sich damit von kontraktualistischen und konsensualistischen Modellen ab, welche Individuen als „kleinste Teilchen“ des politischen Prozesses voraussetzen. Die kleinste politische Einheit wäre für Laclau nicht das Individuum, sondern eine antagonistische Beziehung, welche freilich nicht mit dem Freund-Feind-Gegensatz von Carl Schmitt gleichgesetzt werden darf. Der gegenüber Laclau (aber auch gegen Lefort, Rancière, Mouffe und Balibar) hierzulande mit monotoner Regelmäßigkeit wiederkehrende Vorwurf des „Links-Schmittianismus“ zielt insofern ins Leere, als es sich bei Carl Schmitts Freund-Feind-Gegensatz um einen substantialistischen, dem Feld des Politischen in einem transzendentalen Sinne vorausgehenden Gegensatz handelt, während das Politische für Laclau *in sich* antagonistisch verfasst ist; der politische Antagonismus bringt für Laclau die am Konflikt beteiligten Instanzen allererst hervor, er subjektiviert sie in ihrer Gegnerschaft. Laclaus Theorie des Antagonismus bezieht sich insofern auch nicht auf Schmitt, sondern knüpft eher an Hegels Kampf des Anerkennens und Nietzsches Agonismus an, Modelle von Gegnerschaft, in denen sich Gegner auf gleicher Augenhöhe begegnen und wechselseitig achten.

Der „herrschaftsfreie Konsens“ im Sinne von Habermas kann aus der Perspektive Laclaus nicht als Ziel radikaldemokratischer Politik gelten. Radikale Demokratie hielte uns vielmehr dazu an, den Dissens und den Antagonismus auszuhalten, ohne uns einfach in ihm einzurichten. Wir haben zu akzeptieren, dass Demokratie im Kommen bleibt, ohne daraus die resignative Schlussfolgerung zu ziehen, dass sich ein Einsatz für ein Mehr an Demokratie nicht lohne. Demokratie lässt sich nicht positiv, über die Akzeptanz bestimmter Werte, charakterisieren, sondern nur negativ, als Abwendung von irreversiblen Schließungen des gesellschaftlichen Feldes: „Eine demokratische Gesellschaft ist nicht etwa jene, in welcher der ‚beste‘ Inhalt unherausgefordert dominiert, sondern vielmehr eine, in der kein Ziel ein für allemal erreicht ist und es immer die Möglichkeit der Herausforderung gibt.“ (Laclau 2002: 144f.) Wenn es einen Endpunkt des demokratischen Prozesses, eine mit sich versöhnte Gesellschaft gäbe, in der alle

dasselbe Ziel verfolgten, dann hätte sich diese Gesellschaft der Möglichkeit jeder Kritik beraubt. Gerade der verwirklichte Konsens wäre für die Demokratie selbstzerstörerisch.

In eine vergleichbare Richtungen gehen auch die Überlegungen von Jacques Rancière. Was gegenwärtig an unseren Universitäten unter der Etikette „Politische Philosophie“ firmiert, so Rancière, erschöpfe sich in der Regel darin, die Positionen der Klassiker politischen Denkens von Platon bis Rousseau auf ihre Kompatibilität zu den Legitimationsrhetoriken unserer westlichen liberalen Demokratien zu befragen. Eine so verstandene Politische Philosophie invisibilisiere dabei gerade die Frage nach der *differentia specifica* des Politischen. Sie harmonisiere nur zu gut mit einer Politik, die sich zunehmend selbst durchstreiche und auf die Anpassung des Staates an die Anforderungen globalisierter Märkte beschränke. Die reale Politik und die politische Theorie der Spätmoderne begegneten sich, so die leitende Diagnose, im Projekt einer Entpolitisierung der Politik.

Gegen diese Tendenz plädiert Rancière entschieden für die Rückkehr eines Politischen, welches sich konstitutiv an einen radikaldemokratischen Widerstreit bindet. Eine Politik, die diesen Namen verdient, lässt sich nicht innerhalb der Grenzen einer Institution, eines gesellschaftlichen Teilsystems oder eines diskursiven Feldes einschließen, sondern fällt zusammen mit dem Kampf um die Ziehung dieser Grenzen. Es ist erst der „Streit um das Dasein der Politik, durch den es Politik gibt“ (Rancière 2002: 27). Authentische politische Praxen folgen nicht einfach etablierten Regeln, sondern bemühen sich um deren permanente Setzung und Entsetzung. In dieser Perspektive steht das Politische für einen grundstürzenden Streit, in dem buchstäblich alles aufs Spiel gesetzt wird: der Gegenstand des Streits und die Kriterien, mit deren Hilfe er geschlichtet werden könnte ebenso, wie die Identität der streitenden Parteien. Politik erschöpft sich nicht im parlamentarischen Disput, sondern beginnt erst dort, wo diejenigen Anteile der Bevölkerung, die nicht institutionell repräsentiert sind, die „Einrichtung eines Anteils der Anteilslosen“ (Rancière 2002: 24) fordern.

Bereits die politische Philosophie der Antike entdeckt und verleugnet nach Rancière den Kampf der Anteilslosen um Anteil. So bestimmt Aristoteles die politische Praxis zunächst als Seinsbereich, in dem der Satz vom ausgeschlossenen Widerspruch keine Gültigkeit hat. Politik bezieht sich für Aristoteles „nur auf solche Dinge, welche sich allem Anschein nach auf zweierlei Weise verhalten können: Denn über das, was nicht anders sein, werden oder sich verhalten kann, beratschlagt niemand.“ (Rhet. 1357a) Aristoteles weist den Bereich der politischen Praxis, dessen also, „was sich anders verhalten kann“ (Rhet. 1140a), allerdings zugleich in enge Grenzen. Wie sein Lehrer Platon interessiert er sich primär für das überzeitlich Gültige, für das Unbewegte, das aller (und gerade auch der politischen) Bewegung zugrunde liegt. Philosophie fungiert hier als eine Art überpolitische Polizei, die den politischen Widerstreit von außen kontrolliert, ihm seinen Platz anweist. Längst nicht alles darf sich in der Praxis anders verhalten. Nach dem Vorbild der Genealogie der Moral Nietzsches schreibt Ranci-

ere eine Genealogie der politischen Ideen, ein Projekt, das sich zugleich Grundintuitionen der Marxschen Ökonomiekritik verpflichtet weiß.

Eine ‚polizeiliche Politik‘ beschränkt sich für den Verfasser seit Platon darauf, ein Gemeinwesen innerhalb etablierter Parameter zu verwalten sowie diese Parameter vor ihrer Repolitisierung zu schützen. Innerhalb gewisser Grenzen bemüht sich jene ‚polizeiliche Politik‘ darum, „Gewinne und Verluste auszugleichen, [...] Anteile am Gemeinsamen zu verteilen, und die Gemeinschaftsanteile [...] nach Maßgabe der geometrischen Proportion zu harmonisieren“ (Rancière 2002: 18). Eine emphatisch verstandene Politik im Sinne Rancières bricht mit dieser Verteilungslogik; sie klagt demgegenüber eine fundamentalere Gleichheit ein, die sich negativistisch als das Recht aller bestimmt, die Koordinatensysteme der Verteilung selbst zur Disposition zu stellen: „Es gibt Politik“ nur dann, wenn die Maschinerien der Herrschaft „durch eine Voraussetzung unterbrochen sind, die ihnen völlig fremd ist, ohne die sie jedoch letztlich nicht funktionieren können: die Voraussetzung der Gleichheit zwischen Beliebigen, oder, alles in allem, die paradoxe Wirksamkeit der reinen Kontingenz jeder gesellschaftlichen Ordnung.“ (Rancière 2002: 29) Wie die anderen zeitgenössische Protagonisten des radikaldemokratischen Denkens, plädiert auch Rancière für ein Offenhalten der leeren Mitte der Gesellschaft. „Es gibt Politik einfach deshalb, weil keine gesellschaftliche Ordnung in der Natur gegründet ist, kein göttliches Gesetz die menschlichen Gesellschaften beherrscht.“ (Rancière 2002: 28)

Mit seiner Deutung der Kategorie des Demos, die von einer konstitutiven Ambivalenz heimgesucht wird, begibt sich Rancière in die Nähe der Analysen von Giorgio Agamben. Das Volk ist „zugleich immer mehr oder weniger als es selbst“ (Rancière 2002: 23). In Agambens Worten: Es ist die „Gesamtheit Volk“ als das konstitutive politische Subjekt und zugleich das „ausgeschlossene Volk“ der unteren Klassen. (Agamben 2001: 35) Der Demos hat Anteil am Gemeinsamen nur als Anteilsloser. Politik besteht nun genau in der offensiven Aneignung dieser Ambivalenz: „Es gibt Politik, wenn es einen Anteil der Anteilslosen, einen Teil oder eine Partei der Armen gibt.“ (Rancière 2002: 24) Sie wird damit zur „Unterbrechung der einfachen Wirkungen der Herrschaft der Reichen“ durch eine „Einrichtung eines Anteils der Anteilslosen“ (ebd.). Sie markiert und inszeniert eine Unangemessenheit der Gesellschaft an sich selbst, die Marx einst mit dem Begriff eines „Klassenkampfes“ belegte. Rancière bemüht sich um eine De-transzendentalisierung der orthodox-marxistischen Theorien des „Klassenkampfes“. Als Platzhalter verkörpert der „Klassenkampf“ keine Gesetzmäßigkeit der Geschichte, sondern den notwendig vom Scheitern bedrohten Kampf der Stummen um das Recht zu sprechen. Politische Praxis geht insofern mit riskanten Subjektivierungspraxen einher: „Die politische Tätigkeit ist jene, die einen Körper von dem Ort entfernt, der ihm zugeordnet war oder der die Bestimmung eines Ortes ändert: sie läßt sehen, was keinen Ort hatte, gesehen zu werden, läßt eine Rede hören, die nur als Lärm gehört wurde.“ (Rancière 2002: 41)

Rancière verteidigt das Politische gegen drei Strategien seiner Verleugnung: gegen die „Archi-Politik“ (Rancière 2002: 77) des Kommunitarismus, der den politischen Konflikt in einer organisch geschlossenen Gemeinschaft stillzustellen sucht; gegen die „para-politische“ (Rancière 2002: 81) Reduktion des Konflikts auf einen Wettstreit zwischen etablierten Parteien innerhalb eines repräsentationalistischen Rahmens; schließlich gegen die „meta-politische“ (Rancière 2002: 93) Depotenzierung des Konflikts zu einem sekundären Überbauphänomen im orthodoxen Marxismus. Diese Verleugnungen des Politischen werden als anti-demokratische Gesten schlechthin gedeutet.

Das Politische wird von Rancière mit dem Demokratischen synonymisiert. Demokratie steht für ein Gespräch, „das die Situation des Gesprächs selbst ins Spiel bringt“ (Rancière 2002: 110); sie bildet insofern keine Institution, sondern prozessiert eine Kraft des Instituirens, die sich nie vollständig verwirklichen kann. Der Nicht-Ort einer so verstandenen Demokratie wird in den heutigen westlichen Gesellschaften durch eine „Post-Demokratie“ (Rancière 2002: 111) okkupiert, welche „unter dem Namen der Demokratie die konsensuelle Praxis der Auslöschung der Formen demokratischen Handelns geltend macht“ (ebd.). Demokratie verbinde sich aber gerade nicht mit dem Konsens, sondern mit einem „Unvernehmen“, bei dem „der Streit darüber, was Sprechen heißt, die Rationalität der Sprechsituation selbst ausmacht“ (Rancière 2002: 10).

Das Politische wird im Anschluss an Rancière grundlos; es lässt sich – ganz entgegen anders lautender Forderungen etwa von Habermas und Höffe – gerade nicht in kategorialen Rechts- oder Vernunftprinzipien begründen. Wird die Logik der Politik über einen Widerstreit expliziert, der alle apriorischen Rahmungen in Frage stellt, dann erscheint die Politik der klassischen politischen Philosophie als Politik eines Unvernehmens des Politischen selbst. Die Philosophie bemüht sich von Platon bis Habermas, den Widerstreit zu schlichten und zu invisibilisieren, ihn in ein Koordinatensystem grundlegender Prinzipien einzutragen, in dem jeder Stimme ein Sinn zugewiesen werden kann. Politik lässt sich demgegenüber weder auf einen Modus der Kommunikation zwischen Partnern reduzieren, noch auf die Aushandlung gemeinsamer Situationsdefinitionen; sie besteht vielmehr in der Aushandlung der Definition von Kommunikation selbst. Rancière situiert sich, ähnlich wie Ernesto Laclau, jenseits der schlechten Alternative von Universalismus und Partikularismus, jenseits von Moderne und Postmoderne. Sein Ansatz steht auch jenseits der Kontroverse zwischen Habermas und Lyotard, jenseits von Konsens und Widerstreit, weil er den Widerstreit selbst als Möglichkeitsbedingung von Kommunikation veranschlagt. Nur eine Kommunikation, die sich selbst nicht versteht, die sich über ihre eigene Möglichkeit unsicher bleibt, würde ihrem Begriff gerecht.

Der Kampf der Anteilslosen um Anteil sieht sich mit einer Hegelschen ‚Nacht des Nichtwissens‘ konfrontiert, die jegliche Verrechnung Rancières auf Schmittsche Kategorien verbietet. Mit Carl Schmitt teilt der Verfasser zwar die Einschätzung, „daß gerade die Entscheidung darüber, ob eine Angelegenheit oder

ein Sachgebiet unpolitisch ist, in spezifischer Weise eine politische Entscheidung darstellt“ (Schmitt 1933: 17). Unendlich entfernt von Schmitt bleibt dagegen die Rancièresche Definition von Politik als Klassenkampf. Während im Politikbegriff Carl Schmitts über die Leitachse von Freund und Feind den Kontrahenten ein fester Ort in einem sociosymbolischen Gefüge zugewiesen werden kann, stehen die Anteilslosen in ihrem Kampf um Anteil quer zur Freund-Feind-Unterscheidung. Sie sind aus den vorgezeichneten Bahnen der sozialen Kämpfe um Anerkennung herausgefallen, eher Agambensche *homini sacri* als Angehörige eines Standes, einer Klasse oder einer Partei. „Vor aller Konfrontation der Interessen und der Werte, vor aller Unterwerfung der Behauptungen unter Gültigkeitsanforderungen zwischen konstituierten Partnern, gibt es den Streit über den Gegenstand des Streits, den Streit über die Existenz des Streits und der Parteien, die in ihm einander gegenüber treten.“ (Rancière 2002: 66f.)

Der vorliegende Band setzt sich zum Ziel, ausgehend von den geschilderten Positionen einerseits nach Antworten auf Defizite aktueller Demokratisierungsprozesse, andererseits nach Maßstäben der Kritik herkömmlicher Demokratietheorien zu suchen. Eine erste Abteilung von Texten widmet sich dabei zunächst *demokratiethoretischen Grundfragen*. Andreas Hetzel rekonstruiert in seinem einleitenden Beitrag *Klassische Rhetorik und radikale Demokratie* eine mögliche Genealogie radikaldemokratischen Denkens. Statt die Geschichte politischer Ideen auf die Geschichte der politischen Philosophie zu beschränken, plädiert er dafür, in der antiken rhetorischen Tradition eine alternative politische Ideengeschichte beginnen zu lassen. Im Gegensatz zu den staatsphilosophischen Entwürfen Platons verankern die antiken Rhetoriker die Politik nicht in einer letzten kosmischen Ordnung; sie artikulieren demgegenüber eine akosmistische Position, innerhalb derer das öffentliche Austragen von Konflikten unhintergebar bleibt. Demokratie ist hier gerade deshalb möglich und notwendig, weil wir uns auf keine ewige Ordnung der Ideen beziehen können. Jens Kertscher konfrontiert in seinem Beitrag *Sprache und Anerkennung* eine radikaldemokratische mit einer universalistischen Konzeption politischen Denkens: Jürgen Habermas' Diskurstheorie des demokratischen Rechtsstaates und Jacques Rancières Unvernehmen. Beide Ansätze versuchen, die normativen Grundlagen von Sprechsituationen anhand eines Kampfes um Anerkennung zu entfalten, begreifen Anerkennen aber in konträrer Weise. Kertscher untersucht, welche Antworten beide Autoren auf die Frage nach den Bedingungen zu geben, die es überhaupt erst erlauben, am Kampf um Anerkennung teilzunehmen. Oliver Flügel fragt in seinem Beitrag *Metaphysik und Politik*, ob der Abgesang auf die Metaphysik in der gegenwärtigen Demokratietheorie zu früh erfolgt sein könnte. Er knüpft an Überlegungen Adornos an, der die Metaphysik als janusköpfig begreift. Metaphysik beabsichtige auf der einen Seite, in ihrer Suche nach letzten Gründen über das bloß empirisch Bedingte hinauszugehen, während sie auf der anderen Seite gegen dogmatische Fixierungen und Substantialismen opponiert. Flügel befürchtet, dass ein

heute vielerorts proklamiertes nachmetaphysisches Denken vorschnell auf normative Potentiale verzichtet, die auch die Demokratietheorie zu orientieren vermögen. Gerade für eine Politik, die mehr sein will, als die Perpetuierung des Bestehenden, stellt sich die Frage nach dem Verhältnis zur Metaphysik mit unhintergebar Dringlichkeit.

Eine zweite Gruppe von Texten wendet sich den *ethischen Implikationen* radikaldemokratischen Denkens zu. Jens Badura widmet sich in seinem Beitrag *Konstruktive Dekonstruktion – Dekonstruktive Konstruktion* zunächst dem komplexen – für die Frage nach möglichen normativen Fundamenten einer jeden Demokratietheorie unerlässlichen – Verhältnis von Ergründen, Begründen und Entgründen in einer in einem weiteren Sinne verstandenen praktischen Philosophie. Die verschiedenen Formen des Umgangs mit dem Grund begreift Badura als abhängig von den unterschiedlichen Auffassungen darüber, wie eine humane Welt beschaffen sein könnte. Bisher wurde der Figur des Entgründens in der Diskussion zu wenig Aufmerksamkeit entgegengebracht. In seinem Beitrag *Passive Entscheidung des Anderen in mir. Zur Frage der Entscheidung bei Jacques Derrida und Ernesto Laclau* rekonstruiert Stephan Moebius die bisher nur wenig beachteten Differenzen zwischen diesen beiden, für radikaldemokratische Ansätze bedeutenden, Entscheidungstheorien. Beide Positionen eint, dass sie die Bedingungen der Möglichkeit und Unmöglichkeit von Entscheidungen miteinander verschränken: Entschieden werden kann letztlich immer nur etwas Unentscheidbares. Laclau vernachlässigt im Gegensatz zu Derrida die konstitutive Rolle des Anderen im Entscheidungsprozess. Für Derrida, der hier Emmanuel Levinas folgt, ist es letztlich der Andere, der in mir entscheidet. Mechthild Hetzel setzt sich unter dem Titel *Zur Revision des politischen Vokabulars: Giorgio Agamben* mit ethischen Implikationen der politischen Theorie Agambens auseinander. Eine Nähe Agambens zum Diskurs der radikalen Demokratie ergibt sich insbesondere daraus, dass der italienische Philosoph sich um ein Konzept der Zugehörigkeit bemüht, die nicht länger über Ausschlusskriterien definiert werde. Agamben entwickelt einen Begriff der Lebensform, von dem sich kein „nacktes“, auf bloßes Überleben reduziertes Leben abspalten lässt.

Die dritte Textgruppe sucht nach *Widerstandspotentialen* gegenüber der zunehmenden Erosion von demokratischen Strukturen in der Spätmoderne. Dirk Quadflieg untersucht hier zunächst unter dem Titel *Das ‚Begehren‘ des Subjekts*, inwiefern Judith Butlers Überlegungen zur Struktur des Subjektes in der Lage sind, einem schwerwiegenden Problem aus dem Wege zu gehen, dem sich diskurstheoretische Positionen ebenso gegenübersehen wie die ältere Kritische Theorie: Deren Kritik löst den Adressaten derselben, das aufgeklärte Subjekt, auf und verliert damit gerade das, was sie retten wollte, aus dem Blick. Butler wendet sich demgegenüber der Scharnierstelle von Subjektivierung und machtvoller Zurichtung zu und findet dort eine Möglichkeit kritischer Reflexivität, die es dem Subjekt erlaubt, eine, wenn auch eingeschränkte, Form von politischer Handlungsfreiheit zu erlangen. Unter der Überschrift *Brüchige Widerständigkeit* dis-

kutiert Marc Ziegler den Begriff der „immateriellen Arbeit“ im Kontext von Hardt/Negris Multitudekonzept und des italienischen Operaismus. Ziegler weist nach, dass „immaterielle Arbeit“ sich nicht in dem Umfang für eine Theorie des politischen Widerstands nutzen lässt, wie Hardt/Negri es unterstellen. Hard und Negri reflektieren nicht ausreichend den Umschlag von kritischem Impuls in systemstabilisierende Konformität. Geschuldet ist die Brüchigkeit ihres Widerstandskonzepts der Abwesenheit einer normativen Rahmung. Marc Rölli und Ralf Krause gehen in ihrem Beitrag *Die Kriegsmaschine in der Struktur des Politischen* der Frage nach, inwiefern die von Deleuze und Guattari entworfene Mikropolitik einen gehaltvollen Beitrag zur neueren politischen Theorie liefern kann. Nach einer Verortung der Position von Deleuze und Guattari im Feld aktueller Demokratietheorien wenden sich die Autoren der Frage zu, wie Deleuze und Guattari mit ihrem Begriff des Gefüges virtuelle Assoziations- und Handlungsweisen außerhalb eines bestehenden Machtsystems ermöglichen. Das kritische Potential der Mikropolitik wird abschließend am Dispositiv der Biotechnologie entwickelt. Oliver Marchart geht in seinem Beitrag *Ein revolutionärer Republikanismus – Hannah Arendt aus radikaldemokratischer Perspektive* der Frage nach inwieweit der arendtsche Republikanismus sich als anschlussfähig an den radikaldemokratischen Diskurs erweist. Republik im arendtschen Sinne, so Marchart, ist einer der Namen für die symbolische Instituierung von Grundlosigkeit als Grund des Gemeinwesens. Demokratie und arendtscher Republikanismus beruhen auf einem Ab-Grund, sie sind Regime der Ent-Gründung, sie machen auf unterschiedliche Art und Weise die Grundlosigkeit zum Grund und verhindern so, dass der leere Ort der Macht besetzt wird. Petra Gehring schließlich fragt unter dem Titel *Politik der Prosa – Schreibverfahren bei Michel Serres* nach der Möglichkeit einer Widerständigkeit philosophischer Schreibweisen. Sie nimmt damit zugleich die Möglichkeit einer Demokratisierung der menschlichen Naturverhältnisse in den Blick, in der sich Natur nicht länger auf den Gegenstand einer politischen Praxis reduzieren ließe, sondern selbst als politischer Akteur anerkannt würde.

Eine vierte Textgruppe befasst sich mit möglichen *Anwendungen* radikaldemokratischen Denkens auf politikwissenschaftliche Fragen. Wim Weymans geht in seinem Beitrag *Freiheit durch politische Repräsentation* radikaldemokratischen Antworten auf Probleme der politischen Repräsentation nach. Er rekonstruiert die Überlegungen von Claude Lefort, Pierre Rosanvallon und Marcel Gauchet, die, im Gegensatz zu republikanisch orientierten Ansätzen, gerade in der Abstraktheit der demokratischen Prinzipien und der Unmöglichkeit diese direkt – ohne institutionelle Vermittlung – zu verwirklichen, keine Schwäche der repräsentativen Demokratie sehen, sondern deren Ermöglichungsbedingung. Thomas Schmidt fragt in seinem Beitrag *Demokratischer Sektorialismus?* welchen Beitrag radikaldemokratische Positionen zur Begründung der transnationalen Demokratie leisten können. Schmidt gibt einen kurzen Überblick der Relevanz transnationaler Demokratie anhand des Prozesses der europäischen Einigung, er-

läutert den Begriff Sektoralismus in Absetzung von kulturalistischen Theorien, um im Anschluss nach der Ansätze von Ernesto Laclau und Chantal Mouffe, Claude Lefort und Bruno Latour für das Projekt transnationaler Demokratie. Heike Kämpf zeigt in *Implizite Zensur und politische Öffentlichkeit*, wie implizite Zensurmechanismen die Möglichkeit von politischen Öffentlichkeiten beschränken. Kämpf schließt sich Judith Butler an, für die implizite Formen der Zensur das, was innerhalb einer Situation sagbar ist, wirksamer begrenzen als explizite Formen. Die implizite Zensur sorgt dafür, dass bestimmte gesellschaftliche Gruppierungen vom Diskurs ausgeschlossen werden und nicht einmal in den Lage sind, diesen Ausschluss als solchen zu formulieren. Die Überwindung impliziter Formen der Zensur läuft damit notwendig auf eine radikale Transformation der Konstitutionsbedingungen der Öffentlichkeit hinaus.

Eine letzte Gruppe von Texten steht unter dem Motto einer *Kritik an radikal-demokratischen Positionen*. In *Slavoj Žižeks Kritik des radikaldemokratischen Diskurses* stellt Reinhard Heil die von Slavoj Žižek geübte Kritik an Laclau vor. Beide Autoren beziehen sich zwar oftmals auf ähnliche Denkfiguren und Logiken, doch buchstabieren sie sie unterschiedlich und auf nicht miteinander vermittelbare Art und Weise aus. Unter dem Titel *Wie demokratisch sind radikale Demokratietheorien?* wirft Dirk Jörke einen skeptischen Blick auf den radikaldemokratischen Diskurs. Während sich der Mainstream der gegenwärtigen Demokratietheorien unter dem Paradigma der Rationalisierung fassen lasse, das letztlich zu einer Demokratietheorie ohne Demokratie führe, so gälte ähnliches für die radikaldemokratischen Ansätze. Diese entfernten sich ihrem theoretischen Anspruch und ihrer Form nach dermaßen weit von den Erfahrungen, Sprechgewohnheiten und normativen Erwartungen der Bürger, dass man auch im Hinblick auf diese Theorien von Demokratietheorien ohne Demokratie sprechen könnte. Andreas Niederberger hinterfragt in seinem abschließenden Beitrag *Integration und Legitimation durch Konflikt?* die radikaldemokratischen Ansätze und die mit ihnen verbundene Auszeichnung des Dissenses als Grundlage der Demokratie. Lässt sich unter der Voraussetzung einer Dissensorientierung die normative Bindungskraft der Demokratie noch erklären? Sind die radikaldemokratischen Ansätze überhaupt in der Lage, den notwendigen normativen Rahmen in dem sich relevante Interessen, Ansprüche und Bedürfnisse formulieren lassen, zu erzeugen?

Die Herausgeber danken dem von der DFG geförderten Graduiertenkolleg „Technisierung und Gesellschaft“ am FB 2 der TU Darmstadt für die großzügige Gewährung eines Druckkostenzuschusses. Ein Teil der Beiträge geht auf einen Workshop zurück, der im Herbst 2004, ebenfalls unterstützt durch das Graduiertenkolleg, an der TU Darmstadt stattfand.

Literatur

- Agamben, Giorgio (2001): Mittel ohne Zweck. Noten zur Politik, Freiburg/Berlin: diaphanes.
- Baudrillard, Jean (1992): Transparenz des Bösen. Ein Essay über extreme Phänomene, Berlin: Merve.
- Bauman, Zygmunt (2000): Die Krise der Politik, Hamburg: Hamburger Edition.
- Castoriadis, Cornelius (2003): Gesellschaft als imaginäre Institution – Entwurf einer politischen Philosophie, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Derrida, Jacques (2003): Schurken, Frankfurt/M: Suhrkamp.
- Flügel, Oliver/Heil, Reinhard/Hetzel, Andreas (Hg.) (2004): Die Rückkehr des Politischen. Demokratietheorien heute, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Habermas, Jürgen (1987): Theorie des kommunikativen Handelns, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (1999): Die Einbeziehung des Anderen, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Hetzel, Andreas (2004): „Demokratie ohne Grund. Ernesto Laclaus Transformation der Politischen Theorie“, in: Flügel/Heil/Hetzel 2004, 185-210.
- Laclau, Ernesto (2002): Emanzipation und Differenz, Wien.
- Lefort, Claude (1990a): „Vorwort zu *Eléments d’une critique de la bureaucratie* (Paris 1979)“, in: Rödel 1990, 30-53.
- Lefort, Claude (1990b): „Die Frage der Demokratie“, in: Rödel 1990, 281-297.
- Lefort, Claude (1999): Fortdauer des Theologisch-Politischen? Wien 1999.
- Marchart, Oliver (2006): Post-foundational Political Thought – Political Difference in Nancy, Lefort, Laclau and Badiou, Edinburgh: Edinburgh University Press (im Erscheinen)
- Meyer, Thomas (1992): Die Inszenierung des Scheins. Voraussetzungen und Folgen symbolischer Politik, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Norval, Aletta (2001): „Radical democracy“, in: Paul B. Clarke/Joe Foweraker (ed.), *Encyclopedia of Democratic Thought*, London/New York: Routledge, S. 587-594.
- Rancière, Jacques (2002): Das Unvernehmen. Politik und Philosophie, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Rödel, Ulrich (Hg.) (1990): Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Schmitt, Carl (1933): Staat, Bewegung, Volk. Die Dreigliederung der politischen Einheit, Hamburg: Hanseatische Verlags-Anstalt.

Klassische Rhetorik und radikale Demokratie

ANDREAS HETZEL

Die Geschichte abendländischer politischer Theorien lässt sich nicht auf die Geschichte der politischen Philosophie beschränken. Von der antiken rhetorischen Tradition geht ein zweiter, von der Ideengeschichte weitgehend vernachlässigter Strang politischen Denkens aus, der insbesondere interessante Perspektiven für die Demokratietheorie eröffnet. Während die neuzeitlichen Staatsphilosophien dazu neigen, Demokratie in ihr selbst vorgängigen Vernunft- oder Rechtsprinzipien zu verankern, tendieren die antiken Rhetoriker zu einem radikalen Demokratieverständnis: zu einer rückhaltlosen Positivierung der demokratischen Auseinandersetzung, die sich immer auch auf die Institutionalisierungsformen der Demokratie selbst bezieht. Eine demokratische Staatsform, so führt etwa Tacitus aus, liegt dann und nur dann vor, wenn „*omnia omnes poterant*“, wenn alle alles vermögen (Tac. Dial. 40, 3)¹. Diese Formulierung impliziert einerseits, dass im politischen Prozess alles – und das betrifft auch alle vermeintlichen Möglichkeitsbedingungen der Demokratie – zur Disposition gestellt werden kann. Andererseits besagt diese Formel, dass aus dem Prozess der Entscheidungsfindung niemand ausgegrenzt werden darf: Alle entscheiden hier über alle relevanten Angelegenheiten.

Das Politikverständnis der klassischen Rhetorik unterscheidet sich hierin strikt von demjenigen der Philosophie. Während deren Vertreter seit Platon die Aufgabe der Politik in der Steuerung und Herstellung von Gesellschaft durch Experten zu sehen, die über ein exzeptionelles theoretisches Wissen verfügen, begreifen die antiken Rhetoriker das Politische als Medium einer sich über agonale Reden vollziehenden Selbstinstitutionalisierung der Gesellschaft. Aus der Sicht Platons

1 Die klassischen Werke werden im Text nach den in der Forschungsliteratur (etwa im *Historischen Wörterbuch der Rhetorik*) üblichen Abkürzungen zitiert.

und der ihm folgenden politischen Philosophie kontrolliert der Politiker die Polis von außen; für die Rhetoriker Gorgias und Isokrates fällt die Polis demgegenüber als Praxis und fortwährendes Gespräch mit dem Politischen zusammenfällt. In meinem Beitrag werde ich einige Grundmotive des politischen Denkens der antiken Rhetorik rekonstruieren, um im Anschluss zu zeigen, dass aktuelle Konzepte einer radikalen Demokratie stark von rhetorischen Motiven beeinflusst sind. Der radikaldemokratische Diskurs von Ernesto Laclau und Chantal Mouffe (vgl. Hetzel 2004) ist ebenso sehr von rhetorischem Denken inspiriert, wie sich das Politikverständnis der antiken Rhetorik in seiner Eigenständigkeit gegenüber der Philosophie erst im Lichte dieses Diskurses schlüssig beschreiben lässt.

Mein Beitrag gliedert sich in vier Abschnitte; zunächst zeichne ich die wichtigsten Konfliktlinien zwischen Rhetorik und Philosophie im klassischen Griechenland nach 1); der zweite Abschnitt fragt nach den politischen Implikationen des Konflikts und rekonstruiert Grundzüge eines rhetorischen Politikverständnisses 2); ein dritter Abschnitt setzt die Politik der Rhetorik in ein Verhältnis zu einem rhetorischen Akosmismus, der von der konstitutiven Mangelhaftigkeit des Seins ausgeht 3); abschließend beziehe ich den rhetorischen Akosmismus auf den aktuellen Diskurs radikaler Demokratie 4).

1. Philosophie und Rhetorik – Konturen eines Konflikts

In seinem 1995 erschienenen Buch *La Mésentente. Politique et Philosophie* plädiert Jacques Rancière für die Rückkehr eines Politischen, welches sich an einen grundstürzenden Widerstreit bindet. Eine Politik, die diesen Namen verdiene, gehe mit einem Konflikt einher, in dem alles auf dem Spiel steht: der Gegenstand des Streits und die Kriterien, mit deren Hilfe er geschlichtet werden könnte, ebenso wie die Identität der streitenden Parteien. Als einen politischen Streit in diesem Sinne interpretiere ich im Folgenden die Auseinandersetzung zwischen Philosophen und Rhetorikern. Auch in diesem Streit steht alles zur Debatte: der Status des Streits wie die Identität der streitenden Parteien. Es ist weder ausgemacht, dass es *die* Philosophie und *die* Rhetorik vor der Aufnahme ihrer Auseinandersetzung überhaupt gibt, noch, dass sich zwischen beiden Seiten immer eine klare Grenze ziehen lässt.

Platon und Aristoteles behaupten eine Autonomie der Philosophie gegenüber der Rhetorik; umgekehrt bestreiten sie eine Unabhängigkeit der Rhetorik von philosophischen Vorgaben. Die Philosophen, so lautet ihr Standardargument, partizipieren an einer überzeitlichen Wahrheit, während die Rhetoriker nur über ein Repertoire von Techniken sprachlicher Überzeugung verfügten, das ohne jeden Bezug auf Wahrheit bleibe. Rhetorik sei allenfalls als didaktische oder heuristische Kunstlehre unter der Vorherrschaft der Philosophie zulässig. Die Rhetoriker interpretieren den philosophischen Anspruch auf Wahrheit demgegenüber selbst

als rhetorische Strategie. In Abgrenzung zu den Philosophen, die auf einer strikten Trennung beider Disziplinen beharren, konstatieren sie eine gewisse Durchlässigkeit der Grenze. Cicero kritisiert jene „so unsinnige, nutzlose und tadelnswerte Trennung zwischen Sprache [*lingua*] und Herz [*cor*], die dazu führte, daß uns die einen denken, die anderen reden lehrten“ (Cic. De or. III, 61). Die Trennung zwischen Philosophie und Rhetorik wird hier auf eine Spaltung des *logos*, der zunächst Vernunft und Sprache umfasste, in *lingua* und *cor*, Sprache und Geist, zurückgeführt. Es sind die Philosophen, die diese, sich etwa in der Differenz von Argumentation und Persuasion manifestierende, Trennung etablieren. Während die Philosophen ihrem eigenen Selbstverständnis nach mit guten Gründen überzeugen, bedienen sich die Rhetoriker sprachlicher Kunstgriffe, mit denen sie ihr Auditorium überreden bzw. manipulieren würden. Während die Philosophie der Wahrheit verpflichtet sei, lehre uns die Rhetorik die Kunst des Lügens. Die gemeinsame Geschichte von Philosophie und Rhetorik als Geschichte zweier getrennter Disziplinen zu konstruieren, wäre vor diesem Hintergrund selbst schon eine philosophische Operation. Philosophie glaubt an die Möglichkeit, die Grenzübergänge schließen, den Grenzverkehr unterbinden oder zumindest weitgehend kontrollieren zu können. Die Rhetorik wettet demgegenüber darauf, dass sich die gemeinsame Geschichte in Termini einer prinzipiellen Ununterscheidbarkeit erzählen lässt.

Als *paideia* oder Gebildetheit gilt den Griechen vor Sokrates die Fähigkeit des *eu legein*, des gut Sprechens im umfassenden Sinn (vgl. Jaeger 1954; Gompertz 1965). Mit der sokratisch-platonischen Philosophie kommt es innerhalb dieser Kultur des guten Sprechens zu einer fundamentalen Spaltung:

Seit Platon heißt nur das um seiner selbst willen betriebene Streben nach einer von den Schlacken des Interesses und der Perspektivität gereinigten theoretischen Erkenntnis ‚Philosophie‘, nicht ein auf praktisch-politische Wirksamkeit angelegtes, an den je bestehenden Werten und Meinungen orientiertes Bildungsbemühen. (Schirren/Zinsmaier 2003: 9)

Der *logos* zerfällt in eine reine Vernunft, den *nous* als vernünftige Einsicht in die Ideen, derer sich die Philosophie annimmt, und in die bloßen Worte, die *onoma*, welche der Rhetorik überlassen bleiben (vgl. Plat. Krat. 440c, 3-5). Der philosophische *logos* situiert sich dabei im Zwischenreich von *nous* und *onoma*; er hat sein normatives Maß am Bedeutungswissen der Ideen, ohne dies jedoch als solches aussagen zu können. Tilman Borsche arbeitet überzeugend heraus, dass die Einführung des *nous* als eines prädiskursiven Vernunftvermögens intuitiver Einsicht in den Wesensgehalt der Dinge für die Platonische Spaltung des Logos-Begriffs in ein philosophisches und ein rhetorisches Moment verantwortlich ist (Borsche 1990: 37ff.). Konstitutiv für den *nous* wird dabei die Ökonomie eines unerreichbaren Maßstabes: Der *logos* hat an der unmittelbaren Ideenschau des *nous* sein Kriterium, vermag diesem aufgrund seiner sprachlichen, mittelbaren

und zeitlichen Verfassung aber niemals gerecht zu werden. Aus der Betonung dieses Unvermögens resultieren nicht zuletzt einige der skeptischen Einschätzungen der Macht des *logos* in den Platonischen Spätschriften, vornehmlich die Dramatisierung der Aporie, dass der *logos* als Ort der Wahrheit keinen *Index sui et falsi*, kein eindeutiges Kriterium der Unterscheidung von wahren und falschen Aussagen zu verbürgen vermag. Die skeptische Betonung dieser Aporizität bildet dabei aber gleichsam nur die andere Seite jener im *nous*-Begriff formulierten Verpflichtung der Sprache auf einen prädiskursiven Begriff von Wahrheit und Vernunft. Die Platonische Depotenzierung sprachlicher Vernunft (des *logos*)² verdankt sich ihrer vorgängigen Überforderung durch die unmögliche Möglichkeit des *nous*.

In eine vergleichbare Richtung wie Borsche argumentiert vorher schon Hannah Arendt:

Worte sind, wie Plato meint, zu ‚schwach‘ für das Wahre, das daher überhaupt in der Rede nicht gefaßt werden kann, und Aristoteles bestimmte das höchste Vermögen des Menschen, den *nous*, als eine Fähigkeit, der sich das zeigt, ‚von dem es einen *logos* nicht gibt‘ [...]. Liest man das Höhlengleichnis in Platons ‚Staat‘ im Sinne griechischer Geschichte, so kann einem schwerlich entgehen, daß die *periagogae*, die Umkehr, die Plato von dem Philosophen verlangt, im Grunde auf eine Umstülpung der homerischen Weltordnung hinausläuft (Arendt 1994: 284),

einer Weltordnung, die noch ganz dem Ideal des *eu legein* und der agonalen *logoi* verpflichtet war. Die Philosophie konstituiert sich als Filiation des *nous*, der im Sinne einer überzeitlichen Vernunft gegenüber dem alltäglichen, situationsgebundenen, pluralen und politischen *logos* ausgezeichnet wird, ja: der den *logos* beherrscht. Philosophie findet zu ihrem Begriff über eine Abwendung von der alltäglichen Sprache und Praxis.

Die Philosophen suchen den Streit mit der Rhetorik in erster Linie als einen theoretischen Streit um die Wahrheit und die Möglichkeit der Erkenntnis zu definieren; demgegenüber begreifen ihn die Rhetoriker eher als einen politisch-praktischen Streit um die richtige Einrichtung des Gemeinwesens. Der Streit dreht sich also zunächst um den Status des Streites selbst. Während die Philosophie der Rhetorik vorwirft, eine Wahrheit zu verleugnen, die den Streit schlichten könnte, halten die Rhetoriker den Philosophen entgegen, dass sie in ihrer Suche nach einer letzten Objektivität das Politische verleugnen, welches erst *im* unaufhebbaren Streit Gestalt annimmt. Für die Rhetorik stellt ein solcher Grundlagenstreit in gewisser Weise die Regel dar. Gemäß der rhetorischen Statuslehre beginnt jeder Streit damit, „den eigentlichen Gegenstand des Streitfalles zu bestimmen“ (Cic. De or. II 104), der gerade nicht von vorn herein für beide Parteien festliegt. Die Philosophie lässt sich auf die Offenheit des Streites nicht wirklich ein, sondern

2 Im Gegensatz zu Derridas Charakterisierung der Platonischen Philosophie als *logozentrisch* wäre es angebrachter, hier von einem *Nouzentrismus* zu sprechen.

versucht, ihn vorab zu definieren, ihn als Streit um *doxa* und *episteme* zu bestimmen und ihn damit, bevor er noch ausgetragen wird, zu entscheiden, da die *episteme* gegenüber der *doxa* immer im Recht bleibt.

Philosophie und Rhetorik formieren sich in der Antike über ihre wechselseitige Kritik. In sich bleiben sie jeweils gebrochen. Die Philosophie oszilliert zwischen einer unbedingten Freiheit des Hinterfragens, die sich gegen alle dogmatische Gewissheiten richtet (verkörpert etwa in der Gestalt des Sokrates, der einge Spielte Selbstverständlichkeiten hinterfragt) und einer Suche nach letzten Evidenzen (die sich u. a. in der philosophischen Kosmologie Platons spiegelt). Die Rhetorik bejaht den offenen und nicht zu beendenden Disput, der allerdings auch aus ihrer Sicht notwendig mit Universalisierungseffekten einhergeht. Ein wirklicher Disput kommt nämlich nur zustande, wenn die jeweiligen Opponenten einen unbedingten Anspruch auf die Gültigkeit ihrer Thesen stellen. Es wird von hier aus immer möglich sein, die Philosophie als rhetorische Strategie zu beschreiben: als Rhetorik einer außerrhetorischen Evidenz oder stabilisierten Wahrheit. Umgekehrt lässt sich jederzeit die „Rhetorik als Philosophie“ begreifen, so der Titel eines Buches von Ernesto Grassi (vgl. Grassi: 1980); Rhetorik hat als solche philosophische Implikationen.

Während der Rhetoriker den Streit auf Dauer stellt, situiert sich der Philosoph auf der Seite seiner Auflösung und damit potentiell auf der Seite des Siegers. Chaim Perelman charakterisiert die argumentative Strategie des Philosophen wie folgt:

If two men defend opposing theses on the same issue, at least one of them is irrational since he is necessarily mistaken; all disagreement is a sign of error and proves that seriousness is lacking. Neither rationalism nor empiricism, which have dominated modern philosophy, can, from this point of view, give any place to rhetoric, except as a technique of presenting ideas and putting them in form. (Perelman 1968: 17)

Der Philosoph inszeniert sich als Maske oder *persona*, durch die hindurch sich ein transsubjektives Wahrheitsgeschehen offenbart; der Rhetoriker versteht sich demgegenüber als Position oder Funktionsstelle in einem gesellschaftlichen Kräftefeld. Während der Rhetoriker uns dazu anhält, den Dissens auszuhalten, möchte der Philosoph ihn überwinden. Das Idealbild des herrschaftsfreien Konsenses, das selbst einen Herrschaftsanspruch erhebt, begleitet die Philosophie seit ihrer Geburt.

2. Philosophische und rhetorische Politiken

Philosophie und Rhetorik sind auf verschiedene Modelle von Politik bezogen. Den Rhetorikern gilt die endliche, kontingente und zerrissene menschliche Praxis als unhintergebar; sie begreifen die politische Philosophie von daher als erste

Philosophie. Für Platon bildet die Sphäre des Politischen demgegenüber nur eine vorläufige, mangelhafte und unvollständige Welt, die sich darüber hinaus nicht in sich selbst zu stabilisieren vermag. Die Philosophie sieht ihre Aufgabe darin, die menschliche Praxis zunächst auf eine transzendente Sphäre ewiger Geltungen hin zu überschreiten, um sie in einem zweiten Schritt in dieser Sphäre zu begründen. Sie betreibt eine Politik der Fundierung und Stillstellung des Politischen in einem überzeitlichen *kosmos*.

Jean-Pierre Vernant führt die Geburt des griechischen Denkens auf die Herausbildung eines Bewusstseins des Politischen zurück, welches mit der Krise der Souveränität und der Palast-Ökonomie zu Beginn des 7. Jahrhunderts v. Chr. entsteht. Rhetorik und Philosophie gehen aus dem Geist der Polis hervor. In der Polis nimmt die Politik „die Form des *agon* an: eines Redeturniers, einer mit Argumenten geschlagenen Schlacht.“ (Vernant 1982: 42) Die Rhetoriker positivieren diesen *agon* rückhaltlos. Aus ihrer Sicht beruht die Polis „vor allem auf einer ungewöhnlichen Vorherrschaft des gesprochenen Wortes über alle anderen Instrumente der Macht“ (Vernant 1982: 42). Die Politik ist eng mit einem agonal verfassten öffentlichen Logos verknüpft. Jede politische Meinung steht für eine partikulare Position in einem gesellschaftlichen Kräftefeld, das von keiner Position aus als Ganzes überblickt werden kann. Der Konflikt gilt, wie Heraklit schreibt, als „der Vater aller Dinge“ (DK 22 B 53).

Aristoteles, der im Vergleich zu Platon wesentlich stärkere Affinitäten zur Rhetorik aufweist und in der *Akademie* mehrere Jahrzehnte Rhetorik gelehrt hat, bestimmt die politische Praxis im Sinne des vorsokratischen Agonismus als Bereich der Kontingenz. Politik bezieht sich für ihn „nur auf solche Dinge, welche sich allem Anschein nach auf zweierlei Weise verhalten können: Denn über das, was nicht anders sein, werden oder sich verhalten kann, beratschlagt niemand.“ (Arist. Rhet. 1357a)³ Im Denken der Sprache und der Praxis, die hier miteinander identifiziert werden, verlängert sich bei Aristoteles das Ethos eines rhetorischen Akosmismus. Als Bedingung der Möglichkeit des *logos* erscheint hier gerade die Abwesenheit aller Bedingungen der Möglichkeit. Wir beginnen erst dann zu sprechen, wenn etwas in einem fundamentalen Sinne nicht feststeht, wenn die Welt nicht vollständig determiniert ist, wenn sie keinen geschlossenen Horizont eines von allen geteilten Sinnes bildet. Die Praxis ist für Aristoteles nicht im *kosmos* fundiert, sondern hat ihren Zweck in sich selbst. Als Zweck in sich selbst beerbt und säkularisiert die Aristotelische Praxis Platons Idee des Guten, die sich ebenfalls durch eine Selbstzweckhaftigkeit auszeichnet. Sokrates beschreibt das Gute als ein „Gut, welches wir haben möchten, nicht aus Verlangen nach irgend dessen Folgen, sondern weil wir es selbst um seiner selbst willen lieben“ (Plat. Pol. II 357b). Er verlegt dieses Gute allerdings in einen Bereich jenseits des Seins

3 Nichts wiederholt Aristoteles in seiner Rhetorik so häufig wie die Tatsache, dass sich unsere Praxis und unser Beratschlagen nur auf das beziehen, „was sich anders verhalten kann“ (Arist. Rhet. 1094b, 1104a, 1107a, 1109b, 1112a, 1139a, 1139b, 1140a/b, 1141a, 1141b).

und des Wesens. Die große Leistung der rhetorisch informierten Aristotelischen Praxiskonzeption besteht nun darin, dieses Gute als eine der Praxis inhärente Negativität zu reformulieren. Das *apeiron*, die Unendlichkeit oder Unbestimmtheit, die Platon als Attribut der Idee des Guten einführt (Plat. Phil. 28 a), wird im Werk des Aristoteles zu einem internen Charakteristikum von Praxis, zu einer Abständigkeit der Praxis von sich selbst, die nicht weiter essentialisiert werden kann. Die Unbestimmtheit der Praxis verweist dabei auf Demokratie. „Das Unbestimmte hat ein unbestimmtes Richtmaß“ – aus diesem Grund ist „nicht alles gesetzlich geregelt; denn über manche Dinge läßt sich kein Gesetz geben, so daß es hier eines Plebiszites bedarf“ (Arist. Rhet. 1137b). Auf die größte Unbestimmtheit bildet die direkte Demokratie die angemessenste Antwort. Nur „das Plebiszit“ vermag sich „den besonderen faktischen Verhältnissen“ (Arist. Rhet. 1138a) unter Bedingungen der Kontingenz anzugleichen.

Als Schüler Platons weist Aristoteles den Bereich der Demokratie und der politischen Praxis, dessen also, „was sich anders verhalten kann“ (Arist. Rhet. 1140a), allerdings zugleich in enge Grenzen. Wie sein Lehrer interessiert auch er sich primär für das überzeitlich Gültige: für das Unbewegte, das aller (und gerade auch der politischen) Bewegung zugrunde liegt. In der *Nikomachischen Ethik* wird der Lebensform des Politikers diejenige des Theoretikers, der auf die unwandelbaren Ideen bezogen bleibt, vorgeordnet. Während Aristoteles der praktischen Vernunft zumindest eine gewisse Autonomie einräumt, neigt Platon dazu, die praktische Vernunft vollständig durch die theoretische bestimmt sein zu lassen. Philosophie fungiert hier als überpolitische Polizei, die den politischen Widerstreit von außen kontrolliert. Platon verankert die politische Praxis in den ewigen Gesetzen eines *kosmos*. Der Diskurs seiner Philosophie ist, so Alain Badiou, „kosmisch, denn er verortet das Subjekt in der Vernunft einer natürlichen Totalität“ (Badiou 2002: 79) Als „akosmisch“ (Badiou 2002: 81) bezeichnet Badiou demgegenüber eine Haltung, die das Ereignis, das Anderswerden von Praxis, zulässt. Diese Haltung, so werde ich im dritten Abschnitt dieses Beitrags zu zeigen versuchen, ist exakt diejenige der Rhetorik.

In das griechische Mutterland gelangt die Rhetorik im Sinne einer expliziten Kunstlehre im Jahr 427 durch Gorgias von Leontinoi, einen Schüler des Empedokles. Die Redekunst wird von einem Fremden nach Athen gebracht, der nicht aktiv am politischen Leben partizipieren darf. Platon dagegen, der größte Kritiker des Gorgias, entstammt einer alten athenischen Adelsfamilie, deren Mitglieder eine Reihe hoher Regierungsämter inne haben. Die politische Auseinandersetzung zwischen Rhetorik und Philosophie lässt sich auch als Kampf von Anteilslosen um Anteil begreifen. Jacques Rancière beschreibt die sophistische Philosophiekritik in genau diesem Sinne. Er führt uns eine Urszene dieses Kampfes um Anteil vor Augen: das von Thrasymachos in der *Politeia* gegenüber Sokrates vorgebrachte Argument, „Gerechtigkeit“ sei „nichts anderes als das dem Stärkeren Zuträgliche“ (Plat. Pol. I 338c); traditionellerweise wird dieses Argument als zynisches Plädoyer dafür interpretiert, dass dasjenige gerecht sei, was den Mäch-

tigen und Herrschenden nützt. Rancièr schlägt eine andere, nietzscheanisch inspirierte Lesart vor. Demnach würde Thrasymachos die Idee der Gerechtigkeit als eine Strategie der Besitzenden entlarven, ihren Besitz gegenüber den Besitzlosen zu legitimieren. Mit dem Verweis auf Gerechtigkeit werde eine soziale Ungleichheit sanktioniert und in einem vermeintlichen Leistungsgefälle verankert. Sokrates' Versuch einer Widerlegung dieses Arguments, das auf eine Transzendentalisierung der Gerechtigkeit hinausläuft, setze, so Rancièr, eine Polis ohne Unrecht und Widerspruch voraus; sie abstrahiere von einer realen ökonomischen Ungleichheit, welche das Zusammenleben in der Polis allererst konstituiere. Eine „polizeiliche Politik“, die ihren theoretischen Reflex in den „Wächtern“⁴ der *Politeia* finde, beschränke sich darauf, ein Gemeinwesen innerhalb etablierter Parameter zu verwalten sowie diese Parameter vor ihrer Repolitisierung zu schützen. Die politische Philosophie Platons dient insofern als Ganze einer Rechtfertigung der Aristokratie. Deren Vorrangstellung, die sich etwa in der These von der „notwendigen Schlechtigkeit der Mehrzahl“ (Plat. Pol. VI 489d) niederschlägt, wird von Platon naturalisiert: „Der bildende Gott aber hat denen von euch, welche geschickt sind zu herrschen, Gold bei ihrer Geburt beigemischt, weshalb sie denn die köstlichsten sind, den Gehilfen aber Silber, Eisen hingegen und Erz den Ackerbauern und übrigen Arbeitern.“ (Plat. Pol. III 415a) Politik dient Platon nicht zuletzt dazu, das edelste aller Edelmetalle vor der Verteilung und Verunreinigung zu bewahren. Die Phylaken bewachen im Idealstaat die strikte Einhaltung eines eugenischen Zuchtprogramms. Das „Gold“ soll nicht der gesamten Gesellschaft zugute kommen, sondern nur denen, die von Geburt an mit Gold versehen sind. Platons Metaphorik des Goldes kann hier ohne Verlust nichtmetaphorisch genommen werden. Die zum Herrschen Geschicktesten sind die, die auch über das Kapital verfügen.

Die Idee der Gerechtigkeit, die im Zentrum der Argumentation von Platons *Politeia* steht, wird darüber qualifiziert, dass sich jeder „die seiner Natur gebührende Stelle anweisen“ lässt (Plat. Pol. III 415c) und die Ordnung der Stände akzeptiert. Damit wird Platons eigene Definition der Gerechtigkeit letztlich ununterscheidbar von derjenigen des Thrasymachos, die Sokrates zunächst entscheiden zurückweist: Gerechtigkeit, so Thrasymachos, ist „des Stärkeren und Herrschenden Nutzen, des Gehorchenden und Dienenden aber eigener Schade“ (Plat. Pol. I 343c). Sokrates selbst definiert Gerechtigkeit in einer Weise, die ganz offensichtlich zur Maximierung des Nutzens der Herrschenden beiträgt; Gerechtigkeit sei „des von Natur Besseren und Schlechteren Zusammenstimmung darüber, welches von beiden herrschen soll, in der Stadt sowohl als in jedem einzelnen“ (Plat. Pol. IV 432a). Gerechtigkeit sanktioniert hier Unterschiede, die zugleich

4 Die Wächter werden in Platons *Politeia* als diejenige Instanz eingeführt, die über die Integrität der Außengrenzen des Stadtstaates wacht. Im weiteren Verlaufe der Darstellung richtet sich ihre Überwachungsfunktion dann zunehmend auf das, was in der Stadt getan und gesagt wird. Die Aufgabe der Wächter bestehe darin, „die drinnen am besten im Zaum zu halten“ (Plat. Pol. III 415e).

für Hierarchien stehen; gerecht ist, „wenn sich bei Kindern und Weibern, Knechten und Freien, Gemeinen und Arbeitern, Herrschenden und Beherrschten dieses findet, daß jeder, wie er einer ist, auch nur das Seinige tut und sich nicht in vielerlei einmischt“ (Plat. Pol. IV 433d), wenn sich mit anderen Worten jeder mit der gesellschaftlichen Position begnügt, auf der er sich innerhalb einer tradierten Standeshierarchie vorfindet. Demokratie wird von Platon mit einem Aufruhr gegen die natürliche Ordnung der Stände gleichgesetzt. „Demokratie“ entstehe immer dann, „wenn die Armen den Sieg davontragen“ (Plat. Pol. VIII 557a). Sie gilt Platon einerseits als letzte Verfallsform der Aristokratie, andererseits als unmittelbare Vorstufe der Tyrannis.

Man könnte an dieser Stelle versucht sein, das Projekt der Philosophie insgesamt auf einen Versuch der antidemokratischen Rechtfertigung von Standesunterschieden zurückzuführen. Die platonische Ideenlehre, die zumindest *einen* wichtigen Anfangspunkt abendländischen Philosophierens markiert, erschiene dann als nachträgliche Legitimation einer Politik, die auf die Erhaltung des gesellschaftlichen Status Quo abzielt. Rhetorik und Sophistik stehen demgegenüber insgesamt für ein Bildungsprogramm, das Erziehung über Abstammung und ererbte Autorität stellt. Das sophistische Bildungsprogramm hat bereits als Bildungsprogramm eine demokratisierende Wirkung. Zu den Besten gehört man aus der Sicht der Sophisten nicht durch Geburt, sondern durch eigene Anstrengung.

Die Philosophie begreift sich in einer doppelten Rolle. Zunächst nimmt auch der Philosoph am öffentlichen Gespräch teil; er begibt sich auf die *agora*. Er steht mitten im Zentrum der Gesellschaft und befragt eingespielte Üblichkeiten. Sokrates etwa verpflichtet sich in diesem Sinne eher einem Nichtwissen als einem Wissen. Er irritiert, verstört, be- und hinterfragt die öffentliche Meinung. Gleichzeitig bezieht er aber auch eine Position jenseits der Praxis: die Position eines *bios theoretikos*. Indem er an der Welt des Göttlichen zu partizipieren vorgibt, beerbt er genau jene Souveränitätsansprüche, deren Ende, so Vernant, die Idee und Praxis der Polis markieren. Der Philosoph möchte dem politischen Disput einen Ort anweisen, seine Grenzen abstecken, die Bedingungen seiner Möglichkeit sanktionieren. Er versteht sich daher in letzter Konsequenz als Gesetzgeber. Die politische Philosophie Platons verankert die Gesetze der Polis in den Gesetzen des *kosmos*. Die Korrespondenz zwischen beiden Ordnungen wird garantiert durch „einen außerhalb der Polis stehenden autoritativen Gesetzgeber [...], der [...] über die Einsicht in eine höhere Weltordnung verfügt.“ (Nippel 2000: 29)

Eine solche Gestalt schwebt Platon im Philosophen-König vor (Plat. Pol. V 473b ff.). Dieser zerstört die kontingente, historisch gewachsene Ordnung des Gemeinwesens und bindet die freigesetzten Elemente nach einem idealen Plan neu zusammen. Platon antizipiert hier die Totalitarismen des 20. Jahrhunderts auf dem Feld der politischen Theorie. In seinem Idealstaat werden familiäre und kulturelle Bindungen zerschlagen, um eine neue, hierarchische Ordnung zu etablieren, welche die zeitlosen Ordnungen von Mikro- und Makrokosmos abbilden

soll. In der *Politeia* bedient sich Platon in diesem Sinne ständig analogisierender Verfahren; Sokrates versucht, „an der Gestalt des Kleineren die Ähnlichkeit mit dem Größeren auf[zu]suchen“ (Plat. Pol. II 369a): Auf der Ebene des Mikrokosmos spiegelt die politische Ordnung die Ordnung der Seele (in der die Vernunft über die Leidenschaften regiert); auf der Ebene des Makrokosmos diejenige von Idee und Erscheinung. Metaphysik und Politik gehen hier eine fatale, die weitere Tradition der politischen Philosophie prägende Allianz ein.

Im Rahmen der Philosophie Platons wird jede Praxis der Theorie subordiniert. Wenn wir tätig werden, entwickeln wir „eine Idealform (*eidos*), die wir als Ziel (*telos*) setzen, und dann handeln wir, um sie in die Realität umzusetzen.“ (Jullien 1999: 13) Für Platon sind unsere Augen im Handeln, wie François Jullien treffend formuliert, „auf das Modell gerichtet“ (Jullien 1999: 13). Platon charakterisiert den idealtypischen Staat, dessen Bild Sokrates in der *Politeia* zeichnet, als „Musterbild“, „göttliches Urbild“ oder „Grundriss des Staates“ (*graphas paradeigma*, Plat. Pol. V 472d; *theios paradeigma*, VI 500e; *schema tes politeias*, VI 501a), das keinen hypothetischen, regulativen oder gar utopischen Charakter hat, sondern das – unter der einen Bedingung der Installation des Philosophenkönigtums – genau „so ausgeführt werden kann“, wie es von Sokrates „beschrieben wird“ (Plat. Pol. V 473a). Die *theoria* als Schau der ewigen, unbewegten Ideen, geht hier der *praxis* voraus; das Mittel folgt dem vorgefassten Zweck, der Entwurf bestimmt die Ausführung, das Projekt wird theoretisch entworfen, bevor wir es praktisch umsetzen.

Zu den Paradigmen politischen Handelns avancieren in Platons *Politeia* die Hirtenkunst (*poimenikae*, Plat. Pol. I 345d) und die Steuermannkunst (*kybernetikae*, Plat. Pol. I 346a). Der Hirt wie der Steuermann zeichnen sich durch ein Expertenwissen aus, das sie aus der Menge derer, die behütet oder gesteuert werden, heraushebt. Das Bildfeld, aus dem Platon hier schöpft, verweist von vorn herein auf ein antidemokratisches Verständnis des Politischen. Der Staat wird von Phylaken gesteuert, die eine besondere Kaste bilden. Politik fällt zusammen mit einer *phylaken poleos* (Plat. Pol. V 456a), die Schleiermacher treffend mit „Staatshut“ übersetzt. Die politische Philosophie des Abendlandes bleibt diesem Verständnis über weiten Strecken verpflichtet und erweist sich in ihren Grundzügen bis heute als platonisch. In den großen politiktheoretischen Entwürfen von Hobbes, Rousseau und Locke geht es, wie Hannah Arendt herausgearbeitet hat, immer um das Herstellen der Gesellschaft nach theoretischen Vorgaben. Die „Selbstverständlichkeit, mit der das Gesellschaftliche an die Stelle des Politischen tritt, verrät mehr als alle Theorien, wie sehr die ursprünglich griechische Auffassung von dem, was Politik eigentlich ist, verloren gegangen war“ (Arendt 1994: 28).⁵

5 Arendt selbst knüpft demgegenüber wieder an das aristotelische Praxis-Konzept an, das sie radikalisiert. Sie begründet damit eine Tradition politischen Denkens, die das Politische als autonome Selbstinstitutionierung der Gesellschaft begreift. Aufgenommen wird dieser Ansatz von Castoriadis, Lefort und Laclau.

Platon formuliert seine antidemokratische Position vor dem Hintergrund derjenigen politischen Formation, die vielleicht – trotz aller Abstriche⁶ – als eines der demokratischsten Gemeinwesen in der Menschheitsgeschichte gelten kann: der athenischen Demokratie. Als Gorgias von Leontinoi im Jahre 427 v. Chr. von Sizilien kommend in Athen eintrifft, findet er dort eine politische Situation vor, die der Etablierung der von ihm im Handgepäck mitgeführten neuen Kunstlehre sehr förderlich ist: Demokratie und Rhetorik begünstigen sich wechselseitig. 510 wird der letzte Tyrann aus Athen vertrieben und eine Republik ausgerufen, deren Demokratie auf zwei Pfeilern ruht: auf der *isonomia* (Gleichheit vor dem Gesetz) und der *isegoria* (Redefreiheit) (vgl. Baumhauer 1986: 106f.). Die Einheit der Polis wird wesentlich durch die Freiheit der Rede gestiftet; die Polis *ist* nichts anderes als ein fortdauerndes öffentliches Gespräch, an dem alle freien Bürger teilnehmen können. Die Volksversammlung (*ekklesia*⁷) gibt Gesetze⁸ und überwacht deren Einhaltung; vor allem behandelt sie aber das Strittige, Fälle also, die nicht eindeutig durch einen Rekurs auf ein Gesetz entschieden werden können. In Antiphons zweiter *Tetralogie* heißt es:

Fälle, in denen über das Geschehene Einverständnis herrscht, werden vorgängig vom Gesetz entschieden und von den Wählern, die über das ganze Staatswesen gebieten; was aber etwa strittig ist, darüber zu urteilen ist euer Amt, Bürger. (*Tetralogia B*, 1)

Für den Autor der *Rhetorik an Alexander* – „das Werk eines Sophisten“ (Gohlke 1959: 11) – steht fest, „daß Rat zu pflegen von allen menschlichen Dingen das göttlichste ist“ (Anax. Rhet. 18). Das Gedeihen des Staatswesens wird vom anonymen Autor davon abhängig gemacht, dass jeder Entscheidung eine demokratische und öffentlich geführte Entscheidungsfindung vorausgeht: „Man sieht jedenfalls in ganz Griechenland, wo immer das Staatsleben gesund ist, daß man erst im Rat und dann erst in der Tat übereinkommt“ (Anax. Rhet. 18). Nietzsche⁹

6 *De facto* beschränkt sich die politische Partizipation in der athenischen Polis des vierten Jahrhunderts v. Chr., die einem radikaldemokratischen Ideal vollständiger Teilhabe am nächsten kommt, auf eine bestimmte, anthropologisch, ethnisch und ökonomisch ausgezeichnete Gruppe: freie, erwachsene, männliche, athenische Vollbürger. Zumindest als Denkmöglichkeit und -horizont taucht die unbeschränkte Partizipation in der athenischen Polis allerdings bereits auf, und zwar insbesondere im Kontext sophistischer Überlegungen. Aus der Rede für die Messener des Sophisten Alkidamas, einem Schüler des Gorgias, stammt der Satz: „Frei ließ der Gott alle, niemanden hat die Natur zum Sklaven gemacht.“ (Alkidamas Fr. 3) Hier deutet sich eine universalistische Idee des Menschen zumindest an.

7 *Ekklesia* geht auf das Verb *kalein* zurück, welches rufen und berufen bedeutet; *ekklesia* verweist wortgeschichtlich auf einen gewissen Primat der Stimme und Rede; sie setzt sich aus denen zusammen, die durch das Wort einberufen werden.

8 Noch diese Gesetze selbst werden als *logoi*, als Reden, interpretiert, wovon etwa die *Rhetorik an Alexander* zeugt: „Auch das Gesetz nämlich ist schlicht gesagt eine abgewogene Rede“ (Anax. Rhet. 17).

9 Zur Bedeutung Nietzsches für ein radikaldemokratisches Denken vgl. Hetzel 2003.

spricht von der griechischen Rhetorik zusammenfassend als von einer „republikanischen Kunst: man muß gewohnt sein, die fremdesten Meinungen und Ansichten zu ertragen und sogar ein gewisses Vergnügen an ihrem Widerspiel empfinden“ (KGW, II, 4, 415). Der Logos, der für die Philosophen *einer* ist, zerfällt für die Rhetoriker in *dissoi logoi*, in sich widerstreitende Reden, deren Widerstreit es auszutragen und auszuhalten gilt. Im Gegensatz zur philosophischen Dialektik artikulieren die sophistischen Rhetoriker eine Dialektik ohne Versöhnung. Republikanisch ist diese Dialektik insofern, als sie uns lehrt, die Perspektivität unserer eigenen *logoi* zu akzeptieren und die widersprechenden *logoi* unserer Kontrahenten in ihrer Andersheit anzuerkennen. Antirepublikanisch, so die Konsequenz von Nietzsches Argument, wäre demgegenüber der philosophische Versuch, die Perspektivität in einer objektiven Synthesis zu überschreiten, einen für alle verbindlichen *logos* zu finden, in dem die unterschiedlichen Perspektiven aufgehoben wären.

Nietzsches These, dass es sich bei der Rhetorik um eine republikanische Kunst handle, wird von Altphilologen und Althistorikern unserer Tage weitgehend bestätigt. So schreibt etwa Jochen Bleicken in seinem Standardwerk *Die athenische Demokratie*:

Die Volksversammlung ist in Athen nicht [...] nur eine unter anderen wichtigen Institutionen. Sie ist als die Gesamtheit aller politisch berechtigten Athener mit dem athenischen Staat identisch. Aber die Volksversammlung steht nicht nur stellvertretend für den Staat oder die Stadt; sie ist auch gleichbedeutend mit der politischen Ordnung dieser Stadt, der Demokratie. (Bleicken 1995: 190)

Bildet die Volksversammlung das Medium der Demokratie, dann ist die Rede in gewisser Weise die Form, die dieses Medium strukturiert. Bleicken führt weiter aus:

Der Wille des Bürgers war entscheidend, und ihn zu jeder Zeit formulieren und um seine Durchsetzung kämpfen zu können, ist eine Grundbedingung der Demokratie [...]. Redefreiheit (*parrhesia*) und das jedem gleiche Recht auf Rede (*isegoria*) sind daher gleichbedeutend mit Demokratie. Die älteste uns erhaltene Reflexion auf die demokratische Ordnung, die anonyme Schrift über den Staat der Athener von ca. 430 v. Chr. [gemeint ist die *Athenaion Politeia* des Pseudo-Xenophon, A.H.], bestimmt ‚das Reden‘ – und als Konsequenz der Rede die Teilhabe an Rat und Volksversammlung – als die Grundlage der politischen Tätigkeit. [...] Bei Marathon haben sich die Athener das Recht erkämpft, mit der Zunge zu streiten, sagt Aristophanes in den ‚Rittern‘ (v. 782, 424 v. Chr.). (Bleicken 1995: 200)

Rhetorik als Kunstlehre reflexiviert und professionalisiert das öffentliche Reden und damit die politische Praxis. Die Redner sind Teil des Volkes und zugleich die ersten Politiker, sie beraten die Volksversammlung. Die Politik ist mit dem Vollzug der Rede koextensiv; die theoretische Reflexion auf die Möglichkeiten

und Grenzen der Rede bezieht sich immer auch auf die Möglichkeiten und Grenzen des Politischen.

Dem republikanischen Kontext, in dem die klassisch-griechische Rhetorik steht, entsprechen theoretische Reflexionen auf die Demokratie als bester Staatsform. Explizite Rechtfertigungen der Demokratie von Seiten der rhetorischen Tradition finden sich etwa bei Protagoras, Thrasymachos und Thukydides. Protagoras fordert im gleichnamigen Platonischen Dialog eine Teilhabe aller an der politischen Tugend und betont den pädagogischen und sozialisierenden Gewinn einer allgemeinen politischen Partizipation (Plat. Prot. 323a). Die Rhetorik verpflichtet sich dem Projekt, auch unter undemokratischen Bedingungen auf Demokratisierungsansprüchen zu beharren. Von Thrasymachos ist ein Fragment überliefert, in dem er der Rede eine Art demokratisches Widerstandspotential zuspricht:

Ich wollte, ihr Athener, daß ich zu jener alten Zeit gehörte, als es den jungen Leuten genügte zu schweigen, die allgemeine Lage aber nicht dazu zwang, öffentlich zu reden, und die älteren Bürger die Stadt recht leiteten. Da aber der Gott uns in diese Zeit gesetzt hat, so daß wir zwar auf die anderen, die die Stadt beherrschen, hören, selbst aber die Unbilden erleiden müssen, und das Schlimmste: daß es nicht das Walten der Götter ist noch des Schicksals, sondern derer, die sich um uns kümmern sollen, muß man reden. (B1 Dionysius Halicarnasseus, *Demosthenes* 3)

Thrasymachos unterscheidet eine ältere Zeit, in der die Bürger die Stadt recht leiteten und in der insofern keine Notwendigkeit bestand, öffentlich die Stimme zu erheben. Diese ganz offensichtlich glückliche Zeit wurde durch eine Phase abgelöst, in der das Volk gehorchen und Unbilden erleiden muss. Diese Unbilden sind nicht vom Schicksal oder den Göttern verhängt, sondern bilden das Ergebnis von Herrschaft. Thrasymachos entnaturalisiert hier Herrschaftsansprüche; er kehrt damit die von Sokrates in Platons *Politeia* verfolgte Strategie, Herrschaftsverhältnisse in einer kosmischen Ordnungen zu verankern, um. Gerade die undemokratischen Herrschaftsverhältnisse, die es den Bürgern verwehren, öffentlich zu reden, machen es nun aber für Thrasymachos notwendig, dass man reden muss. Thrasymachos deutet hier die Möglichkeit einer Wortergreifung durch diejenigen an, denen zu sprechen in bestimmten Herrschaftskonstellationen verwehrt bleibt. Die Rede birgt ein revolutionäres Potential. Nicht nur unter demokratischen Bedingungen kann gesprochen werden; in Akten der Wortergreifung kann und muss sich Demokratie darüber hinaus auch unter undemokratischen Bedingungen Gehör verschaffen. Keiner Herrschaft kann es gelingen, das Feld der Sprache vollkommen zu kontrollieren.

Der Historiker Thukydides, ein Schüler des Isokrates, legt dem Perikles folgendes Lob der Demokratie in den Mund:

Wir [= die Athener] haben eine Staatsverfassung, die sich nicht nach den Gesetzen anderer richtet; wir sind eher das Vorbild für andere als daß wir andere nachahmen. Diese unsere Verfassung nennt man Demokratie, weil sie nicht auf einigen wenigen, sondern auf der Mehrheit der Bürger beruht. Vor dem Gesetz sind alle Bürger bei persönlichen Streitigkeiten gleichgestellt. (Thuk. II 37; 40f.)

Demokratie und Rede bilden bei Thukydides eine integrale Einheit: „Denn nicht schaden nach unserer Meinung Worte den Taten, sondern vielmehr, sich nicht durch das Wort vorher belehren zu lassen, ehe man an die nötige Tat herangeht.“ (Thuk. II 37; 40, 2)

Es wäre natürlich naiv (und würde Platons Bedeutung überbetonen), die Philosophie als *per se* antidemokratisch, die Rhetorik dagegen als *per se* demokratisch beschreiben zu wollen. Auch in der Rhetorik finden sich Rechtfertigungen der Monarchie, so etwa in einer dem Nikokles gewidmeten Rede des Isokrates. Das in dieser Rede vorgebrachte Plädoyer für die Alleinherrschaft des zypriotischen Königs wird allerdings dadurch abgeschwächt, dass es für eine Monarchie *in* der Polis Partei ergreift. Der Stellenwert des Königs wird hier auf ein Amt beschränkt, wie es in etwa dem Athenischen *archon basileus* entsprechen könnte, dem eher eine zeremonielle als eine politische Macht zukommt. In der Polis zu leben, bedeute auch für den König, „die Redefreiheit zu akzeptieren“ und darüber hinaus sich der Möglichkeit auszusetzen, dass die eigenen Fehler öffentlich kritisiert werden können (Isocr. or. *Rede an Nikokles*, 3) In einer anderen Rede des Isokrates lässt dieser den Nikokles ein berühmtes Loblied auf den Logos und die Rhetorik singen:

Weil wir von Natur aus die Gabe besitzen, einander überreden und uns unsere jeweiligen Wünsche mitteilen zu können, haben wir uns nicht nur davon entfernt, ein Leben wie Tiere zu führen, sondern wir haben uns zusammengetan, Poleis gegründet, uns Gesetze gegeben, die Künste erfunden, ja bei fast allen unseren Erfindungen und Einrichtungen hat uns unsere Fähigkeit zu sprechen geholfen. [...] Wenn ich also kurz die Macht der Sprache zusammenfassen soll, so werden wir feststellen, daß keine vernünftige Handlung ohne Zuhilfenahme der Sprache geschieht, sondern daß die Sprache bei allem Tun und Denken die Führung hat und daß die vernünftigsten unter den Menschen am meisten Gebrauch von ihr machen. Deswegen sind Leute, die es wagen, über Rhetorik- und Philosophielehrer herzuziehen, ebenso zu hassen, wie Frevler an den Einrichtungen für die Götter. (Isocr. or. *Rede des Nikokles oder Rede an die Zyprioten*, 6-9)

Die höchste Souveränität kommt hier den öffentlichen *logoi* zu und nicht dem König.

Es ist kein Zufall, dass auch die zweite Blüte der Rhetorik, die sich vor allem mit dem Namen Ciceros verbindet, ebenfalls in die Zeit einer Republik fällt. Bereits in der frühesten lateinischen Rhetorik, der *Rhetorik an Herennius*, wird die republikanische Ausrichtung der Disziplin deutlich: „Aufgabe des Redners ist es, über die Angelegenheiten sprechen zu können, welche um der Wohlfahrt der

Bürger willen durch Sitten und Gesetze festgelegt sind, und zwar mit der Zustimmung der Zuhörer, soweit diese erlangt werden kann.“ (Auct. ad Her. I, 2) Die Rede vermittelt hier Recht und Politik mit der Zustimmung der Zuhörer. „Sitten und Gesetze“ existieren nicht an sich, sondern nur, insofern sie von den Bürgern anerkannt werden. Zu Bürgern einer Republik werden die Zuhörer wiederum nur, insofern sie sich zu den „Sitten und Gesetzen“ verhalten. Die Rede leistet eine die *res publica* konstituierende Vermittlungsleistung und macht die Angelegenheiten des Staates (*res*) allererst zu öffentlichen (*publica*) Angelegenheiten. Sie stellt sie der Zustimmung – und damit auch der potentiellen Ablehnung – anheim. Die Redner exponieren Sitten und Gesetze der Kritik; erst im Durchgang durch diese Kritik erlangen sie Geltung und werden verbindlich. Die Rede muss sich „den Nutzen [*utilitatis*] zum Ziele setzen“ (Auct. ad Her. III, 3); dieser Nutzen besteht nicht in einem subjektiven Nutzen, sondern im Nutzen für das Gemeinwesen.

Cicero und Quintilian verpflichten den Redner ebenfalls auf die „Interessen der Gemeinschaft“, die „*res publicae*“ (Quint. XII I,1). Im *Brutus*, der dem späteren Cäsar-Mörder gewidmeten Geschichte der Beredsamkeit, wendet sich Cicero der Vergangenheit der Rhetorik zu, weil die Redkunst angesichts der Diktatur Cäsars keinen gesellschaftlichen Ort mehr hat. Er fühlt sich angesichts der Diktatur „in die Nacht des Staates [*rei publicae noctem*] gestürzt“ (Cic. Brut. 330). Der *Brutus* interveniert dabei selbst in einer politischen Auseinandersetzung. Um die Gunst des Brutus, eines talentierten jungen Politikers, bemühen sich Cäsar und Cicero gleichermaßen; Caesar verleiht ihm Ämter (46 Statthalter in *Gallia cisalpina*, 44 *praetor urbanus* und 41 Konsul; vgl. Kytzler 1990: 277), Cicero widmete ihm einige seiner wichtigsten Schriften (*Brutus*, *Paradoxa stoicorum*, *Orator*, *De finibus bonorum et malorum*, *Tusculanae disputationes*), in denen er sich direkt an seinen Günstling wendet und an sein demokratisches Gewissen appelliert. „Einer der Stränge, die zu den Iden des März führten“, so Bernhard Kytzler, „beginnt in Ciceros *Brutus*.“ (Kytzler 1990: 277)

Eine deutliche Rechtfertigung der Demokratie findet sich noch einmal bei Tacitus, der im römischen Kaiserreich auf die demokratische rhetorische Tradition zurückblickt. Tacitus führt das Ende der Beredsamkeit, das er in seinem *Dialog über die Redner* beklagt, explizit auf eine Ablösung der Demokratie durch die Tyrannis zurück. Er weist auf die Gefahren hin, die mit der Demokratie einhergehen: Zwiste und Kämpfe, die die Gesellschaft ständig zu zerreißen drohen. Augustus hat die römische Gesellschaft befriedet, aber, so Tacitus auch die Beredsamkeit zum Schweigen gebracht, und mit ihr die Demokratie. Die Rhetorik lebt von den „ständigen Volksversammlungen“ und dem „zugestandenen Recht, auch die Mächtigsten anzugreifen“ (Tac. Dial. 40, 1). Die Tyrannis kennt demgegenüber keine Beredsamkeit:

Denn von welchem Redner in Sparta, von welchem in Kreta haben wir gehört? Die Ordnung dieser Staaten und ihre Gesetze werden als überaus streng überliefert. Auch

eine Beredsamkeit der Makedonen und Perser oder irgendeines Volkes, das mit einer festbestimmten Regierungsgewalt zufrieden war, kennen wir nicht. Einige rhodische aber und sehr viele athenische Redner sind aufgetreten, bei denen alles das Volk, alles die Unerfahrenen, alles sozusagen alle vermochten [*omnia omnes poterant*]. (Tac. Dial. 40, 3)

Die Partizipation wird hier nicht eingeschränkt. Alle entscheiden, bzw. umgekehrt: Jede einzelne Stimme zählt. Zugleich bezieht sich Demokratie auf alles: Nichts bleibt der demokratischen Auseinandersetzung prinzipiell enthoben oder vorgeordnet.¹⁰ Die Formulierung *omnia omnes poterant* zeugt nicht nur von einem demokratischen Politikverständnis, sondern von einer Idee radikaler Demokratie, die in ihrer Radikalität an keinem Ort in der Antike vollständig verwirklicht war, als Horizont oder Denkmöglichkeit allerdings sehr wohl wirksam wurde. Als radikal (vgl. Norval 2001) kann ein demokratischer Diskurs dann gelten, wenn er den Vollzug einer demokratischen Praxis nicht durch ihm vorgeordnete kategoriale Vernunft- oder Rechtsprinzipien bindet und der Partizipation an diesem Diskurs keinerlei Beschränkungen auferlegt. Die Demokratie im Sinne ihrer Radikalisierung zu denken, heißt für die Vertreter radikaldemokratischen Denkens primär „den erstbesten“ denken: irgendwen, einen beliebigen.“ (Derrida 2003: 123)

3. Rhetorischer Akosmismus

Die Philosophie Platons bemüht sich darum, die menschliche Praxis in einer zeitlosen Ordnung zu verankern, die sich am ehesten als *kosmos* beschreiben lässt, als geordnete, in sich geschlossene und harmonische Welt. In dieser Welt lässt sich alles sowohl logisch als auch genealogisch auf höchste Prinzipien zurückführen, die Platon „Ideen“ nennt. Die Ideen werden wiederum von einem Gott stabilisiert, der in einer Art kosmologischer Synthesis die Einheit des Weltganzen garantiert. Der „Gott ist einfach und wahr und verwandelt sich weder selbst noch hintergeht er andere“; er offenbart sich „weder in Erscheinungen noch in Reden“ (Plat. Pol. II 382e) sondern bleibt ganz bei sich. Er gibt allenfalls seine Identität an die Ideen und die diesen Ideen entsprechende Welt im Rahmen

10 Der Passus bei Tacitus lässt sich insofern als direkte Replik auf Platons Definition der Gerechtigkeit, die besagt, „daß jeder, wie er einer ist, auch nur das Seinige tut und sich nicht in vielerlei einmisch“ (Plat. Pol. IV 433d), lesen. Bei Platon findet sich, wenn auch polemisch gemeint, eine ähnlich klingende Definition der Demokratie als derjenigen Verfassung, die „gleichmäßig Gleichen wie Ungleichen eine gewisse Gleichheit austellt“ (Plat. Pol. VIII 558c). Demokratie ließe aus dieser Perspektive keine Ungleichheit, die Platon ja zu legitimieren sucht, zu. Platon wendet sich dezidiert gegen demokratische Grundforderungen wie die nach „Freiheit“ (VII 562b/c), „Niederschlagung der Schulden“ und „Verteilung der Grundstücke“ (VIII 566a).

einer Emanation weiter, wobei sich diese Identität in den äußeren, weltlichen Regionen des *kosmos* nach und nach abschwächt. Die Aufgabe der Philosophie besteht darin, diese Bewegung umzukehren, alles periphere Sein wieder auf die Identität des Zentrums zurückzuführen. Das klassizistische Griechenland-Ideal, dass sich etwa in Winckelmanns Rede von „stillereinfalt und edler Würde“ als Charakteristikum der griechischen Kunst ausdrückt, ist stark vom *kosmos*-Gedanken der Platonischen Tradition geprägt. Als *differentia specifica* zwischen Antike und Moderne wird immer wieder auf die kosmologische Geschlossenheit des antiken und auf die akosmistische Offenheit des modernen Weltbildes hingewiesen. Blickt man weniger auf die Philosophie als auf die Rhetorik, dann zeigt sich allerdings, dass auch die Antike mit einem akosmistischen Denken vertraut war, mit einer Skepsis in Bezug auf eine letzte und verbindliche Ordnung des Seins.

Es ist kein Zufall, dass ausgerechnet ein Philosoph, der wieder affirmativ an die antike rhetorische Tradition anknüpft, diesen akosmistischen Zug in der Kultur des klassischen Griechenland freilegt: Friedrich Nietzsche. In seinem Frühwerk *Die Geburt der Tragödie aus dem Geist der Musik* sieht Nietzsche die Kultur des klassischen Griechenland durch zwei polare Prinzipien strukturiert, ein apollinisches und ein dionysisches. Während Apollon eher als Gott des Kosmos gelten kann, als Gott der Ordnung, der Umfriedung und der geschlossenen Form, verkörpert Dionysos ein chaotisches, akosmistisches Prinzip. Er wird als Gott der Überschreitung, Entsetzung und Öffnung verehrt. Wie zweifelhaft Nietzsches Befunde im einzelnen aus philologischer Sicht auch immer sein mögen: Sein Grundgedanke, dass die klassisch-griechische Kultur sich nicht auf einen Kosmologismus reduzieren lässt, wird heute allgemein akzeptiert.

Weite Teile der antiken Rhetorik artikulieren eine explizit akosmistische Position. Deutlich wird das besonders in der Rede des Gorgias über das Nichtsein, auf die sich sowohl sein Ruhm als auch sein zwielichtiger Ruf gründet. Diese Rede wurde immer wieder (eine wichtige Ausnahme bildet Hegel) als Beleg für die Absurdität rhetorischer Musterreden gedeutet. Gorgias führe hier die Kraft der Rede dadurch vor, dass er bewusst für eine hochgradig kontraintuitive Position argumentiere. Gegenüber diesen Deutungen möchte ich auf einer gewissen Ernsthaftigkeit des Textes bestehen, die etwa darin zum Ausdruck kommt, dass er von Sextus Empiricus überliefert wird, dem es nicht um rhetorische Musterreden, sondern um skeptische Argumente zu tun ist. Die Rede über das Nichtsein verleiht einem Gedanken Ausdruck, der für die gesamte rhetorische Tradition maßgeblich werden sollte: Der *logos* vermag sich nicht durch einen Rekurs auf eine letzte, ihm vorgängige Weltordnung zu begründen und zu legitimieren, sondern nur aus seinem eigenen Vollzug heraus. Die Rede über das Nichtsein soll hier insofern auch nicht als heimliche Metaphysik oder Fundamentalontologie der Rhetorik begriffen werden. Die Rhetorik ruht auf keinem theoretischen Fundament, sondern auf einem praktisch-politischen, welches das Bildfeld einer Fundamentierung nicht zulässt. Gleichwohl zieht sich ausgehend von der Schrift

des Gorgias ein akosmistischer Geist durch die rhetorische Tradition, und sei es nur in Form einer Skepsis gegenüber begründungslogischen Fragen.

Olympiodor datiert die Rede über das Nichtsein auf die Jahre 444-441 v. Chr.; sie fällt damit etwa in die Akme, die Lebensmitte, des Gorgias. Überliefert ist der Text in zwei Fassungen oder besser, in Form von zwei Paraphrasen, die beide leider eher die Resultate der Argumentation als die Argumente selbst wiedergeben; ich gehe im Folgenden von der ausführlicheren Paraphrase aus, die Sextus Empiricus im siebten Buch seines Hauptwerks *Adversus mathematicos* liefert.¹¹ Zwischen dieser Paraphrase und der Rede selbst klafft eine zeitliche Lücke von etwa sechs Jahrhunderten. Sextus, einer der wichtigsten Vertreter der antiken Skepsis, richtet sich in seinem Werk gegen Mathematiker und dogmatische Philosophen, die an eine objektive Erkenntnis und an die Möglichkeit apodiktischer Schlussfolgerungen glauben. Nachdem er andere Sophisten wie Protagoras als Vertreter eines Relativismus diskutiert hat, wendet sich Sextus dem Gorgias zu, den er als „Referenz für jene“ anführt, „die das *kriterion* aufheben“ (Sext. Adv. math. VII 65).¹² Was mit dem *kriterion* gemeint ist, wird am Ende des Textes deutlich; dort heißt es rückblickend: „Das sind nun bei Gorgias die Aporien: da verschwindet das *kriterion* der Wahrheit [*aletheias kriterion*].“ (Sext. Adv. math. VII 87) Gorgias wird mit anderen Sophisten als Kronzeuge für die Unhaltbarkeit einer korrespondenztheoretischen Auffassung der Wahrheit zitiert.

Sextus nennt zunächst den Titel der Schrift, *Peri tou me ontos e Peri physeos* (*Über das Nichtsein oder über das Physische*). Mit dem *Nichtsein* hat es bereits auf der lexikalischen Ebene seine eigene Bewandnis. Parmenides, auf dessen um 500 v. Chr. erschienenen Lehrgedicht Gorgias Bezug nehmen dürfte, unterscheidet sprachlich zwei Modi der Negativität: das *ouk on* und das *me on*. Während das *ouk on* als einfache Negation begriffen werden kann, als Aussage, dass etwas Bestimmtes innerhalb einer vorgegebenen Ordnung nicht ist, steht das *me on* für ein Nichtsein schlechthin, das jede Ordnung bedroht. Für Parmenides gilt das *me on* als Inbegriff des Nichtseinsollenden, all dessen also, was das *on*, das Sein, in seiner Identität, Vollkommenheit und Zeitlosigkeit bedroht. Dieses Sein wird von Parmenides in das Zentrum sowohl der Philosophie als auch des *kosmos* gestellt, die sich wechselseitig spiegeln. Die Korrespondenz beider Ordnungen wird durch die Göttin Dike garantiert, die, so das Proömium, dem Philosophen das Lehrgedicht diktiert (DK 28 B1). Philosophie legt Zeugnis von einem Sein ab, das „aus einem Glied und unbeweglich und nicht entstanden“ (DK 28 A 34, B 10) ist. Die philosophische Erkenntnis (*noesis*) hebt sich dadurch von der alltäglichen Meinung (*doxa*) ab, dass sie auf dieses ewige, vollkommene, mit sich identische Sein bezogen bleibt. Das Sein, von dem Parmenides spricht, zeichnet

11 Die zweite Paraphrase findet sich im Pseudo-Aristotelischen Traktat *De Melisso, Xenophane, Gorgia*.

12 Die Übersetzung schließt sich hier wie im Folgenden Schirren und Zinsmeier an, weicht aber in einzelnen Fällen ab.

sich dadurch aus, „daß es ist und daß nicht ist, daß es nicht ist“ (DK 28 B 2). Das Nichtsein (*me on*) wird von ihm nun nicht nur als etwas charakterisiert, das nicht ist, sondern darüber hinaus auch als etwas, das nicht sein soll. Es steht für das, was das Sein in seiner Zeitlosigkeit und Selbstidentität bedroht: für Zeit, Differenz, Mannigfaltigkeit, Mangel, Meinung und, so ließe sich im Vorblick auf Aristoteles vermuten, für *praxis*, den Bereich der Kontingenz und des Anderseinkönnens.¹³

Platon folgt Parmenides in dieser Deutung des Nichtseins als des Nichtseinsollenden. Sokrates fragt in der *Politeia*: „Wie könnte etwas, was ja nicht ist [*me on*] erkannt werden [*gnostheie*]?“ (Plat. Pol. V 477a). Das auf den *nous* verweisende Erkennen wird an gleicher Stelle von der *doxa* abgehoben, der bloßen Meinung, die am Nichtsein partizipiert. Der *nous* richtet sich demgegenüber auf das (parmenideisch interpretierte) Sein; Sokrates behauptet, „dass das vollkommen Seiende auch vollkommen erkennbar ist“ (Plat. Pol. V 477a); Sein und Erkennen verweisen hier aufeinander und verstärken sich wechselseitig. Der Begriff des Nichtseins enthält für Platon eine Denkmöglichkeit. Während sich der *nous* auf das Sein richtet, „ist das Nichtseiende [*me on*] ja auch vorzustellen unmöglich“ (Plat. Pol. V 478b). Die Philosophie habe also „das sich immer gleich und auf dieselbe Weise Verhaltende“ (Plat. Pol. VI 484b) zu ihrem Anliegen zu machen.

Bereits im Titel der Rede des Gorgias, die sich explizit dem von Parmenides mit einem Bannfluch belegten und für unmöglich erklärten *me on* annimmt, kündigt sich eine Umwertung der von der Philosophie beanspruchten Werte an. Gorgias bezieht Partei für genau das Prinzip, das die Philosophie im Moment ihrer Geburt verwirft; für eine Negativität, die das Sein daran hindert, sich in seiner Vollkommenheit abzuschließen. Nach Hegel besteht die Leistung des Gorgias im „Aufzeigen des Nichtansichseins des Seins“ (Hegel 1970: 435); Vollkommenheit kann nicht ohne Mangel gedacht werden, Ewigkeit nicht ohne Zeit, Identität nicht ohne Differenz. Gorgias rehabilitiert das *me on* gegenüber seiner Verurteilung durch Parmenides und zeigt, dass jedes Sein von einem Nichtsein daran gehindert wird, sich zu totalisieren.

Nach der Erwähnung des Titels stellt Sextus die drei zentralen Thesen des Textes vor: Gorgias „etabliert drei Punkte der Reihe nach: 1) daß nichts ist; 2) daß, wenn es ist, es dem Menschen nicht erfassbar ist; 3) daß, wenn es erfassbar ist, man es wenigstens nicht aussprechen und den Mitmenschen mitteilen könnte.“ (Sext. Adv. math. VII 65) Diese drei Thesen werden nun im Folgenden der Reihe nach referiert. Die erste These, „daß nichts ist“, könne sich auf drei mögliche Gegenstandsbereiche beziehen: das Seiende, das Nichtseiende oder etwas,

13 Eine moderne Verbindung des Nichtseins mit Praxis findet sich explizit bei John Dewey: Das „praktische Handeln [...] befaßte sich mit einer niederen Region des Seins, in welcher der Wandel herrscht und die deshalb Sein nur ehrenhalber genannt werden kann, denn sie zeigt durch eben diese Tatsache des Wandels einen Mangel an einer sicheren Grundlage an. Sie ist mit *Nicht-Sein* infiziert.“ (Dewey 1998: 22)

das sowohl seiend als auch nichtseiend ist. Gorgias beginnt mit dem Evidentesten, dem Nichtseinenden: „Das Nichtseiende [*me on*] ist nicht [*ouk estin*]“ (Sext. Adv. math. VII 67), sein Nichtsein liegt bereits in seinem Begriff beschlossen. Würde es sein, dann bestünde die aporetische Möglichkeit, das etwas „zugleich sein und nicht sein“ (Sext. Adv. math. VII 67) könnte, eine Möglichkeit, die aus logischen Gründen¹⁴ ausgeschlossen werden muss: „Insofern man nämlich das Nichtseiende denkt [*noetei*], wird es nicht sein, insofern aber das Nichtseiende ist, wird es wiederum sein [*estei*]. Schlechterdings ist es aber ungeeignet, dass etwas zugleich ist und nicht ist.“ (Sext. Adv. math. VII 67)

Bemerkenswert an dieser Stelle ist die Entgegensetzung von Sein und Denken, die im weiteren Verlauf noch mehrfach wiederholt werden wird, so auch im Zusammenhang des Erweises des Nichtseins des Seienden: „Wenn nämlich das Gedachte [*phronoumena*], sagt Gorgias, nichts Seiendes ist [*ouk estin onta*], wird das Seiende nicht gedacht [*phroneitei*].“ (Sext. Adv. math. VII 77) Und etwas weiter: „Die gedachten Dinge [...] sind keine seienden Dinge.“ (Sext. Adv. math. VII, 78). Mit dieser Unterscheidung von Denken und Sein hebt sich Gorgias von Parmenides ab, für den die Identität von Denken und Sein im Zentrum der Philosophie steht: „Das man es erkennt, ist dasselbe, wie daß es ist [*auto noein estin te kai einei*]“ (DK 28 B 3), lautet einer seiner zentralen Thesen. Das Sein sowohl des Nichtseins als auch des Seins wird für Gorgias demgegenüber immer dann ausgeschlossen, wenn wir es denken. Dem Denken kommt hier eine negative Macht zu. Es ist einerseits das Andere des Seins, andererseits dasjenige, was das Sein daran hindert, sich in sich abzuschließen. Mit der These, dass das Nichtseiende nicht ist, wiederholt Gorgias fast wörtlich die These des Parmenides: „*ouk esti me einei*“ (DK 28 B 2); er gibt dieser These allerdings eine vollkommen andere Deutung. Während Parmenides das Nichtsein aus dem Kosmos ausschließt, besagt die These vom Nichtsein des Nichtseins bei Gorgias, dass das Nichtsein sich in einer anderen Weise einstellt oder Geltung verschafft als in der eines Seienden. Das Nichtsein gilt ihm als etwas, das alles Seiende überbietet.

Nachdem er die Möglichkeit ausgeschlossen hat, dass das Nichtseiende ist, wendet sich Gorgias dem Seienden zu. Seine Argumentation gegen das Sein des Seienden bedient sich eleatischer¹⁵ Argumentationsmuster. Das Seiende, so Gor-

14 Gorgias bezieht sich immer wieder implizit auf die Gesetze der formalen Logik. Er betont, dass seine gesamte Argumentation „gemäß der Vernunft“, *kata logon* (Sext. Adv. math. VII, 78), verläuft. – Das Nichtseiende kann auch deshalb nicht sein, weil dann, wenn das Nichtseiende wäre, das Seiende nicht sein könnte, was erneut einen logisch Widerspruch enthält, da dass Seiende per definitionem ist.

15 Eine Nähe zu Zenon von Elea besteht im Stil der Argumentation, nicht dagegen in den Gehalten, für die argumentiert wird. Zenon, ein Schüler des Parmenides, will mit seinen Paradoxen ja gerade für einen ontologischen Monismus und damit gegen die Möglichkeit von Vielheit und Veränderung argumentieren. Eine Nähe des Gorgias zu eleatischen Argumentationsformen wird durch den bereits erwähnten Pseudo-Aristotelischen Traktat *De Melisso, Xenophane, Gorgia* nahegelegt, der Gorgias,

gias, könne entweder als etwas Immerwährendes, als etwas Gewordenes oder als etwas aus Immerwährendem und Gewordenem Zusammengesetztes vorgestellt werden (Sext. Adv. math. VII 68). Würden wir das Sein, wie Parmenides, als immerwährend, ungeworden und statisch begreifen, dann hätte es keinen „Anfang“ [*arche*]. Das, was ohne Anfang ist, gilt als unbegrenzt [*apeiron*], das Unbegrenzte aber ist, wie auch Platon später ausführen wird, „jenseits des Seins und des Wesens“ angesiedelt. Wäre ein unbegrenztes Sein irgendwo in der Welt, so Gorgias, dann „gibt es von diesem Verschiedenes [...] und so wird das Seiende nicht mehr unbegrenzt sein.“ (Sext. Adv. math. VII 69) Das Immerwährende und Unbegrenzte, das von Parmenides als Wesensbestimmung des Seins angeführt wird, widerspricht für Gorgias dem Begriff des Seienden. Eine andere Möglichkeit bestünde nun darin, das Seiende als geworden [*geneton*] zu denken. Wenn es geworden ist, kann es wiederum nur aus einem anderen Seienden oder aus einem Nichtseienden entstanden sein. Führen wir es auf ein anderes Seiendes zurück, erklären wir nichts, sondern geraten in einen endlosen Zirkel. Auch aus einem Nichtsein kann das Sein nicht hervorgegangen sein, „weil das Erzeugende schuldet, einen Anteil am Anfang zu haben“ (Sext. Adv. math. VII 71). Aus Nichts kann mit anderen Worten kein Etwas entstehen.

Das Sein enthält also eine Art Denkmöglichkeit. Es lässt sich weder widerspruchsfrei als ewig und unbegrenzt begreifen, noch auch als bedingt und geworden. Gorgias zieht daraus die sinnkritische Konsequenz, auf den Begriff des Seins zu verzichten. Damit ist nicht, wie häufig unterstellt, die These impliziert, dass nichts existiert. Das, was existiert, kann dagegen nicht als Sonderfall eines parmenideischen – ewigen, unbeweglichen, mit sich identischen – Seins begriffen werden. Wir erinnern uns: Der Titel der Rede lautet nicht *Peri ouk on*, sondern *Peri me on*; Gorgias ist es nicht um die einfache Negation zu tun – im Sinne von: Jemand oder etwas ist nicht da, jemand oder etwas hat nicht die Eigenschaft X – sondern um die Erschütterung der Idee eines Seins, das all unseren Weltbezügen zugrunde liegt.

Nachdem Gorgias die Inkonsistenz des Seins aufgezeigt hat, wendet er sich dem Problem seiner Undenkbarkeit bzw. Unwahrnehmbarkeit zu. Selbst wenn es ein Sein gäbe, könnten wir es nicht denken, da Sein und Denken absolut voneinander unterschieden sind. Dieser Unterschied wird insbesondere an der menschlichen Phantasie deutlich, die einen produktiven Überschuss gegenüber jeder Wirklichkeit aufweist:

Wenn nämlich die gedachten Dinge seiend sind, dann sind alle gedachten Dinge, und das, wie auch immer einer sie denkt. Das leuchtet aber nicht ein. Wenn sich einer einen fliegenden Menschen denkt oder einen auf dem Meere fahrenden Wagen, fliegt doch

zusammen mit dem Eleaten Melissos von Samos sowie mit Xenophanes von Kolophon, dem Lehrer des Parmenides, diskutiert.

nicht gleich ein Mensch oder fährt ein Wagen auf dem Meer. Daher sind die gedachten Dinge nicht seiend. (Sext. Adv. math. VII 79)

Auch „Skylia“ und „Chimeira“ – hier gibt sich Gorgias mythenkritisch – können problemlos gedacht werden, existieren damit aber längst noch nicht wirklich (Sext. Adv. math. VII 80). Umgekehrt können wir vieles denken, was nicht ist. Unser Denken scheint sich gerade durch diese Kraft auszuzeichnen, über das Seiende hinauszugehen und es immer wieder auch zu negieren. Es ist darin wesentlich der produktiven Einbildungskraft verpflichtet und verschwivert. Gorgias erwähnt die *phantasia* nicht, ähnelt das negativistische Denken, von dem er spricht, allerdings stark an die Phantasie an.

Um die Unterschiedenheit von Denken und Sein weiter zu unterstreichen, bedient sich Gorgias eines doppelten Vergleichs. Er weist zunächst darauf hin, dass das Sichtbare nicht gehört und das Hörbare nicht gesehen werden kann (Sext. Adv. math. VII 81). Die durch die einzelnen Sinne erschlossenen Welten lassen sich nicht aufeinander reduzieren; sie existieren unabhängig voneinander. Den Menschen, den wir sehen, müssen wir, um uns seiner Existenz zu versichern, nicht zugleich auch hören, genauso wie wir den Menschen, dessen Stimme wir vernehmen, nicht zugleich sehen müssen. So wie sich die Sinnesmodalitäten zueinander verhalten, verhält sich nun auch das Denken [*phronoumena*] zu den Sinnen insgesamt: Die „gedachten Dinge“ werden „sein, auch wenn sie nicht gesehen werden mit dem Gesichtssinn noch gehört mit dem Gehör“ (Sext. Adv. math. VII 81). Ihnen kommt eine Geltung ganz eigener Art zu, sie haben ein „eigenes *kriterion* [*oikeiou kriterion*]“ (Sext. Adv. math. VII 81). Das Denken steht mithin für eine ganz eigene Welt, die sich nicht mit der Welt des Seins deckt. Paradox formuliert: Das Denken ist, ohne zu sein. Es befreit sich im Werk des Gorgias aus seiner parmenideischen Identifizierung mit dem Sein. Das die „gedachten Dinge“ mit einem „eigenen *kriterion*“ einhergehen, heißt nichts anderes, als dass sich Gedanken, wie von Husserl in seiner Psychologismuskritik gezeigt, immer nur aus anderen Gedanken motivieren. Sein und Denken fügen sich nicht zu einem *kosmos*, sondern sind durch einen absoluten Unterschied getrennt.

Der dritte Teil der Schrift befasst sich nun mit der Nicht-Mitteilbarkeit des Seins. Auch hier sollte man nicht vorschnell davon ausgehen, dass Gorgias, wie häufig unterstellt, eine prinzipielle Unmöglichkeit der Kommunikation postuliert. Gorgias erläutert diesen Punkt wie folgt:

Womit wir nämlich etwas anzeigen, ist die Rede. Die Rede ist aber nicht das Zugrundeliegende und Seiende [*logos de ouk esti ta hypokeimena kai onta*]. Also zeigen wir nicht das Seiende unseren Mitmenschen an, sondern eine Rede [*logon*], die etwas anderes ist als das Zugrundeliegende. (Sext. Adv. math. VII 84)

Dieses Argument ist so einfach wie bestechend. Wenn wir sprechen, sagen wir nie das Seiende selbst aus, sondern immer nur Worte. Ein Seiendes ließe sich als

Seiendes prinzipiell nicht sagen. Auch die Worte bilden eine eigene Welt, die auf ein eigenes *kriterion* verweist. Jeder Versuch, das Seiende selbst zu sagen, würde wiederum nur neue Worte produzieren, die uns immer weiter von der Präsenz dieses Seienden entfernen. Das Seiende erscheint Gorgias in letzter Konsequenz als ein Effekt der Worte: Die Rede

setzt sich aus den von außen auf uns zufallenden Dingen, d. i. aus dem Wahrnehmbaren, zusammen. Aufgrund des Kontaktes mit dem Saft entsteht in uns die diese Qualität behauptende Rede, und aus dem Widerfahrnis der Farbe die die Farbe behauptende Rede. Wenn aber das der Fall ist, ist die Rede nicht Darstellung des Äußeren, sondern das Äußere wird zur Darstellung der Rede. (Sext. Adv. math. VII 85)

Nicht die Worte bezeichnen die Dinge, sondern die Dinge bezeichnen die Worte und werden somit selbst zu Zeichen. Das Sein entzieht sich hinter dem Horizont des *logos*, der selbst zum einzig möglichen, aber niemals geschlossenen *kosmos* wird. Mit den Worten Goethes: „Durch Worte sprechen wir weder die Gegenstände noch uns selbst völlig aus. Durch die Sprache entsteht gleichsam eine neue Welt, die aus Nothwendigem und Zufälligem besteht.“ (Goethe WA II, 75: 167) Wir haben keine Möglichkeit, unsere Sprache in einer vorgängigen Ordnung des Seins zu verankern. Außerhalb der Rede gibt es buchstäblich nichts. Die Rede ist insofern auch nicht in gleichem Sinne gegeben, wie das Seiende (*onta*) oder Vorliegende (*hypokeimena*) der Philosophie und des Common Sense:

Und gewiß kann man auch nicht sagen, daß die Rede in der Weise vorliegt wie das Sichtbare und Hörbare, so daß aus ihr, als vorliegend und seiend, das Vorliegende und Seiende bedeutet werden könnte. Denn auch wenn die Rede vorliegt [...], unterscheidet sie sich vom übrigen Vorliegenden. (Sext. Adv. math. VII 86)

Die Rede (*logos*) liegt deshalb nicht vor, weil wir immer schon in der Rede sind, sie ist kein Objekt, kein Gegenstand. Die Rede über das Nichtsein dient also nicht zuletzt der Befreiung des *logos*, der Freisetzung der Rede.

Da aus der Perspektive der antiken Rhetorik kein Standpunkt jenseits des *logos* möglich ist, bleibt dieser selbst als Ganzer undurchschaubar und damit notwendig unvollständig. Die Rhetorik kann sich zum *logos* nicht wie eine Metasprache verhalten. Selbst vollständig sprachlich verfasst, erschließt sie das Feld der Sprache von innen, mit deren eigenen Mitteln. Der *logos* lässt sich nicht in gleicher Weise verobjektivieren wie ein Sein. Im Gegensatz zur Philosophie verankert die Rhetorik das menschliche Sprechen und Handeln nicht in den ewigen Gesetzen des Seins oder in einem *kosmos*, sondern macht die Möglichkeit des Sprechens und Handelns umgekehrt gerade von der Brüchigkeit eines jeden *kosmos* abhängig. Sprechen und Handeln gründen in dieser Perspektive buchstäblich im Nichts. Erst vor dem Hintergrund seiner akosmistischen Position ist es Gorgias möglich, die überzeugende Kraft der Rede zu verstehen, einem Versuch,

dem er sich in seiner Helena-Rede widmet. Wirksamkeit entfalten kann die Rede nur, weil sie nicht festgestellt ist, weil sie eher mit einem Mangel als mit einem Sein korrespondiert:

Die Tatsache, daß der Mensch ein ‚Sprachwesen‘ ist, bedeutet, daß er sozusagen konstitutiv ‚aus der Bahn geraten‘ ist, durch einen irreduziblen Riß, einen strukturellen Mangel an Gleichgewicht gekennzeichnet ist, den das Symbolgebäude in der Folge vergeblich zu beheben versucht. (Žižek 1992: 55)

In der *Rhetorik an Alexander*, die dem sophistischen Akosmismus verpflichtet ist und wiederum einen bedeutenden Einfluss auf Aristoteles ausgeübt haben dürfte, wird ein Bedeutungskonzept angedeutet, das die Bedeutungen der *logoi* gerade nicht über ihre Korrespondenz mit dem Sein erläutert, wie es Parmenides nahe legt, sondern über eine Abweichung zwischen beiden Ordnungen. In seiner Behandlung der *tekmerioi*, der Kennzeichen oder Zeichen, von denen aus wir etwas erkennen, vermuthen oder schließen, führt der Autor aus: „Kennzeichen [*tekmerioi*] liegen vor, wo etwas gegensätzlich verläuft zu dem, wovon die Rede ist, und worin ein Gedanke sich selber widerspricht.“ (Anax. Rhet. 47). Signifikant wird ein Seiendes, wenn es von der Rede abweicht, ein Gedanke, wenn er sich widerspricht; das gilt auch für das Verhältnis von Worten und Handlungen: „Viele Kennzeichen wird man bekommen, wenn man aufpasst, ob die Behauptung des Gegners seiner Tat widerspricht oder die Tat seinem Wort zuwiderläuft. Das also sind Kennzeichen und so wird man sie vervielfachen.“ (Anax. Rhet. 48). Ein Satz sagt erst dann etwas, wenn er nicht einfach ein ihm vorausgehendes Sein abbildet, sondern über dieses Sein hinausgeht, von ihm abweicht. Im Sinne einer semantischen Bedeutungstheorie darf dieses Konzept allerdings nicht gedeutet werden, da es in einem praktischen Kontext, dem der Gerichtsverhandlung, angesiedelt ist. Bedeutsam ist etwas hier nur in Bezug auf seine praktische Relevanz zur Entscheidungsfindung. Diese praktische Relevanz ergibt sich gerade aus den Differenzen von Wort und Sache. Rhetorisch relevant werden Sachverhalte nur dann, wenn sie strittig sind. Etwas kann nur dann etwas bedeuten, wenn es noch nicht alles bedeutet, wenn es Fragen offen lässt.

4. Rhetorische Motive im Diskurs der radikalen Demokratie

Der Akosmismus der rhetorisch-sophistischen Tradition berührt sich nicht einfach nur mit einer Praxis radikaler Demokratie, sondern ist nur von dieser Praxis her zu verstehen. Akosmismus und Demokratie implizieren sich wechselseitig, ohne dass hier von einem Verhältnis der Begründung gesprochen werden könnte. Der Akosmismus bildet gerade kein (negatives) kosmologisches Fundament, auf dem die Politik ruht. Er steht für die Abwesenheit aller letzten Fundamente, die

eine demokratische Politik als solche allererst möglich macht. Aus der Sicht von Laclau „the only democratic society is one which permanently shows the contingency of its own foundations“ (Laclau 2000: 86). Es verwundert insofern nicht, dass zeitgenössische Ansätze einer radikalen Demokratie wieder explizit an den rhetorischen Akosmismus anknüpfen. Auf Rancières Versuch, die politische Theorie des Thrasymachos, die sich im ersten Buch von Platons *Politeia* abzeichnet, wieder aufzugreifen und gegen Platons eigene politische Philosophie auszuspielen, haben wir bereits hingewiesen. Derridas Essay *Platons Pharmazie*, eine akribische Lektüre des *Phaidros*, rehabilitiert ebenfalls sophistische Argumente gegenüber der Philosophie Platons und weist mit Gorgias auf eine „Untrennbarkeit zwischen der Sophistik und der Philosophie“ (Derrida 1995: 125) hin; er zeigt weiter, wie der *logos* für Gorgias, „bevor er vom *kosmos* und von der Ordnung der Wahrheit beherrscht und bezähmt wird, ein wildes Geschöpf ist“ (Derrida 1995: 129). Platons Kritik der Rhetorik und der Schrift wird von Derrida darüber hinaus mit dem „Prozeß gegen die Demokratie“ (Derrida 1995: 163) verglichen, den Platon in der *Politeia* anstrengt.

Die ausführlichsten Anknüpfungen an die rhetorische Tradition im radikal-demokratische Diskurs finden sich bei Laclau und Mouffe, die sich an entscheidenden Stellen ihrer Theorie auf zumindest drei klassisch-rhetorische Denkfiguren beziehen. Zunächst erläutern sie das Verhältnis von Universalismus und Partikularismus als *synekdochische* Beziehung (a); zum zweiten verwenden sie zur Beschreibung demokratischer Auseinandersetzungen das Konzept eines „leeren Signifikanten“, welches als Übersetzung der rhetorischen *katachresis* in strukturalistische oder poststrukturalistische Begriffe gelesen werden kann (b); drittens verstehen sie das Soziale ganz allgemein als *topologisches* Feld sich widerstrebender Kräfte (c).

(a) Der Diskurs der radikalen Demokratie kann deshalb als „radikal“ gelten, weil er keine transzendentalen Bedingungen der Möglichkeit von Demokratie zulässt, die nicht selbst wiederum im demokratischen Disput zur Disposition gestellt werden könnten. Die Frage nach der Demokratie kann hier immer nur aus der demokratischen Auseinandersetzung heraus beantwortet werden. Radikale Demokratie ist nicht in universellen Normen, Prinzipien oder Werten verwurzelt, die ihren Ort außerhalb der Demokratie selbst hätten. Radikale Demokratie bedeutet, dass es keine *radix* der Demokratie gibt. In dieser Hinsicht hat der Diskurs der radikalen Demokratie große Gemeinsamkeiten mit dem rhetorischen Akosmismus des Gorgias. Demokratie und Sprache legitimieren sich jeweils nur über die Abwesenheit aller fundamentalen Legitimationen. Um noch einen Schritt weiter zu gehen: Demokratie und Sprache existieren im strengen Sinne gar nicht. Es gibt nur je besondere Menschen, die in konkreten Situationen konkrete Worte an andere Menschen richten und dabei konkrete Effekte erzielen. Demokratie und Sprache sind immer situiert und verkörpert. Vor diesem Hintergrund wäre es angemessener, von Demokratisierungseffekten und Redeereignissen zu sprechen als von so etwas wie Demokratie und Sprache an sich. Sprechen

und Handeln verweisen auf den unverfügbaren *kairos* (vgl. Hetzel 2003: 244f.), die Gunst der Situation und der Stunde, die als das eigentliche Subjekt des Redens und Handelns gelten kann.

Die postfoundationalistische Transformation der Demokratietheorie hat Konsequenzen für den Status von Universalität. Das Universelle dient für Laclau und Mouffe nicht länger als transzendentaler Rahmen der Demokratie. Stattdessen gehen sie von einer verwickelten Hierarchie aus Universellem und Partikularem aus; beide Seiten benötigen einander, werden aber nichts desto trotz durch eine unüberbrückbare Kluft voneinander getrennt. Keine partikuläre Position kann den Ort des Universellen für sich okkupieren. Der Ort des Universellen bleibt notwendig leer und unbestimmt. Der Kampf um Hegemonie ist immer auch der Kampf um den leeren Ort des Universellen. In seinem Aufsatz *Identity and Hegemony* erläutert Laclau diesen Zusammenhang mit Hilfe der rhetorischen Figur der Synekdoche: „In order to have hegemony we need the sectorial aims of a group to operate as the name for a universality transcending them – this is the *synecdoche* constitutive of the hegemonic link.“ (Laclau 2000: 57) Die Synekdoche wird hier im Sinne eines *pars pro toto* verstanden: Da das Universelle zugleich notwendig und unmöglich ist, muss ein partikularer Akteur die Rolle des Universellen einnehmen. Das Universelle erscheint also immer nur in und an einer partikulären Perspektive; das Partikuläre erscheint umgekehrt immer nur dann, wenn es eine universelle Forderung erhebt. Jeweils eine der beiden Seiten verkörpert zugleich die Möglichkeit und Unmöglichkeit der anderen. Mouffe und Laclau zeigen wieder und wieder, dass es keine Repräsentation der Gesellschaft in der Gesellschaft geben kann. Als universalistischer Begriff bleibt Gesellschaft stets unmöglich: „The idea of a totally emancipated and transparent society, from which all tropological movement between its constitutive parts would have been eliminated, involves the end of all hegemonic relation [...] and also of democratic politics.“ (Laclau 2000: 57) Demokratie hängt von der Unmöglichkeit des Universellen ab.

(b) Ausgehend von diesen Überlegungen entwickeln Mouffe und Laclau eine Theorie der „Leerstelle“ (Laclau/Mouffe 1991: 253) im exzentrischen Zentrum der Gesellschaft. Eine Gesellschaft kann nur dann als demokratisch gelten, wenn ihre Mitte leer bleibt, wenn sie sich nicht auf eine bestimmte Essenz, einen Wert oder eine Idee, verpflichtet. Demokratie fungiert hier als ein anderer Name dafür, dass die Gesellschaft unbestimmt ist und unbestimmt bleiben soll. Niemand kann für sich beanspruchen ihre Gestalt in einer irreversiblen Weise theoretisch oder praktisch festzulegen. Eine Gesellschaft kann sich nie selbst beschreiben: In dieser Hinsicht ist „jedes Signifikationssystem um einen leeren Platz herum konstruiert“ (Laclau 2002: 70), um einen „leeren Signifikanten“. Laclaus „leerer Signifikant“ kann als Übersetzung der rhetorischen *katachresis* gelesen werden, der Trope der Performativität und Negativität; die Katachrese ist die Trope, über die sich Sprache selbst aus dem Nichts heraus erschafft; sie steht für eine sprachliche *creatio ex nihilo*. Der „leere Signifikant“ konstituiert eine „positive“ oder „reale“

Unmöglichkeit (Laclau 2002: 70). Als Beispiel erwähnt Laclau den Kampf unterschiedlicher Oppositionsgruppen gegen einen gemeinsamen Gegner. Nur dieser Gegner stiftet eine Äquivalenz der Forderungen; darüber hinaus hat diese Äquivalenz keinen positiven Gehalt. Gleichwohl vermag es dieser leere Signifikant, unterschiedlichste Interessen miteinander zu artikulieren.

Eine Deutung des „leeren Signifikanten“ als Katachrese legt Laclau selbst nahe. Er stellt sein Denken in die Tradition von Nietzsche, Foucault, Derrida und de Man, die dem rhetorischen Akosmismus unter den Bedingungen der Moderne den vielleicht radikalsten Ausdruck gegeben haben; alle vier Autoren begreifen Sprache dabei konsequent als katachrestischen Prozess. Die Katachrese gilt generell als die Trope des Missbrauchs. Ich missbrauche ein bestimmtes Wort, um etwas zu bezeichnen, für das es noch keine Bezeichnung gibt. Klassische Beispiele sind *Tischbein*, *Flugzeugflügel*, *Flaschenhals* oder *Motorhaube*. Da für die Philosophen nach Nietzsche keine Möglichkeit mehr besteht, Signifikanten auf transzendente Signifikate zu beziehen, weisen sie darauf hin, dass sich Bedeutungen immer um abwesende Signifikate herum konstituieren. Wir haben von daher keine Möglichkeit mehr, strikt zwischen „richtigem“ Gebrauch und Missbrauch von Sprache zu unterscheiden. Jeder Sprachgebrauch geht mit einer Setzung einher, die sich einem repräsentationalistischen Denken entzieht. Die Katachrese steht, wie Gerald Posselt neuerdings überzeugend gezeigt hat, innerhalb der rhetorischen Tradition für das, was wir seit Austin als die Performativität der Sprache bezeichnen, für ihren Setzungscharakter (vgl. Posselt 2005). Sie bietet sich insofern als *master trope* einer akosmischen Rhetorik an.

Mit dem Insistieren auf dem katachrestischen Charakter der Sprache verbindet sich bei den genannten Autoren immer auch ein politischer und damit anti-philosophischer Anspruch. Das philosophische Projekt einer Unterscheidung von Gebrauch und Missbrauch zeichnet die eigentlichen, normalen und wahren Bedeutungen der Worte gegenüber ihren illegitimen Verwendungen und Aneignungen aus. Die Philosophie etabliert und legitimiert eine Ordnung des Seins, einen *kosmos*, der in sich hierarchisch verfasst ist. Hinter dem Insistieren auf dem *eigentlichen* Sinn eines Wortes steht immer ein Herrschaftsinteresse. Dagegen richtet sich die Genealogie Nietzsches und Foucaults ebenso wie die Dekonstruktion Derridas und de Mans. Für Laclau – der der Spur dieser Autoren folgt – lassen sich das Soziale und das Politische nie entlang einer ihnen spezifischen Logik explizieren, sondern nur entlang einer Rhetorik. Das „soziale Band“ ist nicht aus logischen Notwendigkeiten geknüpft, sondern aus kontingenten Übergängen, die sich weniger durch den Syllogismus als vielmehr durch die Katachrese explizieren lassen. Der Übergang von einem Glied der Kette zum anderen wird hier gerade durch die Abwesenheit eines gemeinsamen Rahmens gestiftet. Das Trennende selbst fungiert als das Verbindende. Jede Kommunikation und jede Interaktion exponiert sich ihrer eigenen Unmöglichkeit, die zugleich als negative Bedingung ihrer Möglichkeit entziffert werden kann. Die Bewegung der menschlichen Praxis von einem Zustand zu einem anderen ist

is *tropological* inasmuch as the displacement is not governed by any necessary logic dictated by what is being displaced, and *catachrestical* inasmuch as the entities constituted through the displacement do not have any literal meaning outside the very displacements from which they emerge. This is why I prefer to speak [...] of the social organized as a rhetorical space. (Laclau 2000: 78)

Menschliche Praxis bezieht sich nicht von außen auf ihr vorgängige Elemente, sondern schafft sich ihre Elemente performativ, im eigenen Vollzug.

(c) Unter dem Einfluss der rhetorischen Tradition interpretieren Mouffe und Laclau das Soziale als überdeterminiertes symbolisches Universum. Aus diesem Grund wird man niemals eine Logik des Sozialen schreiben können. Laclau spricht stattdessen „vom Sozialen als einem rhetorisch organisierten Raum“ (Laclau 2000: 78). Das Soziale wird von keinen ökonomischen, anthropologischen oder geschichtlichen Tiefenstrukturen determiniert. Es kann nicht im Rahmen verborgener transzendentaler Möglichkeitsbedingungen auf der einen und sichtbarer Oberflächeneffekte auf der anderen Seite beschrieben werden. Es gibt keinen Kern und keine Essenz der Gesellschaft – mit der Ausnahme einer „negativen Essenz“ (Laclau/Mouffe 1991: 142). Ihre Gestalt bildet das Resultat kontingenter Auseinandersetzungen, Kommunikationen und Aushandlungsprozesse. Die Gesellschaft wird nicht von einem Autor gemacht, sondern von konfligierenden Parteien. Gesellschaft *ist* Konflikt. Die spezifische Aufgabe der Demokratie besteht nun „in der Anerkennung und Legitimation von Konflikt“ sowie „in der Zurückweisung von Versuchen, ihn durch die Installierung einer autoritären Ordnung zu unterdrücken.“ (Mouffe 2005: 49) Wie der Agonismus der antiken Rhetoriker und Sophisten ist dieser Konflikt nicht als unreglementierter Kampf aller gegen alle zu interpretieren; ein in „demokratische Ausdruckskanäle“ (Mouffe 2005: 53) gelenkter Kampf beugt gerade der Gefahr „einer Konfrontation zwischen essentialistischen Identifikationsformen“ (Mouffe 2005: 49) vor, die sich um das Ideal eines Konsenses herum auszubilden drohen.

Laclau und Mouffe beschreiben das Soziale in ihrem gemeinsamen Hauptwerk *Hegemonie und radikale Demokratie* als „Diskurs“; Diskurs bedeutet hier eine „strukturierte Totalität“ (Laclau/Mouffe 1991: 155) miteinander artikulierter Elemente. Sie betonen die Fragilität von Diskursen. Ein Diskurs existiert niemals einfach als vollständige und gegebene Tatsache (Laclau/Mouffe 1991: 162). In der sozialen Welt kann keine Bedeutung in definitiver Weise fixiert werden, da sie mit allen anderen Bedeutungen verknüpft ist. Auf der anderen Seite befindet sich aber auch nicht einfach alles im Fluss. Ohne partielle Fixierungen – „Knotenpunkte“ oder „Steppunkte“ – wäre „das Fließen der Differenzen selbst unmöglich“ (Laclau/Mouffe 1991: 164).

In seinen späteren Arbeiten ersetzt Laclau das Konzept des Diskurses, welches mit einer neokantianischen Erblast behaftet ist, zunehmend durch ein Konzept der Rhetorizität. Jede politische Meinung steht für eine individuelle Position in einem sozialen Spannungsgefüge, das von keinem Punkt aus als Ganzes über-

blickt werden kann. Aus diesem Grund kann das Soziale niemals erschöpfend strukturtheoretisch erklärt werden, sondern ausschließlich in Begriffen tropologischer Transformationen.

Literatur

- Arendt, Hannah (1994): *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München/Zürich: Piper.
- Aristoteles (⁴1993): *Rhetorik*. Übers. v. Franz G. Sieveke, München: UTB (Arist. Rhet.).
- Aristoteles [= Anaximander] (1959): *Rhetorik an Alexander*. Hrsg. u. übers. v. Paul Gohlke, Paderborn: Schöningh (Anax. Rhet.).
- Auctor ad Herennium (1994): *Rhetorica ad Herennium*. Lateinisch-deutsch. Hrsg. u. übers. v. Theodor Nüßlein, Düsseldorf/Zürich: Artemis & Winkler (Auct. ad Her.).
- Badiou, Alain (2002): *Paulus. Die Begründung des Universalismus*, München: sequenzia.
- Baumhauer, Otto A. (1986): *Die sophistische Rhetorik. Eine Theorie sprachlicher Kommunikation*, Stuttgart: J. B. Metzler.
- Bleicken, Jochen (⁴1995): *Die athenische Demokratie*, Paderborn/München/Wien/Zürich: UTB.
- Borsche, Tilman (1990): *Was etwas ist*, München: Fink.
- Cicero, Marcus Tullius (⁴1990): *Brutus*. Lateinisch-deutsch. Hrsg. v. Bernhard Kytzler, München/Zürich: Artemis (Cic. Brut.).
- Cicero, Marcus Tullius (³1997): *De oratore/Über den Redner*. Lateinisch/Deutsch. Übers. u. hrsg. von Harald Merklin, Stuttgart: Reclam (Cic. De or.).
- Derrida, Jacques (1995): „Platons Pharmazie“. In: ders., *Dissemination*, Wien: Passagen, S. 69-190.
- Derrida, Jacques (2003): *Schurken*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Dewey, John (1998): *Die Suche nach Gewißheit*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Goethe, Johann Wolfgang von (1987): *Werke*, Weimarer Ausgabe. Hrsg. im Auftrag der Großherzogin Sophie von Sachsen, Weimar 1887-1919, Reprint: München: dtv.
- Gohlke, Paul (1959): „Einleitung“ zu: Aristoteles, *Rhetorik an Alexander*. Hrsg. u. übers. v. Paul Gohlke, Paderborn: Schöningh, S. 5-16.
- Gompertz, Heinrich (²1965): *Sophistik und Rhetorik – das Bildungsideal des *eu legein* in seinem Verhältnis zur Philosophie des 5. Jahrhunderts*, Darmstadt: WBG.
- Grassi, Ernesto (1980): *Rhetoric as Philosophy*, Pennsylvania: Pennsylvania University Press.

- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1970): Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I. In: ders., Werke in 20 Bänden, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, Bd. 18.
- Hetzl, Andreas (2003): „Die Rede ist ein großer Bewirker“. Performativität in der antiken Rhetorik“. In: Jens Kertscher/Dieter Mersch (Hg.): Performativität und Praxis, München: Fink, S. 229-246.
- Hetzl, Andreas (2003): „Nietzsches politische Philosophie im Lichte Georges Batailles“. In: Nietzsche-Studien 32, 2003, S. 540-546.
- Hetzl, Andreas (2004): „Demokratie ohne Grund. Ernesto Laclau“. In: Andreas Hetzel/Oliver Flügel/Reinhard Heil (Hg.): Die Rückkehr des Politischen. Demokratietheorien der Gegenwart, Darmstadt: WBG, S. 180-205.
- Isokrates (1993) : Sämtliche Werke. Übers. v. Christine Ley-Hutton, Stuttgart: Anton Hiersemann (Isocr. or.).
- Jaeger, Werner (1955): Paideia. Die Formung des griechischen Menschen, 3 Bde., Berlin: de Gruyter.
- Jullien, François (1999): Über die Wirksamkeit, Berlin: Merve.
- Kytzler, Bernhard (⁴1990): „Einführung“ zu: ders. (Hg.): Marcus Tullius Cicero, Brutus. Lateinisch-deutsch, München/Zürich: Artemis, S. 269-300.
- Laclau, Ernesto (2000): „Identity and Hegemony: The Role of Universality in the Constitution of Political Logics“. In: Judith Butler/Ernesto Laclau/Slavoj Žizek, Contingency, Hegemony, Universality. Contemporary Dialogues on the Left, London/New York: Verso, S. 44-89.
- Laclau, Ernesto (2002): Emanzipation und Differenz, Wien: Turia & Kant.
- Laclau, Ernesto/Mouffe, Chantal (2000): Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus, Wien: Passagen.
- Mansfeld, Jaap (Hrsg.) (1988): Die Vorsokratiker. Griechisch/Deutsch, Stuttgart: Reclam.
- Mouffe, Chantal (2005): Exodus und Stellungskrieg. Die Zukunft radikaler Politik, Wien: Turia & Kant.
- Nietzsche, Friedrich (1967): Werke. Kritische Gesamtausgabe. Hrsg. von G. Colli und M. Montinari, Berlin/New York: de Gruyter (KGW).
- Nippel, Wilfried (2000): „Politische Theorien der griechisch-römischen Antike“. In: Hans J. Lieber (Hg.): Politische Theorien von der Antike bis zur Gegenwart, Wiesbaden: Fourier, S. 17-46.
- Norval, Aletta (2001): „Radical Democracy“. In: Encyclopedia of Democratic Thought. Ed. by Paul Barry Clarke and Joe Foweraker, London/New York: Routledge, S. 587-594.
- Pape, Wilhelm (1914): Handwörterbuch der griechischen Sprache. Griechisch-deutsches Handwörterbuch, Bd. 1: A–K, Bd. 2: Λ–Ω, bearbeitet von Max Sengebusch, 3. Auflage, 6. Abdruck, Braunschweig: Vieweg & Sohn.
- Perelman, Chaim (1968): „Rhetoric and Philosophy“, in: Philosophy and Rhetoric, Vol. 1. No. 1, S. 15-24.
- Perelman, Chaim (1980): Das Reich der Rhetorik. Rhetorik und Argumentation, München: Beck.

- Platon (1990): Werke in acht Bänden. Griechisch und Deutsch. Hrsg. v. Gunther Eigler, Darmstadt: WBG.
- Posselt, Gerald (2005): Katachrese. Rhetorik des Performativen, München: Fink.
- Quintilianus, Marcus Fabius (³1995): Institutionis Oratoriae/Ausbildung des Redners. Hrsg. u. übers. v. Helmut Rahn, Darmstadt: WBG (Quint.).
- Rancière, Jacques (2002): Das Unvernehmen. Politik und Philosophie, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Schirren, Thomas/Zinsmaier Thomas (Hrsg.) (2003): Die Sophisten. Ausgewählte Texte. Griechisch/Deutsch, Stuttgart: Reclam.
- Schirren, Thomas/Zinsmaier Thomas (2003): Einleitung, zu dies. (Hg.): Die Sophisten. Ausgewählte Texte. Griechisch/Deutsch, Stuttgart: Reclam, S. 7-31.
- Tacitus (1981): Dialogus de oratoribus/Dialog über die Redner. Lateinisch/Deutsch. Nach der Ausgabe von Helmut Gugel hrsg. v. Dietrich Klose, Stuttgart: Reclam (Tac. Dial.).
- Thukydides (2002): Der Peleponnesische Krieg. Übers. u. hrsg. v. Helmuth Vretska u. Werner Rinner, Stuttgart: Reclam (Thuk.).
- Ueding, Gert (³2000): Klassische Rhetorik, München: Beck.
- Vernant, Jean-Pierre (1982): Die Entstehung des griechischen Denkens, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Žižek, Slavoj (1992): Mehr-Genießen. Lacan in der Populärkultur, Wien: Turia & Kant.

Sprache und Anerkennung. Zur Rationalität des Politischen im Anschluss an Jürgen Habermas' Diskurstheorie des demokratischen Rechtsstaats und Jacques Rancières *Unvernehmen*

JENS KERTSCHER

1. Politik der Anerkennung zwischen Konflikt und Konsens: Zwei sprachphilosophische Perspektiven

Das Medium der Sprache spielt im Zusammenhang mit dem seit einigen Jahren in der politischen Philosophie wie auch Sozialphilosophie wieder aktualisierten Themas des Kampfes um Anerkennung eine zentrale Rolle, weil Konzepte der Anerkennung immer auch eine Antwort auf die Frage nach den Bedingungen be-reithalten müssen, unter denen ein Begehren nach Anerkennung artikuliert werden kann.¹ Keineswegs bloß empirisch, berührt diese Frage, indem sie die Aufmerksamkeit darauf lenkt, wie nicht gehörte oder vernommene Teile des sozialen Ganzen wahrgenommen werden können, den Schnittpunkt, an dem sich die normativen Aspekte sprachphilosophischer, sozialphilosophischer und politischer Diskurse kreuzen. Angesichts des für spätmoderne Gesellschaften charakteristischen Pluralismus sowie der damit einhergehenden Verschärfung von normativen Gegensätzen rückt mit dieser Thematik darüber hinaus die weiter gehende Fragestellung nach dem politischen Eigensinn von Konflikt und Dissens sowohl hinsichtlich seiner reproduktiven als auch hinsichtlich seiner strukturbildenden Wirkung im demokratischen Selbstinstitutionierungsprozess der Gesellschaft in den Blick.

1 Zur Aktualität des Themas der Anerkennung in der Sozialphilosophie vgl. Honneth 1994 und Fraser/Honneth 2003.

Eine von der Sprache her entwickelte Reaktion auf das so verstandene Thema der Anerkennung findet sich einerseits in der Diskurstheorie von Jürgen Habermas, andererseits in der politischen Philosophie von Jacques Rancière, der mit der Denkfigur des Unvernehmens eine weitreichende Rekonfiguration des politischen Denkens eingeleitet hat, welche zugleich die normativen Fundamente sprachlicher Kommunikation betrifft. Wie bei Habermas verschränken sich bei Rancière politische mit sprachphilosophischen bzw. -pragmatischen Gedanken. Man könnte seine Philosophie der Politik insgesamt als einen Versuch lesen, die aristotelische Begründung der Politik in der Sprachfähigkeit des Menschen mit Mitteln des Poststrukturalismus zu reformulieren (vgl. Rancière 2002: 14-32). Insofern liegt es nahe, vom Zusammenhang von Sprache und Anerkennung als gemeinsamem systematischen Horizont auszugehen, wenn untersucht werden soll, wie im Rahmen dieser beiden Ansätze der konflikthafte Prozess der Selbstinstituierung der Gesellschaft konzipiert wird.

Zunächst sollen durch einige vertiefende Überlegungen zum Thema Sprache und Anerkennung zwei Ebenen unterschieden werden, auf denen dieses Thema im kommunikativen Handeln relevant wird (2). Ausgehend von diesem systematischen Problemaufriss soll zunächst Habermas' diskurstheoretische Lösung dargestellt und im Hinblick auf Rancière kritisch beleuchtet werden (3). Sodann ist die Figur des Unvernehmens zu erörtern, wobei es insbesondere zu verdeutlichen gilt, dass mit dem Unvernehmen eine Gestalt von Dissens erfasst wird, die im Rahmen einer sprachpragmatischen Diskurstheorie aus begrifflichen Gründen nicht eingeholt, geschweige denn konsentstheoretisch aufgelöst werden kann (4). Zwei weitere Abschnitte sollen abschließend beide Positionen unter den Gesichtspunkten des Verhältnisses von Politik und Gesellschaft (5) sowie der Rolle von Anerkennungskämpfen im Spannungsfeld von etablierter Ordnung, Exklusion und politischer Transformation (6) erörtern.

2. Sprache und Anerkennung – einige systematische Bemerkungen

Der Zusammenhang von Sprache und Anerkennung ist auf zwei Ebenen der sprachlichen Kommunikation relevant, die auch von beiden hier diskutierten Autoren vorausgesetzt werden. Es wird sich jedoch zeigen, dass diese beiden Ebenen von ihnen je unterschiedlich in Beziehung zueinander gesetzt werden. Habermas versucht, beide miteinander zu verschränken, während für Rancière aus ihrer Unterscheidung ein institutionell nicht still zu stellender Konflikt resultiert.

Die erste Ebene, auf der dieser Zusammenhang virulent wird, ist die der grundlegenden normativen Verfasstheit kommunikativer Praktiken. Dabei bleibt es zunächst irrelevant, wie man die Geltungsbasis der Sprache genauer fasst, also beispielsweise wie Habermas als Bindungskraft illokutionärer Akte oder neuerdings wie Robert Brandom als aus dem impliziten Regelwissen der Sprecher re-

sultierende soziale Verpflichtungsverhältnisse (vgl. Brandom 2002). Entscheidend ist, dass jeder Sprechakt eine normative, also eine Geltungsdimension besitzt, insofern als mit jeder Sprechhandlung Geltungsansprüche formuliert werden, die auf intersubjektive Anerkennung angelegt sind. Die unterstellte Verknüpfung von Bedeutung und Geltung findet sich nach Habermas in den mit dem Ausführen von Sprechakten verbundenen Akzeptabilitätsbedingungen, die sich aus Bindungseffekten ergeben, welche die illokutionäre Rolle einer Äußerung für die an einer Sprechhandlung Beteiligten hervorruft, wobei diese Bindungseffekte auf den mit dem Äußern von Sprechakten implizit gestellten Geltungsansprüchen beruhen. In dieser, dem Sprechen inhärenten Normativität soll zugleich die Rationalität des kommunikativen Handelns bestehen. So schreibt Habermas, dass es „das sprachliche Medium [ist], durch das sich Interaktionen vernetzen und Lebensformen strukturieren, welches kommunikative Vernunft ermöglicht. Diese Rationalität ist dem sprachlichen Telos der Verständigung eingeschrieben und bildet ein Ensemble zugleich ermöglichender und beschränkender Bedingungen.“ (Habermas 1992: 17f.)

Die eingangs bereits erwähnte Heterogenität von Diskursgemeinschaften sowie von nicht nur nebeneinander bestehenden, sondern sich auch wechselseitig überlappenden und ineinander übergreifenden gesellschaftlichen Subsystemen sowie die damit einhergehende Vielfalt von widerstreitenden Geltungsansprüchen, lässt es jedoch fragwürdig erscheinen, ob diese Heterogenität unter ein einheitliches rationales Schema zusammen geführt werden kann. Die Frage nach dem Zusammenhang von Sprache und Anerkennung erhält, wenn man sich an dieser Beobachtung und der daraus resultierenden skeptischen Vermutung orientiert, eine weitere Verschärfung, die die Ebene der Selbstinstitutionierung der Gesellschaft berührt. Das Thema bekommt damit eine politische Wendung, die sich in der Frage nach den lebensweltlichen und institutionellen Bedingungen dafür artikuliert, was es überhaupt heißt, einen anerkennungsfähigen Geltungsanspruch zu erheben. Die Frage berührt keineswegs nur die hermeneutische Problematik der Grenzen des Verstehens bzw. radikal unvereinbarer Diskurse, wie sie ausführlich von Jean-François Lyotard diskutiert wurde (vgl. Lyotard 1989), sondern sie verweist auf die Bedingungen der Anerkennung von Diskursen, also auch ganz konkret von Stimmen, die aus der kommunikativen Konstitution des Sozialen herausgefallen sind, die um eine Positionierung ringen, von der aus sie sich überhaupt erst artikulieren können.

Stellte sich also auf der ersten Ebene die Frage, wie es gelingt, durch intersubjektive Anerkennung von Geltungsansprüchen über das Medium der Sprache Interaktionen zu vernetzen und damit auch Lebensformen rational zu strukturieren, so stellt sich auf dieser fundamentaleren Ebene die Frage, welche Geltungsansprüche überhaupt als Kandidaten für den Kampf um intersubjektive Anerkennung in Frage kommen. Das ist, wie noch zu zeigen sein wird, vor allem das Thema von Jacques Rancière. Es ist allerdings offensichtlich, dass gerade auch eine Diskurstheorie, die auf Verständigungsrationaltät und Konsens setzt, sich

durch diese verschärfte Fragestellung herausgefordert sieht.² Im folgenden soll Habermas' Ansatz als ein Versuch dargestellt werden, die beiden soeben unterschiedenen Ebenen im Vertrauen auf das der Sprache inhärente normative Potenzial miteinander im Rahmen einer Diskurstheorie des demokratischen Rechtsstaats zu verbinden.

3. Habermas: Anerkennung als Rechtsverwirklichung

Jürgen Habermas greift die soeben entwickelte Fragestellung vor dem Hintergrund neuerer Debatten um eine Politik der Anerkennung auf, bei der die identitätspolitischen Forderungen, sich gegen die Missachtung ihrer Würde zur Wehr setzender, meistens kollektiver Akteure im Vordergrund stehen. Hier geht es um die Begründung eines Rechts auf Differenz. Habermas kann dabei einerseits auf seine in der Theorie des *Kommunikativen Handelns* (Habermas 1995a) entwickelte sprachpragmatische Theorie kommunikativer Rationalität zurückgreifen, andererseits auf deren rechtstheoretische Ergänzung in *Faktizität und Geltung* (Habermas 1992). Dabei stellt sich für ihn die Frage nach einer Politik der Anerkennung als Konflikt, wie sich im Rahmen einer universalistischen Rechtstheorie, die auf als Rechtspersonen begriffenen Individuen zugeschnitten ist, universelle Rechte mit den partikularistischen, gleichwohl aber ethisch berechtigten identitätspolitischen Forderungen kollektiver Akteure vereinbaren lassen. Deren Kampf um die Interpretation historisch uneingelöster Gleichberechtigungsansprüche ist nach Habermas deshalb legitim, weil sich in ihm kollektive Erfahrungen verletzter Integrität artikulieren: „Es handelt sich um Emanzipationsbewegungen, deren kollektive politische Ziele in erster Linie kulturell definiert sind, obgleich immer auch soziale und ökonomische Ungleichheiten sowie politische Abhängigkeiten im Spiel sind.“ (Habermas 1997: 246)³ Habermas vertritt nun die These, dass eine richtig verstandene Politik der Anerkennung als fortschreitender Prozess der Verwirklichung des Systems demokratischer Rechte verstanden werden muss. Das impliziert, so Habermas weiter, „daß die demokratische Ausgestaltung des Systems der Rechte nicht nur allgemein politische Zielsetzungen, sondern auch solche kollektiven Ziele aufnimmt, die sich in Anerkennungskämpfen artikulieren“ (Habermas 1997: 253). An die Stelle der Forderung nach Sonderrechten in Gestalt eines Rechts auf Differenz soll ein demokratisches, d.h. bei Habermas prozedurales Verständnis der Verwirklichung von Rechten treten. Diese Dynamik von Anerkennungskämpfen und Rechtsverwirklichung versucht er sodann als Dialektik zwischen rechtlicher und faktischer Gleichheit näher zu be-

2 Vgl. Habermas 1992, wo er explizit von der „Prämisse eines in modernen Gesellschaften verstetigten Dissenses“ (S. 44, Fn. 18) spricht.

3 Er exemplifiziert seinen Ansatz am Beispiel der Frauenbewegung. Davon unterscheidet er allerdings nochmals nationalistische, religiöse und ethnische Minderheiten und deren Kampf um Anerkennung eines Rechts auf Differenz.

schreiben. Inklusionsansprüche resultieren demnach aus Rechtsansprüchen, die ihrerseits wiederum aus durch ein demokratisches Verfahren legitimierten Individualrechten hervorgehen. Das dabei unterstellte Legitimitätskriterium verlangt, dass die Adressaten des Rechts sich zugleich als seine Autoren verstehen können müssen, da nur unter dieser Bedingung vorausgesetzt werden kann, dass das Recht zugleich die Autonomie der Bürger sichert. Als Autoren des Rechts können sich seine Adressaten aber nur verstehen, wenn sich die Gesetzgebungsprozesse in Kommunikationsformen vollziehen, bei denen „alle unterstellen dürfen, die derart beschlossenen Regelungen verdienten allgemeine und rational motivierte Zustimmung“ (Habermas 1997: 251).

An dieser Stelle wird der Zusammenhang mit der Anerkennung partikularer Ansprüche gegenüber dem nach liberalen Verständnis neutralen universellen Recht relevant. Die Grundrechte erscheinen nämlich als Institutionalisierung der Kommunikationsvoraussetzungen eines demokratischen Verfahrens.⁴ Der sich aus dieser Argumentation ergebende normative Konnex zwischen Rechtsstaat und Demokratie soll sichern, dass sich alle normativen bzw. politischen Forderungen im prinzipiell allen Akteuren offen stehenden öffentlichen Prozess deliberativer Politik artikulieren können, der nach Habermas neben ethischen Selbstverständigungsdiskursen auch Kompromisse durch zweckrationale Mittelwahl, oder Verfahren der moralischen Begründung und der rechtlichen Kohärenzprüfung beinhalten kann: Es kommt allerdings „alles auf die Kommunikationsbedingungen und Verfahren an, die der institutionalisierten Meinungs- und Willensbildung ihre legitimierende Kraft verleihen“ (Habermas 1997: 285). Welche Ansprüche und Forderungen dabei Anerkennung finden, unter Umständen in das positive Recht eingehen und so zu einer Ergänzung bzw. Revision bestehender rechtlicher Normierungen führen, ist eine Frage des grundsätzlich offenen Diskurses. Diese Ebene eines ergebnisoffenen, in je spezifische lebensweltliche und historische Kontexte eingelassenen politischen Streits und Willensbildungsprozesses bringt es mit sich, dass jede historisch gewachsene Gestalt der Realisierung universeller Rechte nicht einfach nur als eine abstrakte Spiegelung des universellen Gehalts dieser Rechte erscheint, sondern immer auch Ausdruck einer partikularen Lebensform ist. Der Kampf um Anerkennung erfordert demnach auch kein besonderes Recht auf die Anerkennung von Differenz, so Habermas' Folgerung, sondern kann als ein Prozess zunehmender Universalisierung von Bürgerrechten begriffen werden: „Die Universalisierung der Bürgerrechte ist nach wie vor der Motor einer fortschreitenden Differenzierung des Rechtssystems, das die Integrität der Rechtssubjekte nicht ohne eine strikte, von den Bürgern selbst gesteuerte Gleichbehandlung ihrer identitätssichernden Lebenskontexte sicherstellen kann.“ (Habermas 1997: 245f.) Die Ebene des Dissenses so-

4 Vgl. Habermas 1997: 298: „Das Prinzip der Volkssouveränität drückt sich in den Kommunikations- und Teilnahmerechten aus, die die öffentliche Autonomie der Staatsbürger sichern.“ Vgl. dazu auch die instruktive Darstellung von McCarthy 1993: 314ff.

wie des politischen Kampfes um Anerkennung seitens exkludierter Akteure und ihrer Geltungsansprüche wird rückgebunden an den zivilgesellschaftlich verantworteten und innerhalb rechtlich geschützter liberaler Öffentlichkeiten sich entfaltenden Prozesses kommunikativen Handelns. Dem Dissens auf der stets offenen Ebene der politischen Willensbildung steht so ein verfahrensmäßiger Konsens gegenüber, in dem sich die Universalität der Rechtsprinzipien niederschlägt:

Die politisch integrierten Bürger teilen die rational motivierte Überzeugung, daß die Entfesselung kommunikativer Freiheiten in der politischen Öffentlichkeit, das demokratische Verfahren der Austragung von Konflikten und die rechtsstaatliche Kanalisierung der Herrschaft eine Aussicht auf die Bändigung illegitimer Macht und auf die Verwendung administrativer Macht im gleichmäßigen Interesse aller begründen. (Habermas 1997: 263f.)

Bevor nun in einem nächsten Schritt auf Jacques Rancières Ansatz eingegangen werden kann, sollen einige Ergebnisse und problematische Aspekte des Habermas'schen Konzepts festgehalten werden. Habermas setzt – so sollte deutlich geworden sein – auf die legitimierende Kraft eines öffentlichen Meinungsstreits, der sich auf die Kommunikationsbedingungen stützen soll, „unter denen der politische Prozeß die Vermutung für sich hat, vernünftige Resultate zu erzeugen, weil er sich dann auf ganzer Breite in einem deliberativen Modus vollzieht“ (Habermas 1997: 285). Diese Kommunikationsbedingungen sind mit anderen Worten insofern für den demokratischen Selbstorganisationsprozess der Gesellschaft grundlegend, als letzterer im Modus der Anerkennung von Geltungsansprüchen besteht, die ihren normativen Gehalt einzig den universellen Strukturen sprachlicher Kommunikation entlehnen. Als problematisch erweist sich an dieser Verbindung der zwei eingangs beschriebenen Ebenen des Verhältnisses von Sprache und Anerkennung weniger der universalistische Zugriff, sondern vielmehr der sprachphilosophische Preis, den Habermas für das Festhalten an einem hermeneutischen Paradigma mit seinem Primat von Verstehen und Verständigung und seinen leitenden Dichotomien zahlen muss. Leitend für den diskurstheoretischen Verfahrensbegriff politischer Willensbildung sind nämlich die Opposition von Verstehen und Missverstehen, der die Opposition der Handlungsmodi von Kommunikation und strategischer Manipulation korreliert. Einem radikalen Dissens vermag Habermas vor diesem Hintergrund nur als Umstellung vom Modus der Kommunikation auf den der strategischen Manipulation bzw. in letzter Konsequenz als Kommunikationsabbruch zu konzipieren.⁵ Das bedeutet, dass Dissense nur als defiziente, transitorische Erscheinungen denkbar sind. Soll nämlich das angedeutete Ausweichen in strategisches Handeln oder ein Kommunikationsabbruch vermieden werden, bietet sich als Ausweg nur noch die normative

5 Vgl. dazu auch die Kritik an diesen Dichotomien bei McCarthy 1993: 324. McCarthy unternimmt dort zugleich eine Korrektur an Habermas' Modell, ohne dabei allerdings den konsenstheoretischen Grundrahmen zu verlassen.

Regelung strategischer Interaktionen an (vgl. Habermas 1992: 44). Dies soll in Gesellschaften mit erhöhtem Dissensrisiko, also solchen, die nicht mehr auf die Bindungskräfte von Autoritäten, Traditionen oder Grundkonsensen in Gestalt eines geteilten Diskursuniversums vertrauen können, vom Recht geleistet werden, das – wie gesehen – selbst wiederum aus verständigungsorientierten Diskursen hervorgeht. Habermas plädiert daher auch konsequenterweise für die Entschränkung kommunikativen Handelns, indem Diskurse auf Dauer gestellt werden: „Aus eigenen Ressourcen kann es [das kommunikative Handeln, Verf.] das in ihm angelegte Dissensrisiko allein durch Risikosteigerung zähmen, nämlich dadurch, daß Diskurse auf Dauer gestellt werden.“ (Habermas 1992: 56)

Indem Habermas aber das diskursive, verständigungsorientierte Sprechen privilegiert, muss er eine weitere, scheinbar unproblematische Voraussetzung machen, nämlich die der Gleichheit aller Sprecher als potenzielle Diskursteilnehmer. Faktisch wird die Gleichheit durch das Recht geschützt, das ist aber insofern nicht ausreichend, als die historisch gewachsenen Bürgerrechte normativ als Resultat eines Prozesses ihrer zunehmenden Universalisierung begriffen werden sollen. Daher ergibt sich die Gleichheit der Sprecher bei Habermas bekanntlich aus den von ihnen in der performativen Perspektive zu machenden kontrafaktischen, transzendentalen Voraussetzungen des Diskurses. Nun lässt sich allerdings zeigen, dass die Bedingungen der idealen Sprechsituation keineswegs zusätzliche, kontextunabhängige Kriterien der Wahrheit, Gerechtigkeit und Rationalität liefern. Vielmehr können die unterstellten Diskursbedingungen immer nur im Rekurs auf die in bestehenden Kontexten verfügbaren Kriterien wie zum Beispiel der Rationalität angewendet werden (vgl. Wellmer 1992: 28f.). Es handelt sich also durchaus nicht um transzendente Bedingungen, sondern um solche, die ihren Ort in partikularen Kontexten und Praktiken haben. Über deren Konstitutionsbedingungen ist aber, anders als die vermeintlich transzendente Bedingung von den idealen und kontrafaktischen Diskursvoraussetzungen suggeriert, noch nicht entschieden. Es liegt jedoch in der Logik der Habermasschen Argumentation, dass er diese performativen Konstitutionsbedingungen aus dem Blick verliert, da sie den Sprechern in Gestalt jener idealen Diskursbedingungen in der Teilnehmerperspektive vermeintlich immer schon zur Verfügung stehen.

Sowohl auf der Ebene alltäglicher kommunikativer Praxis, sofern sie auf Verständigung angelegt ist, als auch auf der Ebene der politischen Willensbildung, geht das diskurstheoretische Modell also von einer immer schon konstituierten Diskurs-Sphäre aus, in der die Akteure zumindest im Prinzip die Chance haben, mit ihren kommunikativen Handlungen Anschluss zu finden. Damit setzt Habermas eine spezifische politische Sphäre innerhalb der Gesellschaft und eine konstitutive Anbindung der Politik an das Recht, das als Institutionalisierung jener kommunikativen Voraussetzungen begriffen wird, voraus: „Diese subjektlosen Kommunikationen, innerhalb und außerhalb der politischen, auf Beschlussfassung programmierten Körperschaften, bilden Arenen, in denen eine mehr oder weniger rationale Meinungs- und Willensbildung über gesamtgesellschaftlich re-

levante Themen und regelungsbedürftige Materien stattfinden kann.“ (Habermas 1997: 288) Daran ließe sich mit Blick auf Rancière die Frage anschließen, ob diese diskurstheoretische Verknüpfung der beiden Ebenen des Verhältnisses von Sprache und Anerkennung nicht letztlich dem Ideal der Anerkennung zuwiderläuft, weil es aufgrund des Primats der Inklusion in eine bestehende Ordnung asymmetrische soziale Verhältnisse tendenziell eher affirmiert, als dass es sie in Frage zu stellen erlaubt. Denn diejenigen, die Anerkennung begehren, müssen sich im Rahmen des Habermasschen Modells der Sprache und der Rationalität derjenigen bedienen, die Anerkennung gewähren, um sich mit ihrem Anliegen überhaupt Gehör zu schaffen. Doch auch abgesehen von diesen anerkennungstheoretischen Aspekten sind die genannten Voraussetzungen einer immer schon konstituierten und rechtlich geschützten Sphäre keineswegs so selbstverständlich wie Habermas suggeriert. Sie sind es weder auf der Ebene faktischer Anerkennungskämpfe noch – was hier entscheidend ist – auf der normativen Ebene sprachlich-performativer Praktiken.

4. Rancière: La méésentente – Anerkennung als Artikulation von Gleichheit zwischen Beliebigen

Es mag vielleicht überraschen, das politische Denken von Jacques Rancière ausgerechnet im Zusammenhang mit der Anerkennungsthematik diskutieren zu wollen. Richtet sich doch Rancières Entwurf gerade gegen jeden Versuch, politische Prozesse durch eine grundlegende normative Struktur, und sei es die der Anerkennung, zu fundieren. Der Bezug zum Thema ergibt sich allerdings, wenn man sich vergegenwärtigt, dass es bei Rancière um eine spezifische Form politischer Anerkennung geht, nämlich – sehr vorläufig gesagt – um den Kampf zwischen denen, die eine symbolische Einschreibung im Gemeinwesen haben, also sinnvoll und verständlich reden und handeln können, und denen, deren Stimme nur als Geräusch gilt. Bevor es darum geht zu entscheiden, ob eine Gruppe anerkannt werden kann oder nicht und die Kriterien dafür geprüft werden können, geht es darum, ins Gespräch zu bringen, was überhaupt gemeinsamer Gegenstand eines Streits werden soll, im Gegensatz zu dem, worüber es keinen Streit gibt, und was somit auch als gemeinsamer Gegenstand gar nicht erst in den Blick rückt.⁶

Stellt man die Frage auf diese Weise, ist zwar klar geworden, wie sich ein Bezug zum Anerkennungsthema ergibt – es ist bei Rancière der Kampf der Ungehörten um das Recht, mit ihrer Stimme Gehör zu finden –, doch ist mit dieser Beschreibung noch offen, worin dann die Besonderheit von Rancières Ansatz besteht. Man könnte nämlich mit Habermas gegen diese Überlegung einwenden,

6 Wie Deranty 2003 vorgeschlagen hat, kann man Rancières Ansatz daher durchaus als einen Beitrag zur Ethik der Anerkennung interpretieren. Zur allgemeinen Verortung von Rancières politischer Philosophie vgl. Hetzel 2004, Niederberger 2004 sowie Bedorf 2005: 95-101.

dass der politische Streit als Streit darum, wer überhaupt zum Streit zugelassen wird, ein geradezu typischer Fall für einen rationalen Diskurs darstellt. Nichts scheint dagegen zu sprechen, dass im Rahmen eines rationalen Diskurses auch die Rahmenbedingungen und die Kriterien des Streits bzw. unterschiedliche Situationsdefinitionen verhandelt werden. Damit deutlicher wird, an welcher Stelle Rancière vom Kommunikationsmodell abweicht, und damit den Zusammenhang von Konsens und Dissens sowie das Verhältnis von universellen Geltungsansprüchen und partikularen historischen Kontexten in eine andere Perspektive rückt, sind zwei Grundmotive seines politischen Denkens näher zu erläutern: Das Unvernehmen als eine in der sprachlichen Interaktion angelegte spezifische Gestalt des Dissenses sowie seine Deutung des Prinzips von der Gleichheit der Sprechenden Wesen.

Unter einem Unvernehmen (*mésentente*) versteht Rancière eine bestimmte Sprechsituation, nämlich eine solche, „bei der einer der Gesprächspartner gleichzeitig vernimmt und auch nicht vernimmt, was der andere sagt“ (Rancière 2002: 9). Er grenzt diese Situation sogleich ab von anderen Formen von Fehlkommunikation, dem Missverständnis oder dem Verkennen. Situationen asymmetrischer Wissensverteilung wie das Verkennen können, nicht anders als Missverständnisse, behoben werden. Man setzt in beiden Fällen voraus, dass einer der Gesprächspartner schlicht nicht versteht, was der andere sagt, oder es einfach nicht weiß. Man setzt eine bestehende Ordnung des Wissens voraus, über die einer der Gesprächspartner erst aufgeklärt werden müsste, damit er in die Lage versetzt wird zu verstehen, was der andere sagt. Die zu behebende Asymmetrie wird auf diese Weise immer schon unterstellt und damit letztlich, so Rancières Folgerung, reproduziert: Einer der Gesprächspartner ist immer der Lernende, der andere wiederum, der Lehrende, weiß ganz genau, was es heißt zu sprechen. Jede Situation präjudiziert dann, was eigentlich offen ist, nämlich, dass der andere verkannt hat, wovon die Rede ist, oder einfach nicht in der Lage ist zu verstehen. Situationen des Unvernehmens sind dagegen solche, bei denen einer der Gesprächspartner ein X vernimmt und zugleich nicht vernimmt. Rancière vertritt hier die These, dass es nicht nur kein Interpretationsprivileg beispielsweise seitens der Philosophie zur Festlegung der Referenz von Ausdrücken gibt, sondern vielmehr, dass die Semantik überhaupt nicht in der Sprache vorgängig festgelegt ist. Sie ist durch einen bestimmten Diskurs und die damit verflochtene Praxis vorgegeben, denen eine bestimmte Verteilung der Sprecherpositionen entspricht. Sie ist damit potenziell immer strittig. Das liegt nach Rancière daran, dass jede Gesellschaft durch ein konstitutives Unrecht aufgebaut ist, welches sich als Verrechnung im Verhältnis von Teil und Ganzem darstellt: Sie beruht darauf, dass das Ganze der Gemeinschaft einen seiner Teile nicht als einen seiner Teile zählt. Das Ganze zählt diesen Teil für nichts. Es behauptet sich durch den Ausschluss eines Teils: der Anteillosen. Die Anteillosen stehen dabei für die aus den Bahnen der sozialen Kämpfe um Anerkennung ausgeschlossenen, und gerade nicht für die im Ganzen repräsentierten Angehörigen einer Partei oder einer Klasse. Eine solche

Logik, die Anteil und Abwesenheit des Anteils der Teile dieses Ganzen bestimmt, indem sie es gestaltet und in Form einer bestimmten Anordnung zum Erscheinen bringt, also öffentlich wahrnehmbar macht, nennt Rancière Polizei:

Die Polizei ist somit zuerst eine Ordnung der Körper, die die Aufteilung unter den Weisen des Machens, den Weisen des Sagens bestimmt, die dafür zuständig ist, dass diese Körper durch ihre Namen diesem Platz und jener Aufgabe zugewiesen sind; sie ist eine Ordnung des Sichtbaren und des Sagbaren, die dafür zuständig ist, dass diese Tätigkeit sichtbar und jene andere es nicht ist, dass dieses Wort als Rede verstanden wird, und jenes andere als Lärm. (Rancière 2002: 41)⁷

Daher entspricht jeder gegebenen Verteilung von Funktionen, Positionen, Rollen innerhalb der Gesellschaft eine Verteilung, oder wie Rancière formuliert, eine Zählung der Sprecherpositionen. Das bedeutet aber, dass die polizeiliche Logik, indem sie als öffentlich wahrnehmbare Aufteilung immer schon das Nicht-Bestehen einer gemeinsamen Welt gesetzt, auch die Gemeinsamkeit der Sprache als unproblematisches Medium des politischen Streits negiert hat. Die Referenz ist selbst ein Politikum, und keine von gegebenen Diskursen und dem, was sie sichtbar machen oder auch verbergen, unabhängige, rein semantische Kategorie. Die Frage lautet immer: Gibt es diesen gemeinsamen Gegenstand? Der Kampf um Anerkennung ist im Lichte des Unvernehmens also ein Kampf um das, was als gemeinsamer Gegenstand eines Gesprächs in Frage kommt:

Es betrifft die sinnliche Darstellung dieses Gemeinsamen, die Eigenschaft der Gesprächspartner selbst, es darzustellen. Die Extremsituation des Unvernehmens ist jene, bei der X nicht den gemeinsamen Gegenstand sieht, den ihm Y präsentiert, weil er nicht vernimmt, dass die von Y ausgesendeten Töne Wörter bilden und Verknüpfungen von Wörtern, die den seinen ähnlich wären. (Rancière 2002: 11)

Das Unvernehmen betrifft aber nicht nur die semantische Ebene der Sprechsituation und die Darstellungs-Funktion der Sprache, sondern verweist auch auf deren pragmatisch-performative Struktur: „Die Strukturen des Unvernehmens sind jene, bei denen die Diskussion eines Arguments auf den Streit verweist, der über den Gegenstand der Diskussion und über die Eigenschaft derer, die daraus einen Gegenstand machen, besteht“ (Rancière 2002: 12f.). Das Unvernehmen bezeichnet demnach einen Dissens, der auch das Verhältnis der Sprecher zum Gegen-

7 Zum besseren Verständnis muss man sich klar machen, dass der Polizeibegriff hier nicht nach heutigem Verständnis ein (repressives) staatliches Exekutivorgan bezeichnen soll, sondern im Sinne der in der frühen Neuzeit entstandenen Polizeiwissenschaften – wir würden heute von Verwaltungswissenschaften sprechen – zu verstehen ist. Zu den Polizeiwissenschaften vgl. die einschlägigen Abschnitte bei Hegel 1955: 195-203. Das französische Wort „police“ erlaubt zudem aufgrund von Homophonie die Assoziation mit dem griechischen „polis“. Vgl. dazu Badiou 2003: 127.

stand macht. In diesem Zusammenhang wird auch deutlich, an welchem Punkt Rancières Position gegenüber der Habermasschen Kommunikationstheorie ihr eigenes Profil gewinnt.

Habermas hatte einen Vorrang der performativen, an Geltung orientierten teilnehmenden Einstellung vor der deskriptiven, objektivierenden Einstellung damit begründet, dass die performative Einstellung zur zweiten Person und die objektivierende Einstellung zur dritten Person in einem Komplementaritätsverhältnis zueinander stehen. Dementsprechend verstehe ich mich als der Andere eines Anderen in einem doppelten Sinne: Als das „Du“ und als das „Er“ eines anderen „Ich“. In der performativen Einstellung zur zweiten Person nehme ich den anderen als ein rationales, anerkennungsfähiges Wesen, als kompetenten Sprecher wahr. Diese Möglichkeit ist konstitutiv für die Objektivierung sprachlich vermittelter Zusammenhänge, weil der Zugang zu sprachlich vermitteltem Sinn nur aus einer an Geltung orientierten Teilnehmerperspektive möglich ist. Umgekehrt bezeichnet das performative Sein der Sprache eine Struktur der Lebenswelt. Nach Habermas hieße es, dieses performative Sein der Sprache verkennen, wenn man es nicht im Lichte des immer möglichen Wechsels von der zweiten zur dritten Person deutete. Daraus folgt auch, dass der Sprecher mehr als nur eine Entität in der Welt ist, wenn er sich in der ersten Person selbst thematisiert.⁸

Gegen diese Auslegung der Grammatik der Personalpronomina macht Rancière eine Funktion der dritten Person geltend, die bei Habermas verdeckt bleibt. Gemeint ist die Funktion des objektivierenden Kommentars, in der der Sprecher in der dritten Person zu seinem eigenen Sprechen eine Beobachterperspektive einnehmen kann, um für einen anderen Sprecher das Objektive und Gemeinsame der Situation sichtbar werden zu lassen, das beide Gesprächspartner eigentlich teilen, das aber aus deren performativem Ich-Du-Selbstverständnis von einem der Gesprächspartner geleugnet wird oder zumindest strittig ist. Von der dritten Person machen Sprecher vor allem aber auch dann Gebrauch, wenn sie das Verhältnis der Sprecher thematisieren wollen. Rancière macht gegen Habermas darauf aufmerksam, dass die dritte Person genauso eine direkte und indirekte Gesprächsperson ist wie eine Person der Beobachtung und der Objektivierung. Der Gebrauch der dritten Person holt die Aussagen der Gesprächspartner aus ihrem Funktionszusammenhang, um sie auf eine Bühne zu bringen, auf der die Aussagen nicht mehr funktionieren, die Ordnung des gegebenen Diskurses unterbrechen und die Sprecherrollen nicht bereits von den Verhältnissen vorgegeben sind, aufgrund derer immer schon entschieden ist, wer als ein Wesen mit symbolischer Einschreibung im Gemeinwesen gilt. Paradoxerweise wird die funktionelle Sprache des Diskurses durch diese Objektivierung und Universalisierung

8 Vgl. dazu die konzise Darstellung in Wellmer 1992 sowie Habermas 1995b und 1988: 346f., wo er mit Rekurs auf den Primat sprachlich erzeugter Intersubjektivität gegen Foucault argumentiert. Rancière bezieht sich in seiner Kritik an Habermas ausdrücklich auf diesen Aspekt seiner Theorie. Vgl. Rancière 2002: 59 und 67.

sierung der Aussagen erst zu einer gemeinsamen Sprache, in der sich die Sprecher als Gleiche begegnen können, um ihre Geltungsansprüche auf die Probe zu stellen. Diese objektivierende Form des Situationskommentars lässt sich nicht einfach als Verdinglichung abweisen oder auf eine dialogische Relation zurückführen, sondern eröffnet die Möglichkeit einer grundsätzlichen Rekonfiguration der Gesamtsituation.⁹

Wenn man wie Habermas mit den Dichotomien Verständigung oder strategisches Handeln, Verständigung oder Objektivierung operiert, dann bleibt nur noch der Konsens als Telos des Gesprächs. Der politische Diskurs ist aber, wie Rancière betont, stets mehr und zugleich weniger als ein Dialog: Weniger, insofern als sich im Kommentar monologisch der Dissens zwischen den Sprechern, ihren Geltungsansprüchen und Positionen selbst artikuliert; mehr, da der Kommentar die Personen, wie Rancière es nennt, vervielfältigt. Nach Rancière ist diese Möglichkeit eines polemischen Abstands zwischen einer ersten und einer dritten Person von der dialogischen, verständigungsorientierten Kommunikation zwischen einer ersten und zweiten Person nicht prinzipiell trennbar. Sie ist für politische Diskurse charakteristisch und kennzeichnet nach Rancière geradezu die Struktur der öffentlichen Meinung. Die die Pragmatik des Unvernehmens kennzeichnende Notwendigkeit, sich nicht nur über den Inhalt einer Situation zu verständigen, sondern immer auch über das Verhältnis der Sprecher zueinander, folgt aus diesem immer möglichen und im Unvernehmen inszenierten Spiel der Personen. Das Unvernehmen ist eine Inszenierung, in der Performativität als Setzung sowie Praxis als kommunikative Handlung zusammenfallen.¹⁰ Das hier ausgelöste Spiel der Personen ist demnach ein an der Pragmatik der Sprecherrollen festzumachendes Indiz dafür, dass die in der von Habermas privilegierten dialogischen Situation angenommene bzw. antizipierte Identität des sich gegenseitigen Verstehens, nicht einfach unterstellt werden kann. Jede Gesprächssituation wird vielmehr von der Frage gespalten, was sich aus dem Vernehmen der Sprache ableitet.

So wie jede dialogische Situation seitens der Sprecher die Möglichkeit impliziert, einen polemischen Abstand zwischen einer ersten und einer dritten Person zu inszenieren, so ermöglicht die Frage nach dem Verstehen der Sprache immer die Feststellung, dass diese Frage performativ zwischen denen trennt, die verstehen und wissen, und denen, die nicht wissen und daher auch nicht verstehen. Hinter der wohlmeinenden Frage „Haben Sie mich verstanden?“ verbirgt sich so eine Leugnung der ursprünglichen Gleichheit der Sprecher. Das Verstehen er-

9 Charakteristische Beispiele für diese Art von Sprechsituationen sind nach Rancière die Diensthöflichkeitkonflikte in Komödien des 17. und 18. Jahrhunderts. Die dritte Person des objektivierenden Kommentars kennzeichnet typischerweise auch die Pragmatik von politischen Manifesten bzw. öffentlichen Verlautbarungen von Streikenden, wie Rancière anhand von Beispielen u.a. aus der Geschichte der Arbeiterbewegung zeigt. Vgl. dazu Rancière 2002, 58ff. und 65ff.

10 Zum Begriff der Performativität als Setzung vgl. Mersch 2003.

scheint vor diesem Hintergrund immer auch als ein Indikator einer bestimmten, kontingenten Aufteilung der sinnlich wahrnehmbaren Welt, einer Verrechnung von Teil und Ganzem. Rancière spielt hier den Mythos von der Gemeinschaft der miteinander sprechenden, deliberierenden Bürger gegen die Bestimmung des Menschen als *zoon lógon échon* aus, indem er ihr ein egalitaristisches Moment einschreibt: „Es gibt Ordnung, weil die einen befehlen und die anderen gehorchen. Aber um einem Befehl zu gehorchen, bedarf es mindestens zweier Dinge: man muss den Befehl verstehen, und man muss verstehen, dass man ihm gehorchen muss. Und um das zu tun, muss man bereits dem gleich sein, der einen befiehlt.“ (Rancière 2002: 28) Die vermeintliche natürliche Ungleichheit zwischen den Sprechern, die das Glücken dieses Sprechakts, nämlich des Befehls, erst ermöglichen soll, verdankt sich einzig und allein der Gleichheit der sprechenden Wesen. Der anfängliche Logos, nach dem sich die Chance bemisst „für einen Befehl bestimmten Inhalts bei angebbaren Personen Gehorsam zu finden“ (Weber 1975: 28), ist mit dem anfänglichen Widerspruch behaftet, die Ungleichheit der Sprecherpositionen nur um den Preis der Negation der ursprünglichen Gleichheit von Befehlendem und Gehorchendem als sprechende Wesen setzen zu können. Im paradoxen Phänomen, dass die Gleichheit der sprechenden Wesen, das Vernehmen im Einvernehmen, nur als Konflikt, als Unvernehmen, artikuliert und geltend gemacht werden kann, besteht die spezifisch politische Rationalität einer Gesprächssituation.

Der politische Streit bringt die Voraussetzung der Gleichheit aller sprechenden Wesen im Modus des Dissenses und des Konflikts zur Geltung. Sein Sinn ist es, dem Konflikt eine Szene zu schaffen, auf der sich die Gleichheit oder Ungleichheit der Gesprächspartner erst ins Spiel bringt. Er behauptet gleichsam das von einem hegemonialen Diskurs verdeckte Bestehen der gemeinsamen Welt in der Form des Unvernehmens. Deshalb müssen die Sprecher, noch bevor sie über die beste oder gerechteste Aufteilung der Anteile des Ganzen streiten, einen Streit über die beste Offenlegung dieser Anteile einrichten. Sie tun es, indem sie das Prinzip der Gleichheit als Bedingung der Möglichkeit von Ungleichheit artikulieren.

Gleichheit als Bedingung der Möglichkeit von Ungleichheit in den Blick zu holen, ist also, generell gesprochen, Rancières paradoxe Antwort auf die Frage, was es denn heißt, Politik im Gegensatz zur einer bloßen Logik der Herrschaft zu denken. Es heißt, das Verhältnis der Gleichheit zwischen Beliebigen – so Rancières Bestimmung von Demokratie – als reine Kontingenz jeder sozialen Ordnung ins Spiel zu bringen. Die Gleichheit ist dabei durchaus nicht eine transzendente Voraussetzung, die in der Teilnehmerperspektive eines verständigungsorientierten Diskurses vernünftigerweise anzuerkennen ist, sondern sie ist ein immer erst zu aktualisierendes Prinzip, das nur in der Form des Unvernehmens als spezifische Form des Dissenses zur Geltung gebracht werden kann. Gleichheit ist also eine rein negative Norm, die weder gegeben noch als Ziel gesetzt wird, sondern immer nur *in actu* gegen eine bestimmte Formation vorgebracht werden kann.

Aus diesem Grund fungiert für Rancière, wie auch für Habermas, die Kommunikation als Paradigma: Im kommunikativen Handeln soll ein anderer, von etwas, was er bis zu einem bestimmten Zeitpunkt so nicht sah, überzeugt werden. Diese Überzeugung kann aber nur in Form der Anerkennung des Anderen als eines Gleichen im Zugang zur Situation, deren Deutung Ziel des Austauschs ist, und zur Sprache, die das Medium des Austauschs ist, vollzogen werden. Dieser Akt der Anerkennung kann bei Rancière allerdings nur im Modus eines Dissenses eingefordert werden, im Sinne einer performativen Setzung, die kontextuell das Allgemeine – das universelle Prinzip der Gleichheit – im Besonderen – der kontingenten Ordnung der polis/police – artikuliert. Die performative Setzung in Gestalt des Unvernehmens und die damit verbundene Artikulation der Gleichheit schafft eine neue Sprechsituation, indem sie einen Raum der Unbestimmtheit öffnet, in welchem das auf Ungleichheit basierende Prinzip der Herrschaft dem universellen Prinzip der Gleichheit in einer besonderen Szene entgeggestellt wird. Die Geltungsansprüche der Gesprächspartner werden dabei insofern grundsätzlich in Frage gestellt, als der Gleichheitsanspruch aller Wesen als sprechende Wesen ernst genommen wird durch die Einrichtung eines Streites, der sichtbar und hörbar werden lässt, dass eine gegebene Verteilung von Sprecherpositionen keinen anderen Grund als die Zufälligkeit jeder gesellschaftlichen Ordnung hat. Die Forderung nach Anerkennung ist die Forderung, die Verrechnung sichtbar und hörbar werden zu lassen, auf der eine jede gegebene Ordnung kontingenterweise ruht.

5. Befehlen oder Überzeugen: Politik und Herrschaft

Die vorangehenden Überlegungen zielten darauf ab, mit Jacques Rancières Denkfigur des Unvernehmens eine irreduzible und für politische Prozesse – für die hier paradigmatisch Anerkennungskämpfe stehen – konstitutive Gestalt des Dissenses gegen Habermas' diskurstheoretisches Programm zur Geltung zu bringen. Irreduzibel ist sie, weil sie nicht hermeneutisch auflösbar ist, sondern jeden in geordneten Bahnen verlaufenden Verständigungsprozess potenziell durchkreuzt, rekonfiguriert, oder ihm zuvorkommt. Die von Rancière anvisierte Form des Dissenses meint also weder eine grundsätzliche Unabschließbarkeit aller Diskurse noch geht es um Unvereinbarkeit im Sinne Lyotards, also um widerstreitende Ansprüche, für deren Versöhnung es keine universelle Regel gibt.¹¹ Konstitutiv für politische Prozesse ist sie, weil sie eine Szene schafft, durch die Sprecher sich überhaupt erst als Gleiche begegnen können und damit eine seit

¹¹ Man muss allerdings mit Bedorf 2005: 97f. konzедieren, dass die Nähe zu Lyotard größer ist als Rancière eingesteht. Mir scheint es gleichwohl unbestreitbar, dass Rancière mit der Figur des Unvernehmens eine auch dem Widerstreit gegenüber genuine Form des Dissenses thematisiert. Insofern ist es wohl zutreffender zu behaupten, dass sich beide Positionen ergänzen.

Aristoteles bekannte Bedingung des Politischen erfüllt, dass nämlich Politik nur dort stattfindet, wo sprechende Wesen über die das Allgemeinwohl betreffenden Angelegenheiten verhandeln. Das „Anliegen des Miteinandersprechens“ – wie Hannah Arendt es formuliert hat – konstituiert die Sphäre des Politischen im Gegensatz zur vorpolitischen Sphäre, die der Pragmatik von Befehl und Gehorsam unterworfen ist: „Andere durch Gewalt zu zwingen, zu befehlen statt zu überzeugen, galt den Griechen als eine gleichsam präpolitische Art des Mensehenumgangs, wie er üblich war in dem Leben außerhalb der Polis.“ (Arendt 1981: 30) Bei Rancière liest sich das ganz ähnlich: „Vor dem Logos, der über das Nützliche und Schädliche diskutiert, gibt es den Logos, der befiehlt und Recht gibt zu befehlen. Aber dieser anfängliche Logos ist mit einem anfänglichen Widerspruch behaftet.“ (Rancière 2002: 28) Der Logos ist immer beides: Verrechnung von Teil und Ganzem als kontingenter Grund jeder sozialen Ordnung (Ratio) und gemeinsames Vermögen des Sprechens (Sprache). Aufgrund dieser Doppelstruktur, immer Verrechnung von Teil und Ganzem, also Rationalität einer bestimmten Verteilung, und gemeinsames Vermögen aller sprechenden Wesen, also Sprache, zu sein, ist er von einem Abstand zu sich selbst durchkreuzt, der im Unvernehmen als Dissens artikuliert wird. Der Unterschied zur Arendtschen Entgegensetzung von Befehlen und Überzeugen, und man könnte auch sagen: zur Habermasschen Entgegensetzung von verständigungsorientiertem und von strategischem Handeln, besteht demnach darin, dass bei Rancière der von der Politik als Unvernehmen vollzogene konflikthafte Bruch zugleich eine Verschiebung des Verhältnisses von Politik und Gesellschaft impliziert. Politik konstituiert sich im Gegensatz zur Logik der Herrschaft (arché), die die Sphäre des Sozialen strukturiert: „[K]ein Ding [ist] an sich politisch aufgrund der alleinigen Tatsache, dass an ihm Machtverhältnisse ausgeübt werden.“ (Rancière 2002: 44) Außerdem verknüpft Rancière diese Entgegensetzung von Politik und Gesellschaft mit einer Verschärfung des auf Aristoteles zurückgehenden Gedankens von der Sprachlichkeit des Menschen als Grund seiner Politikfähigkeit. Rancière fragt, was es politisch für ein sprachbegabtes Wesen heißt, zu sprechen, die Sprache eines anderen zu verstehen und ihn als sprechendes Wesen anzuerkennen.

Rancière hegt demnach auch nicht einfach einen schlichten antiuniversalistischen Affekt, denn die negative, konstitutiv auf eine bestehende Ordnung bezogene und gegen sie im Modus des Dissens in Anschlag gebrachte Norm der Gleichheit der sprechenden Wesen als zu aktualisierende Voraussetzung des Politischen erlaubt es ihm, die Bewegung der Anerkennung aus dem sterilen Gegensatz von Universalismus und Partikularismus herauszuholen. An dieser Stelle bietet es sich an, abschließend noch einmal die Eingangsfrage nach dem transformativen Potenzial des Anerkennungskampfes hinsichtlich des demokratischen Selbstinstitutionierungsprozesses der Gesellschaft aufzunehmen.

6. Vermittlung oder Unterbrechung: Zur normativen Bestimmtheit von Anerkennungskämpfen

Jürgen Habermas hat in seinem Beitrag zur Politik der Anerkennung den Anerkennungskampf an seinen Diskursbegriff des demokratischen Rechtsstaats und der Politik gebunden. Das ist bei ihm deshalb möglich, weil die *Theorie des Kommunikativen Handelns* von vornherein so gelesen werden kann, dass sie Motive des Anerkennungsparadigmas aufgenommen und integriert hat. Aufgrund der engen Verknüpfung von Geltung, Rationalität und Handeln muss kommunikatives Handeln immer aus der performativen Perspektive der beteiligten Akteure betrachtet werden, die in der Lage sind, wechselseitig ihre Geltungsansprüche zu akzeptieren oder zu verwerfen. Diese Fähigkeit von Personen, Geltungsansprüchen gegenüber eine ablehnende oder zustimmende Haltung einzunehmen, ist nach Habermas ein normativer Status, den sich diese Akteure im Rahmen gegebener sozialer Praktiken wechselseitig zuschreiben. Die Intersubjektivität kommunikativen Handelns manifestiert sich gerade auch darin, dass es sich um eine Fähigkeit handelt, die nicht ohne Bezug auf einen umfassenderen sozialen Kontext ausgeübt werden kann:

Handeln, oder die Bewältigung von Situationen, stellt sich als Kreisprozeß dar, in dem der Aktor beides zugleich ist – der Initiator zurechenbarer Handlungen und das Produkt von Überlieferungen, in denen er steht, von solidarischen Gruppen, denen er angehört, von Sozialisations- und Lernprozessen, denen er unterworfen ist. (Habermas 1995a: 204f.)

Dafür steht bei Habermas die Kategorie der Lebenswelt. Sie dient den Akteuren einerseits als Ressource und als implizites Hintergrundwissen im Kommunikationsprozess. Andererseits kann die Lebenswelt selbst zum Diskursgegenstand erhoben werden, dort nämlich, wo jener Hintergrund problematisch wird: „Während sich a fronte dem Handelnden der situationsrelevante Abschnitt der Lebenswelt als Problem aufdrängt, das er in eigener Regie lösen muß, wird er a tergo vom Hintergrund seiner Lebenswelt getragen, die keineswegs nur aus kulturellen Gewißheiten besteht.“ (Habermas 1995a: 204) Das ist jedoch gerade nicht so zu verstehen, dass die Akteure einfach durch ihren lebensweltlichen Hintergrund konstituiert werden, sondern sie können sich davon distanzieren und im Rahmen von Diskursen darüber verhandeln, ob sie einen Geltungsanspruch anerkennen wollen oder nicht:

Die Lebenswelt ist gleichsam der transzendente Ort, an dem sich Sprecher und Hörer begegnen; wo sie reziprok den Anspruch erheben können, daß ihre Äußerungen mit der Welt [...] zusammenpassen; und wo sie diese Geltungsansprüche kritisieren und bestätigen, ihren Dissens austragen und Einverständnis erzielen können. (Habermas 1995a: 192)

Weil also diese Fähigkeit zu kommunikativer Rationalität ein normativer Status ist, den sich Akteure wechselseitig in sozialer Praxis zuschreiben, der also mit anderen Worten in einer Anerkennungspraxis verwurzelt ist, kann Habermas verschiedene Formen der Anerkennung unterscheiden, nämlich ethische, moralische und politische, die die Lebenswelt normativ strukturieren. Darüber hinaus wird die politische Sphäre von Institutionen stabilisiert, die als diskursiv legitimierte Vermittlungsinstanzen für einen Prozess zunehmender Universalisierung von Bürgerrechten fungieren können. Habermas gelingt es daher, Institutionen zu denken, die als Resultat diskursiver Prozesse von den unter ihnen befassten Akteuren anerkannt werden können. Anders gesagt: Sie stehen normativ betrachtet den Akteuren nicht abstrakt als Obrigkeit gegenüber.

Die Verschränkung von Ordnung und transformierendem Anerkennungskampf erscheint bei Rancière dagegen unvermittelter. Politik im Gegensatz zum Gesellschaftlichen oder Polizeilichen zu denken, heißt nämlich, sie als Zusammenprall zwischen zwei Logiken des menschlichen Zusammenseins zu begreifen.¹² Als vermittelnder Terminus fungiert allenfalls das Politische (*le politique*) selbst, allerdings als der unbestimmte, immer erst einzusetzende Raum, in dem beide Logiken konflikthaft aufeinandertreffen können. Politik und Polizei stehen für zwei aufeinander bezogene Pole, die erklären sollen, warum sich im demokratischen Konflikt irreduzibler Dissens und wechselseitige Bezugnahme miteinander so verbinden können, dass geteilte Ordnungen ermöglicht, sie aber immer auch für Revisionen offen stehen (vgl. Niederberger 2004: 143ff.). Rancière überformt dieses konflikthafte Verhältnis allerdings nicht wie Habermas durch eine prozessuale Logik zunehmender Universalisierung. Der gemeinsame kommunikative Boden wird bei Habermas am Ende eines Kampfes um Anerkennung stets auf einer höheren Universalisierungsstufe wiederhergestellt. Der Konflikt erscheint demnach nur noch als vorübergehende Phase und besitzt keine strukturelle Autonomie im Rahmen der Logik kommunikativer Integration. Die befriedete Vision der Konfliktfelder bleibt dem Konflikt als solchen übergeordnet. Bei Rancière bleibt dieser Prozess offen. Die politische Störung der Polizei im Namen der Gleichheit zwischen Beliebigen kann diese Ordnung nachhaltig verändern und zu neuen Aufteilungen führen, sie kann aber auch eine Integration und Neueinschreibung des politischen Subjekts in diese Ordnung nach sich ziehen. Das Politische ist demnach stets vom Scheitern bedroht und seine Ausrichtung offen. Aus dieser Offenheit folgt nun nicht einfach eine völlige normative Unbestimmtheit. Unbestimmt ist die Norm der Gleichheit zwar insofern, als es sich

12 Vgl. Rancière 2002: 38: „Es gibt Politik, weil diejenigen, die kein Recht dazu haben, als sprechende Wesen gezählt zu werden, sich dazuzählen und eine Gemeinschaft dadurch einrichten, dass sie das Unrecht vergemeinschaften, das nichts anderes ist als der Zusammenprall selbst, der Widerspruch der zwei Welten, die in einer einzigen beherbergt sind: die Welt, wo sie sind, und jene, wo sie nicht sind, die Welt, wo es etwas gibt ‚zwischen‘ ihnen und jenen, die sie nicht als sprechende und zählbare Wesen kennen, und die Welt, wo es nichts gibt.“

um ein formales Prinzip handelt, das zudem nicht weiter, beispielsweise durch überhistorische Regeln kommunikativer Rationalität, fundiert ist. Material konkretisiert sich dieses Prinzip jedoch immer in bestimmten historischen Situationen und im Rahmen bestehender Ordnungen, da, wenn es aktualisiert wird, seine Einforderung immer nur im Namen bereits materialisierter Gleichheit geschehen kann.

Die Figur des Unvernehmens hat – neben den bereits erwähnten Aspekten – ganz offensichtlich eine Reihe von Vorzügen. Die aus den Bahnen etablierter Diskurse Herausgefallenen werden nicht einfach wie bei Habermas als potenzielle Subjekte der Inklusion gedacht, sondern als differente Andere, deren Alterität nicht ohne weiteres einholbar ist, und auch nicht essentialistisch oder identitär konzipiert wird, wie es bei separatistischen differenzpolitischen Projekten typischerweise der Fall ist. Die Bedingungen der Einholung und Inklusion müssen nach Rancière selbst immer zur Disposition stehen können. Vor diesem Hintergrund können neue Formen der Exklusion inmitten der alles einschließenden zeitgenössischen Konsensdemokratie diagnostiziert und kritisiert werden. Aufgrund ihres Selbstverständnisses, prinzipiell jeden zum Diskurs zuzulassen und somit als Gleichen zu betrachten, müssen moderne Demokratien die Existenz von ungezählten Individuen negieren. Habermas' Diskursbegriff des Rechtsstaats und sein Konzept der Lebenswelt erlauben es dem gemäß auch nicht, die konstitutive Verrechnung, also das, was in jeder Ordnung unsichtbar bleibt, sichtbar werden zu lassen. An den Rändern und sogar inmitten der Konsensdemokratien erscheinen – so Rancières Beobachtung – als Pendant zu einer Politik, welche die Artikulation eines fundamentalen, institutierenden Dissenses gar nicht zu denken erlaubt, Ausgeschlossene, die als unassimilierbare Gestalten identifiziert und als Objekte populistischer Rhetorik diffamiert werden: Wer sich nicht hinreichend anpasst, ist selbst Schuld, wenn er ausgeschlossen bleibt. Den so ausgeschlossenen bleibt, wenn sie nicht mit Gewalt reagieren wollen, entweder nur die Möglichkeit zu schweigen, oder die Sprache der Herrschenden zu übernehmen. Die Konsensdemokratie stabilisiert so eine polizeiliche Ordnung und propagiert zugleich deren vollendete Überwindung und deren Nicht-Bestehen (vgl. Labelle 2001: 93ff.). Nach Rancière ist unter diesen für heutige Demokratien charakteristischen Umständen eine radikaldemokratische Transformation der polizeilichen Ordnung nicht möglich. Damit wird auch deutlich, dass Rancières Denkfigur ein kaum zu unterschätzendes diagnostisches Potenzial besitzt.

Allerdings ergibt sich bei Rancière auch ein Problem hinsichtlich der normativen Struktur der von ihm als Polizei bezeichneten Sphäre. Sie folgt, wie er immer wieder betont, einer eigenen Logik und Rationalität, von der aber recht unklar bleibt, woran sie sich bemisst. Folgt man Rancières verschiedenen Darlegungen, erscheint sie als eine Mischung aus ideologischen Staatsapparaten im Sinne Althusser, Foucault'scher Disziplinargesellschaft, Bürokratie im Sinne Max Webers und durchaus auch als symbolisch strukturierte Lebenswelt, wie sie von Habermas beschrieben wird, ohne jedoch auf ein Moment dieses Spektrums

reduzierbar zu sein. Eine aus seinem eigenen Begriff des Politischen sich ergebende Möglichkeit einer normativen Auszeichnung gibt es bei Rancière nicht. Das ist die Kehrseite seines Versuchs, das Politische radikal offen als ein Ereignis zu denken, das sich ebenso wie das Normative in Gestalt des Prinzips der Gleichheit immer nur im Gegensatz zur Polizei rein negativ bestimmt und sich daher stets neu instituieren muss. Das ist insofern problematisch, als die einigermaßen unvermittelte Entgegensetzung beider Prinzipien es dann weder erlaubt, die vielfältigen, mikrologischen Transformationen innerhalb polizeilicher Ordnungen zu erfassen und in ein Verhältnis zu den durch das Politische bewirkten zu setzen, noch dasjenige, was an diesen Ordnungen, abgesehen von ihrer faktischen Funktionalität, seitens der in ihnen befassten Akteure anerkennenswert ist. Die Inszenierung des Unvernehmens läuft dann Gefahr, in den Sog beliebiger Selbstermächtigung zu geraten.

Literatur

- Arendt, Hannah (1981): *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München: Piper (2. Auflage).
- Badiou, Alain (2003): *Über Metapolitik*, Zürich/Berlin: Diaphanes.
- Bedorf, Thomas (2005): „Antinomien gesellschaftlicher Ordnung. Philosophie der Politik nach dem Poststrukturalismus“. *Philosophische Rundschau* 52/2, S. 95-123.
- Brandom, Robert B. (2002): *Expressive Vernunft. Begründung, Repräsentation und diskursive Festlegung*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Deranty, Jean-Philippe (2003): „Jacques Rancière’s Contribution to the Ethics of Recognition“. *Political Theory* 31/1, 136-156.
- Fraser, Nancy/Honneth, Axel (2003): *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (1988): *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- (1992): *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Theorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
 - (1995a): *Theorie des kommunikativen Handelns. Band 2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
 - (1995b): *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
 - (1997): *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1955) [1821]: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Hamburg: Meiner (4. Auflage).
- Hetzl, Andreas (2004): „Der Anteil der Anteilslosen. Über: Jacques Rancière: Das Unvernehmen“. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 2/2004, S. 322-326.

- Honneth, Axel (1994): *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Labelle, Gilles (2001): „Two refoundation projects of democracy in contemporary French philosophy. Cornelius Castoriadis and Jacques Rancière“, *Philosophy & Social Criticism* 27/4, S. 75-103.
- Liotard, Jean-François (1989): *Der Widerstreit*, München: Wilhelm Fink Verlag.
- McCarthy, Thomas (1993): *Ideale und Illusionen. Dekonstruktion und Rekonstruktion in der kritischen Theorie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Mersch, Dieter (2003): „Das Ereignis der Setzung“. In: Erika Fischer Lichte/Christian Horn/Sandra Umathum/Matthias Warstat (Hg.), *Performativität und Ereignis*, Tübingen/Basel: A. Francke Verlag, 41-56.
- Niederberger, Andreas (2004): „Aufteilung(en) unter Gleichen. Zur Theorie der demokratischen Konstitution der Welt bei Jacques Rancière“. In: Oliver Flügel/Reinhard Heil/Andreas Hetzel (Hg.), *Die Rückkehr des Politischen. Demokratietheorien heute*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, S. 129-145.
- Rancière, Jacques (2002): *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Weber, Max (1975): *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*, Tübingen: Mohr Siebeck (5. Auflage).
- Wellmer, Albrecht (1992): „Konsens als Telos der sprachlichen Kommunikation?“. In: Hans-Joachim Giegel (Hg.), *Kommunikation und Konsens in modernen Gesellschaften*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 18-30.

Metaphysik und Politik – Heidegger, Derrida und das Denken des Offenen

OLIVER FLÜGEL

Erschiene es nicht allzu präventios, hätte ich den vorliegenden Beitrag gerne in Erinnerung an Adornos Vorlesung aus dem Jahre 1965 *Metaphysik. Begriff und Probleme* genannt (Adorno 1998). Denn die Probleme, die Adorno dort als innere des metaphysischen Denkens diskutiert, sind exakt jene, die sich auch heute stellen, sobald man den – von der gegenwärtigen Diskurslage nahe gelegten – Versuch unternimmt, den Denkbezirk der Metaphysik zu verlassen. Adorno zufolge wird Metaphysik bestimmt von einem in seinen Konsequenzen kontradiktorischem Doppelmotiv, insofern sie einerseits in kritischer Absicht gegen dogmatische Fixierungen und Substantialismen opponiert, andererseits aber an dem, im dogmatischen Denken immer auch aufgehobenen, Anspruch, über das Bedingte, die bloß empirische Erfahrung hinauszugelangen, festzuhalten versucht: „[U]nd genau diese Doppelintention auf Kritik und Rettung, die macht das Wesen der Metaphysik aus“ (Adorno 1998: 35). Im Vollzug dieses Versuchs macht sich Metaphysik dann naturgemäß selbst des Dogmatischen verdächtig, sie geht, insofern sie auf die Erkenntnis eines Unbedingten zielt, in gewisser Weise in Theologie über (vgl. Adorno 1998: 93), die ja für die großen rationalistischen Systeme der neuzeitlichen Philosophie geradezu das Paradebeispiel dogmatischen Denkens darstellt. Angesichts dieses Umstands erscheint es auch wenig verwunderlich, dass Metaphysik heute selbst als Inbegriff eines nur mehr noch dogmatisch erscheinenden Spekulierens begriffen wird; sie ist unterdessen, um noch einmal mit Adorno zu sprechen, zum „Ärgernis der Philosophie“ (Adorno 1998: 9) geworden.

Scheinen diese Überlegungen zwar prima facie eine Überwindung der Metaphysik als einzig gangbaren Weg nahe zu legen, so stellt sich die Situation, wie ich im Folgenden zu zeigen versuche, keineswegs so einfach dar. Neben der Fra-

ge, die in den zeitgenössischen philosophischen Debatten häufig als entscheidende stilisiert wird, nämlich der nach der Unhaltbarkeit metaphysischen Spekulierens, erscheint mir eine andere, damit verbundene, mindestens ebenso triftig zu sein: die grundsätzliche nach der Möglichkeit, Metaphysik zu verlassen, ohne zugleich auf deren normative Aspirationen zu verzichten. Gerade für eine Politik, die mehr zu sein beansprucht als das, was eben so als Politik sich historisch-faktisch einspielt, stellt sich diese Frage mit unhintergebar Dringlichkeit. Soll Politik in einem auch normativ gehaltvollen Sinne möglich sein, was gleichzeitig bedeutet, dass sie nicht nur als eine Verlängerung des heutzutage allzuständigen pragmatisch-utilitaristischen Ökonomismus auftreten kann, dann stellen sich ihr diejenigen paradoxalen Fragen, die Adorno als Kernfragen der Metaphysik ausgewiesen hatte. So einfach sich das Problem formulieren lässt, so schwierig ist seine Bearbeitung. Denn deutlich wird zweierlei: Ebenso wenig wie auf Metaphysik schlicht verzichtet werden kann, kann einfach zu ihr zurückgekehrt werden. Im Zentrum steht also die Frage nach einem angemessenen Umgang mit Metaphysik – und da ich diesen Problemkomplex im Horizont des radikaldemokratischen Postulats einer „Rückkehr des Politischen“ zu situieren versuche (vgl. Flügel/Heil/Hetzel 2004), möchte ich die Frage ein wenig zuspitzen, indem ich nach einem angemessenen Umgang mit Metaphysik aus der Perspektive wenn schon nicht des Politischen selbst, so doch wenigstens aus der Perspektive der politischen Philosophie frage. Durch diesen Hinweis wird dann naturgemäß sogleich eine Einschränkung auf den Plan gerufen, denn es kann im vorliegenden Zusammenhang allein schon aufgrund der gebotenen Kürze zunächst allein darum gehen, zu umreißen, inwiefern eine Bestimmung des Verhältnisses von Philosophie und Metaphysik Implikationen für das Projekt einer politischen Philosophie hat.

Dass am Ende des vorliegenden Aufsatzes nicht die Formel eines solchen angemessenen Umgangs gegeben werden kann, versteht sich, so hoffe ich, von selbst. Dies allerdings – und das ist hervorzuheben – in erster Linie nicht eingedenk des Umfangs der Aufgabe, sondern eher angesichts bestimmter begrifflicher Erwägungen, deren Darlegung die folgenden Überlegungen dienen. Wenn es daher gelingt, dem Problem eine etwas schärfere Fassung zu geben und gleichzeitig zu zeigen, dass sich der Bezug zur Metaphysik nicht einfach durch die Proklamation eines nachmetaphysischen Zeitalters durchschneiden lässt, ist das Ziel dieses Aufsatzes, wenigstens für den Augenblick, erreicht.

Ihm werde ich mich in drei Schritten annehmen. Der erste Schritt hat vorbereitenden Charakter und wendet sich dem heideggerschen Projekt zu, Metaphysik gewissermaßen durch eine Tieferlegung der Fragestellung zu überbieten; hieran interessieren mich vor allem die Konsequenzen, die Heidegger aus dem Ende des Systemdenkens zieht und die in eine grundsätzliche Neuausrichtung philosophischen Denkens münden (1). In einem zweiten Schritt diskutiere ich als einen der konsequentesten Versuche, mit der Metaphysik in einem kritischen Gespräch zu bleiben, einige Züge des derridaschen Denkens (2). Abschließend werde ich ei-

nige vorsichtige Schlüsse ziehen, die dabei helfen sollen, zumindest die kriterialen Erfordernisse eines angemessenen Umgangs mit (den Problemen) der Metaphysik hervortreten zu lassen (3).

1. Unterwegs zu einem anfänglichen Fragen

„Hier ist alles auf die einzige Frage nach der Wahrheit des Seyns gestellt: Auf das *Fragen*. Damit dieser Versuch ein Anstoß werde, muß das *Wunder* des Fragens im Vollzug erfahren und zur Weckung und Stärkung der Fragekraft wirksam gemacht werden.“ (Heidegger 1994: 10; Herv. i.O.)

Heidegger zieht die Konsequenzen aus den paradoxalen Ergebnissen der nietzscheanischen Genealogie. Nietzsche hatte ja nicht nur eine fulminante Kritik der abendländischen Aspirationen auf die Wahrheit vollzogen, sondern den Boden derart gründlich aufgewühlt, dass er als Postament für zukünftige philosophische Systeme kaum mehr taugen konnte. In diesem Sinne vermerkt Heidegger, dass die Zeit der Systeme vorbei sei; möglich bleibe allein ein Entwurf, durch den man ins Fragen gelangen könne (vgl. Heidegger 1994: 5). Darum trägt der Text, dem dieser Gedanke entstammt, auch nur den unscheinbaren Titel *Beiträge zur Philosophie* und führt, da er nur noch ein Versuch, kein Werk mehr ist, die „wesentliche Überschrift: *Vom Ereignis*“ (Heidegger 1994: 3; Herv. i.O.) lediglich in Parenthese mit. Heideggers Verhältnis zu Nietzsche weist dabei selbstverständlich jenes für eine ideengeschichtliche Affiliation übliche Gepräge auf: Neben der Würdigung wird der Vorgänger eines Fehlers überführt, der es nötig werden lässt, sein Denken zu überschreiten. Im Falle von Nietzsche und Heidegger ist es der von Nietzsche gegen das abendländische Denken insgesamt ausgeweitete Metaphysikverdacht, den Heidegger wiederum gegenüber Nietzsche selbst artikuliert. Nietzsche habe die Metaphysik in seiner Lehre vom Willen zur Macht nicht überwunden, sondern lediglich umgekehrt (Heidegger 1952b: 214) – dem hoffnungsvollen Eleven bleibt daher der Arbeit noch genug.

Wie zuvor auch Nietzsche strengt Heidegger eine gemeinsame Befragung von Metaphysik und Wissenschaft an. Anders als sein Vorgänger jedoch will er den Dogmatismus des Erkenntnisstrebens nicht einfach ins Wanken bringen, indem er die tieferliegenden Gründe der vermeintlich rationalen Erkenntnis im Aberglauben ausweist (vgl. Nietzsche 1999: 11), sondern sein gemeinsamer Vorwurf gegen Metaphysik und wissenschaftliche Methodik besteht vielmehr darin, ihnen die mangelnde Tiefe ihres Fragens vor Augen zu führen. Das Problem der Metaphysik identifiziert Heidegger im Ausbleiben der Frage nach dem Sein, weil sie dieses wie selbstverständlich als *anwesendes Seiendes* vorstellt, wie er etwa in *Sein und Zeit* und in *Was ist Metaphysik?* ausführt (vgl. Heidegger

2001: 25; Heidegger 1998: 12). Dieses zum Sein als Sein nicht vordringende vorstellende Denken eignet aus Heideggers Perspektive nicht allein der Metaphysik, die deswegen durch eine fundamentalontologische Tieferlegung der Fragestellung überboten werden muss (vgl. Heidegger 1998: 9), sondern auch der modernen wissenschaftlichen Betrachtung. Ein synoptischer Blick auf *Sein und Zeit* (Heidegger 2001) und den Vortrag *Die Zeit des Weltbildes* (Heidegger 1952a) verdeutlicht diese These: In *Sein und Zeit* überführt Heidegger Descartes, den er als den Begründer der neuzeitlichen Metaphysik begreift, der direkten Übernahme des antiken Seinsverständnisses, wodurch dessen „scheinbare[r] Neuanfang des Philosophierens“ (Heidegger 2001: 24f.) sich als eine bloße Perpetuierung der antiken Ontologie entpuppt.¹ Die dieser Einschätzung korrespondierende Überlegung aus *Die Zeit des Weltbildes* besagt nun, dass das Wesen der modernen Wissenschaft, die sich der Maschinenteknik anschmiegt, mit dem Wesen der neuzeitlichen Metaphysik identisch sei (vgl. Heidegger 1952a: 69ff.). Zusammengenommen kann Heidegger daher sein Denken in einem Zug gegen die abendländische Ontologie und die moderne Wissenschaft gleichermaßen wenden. Unter gänzlich anderen Vorzeichen wiederholt er somit die hegelsche Kritik des modernen Wissenschaftsverständnisses: Auch ihm erscheint der Versuch einer Transformation von Philosophie in Wissenschaft, wie er im *Humanismusbrief* erklärt, als „Preisgabe des Wesens des Denkens“ (Heidegger 2000c: 6).

Entsprechend ist es Heidegger möglich, die Kritik von Metaphysik und moderner Wissenschaft uno actu durchzuführen. Beide zehren konzeptuell von einem Verständnis des Seienden als Präsentem: Deswegen kann Heidegger die Technik als vollendete (vgl. Heidegger 2000b: 76) resp. sich vollendende Metaphysik (Heidegger 2000b: 95) begreifen. Metaphysik wie Wissenschaft haben einen Bezug zum Seienden allein im Modus des Vorstellens (Heidegger 2000b: 81), was aus Heideggers Perspektive zugleich heißt, dass sie niemals bei ihm sind, sondern es stets nur vor sich stellen. Sie weisen daher in ihrem Inneren eine „völlige Leere“ (Heidegger 2000b: 91) auf, die sie nur mehr noch durch Ordnen zu füllen vermögen, das das ziellose Tun kaschiert. Vorstellen und Ordnen führen zusammengenommen dazu, das Wirkliche nur als Bestand zu behandeln, es, wie Heidegger diesen Sachverhalt fasst, als Bestand zu bestellen (Heidegger 2000a: 20ff.), wodurch sich das menschliche Dasein in das Gestell gestellt sieht (ibid.).

Nun versucht sich Heidegger bekanntermaßen an einer Destruktion dieser Ontologie (vgl. Heidegger 2001: 19ff.), indem er einen fundamentalontologi-

1 Eine Passage aus dem Aufsatz *Überwindung der Metaphysik* fasst den Vorwurf gegen Descartes Cogito prägnant: „Das ego cogito ist für Descartes in allen cogitationes das schon Vor- und Her-gestellte, das Anwesende, Fraglose, das Unbezweifelbare und je schon im Wissen Stehende, das eigentlich Gewisse, das allem voraus Feststehende, nämlich als jenes, das alles auf *sich* zu und so in das ‚gegen‘ zu anderem stellt.“ (Heidegger 2000b: 70; Herv. i.O.).

schen Gegenentwurf anstrengt, der tiefer fragen soll, als es die Metaphysik vermochte, gewissermaßen zu den eigentlichen Fragen sich vortasten soll. In *Sein und Zeit* konzipiert er ein solches Unterfangen als Analytik des Daseins, dessen ontischer und ontologischer Vorrang behauptet wird (vgl. Heidegger 2001: 13), und in den *Beiträgen zur Philosophie* schlägt er eine Denkbahn der Fundamentalontologie vor, die das Sein als Ereignis denkt (Heidegger 1994)²; der mit diesen Entwürfen verbundene fundamentalontologische Anspruch, der mir, ohne das an dieser Stelle weiter verfolgen zu können, völlig unhaltbar zu sein scheint, ist hier nicht von Interesse, wohl aber die sie rahmenden Überlegungen. Lässt man den fundamentalontologischen Anstrich einmal beiseite, dann tritt hervor, dass Heidegger einen wichtigen Schluss aus einer Kritik der Metaphysik und der, durch Nietzsches aporetisches Denken illustrierten, Unmöglichkeit, Metaphysik systematisch zu überschreiten, zieht: Das eigentlich Interessante an Heideggers Denken ist dann nicht die mit ihm verbundene Aspiration, endlich zum Sein selbst vorzudringen, sondern die Einsicht in das Ende systematischen Denkens und die von ihm daraus gezogene Konsequenz einer Öffnung des Denkens, die gleichsam die Bahnen der Philosophie neu ausrichtet: Nicht mehr die systematische Erfassung des Ganzen ist es, die das philosophische Denken antreiben sollte, sondern vielmehr die Idee der Öffnung selbst, verstanden als ein Ins-Fragen-Kommen und Im-Fragen-Bleiben. In dieser Hinsicht rehabilitiert Heidegger jene Form philosophischer Spekulation, die das Denken etwa von Fichte und Hegel angeleitet hatte und die durch das bestellende Denken des Positivismus verdrängt wurde und durch dessen Erfolgsgeschichte in Vergessenheit zu geraten drohte.

2. Der Messianismus des kommenden Ereignisses

Schon Heidegger wollte nicht mehr einfach gegen die Metaphysik denken, sich aber auch nicht mit ihr bescheiden, sondern vielmehr zu einem tieferen Denken, als es im Rahmen der Metaphysik möglich ist, vordringen (vgl. Heidegger 1998: 9). Eine nochmalige Wendung erfährt die Stellung zur Metaphysik innerhalb der Dekonstruktion Jacques Derridas, die neben den genealogischen Befragungen Nietzsches auch Heideggers Versuchen zu einem öffnenden Denken verbunden ist. Ihre Grundzüge lassen sich schärfer fassen, wenn man sie nicht allein vor dem Hintergrund Nietzsches und Heideggers betrachtet, sondern die ethische Kritik an Heidegger durch Lévinas mitdenkt.

Lévinas konzentriert sich in seiner Ontologie-Kritik auf ein anderes Merkmal der Metaphysik als Heidegger, wodurch es ihm, der durchaus in Heideggers

2 Ob es sich um die Explikation ein und desselben Denkens handelt oder ob sich hier eine Kehre in Heideggers Denken bemerkbar macht, ist in der Heidegger-Rezeption umstritten und soll hier auch nicht weiter verfolgt werden. Heidegger selbst verstand diese Kehre nicht als „Änderung des Standpunktes“ (Heidegger 2000c: 20).

Denktradition steht, möglich wird, jenen altbekannten Zug ein weiteres Mal anzuwenden: Heidegger in den Denkbezirk des von diesem Kritisierten zu verweisen: „Auf diese Weise destruiert er [Heidegger, O.F.] nicht eine ganze Tradition der westlichen Philosophie, sondern resümiert sie“ (Lévinas 1999a: 192). Hatte Heidegger an der Metaphysik in erster Linie das Moment eines Denkens des Seins als Anwesendes hervorgehoben und zum Gegenstand seiner kritischen Befragung gemacht, so interessiert sich Lévinas, dem die Ethik und nicht die Ontologie als die eigentlich erste Philosophie erscheint, für einen anderen Aspekt des metaphysischen Diskurses: Dem begrifflichen Denken der Metaphysik, so lässt sich ein Ausgangspunkt seines Denkens rekonstruieren, eignet eine Macht, die den Anderen reduziert (vgl. Lévinas 1999a: 190), indem sie bestrebt ist, ihn an das Selbe zurückzubinden. Betrachtet man Metaphysik unter diesem Gesichtspunkt, dann gerät Heidegger, worauf Lévinas hinweist, plötzlich in deren Bannkreis: „Der Primat des Selben über das Andere [bleibt; O.F.] in der Philosophie Heideggers [...] ganz und gar erhalten“ (Lévinas 1999a: 191).

Derrida selbst verfolgt eine doppelte Strategie, die darin besteht, einerseits den Fokus der Fragestellung gemeinsam mit Lévinas in der Frage nach dem Anderen auszumachen, dabei aber andererseits an Heideggers Ereignisdenken anzuschließen (vgl. bspw. Derrida 2000 und 2003). Für meine Zwecke ist allerdings in erster Linie weder die interne Beziehung zu Heideggers Ereignisdenken, noch die zu Lévinas' Denken an den Anderen interessant, sondern vielmehr jene zum jüdischen Messianismus, da sich an ihr ein zentrales Problem von Derridas Versuch einer Befragung der Metaphysik von innen (vgl. Derrida 2003: 202 Fn. 39) ausweisen lässt: Das eingangs unter Rekurs auf Adorno aufgezeigte eines Übergangs in Theologie.

Obwohl sich Derrida etwa in Abgrenzung zum Messianismus Benjamins³ darum bemüht zeigt, sein Verständnis des Messianischen als eine nicht-theologische und irreligiöse Verwendungsweise zu kennzeichnen – deswegen spricht er durchweg von einem „Messianischen ohne Messianismus“ (vgl. etwa Derrida 2004: 78ff.) – lassen sich durch einen Vergleich zwischen Derridas Philosophie und dem jüdischen Messianismus, wie er von Scholem verstanden wird, aufschlussreiche Parallelen zwischen Derridas Messianischem und der messianischen Idee im Judentum ausweisen.

Scholem arbeitet in seiner Studie *Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum* (Scholem 1996a) als ein zentrales Charakteristikum des Judentum das Festhalten an einer innerweltlich wirksamen Idee der Erlösung heraus⁴: Während demnach die Idee der Erlösung im christlichen Denken extramundan ausgerichtet wird, „im ‚geistlichen‘ Bereich und im Unsichtbaren“ (Scholem 1996a: 121) an-

3 Vgl. Benjamin 1980a und 1980b. Vgl. zu Benjamins Messianismus auch: Scholem 1997.

4 Im Folgenden werde ich lediglich einige prinzipielle Grundzüge der scholemschen Diskussion der messianischen Idee im Judentum herausstellen; auf eine feingliedrige Rekonstruktion kann zum vorliegenden Zweck verzichtet werden.

gesiedelt ist, begreift das Judentum demgegenüber die vom Messianischen her verstandene Idee der Erlösung als einen „Vorgang [...], welcher sich in der Öffentlichkeit vollzieht, auf dem Schauplatz der Geschichte“ (ibid.). Kennzeichen des jüdischen Messianismus ist es dabei, die Erlösung, wiewohl sie intramundan wirksam sein soll, nicht als historischen Fortschritt zu verstehen; sie ist kein Ergebnis der Geschichte, sondern vielmehr ein Ereignis im Sinne eines „Einbruch[s] der Transzendenz in die Geschichte“ (Scholem 1996a: 133); Benjamin adaptiert dieses Verständnis des Messianischen im *Theologisch-Politischen Fragment* und gibt ihm eine konzise Fassung: „Erst der Messias selbst vollendet alles historische Geschehen, und zwar in dem Sinne, daß er dessen Beziehung auf das Messianische selbst erst erlöst, vollendet, schafft. Darum kann nichts Historisches von sich aus sich auf Messianisches beziehen wollen“ (Benjamin 1980b: 203). Dabei erweist sich, wie Scholem betont, die jüdische Vorstellung des Messianischen als eine Katastrophentheorie (Scholem 1996a: 130): Die Erlösung kann nicht durch die Geschichte hervorgebracht werden, sondern öffnet sich gleichsam im Angesicht des Untergangs (Scholem 1996a: 133). Mit dem Gedanken der Erlösung birgt die messianische Idee zwar ein utopisches Element, jedoch nimmt dieses nicht die Form einer konkret gestaltbaren Utopie an, da der Messias plötzlich einbricht und nicht vorbereitet werden kann (vgl. Scholem 1996a: 135); solchermaßen betrachtet gleicht die Erwartung des Messias einem Denken des Ereignisses, dessen Struktur es ebenfalls eignet, das bislang Bestehende radikal aufzubrechen, aber nicht aus diesem zu erwachsen. Noch deutlicher wird die Verwandtschaft jenes von Scholem rekonstruierten jüdischen Messianismus zur Philosophie Derridas angesichts der Schlussfolgerungen, die Scholem aus dem Wesen der messianischen Idee zieht. Wenn das innerweltliche Geschehen die Ankunft des Messias nicht vorbereiten kann, aber gleichwohl in doppelter Weise zutiefst von ihr abhängig bleibt, da sie einerseits das weltliche Gefüge aufzubrechen vermag und andererseits sie es erst ist, von der Erlösung erhofft werden kann, dann erzwingt sie ein „*Leben im Aufschub* [...], in welchem nichts in endgültiger Weise getan und vollzogen werden kann“ (Scholem 1996a: 167; Herv. i.O.) – unter Rekurs auf den derridaschen Sprachgebrauch ließe sich das auch als ein Leben à venir reformulieren.

Zwar will Derrida, folgt man seinem eigenen Bekunden, sein Messianisches keinesfalls als ein religiöses verstanden wissen (vgl. Derrida 2004: 78ff., v.a. 88ff.) – allerdings ist die entscheidende Frage, ob er das auch kann. Wirklich sicher scheint er sich selbst keineswegs zu sein, wie sich an der mäandernden Stellungnahme zum Komplex des Messianischen in einer seiner letzten größeren Veröffentlichungen – *Marx & Sons* (Derrida 2004) – ablesen lässt. Dort versucht er zunächst seine Verwendung des Wortes ‚messianisch‘ als „relativ willkürlich oder äußerlich“ (Derrida 2004: 88) zu kennzeichnen; sie habe einen bloß „rhetorischen oder pädagogischen Wert“ (ibid.). Trotzdem gesteht er wenige Zeilen später, dass die „Dinge jedoch nicht so einfach [liegen]“ (Derrida 2004: 89). Letztlich entzieht er sich einem klaren Bekenntnis, weil er, wie er offen einge-

steht, keine Antwort auf diese Frage habe (ibid.). Nun ist dieses Resultat freilich unbefriedigend. Insbesondere wenn man bedenkt, dass nicht allein der Begriff des Messianischen in nahezu allen Schriften, die Derrida in den vergangenen eineinhalb Dekaden vor allem zu Fragestellungen der Ethik, der Moral und der politischen Philosophie verfasst hat, eine zentrale Position einnimmt⁵, sondern er sich zudem stets darum bemüht zeigte, den irreligiösen Charakter dieses Denkens zu betonen. Sollte sich aber, wogegen Derrida, wie zumindest seine Ausweichstrategie in *Marx & Sons* nahe legt, keine Gründe aufbringen zu können scheint, sein Versuch, Vernunft als Erfahrung des Kommenden, Anderen, kurz des singulären Ereignisses (vgl. Derrida 2003: 198) zu denken, als letztlich religiös respektive theologisch imprägniert erweisen, dann hätte Derrida nichts anderes als eine Krypto-Theologie des Ereignisdenkens formuliert.

3. Metaphysik heute

„Im Endlichen ist eher auf Metaphysik zu hoffen – wenn ich es einmal so unumwunden und krass aussprechen darf – als in der abstrakten, vergeblich der Vergängnis sich entwindenden Gestalt der Ewigkeit. Und die Aufgabe von Philosophie im traditionellen Sinne heute ist es, gerade diese Wendung der Philosophie *gegen* ihren traditionellen Sinn zu begründen“ (Adorno 2001: 182; Herv. i.O.)

Der Auseinandersetzung mit Heideggers Destruktion der Ontologie und Derridas Dekonstruktion der Metaphysik lässt sich nur ein zwiespältiges Ergebnis entnehmen: Deutlich geworden ist zwar die Unmöglichkeit etwa des hegelschen Versuchs, den exorbitanten Anspruch der Metaphysik noch einmal in einem systematischen Denken aufzuheben, ohne in die Fänge des Dogmatismus zu geraten, unklar ist allerdings gleichzeitig geblieben, inwiefern überhaupt die Möglichkeit besteht, die Fragen der Metaphysik, die sich als unhintergehbare erweisen, anders als metaphysisch zu stellen und: zu beantworten. Insbesondere Derridas Versuch hat gezeigt, dass es zwischen den beiden Polen eines bodenlosen Irrationalismus, gegen den sich Derrida, anders als ihm oftmals unterstellt wurde, stets wendet (vgl. Derrida 2003: 191), und einer unhaltbar gewordenen Metaphysik kein *tertium datur* zu geben scheint. Derrida hatte hieraus einerseits die m. E. ausgesprochen plausible Konsequenz gezogen, nur noch eine Befragung der Me-

5 An einer Diskussion der politischen Philosophie Derridas und der (Be)Deutung des Messianischen in seinem politisch-ethischen Denken habe ich mich andernorts versucht; vgl. Flügel 2004. Dort finden sich weitere Verweise auf die einschlägigen Veröffentlichungen Derridas zu den genannten Themenfeldern.

taphysik von ihrem Inneren als gangbaren Weg zu erachten, andererseits aber überschreitet er diesen Denkraumen – etwa durch seine Idee des Messianischen – gerät dann aber in einen geradezu theologischen Diskurs messianischer Erlösungserwartung.

Angesichts dieser verfahrenen Situation erscheint es mir sinnvoll, noch einmal jenen Begriff genauer zu betrachten, an dem sich die begründungstheoretischen Schwierigkeiten insgesamt entbinden: den der Metaphysik.

Hegels besorgte Feststellung, dass die Metaphysik „mit Stumpf und Stiel ausgerottet wurde“ (Hegel 1986: 13) scheint geradezu zu einer unhinterfragbaren Hintergrundannahme zeitgenössischen Philosophierens geworden zu sein. Habermas etwa notiert mit Blick auf die philosophische Diskurslage nach Hegel, dass sich „der Aggregatzustand des Philosophierens verändert [habe; O.F.]: seitdem [seit Hegel; O.F.] haben wir zum nachmetaphysischen Denken keine Alternative“ (Habermas 1988a: 36). Wenn er dabei von Metaphysik spricht, so hat er im Wesentlichen vier Strukturmerkmale im Blick: Identitätsdenken; Idealismus; Prima philosophia als Bewusstseinsphilosophie und einen starken Theoriebegriff (vgl. Habermas 1988a: 36ff.).⁶

Nimmt man die Dimension der Bewusstseinsphilosophie einmal beiseite, dann ist das, was Habermas unter dem Titel der Metaphysik diskutiert, in etwa der Umfang jener älteren Metaphysik, die Kants Kritiken entthronte und deren Anspruch Hegel noch einmal erfüllen wollte. Zusammenfassend lässt sich ein solchermaßen orientiertes metaphysisches Denken als der Versuch charakterisieren, Denken und Sein derart miteinander zu verknüpfen, dass eine substantiell bestimmbare, auch in materialer Hinsicht vernünftige Ordnung der Dinge erkennbar wird. So hatte Hegel noch seine *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (Hegel 1986b) verstanden: In ihnen wird die sittliche Ordnung der modernen Ge-

6 Unter *Identitätsdenken* versteht Habermas zunächst jenen Aspekt metaphysischer Welterklärung, der einen logischen Nexus zwischen dem Ganzen und den Teilen herzustellen bemüht ist: Demzufolge werden die Teile nicht als eine zufällige Mannigfaltigkeit ohne ordnendes Prinzip gedacht, sondern in einen ihr Verhältnis strukturierenden begrifflich-systematischen Gesamtzusammenhang gebracht. Mit dem Denkprinzip des *Idealismus* verbindet sich sodann die Vorstellung, dass Denken und Sein relational gedacht werden müssen, wobei das Sein seine theoretische Dignität, die sich in Begriffen wie Notwendigkeit, Allgemeinheit usf. zum Ausdruck bringt, dem Denken entlehnt. Bereits auf eine Krise der Metaphysik reagiert das dritte Merkmal eines Verständnisses der *ersten Philosophie als Bewusstseinsphilosophie*. Eine solche Konzeption wird von Descartes über Kant bis zu Hegel in unterschiedlichen Spielarten als Gegenentwurf zur klassischen Ontologie auf den Plan gerufen. Ihr Ziel ist es, die auf der Ebene einer ontologischen Erschließung des Seins brüchig gewordenen Versuche einer philosophischen Welterklärung durch die Verschiebung auf die Ebene einer freilich wiederum strikt allgemein und notwendig gefassten Kategorie der Subjektivität zu retten. Gemeinsam ist Habermas zufolge dem metaphysischen Denken schließlich ein *starker Begriff der Theorie*, mit dem der Anspruch verbunden wird, durch eine „Abkehr von der natürlichen Welteinstellung“ (Habermas 1988a: 40) einen privilegierten Zugang zur Wahrheit zu eröffnen.

sellschaft bis in die konkreten Institutionengefüge hinein auf ihren vernünftigen Begriff gebracht.

Gewiss stellt Habermas dadurch *eine* Form metaphysischen Denkens zutreffend dar. Aber keineswegs ist damit der Umfang metaphysischen Denkens insgesamt angegeben. Vor allem jedoch ist es nicht *diese* Metaphysik, von der das philosophische Denken immer wieder auf eine Weise heimgesucht wird, die Derrida etwa zu der Schlussfolgerung führt, dass es unmöglich sei, den Denkbezirk der Metaphysik verlassen zu können. Er hat dann nämlich lediglich jenes Moment von Transzendenz im Blick, an dem, wie die zahlreichen gescheiterten Versuche einer Überwindung von Metaphysik illustrieren, offensichtlich kein Philosophieren vorbei kann. Kant wollte und konnte auf die die Erfahrung überschreitende Denkfigur der Transzendenz nicht verzichten, weswegen er sie transzendentalphilosophisch einzuholen suchte. Derrida, Nietzsches genealogische Kant-Kritik vor Augen, wollte zwar darauf verzichten, Transzendenz begrifflich anzueignen, überführte sein Denken dabei aber in eine krypto-theologische Ereigniserwartung. Gleichwohl verbirgt sich hinter Derridas Befragung der Metaphysik von innen die vielleicht wichtigste Einsicht nachkantischer Metaphysikkritik: zur Frage steht, nimmt man das Scheitern einer Überwindung der Metaphysik ernst, nicht mehr, wie man die Metaphysik hinter sich lassen könne, da eine solche Strategie allenfalls zu einer Invisibilisierung der metaphysischen Residuen im eigenen Denken führt.⁷ Vielmehr ist es die Frage nach einem angemessenen Umgang mit Metaphysik, mit dem Moment von Transzendenz, um die es heute allein noch gehen kann.

Das ist auch in normativer und politikphilosophischer Hinsicht kein unbedeutender Sachverhalt, nötigt er doch die modernen Proklamationen eines Denkens jenseits der Metaphysik, sich, solange sie auf begründungstheoretischen Ansprüchen beharren, ihrer eigenen Verstrickungen in metaphysische Probleme gewahr zu werden und damit die selbstbewusste Geste des Überstiegs gegen die reflexive, aber gleichwohl energische Haltung einer theoretischen Bescheidenheit einzutauschen. Für eine politische Philosophie, die sich um eine Reetablierung des Politischen als emanzipatorischer Praxis bemüht zeigt, kann sich eine solche Konstellation als Glücksfall erweisen – sie leistet als öffnend-befragende Unternehmung ihren Beitrag zu jenem Projekt demokratischen Selbstregierens, das nicht eines Begründungsprogramms jenseits der Metaphysik, sondern vielmehr der steten Offenheit zum (Selbst-)Überstieg des Gegebenen bedarf.

7 Habermas ostentativer Gestus eines nachmetaphysischen Denkens scheint mir übrigens eine solche Invisibilisierungsstrategie zu sein.

Literatur

- Adorno, Theodor W. (1998): *Metaphysik. Begriff und Probleme*. Nachgelassene Schriften, Abt. IV, Bd. 14, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Adorno, Theodor W. (2001): *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit*, in: *Nachgelassene Schriften, IV-13*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Benjamin, Walter (1980a): *Über den Begriff der Geschichte*, in: *Gesammelte Schriften, Bd. I-2*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 691-704.
- Benjamin, Walter (1980b): *Theologisch-politisches Fragment*, in: *Gesammelte Schriften, Bd. IV-1*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 203-204.
- Derrida, Jacques (2000): *Politik der Freundschaft*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Derrida, Jacques (2003): *Schurken. Zwei Essays über die Vernunft*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Derrida, Jacques (2004): *Marx & Sons*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Flügel, Oliver/Heil, Reinhard/Hetzl, Andreas (Hg.) (2004): *Die Rückkehr des Politischen*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Flügel, Oliver (2004): „*Démocratie à venir: Jacques Derrida*“, in: *ders./Heil/ Hetzel 2004*, S. 19-42.
- Habermas, Jürgen (1988): *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Diskurse*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (1988a): „*Motive nachmetaphysischen Denkens*“, in: *ders. 1988*, S. 35-60.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1986a): *Wissenschaft der Logik I*, in: *Werke, Bd. 5*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1986b): *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, in: *Werke, Bd. 7*, Frankfurt a.M.:
- Heidegger, Martin (1952): *Holzwege*, Frankfurt a.M.: Klostermann.
- Heidegger, Martin (1952a): „*Die Zeit des Weltbildes*“, in: *ders. 1952*, S. 69-104.
- Heidegger, Martin (1952b): „*Nietzsches Wort ‚Gott ist tot‘*“, in: *ders. 1952*, 193-247.
- Heidegger, Martin (1994): *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Frankfurt a.M.: Klostermann.
- Heidegger, Martin (1998): *Was ist Metaphysik?*, Frankfurt a.M.: Klostermann.
- Heidegger, Martin (2000): *Vorträge und Aufsätze*, Stuttgart: Neske.
- Heidegger, Martin (2000a): „*Die Frage nach der Technik*“, in: *ders. 2000*, S. 9-40.
- Heidegger, Martin (2000b): „*Überwindung der Metaphysik*“, in: *ders. 2000*, S. 67-95.
- Heidegger, Martin (2000c): *Über den Humanismus*, Frankfurt a.M.: Klostermann.
- Heidegger, Martin (2001): *Sein und Zeit*, Tübingen.

- Lévinas, Immanuel (1999): Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie, Freiburg: Hanser.
- Lévinas, Emmanuel (1999a): „Die Philosophie und die Idee des Unendlichen“, in: ders. 1999, S. 185-208.
- Nietzsche, Friedrich (1999): Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft, in: Studienausgabe, Bd. 5, München: dtv/de Gruyter, S. 9-244.
- Scholem, Gershom (1996): Über einige Grundbegriffe des Judentums, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Scholem, Gershom (1996a): „Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum“, in: ders. 1996, S. 121-167.
- Scholem, Gershom (1997): Walter Benjamin – die Geschichte einer Freundschaft, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Konstruktive Dekonstruktion – Dekonstruktive Konstruktion

JENS BADURA

Dass Orientierung in normativen Fragen – womit hier ethische und politische Fragen gemeint sind – etwas mit Gründen zu tun hat, ist vermutlich unstrittig. Was aber ein *Grund* und was ein *Gründen* im Rahmen solcher Orientierungsaktivitäten ist, darüber wird viel und heftig gestritten. Mit einer auf den ersten Blick vielleicht etwas unkonventionellen Heuristik möchte ich nun drei Strategietypen unterscheiden, mittels derer, mit Bezug auf besagte normative Fragen, Grund und Gründen konzeptualisiert wird: Auf definitiven Prinzipien als letztem Grund *begründende* Strategien (in Folge prinzipistisch genannt); dauerhaft sondierende und ausleuchtende Strategien der *Ergründung* (in Folge pragmatische Strategien genannt) sowie vorfindliche Normen und Normierungspraxen *entgründende* Strategien (in Folge dekonstruktive Strategien genannt).

Prinzipistische Ansätze teilen die Annahme, dass die humane Welt durch ordnende Prinzipien ausgezeichnet oder auszeichnenbar ist, anhand deren sich das Denken und das Handeln objektiv und definitiv orientieren lässt. *Pragmatische* Ansätze begreifen die humane Welt hingegen als einen durch mannigfaltige Erfahrungszusammenhänge konstituierten Raum, in den sich das Menschsein gleich einer dauerhaften Passage einschreibt, ohne dass sich, unabhängig von den konstellaren Bedingungen je realisierter Lebensformen und Erfahrungshorizonte, Fixpunkte bestimmen ließen, die ihre Geltung aus einer definitiven, überzeitlichen Konzeptualisierung der humanen Welt ableiten könnten. Jegliche Orientierungsleistung normierender Praxen ist daher für pragmatische Ansätze nur bedingt gültig. *Dekonstruktive* Ansätze zielen darauf, jede Bezugnahme auf Gründe als je anders möglich zu kennzeichnen – sie weisen also sowohl die Vorstellung

eines vorfindlichen oder ermittelbaren definitiven Grundes, wie ihn die prinzipistische Strategie unterstellt, als auch jene eines konstellar bestmöglichen Grundes mit immerhin bedingter Tragfähigkeit, auf den die pragmatischen Strategien bauen, zurück. Die Orientierungsleistung des Denkens wird hier als strikte Kritik konzipiert und besteht gerade darin, Grundannahmen zu destabilisieren – was schwerlich mit einem Verständnis von Orientierung zusammenzubringen ist, das Auskunft darüber erwartet, was zu tun ist: Zielt die dekonstruktive Strategie doch nur auf immer neue Hinweise, wie es *nicht* getan werden kann.

Nun stehen sich prinzipistische und pragmatische sowie prinzipistische und dekonstruktive Ansätze scheinbar frontal gegenüber: Die dem Prinzipismus zugrunde liegende Konzeption von aus definitiven Strukturbedingungen der humanen Welt erschließbaren Prinzipien ist mit jener eines erfahrungskonstituierten Raumes, der Geltungsgenese bestenfalls über konstellare Kohärenz ermöglicht, genauso wenig zusammenzubringen, wie mit der Annahme, dass jedes Denken von Gründen und damit jede Grundnahme kontingent ist und daher nichts definitiv begründbar sein kann. Zugleich, so scheint es, teilen pragmatische und dekonstruktive Strategien immerhin die Diagnose, dass die humane Welt nicht definitiv prästrukturiert ist – und letztlich könnten die jeweils unterschiedlichen Konsequenzen, die pragmatische und dekonstruktive Strategien daraus ziehen, als komplementär gedeutet werden: in dem Sinne, dass im einen Fall Bedingtheit durch eine konstellare Perspektive, im anderen Fall Unbedingtheit durch eine dekonstruktive Kritik angezielt wird. Darauf wird zurückzukommen sein – wenn einige der bislang nur thetisch postulierten Prämissen erläutert und insbesondere die Frage diskutiert wurde(n), was ‚Begründung‘ im Rahmen normativer Orientierungspraxen heißen kann.

1. Prinzipistische, pragmatische und dekonstruktive Strategien

Im Falle der prinzipistischen Strategie wird gleich doppelt be-gründet: Zum einen wird eine konkrete Urteilsbildung anhand eines als gültig unterstellten Prinzips be-gründet – ein Kantianer zieht den Kategorischen Imperativ heran, ein Utilitarist ein Nutzensummenkalkül, ein Relativist ein Relativitätsprinzip. So dann wird aber auch das Prinzip, das in der Urteilsbildung im Kontext konkreter Situationen orientieren soll, selbst noch einmal be-gründet bzw. dessen Be-gründetheit erwiesen. Die Be-gründung ist dann nicht mehr eine Verhältnisbestimmung von Situation und Prinzip, sondern der Versuch des definitiven Ausweises von Geltung im Sinne einer Fundamentalität des je Prinzipiierten, mit der Geste: ‚Du siehst es doch, hier ist der Boden hart, hier kann auf festes Fundament gebaut werden‘. Die metaphorische Rede von einer Be-gründung täuscht leicht darüber hinweg, dass es nicht um physische, sondern um symbolische, in der Sprache verfasste Gründe geht, auf denen etwas gründet – und genau hier liegt ein

Problem des Verständnisses von Gründung als Be-gründung: Der Grund des Mundus (der humanen Welt) wird so gedacht wie der des Globus (des physischen Bodens) und stellt in diesem Sinne eine unabhängige Dritte Instanz dar, ein Gegebenes, das für die Organisation der humanen Welt durch seine Existenz als Quelle der Verbindlichkeit zu dienen vermag weil ihm alle gleichermaßen ausgesetzt sind und es daher als gemeinsamen Bezugspunkt anerkennen müssen.¹

Pragmatische Strategien dagegen bauen nicht auf einen derart konzeptualisierten festen Boden, der als *tertium comparationis* zu fungieren vermag, sondern versuchen, tragfähige Antworten auf problemspezifische Fragen zu produzieren, die durch ihre konstellare Plausibilität überzeugen können und aufgrund dessen für diejenigen, die von ihnen überzeugt sind, gültig sind. Sie gründen anders als auf festem Boden, sie tragen sich selbst durch ihre Schlüssigkeit, indem sie *ergründen*, welche Sicht der Dinge im Sinne einer kohärenten sprachlichen Darstellbarkeit tragfähig wäre, und gewinnen darüber Aufschluss, indem sie die humane Welt als Raum möglicher Erfahrungen von Bewährung oder Scheitern je provisorisch etablierter Normierungskonzepte begreifen. Hier fragt sich, wie im Zuge dieses Ergründens eine kritische Perspektive Eingang finden kann, die über situative Passung hinaus die Suche nach solchen Passungen selbst leiten könnte – die also, anders formuliert, der je in actu befindlichen Urteilskraft das kritische Potential angedeihen ließe, welches jenseits einer am Kriterium der Schlüssigkeit zu messenden Reaktion auf konkrete Ereigniswiderstände eine Orientierung im substantiellen Sinne möglich macht.²

Dekonstruktive Strategien konstatieren, dass die humane Welt keine definitive Form haben kann, weil sie ein symbolisch konstituierter Raum möglicher Formen ist und – das ist ein zentraler Aspekt – die immer neue Herstellung solcher Formen und infrastruktureller Weisen ihrer Organisation ein ihr inhärenter produktiver Teil dieser humanen Welt ist. Die Konsequenz ist daher, fortlaufend an der Rückabwicklung dieses konstruktiven Produktivismus zu arbeiten und ihn in seiner symbolisch-kontingenten Weise kenntlich zu machen. Der normative Anspruch dahinter ist jener, mittels tätiger Dekonstruktion und performativer Sichtung dessen, was im je Verwirklichten nicht verwirklicht wurde, aber hätte verwirklicht werden können, zu markieren, dass die humane Welt letztlich ein Niemandsland bleibt, da keine symbolische Besetzung sich ihrer definitiv bemächtigen kann.³ Damit aber sind dekonstruktive Strategien erklärtermaßen ungeeignet, ihrerseits einen konstruktiven Beitrag zur Orientierung praktischen

1 Lateinisch ‚Mundus‘ heißt ‚Welt, Menschheit‘ und bezeichnet die humane Welt, während ‚Globus‘ (Kugel, Haufen) die physische Welt bezeichnet. Diese Unterscheidung ist wichtig, weil sie verdeutlichen kann, warum, es nicht evident ist, Metaphern aus dem Kontext des Globus einfach auf den Kontext des Mundus zu übertragen, vgl. dazu Marramao 2006.

2 Orientierung im substantiellen Sinne meint hier dasjenige, was Andreas Luckner als ‚Selbstorientierung‘ beschreibt, vgl. Luckner 2005: 38ff.

3 Zur Thematik Jemandland/Niemandsland vgl. Badura/Schmidt 2004.

Handelns zu leisten – sie fungieren vielmehr als veruneindeutigende Gegenströmung zum pragmatisch konstruktiven Vektor der Dynamik der humanen Welt.

2. Gegerbter und sich glättender Raum

Stellt man die drei Strategien nebeneinander, so fällt auf, dass genau da, wo der prinzipistische Ansatz seinen Referenzpunkt bzw. sein Fundament sieht – im Prinzip als festem Grund – bei pragmatischen und dekonstruktiven Ansätzen in je spezifischer Weise eine Leerstelle bleibt. Dieser Umstand weist auf etwas hin, das die Strategien substantiell unterscheidet, und zwar in zumindest zwei Perspektiven: Erstens lässt sich konstatieren, dass die drei Paradigmen Be-, Er- und Entgründung auf der Basis einer differentiellen Konzeptualisierung der von ihnen adressierten Weltdimension – der humanen Welt, des Mundus, operieren. *Wie* diese Welt gedacht wird, ist offensichtlich von zentraler Bedeutung dafür, wie man sich die Möglichkeitsbedingungen des Gründens in dieser Welt vorstellt. Während prinzipistische Strategien Globus und Mundus funktional analog deuten – als einen prästrukturierten Raum –, postulieren pragmatische und dekonstruktive Strategien für die humane Welt eine Logik der Möglichkeiten, die es verhindert, einen festen Grund als *die* Wirklichkeit dingfest zu machen. In lockerer Anlehnung an eine Unterscheidung von Deleuze/Guattari⁴ könnte man mithin die prinzipistische Konzeption der humanen Welt als jene eines definitiv gekerbten Raumes begreifen, während es im Falle der pragmatischen und dekonstruktiven Strategie um eine Konzeption der humanen Welt geht, die als ein sich immer wieder entziehender, sich glättender Raum zu denken ist: Dieser sich glättende Raum wird zwar im Zuge der infrastrukturellen Organisation diverser kultureller Ökonomien ebenfalls ‚gekerbt‘, doch besteht diese Struktur nach ihrem Eintrag nicht einfach fort wie jene des definitiv gekerbten Raumes, sie kann sich verändern, verschwinden, umgestaltet werden etc. Der sich glättende Raum bringt daher eine Dynamik der Transformation je realisierter infrastruktureller Konstellationen hervor. Er ist nicht in *einem* Abbild repräsentierbar, weil er sich ständig verändert – und er bietet daher nicht die Voraussetzungen dafür, einen Grund zu bestimmen, auf den begründet werden könnte. Die Differenz zu dem Konzept eines definitiv gekerbten Raumes ist evident: Letzterer nämlich konstituiert sich aus dem Gegeben-Sein vorgängiger Strukturen (die nicht der humanen Praxis entstammende *Infrastrukturen*, sondern ihr vorgeordnete *Metastrukturen* sind), so dass jedes Vorkommnis immer schon relational zu dieser vorgegebenen Struktur sich verhält.

4 Zur Terminologie und dem Raumkonzept vgl. die Überlegungen von Gilles Deleuze und Felix Guattari zum „Glatten und Gekerbten“ in Deleuze/Guattari 1992.

Diese beiden hier nun sehr schematisch⁵ gegenübergestellten Weisen, die humane Welt zu konzeptualisieren, lassen langsam deutlicher werden, was mit dem diesen Text leitenden Thema ‚Grund‘ und ‚Gründen‘ als Problemstellung adressiert werden soll: Denn es liegt auf der Hand, dass die Bezugnahme auf Gründe in einer definitiv gekerbt gedachten humanen Welt anders zu verstehen ist als in einer sich fortlaufend verändernden Konstellation.

3. Gründen im Mundus, Gründen im Globus

Wortnah interpretiert bedeutet ‚Begründung‘ soviel wie ‚etwas einen Grund geben‘ oder, anders formuliert, ‚etwas auf ein Fundament stellen‘. Der Begriff leuchtet dann ein, wenn es einen Grund gibt, auf den man bauen kann: einen Felsgrund oder ein Betonfundament beispielsweise. Die alltägliche Verwendung des Wortes ‚Be-gründung‘ steht aber in einem anderen Kontext als dem der physischen Welt: ‚Be-gründung‘ sagen wir, wenn es darum geht, die Geltung einer Behauptung auszuweisen und damit findet der Vorgang des Begründens seinen Ort in dem Bereich, der hier als humane Welt bezeichnet wird. Ein Grund im Mundus ist anders beschaffen als ein Grund in der physischen Welt, dem Globus. Der Grund des Mundus ist immer ein sprachlicher und damit symbolischer Grund – der Modus seiner Widerständigkeit und Tragfähigkeit ist daher, so zumindest lässt sich vermuten, ein anderer als der des physischen Bodens. Wird also das Sprachbild der ‚Be-gründung‘ als Realbild missverstanden und der Vorgang des Begründens aus der physischen Welt in die symbolische Dimension der Sprache und der humanen Welt eingetragen, dann wird zugleich eine bestimmte, aus der physischen Welt vertraute, Erwartungshaltung an das ‚Begründen‘ ins Werk gesetzt: Es wird dann davon ausgegangen, dass Begründung etwas mit diesem festen Stand, dem Fundament, zu tun hat. Das zeigt sich schon in den Sprachbildern, die in diesem Zusammenhang verwendet werden: Wenn wir von ‚Denkgebäuden‘ sprechen, ist die Haus- und Bodenmetapher ebenso präsent wie im Falle des ‚ins Schwimmen kommen‘ bei einem nicht recht gelingenden Argumentationsversuch. Der Grund als Metapher geht seiner Metaphorizität verlustig, und muss sich fortan an dem messen, was das Realbild von festem Grund und Boden bzw. dem gegebenen Rahmen fordert: nämlich tragfähig und im stabilisierenden Sinne widerständig zu sein – so beschaffen also, dass er dem Denken in ursächlicher Weise einen Anstoß gibt. Dieser eigentümliche Ursächlichkeitscharakter findet seinen sprachlichen Ausdruck im Wort ‚Weil‘. Es markiert den Scharnierbereich von Ursache und Wirkung im etablierten Modell der Begrün-

5 An anderer Stelle habe ich, mit etwas anderen begrifflichen Instrumenten, ausführlicher zu beschreiben versucht, wie sich die humane Welt als Möglichkeitsraum darstellen lässt ohne dabei außer Acht zu lassen, dass unterstellte Wirklichkeiten eine notwendige Voraussetzung für das Denken von Möglichkeiten darstellen und mit diesem in einer unauflösbaren Spannungsbeziehung stehen; vgl. dazu Badura 2006.

dung und erhält die Autorität des festen Bodens im symbolischen Raum der Sprache. *Weil* etwas so und so ist, habe ich Grund, etwas in bestimmter Weise zu tun. Diese Redeweise entspricht der gängigen Festlegung des Wortsinns von ‚Weil‘ auf einen kausalen Gebrauch – und hat sich heute zu einer Begründungskultur entwickelt, die neben dem kausalen ‚weil es so ist‘ keine anderen Modi der Geltungsgenese als den Rekurs auf den Grund – und mittelbar den letzten, festen Grund – mehr zu kennen scheint. Dabei wird aber etwas Entscheidendes unterschlagen – denn in seiner Herkunft geht das Wort selbst gar nicht auf einen konditionalen Gebrauch zurück. ‚Weil‘ kommt, etymologisch betrachtet, von ‚Weile‘ – und hat erst mit der Zeit seinen ursprünglich temporalen Charakter in konditionaler Richtung verschoben. Erst durch diese Verschiebung entstand das (Be-)Gründungs-Wort ‚Weil‘, als Produkt des leisen Übergangs von ‚während es so ist‘ zu ‚so ist es‘ – oder, anders formuliert: von ‚derweil es so ist‘ zu ‚weil es so ist‘; vom sondierenden Sagen zum Konstatat.⁶

Im Wort ‚Weil‘ stecken also unterschiedliche Motive des Gründens: Im Sinne des ‚Solange es so ist‘ ist es, je nach Blickwinkel ein Er- oder Entgründungswort (steckt doch im ‚solange‘ bereits der Zweifel, dass es so bleiben wird) – stets mit einem Vorbehalt versehen, in ihm eine ergründende Bewegung mitzudenken: Derweil ist es so, es könnte aber anders werden, lass uns schauen (oder: Du wirst schon sehen). Das ‚Weil‘ im Modus des ‚so ist es‘ hingegen wird festgestellt, eine Festigkeit unterstellt, auf ein Konstantes angespielt, durch das bzw. auf dem man be-gründen kann. Dieses ‚Weil‘ geht von einer der physischen Welt entlehnten Konzeption der Stabilität aus. Dieses ‚Weil‘ als ‚so ist es‘ fungiert daher als Importeur des Realen (im Sinne eines festen Grundes) in das Symbolische (als Sprache): Eine definite Wirklichkeit (‚so ist es‘) bildet den Fluchtpunkt des Denkens. An diese Unterscheidung schließt sich nun auch die Vorangegangene zwischen definitiv gekerbtem und sich glättendem Raum an: Um das ‚Weil‘ als ‚so ist es‘ zu denken, muss man die humane Welt als definitiv gekerbten Raum perspektivieren, da nur dieser aus der Autorität der vorgängigen Struktur die Koordinaten des festen Bodens ermessen kann. Was hier möglich ist, wird durch die vorfindliche (vorgegebene) Kerbung – zumindest den Rahmen betreffend – definiert. Im sich glättenden Raum hingegen lässt sich das ‚Weil‘ nur als ein ‚derweil es so ist‘ verstehen – als momentspezifische Bezugnahme auf die spezifische Verwirklichung einer Möglichkeit, die man ergründend für vorläufig annehmbar (wie es die Ergründung tut) oder aber gerade deshalb für unannehmbar (wie es Be- und Entgründung tun) erklären kann. Hier taucht nun eine interessante Parallele zwischen Be- und Entgründung auf: Beide kritisieren die Ergründung aufgrund des Umstandes, dass sie bei der Vorläufigkeit ihrer Geltungsansprüche stehen bleibt. Die Kritik erfolgt aber aus ganz unterschiedlich scheinenden Motiven: Im Falle der Begründung muss es defizitär sein, sich mit Vorläufigem zu-

6 Heidegger weist in seinem Vortrag „Der Satz vom Grund“ in ähnlicher Weise auf diesen Zusammenhang hin; vgl. Heidegger 1997.

friedenzugeben, im Falle der Entgründung hingegen muss es vermessen erscheinen, trotz der Einsicht in die Vorläufigkeit die Idee möglicher Geltung noch weiter zu beanspruchen.

Wie aber lässt sich die Parallele nun verstehen – als zufällige Konvergenz oder als eine tiefergehende Gemeinsamkeit in der Sache? Stellt man Be- und Ergründung in den Kontext der jüngeren Ideengeschichte, dann wird man schnell auf das bekannte Raster von Moderne versus Postmoderne gestoßen: Da gibt es eine Moderne des Definitiven, die Modi der *Bewältigung* von Möglichkeiten des Menschseins anhand definitiver Maßstäbe generiert und in diesem Sinne auf die definitive Begründung setzt und es gibt dem entgegenstehend eine Postmoderne, die Modi der *Affirmation* von Möglichkeiten des Menschseins generiert, und auf das Entgründen setzt, um unverwirklichte Möglichkeiten als Möglichkeiten sichtbar werden zu lassen. Wie also bei dieser anscheinend so klaren und von Regalmeteren jeweils lagertreuer Literatur konstituierten Abgrenzung eine Parallele erklären? Sowohl Be- und Entgründung sind auf *Unbedingtheit* zielende Operationen, während Ergründung im skizzierten Sinne eine *bedingte* Strategie ist, die auf die Errichtung bestmöglicher Lösungen im Rahmen dessen zielt, was ihr jeweils als konstellar konstituierte Urteilskraft zur Verfügung steht. Ergründung in diesem Sinne sieht sich dem ‚Barwert‘ (William James) eines Denkens verpflichtet und bemisst diesen am Beitrag des je spezifischen Gedankens für eine Orientierung zum Handeln. Be- und Entgründung hingegen zielen vor allem auf Denken und konkurrieren hinsichtlich der Weise, wie das Denken seinerseits unbedingt gedacht werden kann. Etwas schärfer formuliert: Der Impuls, Orientierung als etwas widerständig-objektives anzusehen, bei dem es nicht vor allem um praktikable Ergebnisse, sondern um die unbedingte Stimmigkeit des Urteils als Urteil geht, ist das Anliegen von Be- und Entgründung, auch wenn dieser Bezug auf Unbedingtheit in den beiden Ansätzen ganz unterschiedlich hergestellt wird: Die Unbedingtheit der *Begründung* ist eine, die sich dem unterstellten definitiven Ordnungsrahmen der humanen Welt verpflichtet fühlt, jene der *Entgründung* hingegen ist eine, die sich der Zeugenschaft für die Unmöglichkeit einer solchen definitiven Ordnung der humanen Welt verpflichtet fühlt. Da in der Stoßrichtung auf Unbedingtheit hin verwandt, ließe sich von Be- und Entgründung als paradigmatischen Versionen eines dem alten Schema gemäßen modernen und eines postmodernen Denkens mithin sagen, dass die Kampflinie nicht zwischen Ein- und Vieldeutigkeit, zwischen Definitivität und Kontingenz verläuft, sondern vielmehr zwischen unterschiedlichen Versionen der Bestimmung eines angemessenen Sitzes von Unbedingtheit im Denken und, damit verknüpft, um einen Streit darüber, wie die humane Welt als moderne Welt angemessen zu konzeptualisieren ist. Es ginge letztlich darum, eine Charakterisierung der humanen Welt und der Möglichkeitsbedingungen von Orientierung (der in beiden Fällen eine unbedingte Dimension eingeschrieben wird) vorzunehmen, nicht aber darum, konkrete Handlungsoptionen zu be- oder entgründen. Was zugleich bedeuten würde, dass die Strategie der Ergründung, angesichts ihres offen bedingten Charakters –

die bestmögliche Lösung jetzt und hier – auf einer anderen Ebene angesiedelt wäre und schlicht einen anderen Typ von Orientierung anstrebt als Be- und Entgründung. Und es würde nahe legen, dass Be- und Entgründung gegenüber der Ergründung eine spezifisch kritische Funktion einnehmen in dem Sinne, dass sie in je unterschiedlicher Weise auf die Legitimitätsgrenzen pragmatischer Handlungsorientierung hinweisen.

Wie aber ist dieses kritische Verhältnis zu verstehen, das hier die ‚unbedingte Perspektive‘ gegenüber der bedingten einnehmen soll? Ist es ein Subordinationsverhältnis in dem Sinne, dass das Unbedingte das Bedingte orientieren soll? Für prinzipistische Strategien liegt diese Lesart nahe, denn gemäß ihrer Auffassung gibt es ja das definitive Prinzip, und dieses stellt als definitive Repräsentation des Gesollten die Autorität dar, der sich pragmatische Ergründung letztlich immer zu unterwerfen hat. Was aber, wenn diese Strategie aufgrund ihrer fragwürdigen Konzeptualisierung der humanen Welt als definitiv gekerbtem Raum untauglich bleibt – einmal angenommen, die voranstehenden Überlegungen zur Konstitution der humanen Welt als infrastrukturell gestalteter, in der Gestaltungsform aber kontingenter Möglichkeitswelt sind triftig? Dann wäre immerhin noch die dekonstruktive Variante der Kritik im Modus der Unbedingtheit vorhanden. Und diese dekonstruktive Strategie steht zur Ergründung offensichtlich in einer Komplementär- nicht aber in einer Subordinationsbeziehung: Eine Orientierung des Handelns, könnte man sagen, erfolgt nun nämlich im Zuge der bedingten Ergründung und bedarf, um zu sich selbst eine kritische Distanz zu erhalten, einer unbedingten Entgründung des Ergründeten. Umgekehrt bedarf das unbedingte Entgründen des vorgängig bedingt Ergründeten, da es nur mit Bezug auf dieses operieren kann. Dann wäre also nicht von einem Subordinationsverhältnis zu sprechen, sondern es gälte, Ergründung und Entgründung, Bedingtheit und Unbedingtheit als gleichrangige Denkbewegungen zu verstehen, die im Zuge von Orientierung wirken. En passant wäre damit auch ein Blickwechsel auf die gängigen Vorwürfe das sogenannte ‚postmoderne‘ Denken betreffend möglich: Denn es ginge schließlich in diesem nicht darum, die Beliebigkeit zu feiern, sondern sich der Aufgabe zu stellen, in einer als infrastrukturell-kontingent verfassten und in diesem Sinne als Möglichkeitsraum gedachten humanen Welt eine Idee von Geltung zu entwickeln, die Bedingtheit und Unbedingtheit gleichermaßen einschließt und ohne Referenz auf ein Definitives auskommt – eine Konstellation also, die das Verhältnis von Kontingenz und Verbindlichkeit ohne festen Boden zu konzeptualisieren versucht.

4. Die komplementäre Dynamik von Er- und Entgründung

Die Möglichkeit der Unbedingtheit, die also bleibt, ist jene, das Unvermögen zu bezeugen, definitive Geltung beanspruchen zu können – oder, anders formuliert,

immer neu gegenwärtig werden zu lassen, dass es den festen Grund *nicht* gibt – angetrieben durch die Sorge um, in Lyotards Worten, die Integrität des Denkens, also einer Haltung, die auf das Bewusstmachen des Umstandes zielt, dass jedes Urteil, jede Entscheidung, so sehr sie auch erwogen und reflektiert ist, so notwendig sie in einer Situation auch scheinen mag, letztlich kontingent ist, weil die humane Welt keine Meta- sondern nur transformative Infrastrukturen hat. Diese Haltung – und es kann sich im Kontext der humanen Welt nicht um mehr als das handeln – wäre als eine Kultur der Sensibilisierung dafür zu verstehen, dass jeder (auch der reklamiert vorläufige) Grund ein unterstellter und deshalb kontingenter Grund ist, der zwar konstellar tragfähig sein kann, dies aber nicht deshalb, weil er *der* Grund ist, sondern deshalb, weil diejenigen, die sich auf ihn beziehen, ihn zu einem Grund gemacht haben und sich an ihn als Grund binden.

Entgründung ist somit ein komplementärer Vektor zur Er-gründung und bildet zusammen mit ihr ein Wechselspiel von konstruktiver und dekonstruktiver Praxis: Während in der Er-gründung ein handlungsermöglichendes Denken wirkt, so ist es bei der Entgründung ein Denken, das den Preis der Vereindeutigung einer jeden handlungsermöglichenden Denkweise ausmisst – ohne dabei durch einen bestimmten Zweck bedingt zu sein außer jenem, zu entgründen. Die Unbedingtheit der Entgründung speist sich also daraus, dass sie ihre Intervention nicht pragmatisch finalisiert, sondern zum Zweck an sich selbst werden lässt. Sie ist unbedingt deshalb, weil sie bedingungslos auf den, hinter jedem Grund für die Wirklichkeit sich eröffnenden Abgrund anderer Möglichkeiten insistiert.

Die Wechselbeziehung von Er- und Entgründung treibt daher ein stets flüchtiges Fortschreiben von Möglichkeiten des Menschseins in der humanen Welt an. Da der Grund in der humanen Welt kein fester Grund ist – so wie der Boden an Bord eines Schiffes nicht fester Grund ist – ist ein Gründen in der humanen Welt nur *relativ* stabilisierend, in dem Maße, indem das destabilisierende Medium, das den Grund selbst trägt, konstellar ausgegrenzt werden kann, und zwar in dem Maße, in dem die Flüssigkeit des Wassers, auf dem ein Schiff fährt, durch dieses Schiff ausgegrenzt wird: Nur durch diese Ausgrenzung und der durch sie ermöglichten Absehung nämlich bietet das Schiff dem Schiffspassagier einen ‚Grund‘. Da es aber als ganzes ins Schwanken geraten kann, bleibt die Prekarität dieses Grundes immer spürbar und bleibt unausschließbar. Der ‚feste Boden‘ an Bord realisiert sich dann als das, was er – genau betrachtet – ist: ein infrastruktureller Grund, ein Faktum im Wortsinne, dessen Faktizität dort endet, wo die Stabilität der Gemachtheit durch die Dynamik der humanen Welt prekarisiert wird.⁷

Die humane Welt ist also eine Sphäre, die nicht in einer definitiven Repräsentation zu erfassen ist, sondern immer neu beschrieben werden muss, sie lässt

7 Die Analogie zur Situation auf See hat freilich Grenzen: Eine Schifffahrt ist in der Regel endlich (selbst die Odyssee war es), man kann nach der Anlandung wieder festen Boden betreten. Für eine Beschreibung der humanen Welt wäre diese ‚Passage‘ als auf Dauer gestellt zu denken; vgl. dazu Badura 2005.

sich nicht durch einen Katasterplan des vernünftigen Denkens abbilden.⁸ Das Operieren mit Gründen obliegt daher der Maßgabe des ‚derweil es so ist‘ und erzeugt immer zugleich eine Frage danach, warum es diese und nicht andere Gründe sind, die zählen sollen, es öffnet eine Lücke zwischen dem Wirklichen und dem Möglichen, die durch keine Repräsentation des Wirklichen geschlossen werden kann. Auch wenn immer konstellar triftige Antworten möglich sind, ist doch nie die definitive Antwort möglich. Strukturen zur Organisation der humanen Welt sind immer (historisch gewordene) Infrastrukturen, nicht aber überzeitliche Metastrukturen. Sie sind einerseits wirklich und wirksam, andererseits kontingent – und in diesem Spannungsfeld muss sich (theoretische und praktische) Orientierung stets neu vollziehen.

5. A propos Prinzipismus

Diese Vorstellung von der humanen Welt und den nicht eben entlastenden Aussichten, die sich die Orientierungsarbeit betreffend ergeben, hat einen spezifischen Typus der kulturellen Beunruhigung hervorgebracht, der sich spätestens seit Beginn der klassischen Moderne in mannigfaltigen Formen regt – zu sehr scheint ein Leben in definitiven Rahmenordnungen alternativlose Möglichkeitsbedingung eines guten Lebens. Warum? Aufschluss kann hier – und damit knüpfe ich an den Ausgangspunkt der Überlegungen an – eine genauere Analyse der prinzipistischen Strategie sein. Diese lässt sich ja, wie gezeigt wurde, als deutliches Plädoyer für den festen Grund verstehen, weil nur er als möglicher Garant der Unbedingtheit gesehen wird und nur auf ihm scheint unparteiliches Urteilen möglich. Die dahinterliegende Motivation ließe sich wohl wie folgt beschreiben: ‚Ohne festen Grund in Form eines objektiven Bezugspunktes lässt sich die Verbindlichkeit von etwas nicht argumentativ ausweisen. Weil in einer humanen Welt Verbindlichkeit be-gründet sein muss, um ein Zusammenleben von Menschen zu ermöglichen und es einer Verbindlichkeit bedarf, muss es einen festen Bezugspunkt geben.‘ In dieser Form vorgetragen, könnte man von einem Sollen-Sein-Fehlschluss sprechen, da es nicht reicht, dass etwas sein soll, damit es dann auch ist. Natürlich könnte man die Formel auch rein normativ lesen und damit dem Sollen-Sein-Problem entgehen – im Sinne von ‚wenn wir Verbindlichkeit wollen, müssen wir uns einen festen Bezugspunkt geben‘. Das hülfe aber nur dann weiter, wenn das ‚sich Geben‘ des Grundes seinerseits den soeben skizzierten Rahmenbedingungen der humanen Welt gerecht werden würde, also im Sinne eines ‚sich Geben, derweil es so ist‘ verstanden würde – so also, wie es die ergründende Strategie täte. Betrachtet man etwa die kantische Tradition, das wohl populärste Beispiel einer prinzipistischen Strategie, kann von einem Denken im Modus des ‚derweil es so ist‘ aber nicht die Rede sein: Hier wird zwar von einer

8 Vgl. dazu Badura 2004.

Selbstgesetzgebung gesprochen, diese aber im Sinne einer Selbstunterwerfung unter das aus notwendiger Einsicht in seine Geltung erkannte Gesetz der Vernunft konzipiert. Das Gesetz der Vernunft nimmt hier die funktionale Stelle einer Kerbe oder Metastruktur ein, also einer Präfiguration der humanen Welt, die den grammatisch-orientierenden Rahmen eines vorfindlichen *tertium comparationis* darstellt. Nur durch diese Figur in der Hinterhand kann der Unbedingtheitsanspruch entstehen, den die prinzipistische Strategie erhebt und der ein Anspruch darauf ist, den direkten Zugriff auf die definitiven Rahmenbedingungen des Denkens zu besitzen. Denn die deklamierte Gesetzesvernunft definiert den Bereich des sinnvoll Denkbaren, erlässt Gesetze und ist zugleich Richterin über deren Einhaltung sowie die einzig zulässige Kontrolleurin des Gerichts: So ist es, so soll es sein, weil es anders nicht sinnvoll sein kann, da der Sinn so ist, wie es sein muss. Also: Was nicht so ist, wie es gemäß dem Gesetz sein soll, kann nicht vernünftig sein, soll also auch nicht sein. Unbedingtheit ist hier stets die Unbedingtheit des Gesetzes, das über allem steht. So betrachtet zeigt sich wiederum, dass die prinzipistische Strategie letztlich eine von der klassischen Metaphysik bis hin zu den ‚großen Erzählungen‘ reichende Denkfigur der gegebenen, prästabilisierenden Ordnung in Anschlag bringt. Dabei aber produziert sie ein gefährliches Versprechen, das im Lichte der vorgetragenen Charakterisierung der humanen Welt nicht zu halten ist: Die Bindung der Idee der Unbedingtheit an einen definitiven metastrukturellen Ordnungsrahmen schürt die Erwartung, dass es diesen auch gibt. Dies befördert letztlich eine Verweigerung gegenüber der Aufgabe der Kultivierung von Kompetenzen, die Kontingenz moderner Lebenswelten, in denen sich die humane Welt realisiert, *auszutragen*, anstatt sie zu ignorieren oder mittels im Mantel metastruktureller Objektivität verkleideter Instanzen, die letztlich aber eben auch nur kontingente Infrastrukturen sind, zu ‚bewältigen‘. Die Herausforderung für ein um seine Integrität bemühtes Denken ist es daher vielmehr, infrastrukturelle Wirklichkeit, deren Kontingenz und den Bedarf an Verbindlichkeit immer neu in ein angemessenes Verhältnis zu bringen, ohne sich dabei auf ein höherstufiges *tertium comparationis* auszuflüchten.

Die Furcht davor, ohne ein im Gestus der Metastruktur präsentiertes Prinzip, das Denken und Handeln im Chaos versinken zu sehen, sollte daher nicht darüber hinwegtäuschen, dass alle derartigen Prinzipien, die als archimedische Angelpunkte der humanen Welt deklariert werden, stets nur Feststellungen einer je aktuellen, konstellar etablierten normativen Infrastruktur sind. Nur durch die Metaphernvergessenheit des Be-Gründens, das den festen Grund für unabdingbar hält und von dorthin eine fragwürdige Konzeption der humanen Welt entwirft, nur vor dem Hintergrund und gekoppelt mit einem Drohszenario also, lässt sich der Blick auf diesen Umstand trüben. Und aus dieser Trübheit bezieht die prinzipistische Strategie letztlich ihren zweifelhaften Anspruch auf Verbindlichkeit.

6. Ethik und Politik

Unbedingtheit ist für eine kritische Orientierungspraxis, so wurde oben gesagt, eine unabdingbare Eigenschaft. Da die prinzipistische Lösung, Unbedingtheit zu konzeptualisieren, nicht überzeugen konnte, wurde vorgeschlagen, das unbedingte Denken als Entgründung zu konzeptualisieren und so als ein notwendiges Komplement zur bedingten Perspektive im Rahmen des Orientierungshandelns zu verstehen: Denn Unbedingtheit ohne Bedingtheit bleibt ohne Ansatzpunkt, Bedingtheit ohne Unbedingtheit hingegen ohne kritische Distanz zu sich selbst. Diese Unbedingtheit aber ist nicht durch Rekurs auf eine Figur des neutralen Dritten zu bekommen, der sein Urteil fällt – sie ist nur aus dem auf Dauer gestellten Zweifel zu gewinnen, dass sich hinter jedem Urteil ein Horizont alternativer Möglichkeiten auftut.

Was heißt dies aber nun für die Gestaltung von Orientierungspraxis in den eingangs genannten Feldern Ethik und Politik – wie kann Er- und Entgründung also im Sinne praktischer Orientierung konzeptualisiert werden? Es kann nach dem Gesagten schwerlich dadurch geschehen, dass die Ethik ein autoritatives normatives Primat gegenüber der Politik zugeschrieben bekommt, also den normativen Grund darstellen könnte, auf den sich die Politik zu begründen hätte. Vielmehr ist jedes wie auch immer geartete Begründungsverhältnis zwischen Ethik und Politik aufzugeben – die Ethik hat nichts zu be- sondern alles zu entgründen; die Politik bedarf keiner Begründung sondern muss sich als Ergründung verstehen. Ethik und Politik sind komplementäre Bewegungen im Zuge der individuellen und kollektiven Selbstorientierung, sie bringen das pragmatische Ergründen bestmöglicher Lösungen und das Dekonstruieren der so gewonnenen Orientierungsmarken in ein unauflösliches Spannungsfeld. Dieses Spannungsfeld dadurch zu kultivieren, dass beides zur gleichen Zeit und in kritisch-komplementärer Wechselwirkung möglich ist, scheint mir die öffentliche und kulturelle Aufgabe zu sein, die es heute – auch im besagten infrastrukturellen Sinne in einem umfassenden Wortsinne – anzugehen gilt. Und dabei ist durchaus gefordert, die Begriffe ‚Ethik‘ und ‚Politik‘ und die Denkbewegung, die ihnen korrespondiert, nicht zu eng zu fassen bzw. nicht zu verwechseln mit dem, wofür die Worte gewohnterweise stehen: Ethik als dekonstruktive Entgründung steht für ein Ensemble von Praxen der Indikation des anders Möglichen im je Verwirklichten, seien sie philosophischer, literarischer oder künstlerischer Art. Politik als pragmatische Ergründung steht für das Ensemble von Praxen zur Schaffung geeigneter Bedingungen dafür, dass individuell wie kollektiv ein ‚gutes Leben‘ möglich wird – und dazu gehören staatlich-institutionelle Regelungen genauso wie zivilgesellschaftliche Regelungen, die moralphilosophische Erarbeitung bestimmter Regeln oder andere Formen konstruktiven Engagements.

Das skizzierte Spannungsfeld aber ist nicht seinerseits als Effekt einer höherstufigen Dialektik misszuinterpretieren, die in einem synthetischen Ergebnis mündet (was ja zugleich hieße, der humanen Welt wieder eine metastrukturelle

Konzeption einzuschreiben), sondern repräsentiert vielmehr eine der humanen Welt immanente Vernunftkultur als ein Orientierungsdenken zwischen Wirklichkeit und Möglichkeit, die in dieser Immanenz stets in Bewegung ist; einen Modus der Orientierung in einer von zwei Vektoren geprägten Dynamik, deren Teil die den Prozess tragenden Akteure und ihre (infra)strukturellen Lebensformbedingungen immer schon sind. Weil die Akteure in diesem Prozess mitwirken, ihn bedingen und durch ihn bedingt sind, ist die humane Welt aus pragmatischer Perspektive keine in jeder Hinsicht kontingente Welt – sie bietet konkrete Widerstände bestehender Infrastrukturen, die im Moment ihrer Realisierung wirklich und nicht nur möglich sind: Genau diese Haltung, die eben keine ‚unvollständige‘ oder ‚uninformierte‘ Haltung ist, zeichnet den politischen Modus im hier gemeinten Sinne aus. Zugleich und in gleichem Maße aber enthält die humane Welt das Potential des Zweifels und der dekonstruktiven Kritik, ein tätiges Vermögen, jede pragmatische Sichtweise des Wirklichen zu dekonstruieren und durch den Aufweis ihres Möglichkeitscharakters zu relativieren – ohne sich deshalb jedoch über die Haltung des pragmatischen Blicks erheben zu können. Die humane Welt ist somit wirklich und möglich zu gleich – aus der Perspektive des Urteilenden aber nie gleichzeitig. Einem Vexierbild gleich kann und muss sie als wirkliche und als mögliche Welt erfahren werden, ohne dass einer Seite ein höherstufig gesichertes ‚mehr‘ an Geltung zukäme. Und nur dann lässt sich das skizzierte Komplementärverhältnis von Politik und Ethik verstehen, wenn in genau diesem energetischen Feld des ‚sowohl - als auch‘ die Eigenart der am Werke befindlichen Vernunftkultur gesehen wird, einer Kultur, die das Zutrauen manifestiert, im Spannungsfeld von Er- und Entgründungszügen immer weiterzumachen mit dem Denken, ohne in pragmatischer Verkürzung oder nihilistischer Borniertheit zu münden. Nur wenn es gelingt, diese im konkreten Blick sich ereignende Janusköpfigkeit der humanen Welt anzunehmen und auszutragen, ohne dabei auf irgendeine Erlösung zu schießen, werden Ethik und Politik ein angemessenes Verhältnis eingehen und ein lebensdienliches Projekt darstellen, das den Anforderungen einer humanen Welt in und als Moderne gerecht werden kann.

Literatur

- Badura, Jens (2004): „Niemandland. Vom Begründen und Entgründen“. In: Jens Badura/Sarah Schmidt (Hg.), Niemandland - Topographische Ausflüge zwischen Wissenschaft und Kunst, Stuttgart: IZKT-Schriftenreihe, S. 10-13.
- Badura, Jens (2005): „Passagen – eine philosophische Passage“. Im Web unter: http://www.durchdenker.de/htm/c_projekt_anz.php?id=9.
- Badura, Jens (2006): „Heteromundus“. In: Jens Badura (Hg.), Mondialisierungen, Bielefeld: transcript.
- Deleuze, Gilles/Guattari, Félix (1992): 1000 Plateaus. Berlin: Merve.

Heidegger, Martin (1997): *Der Satz vom Grund*. Stuttgart: Neske.

Luckner, Andreas (2005): *Klugheit*. Berlin/New York: De Gruyter.

Marramao, Giacomo (2003): *Passagio a Occidente*. Turin: Bollati Boringhieri.

Passive Entscheidung des Anderen in mir – Zur Frage der Entscheidung bei Jacques Derrida und Ernesto Laclau¹

STEPHAN MOEBIUS

In *Eine gewisse unmögliche Möglichkeit, vom Ereignis zu sprechen*, schreibt Derrida: „Eine Entscheidung (*décision*) müsste zerreißen oder aufschneiden – das ist es, was das Wort bedeutet –, und sie müsste infolgedessen den Rahmen des Möglichen sprengen. Jedes Mal wenn ich von ‚meiner Entscheidung‘ spreche, wenn ich sage ‚Ich entscheide‘, kann man sicher sein, dass ich mich täusche. Meine Entscheidung“, so Derrida weiter,

Meine Entscheidung, – und ich weiß, dass dieser Satz für die klassische Logik inakzeptabel ist –, meine Entscheidung müsste immer die Entscheidung des Anderen sein. Meine Entscheidung ist in der Tat die Entscheidung des Anderen. Das dispensiert oder befreit mich von keiner Verantwortung. Meine Entscheidung kann nie die meine sein, sie ist immer die Entscheidung des Anderen in mir, und in gewisser Weise bin ich in der Entscheidung passiv. (Derrida 2003: 44)

Wenn Derrida in zahlreichen Büchern von einer notwendigen Entscheidung im Unentscheidbaren spricht, dann meint er eine so genannte „passive Entscheidung des Anderen in mir“. Was aber meint der Ausdruck „Passive Entscheidung des Anderen in mir?“ Was ist mit „Passivität“ gemeint? Wer oder was ist das „Anderere in mir“? Die Bezeichnung der Entscheidung als eine „passive Entscheidung des Anderen in mir“ bindet Derridas Entscheidungstheorie nicht nur an das Den-

1 Die folgenden Zeilen gehen zurück auf Überlegungen, die sich in anderen Form auch in meinem Buch „Die soziale Konstituierung des Anderen. Grundrisse einer poststrukturalistischen Sozialwissenschaft nach Lévinas und Derrida“ (Moebius 2003) finden. Allgemein zu Derrida vgl. Moebius/Wetzel (2005).

ken von Emmanuel Lévinas, sondern bringt ihn meines Erachtens auch in eine bislang kaum beachtete und theoretisierte Differenz zur Entscheidungstheorie von Ernesto Laclau. Im Folgenden möchte ich diese Differenz in knappen Zügen skizzieren.²

Eine Entscheidung ist nach Ernesto Laclau folgendermaßen zu charakterisieren: Erstens ist sie nicht völlig durch die Struktur determiniert. Zweitens bedarf sie einer Passage durch die Erfahrung der Unentscheidbarkeit. In einem Vortrag zu „Dekonstruktion, Pragmatismus und Hegemonie“ schreibt Laclau drittens, dass die Entscheidung gleichsam ein kreativer Akt ist, der nicht in der Begrifflichkeit einer ihr möglicherweise zugrunde liegenden rationalen Vermittlung erklärt werden kann (vgl. Laclau 1999: 127). Viertens bleibt im Augenblick der Entscheidung, *in eben diesem Moment* der Entscheidung, das Subjekt nach Laclau sich selbst überlassen und ist nicht in der Lage, seine Entscheidungs-Gründe durch „irgend ein System von Regeln, die [die Entscheidung, S.M.] transzendieren, auszuweisen: dieser Augenblick ist der Augenblick des Subjekts“ (Laclau 1999: 127).

Für Laclau ist nun im Gegensatz zu Derrida der Augenblick der Entscheidung mit einer so genannten *Selbstbegründung* verwandt, die aber nicht abgeleitet werden kann und somit absolut *kontingent* bleibt. Die Entscheidung hat einen „selbstbegründenden Charakter“, schreibt Laclau (1999: 128) im bereits erwähnten Vortrag. Diese Selbstbegründung der Entscheidung kann jedoch nur durch den Prozess der Identifikation beschrieben werden, weil die Selbstbegründung nicht vor der Entscheidung ausdrückt, wer oder was das Subjekt *schon* ist. Anders gesagt: Weil die Entscheidung, in deren Augenblick das Subjekt konstituiert wird, also indem es sich artikuliert, nur unter den Bedingungen der Unentscheidbarkeit bzw. dem Fehlen von letzten Instanzen getroffen werden kann, ist sie eine, „die nicht die *Identität* des Subjekts zum Ausdruck bringt (etwas, was das Subjekt *schon* ist), sondern sie erfordert Akte der *Identifikation*“ (Laclau 1999: 132). Identifikation ist demnach eine inhärente Dimension der Entscheidung (vgl. Laclau 1999: 129). Das Subjekt kommt im Zuge der Identifikation mit einem bestimmten Inhalt, der die Situation der Unentscheidbarkeit auflösen soll, zustande.

Ich fasse noch mal in einem Satz zusammen: Das Erscheinen des Subjekts liegt im Augenblick der Entscheidung in der Unentscheidbarkeit, in dem die Identifikation als inhärente Dimension der Entscheidung stattfindet, wobei jede Identifikation letztlich insofern scheitert, als das Subjekt nach Laclau nie vollständig in seiner Identifikation aufgeht.

Die Frage, die sich mir nun stellt, ist folgende: Grundet die Entscheidung und damit auch die Identifikation *in sich selbst* oder ist sie – angelehnt an Lévi-

2 Ich schließe hierbei an Überlegungen an, die ich in meinem Beitrag „Diskurs – Ereignis – Subjekt. Diskurs- und Handlungstheorie im Ausgang einer poststrukturalistischen Sozialwissenschaft“ ausgearbeitet habe (vgl. Moebius 2005).

nas/Derrida – nicht vielmehr als eine *passive Entscheidung des Anderen in mir* aufzufassen? Drückt letztere Begrifflichkeit nicht viel detaillierter aus, wie das Selbe schon immer mit dem Anderen verschränkt ist?

Für Derrida ist eine *passive Entscheidung, getroffen im Namen des Anderen*; eine Situation, zu antworten; eine Situation, die wir nicht wählen oder „kontrollieren, indem wir *unvorhersehbaren Anrufen* antworten, das heißt Anrufen *des Anderen*, der sich an uns wendet, noch bevor wir darüber entscheiden würden“ (Derrida 1988: 19). Die Beziehung zum Anderen liegt vor der Entscheidung; erst wenn die Beziehung zum Anderen eröffnet wurde, ergibt sich die Situation des Entscheidens. Erste die Beziehung zum Anderen ermöglicht also überhaupt Entscheidung.

Laclau hingegen sieht keinen Grund, der „Erfahrung der Andersheit des Anderen eine fundamentale Rolle beizumessen“ (Laclau 1999: 138f.). Anhand der Theoretisierung der Identifikation kann man vielleicht den Unterschied zwischen Laclau und Derrida besser fassen:

Laclau unterstreicht in seiner Konzeption der Selbstbegründung der Entscheidung das Moment der Identifikation als eine inhärente Dimension der Entscheidung (vgl. Laclau 1999: 129). Das Subjekt ist teilweise selbstbestimmt, diese Selbstbestimmung des „Subjekts als Mangel“ kann jedoch nur durch den Prozess der Identifikation stattfinden. Das Subjekt als Mangel ist nicht schon einfach da, sondern wird jedes Mal, wenn eine Entscheidung getroffen wird, neu erfunden.

Derrida nimmt diese Überlegungen zum Subjekt und zur Entscheidung, wie sie Laclau entfaltet, auf, verweist jedoch auf die Dimension des Anderen für die Entscheidung: In seinem Vortrag „Bemerkungen zu Dekonstruktion und Pragmatismus“ (Derrida 1999) erläutert er dies. Zunächst wirft er die Frage auf, ob durch die Entscheidung jemand zum Subjekt wird und konstatiert, dass es keine Entscheidung geben kann, wenn das Wer und das Was des Subjekts im voraus bestimmt werden könnte. Eine Entscheidung muss im voraus das Wer und das Was der Entscheidung neutralisieren; denn „wenn es das Subjekt ist, das das Wer oder Was weiß, dann ist die Entscheidung einfach eine Anwendung eines Gesetzes“ (Derrida 1999: 186). Das heißt, wenn es eine Entscheidung geben soll, dann muss vorausgesetzt sein, dass das Subjekt der Entscheidung noch nicht existiert. Auf Grund dessen stimmt Derrida Laclau auch zu, dass der Prozess der Identifikation für die Entscheidung unverzichtbar bleibt, fügt aber – und das ist jetzt wichtig – hinzu, dass dieser Prozess zugleich auch ein Prozess der Identifikation ist (vgl. Derrida 1999: 187). Warum?

Die Identifizierung ist zugleich eine De-Identifizierung mit dem im Akt der Identifikation ausgeschlossenen Anderen. Die Beziehung zu einem Rest von Andersheit wird aber, um sich überhaupt identifizieren zu können, bestehen bleiben müssen. Anders gesagt: Auch wenn sich entschieden und identifiziert wurde, gibt es immer wieder Unentscheidbarkeit. Die Unentscheidbarkeit, ermöglicht durch

die Beziehung zum Anderen, ist trotz der Entscheidung ein nie vollständig aufgehobenes Moment wie Derrida sagt (vgl. Derrida 1991: 50).

Insofern gibt es in den Augen von Derrida im Moment der Identifikation immer eine De-Identifikation. Innerhalb der Identifikation spaltet sich das Subjekt selbst. Identifikation und Deidentifikation bedeutet dann so viel, dass es kein reines Subjekt geben kann, sondern immer nur eines im Verhältnis zum Anderen, der sowohl die Bedingung der Möglichkeit als auch die Bedingung der Unmöglichkeit von Identifikation markiert.

Wie Derrida in seinem Buch „Politiken der Freundschaft“ deutlich gemacht hat, ist diese Entscheidung im Gegensatz zur Ansicht von Laclau keine selbstbegründete, sondern es kann Entscheidung und Identifikation nur dann geben, wenn es den Anderen gibt. Als „Bedingung des Ereignisses, ist die Entscheidung ihrer Struktur nach stets eine andere Entscheidung, eine zerreißende Entscheidung als Entscheidung des anderen. In mir. Des absolut anderen in mir, des Anderen als des Absoluten, das in mir über mich entscheidet.“ (Derrida 2000a: 105) Die Entscheidung ist somit nach Derrida keine selbstbegründete Entscheidung, sondern eine Entscheidung im Namen des Anderen, weil der Andere immer schon im Selben ist, diesen zum Selben konstituiert. Das heißt aber nun nicht, dass der Andere entscheidet, sondern dass im Moment der Entscheidung die Andersheit irgendwie involviert ist. Anders als Laclau muss man der Andersheit in mir im Moment der Entscheidung auch theoretisch Rechnung tragen.

Während Laclau die Entscheidung nicht an den Anderen binden will, zeigt Derrida, dass Entscheidung nur mit dieser Beziehung zum Anderen gedacht werden kann. Derrida koppelt den Begriff der Entscheidung mit dem der Verantwortung im Sinne von Lévinas und schreibt:

Wenn man etwa sagen würde, die Entscheidung wird im Namen des anderen gefällt, so bedeutet das nicht, daß der andere meine Verantwortlichkeit übernimmt, wann immer ich sage, daß ich im Namen des anderen entscheide. Eine Entscheidung im Namen des anderen zu treffen ist mitnichten etwas, das mir meine Verantwortlichkeit abnimmt, sondern im Gegenteil, und Lévinas ist diesbezüglich sehr überzeugend, wird meine Verantwortlichkeit durch die Tatsache *eingeklagt*, daß es der Name des anderen ist, in dem ich entscheide. [...] Ich entscheide im Namen des anderen, ohne daß dies mich meiner Verantwortlichkeit enthebt; im Gegenteil ist der andere der Ursprung meiner Verantwortlichkeit, ohne der sie in den Begriffen der Identität bestimmbar wäre. Die Entscheidung sagt sich selbst durch die Perspektive einer viel radikaleren Andersheit zu. (Derrida 1999: 188)

In der Begegnung mit dem Anderen bleibt der Selbe nicht mehr der Gleiche, sondern „passt in seiner Rückkehr zu sich nicht mehr zu sich selbst“, so Lévinas (1992: 278). In der Begegnung mit dem Anderen eröffnet sich dadurch ein „Intervall“, der eine Entscheidung erlaubt (vgl. Lévinas 1992: 279).

Nachdem die Beziehung zum Anderen eröffnet wurde, muss auf den Anderen geantwortet werden und diese Antwort ist wie bei Lévinas nicht ein aktiver, sondern ein passiver Prozess; ich zitiere Derrida: „Dies bedeutet, daß die Entscheidung – und wir können Verantwortung nicht ohne Entscheidung denken – nichts Aktives ist. [...] Eine Entscheidung ist etwas Passives in einem bestimmten Verständnis von Passivität, etwas, das einem aufgetragen ist.“ (Derrida 2000b: 39) Gemeint ist eine Lévinassche Passivität, die noch vor jeder aktiv/passiv-Unterscheidung anzusiedeln ist.

Die Entscheidung ist wie das Lévinassche Antworten eine Eigenbewegung, die selbst anderswo beginnt. Die passive Entscheidung ist keine selbstbegründete, da der Akt der Identifikation (und der Deidentifikation) sich nur vom Anderen her eröffnet. Der Akt der Identifikation und das letztlich Un-Eins-Sein des *Sich*, verweisen auf die konstitutive Rolle des Anderen sowohl für die Subjektivität und Identifikation als auch für die Entscheidung und Verantwortung.

Spricht man wie Laclau von einer Entscheidung, die in sich selbst gründet (vgl. Laclau 1999: 138), wird die konstitutive Rolle, die der Andere für das Selbst und im Selben sowie für die Entscheidung hat, vernachlässigt. Der Andere ist aber immer schon in die Stabilität des Selbst eingedrungen. Jede Entscheidung ist insofern eigentlich eine Entscheidung des Anderen in mir, im Namen des Anderen (vgl. Derrida 1999: 186ff.). Dieses „in mir“ des Anderen bezeichnet Lévinas auch mit den Worten der Besessenheit, als ein unter die Haut gehen, ein Wahnsinn und eine In-Spiration (vgl. Lévinas 1992: 222ff.). Eine Entscheidung kann es darum nur geben, wenn sie ein Hereinbrechen des Anderen „in mir“ ist, ansonsten wäre sie ein ein Programm abspulender, identischer Akt des Selbst und folglich keine Entscheidung (als Einbruch oder Ereignis) mehr.³

Meines Erachtens ist diese Entscheidungskonzeption auch für andere post-strukturalistische Theorien von Bedeutung. Mit ihr können wir beispielsweise den von Judith Butler hervorgehobenen Moment des performativen Handelns und der Iteration besser verstehen. Dort geht es auch um den Augenblick der Identifikation bei gleichzeitiger De-Identifikation. Butler betont ebenso wie Derrida die besondere Bedeutung des Anderen für die Subjektbildung, indem sie in *Psychic Life of Power* schreibt: „Von Anfang an ist dieses Ich anders als es selbst. [...] Das Ich entsteht unter der Bedingung der ‚Spur‘ des anderen [...].“ (Butler 2001 dt. Version: 182) In der Anrufung durch den Anderen konstituiert sich das Subjekt, das nun aufgrund des Anderen entscheiden muss, *wie* es darauf antwortet. Die von Butler ins Feld geführte Resignifizierungsmacht liegt nun in der passiven, weil von woanders herkommenden Ermöglichung von Entscheidung und somit im mit-sich-differenten Subjekt.

3 Dieses „Hereinbrechen des Anderen“ verweist auf Motive der Heterologie Georges Batailles. Zu Batailles Arbeiten am *Collège de Sociologie* und ihre Wirkungen auf Lévinas und Derrida (sowie auch auf Jean Luc Nancy, Michel Maffesoli, Michel Foucault sowie Jean Baudrillard) siehe mein Buch: *Die Zauberlehrlinge. Soziologiegeschichte des Collège de Sociologie* (Moebius 2006).

Nach Derrida muss die Entscheidung ereignishaft sein – sie muss

eine Unterbrechung zeitigen, sie markiert einen absoluten Anfang. Sie bezeichnet als das andere in mir selbst, oder: den anderen, der entscheidet, den Riß einer Entscheidung des anderen. Bedingung des Ereignisses, ist die Entscheidung ihrer Struktur nach stets eine andere Entscheidung, eine zerreißende Entscheidung als Entscheidung des anderen. In mir. Des absolut anderen in mir, des anderen als des Absoluten⁴, das in mir über mich entscheidet. Prinzipiell und schon ihrem traditionellsten Begriff nach absolut singular, ist die Entscheidung nicht allein stets eine Ausnahme. *Sie ist die Ausnahme von mir.* [...] *Eine Entscheidung ist letztlich unbewußt*, so unsinnig dies auch scheinen mag, sie trägt das Unbewußte in sich und bleibt doch verantwortlich. Und das ist nur die Entfaltung der klassischen, unabdingbaren, unerschütterlichen Konsequenz eines klassischen Begriffs der Entscheidung. Der Akt dieses Aktes ist es, was wir hier zu denken versuchen: ‚passiv‘, dem anderen preisgegeben, vom Herzschlag des anderen abhängig. (Derrida 2000a: 104ff.)

Kurz und in einem Satz gesagt: Wer wie Laclau vom Selben in der Entscheidung spricht, darf nicht vom Anderen schweigen!

Literatur

Derrida, Jacques (1988): *Wie Meeresrauschen auf dem Grund einer Muschel... Paul de Mans Krieg. Mémoires II*, Wien: Passagen.

Derrida, Jacques (1991): *Gesetzeskraft. Der „mystische Grund der Autorität“*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Derrida, Jacques (1999): „Bemerkungen zu Dekonstruktion und Pragmatismus“, in Mouffe (1999), S. 171–195.

Derrida, Jacques (2000a): *Politik der Freundschaft*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Derrida, Jacques (2000b): *As if I were Dead. Als ob ich tot wäre*, Wien: Passagen.

Derrida, Jacques (2003): *Eine gewisse unmögliche Möglichkeit, vom Ereignis zu sprechen*, Berlin: Merve.

Laclau, Ernesto (1999): „Dekonstruktion, Pragmatismus, Hegemonie“, in: Chantal Mouffe Hrsg. (1999), *Dekonstruktion und Pragmatismus. Demokratie, Wahrheit und Vernunft*, Wien: Passagen, S. 111–153.

Lévinas, Emmanuel (1992): *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, Freiburg/München: Alber.

Moebius, Stephan (2003): *Die soziale Konstituierung des Anderen. Grundrisse einer poststrukturalistischen Sozialwissenschaft nach Lévinas und Derrida*, Frankfurt a.M./New York: Campus.

4 Natürlich nicht absolut „absolut“, sondern im Sinne einer „zugänglichen Unzugänglichkeit“ (Waldenfels).

- Moebius, Stephan (2005): „Diskurs – Ereignis – Subjekt. Diskurs- und Handlungstheorie im Ausgang einer poststrukturalistischen Sozialwissenschaft“, in: Reiner Keller et al. Hrsg. (2005), *Die diskursive Konstruktion von Wirklichkeit. Zum Verhältnis von Wissenssoziologie und Diskursforschung*, Konstanz: UVK, S. 127-148.
- Moebius, Stephan/Wetzel, Dietmar J. (2005): *Absolute Jacques Derrida*, Freiburg i.Br.: Orange Press.
- Moebius, Stephan (2006): *Die Zauberlehrlinge. Soziologiegeschichte des Collège de Sociologie*, Konstanz: UVK.

Revision des politischen Vokabulars: Giorgio Agamben

MECHTHILD HETZEL

Ich begann darüber nachzudenken, wie ein Volk als ‚Rest‘ gedacht werden kann, nicht als etwas Substanzielles, auch nicht im Sinne unserer gegenwärtigen demokratischen Tradition, also als etwas, das mit Mehrheit und Minderheit zu tun hat [...] auch [der Gegensatz von Mehrheit und Minderheit] würde einen Rest hinterlassen und [...] [was dann bleibt,] wäre das Volk als politisches Konzept. (Agamben 2001b: 22)

Ich denke das Volk als [...] niemals einer Position [zuzuordnen], es ist weder Mehrheit noch Minderheit. Das ganze Volk kann nicht mit sich selbst übereinstimmen, jeder Versuch, ein Volk mit sich selbst zur Übereinstimmung zu bringen, ist eine Katastrophe. Demnach ist das wirkliche politische Subjekt immer der ‚Rest‘. Man wird niemals in der Lage sein, es als ein Volk zu identifizieren, und die Unmöglichkeit, eine Identität zu bestimmen, ist der entscheidende Punkt. Es eröffnet sich da ein sehr interessanter Weg, das Problem der Identitäten, ethnischer oder anderer zu lösen. (ebd.)

Mit dem Nachdenken darüber, was bleibt, zielen die beiden Eingangszitate auf den Kern von Agambens Beitrag zur aktuellen Diskussion um Möglichkeiten und Grenzen des Politischen. Der „Rest“ ist nach seinem Verständnis „nicht irgendetwas, das übrigbleibt“, sondern „bezeichnet eine Differenz“ (Agamben 2001b: 21). Beispielsweise benennt er die „Unmöglichkeit für ein Subjekt, mit sich selbst übereinzustimmen“ oder bezeichnet, „was die Möglichkeit und Unmöglichkeit zu sprechen überlebt“ (ebd.). Hiermit deutet sich ein Denken in Inkonsistenzen an: Das Subjekt von Politik wäre, darin vielleicht anderen zeitgenössischen Subjektivierungstheorien (von Jacques Lacan, Slavoj Žižek, Judith Butler oder Ernesto Laclau) vergleichbar, nicht als bloßes Resultat von Techniken der Subjektivierung (und das heißt immer auch: der Unterwerfung) zu beschreiben, sondern stets auch als *Scheitern* der Subjektivierung, insofern sich das politische

Subjekt den Prozessen etablierter gesellschaftlicher Formationen, ihm einen symbolischen oder sozialen Platz zuzuweisen, entzieht.

Im Folgenden rufe ich zunächst Agambens Arbeiten in Erinnerung, die im Umkreis seines auf vier Bände angelegten Werkes *Homo Sacer* entstanden sind. Ich umreiße knapp den Kontext seiner Überlegungen, insofern es Agamben um eine Umwertung der politischen Kategorien liberaler Tradition geht. Sie gelten seines Erachtens als überkommen; die Realität unserer Zeit nötige zu einer fundamentalen Revision des politischen Vokabulars. In diesem Zusammenhang zeichnet Agamben die Struktur des Politischen als Paradoxie von Extremen nach.

1. Zum Werk

Giorgio Agamben, geboren 1942, lehrt derzeit Philosophie an der Universität Verona. In kritischem Blick auf die Gegenwart sucht der italienische Philosoph genuin politische Paradigmen in Erfahrungen und Phänomenen auf, die gewöhnlich nicht als politisch erachtet werden: das nackte Leben, der Ausnahmezustand, das Lager, der Flüchtling, die Sprache. Ihn interessieren insbesondere Marginalisierungen, welche Migranten ohne Papiere betreffen, Lagerinsassen, die Bewohner rechtsfreier Räume im Inneren unserer Gesellschaften. Im direkten Zugriff der Philosophie auf drängende politische Fragen ist es sein Anliegen, Konzepte und Kategorien des abendländischen Denkens in einer Weise aufeinander zu beziehen, dass sie „auf der Höhe der Zeit“ sind. Agamben denkt politische Grundbegriffe ausgehend von einer ihnen inhärenten Polarität. Er unterzieht die Kategorien der politischen Tradition im Lichte des Verhältnisses von souveräner Macht und bloßem Leben einer Revision. Damit ist zugleich die Perspektive seines Projektes bezeichnet, das Agamben unter dem Titel *Homo Sacer* verfolgt. Der ‚Homo Sacer‘ lotet die Grenze zwischen dem nackten und dem in rechtliche Institutionen inkorporierten Leben(s) aus. Sein Werk, wie Agamben in einem Interview erläutert, versteht sich als „die philosophische Begründung dessen, dass diese Möglichkeit“ einer Differenzsetzung zwischen bloßem und rechtsförmigem Leben „keineswegs historisch ist“, sondern die Gegenwart gleichermaßen prägt. Dies thematisiert insbesondere *Homo Sacer: Die souveräne Macht und das nackte Leben*, der erste des auf vier Bände angelegten Projektes. Der dritte Band, *Was von Auschwitz bleibt*, stellt dazu ein „ethisches Korrelat“ dar und entwickelt „eine Theorie der Subjektivität“. In *Homo Sacer II* nimmt Agamben „eine historisch-genealogische Untersuchung, wie das Konzept von Leben geformt wurde“ vor, dessen erster Teil jüngst unter dem Titel *Ausnahmezustand* erschienen ist. Der vierte Band, in dem sich Agamben mit dem Konzept einer Lebens-Form beschäftigt, die sich nicht auf ein bloßes Überleben reduzieren ließe, steht noch aus. Im Umkreis des noch un abgeschlossenen Werkes *Homo Sacer I-IV* sind einige Gelegenheitsschriften entstanden, die Agamben unter dem programmatischen Titel *Mittel ohne Zweck: Noten zur Politik* versammelt. Hier arbeitet Agamben die

‚reinen Mittel‘ oder ‚Gesten‘ heraus, deren Sphäre er als den eigentlichen Raum der Politik identifiziert.

2. Zur Struktur des Politischen als Paradoxie von Extremen

Was ist ein Volk? – Die Frage danach ist für Agamben Anlass zu einer eingehenden Analyse, in deren Verlauf er den Doppelsinn des Begriffs ‚Volk‘ freilegt (Agamben 2001a: 35-40). Einerseits ist damit das konstitutive Subjekt eines Gemeinwesens gemeint, der Volkssouverän, andererseits der Pöbel, die Schicht der politisch Ausgeschlossenen. Agamben differenziert diese Unterscheidung weiter: „hier eine Einschließung, von der man vorgibt, sie gehe ohne Rest auf, dort ein Ausschluss, von dem man weiß, dass er keine Hoffnung lässt; im Extrem der totale Staat der integrierten und souveränen Staatsbürger, im anderen das Revier der Elenden“ (Agamben 2001a: 36). Die Paradoxie dieser Extreme, welche er als die Struktur des Politischen selbst ausmacht, erzeugt eine Spannung. Agamben treibt die Polarität der politischen Kategorie ‚Volk‘ konsequent an ihr Äußeres, bis „das, was als Außen vorausgesetzt worden ist, nun im Inneren wieder erscheint“ (Agamben 2002: 48). Den Verlust der Orientierbarkeit über Innen und Außen angesichts dieses ‚einschließenden Ausschlusses‘ verdeutlicht Agamben anhand einer topologischen Figur: Beim Möbiusband kehrt sich der Außenrand des Bandes in seiner Fortsetzung in den Innenrand um. Das Volk ist das, „was nicht eingeschlossen werden kann in das Ganze, dessen Teil es ist, und was der Gesamtheit nicht angehören kann, in die es immer schon eingeschlossen ist“ (Agamben 2001a: 37). In dieser Perspektive ist unsere Zeit „nichts anderes als der erbitterte und methodisch durchgeführte Versuch, die Spaltung, die das Volk entzweit, dadurch zu schließen, dass das Volk der Ausgeschlossenen radikal eliminiert wird“ (Agamben 2001a: 38). Jeglicher Versuch, das prekäre Verhältnis, welches das Volk in seinem Inneren kennzeichnet, aufzulösen, hat tödliche Konsequenzen. Aus einer totalisierenden Perspektive muss die Ausnahme bezwungen, das heißt der Regel unterworfen oder ausgelöscht werden. Den ‚Bruch‘, den man durch Elimination der Marginalisierten geschlossen zu haben glaubte, reproduziere sich ‚endlos‘ neu (Agamben 2001a: 39). Diese knappe Skizze des ‚einschließenden Ausschlusses‘ verdeutlicht zugleich einen Grundzug von Agambens Werk: vom Extrem dessen, was Menschen möglich ist, auszugehen. In diesem Sinne entspricht Ethik, wie er in *Was von Auschwitz bleibt* ausführt, erst dann ihrem Namen, sofern sie die Extreme des Menschenmöglichen nicht aus ihren Fragen ausschließt.

Einen Ausweg sieht Agamben allein in einer Politik, die sich über jene fundamentale Spaltung in der Kategorie des ‚Volkes‘ Rechenschaft geben wird (Agamben 2001a: 40). Leitbegriff und Zentrum einer ‚kommenden Politik‘ wäre ein Begriff des Lebens, von dem sich kein ‚bloßes Leben‘ abspalten ließe:

Agambens Konzeption der *Lebens-Form* (vgl. Agamben 2001a: 13-20) beschreibt „ein Leben, das absolut untrennbar ist von seiner Form, ein *bios*, das allein sein *zoé* ist und das deswegen nicht davon getrennt werden kann“ (Agamben 2001b: 21). Mit dem Kompositum Lebens-Form handelt es „sich um kein universales Prinzip oder ein Ideal, sondern um ein operatives Konzept, das [...] ermöglicht, über die Trennungen zu arbeiten“ (ebd.). Hieraus spricht ein klares strategisches Bedürfnis. Es besagt indessen nicht, Lebens-Form könne – oder solle gar – im Sinne eines Projektes hergestellt werden: als kritisches Potential gegen eine Reduktion auf das ‚bloße Leben‘ etwa. Einerseits lässt sich das Kompositum weder fabrizieren oder handelnd bewerkstelligen, noch stellt Lebens-Form ein abstraktes Postulat vor, etwas, das irgendwie ‚sein soll‘. Andererseits reduziert sich die Konzeption nicht auf eine bloße Haltung. Genauso wenig bedeutet das Kriterium der Ununterscheidbarkeit, dass die Lebens-Form selbst im Nebulösen verbleibt. Sie zeigt sich, so ließe sich sagen, in einer ‚Entgründung‘¹ von Leitunterscheidungen abendländischen Denkens, etwa von ‚Souveränität‘ und ‚nacktem Leben‘; Dichotomisierungen, in deren Namen immer auch Herrschaft ausgeübt wird. Auf Ansätze einer solchen Entgründung von Leitunterscheidungen verweist Agamben in seinem Essay *Die Sprachen und die Völker* (Agamben 2001a: 65-72). Wir wissen nicht, eröffnet Agamben, was das ist: ‚Volk‘ und ‚Sprache‘. Bei allen Versuchen, sie zu definieren, wird die Tatsache bereits vorausgesetzt, dass Menschen sprechen (*factum loquendi*) und eine Gemeinschaft bilden (*factum pluralitatis*). Die politische Kultur gründet sich auf das Verhältnis von Volk und Sprache, auf Begriffe, die mysteriös bleiben. Nur, „wenn man die Existenzreihe von Sprache – Grammatik – Volk – Staat an irgendeinem Punkt sprengt“, wendet Agamben ein, „werden das Denken und das Handeln auf der Höhe der Zeit sein“ (Agamben 2001a: 70). Dieser Bruch, mit der das Sprechen an sich und die Gemeinschaft als bloßes Faktum „für einen Augenblick ans Licht komm[en]“ (ebd.), nimmt unter anderen vielfältigen Variationen die Form der „Praktizierung einer grammatischen Sprache durch eine Minderheit“ an (Agamben 2001a: 71).

Jenseits des Gegensatzes von Mehrheit und Minderheit stehen die Ansprüche einer ‚unbedingten Gemeinschaft‘; einer Gemeinschaft, die sich nicht über Grenzen der Zugehörigkeit konstituiert. Der „neue Protagonist einer kommenden Politik“, so charakterisiert ihn Agamben, ist „weder subjektivistisch noch gesellschaftlich konsistent“ (Agamben 2001a: 87). Politik sei, so reformuliert er ihren Begriff, die Sphäre der ‚reinen Mittel‘; ihr Vollzug sei die ‚Geste‘, die in die Sphäre des Tuns eingeschrieben ist, sich jedoch genau vom Handeln (*agere*) und Hervorbringen (*facere*) unterscheide (Agamben 2001a: 59-62).

Die ‚Geste‘ als Alternative zu Handeln und Herstellen oder die ‚reinen Mittel‘ deuten auf Benjamins Überlegungen zu einer ‚Sprache überhaupt‘: einer Kommunikation oder Sprachlichkeit, die noch dem einzelnen Sprechereignis und der einzelsprachlichen Äußerung vorausgeht. Diese Sprache überhaupt hat bei

1 Vgl. den Beitrag von Jens Badura in diesem Band.

Benjamin einen ähnlichen universellen vergemeinschaftenden Status wie die ‚unbedingte Gemeinschaft‘, von der Agamben spricht. Benjamins Sprache überhaupt zielt auf die reine Mittelbarkeit vor jeder Mitteilung. Jede sprachliche Äußerung ist zunächst Geste, adressiert sich an den Anderen, bevor sie etwas Bestimmtes mitteilt. In vergleichbarer Weise denkt Agamben eine Gemeinschaft jenseits von Mehrheit und Minderheit. Eine Politik der Geste, der reinen Mittel ohne Zweck jenseits von Herstellen und Handeln, wäre womöglich jene sich entziehende Politik, die überall dort auftritt, wo der Rahmen der kriteriellen Zugehörigkeit aufgekündigt wird. Es wäre der Raum, wo eine Lebens-Form wirklich wird, die nicht in der Spaltung von ‚Souveränität‘ und ‚bloßem Leben‘ gründet.

Was Agamben in genauer Analyse herausarbeitet, ermöglicht auch für ein Verständnis von Ethik eine Neubewertung: Gerechtigkeit stünde nicht für ein Programm, das einen konsistenten Zustand herzustellen oder zu erhalten sucht. Sie wäre vielmehr der philosophische Name für ein Verständnis des Ethischen, das Dichotomien differenziert zu reflektieren vermag. Zweifellos wird gerechtes Handeln nicht danach zu bestimmen sein, Differenzen kategorisch zu unterlaufen; ebenso wenig kann dies ein sinnvolles politisches Ziel sein. Buchstäblich entscheidend aber ist es, immer wieder dorthin zu gelangen, wo Differenzsetzungen (nach Ethnizität, Geschlecht, Grad der Behinderung usw.) bedeutungslos sein werden.

Literatur

- Agamben, Giorgio (2001a): *Mittel ohne Zweck. Noten zur Politik*, Freiburg/Berlin: Diaphanes (Homo Sacer II).
- Agamben, Giorgio (2001b): *Das unheilige Leben – Ein Gespräch mit dem Philosophen Giorgio Agamben*, von Hannah Leitgeb und Cornelia Visman, *Literaturen*, H. 01, 16-22.
- Agamben, Giorgio (2002): *Homo Sacer: Die souveräne Macht und das nackte Leben*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp (Homo Sacer I).
- Agamben, Giorgio (2003): *Was von Auschwitz bleibt: Das Archiv und der Zeuge*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp (Homo Sacer III).
- Agamben, Giorgio (2004): *Ausnahmezustand*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp (Homo Sacer II).

Das ‚Begehren‘ des Subjekts – Anmerkungen zum Konzept des Widerstands bei Judith Butler

DIRK QUADFLIEG

Die größte Schwierigkeit aller nachkantischen Theoretisierungen einer politischen Handlungsfähigkeit liegt sicherlich in der prekären Stellung des Subjekts. Wenn das Subjekt nämlich nur noch der Ausdruck eines übergreifenden Geschehens ist, paradigmatisch der absolute Geist bei Hegel, dann stellt sich die Frage, wie der oder die Einzelne Entscheidungen treffen kann, die nicht bloß Exekutionen von übergreifenden Strukturen darstellen. Obwohl wir heute im Großen und Ganzen eine solche hegelianische Sicht teilen, fällt es uns – aus gutem Grund – schwer, an das vernünftige Fortschreiten des Ganzen zu glauben. Kritische Positionen wie die Frankfurter Schule oder Foucaults Diskursanalyse haben deshalb versucht, den vorherrschenden Strukturen ihre immanenten Ausschlussmechanismen vorzurechnen. Der Hegelschen Dialektik nicht unähnlich, muss ihre Kritik dabei ebenfalls negativ verfahren: Um überhaupt das Funktionieren dessen, was uns in unserer Subjektivität bestimmt, in den Blick zu bekommen, betrachten sie die Pathologie, die Widerstandspunkte und die Ränder des Diskurses bzw. der Gesellschaft.

Schematisch gesprochen stehen allerdings sowohl die Kritische Theorie als auch die Diskursanalyse – wie unterschiedlich ihre Schlussfolgerungen auch im Einzelnen sein mögen – vor dem grundsätzlichen Problem, dass ihrer Kritik an gesellschaftlichen bzw. diskursiven Großformationen tendenziell der Adressat für einen Gegenentwurf abhanden kommt: Das aufgeklärte Subjekt, das dazu in der Lage wäre, sich selbst aus seiner Unmündigkeit zu befreien. Die Überlegungen von Judith Butler schlagen einen Ausweg aus diesem Dilemma vor, indem sie sich gleichsam auf die Schanierstelle von Subjektivierung und machtvoller Zurichtung zurückwenden, um dort das Potenzial für eine kritische Reflexivität freizulegen. Vor allem in ihrer Publikation *Psyche der Macht* lassen sich ver-

schiedene Ansätze finden, wie aus Foucaults Machtanalyse dennoch das Fundament einer gewissen Handlungsfreiheit abgeleitet werden kann (vgl. Butler 2001). Die im Titel genannte ‚Psyche‘ verweist dabei auf jenen innerlichen Raum, der sich erst im Durchgang durch machtvolle Beziehungen bildet und gleichwohl als Ort der Reflexivität unerlässlich für eine Kritik jener Machtbeziehungen scheint.

Wenn ich im Folgenden einige der von Butler angeführten Denkfiguren problematisiere, geht es mir nicht darum, die Autorin ‚Butler‘ oder ihre Schriften zurückzuweisen. Vielmehr möchte ich zeigen, vor welchen Schwierigkeiten jede gegenwärtige Theoretisierung steht, die nach den Möglichkeiten einer kritischen Intervention fragt.

Entscheidend für Butlers Subjektbegriff wird das Moment der leidenschaftlichen Verhaftung, mit dem sich Subjekte im Prozess ihrer Unterwerfung/Subjektivation¹ an die sie ermöglichenden Operationen binden. Wenn das Subjekt keine vorgängige und autonome Einheit meint, sondern das Produkt eines Beziehungsnetzes, dann birgt die Subjektwerdung ein irreduzibles Moment der Bindung an eine äußerliche Dimension, die sich der willentlichen Beeinflussung entzieht. Diese Stelle der Macht liegt damit gewissermaßen zeitlich ‚vor‘ dem Subjekt selbst, sie ist sowohl sein Möglichkeitsgrund als auch jene Kraft, die es präreflexiv an die Verhältnisse seines Erscheinens kettet.²

Die ‚leidenschaftliche‘ Seite dieser Bindung ergibt sich jedoch nicht alleine durch die präreflexive Komponente der Subjektivation, sie wird getragen durch ein Begehren des Subjekts, in seinem eigenen Sein zu verharren. Die von Butler wiederholt zitierte Annahme Spinozas, jedes Sein strebe nach Selbsterhaltung, steht Pate für diesen Gedanken (vgl. Butler 2003a: 62; Butler 2001: 31). Damit aber verstrickt sich das Begehren gleichsam in seine eigene Entstehungsgeschichte, da es eine Selbigkeit postulieren muss, die es nur durch Verleugnung seines leidenschaftlichen Verhaftetseins erreichen kann. Das Begehren wendet sich mit anderen Worten gegen sich selbst, es wird reflexiv, indem es die Möglichkeitsbedingungen des Subjekts ausschließt und begrenzt: „Das ‚Ich‘ entsteht unter der Bedingung, dass es seine Formierung in Abhängigkeit, dass es seine eigenen Möglichkeitsbedingungen verleugnet.“ (Butler 2001: 14f.)

In Anlehnung an die janusköpfige Triebkonzeption Freuds kann Butler das postulierte Begehren im Sinne einer fundamentalen Ambivalenz beschreiben (vgl. Freud 1975). Es ist das Verlangen nach dauerhafter Selbstheit, das paradoxerweise das Subjekt genau dann aus sich her austreibt, wenn es versucht, absolut es selbst zu sein. In dieser zweischneidigen ‚Ur-Konstellation‘ kann das Subjekt nie wirklich bei sich selbst verweilen, sondern muss sich in einer fortwährenden,

1 Butler verwendet in Anlehnung an Foucaults Begriff des *assujettissement* den Neologismus *subjectivation*, um die Doppeldeutigkeit von Subjektwerdung und Unterwerfung zu verdeutlichen.

2 Dies lässt sich, wie Butler zeigt, paradigmatisch am Verhältnis des Kindes zu seinen Eltern verdeutlichen (vgl. Butler 2001: 13).

prekären Wiederholung der Begehrensstruktur unter Ausschluss seiner Möglichkeitsbedingungen bilden.

Für Butlers Suche nach möglichen Handlungsspielräumen stellt sich folglich die Frage, inwieweit das Subjekt des Begehrens die fundierenden Machtverhältnisse transzendieren kann. Da sich die psychische Ur-Konstellation und damit das reflexive Vermögen nur in Abhängigkeit von bestehenden Machtverhältnissen konstituiert, steht die Handlungsfähigkeit des in einer Wiederholungsstruktur erscheinenden Subjekts unter dem Verdacht, lediglich ein Effekt der primären Unterordnung zu sein. Butler ist deshalb bemüht, jene Macht, die Subjekte in ihren Handlungen ausüben, von der vorgängigen Macht der Subjektivation abzuheben. Mit anderen Worten: Widerstand gegen die Normierung kann nur von einer Macht ausgehen, welche die Normierungsverhältnisse selbst überschreitet (vgl. Butler 2001: 18f.).

Obwohl die von Butler in diesem Zusammenhang angeführten unterschiedlichen Zeitmodi der Macht nicht ganz überzeugen, können sie doch das dahinter stehende Argument illustrieren. Demnach nämlich stellt der Akt der Subjektivation eine Umkehrung der Macht dar, die es erlaubt, zwischen einem Konstitutions- und einem Handlungseffekt der Macht zu unterscheiden. Aus der Perspektive des agierenden Subjekts lässt sich die Subordinationsmacht nicht mehr fassen, sie befindet sich, um mit Lévinas zu sprechen, in einer Vergangenheit, die nie Gegenwart war (vgl. Lévinas 1995: 208).³ Faktisch wird Macht erst in den Handlungen der Subjekte sichtbar und verschleiert in dieser Modalität ihren bedingenden Charakter. Will man nicht zwischen zwei voneinander getrennten Mächten unterscheiden (was dem Foucaultschen Machtbegriff entgegenstehen würde), kann man sagen, die Macht bedarf der Manifestation in Subjekten, in deren Ambivalenz sie eine nicht kontrollierbare Verschiebung erfährt. Sie wird gewissermaßen aus ihrer Vergangenheit in eine Gegenwarts- bzw. Zukunftsform übersetzt: „Die Macht gewinnt diese Gegenwartsform [...] durch eine Richtungsumkehr, durch die mit dem Vorhergehenden gebrochen und der Anschein einer sich selbst einsetzenden Handlungsfähigkeit erzeugt wird.“ (Butler 2001: 21)

Die von Butler als Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft begrifflich gefassten Zeitmodi der Macht sind insofern missverständlich, da sie entgegen der in Anschlag gebrachten ‚unvereinbaren Zeitmodalitäten‘ sehr wohl eine chronologische Folge suggerieren. Mit Derrida argumentierend könnte man vielleicht sagen, dass die machtvolle Wiederholungsstruktur, in der das Subjekt erscheint, nie den Status einer vollen Präsenz erreichen kann, und daher die beiden Zeitmodi Vergangenheit und Zukunft stets und notwendig durch das Intervall einer *différance* getrennt sind, bzw. die aufspreizende Bewegung der *différance* die Bedingung der chronologischen Zeit des Subjekts darstellt (vgl. Derrida 1999).

3 Butler selbst spricht von einer „uneinholbaren Vergangenheit“ (vgl. Butler 1994: 122).

Nichtsdestotrotz scheint der von Butler angeführte Wendepunkt der Macht im Moment der Subjektivation keine wirklich stabile Basis für eine Handlungsfreiheit abzugeben. Ihr Argument gewinnt allerdings an Boden, führt man sich vor Augen, dass die Wiederholung der Subjektivation nicht gleichbleibend, sondern stets mit einer unkontrollierbaren Differenz/Andersheit einhergeht – was Derrida auch ‚Iterabilität‘ nennt (vgl. Derrida 2001: 24). Dank dieser notwendigen Differenz aber übersteigt die Handlungsfähigkeit des Subjekts potenziell den normierenden Zugriff der Macht (vgl. Butler 2001: 20). Anders ausgedrückt: Der machtvolle Zugriff zeitigt Effekte, die er selbst nicht mehr kontrollieren kann. Zwar erleidet die subjektive Organisation solche Effekte passiv, sie bleibt ihnen ausgeliefert, dennoch markieren sie in ihrer Kontingenz ein Moment der Freiheit, das sich einer vollständigen Normierung entzieht. Der so eingekreiste Ort der Freiheit lässt sich sicherlich nicht mehr in Begriffen einer autonomen Willensentscheidung verstehen; er bleibt jedoch ebenso irreduzibel wie ambivalent.

Die skizzierte Bewegung der Subjektivation, in der ein leidenschaftliches Verhaftetsein mit der normierenden Macht zugleich die Möglichkeit einer (kritischen) Reflexion konturiert, stellt damit eine Antwort auf das eingangs beschriebene Dilemma dar. Statt vollständig in den Fängen einer instrumentellen Vernunft oder von multiplen Disziplinierungsmechanismen aufzugehen, bewahrt das Subjekt gerade als Durchgangspunkt von Machtverhältnissen das Potenzial zu deren ‚Brechung‘.

In einer ersten Auseinandersetzung mit der Frage nach möglichen Widerstandspraktiken bei Butler bin ich zunächst zu dem Schluss gekommen, dass die Konzeption des Begehrens einen entscheidenden Schwachpunkt in ihrer Argumentation darstellt, weil ohne das unterstellte Begehren die gesamte Konstruktion der Subjektivierung in sich zusammenfallen würde (vgl. Moebius/Quadflieg 2005). Wenn das Begehren die Voraussetzung für ein leidenschaftliches Verhaftetsein darstellt und das Verhaftetsein wiederum den Ausgangspunkt für eine reflexive Brechung, dann fällt folglich mit dem Begehren auch die Möglichkeit der Brechung. Die entscheidende Frage also lautet, ob es Butler gelingt, den Ursprung des Begehrens zu erklären, ohne dabei in essentialistische Termini zurückzufallen. Nun kann man Butlers Rekurs auf den *conatus essendi* Spinozas wohlwollend so verstehen, dass es ihr in diesem Zusammenhang lediglich um die grundlegende Figur und nicht um eine metaphysische oder anthropologische Konstante geht (vgl. Butler 2001: 31). Sie selbst plädiert für eine ‚geschmeidige‘ Interpretation des spinozistischen Strebens im Sinne einer Grundfunktion des Sozialen und erläutert dies im Verlauf von *Psyche der Macht* mit Hilfe von psychoanalytischen Kategorien.⁴ Gleichwohl bleibt das Begehren, im eigenen Sein zu verharren, auch in der psychoanalytischen Variante problematisch, weil es auf

4 Folgt man ihrer Perspektive, müsste man, um den Verdacht einer bloßen Setzung zu entkräften, ausgehend von den späten Schriften Foucaults allerdings nach den historischen Voraussetzungen oder der ‚Geschichte des Begehrensmenschen‘ fragen (vgl. Foucault 1986: 13).

einem primären Narzissmus aufbauen müsste, der sich handlungstheoretisch als ein präreflexives Streben nach absoluter Autonomie fassen lässt.

In ihrer Frankfurter Adorno-Vorlesung, *Kritik der ethischen Gewalt*, präzisiert Butler jedoch mit einem Verweis auf Hegel, dass „das Begehren, in seinem eigenen Sein zu verharren [...] nur erfüllt wird über das Begehren, *amerkannt zu werden*“ (Butler 2003b: 58). Liest man das von Butler angeführte Begehren vor dem Hintergrund von Hegels *Phänomenologie des Geistes*, dann kann es nur als gehemmtes, in einem Akt des Verzichts auf Autonomie, in einem Anerkennungsverhältnis und damit einer sozialen Sphäre Eingang finden (vgl. Hegel 1971: 153).⁵ Allerdings kehrt Butler die Perspektive der Hegelschen Anerkennungszone um: Statt von der Unmöglichkeit der erfüllten Begierde zur Anerkennung einer Grenze fortzuschreiten, versteht sie die Anerkennung als je historisch geformte Sanktionierung des Begehrens.

Damit öffnet sich einerseits eine Perspektive, in der sich die normierenden Machtverhältnisse als gesellschaftlich gültige Formen der Anerkennung interpretieren lassen. Soweit ich sehe, läuft Butlers Argument darauf hinaus, dass eine solche Anerkennung nie vollständig und nie ohne einen konstitutiven Ausschluss erfolgen kann, den es immer wieder in Rechnung zu stellen gilt. Andererseits ermöglicht die dialektische Bestimmung der Begierde deren Rückkopplung an die jeweiligen Anerkennungsverhältnisse. In der Terminologie Butlers: Das Begehren geht den normierenden Mächten nicht voraus, sondern taucht selbst erst als Effekt der Reglementierungsmacht auf. Obwohl Butlers Texte in dieser Hinsicht nicht ganz eindeutig sind, scheint mir dies die einzig gangbare Alternative zu sein, um den Ursprung des Begehrens von seinen metaphysischen Anklängen zu befreien.

In dieser wohlwollenden Lesart des von Butler bemühten Begehrensbegriffs ergibt sich dann für die Ausgangsfrage nach handlungsfähigen Subjektpositionen ein höchst fragiles, wengleich kohärentes Bild: Die historischen Machtverhältnisse sind subjektivierend, sofern sie ein Begehren nach Eigenheit produzieren, dessen vollständige Erfüllung sie jedoch zugleich strukturell verwehren. Das vermeintlich Eigene ist nur in der Anerkennung des und durch den Anderen möglich. Unter der Maßgabe einer absoluten Selbstheit muss die Anerkennung daher notwendig scheitern bzw. kann nur unter dem mehr oder weniger gewalttätigen Ausschluss eines Restes funktionieren. Derart aber reproduziert sich das Begehren und reißt das Subjekt in einen ständigen Wiederholungsprozess, der zugleich das Fundament eines reflexiven Bezugs zu sich selbst und zur Welt herstellt. Widerstände bilden sich dann vor allem dort, wo der ausgeschlossene Rest selbst zum begehrten Ziel wird (beispielsweise in der Homosexualität).

Trotz – oder gerade aufgrund – dieser in sich geschlossenen Herleitung von möglichen reflexiven Interventionen bleibt ein gewisses Unbehagen an einer solchen Konstruktion. Denn letztlich muss auch Butler eingestehen, dass es streng

5 Zum Begriff der Begierde bei Hegel vgl. auch Quadflieg 2004.

genommen immer die Machtverhältnisse selbst sind, die den Rahmen ihrer eigenen Subversion vorgeben. „Widerstand erscheint somit als Wirkung der Macht, als Teil der Macht, als ihre Selbstsubversion.“ (Butler 2001: 89) Oder frei nach Hölderlin: „Wo aber Macht ist, wächst das Subvertierende auch.“

Literatur

- Butler, Judith (1994): „Phantasmatische Identifizierung und die Annahme des Geschlechts“, in: Institut für Sozialforschung Frankfurt (Hg.): Geschlechterverhältnisse und Politik, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 101-138.
- Butler, Judith (2001): *Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Butler, Judith (2003a): „Noch einmal: Köper und Macht“, in: Saar, Martin/ Honneth, Axel (Hg.): Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption, Frankfurter Foucault-Konferenz 2001, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 52-67.
- Butler, Judith (2003b): *Kritik der ethischen Gewalt. Adorno-Vorlesungen 2002*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Derrida, Jacques (1999): „Die *différance*“, in: ders.: *Randgänge der Philosophie*, 2. Aufl., Wien: Passagen-Verlag, S. 31-56.
- Derrida, Jacques (2001): *Limited Inc*, Wien: Passagen-Verlag.
- Foucault, Michel (1986): *Der Gebrauch der Lüste*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Freud, Sigmund (1975 [1920]): *Jenseits des Lustprinzips. Studienausgabe Bd. 3*, Frankfurt a.M.: S. Fischer Verlag, S. 217-272.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1971): *Phänomenologie des Geistes. Werkausgabe in zwanzig Bänden, Bd.3*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Lévinas, Emmanuel. (1995): *Zwischen uns. Versuche über das Denken an den Anderen*, München/Wien: Hanser Verlag.
- Moebius, Stephan/Quadflieg, Dirk (2005): „Ambivalente Freiheit. Praktiken des Widerstands und leidenschaftliches Verhaftetsein bei Judith Butler“, in: *DemoPunk/Kritik & Praxis*, (Hg.): *Indeterminate! Kommunismus – Texte zur Ökonomie, Politik und Kultur*, Münster: Unrast Verlag, S. 160-172.
- Quadflieg, Dirk (2004): „Der blinde Fleck. Foucaults ambivalentes Verhältnis zur *Phänomenologie des Geistes* von Hegel“, in: *Dialektik 2004/2: Meiner Verlag*, S. 151-167.

Brüchige Widerständigkeit. Zu Entwicklung und Grenzen des Konzepts der „immateriellen Arbeit“ in Hardt/Negris *Multitude*

MARC ZIEGLER

Dieser Aufsatz behandelt das Konzept der immateriellen und affektiven Arbeit, wie es vor allem in den Texten von Michael Hardt und Antonio Negri entfaltet wird. Es wird diskutiert, ob und inwiefern der theoriestrategische Fokus auf das Konzept der immateriellen Arbeit das zeitgenössische Denken der politischen Widerständigkeit zu strukturieren vermag.¹ Zunächst betrachte ich dieses Konzept in seinen politischen, historischen und theoriegenetischen Kontexten (1). Von da aus wird ersichtlich, dass der Begriff der immateriellen Arbeit ein zentrales Konzept des widerständigen Denkens von Negri und Hardt darstellt (2). Abschließend wird der Ansatz von Negri/Hardt kritisch beleuchtet. Meine These ist, dass die immaterielle Arbeit sich nicht ungebrochen als ein gesellschaftliches Verhältnis der politischen Widerständigkeit verstehen lässt. Zu sehr zeigt sie sich in die Dynamik kapitalistischer Verwertungslogik eingebunden, zu wenig wird dabei von Negri/Hardt auf den immanenten Umschlag von kritischem Impuls in systemstabilisierende Konformität reflektiert. Geschuldet ist die interne Brüchigkeit des Widerstandskonzepts einem fehlenden normativen Rahmen, der die von Hardt und Negri betriebene sozial-ontologische Aufwertung der *Multitude* rechtfertigen könnte (3).

1 Zur allgemeinen Diskussion um das Konzept der immateriellen Arbeit vgl. Atzert/Müller (2004).

1. Kontexte

Der Ausdruck *Operaismus* bezieht sich auf eine Gruppe Intellektueller und Arbeiter, die in den 60er und 70er Jahren des 20. Jh. vor allem im nördlichen Italien politisch aktiv geworden sind. Das Wort *Operaismus* lässt sich nur ungeschickt ins Deutsche übersetzen, wo es soviel heißt wie ‚Arbeiterismus‘. Die Gruppenbezeichnung entwickelte sich im Zusammenhang mit den Massendemonstrationen der italienischen Industriearbeiter jener Zeit, die sich mit zunehmendem Selbstbewusstsein als eine *Potere Operario*, als eine Arbeitermacht, verstanden haben. Der Begriff *Operaismus* verweist damit auf ein Selbstverständnis politischer Widerständigkeit, und zwar unabhängig davon, ob sich dies in Form der Beteiligung an einem Streik oder in Form politischer Reflexion artikuliert findet.

Das gemeinsame Zentrum der operaistischen Handlungen galt dem Versuch, Widerstand gegenüber kapitalistischen Formen der Repression zu leisten. Die Operaisten vor allem der 60er Jahre sahen in der fordistischen Arbeitsorganisation der großen Industrie² den hauptsächlichsten Zugriffspunkt kapitalistischer Ausbeutung und Kontrolle. Erklärtes Ziel war die Abschaffung der Lohnarbeit und damit einhergehend die Abschaffung kapitalistischer Kontrolle. Das knechtische Leben in der Fabrik sollte einem Leben in Freiheit, d.h. in politischer, sozialer und ökonomischer Selbstbestimmung weichen. Die entsprechenden Widerstandsformen suchten und fanden die Arbeiter und Intellektuellen in den verschiedenen Formen der Arbeitsverweigerung (Streik, Dienst nach Vorschrift, Nichterscheinen am Arbeitsplatz, das sich Verschaffen zusätzlicher Pausen). 1969 erreichte die Arbeiterbewegung einen vorläufigen Höhepunkt, als die Arbeiter der Turiner Fiat-Werke autonom agierende Arbeiterräte zu gründen begannen. Der italienische Staat reagierte mit einer „Strategie der Spannung“, die darin bestand, die Sicherheit zu erhöhen und mit Gewalt gegen die *Potere Operario* vorzugehen. Dies führte auf der Gegenseite ebenfalls zu einer Bewaffnung der Bewegung, was durch die 70er Jahre hindurch bürgerkriegsähnliche Zustände in Italien auslöste. Begleitet wurde dies mit dem Aufkommen der *Autonomia*, der italienischen Autonomiebewegung, in die schließlich auch der *Operaismus* aufging. Galt bislang nur die Fabrik als der umkämpfte Raum des sozialen Antagonismus, so entgrenzte sich der Kampf zusehends, trat über die Fabrikmauern hinaus und dehnte sich zusehends auf die ganze Stadt aus.

Die Wirtschaft Italiens reagierte auf die andauernde Krise mit einer zunehmenden Automatisierung der Fabriken, was es erlaubte, einen Großteil der widerständigen Arbeiterinnen und Arbeiter zu entlassen. Das wiederum löste eine Massenarbeitslosigkeit aus und war mitunter ein Faktor, der mit zur Wirtschaftskrise des Landes beitrug. Eine weitere Folge war die Zuspitzung des Konflikts

2 Als Kriterien fordistischer Arbeitsorganisation sind hier vor allem zu nennen: Standardisierte, mechanistische Arbeitsabläufe, Fließbandproduktion, fehlende Mitbestimmungsrechte der Arbeiter in der Produktion, dafür streng hierarchisch gegliederte und ‚von oben‘ kontrollierte Arbeitsabläufe sowie fehlende Gruppenarbeit.

zwischen den Gewerkschaften und dem mehrheitlich radikaleren Teil des Widerstandes. Während die Gewerkschaften zur Lösung des Konflikts eine Ausdehnung der Arbeitswoche auf den Samstag vorschlugen, blieben die widerständigen Arbeiter bei ihrem Ruf nach der Abschaffung der Lohnarbeit. Die allgemeine Instabilität umfasste also gleichermaßen Politik und Wirtschaft. 1977 kam es daher zu einem Schulterchluss zwischen der Christdemokratischen Partei und den Kommunisten. Die Autonomiebewegung geriet dadurch in eine Sackgasse, gleichzeitig entwickelte sich mit den *Brigate Rosse*, den Roten Brigaden, eine terroristische Gruppierung, deren Aktivitäten zunächst stark von den Autonomen begrüßt wurde.

Dies änderte sich, als 1979 der Vorsitzende der Christdemokraten, Aldo Moro von den Roten Brigaden nicht nur entführt, sondern auch getötet wurde. Tötungen gehörten bis dahin nicht zum Programm der Roten Brigaden. Dieser terroristische Akt kann als definiter Wendepunkt in der Entwicklungsgeschichte des italienischen Widerstands angesehen werden. Einige Monate nachdem im Mai 79 Moros Leiche gefunden wurde, antwortete der Staat mit einer breit angelegten Ermittlungs- und Verhaftungswelle. Es wurde gegen 60.000 Menschen ermittelt, 25.000 davon wurden inhaftiert. Dank schnell eingerichteter Sondergesetze konnte die Untersuchungshaft über Jahre andauern.³

Damit wären die für ein historisches Verständnis des Operaismus grundlegenden Eckdaten genannt. Der Operaismus im engeren Sinn lässt sich auf eine Gruppe engagierter Intellektueller beziehen, die sich seit 1961 über die Zeitschrift *Quaderni Rossi*, den „Roten Hefen“, als eine publizierende Intellektuellengruppe artikulieren. Raniero Panzieri und Mario Tronti können als die Gründer der „Roten Hefte“ betrachtet werden. Die 60er Jahre dienten den Operaisten zur Entfaltung ihrer theoretischen Grundlagen, die sie im engen Umgang mit der Arbeiterschaft entwickelt haben und im wesentlichen in einer industriesoziologisch mitmotivierten Neuauslegung von Marx' *Kapital* bestand. Das Verhältnis von Arbeitskraft, Wertbildung und kapitalistischer Produktionsweise sollte nicht von dem kapitalistischen Akkumulationsbestreben aus, sondern von der produktiven Kraft des Widerstands her erklärt werden. Die Operaisten sahen in den sozial herbeigeführten Störungen den Motor für ökonomische, technologische und soziale Entwicklungen. Den sozialistischen Vorstellungen einer Planwirtschaft setzten sie die Forderung nach dem autonom agierenden Arbeiter, der in Kooperation mit anderen autonomen Arbeitern zur neuen Quelle gesellschaftlicher Produktivität wird, entgegen. Gleichfalls sollte nicht der kapitalistische Herrschaftsapparat den Arbeiter kontrollieren, sondern die aus der Zusammenarbeit der Arbeiter entstehenden Bedürfnisse sollten von sich aus zu einer sozialen Bändigung des an sich wilden Marktes führen (vgl. Ziegler 2004: 302-305).

3 Diese Ausführungen basieren auf der Filmdokumentation *Antonio Negri – Eine Revolution, die nicht endet* (Weltz/Pichle 2004).

Was den Operaismus über ein sozialhistorisches Interesse hinaus heute aktuell erscheinen lässt, ist der Umstand, dass die Operaisten sozusagen politische Zeugen des wirtschaftlichen Wandels vom Fordismus zum Postfordismus in den 70er Jahren an den Stätten der Produktion selbst wurden. Die Nähe zu der Arbeiterschaft, die durch den gemeinschaftlichen politischen Kampf vorhanden war, konnten die Operaisten für die Fortführung des Kampfes mit theoretischen Mitteln im Rahmen einer Industriesoziologie nutzen, die sich wesentlich von der damals gängigen unterschied. Sie hatten auf mikrologischer Ebene Einblicksmöglichkeiten in die Gestaltung des Arbeitstags, sie konnten bis in die letzten düsteren Winkel der Fabrik schauen und somit verstehen lernen, mit welchen auffälligen oder unauffälligen Methoden die Arbeiter sich dem kapitalistischen Kommando fügen bzw. zu entziehen verstanden. Sie befanden sich in den ‚heißen‘ Zonen des Antagonismus von Kapital und Arbeit. Man könnte aus der Perspektive heutiger empirischer Sozialforschung sagen, dass die operaistische Doppelrolle, Arbeitskämpfer und politischer Theoretiker in Personalunion zu sein, eine Form umfassender teilnehmender Beobachtung ermöglichte, die den üblichen Rahmen der Arbeits- und Industriesoziologie bei weitem überstieg. Wohlverstanden ging es den Operaisten nicht in erster Linie darum, den akademischen Diskurs voranzutreiben: Das intellektuelle Interesse stand stets unter den Vorzeichen politischer Intervention.⁴

2. Die vereinigende Kraft der immateriellen Arbeit

Der Übergang von fordistischen zu postfordistischen Formen der Arbeitsorganisation vollzog sich in der Industrie Norditaliens in den 70er Jahren. Aus Sicht der Operaisten lässt sich dieser Übergang als eine Folge des Arbeitskampfes der vorangegangenen Jahre verstehen. Wie schon erwähnt, reagierte die große Industrie auf den Widerstand mit einer zunehmenden Automatisierung der Arbeitsabläufe und mit Massenentlassungen ehemals widerständiger Arbeiter. So entließ zu Beginn der 70er Jahre die Chemieindustrie Norditaliens 10.000 Arbeiter, was ungefähr einem Drittel der über die fünfziger und sechziger Jahre dort angestellten Arbeitskräfte entsprach (vgl. Negri 1998: 24). Antonio Negri hat untersucht, inwiefern die in die Arbeitslosigkeit getriebene Arbeiterschaft sich politisch weiterhin organisiert hat, wie sich dadurch aber auch neue Formen kleinerer und mittlerer Industrie herausbilden. Mit dem Aufkommen dieser neuen Betriebe verband sich auch das Auftreten eines neuen Typs von Arbeiter; dessen flexible

4 So schreibt Antonio Negri: „Mein Hintergrund ist nicht der eines berufsmäßigen Soziologen; ich spreche vielmehr vor allem als ein politischer Militanter aus den siebziger Jahren in Italien. Ich denke, dass diese Erfahrung deshalb einige Bedeutung hat, weil sie sich inmitten tiefgreifender Veränderungen der Produktionsweise entwickelte. Diese Veränderungen wiederum berühren die Praxis, die theoretische Reflexion wie die Möglichkeiten der politischen Intervention“ (Negri 1998: 23).

Arbeitszeit nicht mehr den strikten Reglements der großindustriellen Firma entsprach; dessen Arbeit dadurch mobil wurde, dass er mit anderen Produzenten der kleinen und mittleren Industrie Kontakte aufnehmen und pflegen musste; und dessen Kompetenzbereich sich nicht mehr in dem wiederholten Vollzug standardisierter mechanischer Handlungen erschöpfte, sondern sich auf sprachliche und kommunikative Fähigkeiten ausdehnte. Mit anderen Worten: Durch die Automatisierung der Großbetriebe und die Schaffung dezentrierter Produktionsformen versuchte einerseits das großunternehmerische Kapital weitere, den Produktionsprozess störende politische Unruhen zu vermeiden; andererseits führte dies zur Bildung neuer, dezentraler Formen der Arbeitsorganisation und neuer Arbeitstypen, die Negri zunächst unter den Begriff des „gesellschaftlichen Arbeiters“, dann aber auch als „politischen Unternehmer“ (Negri 1998: 31) fasst. Nach Negri arbeitet der politische Unternehmer „in einem Ensemble institutioneller Faktoren, die einer industriellen Tätigkeit vorausgesetzt sind, darin die Reproduktion ermöglichen, die Ausbildung der Arbeitskraft, die gesellschaftliche Kooperation. Der politische Unternehmer agiert autonom in einer immer stärker kooperativen, auf die territoriale Produktion bezogenen gesellschaftlichen Arbeit“ (Negri 1998: 31). Dabei eröffnet sich dem neuen Arbeitstyp ein erweiterter Handlungsspielraum, der von Negri als ein Zuwachs von Autonomie und Unabhängigkeit verstanden wird:

Einheiten, die verteilt im Territorium arbeiten, die Produktionskosten auf jede nur erdenkliche Art senken und dabei Verwandte und Kinder bisweilen erbarmungslos ausbeuten, schlagen jede Konkurrenz. Aus jedem Parterre – die Häuser der Arbeiter sind aus Ersparnissen gebaut, die aus der Emigration oder aus den ‚guten Zeiten‘ in festen Arbeitsverhältnissen stammen – wird eine Werkstatt. Aber die Konkurrenzfähigkeit erwächst nicht aus dem Drücken der Produktionskosten. Die Erfahrung der Leute bezieht sich nicht nur auf die Arbeitsorganisation, sie haben auch keine Probleme, sich in das Auto oder den Zug zu setzen, loszuziehen und neue Märkte zu suchen, sich von der Protektion der alten Patrone loszumachen, die Produktion zu regulieren, etc. Im gleichen Maß werden die neuen kleinen und mittleren Betriebe, die aus der Dezentralisierung hervorgingen, unabhängig und selbständig, alles in kürzester Zeit. Mit der zunehmenden Unabhängigkeit gehen diese politischen Unternehmer Formen der Kooperation mit anderen Unternehmern ein, assoziieren sich und bedienen sich aller anderen Instrumente, um ihre Tätigkeit auszudehnen und zu konsolidieren. (Negri 1998: 32f.)

Negri konstatiert hier eine Verschiebung in der gesellschaftlichen Arbeitsproduktion, anhand derer neue Produktivquellen der Arbeitskraft analysierbar werden, die bislang gerade den fordistischen Produktionszyklen weitestgehend unbekannt waren: Flexibilität, Mobilität, Initiativhandlungen, kommunikatives Geschick, Einbezug der Affekte in den Arbeitsprozess sowie kreatives und kooperatives Verhalten des Arbeiters. War die fordistische Phase der Warenproduktion durch manuelles Arbeiten im Rahmen der großen Industrie bestimmt, so zeichnet sich im Übergang zum Postfordismus eine Neubewertung des Umgangs mit Wis-

sens als die hauptsächliche gesellschaftliche Produktivkraft ab. Negri und unter anderem Maurizio Lazzarato (vgl. Lazzarato 1998) entwickeln vor diesem Hintergrund den Begriff der *immateriellen Arbeit*, der in der Folgezeit zum Schlüsselbegriff für den Postoperaismus vor allem der 90er Jahre wird. Der Begriff der immateriellen Arbeit wird schließlich auch in Hardt/Negris Gegenwartsdiagnose *Empire* (Hardt/Negri 2003) zum zentralen Konzept, von dem aus das Autorenteam den Widerstand der Multitude denkt. In ihrem Buch *Multitude* (Hardt/Negri 2004) unterscheiden Hardt/Negri zwei Formen der immateriellen Arbeit: Zum einen eine intellektuelle und sprachliche Dimension, die mit der „Lösung von Problemen“ konfrontiert ist. „Diese Art immaterieller Arbeit bringt Ideen, Symbole, Codes, Texte, sprachliche Figuren, Bilder und Ähnliches hervor“ (Hardt/Negri 2004: 126). Zum anderen besteht immaterielle Arbeit für Negri und Hardt in „affektiver Arbeit“. Dabei fassen sie den Begriff des Affektes weiter als den des Gefühls:

Im Gegensatz zu Gefühlen, die psychische Phänomene sind, betreffen Affekte Körper und Psyche gleichermaßen. Tatsächlich lassen Affekte wie Freude oder Traurigkeit den Zustand erkennen, indem sich der ganze Organismus gerade befindet, da sich in ihnen ein bestimmter körperlicher Zustand und eine bestimmte Art und Weise des Denkens ausdrücken. Affektive Arbeit ist somit die Arbeit, die Affekte wie Behagen, Befriedigung, Erregung oder Leidenschaft hervorbringt oder manipuliert. (Hardt/Negri 2004: 126)

Die Autoren legen es nahe, die immaterielle und affektive Arbeit als biopolitische Arbeit zu verstehen. Letzten Endes geht es Negri und Hardt darum, in diesen neuen Formen der Arbeit eine Bewegung auszumachen, die sie als das „Gemeinsam-Werden der Arbeit“ bezeichnen und die für sie zur Grundvoraussetzung der widerständigen Multitude wird.

Die These lautet [...], dass die vielen singulären Beispiele für Arbeitsprozesse, Produktionsbedingungen, lokale Situationen und lebendige Erfahrungen auf einem anderen Abstraktionsniveau als ‚Gemeinsam-Werden‘ der Formen der Arbeit und der Produktions- und Distributionsverhältnisse im Allgemeinen charakterisiert werden können – es gibt keinen Widerspruch zwischen dieser Singularität und der Gemeinsamkeit. Das ‚Gemeinsam-Werden‘, das die qualitativen Unterschiede innerhalb der Arbeit immer geringer werden lässt, ist die biopolitische Bedingung der Multitude. (Hardt/Negri 2004: 133)

Eine solche Konzeption des Arbeitsbegriffs erschließt den Widerstandsbegriff der Multitude. Hardt/Negri unternehmen den Versuch, die widerständige Vielheit als eine in sich plurale, nicht zu vereinheitlichende Klasse zu denken, die sich aus einer Reihe von Singularitäten zusammensetzt (vgl. Hardt/Negri 2004: 117) und die sich auf das, was die Autoren das „Gemeinsam-Werden“ nennen, hin produziert. Hardt/Negri spielen dabei mit einer Fleisch- und Körpermetaphorik, wobei

das lebendige, nicht kontrollierbare biopolitisch erzeugte und sozusagen soziale Fleisch der Multitude dem souveränen Kontrollkörper des imperialen Kapitalismus gegenüber gestellt wird: „Aus sozioökonomischer Sicht ist die Multitude das allgemeine Subjekt der Arbeit, also das wahre Fleisch der postmodernen Produktion, und zur gleichen Zeit ist sie das Objekt, aus dem das Gesamtkapital den Körper seiner globalen Entwicklung zu machen sucht“ (Hardt/Negri 2004: 119). Während der kapitalistische Körper durch Hierarchiebildung herrscht, soll das lebendige Fleisch der Multitude in der freien Artikulation der Differenzen ohne jegliche interne Hierarchiebildung sich entfalten. Unterschiede wie Rasse, Geschlecht und Sexualität sollen dann zwar weiter bestehen, doch nicht mehr in ihrer Form als sozial vermittelte Machthierarchien (Hardt/Negri 2004: 119).

3. Neue Ausbeutungen im Namen der immateriellen Arbeit

Bemerkenswert erscheint hierbei allerdings der Umstand, dass Negri schon in den 90er Jahren zwar die erweiterten Handlungsspielräume des „politischen Unternehmers“ lobend hervorhebt, aber die mit ihm einhergehenden neuen Ausbeutungsverhältnisse nur am Rande berührt. Negri unterliegt in seinen Folgeveröffentlichungen zunehmend der Tendenz, die Zunahme an Autonomie und Unabhängigkeit der Widerständigkeit der Arbeitskraft zuzusprechen, wohingegen die gleichzeitig mitentstehenden neuen Formen von Gewalt, Repression, Kontrolle, Einschränkung der Handlungsspielräume und Ausbeutung dem Wirken des kapitalistischen Regimes zugewiesen werden. Negri und Hardt unternehmen sowohl in *Empire* als auch in ihrem jüngsten Werk *Multitude* in immer neuen Anläufen Polarisationsversuche, die Unterscheidung zwischen einer als positiv erachteten vielfältigen produktiven Widerständigkeit und einer als negativ bewerteten ebenso vielfältigen Ausbeutung und Unterdrückung in der jeweils gleichen Gestalt der Arbeit zu stabilisieren. Sowohl in ihrer Machtanalyse als auch in der sich daran anschließenden Ontologie des sozialen Lebens führen Negri/Hardt diese Polarisation aus: Die kriegsführende Biomacht steht da der auf Kommunikation und Kooperation beruhenden biopolitischen Produktion der lebendigen Arbeit gegenüber, und dem Unsicherheit und Angst kommunizierenden ontologisch leeren Empire opponiert die mit Affekten und Begehren ontologisch aufgeladene Produktivität der Multitude. So einleuchtend auch diese Zuweisung zunächst erscheinen mag, so fragwürdig bleibt dabei, inwiefern nicht die Kooperation, Kommunikation und Affekte der Multitude durch die kapitalistische Produktionsweise mitgeformt und durch sie vermittelt bleiben. Indem Negri und Hardt scharfsinnig die Verschiebung der Herrschaftsmechanismen im Hinblick auf Arbeitsverhältnisse aufzeichnen, leugnen sie geradezu die eigensinnige Produktivität des Kapitalismus. Eigentümlich genug: Sie hintergehen den Umstand, dass es nicht nur die Widerständigkeit der Ausgebeuteten ist, die global zu einer

Transformation der Arbeits- und Lebenswelten führt, sondern dass es zur Eigenlogik des Kapitalismus gehört, sich strategisch erfolgreich auf veränderte Formen der Arbeitsorganisationen zu beziehen und diese für sich arbeiten zu lassen. Waren es in den 60er und 70er Jahren die am fordistischen Modell der Arbeitsorganisation ausgerichteten Forderungen nach mehr Eigenverantwortlichkeit, Kreativität und Selbstbestimmung, die sich die Operaisten auf die revolutionären Fahnen geschrieben haben, so lässt sich aus heutiger arbeitssoziologischer Perspektive nachweisen, dass die damals ins Feld geführten Kritikpunkte vom postfordistischen Kapitalismus in spezifischen Formen inkorporiert wurde. Was damals als Kritik formuliert wurde, findet sich heute – folgt man beispielsweise den Analysen des französischen Soziologenteams Luc Boltanski und Ève Chiapello – als Selbstlegitimation des Kapitalismus wieder (vgl. Boltanski/Chiapello 2003).

Paolo Virno, ein Mitschüler Negris, hat aus diesem Umstand 1998 den Schluss gezogen, dass die Antwort des Kapitalismus auf die revolutionären Forderungen der *potere operario* der 60er Jahre und der Autonomiebewegung in den 70er Jahren die Gestalt einer Konterrevolution angenommen hat (vgl. Virno 1998):

Die Konterrevolution geht von den gleichen Voraussetzungen, den gleichen (ökonomischen, sozialen oder kulturellen) Tendenzen aus, auf die sich auch eine Revolution stützen würde: Sie besetzt und kolonisiert das Terrain ihrer Gegnerin, indem sie entgegengesetzte Antworten auf die gleichen Fragen gibt. In ihr wird, in anderen Worten, das ganze Set materieller Bedingungen, die etwa die Abschaffung der Lohnarbeit vorstellbar machten, reinterpretiert, so dass all diese Tendenzen und Produktivkräfte profitbringend eingespannt werden konnten. [...] Darüber hinaus kehrt die Konterrevolution eine Praxis der Massen um, die die Staatsmacht schwächte und die darin die Möglichkeit radikaler Selbstverwaltung zu enthalten schien, und transformiert sie in eine entpolitisierte Passivität beziehungsweise einen plebiszitären Konsens. (Virno 1998: 83f.)

Die Folgerung, die Virno daraus zieht, lässt allerdings den Brückenschlag zu Negri und Hardt zu: „Eine kritische Geschichtsschreibung, die sich weigert, die sogenannten Tatsachen anzubeten, ist deshalb gezwungen, in jedem Schritt und jedem Aspekt der Konterrevolution die Umrisse, die Inhalte und die Bedingungen der revolutionären Möglichkeit zu entdecken“ (Virno 1998: 84).

Die Konterrevolution bezieht sich danach also auf die gleiche ökonomische Ausgangssituation wie eine mögliche Revolution, nur dreht sie in ihrer Interpretation die Vorzeichen um: Aus Emanzipation wird neuer Profit geschlagen. Aber aus diesem Double-Dasein der Konterrevolution sollen nun, in einem weiteren Schritt, Möglichkeiten neuer Widerstandsformen sichtbar werden.

Doch an diesem Punkt werden die ansonst sehr weitläufig und feinsinnig durchgeführten Analysen von Hardt und Negri in *Empire* und *Multitude* unscharf: Der Unterschied zwischen den Formen kapitalistischer Selbstlegitimation und Formen der Kapitalismuskritik droht zu implodieren. Denn gegen die politi-

schen Absichten Negris und Hardts lässt sich der für das postoperaistische Projekt zentrale Begriff der immateriellen Arbeit nicht ausschließlich als eine Kategorie politischer, kultureller und ökonomischer Widerständigkeit fassen. Er dient heute gleichfalls der Selbstlegitimation kapitalistischer Herrschaftsstrukturen (vgl. Boltanski/Chiapello 2003) sowie der kapitalistischen Wertschöpfung (vgl. Möller 2005) und verknüpft die auf Kreativität, Innovation und Kommunikation ausgerichtete Subjektivität der Menschen ungleich stärker mit dem Arbeitsprozess, als dies in fordistischen Arbeitsverhältnissen noch der Fall war (vgl. Voß/Pongratz 1998; Moldaschl/Voß 2003 sowie Kels/Vormbusch 2005). Die intellektuellen Akteure des Postoperaismus weichen einer Auseinandersetzung mit diesen Umständen aus, in dem sie eine radikale Trennbarkeit von kapitalistischer Herrschaft des Empires und widerständigem Verhalten der Multitude postulieren und sozialontologisch unterfüttern (vgl. Ziegler 2004). Damit wird ein Denken der sozialen (und logischen) Vermittlung tendenziell verdrängt (vgl. Demirović 2004). Der politische Anspruch auf eine sozial-ontologische Trennbarkeit zwischen Emanzipation und Unterdrückung misslingt aber gerade dort, wo auf ihm in der postoperaistischen Theorie beharrt wird. Was dem politisch-widerständigen Konzept der immateriellen Arbeit ermangelt, ist eine normativ begründete Distinktion, welche es vermag, die im politischen Sinn emanzipatorischen Aspekte der immateriellen Arbeit von ihrem kapitalistischen Zerrbild klar zu unterscheiden. Immaterielle Arbeit als solche lässt sich nicht als objektiver Verwirklichungsgarant eines auf Befreiung ausgerichteten politischen Geschichtsverständnisses fassen. Immaterielle Arbeit als ein per se emanzipatorisches gesellschaftliches Verhältnis zu verstehen, gelingt nur im subjektiven Bereich einer zuschreibenden Auslegungspraxis. Dies betrifft hier vor allem eine Auslegungspraxis, die einseitig bleiben muss, da sie die dem Konzept der immateriellen Arbeit inhärenten Momente von Herrschaft, Gewalt und Unterdrückung ihrerseits unterdrücken oder verdrängen muss. Als ein wesentlich subjektives theoretisches Konzept fehlt der immateriellen Arbeit die nötige historische Durchsetzungskraft, derer es bedürfte, um sie als einen objektiven geschichtlichen Zug der Befreiung im Rahmen einer politischen Theorie entwerfen zu können. Zu seinem eigenen Leidwesen kippt daher das politische Unternehmen Negris und Hardts an seinen theoretisch fragwürdigsten Stellen um in eine Predigt, oder ärger, in einen Werbetext für das Gemeinsam-Werden des lebendigen Fleisches der Multitude.

Literatur

- Atzert, Thomas/Müller, Jost (Hg.) (2004): *Immaterielle Arbeit und imperiale Souveränität. Analysen und Diskussionen zu Empire*, Münster: Verlag Westfälisches Dampfboot.
- Boltanski, Luc/Chiapello, Ève (2003): *Der neue Geist des Kapitalismus*, Konstanz: UVK-Verlagsgesellschaft.

- Demirović, Alex (2004): „Vermittlung und Hegemonie“. In: Thomas Atzert/Jost Müller (Hg.), *Immaterielle Arbeit und imperiale Souveränität. Analysen und Diskussionen zu Empire*, Münster: Verlag Westfälisches Dampfboot, S. 235-254.
- Hardt, Michael/Negri, Antonio (2003): *Empire. Die neue Weltordnung*, Frankfurt a.M./New York: Campus.
- Hardt, Michael/Negri, Antonio (2004): *Multitude. Krieg und Demokratie im Empire*, Frankfurt a.M./New York: Campus.
- Kels, Peter/Vormbusch Uwe (2005): „Human Resource Management als Feld der Subjektivierung von Arbeit“. In: Arbeitsgruppe SubArO (Hg.), *Ökonomie der Subjektivität – Subjektivität der Ökonomie. Forschung aus der Hans-Böckler-Stiftung*, Berlin: Ed. Sigma.
- Lazzarato, Maurizio (1998): „Immaterielle Arbeit. Gesellschaftliche Tätigkeit unter den Bedingungen des Postfordismus“. In: Antonio Negri/Maurizio Lazzarato/Paolo Virno (Hg.), *Umherschweifende Produzenten. Immaterielle Arbeit und Subversion*, Berlin: ID Verlag, 39-52.
- Möller, Carola (2005): *Immaterielle Arbeit – Die neue Dominante in der Wertschöpfungskette*. <http://labournet.de/diskussion/arbeit/moeller.html> [gefunden am 19.01.06].
- Moldaschl, Manfred/Voß, G. Günther (Hg.) (2003)² (2002): *Subjektivierung von Arbeit*, München: Hampf.
- Negri, Antonio (1998): „Autonomie und Separatismus. Netzwerke der Produktion und die Bedeutung des Territoriums im italienischen Nordosten“. In: Antonio Negri/Maurizio Lazzarato/Paolo Virno (Hg.), *Umherschweifende Produzenten. Immaterielle Arbeit und Subversion*, Berlin: ID Verlag, S. 23-37.
- Negri, Antonio/Lazzarato, Maurizio/Virno, Paolo (Hg.) (1998): *Umherschweifende Produzenten. Immaterielle Arbeit und Subversion*, Berlin: ID Verlag.
- Virno, Paul (1998): „Do You Remember Counterrevolution? Soziale Kämpfe und ihr Double“. In: Antonio Negri/Maurizio Lazzarato/Paolo Virno (Hg.), *Umherschweifende Produzenten. Immaterielle Arbeit und Subversion*, Berlin: ID Verlag, S. 83-111.
- Voß, G. Günther/Pongratz, Hans J. (1998): „Der Arbeitskraftunternehmer. Eine neue Grundform der Ware Arbeitskraft?“ *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 50/1, S. 131-158.
- Weltz, Alexandra/Pichle, Andreas (Regie) (2004): *Antonio Negri – Eine Revolution, die nie endet*, Erstaussstrahlung im ZDF, von ARTE gesendet am 19.11.2004.
- Ziegler, Marc (2004): „Das Empire und der Republikanismus der Menge“. In: Oliver Flügel/Reinhard Heil/Andreas Hetzel (Hg.), *Die Rückkehr des Politischen. Demokratietheorien heute*, Darmstadt: WBG, S. 293-307.

Die Kriegsmaschine in der Struktur des Politischen – Ein Beitrag zur Verunsicherung des Denkens

RALF KRAUSE/MARC RÖLLI

1. Die Mikropolitik und das Außen der Macht

Es ist umstritten, ob die mit dem Begriff der Mikropolitik umschriebenen Interventionen von Deleuze und Guattari einen gehaltvollen Beitrag zur neueren politischen Theorie liefern. Den Versuchen, das begriffliche Arsenal des *Anti-Ödipe* und der *Mille Plateaux* in den Kanon postmarxistischer Gesellschafts- oder Demokratietheorien einzubinden, stehen Einschätzungen gegenüber, die der Mikropolitik unter Betonung ihrer anarchistisch-dissolutiven Züge jede gesellschaftspolitische Relevanz absprechen. Von daher empfiehlt es sich, in einem ersten Schritt eine Art Standortbestimmung des mikropolitischen Denkens vorzunehmen. Im Anschluss wenden wir uns der Frage zu, wie Deleuze und Guattari mit ihrem Begriff des Gefüges virtuelle Assoziations- und Handlungsweisen außerhalb der etablierten Machtverhältnisse entfalten. Schließlich diskutieren wir das kritische Potential der Mikropolitik in Auseinandersetzung mit dem Dispositiv der Biotechnologie.

Die Mikropolitik lässt sich zunächst als umfassende Kritik am Modell der Repräsentation verstehen. Im Einklang mit zahlreichen anderen Theorieansätzen lösen Deleuze und Guattari das Politische aus dem metaphysischen Rahmen eines sich geschichtlich verwirklichenden Emanzipationsprozesses. Sie skizzieren in *Qu'est-ce que la Philosophie?* ein agonistisches Modell gesellschaftlicher Interaktion, das sich in der Pluralität von Geltungsansprüchen entfaltet. Dieses pluralistische Konzept einer weder durch Letztbegründung noch durch Vereinheitli-

chung oder Klassenwiderspruch repräsentierbaren Macht scheint sich dem klassischen Konzept souveräner Herrschaft zu widersetzen. Gemäß dem berühmten Diktum Foucaults muss der Kopf des Königs auch in der politischen Theorie rollen, um die Macht in ihrer lokalen, differentiellen Produktivität aus den Fängen von Entfremdung und Repression zu befreien. Der Entfremdungsbegriff verdankt seine Prägnanz einer als unentfremdet oder eigentlich postulierten (menschlichen) Natur. Er trägt wie der von Foucault in *La volonté de savoir* analysierte Repressionsbegriff zur Stabilisierung bestehender Herrschaftsverhältnisse bei. Wie Foucault monieren Deleuze und Guattari, dass ein aus der Repression gespeister Widerstand die Anerkennung herrschender Majorität und Klassifikationen impliziert, auf deren Beseitigung er zielt (vgl. Deleuze/Guattari 1972: 327 und Deleuze/Foucault 1972: 306-315). Im Unterschied dazu gelingt es einer dezentrierten, auf lokalen Kräftedifferenzen basierenden Konzeption der Macht, die Repräsentationsinstanzen der traditionellen politischen Theorie zu unterlaufen. Allerdings distanzieren sich Deleuze und Guattari in einem entscheidenden Punkt von Foucaults Mikrophysik der Macht. Foucault konzipiert die Macht als umfassende, schöpferische Positivität, die den Diskursen, Praktiken und Institutionen verknüpfenden Gefügen zugrunde liegt. Dabei bleibt unklar, wie und wo sich Gegenmacht (als Subversion oder Widerstand) lokalisieren lässt. „Wenn die Macht wahrheitskonstitutiv ist, wie ist dann eine ‚Macht der Wahrheit‘ vorstellbar, die nicht mehr Wahrheit der Macht wäre, die sich von transversalen Linien des Widerstands und nicht von den integralen Linien der Macht herleitet? Wie ließe sich ‚die Linie überschreiten‘?“ (Deleuze 1986: 131f.) Deleuze benennt in seinen unter dem Titel *Désir et plaisir* veröffentlichten Anmerkungen zu Foucaults Machttheorie drei mögliche Widerstandspole: inner- und unterhalb der Machtbeziehungen, von Außen, den Ausgeschlossenen oder Randexistenzen, und drittens in den Körpern und Lüsten (gegen das Sexualitätsdispositiv).¹ Diesem mehrdeutigen und unscharfen Begriff des Widerstands entgeht Deleuze, indem er die mikropolitischen Prozesse den Machtverhältnissen vorlagert. „Für mich gibt es kein Problem mit dem Status der Widerstandsphänomene: Da die Fluchtlinien die erste Bestimmung sind, da das Begehren das soziale Feld gliedert, werden eher die Machtdispositive von diesen Gefügen erzeugt [...].“ (Deleuze 1994: 236)

Mit diesem Perspektivwechsel beansprucht die Mikropolitik eine Umwertung des Politischen, die sowohl die Bestimmung des Außen wie auch das pluralistische Gesellschaftsverständnis betrifft. Aus mikropolitischer Sicht wird eine Gesellschaft nicht durch ihre Widersprüche sondern durch ihre Fluchtlinien charakterisiert. Auf diese Weise lässt sich nicht nur der marxistische Klassenantagonismus unterlaufen. Auch ein agonistisches, auf die Rivalität konkurrierender Meinungen, Interessen und Ansprüche gestütztes Gesellschaftsmodell deckt sich

1 Deleuze 1994: 235f. Deleuze bezieht sich auf Foucaults Überlegungen zum Widerstand in Foucault 1976: 117f., 187 und in Foucault 1982: 41-57.

nicht mit den unterhalb der vielfältigen Machtbeziehungen entweichenden Fluchtlinien, die Deleuze und Guattari als die eigentlich schöpferischen Kräfte im sozialen Feld auszeichnen. Hier deutet sich an, warum Deleuze als Theoretiker der Mannigfaltigkeit so massive Vorbehalte gegen die Demokratie geltend macht. Das in *Was ist Philosophie?* entworfene Bild stets umkämpfter gesellschaftlicher Partizipation korrespondiert zwar mit zentralen Aspekten gegenwärtiger Demokratietheorien, dient Deleuze und Guattari jedoch als Sprungbrett in die absolute Deterritorialisierung philosophischen Denkens.² Gezeigt wird, wie durch äußere Einflüsse eingespielte Konventionen in Frage gestellt werden. Die damit verbundenen Verfremdungsprozesse durchkreuzen zentrale Kategorien des politischen Denkens (Nation, Klasse, Sprache). Solche Transformationen fügen sich nicht den majoritären Identifikationsmustern, sondern entwerfen als Minoritär-Werden die Fluchtlinien und Möglichkeiten eines sich neu und anders bestimmenden Lebens. Im Unterschied zum klassisch-marxistischen Begriff der *Entfremdung*, der sich am Ideal eines zu seinem Selbst befreiten gesellschaftlichen Menschen bemisst, löst die *Verfremdung* jeden allgemein verbindlichen Maßstab auf. Alle Versuche, einen solchen Maßstab als gesellschaftliche Norm neuerlich zu etablieren, zielen laut Deleuze und Guattari auf die Unterdrückung eines Werdens, das sich in keinem aktuellen Zustand repräsentieren lässt.³ Mit dem Werden, dem Minoritären, der Verfremdung und Deterritorialisierung beruft sich die Mikropolitik auf Prozesse und Kräfte, die nicht aus den manifesten gesellschaftlichen Verhältnissen abgeleitet werden können. Wie weit sich diese Kräfte gegen ein Demokratiekonzept, das den Meinungspluralismus an die leere Mitte der Macht bindet, ausspielen lassen, bleibt allerdings unklar. Die politische Relevanz, die Deleuze ihnen zuschreibt, changiert zwischen a) baldiger Vereinnahmung⁴, b) u-topischer Reterritorialisierung (Deleuze/Guattari 1991: 128) und c) alternativen Assoziationsweisen und Handlungsgefügen.

Unserer Ansicht nach besteht die Originalität der Mikropolitik im Versuch einer Neubestimmung des Außen: Dieses Außen wird weder von den herrschen-

2 Insofern teilen wir nicht die Verwunderung Philippe Mengues darüber, dass Deleuze – der Denker der Mannigfaltigkeit – den pluralistischen Gesellschaftsentwurf aus *Qu'est-ce que la philosophie?* nicht zu seiner politischen Doktrin erhebt. „Comment se réclamer de l'immanence radicale, du milieu, du entre, et avoir tant d'hostilité à l'égard de la démocratie, sinon parce qu'on reste à son insu enfermé dans un modernisme, un avant-gardisme (dit révolutionnaire)?“ (Mengue 2003: 48)

3 Anders als Michel Foucault halten Deleuze und Guattari am Begriff der Repression fest. Aber die Repression bewirkt nicht die Entfremdung des Menschen von sich und der Natur, vielmehr ist es gerade der Mensch, der als repressive Instanz das produktive Begehren oder Werden blockiert. Vgl. zur Absetzung von Foucault: Deleuze/Guattari 1980: 194 und Deleuze 1990: 222.

4 „[M]olekulare Fluchtbewegungen wären nichts, wenn sie nicht über molare Organisationen zurückkehren würden und ihre Segmente, ihre binären Aufteilungen in Geschlechter, Klassen und Parteien nicht wieder herstellen würden.“ (Deleuze/Guattari 1980: 295)

den Machtverhältnissen marginalisiert⁵, noch entgeht es seiner abschließenden Vereinnahmung nur deshalb, weil es als leere Mitte der Macht stets umstritten bleibt. In diesem Sinne lässt sich die Mikropolitik gegen eine Politik des Erhabenen wenden, die das politische Engagement aus dem Anspruch auf die Unverfügbarkeit oder Undarstellbarkeit der demokratischen Prinzipien (Freiheit, Gleichheit, Gerechtigkeit) ableitet. Gegen die Idee einer nur als unvollendet möglichen Demokratie lassen sich mit Hilfe der Mikropolitik zwei Einwände erheben:

Erstens bewegt sich diese Idee in den Gedankengängen einer negativen Teleologie, die vom unaufhörlichen Aufschub ihres Endes lebt. Vehement widersetzen sich Deleuze und Guattari einer Ökonomie des Mangels, mit deren Hilfe das Außen verinnerlicht und repräsentiert wird – sei es in Bezug auf das Begehren oder in Bezug auf die evolutionistische These unterentwickelter Wirtschafts- und Gesellschaftsformen. (Vgl. Deleuze/Guattari 1972: 239 und Deleuze/Guattari 1980: 595) Sie monieren, dass der Mangel als retrospektive Rechtfertigung der geschichtsphilosophischen Denktradition den problematischen Status des Denkens entwertet, indem er das Problem mit dem negativen Vorzeichen der fehlenden Lösung versieht. Lässt sich diese Ökonomie des Mangels nicht auch im Herzen der rezenten Demokratietheorien auffinden, die das politische Handeln um die leere Mitte der Macht kreisen lassen? Und ist deren politischer Begehrenswert womöglich Teil jener Antiproduktion, durch die die vielfältigen gesellschaftlichen Strömungen zentralisiert und vereinnahmt werden?

Zweitens wird die Macht auf jene, vom Souverän hinterlassene Leerstelle ausgerichtet und hält damit einen prekären, gebrochenen Anspruch auf Souveränität aufrecht. In diesem Sinne kann sowohl das Problem der Hegemonie bei Laclau und Mouffe als auch Derridas Aporie der Gerechtigkeit interpretiert werden.

Für Derrida verbirgt sich die Gerechtigkeit vor der Rechtsprechung, die ihr nie gerecht zu werden vermag. Weil sich die Instauration eines jeden Gesetzes nicht legitimieren lässt, ist „der Ursprung der Autorität, die (Be)gründung oder der Grund, die Setzung des Gesetzes in sich selbst eine grund-lose Gewalt(tat)“ (Derrida 1990: 29). Anwendung, Entscheidung und Dringlichkeit der Rechtsprechung lassen inmitten des Gesetzes stets wieder den fehlenden Grund als uneinholbaren Aufschub der Gerechtigkeit aufsteigen. Die notwendige Unmöglichkeit und unmögliche Notwendigkeit der allein im Kommen begriffenen Gerechtigkeit hat ihren Ursprung im souveränen oder „mystischen“ Akt einer Gesetzeskraft, die keine Legitimität beanspruchen kann. Auch bei dem von Gramsci entlehnten Konzept der Hegemonie von Laclau und Mouffe finden sich Anklänge an die Figur der Souveränität. Deren Fehlen wird zur Bedingung einer pluralistisch verfassten, umkämpften Demokratie erhoben. Die konkurrierenden Geltungsansprü-

5 „Die Fluchtlinien, d.h. die Wunschgefüge, werden für mich nicht durch die Außen-seiter erschaffen. Sie sind vielmehr objektive Linien, die eine Gesellschaft durchziehen [...]“ (Deleuze 1994: 236)

che rufen Universalisierungseffekte hervor, ohne die leere Mitte der Macht in totalitärer Manier zu okkupieren.

Laut Deleuze und Guattari entgehen dem auf das leere Zentrum der Macht fixierten Blick die vielfältigen abweichenden Strömungen und Tendenzen, aus denen gesellschaftliche Transformationen entspringen. „Immer fließt oder flüchtet etwas, das den binären Organisationen entflieht [...]. Der Mai '68 in Frankreich war molekular, und seine Vorbedingungen waren daher aus Sicht der Makropolitik umso weniger erkennbar.“ (Deleuze/Guattari 1980: 295) Vor allem aber signalisiert das Fehlen einer souveränen Zentralinstanz, dass sich im Übergang zur Disziplinar- und Kontrollgesellschaft die Herrschaftsverhältnisse grundlegend gewandelt haben. Die Macht – und mit ihr der Einsatz des Politischen – ist weder an die Verfügungsgewalt einzelner Funktionäre und Unternehmer (Modell der Souveränität) noch an eine leere Mitte gebunden. Deren vermeintlicher Freiraum überblendet die mannigfachen Machtverhältnisse, die alle denkbaren kleinen Beziehungen innerhalb eines gesellschaftlichen Feldes (den Familien, Schulen, Fabriken, Gefängnissen, Kliniken, Kasernen, Irrenhäusern etc.) durchziehen. Daher rührt Deleuzes Skepsis gegenüber politischen Theorien, die ihre emanzipatorische Ausrichtung aus der Berufung auf universelle Rechte, demokratischen Pluralismus und Konsensbildung begründen. Für ihn unterliegen diese dem *sens commun* verpflichteten Kriterien dem Generalverdacht majoritärer Normalisierung.⁶ Als Instrumente zur Festigung eines vorherrschenden Menschenbildes, zur Legitimierung verbindlicher Argumentationsstandards und Normen unterbinden sie die Möglichkeit radikaler Veränderungen. Normalität, Norm und Normalisierung bedingen einander. Die (empirische) Normalität fungiert implizit als (transzendente) Norm und die Norm implizit als Mittel zur Normalisierung. Es ist dieser Zusammenhang, den Deleuze mit dem Begriff des Majoritären belegt. „Die Majorität definiert sich durch ein Modell, mit dem man konform gehen muss: zum Beispiel der durchschnittliche erwachsene männliche städtische Europäer [...]. Während eine Minorität kein Modell hat, sie ist ein Werden, ein Prozess.“ (Deleuze 1990: 249) Clemens Pornschlegel hat am Beispiel der Menschenrechte eine alternative Lesart vorgeschlagen, die das bereits erörterte Motiv unverfügbarer Universalität wieder aufgreift. Wenn Deleuze und Guattari die Menschenrechte als viel zu abstraktes Idealbild einer Majorität attackieren⁷, das sich über den Ausschluss (oder die Ausnahme) des Minoritären bestimmt, so führe dies nicht zwangsläufig zur Ablehnung solcher universellen Rechte. Pornschlegel

6 „Der Staat verleiht dem Denken eine Form von Interiorität, und das Denken verleiht dieser Interiorität eine Form von Universalität. [...] Der Gemeinsinn, die Einheit aller Vermögen als Zentrum des *Cogito*, ist der Konsens des verabsolutierten Staates.“ (Deleuze/Guattari 1980: 516f.)

7 „Heute sind es die Menschenrechte, die als ewige Werte dienen. Oder der Rechtsstaat oder andere Vorstellungen, von denen alle Welt weiß, dass sie sehr abstrakt sind. Und im Namen solcher Vorstellungen wird jedes Denken gestoppt, werden alle Analysen in Begriffen der Bewegung blockiert.“ (Deleuze 1990: 176)

plädiert dafür, die Menschenrechte nicht als positiven Besitz, sondern in der negativen Wendung: „Niemand ist ohne Recht“ zu verstehen. Derart sollen sie die Diskrepanz zwischen dem faktisch geltenden Recht und der virtuellen Gerechtigkeit, „die von niemandem [exklusiv] in Anspruch genommen werden kann“ (Pornschlegel 1996: 194), ausloten. Damit sind wir bei einer Virtualisierung Derridascher Prägung angelangt, die sich der politischen Philosophie Deleuzes ohne große Schwierigkeiten einschreiben lässt.

Es liegt nahe, Deleuzes Unterscheidung zwischen revolutionären Umbrüchen und dem Revolutionär-Werden in diesem Sinne zu interpretieren:

Wenn man sagt, daß die Revolutionen eine schlechte Zukunft haben, hat man noch nichts über das Revolutionär-Werden der Leute gesagt [...]. Dabei bringt man zwei Dinge durcheinander: die Zukunft der Revolutionen in der Geschichte und das Revolutionär-Werden der Menschen. Es sind nicht einmal dieselben Leute in beiden Fällen. (Deleuze 1990: 222, 245)

Laut Deleuze entzieht sich die zweite, mikropolitische Ebene den geschichtlich verwirklichten Zuständen. Daher macht sie es möglich, das revolutionäre Werden trotz aller historischen Verfallserscheinungen und Erstarrungen voranzutreiben. In der *Logik des Sinns* führt Deleuze hierfür den Begriff der Gegen-Verwirklichung (*contre-effectuation*) ein. „Soweit das reine Ereignis sich jedes Mal für immer in seine Verwirklichung einsperrt, wird es von der Gegen-Verwirklichung befreit – immer für weitere Male.“ (Deleuze 1969: 202) Die Gegen-Verwirklichung setzt außer- und unterhalb der manifesten Ordnung ein virtuelles Reservoir zukünftiger Aktualisierungen in Gang, dessen Innovationskraft sich in keiner seiner Hervorbringungen erschöpft. Wenn jedoch – wie sich Deleuze verschiedentlich äußert – jede neue Aktualisierung des Virtuellen ebenfalls der Vereinnahmung, Aneignung, Aufteilung, Einkerbung usw. unterworfen wird, kann man mit Philippe Mengue durchaus die politische Relevanz der Mikropolitik in Zweifel ziehen.⁸ Es hat den Anschein, dass die mikropolitische Aktivität unter der Maske der permanenten Revolution zu einer rein eskapistischen Veranstaltung gerät. Gleichwohl warnen Deleuze und Guattari davor, den revolutionären Elan der Deterritorialisierung mit einer bloßen Destruktionslinie zu verwechseln. Sie betonen, „dass der glatte Raum und die Form der Exteriorität als solche keine revolutionären Ziele sind, sondern im Gegenteil ihre Bedeutung je nach den Interaktionen, an denen sie beteiligt sind, und nach den konkreten Bedingungen ihrer Anwendung oder Etablierung grundsätzlich ändern.“ (Deleuze/Guattari 1980: 534) Es gilt also, den konstruktiven Aspekten nachzuspüren, die auf mikropolitischem Niveau wirksam werden.

8 „[Q]ue valent alors tous ces processus de subversion, si toute révolution est condamnée à l'échec? La réponse, semble-t-il, ne peut être qu'*éthique*, au-delà ou en-deçà du politique.“ (Mengue 2003: 143)

Hierzu bieten Deleuze und Guattari eine Vielzahl begrifflicher Neuschöpfungen und Entgegensetzungen an, die jeweils unterschiedliche Affektions-, Handlungs- und Assoziationsweisen beinhalten: Konnexion versus Konjugation, nomadische versus sessile Distribution, weiche versus harte Segmentarität, glatter versus gekerbter Raum, Äon versus Kronos, intensive versus extensive Mannigfaltigkeiten, Kriegsmaschine versus Staatsapparat. Allerdings markieren diese begrifflich unterschiedenen Prozesse keine klaren (binären) Frontstellungen (*die* Kriegsmaschine gegen *den* Staat). Eben weil die mikropolitischen Analysen auf die Fliehkräfte inmitten des Gesellschaftlichen zielen, bezeichnen sie Dynamiken, die sich inner- und unterhalb der etablierten Ordnung vollziehen.⁹ Die virtuellen, ereignishaften Implikationen ermöglichen es, in jeder Verwirklichung zugleich den Impuls zur Gegen-Verwirklichung zu erfassen. Verläuft die Durchsetzung von Normen, Klassifikationen und Identitätsmustern über Wiederholungsprozesse, muss sich deren Anspruch auf Allgemeingültigkeit nicht nur an jedem neuen, konkreten Fall beweisen. Darüber hinaus zeigt sich, dass die Organisation eines sozialen Feldes von Wiederholungspraktiken abhängig ist, die sich im Vorhinein nicht reglementieren lassen. Nicht ein willkürlicher Gewaltakt, sondern diese Wiederholungspraktiken erweisen sich als konstitutiv für regelgeleitetes Verhalten, wobei sie zugleich – im Sinne einer immanenten Gegen-Verwirklichung – die Differenz in jede Wiederholung eintragen und derart Ansatzpunkte für neuartige Verbindungen, Assoziationen und Handlungsweisen hervorbringen. An diesen, bereits in Deleuzes Hume-Studien vorgezeichneten pragmatischen Zug knüpft die Mikropolitik von Deleuze und Guattari an, indem sie die Möglichkeiten einer den impliziten Machtverhältnissen widerstehenden politischen Praxis zu entfalten sucht.

2. Assoziationen, Strukturen, Gefüge

Die Mikropolitik ist imstande, die politische Theorie produktiv zu verunsichern, weil sie die scheinbar klare Trennung des Wirklichen und des Möglichen verwirft. Sie zeigt, dass die Freiheit als politische Idee keine Möglichkeit ist, die der (aktuellen) Wirklichkeit fehlt, sondern „die Realität des Virtuellen“ (Deleuze 1968: 264). Ihre eigentümliche Bedeutung liegt darin, dieses „Virtuelle“ – das „real [ist] ohne aktuell zu sein [und] ideal ohne abstrakt zu sein“, wie Deleuze gerne und oft Proust zitiert – positiv zu fassen, und sie hat nur dort eine politische Relevanz, wo ihr dies auch gelingt. Die von Deleuze und Guattari entwickelte „verallgemeinerte Pragmatik“ zeichnet sich dadurch aus, dass sie den

9 Deleuze und Guattari werfen Pierre Clastres vor, „die primitiven Gesellschaften zu hypostasieren, sie zu einer sich selbst genügenden Entität zu machen. [...] Er machte aus der formalen Exteriorität eine tatsächliche Unabhängigkeit. Darum blieb er Anhänger der Evolutionstheorie und postulierte einen Naturzustand.“ (Deleuze/Guattari 1980: 493)

einfachen Gegensatz zwischen den Repräsentationen und den Fluchtbewegungen zurückweist, indem sie Begriffe schafft, die die Deterritorialisierungskräfte in Mikrostrukturen denken. Ereignisse und Virtualitäten erscheinen nur so lange als Utopien, Entzugsphänomene, Nichtidentisches, Ungeordnetes oder Außerordentliches, wie sie aus der Perspektive traditioneller Identität und Ordnung – oder im bloßen Kontrast dazu – wahrgenommen werden. Dagegen ist der philosophische Ansatz von Deleuze so beschaffen, dass er neuartige und paradoxe *Ordnungen der Differenz* hervorbringt, die die Differenz *an sich* denken, ohne sie über die Instanz eines vorausgesetzten Subjekts zu vermitteln. Lévi-Strauss hat diesen strukturalistischen Anspruch mit dem Begriff des „Superrationalismus“ ausgeflaggt und im *Wilden Denken* nur diesem Denken bescheinigt, eine *Wissenschaft vom Konkreten* zu sein. (Vgl. Lévi-Strauss 1955: 51 und Lévi-Strauss 1962: 11 ff.) Im Folgenden werden wir anhand der „pragmatischen“ Begriffe der Assoziation und des kollektiven Gefüge näher beschreiben, wie die differentiellen Strukturen und Wiederholungsformen der Mikropolitik aussehen können. Im empiristisch ausgerichteten Philosophieren von Deleuze spielt der Begriff der Assoziation von Anfang an eine wesentliche Rolle. Es wird sich zeigen, dass er sich in modifizierter Form auch im Kontext der pragmatisch angelegten Gefüge situieren lässt und damit im Kontext einer möglichen politischen Philosophie.

Deleuze und Guattari verstehen in *Tausend Plateaus* unter Assoziationen nicht aktuelle Verbindungen von Sinnesdaten, sondern virtuelle Verkettungen oder Vielheiten von Singularitäten.¹⁰ Hiermit bestimmen sie die Assoziation oder Verkettung als eine Form der Synthesis, die nicht auf einigen wenigen Prinzipien der menschlichen Natur beruht (Ähnlichkeit, Kontiguität, Kausalität) und sich auch nicht auf einzelne gegebene Vorstellungen bezieht, sondern sich in einem unbewussten strukturellen Milieu vollzieht, so dass nur ihre Resultate einer bewussten gegenständlichen Erfahrung entsprechen. Sie können sich dabei an Hume anlehnen, der die Assoziation als einen unwillkürlichen und selbsttätigen Vorgang beschrieben hat. Deleuze begreift die Assoziation durchgängig als Zeitsynthese, als passive Subjektivierung ohne vorausgesetztes Subjekt.¹¹ Diese voll-

10 Hiermit schließen sie an die empiristischen Überlegungen an, die Deleuze seit seinem Buch über David Hume (1953) kontinuierlich verfolgt. Das wird deutlich, wenn man zwei Texte aus den 70er Jahren heranzieht, zum einen den Artikel über Hume (1972), den Deleuze zu der philosophiehistorischen Edition seines Freundes François Châtelet beisteuert, zum anderen ein Kapitel aus den *Dialogen* mit Claire Parnet. „Es steht außer Frage, daß sich die berühmte Ideen- oder Vorstellungsassoziation nicht auf die von der Philosophiegeschichte zurückbehaltenen Platitüden reduzieren läßt. Bei Hume gibt es die Ideen oder Vorstellungen, dann die Relationen zwischen den Ideen, Relationen, die variieren können, ohne daß die Ideen selbst variieren, schließlich die Umstände, die Handlungen und Affekte, die die Relationen sich wandeln lassen – eine ganze Hume-Verkettung, die die verschiedenen Figuren ergreift.“ (Deleuze/Parnet 1977: 63; vgl. ebd.: 61-66)

11 Vgl. Deleuze 1953: 15, 112. Bereits in seiner 1953 publizierten Studie über Hume stellt Deleuze die philosophische Bedeutung der Assoziation deutlich heraus: „Das Wesentliche, wovon Wohl und Wehe der empiristischen Position abhängt, liegt

zieht sich, indem *sich* Erfahrungsmomente mit anderen verknüpfen, in einem Feld, in dem sich die Erfahrung von selbst organisiert. Das schlägt sich in der Formel nieder: „Die Relationen sind ihren Gliedern äußerlich.“ (Vgl. Deleuze/Parnet 1977: 62; Deleuze 1972: 66; Deleuze 1953: 121) Sie besagt, dass es sich bei den Relata der Assoziation um heterogene Elemente handelt, die nicht wesenslogisch durch begriffliche Verstandesfunktionen bestimmt sind.

Die Assoziation als Verkettung entzieht sich in erster Linie der Repräsentation. Ihre Wiederholungsform ist nicht an die Vorstellung gebunden, dass bestimmte Wesenheiten den Wiederholungsprozess transzendieren, ihn von außen steuern, einteilen oder bewerten – als ob sich die Wiederholung „aufhebt“, wenn sie im Hafen der Erkenntnis und Selbsterkenntnis einläuft. In einem ersten Schritt lassen sich die Merkmale der Assoziation mit Begriffen aufschlüsseln, die dem Konzept der Struktur entnommen sind, das Deleuze dem Bild der Repräsentation entgegenhält.¹² Die Assoziation übernimmt im Kontext der ideellen Synthese der Differenz die Rolle der „reziproken Synthese“ differentieller Elemente. Sie trägt die gesamten Bestimmungen der Struktur, sofern sie ihre impliziten Relationen generiert: eine virtuelle Idee oder ein problematisches Feld. Die singulären Punkte, die sie miteinander verkoppelt, sind als solche nicht qualifiziert: Sie besitzen weder Form noch Bedeutung. Bei diesen strukturellen Elementen – z.B. Phoneme (Jakobson), Mytheme (Lévi-Strauss) oder reine, chaotische Intensitäten u.a. – handelt es sich um abstrakte Virtualitäten, die erst durch ihre Assoziation eine konkrete Position in einer differentiellen Topologie erhalten, gruppiert werden und Sinn machen. Die Struktur, die sich in dieser Weise in und aus sich selbst strukturiert, bestimmt in ihren Prozessen der Differenzierung die aus ihr hervorgehende aktuelle Wirklichkeit. Die subrepräsentativen Mikrostrukturen unterliegen ebenso den bestehenden gesellschaftlichen Verhältnissen wie den bewussten individuellen Erfahrungen. Sie zeichnen ihre Aktualisierungen vor, entziehen sich aber gleichzeitig den dabei generierten Aktualitäten. Deshalb werden sie von Deleuze ontologisch im Begriff der Implikation gefasst,

nicht im Vorstellungatomismus, sondern in der Assoziationslehre.“ (Deleuze 1953: 22)

- 12 Die Problematik der Assoziation behandelt Deleuze in den 60er Jahren vor allem unter dem Stichwort „Synthesis“. „Synthesis der Kräfte“, „Synthese der Einbildungskraft“, „Synthese des Gedächtnisses“, „passive Synthesis der Zeit“ u. ä. Spätestens seit *Differenz und Wiederholung* treten die Begriffe „Synthesis“ und „Verkettung“ parallel auf. Die Synthesis umfasst als Oberbegriff alle Verbindungstypen. Die Verkettung steht für eine Verbindungslogik, die sich bereits exklusiv der „modernen Welt der Trugbilder“ angenommen hat. In diesem Sinne ist die Assoziation nicht länger als empirische, sondern als quasi-transzendente Assoziation zu begreifen, die ihre Synthesen in der Dimension des Virtuellen herstellt. Entfaltet wird dieser Gedanke von Deleuze in *Differenz und Wiederholung*, im Kapitel über die „Wiederholung für sich“. Im Kapitel über die „ideelle Synthese der Differenz“ findet die Wiederholung ihre strukturelle Bestimmung. Vgl. Deleuze 1968: 99-130, 217ff. Vgl. zur Umbildung der Assoziation bei Deleuze: Rölli 2003: 333ff.

der nicht im Ausgang der aktuellen Repräsentation, und d. h. auch: nicht im Ausgang repräsentationslogischer Transzendenzen gefasst werden kann.

Hinzu kommt, dass jede neue Assoziation *per se* die virtuelle Ordnung ihrer Ausgangsbedingungen verändert. Die Assoziationen sind als Zeitsynthesen bestimmt, die in die strukturelle Logik einen temporalen Faktor integrieren. Deleuze thematisiert sie unter diesem Aspekt als eine Wiederholungsform, die nicht nur – im Dienst einer vom Subjekt geleiteten Zuordnung – einen vergangenen Sachverhalt in der Gegenwart reproduziert, sondern als grundlegender Wiederholungsprozess eine Selbstaffektion bewirkt, die sich bis in die virtuellen Untiefen einer Vergangenheit und einer Zukunft erstreckt, die sich nicht aus dem Feld der lebendigen und dauernden Gegenwart heraus begreifen lassen. An diesem Punkt bestimmt sich die Assoziation als ein Modus der Gegen-Verwirklichung, weil sie – ohne die Zirkulation des virtuellen Objekts zu unterbrechen – immer neu an einer problematischen Bruchstelle anschließt und die wuchernden Strukturierungsvorgänge vermehrt, verzweigt, verlängert.

Neben diesem zeitlichen weisen die Assoziationen einen räumlichen Faktor auf, der sich einzig und allein über die Differenz und ihre unvorhersehbare Verschiebung erklären lässt, in einem Raum, der sich mit den Assoziationen überhaupt erst konfiguriert. Assoziationen verteilen sich in einem unbegrenzten und offenen Raum, zerstreuen sich in Differenzierungsprozessen, die nicht vorab schematisch geregelt sind. Ihnen fehlt ein hierarchisches Prinzip, das die Vermittlungsregeln diktiert und die besonderen Fälle in einem taxonomisch gegliederten Raum bestimmten Rubriken zuordnet. Und im glatten Raum der virtuellen Struktur setzen sie sich über die im Zeichen der Repräsentation stehenden Verbindungen fertig vorgegebener Entitäten in einem vorab gerasterten Raum mit konstanten, einheitlichen und klar begrenzten Aufteilungen – Besitztümer oder Territorien – hinweg.

Die Kritik am Strukturalismus, die Deleuze und Guattari in *Tausend Plateaus* im Namen der Pragmatik durchführen, bestimmt das kollektive Gefüge als Nachfolgebegriff der Struktur.¹³ Hiermit holen sie die im empiristischen Assoziationsbegriff liegende, im Strukturdenken aber vernachlässigte politische Dimension

13 Im Rekurs auf Ducrot, Bachtin und Labov wenden sich Deleuze und Guattari ausdrücklich vom Strukturalismus ab, „da dieser das System der Sprache auf die Auffassungsgabe eines idealen Individuums zurückführt, und die gesellschaftlichen Faktoren auf die tatsächlichen Individuen, insofern sie sprechen“ (Deleuze/Guattari 1980: 112). Sprache kann somit nicht als Code begriffen werden, der unabhängig von ihren nicht-diskursiven Voraussetzungen funktioniert. Auch lässt sie sich nicht durch ihre phonologischen, syntaktischen oder semantischen Konstanten definieren, da auf diese Weise die pragmatischen Variablen des Gebrauchs auf bloße äußerliche Faktoren reduziert werden. Und drittens ist die starre Unterscheidung von *langue* und *parole* aufzugeben, da die *speech acts* eine handlungstheoretische Dimension in die Sprachstrukturen hineinragen und diese nicht bloß in einem individuellen Akt „realisieren“ bzw. in einem dem System der Bedeutungen äußerlichen Kontext zur Anwendung bringen.

zurück. Halten wir fest, dass Deleuze in seinem Buch über Hume die Assoziation als Überschreitung des Gegebenen definiert, die eine imaginäre gesellschaftliche Realität von Handlungszusammenhängen hervorbringt. Die kontingenten Verhältnisse der Assoziation sind damit zwar nicht als empirische Tatsachen im engeren Sinne, aber als Praxis, Imagination, Subjektivierung, Institutionalisierung gegeben. Wir behaupten nun, dass diese Assoziationsverhältnisse im kollektiven Gefüge wiederkehren, und zwar auf dem virtuellen Niveau der Struktur. Dort beziehen sie sich auf immanente, nicht-intentionale Handlungen als unbestimmte Strukturelemente, die sich wechselseitig in Assoziationen bestimmen. Was Deleuze von der intensiven Individualisierung im Unterschied zu einem konstituierten Individuum sagt, das kann man hier von einer intensiven Sozialisierung im Unterschied zu einer konstituierten Sozialität sagen. Das heißt aber, dass die Mikropolitik zwei einseitige Positionen vermeidet. Sie gibt sich nicht mit einem Assoziationsdenken zufrieden, das sich nur auf aktuelle Konventionen, Gewohnheiten und imaginäre Institutionen erstreckt, ohne zwischen bestehenden Makroverhältnissen und impliziten Mikroverhältnissen zu unterscheiden. Sie gibt sich aber auch nicht mit einem Strukturdenken zufrieden, das sich die Assoziation als passive Synthesis einverleibt und die aktuelle Ebene der Repräsentation des Bestehenden und die virtuelle Ebene der Differenzen und Ereignisse so kontrastiert, dass diese einen einfachen Ausweg aus jener darstellt. Fraglich ist, ob es genügt, mit dem Meinungsbild der herrschenden Mächte zu brechen, um automatisch in die Turbulenzen der Differenz zu geraten – oder ob es sich nicht vielmehr so verhält, dass allein die Turbulenzen der Differenz den subtilen Einfluss der Machtstrukturen begreiflich machen können?

Das kollektive Gefüge kann auf dem strukturellen Niveau der Aktualisierung situiert werden, die virtuell bestimmt ist und bis zum Aktuellen reicht, in dem sie sich tilgt. So ist es einerseits auf einer vertikalen Achse (Reterritorialisierung – Deterritorialisierung) differenziert, weist oben Verfestigungen und unten Verflüssigungen auf. Andererseits bestimmt sich das Gefüge auf einer horizontalen Achse – in Analogie zur seriellen Anordnung der Differenzierungslinien im Strukturbegriff – durch die Unterscheidung von Ausdruck und Inhalt, Aussagen und Dingen, Signifikant und Signifikat (vgl. Deleuze/Guattari 1980: 124). Nun vereinbart das kollektive Gefüge die politische Assoziation und die mikrologische Dimension der virtuellen Strukturen. Das zeigt sich in seiner begrifflichen Konstruktion: Das Gefüge macht es möglich, *noch im Bereich des Virtuellen* stratifizierte Machtverhältnisse und freie Immanenzverhältnisse zu unterscheiden. Der strikte Parallelismus der Formen auf der horizontalen Achse macht es darüber hinaus möglich, verschiedene Gefügeordnungen im Hinblick auf ihre impliziten Machtstrukturen zu charakterisieren.

Ausdruck und Inhalt verschränken sich auf unterschiedlichen Aktualisierungsniveaus (gemessen am Vektor der De- und Reterritorialisierung) nicht auf dieselbe Weise. Das heißt, dass schon prinzipiell zwei Niveaus kollektiver Gefüge unterschieden werden können, die beide virtuell-real sind. Einerseits die

Immanenzverhältnisse sich durchkreuzender Fluchtlinien, andererseits die bereits segmentierten und stratifizierten Machtverhältnisse, etwa die pragmatischen „Zeichenregime“, die den Austausch und die (aktuellen) Referenzbeziehungen zwischen Inhalt und Ausdruck determinieren. Deleuze und Guattari erläutern die Machtebene mit den Begriffen von Sprechakten, Interventionen, körperlosen Transformationen etc.¹⁴ Ebenso verfährt Deleuze in seinem Buch über *Foucault*, wenn er die beiden Felder des Sichtbaren und des Sagbaren auf ein nicht repräsentationslogisch verfasstes Bedingungsgefüge oder Dispositiv zurückführt, das ihre wechselseitigen Beziehungen als Beziehungen in Machtkonstellationen regelt.¹⁵

In der Vertikalen können zwei mehr oder weniger differentiell strukturierte und der absoluten Immanenz angenäherte virtuelle Milieustrukturen unterschieden werden. Ist es aber möglich auch in der Horizontalen verschiedene Strukturierungstypen zu beschreiben, Gefüge von Inhalt und Ausdruck mit ganz spezifischen Aktualisierungsbahnen? Das heißt konkret: andere Elemente, andere Relationen, andere Singularitäten, andere virtuelle Objekte, andere Serien, aber auch andere zeitliche und räumliche Dynamiken? Bereits die Vielzahl der „Problem-Ideen“ in *Differenz und Wiederholung* sowie die Kapitalismustheorie im *Anti-Ödipus* weisen in diese Richtung, dann die Konzeption des Staatsapparats als

14 Aufgrund der strikten Heterogenität der Ausdrucks- und Inhaltsformen ist jedes Repräsentationsverhältnis zwischen Dingen und Zeichen ausgeschlossen. Allerdings überschneiden sich die beiden Segmente in vertikaler Hinsicht in einer Zone der Ununterscheidbarkeit und sind dort permanenten Variationsprozessen unterworfen. Das heißt konkret, dass die Aussagen, die von Körpern sprechen („das Messer schneidet das Fleisch“), diese zwar nicht *repräsentieren*, ihnen aber *zugeschrieben* werden. Hiermit wird ein Verhältnis der *Intervention* etabliert, das die den Aussagen immanenten Handlungen (d. h. „körperlose Transformationen“, zum Beispiel die Verwandlung des Angeklagten in einen Verurteilten durch einen Richterspruch) voll zur Geltung bringt. „Wenn man ein nicht-körperliches Attribut ausdrückt und es gleichzeitig dem Körper zuschreibt, dann repräsentiert man nicht, dann stellt man keine Referenz her, sondern man interveniert in irgendeiner Weise, und das ist ein Sprechakt.“ (Deleuze/Guattari 1980: 122) Mit dem Begriff der Intervention beziehen sich Deleuze und Guattari auf das Diagramm (Machtformen und Wunschverkettungen), das den Segmenten der Aussagen und Inhalte gleichermaßen zugrunde liegt.

15 Vgl. Deleuze 1986: 69-130. „Die gesamte Philosophie Foucaults ist eine Pragmatik des Mannigfaltigen.“ (Deleuze 1986: 117) Vgl. Krause/Röllli 2005: 192-229. Sicherlich war bereits vor dem *Anti-Ödipus* die konzeptionelle Möglichkeit geschaffen, Strukturen sei es wissenschaftlich, sei es historisch oder gesellschaftlich zu spezifizieren. Allerdings verlagerte sich die Kritik in der Regel auf das „moralische Bild des Denkens“, das die Wissenschaften mit den etablierten gesellschaftlichen Mächten, den pyramidalen Ordnungsverhältnissen und der normativen Kraft des Faktischen versöhnt. Deleuze vernachlässigte die Möglichkeit, die bestehende Repräsentation auf dem problematischen und komplexen Niveau ihrer strukturellen Genese anzugreifen. Die Logik der Differenz galt schlicht als Ausweg – und eine mögliche Logik des „Dispositivs“ als eine (weitere und offensichtlich problematische) Logik der Differenz hatte Deleuze nicht im Visier.

Arbeitsmaschine, die in unterschiedlichen Verkettungen vorliegt, was etwa durch Techniken oder andere Indizien wie Werkzeuge, Affekte u.a. sichtbar gemacht werden kann. Zwar situieren Deleuze und Guattari die kollektiven Gefüge im Prinzip unterhalb der Dispositive, sofern sie nicht nur Segmentierungen und Machtkonzentrationen aufweisen, sondern Deterritorialisierungslinien, die die Machtwirkungen umlenken können. Gleichwohl steht die Kriegsmaschine dem Staatsapparat nicht nur vertikal entgegen, weil sie „von woanders“ herkommt und sich „außerhalb seiner Souveränität“ und Vereinnahmung befindet, sondern sie liefert auch ein Modell für eine alternative, „nomadologische“ gesellschaftliche Organisation (vgl. Deleuze/Guattari 1980: 485). Die Kriegsmaschine (Inhalt) und das Kriegsdenken (Form) bilden ein einziges Gefüge – oder eine „Idee“, wie man unter Zuhilfenahme der Terminologie von *Differenz und Wiederholung* sagen könnte (vgl. Deleuze/Guattari 1980: 580f.). Das eigentlich interessante Potential der politischen Philosophie von Deleuze verbirgt sich nicht nur in der begrifflichen Vielfalt zur Aufschlüsselung der differentiellen Strukturen der Immanenz, sondern außerdem in der möglichen Pluralität „strukturell“ unterschiedlich verfasster Gefüge mit unterschiedlichen Aktualisierungsverläufen.

Die Pragmatik eröffnet die Möglichkeit, mehr oder weniger zugerichtete Assoziationsverhältnisse zu denken, die einmal stärker deterritorialisiert und mikrologisch strukturiert, einmal stärker (re-)territorialisiert und makrologisch strukturiert sind. In beiden Fällen aber ist ihre Struktur strikt seriell. Die formal heterogenen Serien lassen sich nicht auf ein ihnen gemeinsames Feld vermitteln. Deleuze nennt dieses Feld die Ununterscheidbarkeitszone. Und genau hier findet die in *Tausend Plateaus* formulierte Kritik des Strukturalismus ihr eigentliches Motiv. Sie zielt darauf ab, dass der Gedanke der Struktur nicht zureicht die Machtverhältnisse zu denken, die den faktischen Austausch zwischen den Aussagen und den Sachverhalten, den Diskursen und den Handlungen usw. regeln. Zwar erläutert bereits die *Logik des Sinns* ausführlich, dass Sätze und Dinge strukturell so miteinander verklammert sind, dass das Ausgedrückte eines Satzes gleichzeitig das Attribut des Dingzustandes ist.¹⁶ Darin liegt der Sinn des Satzes, während die Bedeutung lediglich auf einem äußerlichen Referenzverhältnis beruht, das von vielen Voraussetzungen abhängig ist. Aber die *Logik des Sinns* verrechnet den Sinn mit dem Ereignis, während *Tausend Plateaus* an dieser Stelle den pragmatischen Begriff des Sprechaktes bemüht, der von den Übermächtig-

16 Vgl. Deleuze 1969: 41. Vgl. auch folgende Stelle aus den *Dialogen*: „Die Aussagen reduzieren sich nicht darauf, jeweils entsprechende Sachverhalte bloß zu beschreiben; beide stellen vielmehr so etwas wie nicht-parallele Formalisierungen dar – Ausdrucksformalisierung und Inhaltsformalisierung –, dergestalt daß man nie tut, was man sagt, noch sagt, was man tut. Das bedeutet indes nicht, daß man lügt, daß man sich oder die anderen täuscht; man verkettet lediglich Zeichen und Körper als heterogene Teile derselben Maschine. Die Einheit gründet einzig darin, daß ein und dieselbe Funktion [...] Ausgedrücktes der Aussage und Attribut des Körperzustandes sind.“ (Deleuze/Parnet 1977: 77f.)

gungsverhältnissen, den realen Handlungszusammenhängen, mit denen die Äußerung eines Satzes verkettet ist, Zeugnis ablegt.

3. Macht des Lebens

Wir müssen uns fragen, wie heute die kollektiven Gefüge und die Machtgefüge in ihrem Verhältnis zu charakterisieren sind und wie die virtuellen Assoziationsstrukturen genauer bestimmt werden können, um eine produktive Spannung zwischen der Macht und den radikal demokratischen Aktionen zu gewinnen. Wir stellen die Mikropolitik in das Feld der Biopolitik¹⁷, weil sie mit ihrem assoziationslogisch aufgebauten Gefügebegriff Machtverhältnisse auf eigenwillige Weise thematisieren kann. Zunächst gilt es festzuhalten, dass Deleuze drei Ebenen unterscheidet: erstens die aktuellen empirischen biopolitischen Begebenheiten, zweitens das Dispositiv der Macht, das ihnen zugrunde liegt und drittens die Mikrostruktur der Immanenz virtueller Handlungen und ihrer differentiellen Verbindungen (Assoziationen). Diese Dreiheit wird mit zwei Typen von Machtinterpretationen konfrontiert – denn entweder werden die Machtverhältnisse differenztheoretisch oder aber repräsentationslogisch aufgefasst.

Die Repräsentation der Macht impliziert eine (quasi-)ideologische Verkürzung der Problematik, weil sie insbesondere die Prozesse der Normalisierung aus dem Blick verliert. Das Neue an dieser Diagnose liefert ihre Begründung. Demnach sind die machtabhängigen Vorgänge der Normalisierung auf die immanenten Milieus der kollektiven Gefüge bezogen, und zwar in der Weise, dass sie bestimmte Abspaltungen, Zuordnungen, Verteilungen in ihnen organisieren, die ihren immanenten Charakter durch Transzendenzbezüge eliminiert. An dieser Stelle wird klarer, dass eine Mannigfaltigkeit geographisch, historisch und gesellschaftlich bestimmter Gefüge keineswegs der Dualität von Macht und Immanenz widerspricht. Donna Haraway hat gezeigt, dass etwa die neueren biomedizinischen Diskurse ihre Gegenstände durch „Distanzierungsmaßnahmen“ gewin-

17 In einem kurzen Text aus dem Jahre 1979, der zurückblickt auf eine Vorlesung, überschrieben mit dem Titel „Naissance de la biopolitique“ schreibt Foucault: „J’entendais par là [gemeint ist: la ‚biopolitique‘; Vf.] la manière dont on a essayé, depuis le XVIII. siècle, de rationaliser les problèmes posés à la pratique gouvernementale par les phénomènes propres à un ensemble de vivants constitués en population: santé, hygiène, natalité, longévité, races [...]. On sait quelle place croissante ces problèmes ont occupé depuis le XIX. siècle, et quels enjeux politiques et économiques ils ont constitués jusqu’à aujourd’hui.” (Foucault 1979: 818-825) Die Regulierung des Lebens einer Bevölkerung, die sich v. a. auf die Gesundheit und die Fortpflanzung ausrichtet, installiert eigentümliche Machtmechanismen, die im Wesentlichen als Mechanismen der Normalisierung zu charakterisieren sind, nämlich die Hervorbringung leistungsfähiger Arbeiter, hygienischer Lebensverhältnisse und die (erbbiologische) Verwissenschaftlichung und Moralisierung des Fortpflanzungsverhaltens.

nen.¹⁸ Die Objekte werden repräsentiert, indem sie aus ihrem konkreten Gefüge herausgetrennt und in ein anderes (für sich begrenztes einzelwissenschaftliches Umfeld) versetzt werden.

In diesem Sinne vollzieht sich im Rahmen der Biopolitik ein paradigmatischer Zugriff auf das biologische Leben des Menschen. So werden – um ein viel diskutiertes Beispiel zu wählen – die im Labor erzeugten embryonalen Stammzellen in zahlreichen Diskursen als einfach gegebene und existierende Gegenstände behandelt, gewissermaßen als Personen im Kleinformat. Dabei gerät ihre „biopolitisch“ zu nennende Einbettung in einer kollektiven Einheit der Macht aus dem Blick, das ihren Status als Folge und Effekt bestimmter wissenschaftlicher, technischer und sozialer Praktiken determiniert. Abgetrennt und isoliert aus dem Kontext, in den sie unmittelbar gehören, werden sie zu abstrakten Gegenständen gemacht – aber als vermeintlich konkrete Gegenstände repräsentiert, die dann im Rahmen der Bioethik generellen Überlegungen unterworfen werden. Die derzeit zu beobachtende Aufspaltung des Wissens in die voneinander getrennten Bereiche des Lebens und der Kultur flankiert diesen im Zeichen der Biopolitik vortretenden allgemeinen Normalisierungstrend.

Wer der Reduktion des menschlichen Lebens auf die Biologie skeptisch gegenüber steht, der muss einen Ort diesseits der traditionellen Vorbehalte gegen den Naturalismus finden. Die Skepsis kann nicht von dieser Reduktion ausgehen, will sie nicht rückwärts gewandt argumentieren. Sie benötigt ein reichhaltigeres Lebensdenken, dessen Einengung auf das Biologische einen kritischen, analytischen und nostalgiefreien Blick hervorbringt. Bereits im *Anti-Ödipus* bestimmen Deleuze und Guattari das Begehren als einen realen gesellschaftlichen Prozess, der die Trennung von Psychologie und Ökonomie, aber auch im Begriff der Maschine die Trennung von Biologie und Technologie zurückweist.¹⁹ Die mikropolitischen Assoziationen vollziehen sich direkt im kollektiven Gefüge, indem sie sich z.B. mit den AkteurInnen verknüpfen, die im Prozess einer strategischen Repräsentation im Machtgefüge minorisiert werden.²⁰

18 Vgl. zum Beispiel die Rede vom „Genfetischismus“ in: Haraway 2001: 601-614.

19 Vgl. Deleuze/Parnet 1977: 77. In *Tausend Plateaus* heißt es: „Gefüge sind [...] Kompositionen des Begehrens. Das Begehren hat nichts mit einer spontanen oder natürlichen Bestimmung zu tun, es gibt nur ein Begehren, das Gefüge bildet und agiert, das zum Gefüge gemacht wird und Einflüsse aufnimmt, das maschinell ist, also zur Maschine gemacht wird. (Deleuze/Guattari 1980: 551)“

20 Es ist Donna Haraway, die diesen Punkt mit Blick auf ACT UP verdeutlicht, die AIDS Coalition to Unleash Power: „ACT UP hat ein beseelendes Zentrum: Menschen mit AIDS, die für den von AIDS verursachten Schaden und für die weltweite Arbeit zur Wiederherstellung der Gesundheit dasselbe bedeuten wie die eingeborenen Völker von Amazonien für die Zerstörung des Waldes und den Umweltschutz. Dies sind die AkteurInnen, mit denen andere sich verknüpfen müssen, und diese Artikulation ist die elementare Folge eines Lernprozesses, in dem wir den heterogenen, artefaktischen Körper, den unsere ‚soziale Natur‘ darstellt, sichtbar machen, statt unsere Vorstellung auf die ‚Errettung der Natur‘ und die Vertreibung fremder Invasoren aus einem unberührten organischen Garten Eden namens ‚autonomes

Im politischen Denken von Deleuze und Guattari werden zunächst die immanenten Gefüge bestimmt, und zwar in Abhängigkeit von den Problemen, die in einem Zusammenhang von Machtbeziehungen gestellt werden. Daher gibt es keine historisch-epochal, geographisch oder anderswie vorgegebenen Gefügegrenzen. Die Kartographie tritt an die Stelle globaler Betrachtungen: Sie lässt sich für die unmöglichsten Dinge, in den verrücktesten Maßstäben, und ohne Bezug auf eine fertige Welt in Gebrauch nehmen. Eine Karte zeichnen, das heißt, ein Gefüge konstruieren. Das Leben bestimmt sich auf diesem Niveau als Begehren – nicht als nacktes Leben.²¹ Von hier aus spannt sich ein Netz von Aktualisierungslinien, die in einem Dispositiv zusammenlaufen können oder sich andere Wege suchen. Das Dispositiv, das die Machtbeziehungen im Kontext der Biopolitik zusammenfasst, richtet sich wesentlich auf die naturwissenschaftlichen Diskurse, die das Leben als biologische Tatsache begreifen, die im Rekurs auf physikalisch-chemische Prozesse erklärt werden kann. So wird das Leben in Gestalt von Lebewesen, aber auch in Gestalt von entpersonalisierten „Substanzen“, die keinen Tod mehr zu fürchten haben, Gegenstand experimenteller Techniken. Wer im Ausgriff auf gesellschaftliches Leben den Umstand aus den Augen verliert, dass die Biologie des Menschen aus bevölkerungspolitischen Erwägungen heraus zum Gegenstand der Regulierung avanciert, der verliert auch den Boden für eine Analytik der aktuellen biopolitischen Zusammenhänge aus den Augen.²² So wie die differenztheoretische Bestimmung der Machtstrukturen die repräsentationslogische Ideologie zunichte macht, ebenso destruieren die Deterritorialisierungskräfte in den Immanenzverhältnissen der kollektiven Gefüge die Machtkonzentrationen der Dispositive. Nicht im Ausgriff auf Widerstandspunkte, die in einem von Rechts wegen erstrangigen Beziehungsnetz der Machtpunkte eingestreut sind, schon gar nicht mit Bezug auf eine Ästhetik der Existenz, die sich aus den Wirklichkeiten hinweg stiehlt, sondern im Glauben an diese Welt, die eine Welt voller Fragmente, voller Singularitäten und Differenzen ist, die sich gegenseitig erproben, abstoßen und bereichern. Wenn es eine Nomadologie der politischen

Selbst‘ einzuengen. Die Errettung der Natur ist letztlich ein tödliches Projekt. Es beruht darauf, dass die Struktur der Grenzverletzung und den fälschlicherweise befreienden Schauer der Transgression in alle Ewigkeit fortzuschreiben. Was im ursprünglichen Garten Eden geschah sollte dies verdeutlicht haben.“ (Haraway 1995: 70)

- 21 Vgl. zum Begriff des „nackten Lebens“: Agamben 1995. Diesen Begriff wendet Agamben auch, so scheint es, auf das Leben *qua* Immanenz an: „Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, daß der heikle Versuch, den Taumel der Immanenz durch ‚ein Leben‘ zu klären, uns im Gegenteil auf ein noch unwägbareres Gebiet geführt hat, wo das Kind und der Sterbende die rätselhafte Signatur des nackten biologischen Lebens zur Schau stellen.“ (Agamben 1998: 104f.)
- 22 Zum Beispiel verfehlen Hardt und Negri, die Autoren des „Empire“, die von Foucault mit dem Begriff der „Biomacht“ bezeichnete biopolitische Problematik: „Biomacht ist eine Form, die das *soziale Leben* von innen heraus Regeln unterwirft, es verfolgt, interpretiert, absorbiert und schließlich neu artikuliert.“ (Hardt/Negri 2000: 38 [Hervorh. d. Vf.]

Philosophie geben kann, dann auf den Wegen immanenter Aktualisierungsverläufe, die eine kontinuierliche Beziehung auf die differentiellen Handlungen, Affekte und Gedanken bewahren und sich nicht in einem Akt der Selbstbefestigung des Aktuellen von ihnen abtrennen lassen. Nomaden gibt es überall, aber es kann gar nicht genug von ihnen geben. Ein Nomadenwerden, das ohne empirische Nomaden auskommt.

Literatur

- Agamben, Giorgio (1995): *Homo Sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*, übers. v. H. Thüring, Frankfurt a.M. 2002: Suhrkamp.
- Agamben, Giorgio (1998): „Die absolute Immanenz“, in: ders.: *Bartleby*, übers. v. M. Zinfert u.a. Hiepkö, Berlin: Merve, S. 77-127.
- Deleuze, Gilles (1953): *David Hume*, übers. v. P. Geble u. M. Weinmann, Frankfurt a.M. 1997: Campus.
- Deleuze, Gilles (1968): *Differenz und Wiederholung*, übers. v. J. Vogl, München 1991: Wilhelm Fink.
- Deleuze, Gilles (1969): *Logik des Sinns*, übers. v. B. Dieckmann, Frankfurt a.M. 1993: Suhrkamp.
- Deleuze, Gilles (1972): „Hume“, in: Francois Châtelet (Hg.): *Histoire de la philosophie*. Bd. IV. Paris, S. 65-77.
- Deleuze, Gilles (1986): *Foucault*, übers. v. H. Kocyba, Frankfurt a.M. 1992: Suhrkamp.
- Deleuze, Gilles (1990): *Unterhandlungen 1972 – 1990*, übers. v. G. Roßler, Frankfurt a.M. 1993: Suhrkamp.
- Deleuze, Gilles (1994): „Begehren und Lust“, in: Friedrich Balke/Joseph Vogl (Hg.), *Gilles Deleuze – Fluchtlinien der Philosophie*, München 1996: Wilhelm Fink, S. 230-240.
- Deleuze, Gilles/Foucault, Michel (1972): „Les intellectuels et le pouvoir“, in: Michel Foucault: *Dits et Écrits II*, Paris 1994: Gallimard, S. 306-315.
- Deleuze, Gilles/Guattari, Félix (1972): *Anti-Ödipus*, übers. v. Bernd Schwibs, Winterthur 1974: Suhrbier.
- Deleuze, Gilles/Guattari, Félix (1980): *Tausend Plateaus*, übers. v. G. Ricke u. R. Voullié, Berlin 1992: Merve.
- Deleuze, Gilles/Guattari, Félix (1991): *Was ist Philosophie?*, übers. v. B. Schwibs u. J. Vogl, Frankfurt a.M. 1996: Suhrkamp.
- Deleuze, Gilles/Parnet, Claire (1977): *Dialoge*, übers. v. B. Schwibs. Frankfurt a.M. 1980: Suhrkamp.
- Derrida, Jacques (1990): *Gesetzeskraft. Der ‚mystische Grund der Autorität‘*, übers. v. A. García Düttmann, Frankfurt a.M. 1996: Suhrkamp.
- Foucault, Michel (1976): *Der Wille zum Wissen*, übers. v. U. Raulff u. W. Seitter, Frankfurt a.M. 1983: Suhrkamp.

- Foucault, Michel (1979): „La naissance de la biopolitique“, in: Dits et écrits III, Paris 1994: Gallimard, S. 818-825.
- Foucault, Michel (1982): „Das Leben der infamen Menschen“, in: Tumult Bd. 4, Weinheim, S. 41-57.
- Hardt, Michael/Negri, Antonio (2000): Empire. Die neue Weltordnung, übers. v. T. Atzert u.a. Wirthensohn, Frankfurt a.M. 2002: Campus.
- Haraway, Donna (1995): Monströse Versprechen. Coyote-Geschichten zu Feminismus und Technowissenschaft, übers. v. M. Haupt, Hamburg: Argument-Verlag.
- Haraway, Donna (2001): „Genfetischismus“, in: Das Argument 242. Geburt des Biokapitalismus, Hamburg: Argument-Verlag, S. 601-614.
- Krause, Ralf/Rölli, Marc (2005): „Die Subjektivierung der Macht. Zu Begehren und Lust bei Deleuze und Foucault“, in: Ulrike Kadi/Gerhard Unterthurner (Hg.), sinn macht unbewusstes. unbewusstes macht sinn, Würzburg: Königshausen & Neumann, S. 192-229.
- Lévi-Strauss, Claude (1955): Traurige Tropen, übers. v. E. Moldenhauer, Frankfurt a.M. 1991: Suhrkamp.
- Lévi-Strauss, Claude (1962): Das wilde Denken, übers. v. H. Naumann, Frankfurt a.M. 1973: Suhrkamp.
- Mengue, Philippe (2003): Deleuze et la question de la démocratie, Paris: L’Harmattan.
- Porschlegel, Clemens (1996): „Der Ort der Kritik. Zur Diskussion der Menschenrechte bei Gilles Deleuze und Félix Guattari“, in: Friedrich Balke/Joseph Vogl (Hg.), *Gilles Deleuze – Fluchtlinien der Philosophie*, München: Wilhelm Fink, S. 179-197.
- Rölli, Marc (2003): Gilles Deleuze. Philosophie des transzendentalen Empirismus, Wien: Turia + Kant.

Ein revolutionärer Republikanismus – Hannah Arendt aus radikaldemokratischer Perspektive¹

OLIVER MARCHART

Republik ist für Hannah Arendt der Name jener Ordnung, die einen öffentlichen Raum freien Handelns institutionalisiert. So ist der *Republikanismus* unter den klassischen politischen Theorien vielleicht die einzige, die im eigentlichen Sinn politisch genannt werden kann. Denn die modernen politischen Theorien, „ob sie nun liberal oder konservativ oder sozialistisch sind“, handeln, wie Arendt (2000b: 209) behauptete, im wesentlichen von der Gesellschaft, „zu deren Wesen es aber gehört, das Öffentliche zu privatisieren und das Private zum Gegenstand der öffentlichen Sorge zu machen“. Wenn also die dominanten politischen Theorien – Liberalismus, Konservatismus und Sozialismus – auf die Gesellschaft zielen und das Politische daher konstitutiv verfehlen, dann, so muss man schließen, handelt es sich um *unpolitische* politische Theorien. Der Republikanismus, bzw., wie wir sehen werden, eine republikanisch gefasste Theorie radikaler Demokratie – bzw. ein demokratisch gefasster radikaler Republikanismus –, wäre dann vielleicht die einzige politische Theorie, die nicht die Gesellschaft zum Ausgangs- und Zielpunkt ihres Denkens nimmt, sondern das öffentliche Handeln selbst. Sie wäre die einzige *politische* politische Theorie.

Dabei muss man sich gegenüber der liberalistischen und diskursethischen Arendt-Lesart vergegenwärtigen, dass moderne Republiken *in Revolutionen gegründet* werden und das Bewusstsein dieser Tatsache wach halten müssen. Wenn

1 Dieser Text fasst Argumente zusammen, die sich ausführlicher finden in zwei Kapiteln meines Buchs *Neu beginnen. Hannah Arendt, die Revolution und die Globalisierung*, Wien: Turia + Kant 2005.

die Republik jene Regierungsform ist, in der die *positive* Freiheit zum politischen Handeln institutionalisiert und konstitutionell garantiert wird (Arendt 1994: 160), dann ist das Ziel einer Revolution „die Stiftung der Freiheit und das Geschäft einer revolutionären Regierung die Gründung der Republik“ (Arendt 1994: 183). Für Arendt steht die politische Theorie somit nicht einfach nur vor der Frage nach der Republik, sondern sie steht vor der Frage nach der *revolutionären* Republik. So weit dies vom rein *negativen* Freiheitsverständnis der Liberalen entfernt ist, so weit ist es entfernt vom Republikanismusverständnis gegenwärtiger konservativer wie „gemäßigter“ Kommunitaristen. Freiheit „ist nie verwirklicht, wenn das Recht auf aktive Teilhabe an den öffentlichen Angelegenheiten den Bürgern nicht garantiert ist“ (Arendt 1994: 281). Alle Institutionen und Gesetze der Republik sind hinfällig, wenn sie nicht weiterhin vom *revolutionären Geist* als dem Geist des Handelns erfüllt werden. Ob eine gegebene Regierungsform tatsächlich ein *Regime der Freiheit* darstellt oder nicht, entscheidet sich *im Handeln* selbst. Nur wo Handeln möglich ist und auch tatsächlich gehandelt wird, herrscht – im Augenblick des Handelns – Freiheit. Nicht die republikanischen Gesetze sind hier relevant, die *als Gesetze* ohnehin ein Produkt des Herstellens sind, sondern es ist die *Reaktualisierung des revolutionären Moments der Gründung als Neu-Gründung*, die über Freiheit oder Nicht-Freiheit entscheidet. Nichts anderes bedeutet Arendts Postulat, der *Sinn* von Politik sei Freiheit: Freiheit ist kein Zweck oder Produkt eines Herstellungsvorgangs, sondern entsteht ausschließlich im Moment des Handelns selbst (und vergeht, sobald das Handeln endet).

Arendts Revolutionsbuch, dem oft vorgeworfen wurde, es würde die Amerikanische Revolution übergebührlich glorifizieren, muss als ein politisches Manifest verstanden werden, das der Reaktivierung des revolutionären Gründungsmoments der amerikanischen Republik dienen will, denn selbst den Vereinigten Staaten, die aus einer republikanischen Revolution hervorgingen, ist es nicht gelungen, den „Geist und die Prinzipien des Gründungsakts in dauernden Institutionen festzuhalten“ (Arendt 1994: 162). Die Ursache dieses Scheiterns ist im Umstand zu suchen, dass die Fortschreibung des revolutionären Gründungsaktes in Form einer Verfassung in keiner Weise ausreicht, um den revolutionären „Geist des Gründungsaktes“ in die neue Ordnung hinüberzuretten. Denn wenn Freiheit nur qua *Handeln* wirklich aktualisierbar ist, dann genügt der institutionelle bzw. konstitutionelle Schutz eines öffentlichen Raumes alleine noch nicht, um zu garantieren, dass Freiheit tatsächlich aktualisiert *wird*: *Institution* und *Initiative* müssen in ein Verhältnis gebracht werden. Erlahmt die Initiative, dann hilft auch das „institutionell-organisatorische Gerüst“ der Republik nicht mehr. Damit die Fortschreibung der *instituierten* Macht, wie sie sich im Gründungsmoment ausdrückt, innerhalb der *instituierten* Macht der neuen Ordnung garantiert werden kann, muss erstere aktuell bleiben: „Alle politischen Institutionen sind Manifestationen und Materialisationen von Macht; sie erstarren und verfallen, sobald die lebendige Macht des Volkes nicht mehr hinter ihnen steht und

sie stützt“ (Arendt 1993: 42).² Das „Volk“ darf demgemäß im Moment der Konstitution des Gemeinwesens seine Macht nicht abgeben, sondern im Gegenteil, die *instituierte* Macht überlebt nur, wenn sie weiter von der instituirenden Macht getragen wird. Aber wie ist das möglich?

Die einzig denkbare Lösung dieses Problems verortet Arendt nicht auf nationalstaatlicher Ebene, der Ebene repräsentativer Politik, sondern in den *Elementarrepubliken* der *townhall meetings* und des *ward-Systems*, wie es Jefferson imaginiert hatte. Auf elementarer Ebene, in den Versammlungen von *townships*, sollte es den Bürgern erlaubt sein, weiterhin so zu handeln wie im Moment der Revolution (Arendt 1994: 321). Das Modell glich einer Pyramide von Republiken: von den Elementarrepubliken zu den Kreisrepubliken, Länderrepubliken bis hin zur Republik der Union. In der Französischen Revolution sollte sich in den Sektionen der Pariser Kommune ein ähnliches System der Basisrepubliken ausbilden. Und schließlich sah Arendt bekanntlich in den in revolutionären Situationen seit 1789 gleichsam naturwüchsig entstehenden *Räten* eine Fortsetzung dieses Elementarrepublikmodells. Solche Räte bildeten sich spontan in der Pariser Commune von 1871, in den russischen Revolutionen von 1905 und 1917/1918, in Deutschland nach dem ersten Weltkrieg und zuletzt im Zuge der ungarischen Revolution von 1956. Immer zielten die neu-erfundenen Modelle auf eine spontane Form gleichberechtigter Selbstverwaltung und Mitbestimmung.

1. Die Republik als revolutionäre Räteföderation

Betrachtet man den Republikanismus Arendts aus der Perspektive des von ihr verteidigten Rätegedankens, dann gewinnt man einen Eindruck von der „idealen Staatsform“, die Arendt offenbar als einzig mögliche politische Lösung der Aporie des Neubeginns vorschwebte. Sie lässt sich nun noch genauer spezifizieren: Arendts Republikkonzept ist nicht nur, wie gesagt, das einer *revolutionären Republik*, es ist spezifischer das einer *revolutionären Räterepublik*. In dieser verbinden sich die einzelnen Räte – die Elementarrepubliken – in einem pyramidalen System zu einer Föderation, wobei das Revolutionäre daran nicht so sehr im dramatischen Moment der Befreiung als im republikanischen Moment der *Gründung der Freiheit* zu suchen ist. Das hat zumindest zwei Folgen für den Begriff politischen Handelns.

Die erste Folge betrifft die *Dimension* des Handelns. Wenn das Moment der Gründung auf elementarer Ebene qua Handeln ebenso aktualisiert werden kann wie auf der Ebene „großer“ historischer Ereignisse, dann impliziert das ein weni-

2 Daraus, aus dem Moment der Gründung, entspringt auch die *Legitimität* der Macht, die Arendt folgendermaßen definiert: „Macht entsteht, wann immer Menschen sich zusammenschließen und gemeinsam handeln, ihre Legitimität beruht nicht auf den Zielen und Zwecken, die eine Gruppe sich jeweils setzt; sie stammt aus dem Machtursprung, der mit der Gründung der Gruppe zusammenfällt“ (Arendt 1993: 53).

ger dramatisches, ja ein dekonstruktives Verständnis von Revolution, Handeln und Politik (und letztlich auch von Föderation). Unter Revolution dürften wir dann nicht allein den großen Bruch zwischen dem Neuen und dem Alten, wie er sich etwa in den Jahren nach 1789 vollzogen hat, verstehen, sondern zumindest ebenso das Handeln in kleinster Dosierung, wie es in einer Republik zur fortgesetzten Gründung, d.h. Aktualisierung von Freiheit vonnöten ist. Jede politische Handlung, die einen noch so bescheidenen Neuanfang setzt, wird auf diese Weise zu einer *Mikrorevolution*. So entzieht sich Arendts Modell der traditionellen Differenz von Revolution und Reformismus. Es wäre also ein grobes Missverständnis, das fortgesetzte politische Neubeginnen, das Arendt vorschwebte, als Reformismus zu deuten, ist es doch auf nichts anderes ausgerichtet als auf jenen *revolutionären* Gründungsmoment, den es weiterhin zu re-aktualisieren gilt. In einer politischen Gemeinschaft, die auf Freiheit gegründet sein soll, ist Handeln nur die notwendige Fortschreibung ihres revolutionären Gründungsmoments. Auf diese Weise dekonstruiert Arendt den emphatisch revolutionären Augenblick. *Jeder* Augenblick kann, mit Benjamin gesprochen, die Pforte sein, durch die der Messias (= die Revolution) tritt, nur dass bei Arendt, und im Unterschied zu Benjamin, der Messias *unablässig* durch eine Unzahl von Pforten tritt, die sich überall dort öffnen, wo Menschen politisch zu handeln beginnen. Die Elementarrepubliken sind solche Pforten, sind Zeitschleusen, durch die der revolutionäre Gründungsmoment wieder in die Gegenwart geholt wird bzw. *als Gegenwart* in das Kontinuum der linearen Zeit einbricht. Daraus folgt: Alles wirkliche, auf die Aktualisierung von Freiheit bezogene Handeln – im Unterschied zum bloßen Verwalten, Herstellen oder Berechnen – ist revolutionär, unabhängig von der Dimension und unabhängig von den Zielen oder Zwecken des Handelns. Denn das Revolutionäre liegt ja nicht in irgendeinem phantasmatischen Ziel oder Zweck (wie dem eines radikalen Bruchs mit allem Bestehenden oder einer mit sich selbst versöhnten Gesellschaft), sondern *im Handeln selbst*.³

Die zweite Folge betrifft den *artikulatorischen* Charakter des politischen Handelns: den politischem Handeln eigenen *Verknüpfungsmodus*. Im Handeln werden politische Einheiten auf eine ganz spezifische Weise miteinander neuverknüpft. Der Name, den Arendt für diesen Modus politischer Verknüpfung bereithält, ist Föderation. Doch Arendt radikalisiert den Föderationsgedanken um ein entscheidendes Moment, indem sie, abseits der Frage einer möglichen Föderation von Territorialstaaten, den des Territoriums selbst in Frage stellt. In einem Brief an Erich Cohn-Bendit aus dem Jahr 1940, also Jahre bevor der Staat Israel endlich *als Staat* gegründet war, sieht Arendt die einzige Chance der Juden in ei-

3 In der hier vorgeschlagenen Lesart kann das Arendtsche Handlungsmodell als eine von z.B. foucaultschen Ansätzen abweichende Theorie der Mikropolitik verstanden werden: Politik wäre so gesehen eine durchaus bewusste gemeinschaftliche Form des *acting in concert*, unabhängig vom Ort oder der Dimension des Handelns, ganz im Sinne des umgewandelten Bibelsatzes: Öffentlichkeit ist, *wo immer zwei oder drei im Namen des Handelns zusammenkommen ...*

nem föderalen Nachkriegssystem Europas. Nun aber nicht nur als neuer Nationalstaat zwischen anderen europäischen Nationalstaaten. Vielmehr korrigiert Arendt die Vorstellung, Nationen benötigten ein abgrenzbares Territorium. Die Juden könnten in einem wirklich föderativen Verband als Nation anerkannt werden, ohne über ein eigenes Territorium auf europäischem Boden zu verfügen. Diese Nation ohne Territorium müsste durchaus wie jede andere in einem europäischen Parlament repräsentiert sein. „Es kann sehr bald eine Zeit kommen, wo die Zugehörigkeit zum Territorium durch die Zugehörigkeit zu einem Nationenverband ersetzt wird, in welchem nur der Verband als gesamter Politik macht.“ (Arendt 2000c: 231) Worin besteht die nicht-essenzialistische Radikalität dieses Gedankens? Wenn eine föderale Verknüpfung ihr Prinzip nicht in der Natur der zu verknüpfenden Elemente findet, sondern in der Form der Verknüpfung selbst, dann sind föderative Zusammenschlüsse weder auf Staaten *noch auf Nationen* beschränkbar. Sobald wir das Territorialprinzip aufgeben haben, steht nichts mehr einer Aufgabe des Nationalitätsprinzips entgegen. Alle möglichen Arten von Akteuren und Organisationszusammenhängen könnten dann in ein föderatives System eintreten, unabhängig von ihrer jeweiligen „Natur“. Arendt selbst deutet in diese Richtung, wenn sie im Brief an Cohn-Bendit eingesteht, kurzzeitig mit einem offenbar sozialistisch-räterepublikanischen Modell für Europa auf Basis von Berufsorganisationen geliebäugelt zu haben.⁴ Bedeutsamer ist an dieser Stelle ihr Beispiel der Flüchtlinge und Staatenlosen, die, gerade weil sie von allen spezifischen nationalen Interessen getrennt sind und nur auf eine gesamteuropäische Lösung hoffen können, Arendt (Arendt 2000c: 229) als potentielle „Vorläufer eines neuen Europa“ gelten. In unserer Zeit hat Giorgio Agamben Arendts Gedanken aufgenommen, Flüchtlinge repräsentierten eine Avantgarde eines europäischen Gemeinwesens. Ja im exterritorialen Status der Flüchtlinge, der das Territorialprinzip als solches in Frage stellt, sieht Agamben – in Erweiterung von Arendts bzw. Magnes' Vorschlag eines binationalen Staates – eine potentielle Lösungsformel für den Konflikt zwischen Israel und den Palästinensern. Er schlägt vor, Jerusalem ohne Gebietsaufteilung zur Hauptstadt zweier unterschiedlicher Staatengebilde zu erklären, was eine „paradoxe Lage wechselseitiger Exterritorialität (oder besser Aterritorialität)“ zur Folge hätte. Dieses Paradoxon wechselseitiger Exterritorialität sei zum Modell der neuen internationalen Beziehungen zu verallgemeinern:

Anstatt zweier, durch umstrittene und drohende Grenzen voneinander getrennter nationaler Staaten ließen sich auch zwei politische Gemeinschaften vorstellen, die auf ein

4 Im Wortlaut: „Wie ein solcher über Europa sich erstreckender nationaler Verband juristisch auszusehen hat, kurz, seine Konkretisierung ist mir noch ziemlich rätselhaft – und ich hoffe sehr auf Sie. Ich habe früher an Berufsorganisationen gedacht – Monopolisierung bestimmter Produktionen von der Urproduktion bis zum Vertrieb – aufgrund planmäßiger Umschichtung. Aber auch dieser Idee bin ich nicht sehr sicher.“ (Arendt 2000c: 234).

und demselben Gebiet bestehen, im Exodus die eine in der anderen, über eine Reihe wechselseitiger Extraterritorialitäten ineinander verschränkt. Deren Leitbegriff wäre nicht mehr das *ius* des Bürgers, sondern das *refugium* des Einzelnen. Analog dazu sollten wir Europa nicht als ein unmögliches ‚Europa der Nationen‘, das über kurz oder lang, wie man bereits erahnt, in die Katastrophe münden wird, sondern als einen aterritorialen oder extraterritorialen Raum betrachten, in dem alle in den europäischen Staaten ansässigen Personen (Staats-Bürger und Nicht-Bürger) sich in der Situation eines Exodus oder eines Refugiums befinden und wo der Status des Europäers ein (selbstverständlich auch immobiles) ‚Im-Exodus-Sein‘ des Bürgers bedeutet. (Agamben 2001: 30f.)

Auf diese Weise würde ein Raum entstehen, der nichts mehr zu tun hätte mit der bloß topographischen Summe aller europäischen Territorialstaaten. Dieser Raum würde vielmehr „auf sie einwirken, indem er sie *topologisch* durchlöchert und miteinander verschränkt, wie bei einer Leidener Flasche oder einem Möbiusband, wo Außen und Innen einander unbestimmbar machen“ (ibid.).

Für Agamben wird die Figur des „Flüchtlings“ ein Gegenmodell zum nationalen Staatsbürger. Und auch mit Arendt lässt sich sagen, dass Flüchtlinge und Staatenlose keiner determinierbaren nationalen „Minderheit“, keinem „Volk“ oder ohnehin fiktiven „ethnischen“ Demos zugehörig sind, sondern ihre einzige Gemeinsamkeit sich beschränkt auf den sie alle gemeinsam kennzeichnenden Paria-Status innerhalb des territorialen Nationalstaatssystems *eo ipso*. Aus diesem Grund werden die Staatenlosen und Flüchtlinge, von denen Arendt spricht, und zu denen heute migrantische Gruppen und nicht zuletzt Sans Papiers gerechnet werden müssten, zum Testfall für jeden föderalen Zusammenhang. Denn wenn der Vorzug eines solchen Zusammenschlusses darin besteht, *ungleichartige* Entitäten miteinander verknüpfen zu können, beweist sich sein föderativer Charakter dann nicht genau an der Offenheit gegenüber Gruppen, die gleichsam quer zum Territorialprinzip des Nationalstaats stehen? Ist eine Föderation, wenn sie nicht immer schon gleiche und apriorisch gegebene *Identitäten* zusammenfasst, sondern eben *Heterogenitäten*, die sich in der Lage eines wechselseitigen Exodus zueinander befinden, nicht genau der besondere Fall einer „Gemeinschaft jener, die nichts gemeinsam haben“ – beziehungsweise nichts *notwendigerweise* gemeinsam haben müssen? Aus dieser Perspektive wäre eine EU, die sich zu einer „Festung Europa“ aus in sich gleichartigen Nationalstaaten formt, keine Föderation, sondern eben ein aus identischen Nationalstaaten gebildeter Nationalstaat.

Wir sind nun in einer besseren Position, um das, was ich den artikulatorischen Charakter oder Verknüpfungsmodus politischen Handelns, wie er von Arendt im Begriff der Föderation gefasst wird, genannt habe, theoretisch bestimmen zu können. Auf Basis des bisher Gesagten lässt sich das Arendtsche Föderationsmodell zum allgemeinen Modell einer demokratisch-republikanischen Verknüpfungslogik universalisieren. Sie gehorcht dem Prinzip des *de pluribus unum*, d.h. einer „Mannigfaltigkeit, die, ohne sich aufzulösen, die Gestalt einer Union“

annimmt, was sie von einer nationalen „union sacrée“ unterscheidet (Arendt 2000a: 314). In ihr überwiegt weder Einheit noch Vielheit, sondern beide gehen jeweils auseinander hervor – ein Balanceakt, der den politischen Kern einer Republik wie auch einer radikalen Demokratie ausmacht. Er basiert auf der Verknüpfung heterogener und in sich autonomer Elemente zu einer Äquivalenz, die deren Pluralität nicht auslöscht, sondern vielmehr anerkennt, wobei bei Arendt ungedacht bleibt, worauf diese Einheit und Äquivalenz letztlich gründet (ich werde noch darauf zurückkommen).

Aus Arendts Werk lässt sich folglich ein Pluralitätsbegriff ziehen, der *kein schlechter* Pluralismusbegriff im Sinne der amerikanischen Mainstream-Political-Science sein muss. Der quasi-transzendente Grund dieser Pluralität ist natürlich, dass es nur *die* Menschen im Plural, nicht *den* Menschen im Singular gibt.⁵ Diese Vielfalt der Perspektiven beinhaltet eine Vielfalt von Machtzentren. Macht ist für Arendt das einzige menschliche Attribut, „das nicht dem Menschen selbst anhaftet, sondern dem weltlichen Zwischenraum eignet, durch den Menschen miteinander verbunden sind und den sie ausdrücklich im Gründungsakt stiften“ (Arendt 1994: 227). Macht entsteht im Versprechen, im horizontalen Sich-aneinander-Binden, das im Unterschied zum vertikalen Herrschaftsvertrag zu einem Bündnis führt, das „weltbildend“ ist. Das Wesen einer Föderation hat nichts mit der Natur der einzelnen föderierten Entitäten zu tun. Es residiert in dem über ein solches Bündnis entstehenden Zwischenraum: in der Welt *zwischen* den föderierten Entitäten. Wie immer gilt auch hier, dass der Zwischenraum verschwindet, sobald das gemeinsame Handeln endet und das ursprüngliche Versprechen (= Bündnis) nicht mehr erinnert und reaktualisiert wird.

Das „verbindende Element“ eines föderativen Zusammenschlusses ist demgemäß nicht in einer scheinbar positiv gegebenen gemeinsamen Substanz der Elemente zu suchen, die sich zusammenfinden, sondern in jenem anwesend-abwesenden Zwischenraum, der sich qua Bündnis zwischen eine Pluralität an sich *heterogener* Elemente schiebt. Wirft man an dieser Stelle einen Blick auf die Theorie radikaler Demokratie, fallen, bei allen Unterschieden, erstaunliche Ähnlichkeiten mit Arendts republikanischem Föderalismusmodell auf. Ernesto Laclau und Chantal Mouffe haben mit Blick auf die sogenannten Neuen Sozialen Bewegungen der 1970er und 80er Jahre eine solche Theorie „radikaler und pluraler Demokratie“ entwickelt. Unter *radikal* verstehen sie die Ausweitung von Gleichheits- und Äquivalenzeffekten, die notwendig ist, soll politisches Handeln nicht in Vereinzelung vor sich gehen und wirkungslos verpuffen. Unter *plural* verstehen sie wiederum die Berücksichtigung der relativen Autonomie jener Forderungen und Positionen, die in eine Äquivalenz gebracht werden sollen (und eben nicht, wie in traditionellen sozialistischen Politikvorstellungen, unter einen

5 „Gäbe es nur *einen* Menschen“, so Arendt (2000b: 214), „wie wir sagen, daß es nur *einen* Gott gibt, so gäbe es den Begriff Mensch in unserem Sinne überhaupt nicht; gäbe es nur *eine* Nation auf Erden oder nur *ein* Volk, so würde natürlich kein Mensch wissen, was eine Nation oder ein Volk ist“.

„Hauptwiderspruch“ subsumiert). In Laclaus und Mouffes (1991: 228f.) eigenen Worten:

Nur wenn akzeptiert wird, daß die Subjektpositionen [der Neuen Sozialen Bewegungen] nicht auf ein positives und einheitliches Grundprinzip zurückgeführt werden können – nur dann kann der Pluralismus radikal gedacht werden. Der Pluralismus ist nur in dem Maße *radikal*, als jedes Glied dieser Pluralität von Identitäten in sich selbst das Prinzip seiner eigenen Geltung findet, ohne daß dies in einer transzendenten oder zugrundeliegenden positiven Basis für ihre Bedeutungshierarchie und als Quelle und Garantie ihrer Legitimität gesucht werden muß.

In ihrem Konzept von Föderation findet Arendt in ganz ähnlicher Weise eine Balance zwischen, auf der einen Seite, dem für ein Bündnis erforderlichen Moment der Pluralität und Autonomie und, auf der anderen, dem Moment der Äquivalenz, das – in Absetzung von Arendt und Anknüpfung an Laclau und Mouffe – allerdings noch genauer zu bestimmen sein wird.

2. Die radikaldemokratische Republik

Wenn die nächste „Revolution“ immer schon unterwegs ist, sobald handelnd in den Fluss der Geschichte eingegriffen wird, dann ist die Republik jenes institutionelle Arrangement, das diesen fortgesetzten Neugründungen gegenüber Offenheit erweist, eine Offenheit, die die institutionelle/konstitutionelle Vorbedingung ist für die Entstehung von Öffentlichkeit. Am Ende des Tages lässt sich die Republik definieren, ungeachtet aller weiteren Sekundärbestimmungen, als jene Regierungsform, die die Möglichkeit der Entstehung eines *öffentlichen Raums* – qua konfliktualen Handelns – institutionell/konstitutionell gewährleistet. Der Begriff *res publica* selbst ist nichts anderes als der Name dieses öffentlichen Raums. Die „öffentlichen Angelegenheiten“ sind keine bestimmte „Sache“, deren Inhalt anzugeben wäre, sondern die *res publica* muss ausschließlich in jenem *Zwischenraum* lokalisiert werden, der sich für Arendt als (Nicht-)Raum der Freiheit erweist und selbst keinen positiven Inhalt besitzt. Freiheit ist der „Geist der Republik-als-Revolution“, der sich aktualisiert durch fortgesetzte und unabsehbare Neugründungen, welche in das institutionelle Gehäuse der Republik nachströmen. Die Republik hört auf, eine Republik zu sein, sobald dieser „Geist“ verschwindet und die öffentlichen Angelegenheiten zu privaten oder lobbyistischen Interessen verkommen, die den Zwischenraum des Öffentlichen verkleistern.

Worin besteht dann der Unterschied zwischen einer Republik und einer Demokratie? Es ist bekannt, dass beide Konzepte nicht notwendigerweise korrespondieren. Unter vormodernen Bedingungen galt als Republik ein Gemeinwesen, in dem die Herrschaft der Gesetze gewährleistet war, was auch in einer

Monarchie der Fall sein konnte. Demokratie war, selbst für die amerikanischen Revolutionäre, ein pejorativer Begriff, denn sie barg in sich die Gefahr, so nahm man an, in *mob rule* umzukippen. Noch der Kampfruf der Französischen Revolution lautete anfangs „Republik“ und nicht „Demokratie“. Dennoch wurde die Französische Revolution zu Recht als *demokratische Revolution* bezeichnet, was sich von der Amerikanischen kaum sagen lässt, die vor allem eine *republikanische* Revolution war. Will man diesen Unterschied mit und gegen Arendt theoretisch fassen, muss man beide Revolutionen auf ihre jeweils grundlegenden Prinzipien und symbolischen Koordinaten hin befragen. Dabei wird man zuallererst auf die unterschiedliche Rolle des „Volkes“ stoßen, schon weil Demokratie vom Wortsinn her bekanntlich die Herrschaft des „Volkes“ bedeutet, während Republik, wie gesagt, die Herrschaft der Gesetze bezeichnet, was (in konstitutionellen Monarchien und vor allem Mischverfassungen) das „Volk“ nicht notwendigerweise aus-, aber auch nicht notwendigerweise einschließt. Das Prinzip der Demokratie, das Arendt (1994: 213) mit dem Majoritätsprinzip identifiziert, spielt somit in einer Republik eine untergeordnete Rolle, da die in der Republik verfassungsmäßig garantierte Herrschaft der Gesetze durch keine Mehrheitsentscheidung ausgesetzt werden kann. Insofern die Amerikanische Revolution noch eine Übergangsposition zwischen dem vormodernen Verständnis von Republik und dem modernen von Demokratie einnimmt, rückt erst mit der *demokratischen* Revolution das „Volk“ in die Position des Souveräns, während es sich bei der Amerikanischen, im Vergleich zur Französischen, nach wie vor im wesentlichen um eine Honoratiorenrevolution handelte. Erst die Französische Revolution macht das Prinzip der *Volkssouveränität* zum unhintergehbaren Bestandteil moderner politischer Gemeinwesen.

Ab diesem Zeitpunkt lässt sich das Prinzip der Volkssouveränität nicht mehr aus dem von der Französischen Revolution instituierten demokratischen Horizont herauslösen, der für heutige politische Gemeinwesen *unüberschreitbar* bleibt. Die demokratische Revolution hat einen effektiven Bruch im symbolischen Arrangement des Politischen hervorgerufen, insofern sie, in Claude Leforts Worten, zu einer fundamentalen Wandlung des *symbolischen Dispositivs* der Gesellschaft führte. Die Verbindung zum transzendenten Legitimationsgrund der Gesellschaft, der im Körper des Königs inkarniert war, wurde in jenem Moment gekappt, in dem der Körper des Königs seinen Kopf verlor. In diesem Moment wurde, so Leforts berühmte These, der Ort der Macht zu einer *Leerstelle* und konnte nur noch von konkurrierenden Gruppen *auf Zeit* okkupiert werden.⁶ Zum Beispiel wird der Moment der Entleerung des Ortes der Macht in der Demokratie durch regelmäßige allgemeine und freie Wahlen symbolisch wiederholt. Fast könnte man sagen, auch wenn Lefort selbst dieses Bild wohl zu drastisch wäre, dass im Moment der Wahl jedes Mal neu dem König der Kopf abgeschlagen wird. Die *de-*

6 Auf Deutsch finden sich Leforts Texte gesammelt in Rödel 1990. Für eine Einführung in die Theorie Leforts siehe Marchart 1999.

mokratische Revolution muss in diesem Sinne genauso fortgeschrieben und permanent reaktualisiert werden wie die republikanische. Der entscheidende Punkt bei Lefort, und zugleich eine der Differenzen zur Republikanerin Arendt, besteht allerdings darin, dass ein Zurück hinter die demokratische Revolution in keinem Fall möglich ist – selbst dort nicht, wo freie Wahlen ausgesetzt werden. Eine Republik kann verschwinden, wenn die Institutionen der Öffentlichkeit absterben und der „Geist“ der Neugründung erlischt. Das symbolische Dispositiv, das durch die demokratische Revolution erzeugt wurde, kann hingegen nicht rückgängig gemacht werden. Demokratie kann nur *in sich* mutieren in Totalitarismus.

Daraus sind die Konsequenzen zu ziehen. Wenn es im Handeln politisch nicht möglich ist, hinter die Französische Revolution zurückzugehen, dann müssen wir, wenn wir ein Denken anstreben, das politisch anschlussfähig ist, eine politische Theorie entwickeln, die den Bedingungen des *demokratischen* Dispositivs entspricht. Hannah Arendts Denken im Hinblick auf ihre Anschlussfähigkeit an gegenwärtige politische Projekte (wie das der radikalen Demokratie) zu überprüfen, kann dann nur bedeuten, es vor dem Horizont der demokratischen Revolution zu platzieren. Das führt uns notwendigerweise zurück zur Frage der Volkssouveränität als Hauptbestimmung von Demokratie. Es ist manchmal behauptet worden, Arendt würde diesem Prinzip anhängen, insofern ihr Rätmodell doch von der spontanen Partizipation des „Volkes“ getragen wird und als politisches „Graswurzelmodell“ die *potestas in populo* beschwört. Dabei bleibt die Frage offen, was Arendt genau unter „Volk“ versteht und in welchem Ausmaß sich dieses Verständnis tatsächlich mit dem demokratischen Begriff des „Volks“ trifft.

3. Das „Volk“ als paradoxe Kategorie

Die Kategorie „Volk“ funktioniert im demokratischen Dispositiv als *paradoxe* Kategorie, wobei der Totalitarismus sich daran versucht, sie zu deparadoxisieren. Ihre paradoxe Natur ist eine notwendige Folge der demokratischen Revolution, wie sie von Lefort mit der Entleerung des Ortes der Macht beschrieben wurde. Denn wenn die demokratische Revolution sich symbolisch verdichtet im Moment der Guillotinerung des Souveräns, womit auch das Prinzip der transzendenten Begründung von Souveränität zerstört ist, dann wird, wer immer in die Rolle des Souveräns einrückt (und im demokratischen Dispositiv kann das nur das „Volk“ sein), nie wieder *mit sich selbst identisch sein*. Das „Volk“ ist und bleibt als souveränes Subjekt gespalten. Sobald die Verbindung zu seinem transzendenten Legitimationsgrund gekappt wird, findet der Souverän das Prinzip seiner Konstitution einzig und allein in der eigenen Spaltung. Das erklärt die seltsame *Ungreifbarkeit* des „Volkes“ in der Demokratie.⁷ Auf der einen Seite ist es Souverän, auf

7 Diese Beobachtung Leforts wurde historisch-theoretisch untermauert von Rosanvalon 1998.

der anderen bleibt sein Status als Souverän prekär, da er von keinem transzendenten Legitimationsgrund mehr garantiert wird. Als greifbarer, d.h. „inkorporierter“ Souverän ist das Volk in der Demokratie *abwesend*, ohne deshalb aufzuhören, als Souverän zu fungieren. Anders denn in solcher Form *abwesender Anwesenheit* ist die Existenz eines demokratischen Souveräns, was in sich schon einen Widerspruch darstellt, gar nicht vorstellbar. Demgemäß kann es auch so etwas wie einen einheitlichen und determinierbaren Volkswillen nicht geben, ist doch das „Volk“ kein voluntaristisches Subjekt, sondern ein gespaltenes. Nur die *plebiszitäre* Demokratie geht von der Existenz eines unmittelbar abfragbaren Volkswillens aus. Doch diese Vorstellung einer unmittelbaren Emanation des Volkswillens, der im Moment des Plebiszits angeblich zu Tage treten soll, entspricht bereits einer totalitären Mutation des demokratischen Dispositivs. Der Totalitarismus verneint die konstitutive Spaltung des Souveräns und behauptet dessen Selbst-Identität. Der Wille des „Volkes“ kann nun entweder plebiszitär konstruiert (= „abgefragt“) werden oder unmittelbar *reinkarniert* durch den „Führer“ oder die Partei. Der Wille des „Volkes“ verschmilzt mit dem des „Führers“, die Unversehrtheit seines Körpers wird gleichgesetzt mit der Wohlfahrt des „Volksganzen“, und das Prinzip der Akklamation ersetzt das der Repräsentation.

Dieser letzte Punkt ist entscheidend, will man den totalitären Charakter bestimmter Formen von direkter Demokratie verstehen. Nur wenn eine volle, selbstgenügsame Entität postuliert wird, die Herr ihres (ebenfalls selbstgenügsam-homogenen) Willens ist und diesen unmittelbar kundtut, lässt sich von jeglicher Vermittlungsleistung, jeglicher Artikulation und Repräsentation des „Volkswillens“ absehen. Nur unter diesen Bedingungen kann letzterer sich, insofern er jeglicher Vermittlung vorausgeht, *direkt* äußern und *direkt* abgefragt werden. Der leere Ort der Macht wird auf diese Weise phantasmatisch wiederbesetzt durch einen mit sich selbst identischen Souverän. Es besteht keine Notwendigkeit zur Delegation von Macht, die sich ja direkt ausdrücken kann im Wort des Souveräns. Die Repräsentation eines *abwesenden* „Volkes“ erübrigt sich, da der Souverän vollständig *anwesend* ist. Zwischen „Führer“ und „Volk“ herrscht somit kein Verhältnis der Repräsentation, sondern eines der (imaginären) Identität, das (politische) Repräsentation überflüssig macht (basiert doch die eigentliche Notwendigkeit von Repräsentation auf der konstitutiven *Abwesenheit* des zu Repräsentierenden).⁸ Totalitarismus und direkte Demokratie partizipieren am selben Phantasma der Präsenz und Unmittelbarkeit. Aufgrund der demokratischen Revolution und der konstitutiven Spaltung des Souveräns ist dessen „Wille“ aber *immer vermittelt*. Demokratie ist ihrem Wesen nach immer repräsentativ: Das Prinzip der Wahl von Repräsentanten – anstatt der *direkten* Entscheidung politischer Fragen durch das „Volk“ – ergibt sich aus der institutionell anerkannten Abwesenheit des Souveräns. Wo das „Volk“ als Substanz nicht existiert – bzw. das „Volk“ nur existiert als *abwesendes* –, dort kann es seinen Willen auch nicht di-

8 Zur Dialektik der Repräsentation vergl. auch Marchart 2005.

rekt ausdrücken. Soll dennoch die Instanz des Souveräns (und sei es eines abwesenden) operativ bleiben, dann muss es einen „Willen“ geben, nur dass dieser nie schon vorgängig gegeben sein wird, sondern zuallererst konstruiert werden muss. Kurzum: Die Notwendigkeit politischer Repräsentation erwächst aus dem konstitutiven Mangel, der durch die demokratische Revolution im symbolischen Dispositiv der Gesellschaft instituiert wurde.

An diesem Punkt wird deutlich, wie Arendt hinter die demokratische Revolution zurückzugehen versucht. Sie steht dem Prinzip der Repräsentation äußerst skeptisch gegenüber, sieht sie doch im System repräsentativer Demokratie die Gefahr, dass sich die Repräsentanten vom „Volk“ ablösen und zu einer neuen Kaste verselbständigen könnten. Das macht Arendt nicht zu einer Anhängerin des Plebiszits und der „direkten Demokratie“, denn das Plebiszit bedeutet für sie den „Tod aller Meinungen“ (Arendt 1994: 294) und damit das Ende der Pluralität im Politischen. Auch das imperative Mandat, wie es in nicht-plebiszitären Formen direkter Demokratie üblich ist (der Repräsentant ist ein an seinen Auftrag gebundener Delegierter) ist für Arendt inakzeptabel, denn wenn „die gewählten Vertreter so fest durch Instruktionen gebunden sind, daß sie überhaupt nur noch zusammenkommen, um den Willen der Wählerschaft in die Tat umzusetzen, so sind sie bestenfalls die bezahlten Agenten der Wählerschaft, deren Spezialität die Interessenvertretung ist“ (Arendt 1994: 304). Mit ihrem deliberativ-partizipatorischen Rätemodell versucht Arendt, eine Lösung für dieses „unlösbare Dilemma“ zu finden (Arendt 1994: 305). Sie setzt Partizipation an die Stelle von Delegation und Deliberation an die Stelle von Repräsentation.

Diese Lösung stellt sich prozedural wie folgt dar: In lokalen Zusammenschlüssen, nennen wir sie nach wie vor Elementarrepubliken, kommt eine Pluralität von Menschen zusammen, um Meinungen auszutauschen und sich auf eine gemeinsame Meinung zu einigen, die im nächsthöheren Rat weiter debattiert wird. Der dorthin entsandte tritt in einen neuen Deliberationsprozess ein, in dem sich die Meinung transformieren kann. In diesem Fall wird er/sie die neu gebildeten Meinungen in den ersten Rat zurücktragen und dort wiederum diskutieren. Arendt umgeht auf diese Weise das Dilemma zwischen Plebiszit und verselbständigter Repräsentation, muss sich aber der gängigen Kritik aussetzen, Rätemodelle seien unpraktikabel, da sie sich im Entscheidungsprozess als zu langwierig erweisen. Diese Kritik argumentiert letztlich empirisch, gleichsam mit der Stoppuhr. Aus Sicht des demokratischen Dispositivs drängt sich hingegen eine grundlegendere Kritik auf, die mit dem „Volks“-Begriff von Rätemodellen zu tun hat. Das Volk ist hier nämlich als durchaus anwesende, wenn auch (zumeist) berufsständisch parzellierte Entität gefasst. Die klassische Formierung von Rätepubliken durch *Arbeiter-, Bauern- und Soldaten-Räte* weist darauf hin. Hier finden sich Gruppen zusammen, die, *bevor* sie sich noch politisch konstituieren, bereits *als diese Gruppen* sozial konstituiert sind – und daran ändert sich selbst dann nichts, wenn wir zu den Arbeiter-, Bauern- und Soldatenräten noch Künstlerräte und Nachbarschaftsräte oder Gemeinderäte (im Sinne der townhall-mee-

tings) hinzufügen. Die politische Form des Rats fußt auf einer vorgängig konstituierten sozialen Fassung des „Volks“.

Welch Ironie, dass gerade Arendt, die das Politische vor dem Zugriff des Sozialen bewahren will, einem politischen Organisationsmodell anhängt, das auf einem *sozialen* Organisationsmodell basiert.⁹ Noch schlimmer: In der *Passage* vom Sozialen ins Politische „emaniiert“ das „Volk“, unter revolutionären Bedingungen, gleichsam spontan aus dem Sozialen und erzeugt aus sich heraus räteförmige Foren des Handelns. Die Organisation durch eine politische Instanz – wie eine Partei – ist dem ganz abträglich, da sie die spontanen Formen des Handelns abtöten würde. Ohnehin geht in einer Revolution, so Arendt immer wieder, der spontane Selbst-Ausdruck des „Volkes“ allen Organisationsbemühungen von außen voraus. Das setzt aber voraus, dass, wenn das „Volk“ *aus sich heraus* seine Souveränität aktualisieren soll, es als mit sich selbst identisch konzipiert werden muss, als Herr seines Willens. So wird auch Arendts Skepsis gegenüber dem Repräsentationsprinzip verständlich: Nur wenn der Souverän *abwesend* ist, ist Repräsentation notwendig; wo er ohnehin anwesend ist, dort kann Spontaneität, spontaner Ausdruck und Präsenz herrschen. Ich denke, dass diese Fassung von Spontaneität *als Spontaneismus* einer Verwechslung der Revolution als Ereignis mit dem Subjekt des Handelns unterliegt: Was tatsächlich dem Handeln immer ontologisch vorausgeht, ist das völlig a-subjektive revolutionäre Ereignis, das *spontan* in Kausalketten oder in die lineare Zeitenfolge einbricht. Es ist aber keinesfalls ein dem Handeln vorausgehendes und es tragendes Subjekt (das würde Handeln zum bloßen Attribut einer subjektiven Substanz machen). Mit anderen Worten, Spontaneität ist eine Kontingenzformel, keine Substanzformel.

Gerade aus demokratietheoretischer Sicht kann die Verwechslung von Spontaneität mit Spontaneismus zum Problem werden. Ein spontaneistisches Modell des Handelns ist problematisch, weil es nicht nur die demokratische Substanzlosigkeit des „Volkes“ in Frage stellt (politisch „spontan ausdrücken“ kann sich nur ein ganzheitliches Willenssubjekt), sondern darüber hinaus Formen des *strukturellen* Ausschlusses – etwa aufgrund sozialer Ungleichheiten, die Partizipationschancen negativ beeinflussen – unberücksichtigt lässt. Im revolutionären Moment des spontanen Zusammenschlusses erweisen sich strukturelle Ausschlüsse als weitgehend irrelevant. Und selbst wenn Spontaneismus im revolutionären

9 Das schließt die Bildung von Räten durch Menschen, die sozial rein gar nichts miteinander zu tun haben, nicht unbedingt aus, allerdings würden sich solche Räte dann wohl um politische Forderungen oder gar um ein politisches Programm sammeln, was aus Sicht Arendts die Gefahr der programmatischen Stillstellung des freien Meinungs-austauschs und der Verfestigung der Räte zu Parteien bergen würde. Das Prinzip des Zusammenschlusses darf in keinem Inhalt, Zweck oder Ziel liegen, da der Sinn des Handelns ja in diesem selbst besteht (ansonsten wäre Politik instrumentelles Herstellen). Aus diesem Grund, so wird man schließen, kann die Forderung oder das Programm, zu dessen Durchsetzung man sich zusammenschließt, dem Zusammenschluss selbst nicht vorausgehen, es muss sich im Prozess des Handelns deliberativ zu einer (provisorischen) Meinung herausbilden.

Moment möglich sein sollte, was man auch anzweifeln könnte, müsste immer noch davon ausgegangen werden, dass diese Ausschlüsse unter Bedingungen späterer Normalisierung und Institutionalisierung republikanischen Handelns wiederkehren.¹⁰ Jedenfalls muss man sagen, dass Arendt die Frage struktureller Ausschlüsse, die im eigentlichen Zentrum der demokratischen Revolution steht, weitgehend ignoriert.¹¹ Die Spaltung des „Volkes“ ist eben auch eine Spaltung zwischen den in diese Kategorie Eingeschlossenen und den aus ihr Ausgeschlossenen. So hat Giorgio Agamben (2001: 35), ähnlich wie Jacques Rancière (2002: 21ff.), darauf hingewiesen, dass in den europäischen Sprachen der Begriff „Volk“ *in sich gespalten* ist, insofern ein und derselbe Begriff „sowohl das konstitutive politische Subjekt als auch die Klasse, die von der Politik zwar nicht ‚de jure‘, doch ‚de facto‘ ausgeschlossen ist“, bezeichnet. Einerseits bezeichnet „Volk“ die Gesamtheit des (Staats-)Volks, andererseits die Gruppe der Deklassierten, Ausgeschlossenen, Unglücklichen. Erst mit der demokratischen Revolu-

10 Auch bezüglich solcher Normalbedingungen des Handelns ignoriert Arendt das Problem struktureller Ausschlüsse. Zwar darf in einer Republik Arendtscher Prägung niemand vom öffentlichen Raum prinzipiell ausgeschlossen werden (und umgekehrt darf niemand zur Politik gezwungen werden). Doch das dieses Ausschlussverbot eher rechtlicher (d.h. verfassungsmäßiger) als substantieller Natur ist, bleibt die Gefahr bestehen, dass die öffentlichen Angelegenheiten zur exklusiven Beschäftigung jener werden, die nicht nur den Mut, die Zeit, das Interesse und durchaus auch die Fähigkeiten aufbringen, den Raum der Öffentlichkeit zu betreten und politisch zu handeln, sondern vor allem jener, die es sich im materiellen Sinn leisten können. Es besteht die Gefahr, dass sich das „Volk“ in letzter Instanz aus einer Elite der Handlungswilligen und -fähigen zusammensetzt, denen die Republik die Möglichkeit zum Handeln institutionell garantiert. Auch hier wird also die Frage des strukturellen Ausschlusses nicht gestellt, da man davon ausgeht, dass in einem solchen Modell der „Selbstaulese“ die Grenze zum Öffentlichen von jedem jederzeit in beide Richtungen überschritten werden kann.

11 Es wurde oft angemerkt, dass Arendts politische Theorie auf dem sozialen Auge blind ist. Wenn dem tatsächlich so ist, wenn Arendt also tatsächlich in der sozialen Frage, die in der Französischen im Unterschied zur Amerikanischen Revolution eine bedeutende Rolle spielte, eine Gefahr für öffentliches, freies und deliberatives Handeln sehen sollte, dann hat das zum einen natürlich damit zu tun, dass sie den Raum des Politischen vor dem Zugriff reiner Partikularinteressen wie auch vor ökonomischem Kalkulationsdenken schützen will. Politisches Handeln darf sich, darin ist Arendt zustimmen, eben nicht ökonomischen Zweck- und Nutzenkalkülen unterordnen. Zum anderen aber, und hier verfängt der Vorwurf, stellt Arendt die Tendenz aus, „das Volk“ als Kategorie der strukturell Ausgeschlossenen nochmals aus der Politik zu verbannen (der Hunger der Massen habe nichts im Reich der Freiheit verloren, da er dem Reich der Notwendigkeit entstammt), womit sie aus dem Horizont der demokratischen Revolution heraustritt. Man ist zu sagen versucht, dass Arendt in diesem Punkt einem Selbstmissverständnis unterliegt: Denn damit präjudiziert sie inhaltlich, was zur *res publica auf keinen Fall* werden darf: nämlich die „soziale Frage“. Die *res publica*, und darin liegt die Pointe des republikanischen Öffentlichkeitsbegriffs, ist aber inhaltlich *unbestimmt*. Die „soziale Frage“ kann, wie jede andere, jederzeit zum *Inhalt* des Handelns werden, ohne den *Modus* des Handelns schon in ein ökonomisches Kalkül zu verwandeln.

tion rückte das Problem des *Ausschlusses* ein für allemal ins Zentrum des politischen Dispositivs. Doch wenn in der Französischen Revolution das „Volk“ als „le peuple toujours malheureux“ bezeichnet wurde, als „Volk“ im Sinne der Unglücklichen = Ausgeschlossenen, dann kritisiert Arendt diesen Begriff des „Volkes“ und die ihm scheinbar korrespondierende unpolitische Emotion des Mitleids als Gefahr für den öffentlichen Raum. Was aber, wenn die demokratische Revolution gar nicht von Mitleid geleitet ist, sondern von der Forderung nach strukturellem Einschluss der Ausgeschlossenen in die Kategorie des „Volkes“?

Möglich wird die Inklusionsforderung überhaupt erst mit der demokratischen Revolution, in welcher der Souverän, das „Volk“, von einem prinzipiellen oder „ontologischen“ Mangel gezeichnet ist. Nur weil der Souverän *nicht-ganz* ist, kann er neue Einschlüsse produzieren und, in Arendts Begrifflichkeit, „Neuankömmlinge“ aufnehmen. Umgekehrt betreibt der Totalitarismus den Versuch, die Homogenität, Fülle und Präsenz des „Volkes“ wiederherzustellen, indem er versucht, „die Spaltung, die das Volk entzweit, dadurch zu schließen, daß das Volk der Ausgeschlossenen radikal eliminiert wird“ (Agamben 2001: 38). Die Logik des Totalitarismus unterscheidet sich somit fundamental von jener der Demokratie, obwohl sie aus einer Mutation des demokratischen Dispositivs hervorgeht. In der Demokratie ist das „Volk“ als Souverän eine *Inklusionskategorie*, die selbst keine Substanz besitzt, aber gerade deshalb vormals Ausgeschlossene zu inkludieren in der Lage ist. Im Totalitarismus ist es eine *Exklusionskategorie*, die die Einheit des „Volkes“ imaginär erzwingt, indem sie alles scheinbar Heterogene ausstößt. Das macht den eigentlichen Unterschied aus zwischen einem völkischen *ethnos* und einem demokratischen *demos*.

4. Der zweifache Ab-Grund

Die demokratische Prägung der Volkssouveränität ist also ausgesprochen paradox: Das Volk *muss* die Rolle des Souveräns einnehmen – und *kann sie doch nie einnehmen*. Statt dessen wird in der Demokratie die Souveränitätsfunktion des „Volkes“ genau dadurch aktualisiert, dass jeder potentielle Ausschluss hinterfragt wird. Wurde in den Revolutionen des 19. Jahrhunderts im wesentlichen der Ausschluss der Arbeiterklasse thematisiert, so rückte im 20. Jahrhundert eine Vielzahl von Ausschlüssen in die Arena des politischen Kampfes. Es kam zu einer signifikanten Ausweitung von Inklusionsforderungen über soziale Anliegen hinaus, wobei heute wieder jene weltweiten sozialen und ökonomischen Ausschlüsse, die durch die sogenannte globalisierte Wirtschaft erzeugt werden, an Prominenz gewonnen haben. All diese Kämpfe sind, insofern sie Kämpfe um Einschluss vormals Ausgeschlossener sind, im Horizont der *Französischen* und nicht der *Amerikanischen* Revolution lokalisiert. Dies wird nicht nur von Arendt übersehen, sondern auch von marxistischer Seite. Die sozialen bzw. sozialistischen Revolutionen des 19. Jahrhunderts verstanden sich als *Fortsetzung* und

Verwirklichung der noch uneingelösten Versprechen der Französischen Revolution. Sozialismus bezeichnete, in den Worten Leforts, nichts anderes als „die Ausweitung der demokratischen Revolution“ (in Rödel 1990: 52). Die späteren sozialistischen Revolutionen in Opposition zu einer angeblich bloß *bürgerlichen* Französischen Revolution zu bringen, wie im dogmatischen Marxismus üblich, wäre völlig verfehlt. Im Gegenteil, sie ergeben sich unmittelbar aus der *jakobinischen* Revolution: Babeufs „Verschwörung der Gleichen“, die dem Prinzip substantieller sozialer Gleichheit huldigt, wird zum politischen Ausgangspunkt von Sozialismus und Kommunismus. Aus politischer Perspektive ist der sozialistisch-kommunistische *Egalitarismus*, der den Einschluss der sozial und ökonomisch ausgebeuteten Massen fordert, ein Kind der ach so bürgerlichen Revolution und vollständig im demokratischen Imaginären verankert. Ja man könnte sogar sagen: Demokratie ist selbst nichts anderes als eine „*conspiration pour l'égalité*“ (vgl. dazu Marchart 2003).

Aus diesem Grund besteht das *Demokratische* an der Demokratie in genau der *Ausweitung und Vertiefung* des egalitären Horizonts *qua Inklusion* vormals Ausgeschlossener. Damit wäre zugleich eine mögliche Definition von „radikaler Demokratie“ gewonnen, die mit dem Adjektiv „radikal“ schon allein deshalb versehen werden muss, um sie von den heute „real-existierenden“ Demokratien zu unterscheiden. Letzteren scheint gerade an der Verengung des demokratischen Horizonts, an einem minimalen Gerüst formaler Rechte und Institutionen, minimalen Partizipationschancen und am – vor allem ökonomischen – Ausschluss immer größerer Bevölkerungsgruppen gelegen, ganz zu schweigen vom strukturellen Ausschluss von Migrantinnen und Migranten von sozialen wie politischen Rechten. Es ist also keineswegs so, dass der demokratische Horizont bereits an sein Limit gestoßen wäre, ganz im Gegenteil. An diesem Punkt kann sich durchaus Arendts republikanisches Modell als aktuell und produktiv erweisen, gesetzt wir akzeptieren, dass Republikanismus nur noch als *demokratischer Republikanismus* zu haben ist. Eine Republik, die nicht auch Demokratie im modernen Sinn wäre, ist heute nicht mehr denkbar. Was hingegen durchaus vorstellbar ist, ist eine Demokratie mit republikanischen Elementen, d.h. mit Elementen der Sicherung des öffentlichen Raums und der aktiven „Bürgerbeteiligung“ an der Aushandlung der öffentlichen Angelegenheiten. Dieser Raum muss allerdings dem egalitären Inklusivitätsprinzip gehorchen, denn Demokratie, auch eine republikanische Demokratie, ist nur zu haben in Form von fortgesetzter *Demokratisierung*.¹²

Doch es gibt noch einen tiefer liegenden Grund, warum Demokratie und Republikanismus überhaupt miteinander artikulierbar sind. Ein Grund, der genau in Hannah Arendts politischem *post-foundationalism* zu suchen ist. Demokratie und Republikanismus sind auf emanzipatorische Weise miteinander artikulierbar,

12 Der Jakobinismus selbst war letztlich nichts anderes als solch ein *demokratischer* Republikanismus.

weil sie die „ontologische“ Bestimmung teilen, auf einem *Ab-Grund* gebaut zu sein. In beiden Fällen handelt es sich um Regime der Ent-Gründung oder Grundlosigkeit, denn beide machen auf ihre je eigene Art die Grundlosigkeit selbst zum Grund. *Republik* ist deshalb einer der Namen für die symbolische Instituierung von Grundlosigkeit als Grund des Gemeinwesens, weil sie jene Regierungsform ist, die auf dem „Grund der Freiheit“ – und damit auf einem *abwesenden Grund* gegründet ist. *Demokratie* ist ihrerseits der Name für Grundlosigkeit als Grund des Gemeinwesens, weil sie auf der *anwesenden Ab-Wesenheit* des „Volkes“ als Souverän gegründet ist, d.h. auf einem leeren Ort der Macht. Anders gesagt: Wenn die Republik Freiheit gründet und *auf* Freiheit gründet, dann gründet Demokratie Gleichheit und *auf* Gleichheit.¹³ Doch Gleichheit wie Freiheit besitzen dabei eben gerade nicht den Status eines gesicherten und festen Fundaments der jeweiligen Regierungsformen, wenn es sich denn bei Republik und Demokratie um Regierungsformen handelt. Sie indizieren vielmehr die notwendige Unabstellbarkeit politischer Gründungshandlungen, die aus dem Chiasmus aus Freiheit und Gleichheit, aus Republik und Demokratie, entspringen. Erst auf der Grundlage dieser doppelten Grundlosigkeit, die in der Republik ein anderer Name für Freiheit und in der Demokratie ein anderer Name für Gleichheit ist, ermöglicht sich das ständige Fortschreiben von *Neu-Gründungen*, ohne das es weder Republik noch Demokratie gäbe.

Literatur

- Agamben, Giorgio (2001): *Mittel ohne Zweck. Noten zur Politik*, Freiburg und Berlin: Diaphanes.
- Arendt, Hannah (1998): *Ich will verstehen. Selbstauskünfte zu Leben und Werk*, München/Zürich: Piper.
- Arendt, Hannah (1992): *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München/Zürich: Piper.
- Arendt, Hannah (1993): *Macht und Gewalt*, München/Zürich: Piper.
- Arendt, Hannah (1994): *Über die Revolution*, München/Zürich: Piper.
- Arendt, Hannah (2000a): *In der Gegenwart. Übungen im politischen Denken II*, hg. von Ursula Ludz, München/Zürich: Piper.
- Arendt, Hannah (2000b): *Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I*, hg. von Ursula Ludz, München/Zürich: Piper.
- Arendt, Hannah (2000c): *Vor Antisemitismus ist man nur noch auf dem Monde sicher. Beiträge für die deutsch-jüdische Emigrantenzeitung „Aufbau“ 1941-1945*, hg. von Marie Luise Knott, München: Piper.

13 Oder in den Worten Ernesto Laclaus (1990: 78): „[D]emocracy is the very placing in question of the notion of *ground*“.

- Laclau, Ernesto (1990): *New Reflections on the Revolution of Our Time*, London und New York: Verso.
- Laclau, Ernesto und Chantal Mouffe (1991): *Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus*, Wien: Passagen.
- Marchart, Oliver (1999): „Die politische Theorie des zivilgesellschaftlichen Republikanismus: Claude Lefort und Marcel Gauchet“, in André Brodocz und Gary S. Schaal (Hg.): *Politische Theorien der Gegenwart*, Opladen: Leske + Budrich, S. 119-142.
- Marchart, Oliver (2003): „Die Jakobiner, der Mai und die Demokratie. Anmerkungen zum Phantasma und imaginären Horizont von Emanzipation“, in *diskus*, Nr. 2.03, 52. Jhg. (Oktober 2003), S. 23-29.
- Marchart, Oliver (2005): „Don Alejandros Problem. Zum Verhältnis von Repräsentation, Souveränität und radikaler Demokratie“, in *DemoPunk und Kritik & Praxis Berlin* (Hg.): *Indeterminate! Kommunismus. Texte zur Ökonomie, Politik und Kultur*, Berlin: Unrast-Verlag, S. 68-95.
- Marchart, Oliver (2006): *Post-foundational Political Thought: Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*, Edinburgh: Edinburgh University Press (im Erscheinen).
- Rancière, Jacques (2002): *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Rödel, Ulrich (Hg.) (1990): *Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Rosanvallon, Pierre (1998): *Le peuple introuvable*, Paris: Gallimard.

Politik der Prosa.

Schreibverfahren bei Michel Serres

PETRA GEHRING

Im Jahr 1990 (und 1994 in deutscher Übersetzung) erschien *Le contrat naturel*, *Der Naturvertrag* – von dem Epistemologen und Wissenschaftsphilosophen Michel Serres ein überraschend direkt politisch angelegtes Buch. Schon im Titel spielt *Der Naturvertrag* mit einer Parallele zu Rousseaus *Contrat social*, und tatsächlich entfaltet der Text eine Forderung, die auf nichts weniger als eine politische Neugründung der Form namens Gesellschaft hinausläuft. Die Idee des Sozialvertrags – so Serres' These – war im Grunde immer einseitig, sie schloss die außermenschliche Natur aus. Das Denken der Volkssouveränität und der Gründung des Gemeinwesens in sich selbst erklärte dem Nicht-Sozialen den Krieg. Heute sehen wir die Folgen. Wollen wir nicht die Welt und uns selbst zugrunde richten, so bedarf es nach Serres eines neuen, eines zweiten großen Vertrages der Menschen mit sich selbst: Kein „sozialer“ Vertrag wäre dieser neuerliche politische Gründungsakt, sondern eben ein „natürlicher“ oder besser ein naturbezogener Vertrag, ein Kontrakt zugunsten der Natur. Es gelte, „den ausschließlichen Gesellschaftsvertrag durch einen Naturvertrag der Symbiose und Wechselseitigkeit [zu] ergänzen“ (Serres 1994: 68). Für diejenigen Wesen, die keine Rechte haben, stiftete die Menschheit auf diese Weise erstmals ein Recht.

Nachfolgend soll nicht diese starke, programmatische These des Buches näher vorgestellt werden.¹ Vielmehr möchte ich die Form betrachten, in der Serres diese These vorlegt. Auch für die experimentierfreudigen Verhältnisse der französischen Philosophie ist es tatsächlich eine sehr besondere *écriture*, ein sehr eigenwilliger Schreibstil, in welchem Serres seine Überlegungen entwickelt hat. Dies nicht nur, weil der gar nicht besonders umfangreiche Text in viele kleine

1 Dies habe ich an anderer Stelle versucht, vgl. Gehring 2004.

Abschnitte zerfällt, zwischen „wir“ und dem „ich“ hin- und herschwingt – sowie dem Du eines adressierten Lesers und vielleicht der ganzen Gattung Mensch. Sondern auch, weil Serres einen eigentümlich drastischen, zugleich uneinheitlichen Redefluss organisiert, der sein Thema eher mit sich fortreißt, als dass er es klar entwickeln würde. Auch die Kapitelüberschriften und Überschriften der Abschnitte wirken wie Embleme: „Krieg, Friede“ – „Naturvertrag“ – „Wissenschaft, Recht“ – „Seile, Auflösung“. Dabei ist das Buch das Gegenteil eines Zettelkasten-Buchs oder einer Aphorismensammlung. *Der Naturvertrag* erzeugt von seinem ersten Satz an einen kraftvollen Sog. „Ein stockschwingendes Feindespaar bekämpft sich inmitten von Treibsand.“ (Serres 1994: 11) So lautet der erste Satz. Es wäre nicht übertrieben zu sagen, dass Serres' Buch über die Neubegründung des Verhältnisses der Menschheit zur Natur nicht nur in seinen Inhalten, sondern eben auch der Form nach seinesgleichen sucht.

Was hat es mit der Prosa von Michel Serres auf sich und wie hängt sie mit Serres' philosophischem oder auch philosophisch-politischem Anliegen zusammen? Ich ordne meine Überlegungen entlang der Vermutung, dass bei Serres Form und Inhalt auf das Engste zusammenhängen. *Der Naturvertrag* ist nicht nur, was seinen Willen zur Wahrheit, sondern auch, was seinen Willen zur Wirkung angeht, ein Stück politische Philosophie. Der Naturvertrag argumentiert, aber er überredet auch, er ist ein ästhetischer Text. Mehr noch. Denn Serres' Prosa beschränkt sich nicht auf den literarisch-künstlerischen Eindruck. Vielmehr arbeitet sie daran – um diesen Gesichtspunkt geht es mir – auf eine neue und eigentümliche Weise eine politische Prosa zu sein.

Ich skizziere zunächst Serres' Schreibverfahren (1), danach (2) seine nicht in *Der Naturvertrag*, sondern in anderen Schriften programmatisch formulierte philosophische Methodologie. Dabei suche ich eine Verbindung zwischen Serres' radikaler Methodologie und der Radikalität seiner Prosa. Abschließend spitze ich (3) meine These zu, dass *Der Naturvertrag* beispielhaft Serres' Schreibweise nicht nur als methodologisch konsequente Form des Philosophierens vorzeigt, sondern dass das Schreibverfahren des Buches tatsächlich auch eine Politik enthält: eine theoriepolitische Strategie und auch eine wissenschaftskritische, eine sich an den Leser als Bürger wendende politische Position. Der Mathematiker und Wissenschaftshistoriker agiert in *Der Naturvertrag* vielleicht sogar mehr der Form als dem Inhalt nach als *politischer* Philosoph. Mit dieser These möchte ich die Prosa des Michel Serres als eine nicht nur ästhetische, sondern *politische* Prosa begreifen und vorstellen.

1.

Serres thematisiert in seinem Buch den Status derjenigen Sphäre, die uns traditionell als „die Natur“ gegolten hat: Die *Physis*, der physische Kosmos, *natura*, *nature*, *la nature* oder *l'ordre naturel*. In der modernen wissenschaftlichen und

hochtechnisierten Gesellschaft herrscht Krieg gegen diese Sphäre – und zwar nicht metaphorisch, sondern ganz wörtlich. Serres sieht eine in die Techniken, aber auch in unsere Selbstverhältnisse eingebaute *juridische* Friedlosigkeit am Werk, die in unserer modernen Idee des Sozialen wurzelt. Die Figur des Gesellschaftsvertrages verbrieft gleichsam ein Nicht-Verhältnis zur Natur – unserem ganz Anderen. Freilich entgleitet diese Aggressivität des Sozialen unseren politisch-philosophischen Begriffen – eben weil wir die politische Welt als ein Universum des Gesellschaftlichen denken. Inzwischen bringt der Ruin der Natur das Problem ans Licht. „Ehedem siegreich zeigt sich die ERDE nun als Besiegte.“ (Serres 1994: 27) Serres vermeidet das Wort Ökologie und er vermeidet das Wort Katastrophe. Aus seiner Sicht ist es jedoch für den zweiten Sozialvertrag, für jenen „Naturvertrag“ hohe Zeit. „Die Hinfälligkeit hat die Lager gewechselt“ (Serres 1994: 40). Jene fremde Dimension, die wir Natur genannt haben, geht – inzwischen auch für uns erfahrbar – verloren. Der Mensch „ist ein Überall-Sein“ (Serres 1994: 35, 37), allerdings ohne dass er seine eigene fürchterliche Effizienz begreifen könnte – das heißt: ohne sie in anderen als sentimentalen Kategorien fassen zu können. Von der Kultur geht eine objektive Gewalt aus. Doch diese in politischen, in normativen Kategorien zu fassen, sprengt unseren – sprengt den sozialen – Rahmen.

Serres entfaltet diese Diagnose nicht allein in Rechtsbegriffen, sondern in Bildern, die zugleich Geschichten sind. Ein Analogon des Naturvertrages wäre beispielsweise der unausgesprochene Pakt der Seeleute miteinander wie auch mit dem Element, das sie befahren, mit dem Meer. Ein Schiff auf offener See kennt keine Zufluchtsorte. Die Seeleute verbindet ein Sozialvertrag, ein Nichtangriffspakt untereinander. Zugleich gilt jedoch eben dieses positive Band auch gegenüber dem Ozean, der das Boot trägt. Der Seemann fürchtet *und* er liebt das Meer. Er kennt es und nimmt es ernst. Er bekämpft es nicht, selbst wenn es in widrigen Situationen um das Leben geht. Im Gegenteil. Wer gegen das Meer kämpft, versteht es nicht. Er macht Fehler. Er wird umkommen.

Um Dinge wie diese zu sagen, bedient sich *Der Naturvertrag* einer Prosa, die das direkte Mitteilen – persönliche Erzählung, Fabel, Mythos, Reportageelemente – mit verschiedenen Reflexionsebenen verknüpft. Dabei vermengt er die Diskurse der Wissenschaften. Er arbeitet souverän eklektizistisch, huldigt verschiedenen wissenschaftlichen Stilidealen und bringt Fachterminologie der Naturwissenschaften, der Sozialwissenschaften, der Medizin, des Rechts und auch der klassischen Philosophie zusammen. In diese Melange hinein mischt er gleichberechtigt die Sprachen der Erfahrungswelt. Erinnerungen, Seufzer, Tagebuchstellen. Ein ebenso massiver wie in sich heterogener Schreibfluss entsteht. Auch im Inneren der vielen kurzen Abschnitte des Buches fügen sich Stilwechsel und Übergänge der Rede-Ebenen aneinander. Dabei möchte man von Brüchen oder Sprüngen nicht reden: Das Heterogene ist eng aneinander gebunden und ergibt einen stark magnetisierten Stoff.

Wollte man zentrale sprachliche Gesten identifizieren, so wird man vielleicht sagen: *Der Naturvertrag* spielt auf den Registern der Erzählung, der anwaltlichen Stellungnahme, des gelehrten Traktats, der erinnernden Meditation und schließlich der pathetischen existentiellen Anrufung – was immer „Existenz“ bezogen auf einen solchen, klassische Sprecherpositionen allenfalls zitierenden Textzusammenhang heißen mag. Es scheint, als solle eine teils weich hin und hergleitende, teils pfeilartig-angriffige sprachliche Bewegung eine eigentümliche zweifache Erfahrung einfangen, um die es Serres in immer neuen Anläufen geht: Das Staunen vor der Unmöglichkeit, so etwas wie „Natur“ in der Erfahrung und der Sprache tatsächlich zu finden – und zugleich die drängende Gewissheit, dass es *dennoch* eben dort, wo wir die Intuition „Natur“ haben, etwas zu suchen gilt. Etwas, das wir eigentlich auch benennen können. Offenbar müssen wir neue Mittel mobilisieren und definitiv andere Relationen bemühen als die der Wissenschaften (objektiven Gewißheit) oder der politischen Philosophie (Sozialvertrag und Menschenrecht).

Wie von dem sprechen, was man nicht einfach Naturerfahrung nennen kann, aber doch Erfahrung nennen sollte – eine Erfahrung von existentieller Intimität, eine Erfahrung jenseits des Paradigmas des Sozialen? Serres sucht für die Natur als Erfahrungstatsache Worte, aber er vermeidet alle fertigen Objektivierungsregister. Er variiert die Formen. „Empirie“ wäre das falsche Wort. „Phänomen“ wäre wahrscheinlich aber auch kaum besser. Oder sollte man vielleicht doch eine Stelle wie die folgende (über das Hochgebirge) phänomenologisch nennen?

Vor dem Abend in der Berghütte hat niemand diese Welt verlassen; seit den frühen Morgenstunden aber dringt jeder in die andere ein. Dieses kleine Chalet in unmittelbarer Nähe des Gletschers dient als Scharnier, als Pforte, als Schleuse, als Eingang, als Übergang, den eine Art Schutzheiliger bewacht. Eis, Schnee und Felsen bilden die nahezu abstrakte andere Welt. Sie hat mit dem Gewohnten nichts gemein. Die Horizontale wird vertikal, unsere alten Sichtweisen geraten ins Wanken, alle Gesten und Verhaltensweisen verändern sich, es wandelt sich die Sprache, die niemand versteht, der nicht denselben Schritt getan hat. [...]

Schritt für Schritt begleitet uns das Archaische und das Primitive. Habe ich, ohne es zu bemerken, bereits gesagt, daß die Gletscher zerklüften, wenn sich ihr Bett konvex aufwirft und abwärts neigt? Jedermann weiß das. Weiß, fahl und grün klaffen die sichtbaren Lippen dieser Münder oder Schrunde, die hier und da mit Schnee bedeckt sind.

Wenn eben dieses Bett sich jedoch manchmal konkav einlenkt, bricht der Gletscher seiner ganzen Dicke nach, aber in anderer Richtung, so daß der Riß oder Spalt eine umgekehrt V-Form annimmt. Man überquert eine kaum sichtbare, genau gezeichnete, feste und randscharfe Linie unter hohem Druck, deren Energie jedoch einen gigantischen Hohlraum verbirgt, der sich mit wachsender Tiefe vergrößert und in einigen Fällen mehrere Kathedralen in sich aufnehmen könnte. (Serres 1994: 170f.)

In erzählenden Passagen wie diesen lässt Serres seine Sätze wie Drachen steigen, so dass sie sich den Gravitationsfeldern der Naturwissenschaft, aber auch der Na-

turphilosophie oder anderen Mustern des Natürlichen entziehen. Andere Passagen sind anders: „Vergessen wir das bei diesem Thema so abgedroschene Wort *environnement* – ‚Umwelt‘. Es setzt voraus, daß wir Menschen im Mittelpunkt eines Systems von Dingen stehen, die um uns kreisen, daß wir der Nabel des Universums sind, Herren und Besitzer der Natur.“ (Serres 1994: 61) Oder noch anders:

Würde unser Rationales sich mit dem Realen und das Reale sich mit dem Rationalen verbinden, ließen unsere vernünftigen Unternehmungen keinerlei Rest zurück; wenn aber der Unrat im Abstand, der sie voneinander trennt, wuchert, so deshalb, weil dieser Abstand die Pollution hervorbringt; sie schüttet die Distanz des Rationalen zum Realen zu. In dem Maße aber, wie der Müll sich häuft, vertieft sich auch der Graben zwischen den beiden Welten. Die Häßlichkeit folgt aus der Disharmonie und umgekehrt. Muß man erst noch beweisen, was unser Verstand der Welt Gewalt antut? Verspürt er nicht mehr das vitale Bedürfnis nach Schönheit? (Serres 1994: 47)

Wo er das Natürliche umkreist, spricht *Der Naturvertrag* immer auch von Kultur. Er schildert die Ratlosigkeit des Gesellschaftsmenschen vor ‚seiner‘ Natur wie vor der Naturzerstörung gleichermaßen. Das Wuchern der Artefakte, die eigentümliche Verletzlichkeit dessen, was vor ihnen war und was sie verändern.

Nachts vom Satelliten aus sichtbar als die größte Licht-Galaxie des Globus, insgesamt stärker bevölkert als die Vereinigten Staaten, geht die überriesige Megalopolis Europa von Mailand aus, überquert die Alpen durch die Schweiz, folgt dem Rhein durch Deutschland und die Benelux-Länder, greift England in der Flanke an, nachdem sie den Atlantik bis Dublin überquert und den Ärmelkanal hinter sich gelassen hat. Ein sozialer Komplex, der nach Größe, struktureller Homogenität und Welteinfluß den großen Seen oder dem Packeis von Grönland vergleichbar ist, verändert dieser Menschenschild seit langem tiefgreifend die Strahlenbrechung, den Wasserkreislauf, die mittlere Jahrestemperatur und die Wolken- oder Windbildung, kurz: die Elemente, dazu die Zahl und die Entwicklung der lebenden Arten auf, über und unter seinem Territorium. (Serres 1994: 34)

„Endlich existieren wir als Natur“, heißt es einige Seiten weiter ironisch über diesen gigantischen, quasi anorganisch gewordenen Leviathan. „Der Geist hat sich zum Tier ausgewachsen und das Tier zur Platte.“ (Serres 1994: 39)

Serres' Sätze klagen an. Sie verteidigen. Sie mahnen. Man mag an ein anwaltliches Plädoyer denken – oder vielleicht auch an ein staatsanwaltliches, denn es ist auch eine Leerzone in unserem moralischen Erfahrungsschatz, die *Der Naturvertrag* anprangert und an der er uralte Fabeln und Namen erprobt. Sie bilanzieren eine ruinierte Liebe, Widmung, Sehnsucht des Humanen nach sich selbst, und sprechen von dem, was im Abschied dasjenige ist, wovon man sich verabschiedet, vom Zorn, vom Grauen des Menschen vor den Machinationen seiner selbst und vor der Vielzahl seiner destruktiven Spuren.

Serres Prosa verhält sich sprachkritisch. Sie organisiert regelrechte Belastungstests für tradierte Metaphern. So die Bilder für den *Naturvertrag*: Nicht Rechtsakt, nicht *fiat*, nicht juristisches „Performativ“ (vgl. Serres 1994: 128). Sondern? Eine schlichte und existentielle Technik. Zum Beispiel ein Seil. Die Verbindung durch ein Band. Wer im Hochgebirge oder im Packeis unterwegs ist, kann dies nicht allein tun, er muss sich mit anderen zusammen binden.

Setzt sonst [...] jeder Aufbruch voraus, daß Stränge oder Bindungen reißen oder Halte-trossen losgemacht werden, so erfordert der frühmorgendliche Aufbruch in den hochgelegenen Berghütten dagegen die Bildung von Seilschaften. Nur wenige wagen sich als Einzelgänger da hinauf. Zwischen den Seilschlaufen, die die Becken stützen, bildet sich eine konstante, wenn auch geschmeidige stoffliche Kommunikation, die das Vorankommen sichert. Das Subjekt, das marschiert, klettert, sich anklammert, ankommt oder nicht ankommt – es ist weder es selbst noch Sie oder ich, es ist die Seilschaft, das heißt das Band. (Serres 1994: 171f.)

Die Gefahrenlage und die Bindung verändern das reisende Subjekt. Die Beschaulichkeit des individuellen Erkundungsganges verschwindet. Die Verpflichtung läuft wie eine Leine auch durch alle Fragen der Erkenntnis hindurch. In sanfter Landschaft unspürbar, gibt das Band in rauherem Gelände zu fühlen, dass das Kollektiv existiert. Ein Wir ist geschaffen: der Gesellschaftsvertrag. Im Hochgebirge wird das Band zum Zugseil, zur direkten Verbindung mit den Dingen: der Naturvertrag. Er gibt der Gruppe auf elementare Weise Außenhalt. Das Seil hält eine Seilschaft, indem es die sinnliche Verbindung herstellt zum Haken in der Wand. „[D]ie Gruppe sieht sich nicht nur auf sich selbst bezogen, nicht nur mit sich selbst verbunden, sondern auch mit der objektiven Welt. [...] Gesamtheit der Beziehungen der Gruppen zur Welt, die geboten sind, sobald diese Welt gefährlich wird – ist das Ankerlichter beendet, welche Beziehungen unterhalten die Geräte dann ihrerseits zum Recht?“ (Serres 1994: 173f.)

Serres riskiert viel, denn er lässt seinen Text keineswegs nur in solchen distanzierenden Analogien sprechen. Der Text verlagert zuweilen den Ton, schlüpft in seine Sujets hinein und ähnelt dann einem religiösen Text. Gemessen an der philosophischen Forderung des Verzichts auf das Postulieren von Transzendenz müssen Passagen von *Der Naturvertrag* irritieren. In gesperrter Schreibweise geistert beispielsweise das Wort ERDE durch den Text, so wie auf mittelalterlichen Buchseiten der GOTT aus den Zeilen herausstach. Die ERDE: Serres umschreibt sie in der Art einer Huldigung: „Matrix allen erdenklichen Lebens, Spiegel der Eisflächen, Sitz der Schneemassen, Urne der Meere, Windrose, Elfenbeinturm, Haus aus Gold, Himmelspforte, Heil, Zuflucht, wolkenumsäumte Königin.“ (Serres 1994: 199)

Oder, mythologischer, wobei die Kontexte der griechischen Antike und die Gegenwart ineinander gleiten:

Was ist die Natur? Die Unterwelt oder Hölle der Stadt oder der Kultur. Der Ort, an den der König verbannt wurde: eben der Verbannungsort, buchstäblich die Bann-Meile, die Umgebung der Stadt. ... Von dieser Unterwelt sagte Anaxagoras: ‚In den Hades steigt man von überall und immer auf gleiche Weise hinab.‘ Ob Sie aus Sparta oder San Francisco kommen, man stirbt doch auf gleiche Weise. Ob sie aus Paris oder Pisa verbannt worden sind, Ihr Exil liegt außerhalb der Welt, unter ein und demselben unvergänglichen Himmel. (Serres 1994: 125)

Sparta oder San Francisco – wird das mythologisch-religiöse Genre wohl wiederbelebt oder eher zitiert? Passagen in *Der Naturvertrag* ähneln einer Predigt. Dennoch scheint mir letztlich der Zusammenhang entscheidend und damit die Tatsache, dass auch dieser Duktus nach wenigen Sätzen bereits wieder durchbrochen wird. Serres erprobt Annäherungsrichtungen. Er vervielfältigt die Stimmen und spielt gleichsam die ganze Breite der Instrumentierung der europäischen Tradition aus, um zu adressieren, was nicht zu adressieren ist. Metaphysik oder Mystik des Anderen? Die Kunst dieser Prosa fängt das metaphysische Risiko in Teilen ab. Sie verleugnet es allerdings nicht.

Schließlich ein zentrales Stilmittel: Serres *erzählt*.² Namentlich gegen Ende hin verwandelt sich *Der Naturvertrag* in ein Geflecht von persönlichen, mit Datum und Ort versehenen Reisenotizen. Unbekannte Eigennamen tauchen auf. Wir sind im Gebirge, bei jemandem zu Gast, begleiten chinesische Holzfäller in einem Hochwald, die dort einen mächtigen Baumstamm ansingen, während sie ihn zu transportieren suchen:

Ich sage Ihnen, was ich gesehen und gehört habe: Die Materie erhob sich. Ja, von den sieben stämmigen Holzfällern in die Wiege der Lianen gelegt, die erbeben wie die Klaviersaiten bei den tiefen Tönen. Aber nein. Die Materie erhob sich. Vom Hauch der Musik aufgehoben, hißte die Holzbohle Segel, sie legte ab. (Serres 1994: 192)

Oder – wieder auf der Suche nach der Natur als Instanz, die es in unserer Wirklichkeit nicht gibt aber auch nicht *nicht* gibt und also im Vertrag zu stiften wäre – die Schilderung eines Erdbebens:

Plötzlich schüttelt der Erdboden seine Gerätschaften ab: die Mauern bersten, zum Einsturz bereit, aus ihrem Verbund losgekört, die Dächer werfen sich auf, Frauen stürzen hin, die Kommunikation ist unterbrochen, der Lärm verhindert jede Verständigung, das dünne Häutchen von Technik reißt ein mit metallischem oder kristallinem Knirschen und Krachen, die Welt kommt schließlich zu mir, ähnelt mir, ganz ratlos. Tausend unnütze Bande lösen sich, liquidiert, während aus den Tiefen, unter den schwankenden Füßen, das eigentliche Sein, das Grundrauschen, die grollende Welt aufsteigt: der Rumpf, der Querbalken, der Kiel, das mächtige Spantengerippe, der reine Unterbau,

2 Das Medium der Erzählung und namentlich der Reiseerzählung ist für Serres auch in anderen Texten elementar (vgl. etwa Serres 1988).

das, woran ich mich seit jeher klammere. Ich kehre in mein vertrautes Universum zurück, in meinen bebenden Raum, zu den gewöhnlichen Blößen, zu meinem Wesen, geradewegs zur Ektase. (Serres 1994: 202f.)

Eine pathetische Sprache. Man könnte sich – etwa angesichts des zuletzt zitierten Beispiels – wahrscheinlich streiten, ob sie eher nach Heidegger schmeckt oder doch eher nach Bataille, oder ob sie an Melville denken lässt: An jenes eigenartige Drama, welches den Jäger Ahab an das weiße Ungeheuer bindet. An das leere Auge, das Gegenüber seiner Jagd.

2.

Die zitierten Passagen lassen die schriftstellerische Freiheit vielleicht ahnen, die Serres sich nimmt. Sie machen, so hoffe ich, aber auch deutlich: Hier schwelgt nicht bloß ein Philosoph in Sprache, hier setzt nicht einfach jemand zur Verschönerung Weichzeichner ein. Vielmehr geht es um eine Theoriesprache eigener Art, um eine Poetisierung in methodischer Absicht.

Serres poetisiert seine Sprache, das wäre eine weitergehende These, auch nicht lediglich, um ‚dichterisch‘ etwas zu umschreiben, was man mit direkten, theoretischen Mitteln nicht sagen kann. Serres Prosa bekundet nicht die Resignation von Theorie. Sie feiert nicht bloß einen abwesenden Gegenstand, und sie versucht auch nicht, eine Parallele zu den ebenfalls verwendeten Theoriebegriffen zu eröffnen – also umschreibend zu ‚illustrieren‘, wovon die Rede sein soll. Der Theoriesprache selbst widerfährt die Poetisierung: Dies ist nicht zuletzt der Effekt jener eigentümlichen Dichte, die den Text (trotz Mischung und Ebenenwechsel) an keiner Stelle zerteilbar erscheinen lässt. Serres Prosa bleibt Theorie – oder will Theorie bleiben. Sie verwandelt aber ihr Gesicht.

Geht es also in einem philosophisch radikalen Sinne etwa um die seit Derrida sprichwörtliche Strategie einer Vervielfältigung möglicher Lesarten von Theorietexten und damit um einen Grenzgang oder „Randgang“ (vgl. Derrida 1988) zwischen Literatur und Philosophie? Ich denke: Auch darum dreht sich ein Projekt wie *Der Naturvertrag* nicht. Serres verarbeitet zwar hier und da Elemente literarischer Fiktion (etwa Jules Verne oder Robert Musil), aber er behandelt diese nicht als etwas, das Anlass gäbe, über eine Grenze nachzudenken, die Theorie von Literatur oder anderen Genres trennt. Serres behandelt alles, was er aufgreift, einfach wie nicht-fiktionale Aussagen zur Sache. Er spielt es nicht gegen die Wissenschaft aus. Er „disseminiert“ also keineswegs mittels der Andersartigkeit des Literarischen – wie Derrida es kunstvoll tut (vgl. Derrida 1995) – einen aus seiner Sicht (allzu) präzisen Sinn.

Serres überführt schließlich auch nicht das philosophisch vermeintlich Präzise in polykontextuelle Möglichkeitsräume. *Der Naturvertrag* setzt kaum mehr als ein orthodox geschriebener philosophischer Text es tun würde logische Kurz-

schlüsse, Paradoxien, Aporien oder Differenzen frei. Mit anderen Worten: Serres poetisiert seine Sprache, aber weder auf die Literatur noch auf die (latente) Literarizität von Theoriesprache noch auf die logische Abgründigkeit von Sprache im Allgemeinen wird durch seine Verfahren das Augenmerk gelenkt. Serres' Prosa will vielmehr als eine Anstrengung in der Sache funktionieren. Sie will von vorhandenen Gegebenheiten reden. Sie löst allerdings diese ‚Sache‘ systematisch von allen Vorgaben bestimmter Diskurse. Es wird ein Abstand organisiert, nicht mittels Destruktion, sondern mittels der Mischung konventioneller Formen. Er betrifft alle Formen gleichermaßen. Dennoch geht es Serres eher um die Suche nach neuen, angemessenen Formen als um die Kritik des Prinzips ‚Form‘.

Ich formuliere diese Beobachtung als These. Serres erweitert die stilistischen Spielräume der Theoriesprache nicht in der Absicht, Literatur und Philosophie einander näher zu rücken. *Der Naturvertrag* schafft vielmehr – im Medium einer kompromisslos gewonnenen sprachlichen Mischung – ein Pathos der Distanz. Serres' Prosa hält sich diesseits der Einordnungen. Zugleich entwirft sie etwas, das den Traum einer universalen Verständigung zu bezeugen scheint: Sie öffnet sich weit, sie nimmt sowohl weltliche Erfahrungs-Sprachen als auch die Idiome der wissenschaftlichen Disziplinen in sich auf. Der textuelle Raum der europäischen Überlieferung und Gegenwart wird aufgemischt. *Der Naturvertrag* erfindet natürlich nicht wirklich eine Universalsprache. Aber er spricht, als spräche das Denken alle Sprachen, als agiere es polyglott.

Serres' *écriture* ist damit zwar entschieden philosophisch, verzichtet aber auf eine Privilegierung der Auseinandersetzung mit der philosophischen Tradition, wie die stärker philologischen Schreibverfahren von Heidegger oder Derrida es tun. Auch dies lässt sich als These fassen: Serres' Schreibverfahren sind affirmativ. Sie sind nicht durch ihren Sprachstil bereits ironisch-polemisch gegen den Normalstil philosophischer Meisterdiskurse gerichtet. Sie definieren eine neue Form, aber sie setzen auf der Ebene der Form nicht auf „kritische“ Pointen.

Der Naturvertrag spielt keine Spiele. Er will maximal allgemein und zugleich maximal konkret sein. Serres steckt ein Feld gemischter Erfahrungen ab, in dem eine gemischt erfahrbare Sache auf neue Weise zum Auftritt kommt. Die zu diesem Zweck geschaffene dichte Diskursmischung reorganisiert divergierende Felder des Wissens und auch moralisch-ethischer, existentieller Evidenzen in einer gemeinsamen und auf neue Weise überlappungsreichen Geographie. Worum geht es dabei? Um Wechselwirkungen, um rhythmische oder motivische Interferenzen? Geht es um Überredung? Um synästhetische Suggestion?

Zu seiner Methode hat sich Serres verschiedentlich geäußert, auch wenn sich in *Der Naturvertrag* keine Hinweise finden. Schlagen wir daher einen kurzen Bogen. Schon Serres' frühe strukturalistische Programmtexte, nachzulesen im ersten Band der großen Sammlung *Hermes*, bieten Aussagen zu Methodenfragen (vgl. programmatisch Serres 1991: 9-23, 25-56). Hin und wieder schreibt Serres auch orthodox, aber bis heute sind die meisten seiner Arbeiten in literarischer Hinsicht experimentell angelegt und setzen mehr oder weniger ausdrücklich un-

gewöhnliche Schreibverfahren ein – von der ‚tiefenhermeneutischen‘ Interpretation von Bildern (vgl. Serres 1981) über kommentierende Lektüren, die vor allem die Hermes-Bände prägen, dann die schon erwähnten Reise-Erzählungen und das wahrscheinlich häufigste und typischste Stilmittel: die spielerische Arbeit mit kleinen, in Mythen eingeknüpften Modellszenen oder Fabeln (vgl. meisterhaft: Serres ²1984).

„Ich suche die Passage, die von der exakten Wissenschaft zur Wissenschaft vom Menschen führt“, heißt es zum Auftakt von *Hermes V: Die Nordwest-Passage* (Serres 1994b: 15). Bereits vor der „Passage“ machte Serres das Reisen nicht nur zum Thema, sondern auch zu einem zentralen Methodenbegriff. Die Passage, das Suchen und Finden eines unmöglich scheinenden Weges, korrespondiert mit früheren Motiven: der *randomnée*, dem Spaziergehen und Umherschweifen (vgl. Serres ²1984: 163ff.; Serres 1994: 7ff.), dem *parcours* (vgl. Serres 1993: 206-221). Im ersten *Hermes* Band war es das „Netz“ als Geflecht von Knoten und Wegen, später sind es die Verwirbelung und die Vermischung, die als Modelle dienen für das Gegenstück jenes Wie, nämlich für das Wohindurch dieser ‚Methode‘, dieser Wegfindung. Jeder Weg führt ins Komplexe, lässt sich ablenken, ist relativ auf eine ihrerseits relative, also in nichts wirklich notwendige, sondern vollzugsabhängige *Struktur*. Was als Weg und was als Umweg erscheint, ist perspektivenabhängig. Als Formen sind sie letztlich ununterscheidbar.

Serres' Methodenverständnis ist relationalistisch, perspektivistisch, prozessorientiert. Als eine metonymische Gewährsfigur hierfür setzt er – gegen den ‚einen‘ Gott des Rationalismus und der monotheistischen Traditionen in der Philosophie – den antiken Götterboten Hermes: ein Halbgott, ein Hybridwesen. Glaubt man der Überlieferung, so war er in der Antike nicht nur zuständig für die Verständigung und für den Handel, sondern auch für die Diebe, worauf Serres gern hinweist. Hermes ist eine zwielichtige Figur. In seinem Buch *Der Parasit* beschreibt Serres das „System“ des Hermes – und meint auch die logische Anlage seiner eigenen Theorie:

Es ist polytheistisch oder polyzentrisch, eine Kette von Sanduhren, ein Netz aus solchen Ketten. Die Engel, die vorübergehen, Götter oder Dämonen, halten die Kreuzungspunkte inne: Knoten des Austauschs, des Wechsels, Schnittpunkte, Gabelungen der Entscheidungslinien, Schicksalsspindel, Bündel, bei dem das Viele in einer Hand zusammenläuft. Der Anfang des Politischen. (Serres ²1984: 72)

Das monotheistische System der Vernunft verspricht eine Eindeutigkeit, die es aus der Sicht der polyvalenten Logik des Hermes nicht gibt. Dennoch – und das ist wichtig – kann es für die theoretische Anstrengung kein anderes Ziel geben als den Versuch einer Strukturfindung. Auch wenn alles sich ins Komplexe wendet, ist das Ziel der Theoriebildung nach wie vor Präzisierung, nämlich Präzisierung eben dieser polyvalenten Situation:

Die Frage ist, ob man ein Netz konstruieren kann, das frei von Kreuzungen, Verteilern und Schnittpunkten wäre, an denen sich die Parasiten niederlassen. Wo jedes beliebige Element mit jedem anderen in Beziehung treten könnte, ohne auf einen Vermittler angewiesen zu sein. Das ist das Pflingstschema. Es gilt entschieden, eine Philosophie ohne Verteiler zu schreiben. Damit habe ich begonnen. (Serres²1984: 73)

Serres prägt für sein Methodenideal einen sehr schönen Ausdruck: Er spricht von unscharfer Mathematik.

Gott oder Teufel? Ausschluß, Einschluß? These oder Antithese? Die Antwort ist ein Spektrum, ein Band, ein Kontinuum. Wir werden niemals mehr mit Ja oder Nein auf Fragen der Zugehörigkeit antworten. Drinnen oder Draußen? Zwischen Ja und Nein, zwischen Null und Eins erscheinen unendlich viele Werte und damit unendlich viele Antworten. Die Mathematiker nennen diese neue Strenge *unscharf*: Unschärfe Untermengen, unscharfe Topologie. Den Mathematikern sei Dank. Wir hatten dieses *unscharf* schon seit Jahrtausenden nötig. In seiner Erwartung machten unsere starre Logik und unsere grobschlächtigen Begriffe den Eindruck, als spiele man mit Boxhandschuhen Klavier. (Serres²1984: 89)

„Diode, Triode, Methode. Die zweiwertigen Topiken verlieren sich in diesen Gebilden. Der Wert der Zugehörigkeit geht durch den Raum, durch das Spektrum, das die zwei alten Werte trennt oder vereint. Die Mathematik des Unschärfen, erkundet diese Mitte, dieses Mittel, diesen Vermittler.“ (Serres²1984: 104)

Diese Idee einer „Mathematik des Unschärfen“ könnte auch einen Schlüssel zum Verständnis von Serres Schreibverfahren bieten. Es geht nicht darum, dem Unschärfen die Türen zu öffnen, anstelle von Wissenschaft also künftig auf Poesie oder Vielfalt zu setzen. Es gilt vielmehr darum, die Extreme – Präzision und Unschärfe – zusammenzubringen: Wissenschaftliche Strenge soll auf neue Weise verbunden werden mit der methodologischen Entscheidung für diejenige Vielfalt, die bisher untragbar schien, weil sie (de jure jedenfalls) die Begriffe sprengt. Eben damit kommen wir von Serres' Methodologie zur Sprache seiner Theorie: Das mit dem Namen Hermes verbundene philosophische Vorhaben fordert nicht nur eine Fusion der Sprachen der Naturwissenschaften sowie der Kulturwissenschaften und der Kultur. Es fordert mehr. Nämlich die Beibehaltung der in den bisher getrennten Ordnungen vertretenen maximalen Ansprüche und Methoden – unter anderem die verschiedenen maximalen Ansprüche einer sprachlichen Gerechtigkeit gegenüber der Sache.

Mathematik des Unschärfen – das wäre das Programm einer ultimativen Abstraktion (nach dem Vorbild der Mathematik) bei gleichzeitiger Modellierung des Unschärfen in einem phänomenologischen Modus (nach dem Vorbild der Geschichte, der Geschichten und der alltagsweltlichen Erfahrung). Die damit angestrebte Sprache kann keine Sprache sein, die als Meta-Sprache auf vorhandene Disziplinen aufsetzt. Sie müsste immer auch eintauchen können, Konstruktion

mit Konkretion verbinden. Sie müßte einerseits im Formalen und andererseits im singularär Erfahrbaren, im radikal Weltlichen sein.

3.

Methodologie und Prosa erscheinen bei Serres eng verbunden, und zwar nicht allein deshalb, weil sich in der Philosophie *jede* inhaltliche Frage auch als Formfrage auf das Wie des Philosophierens zurückbiegen lässt. Die Bindung ist enger, das zeigt die Weglassprobe: Serres' Anspruch einer geöffneten und vielfältigen, zugleich aber anschluss- und übersetzungsfähigen Form von Theorie, einer die Diskurse nicht sprengenden, sondern *in* diesen dicht und konkret etwas aussagenden Arbeitsweise, ließe sich als Programm sprachneutral gar nicht durchführen. Eine „Mathematik des Unschärfen“, durchgeführt in konventioneller Wissenschaftsprosa, wäre schwer vorstellbar. Ebenso wenig kann es allerdings ausreichen, schlicht auf Beimischung der Elemente und auf Anreicherung als Selbstzweck zu setzen. Serres' Methodologie läuft auf vielmehr darauf hinaus, dass im strengen Sinne des Wortes gedacht werden muss. Sie erzwingt eine sprachlich-reflexive Einknüpfung. Paradox gesprochen: In der Fülle der Optionen einen Sinn fürs Ganze. Weniger paradox: einen Sinn für den zu erreichenden sprachlichen Limeswert.

Wie verknüpft sich dies nun mit der anfangs aufgestellte These, dass Serres' Prosa nicht nur theoretisch hochreflexiv, sondern tatsächlich politisch funktioniert? „Der Anfang des Politischen“ (Serres ²1984: 72) – so hieß es in der oben zitierten Passage aus *Der Parasit* lakonisch. Zweifellos: *Der Naturvertrag* behandelt ein politisches Thema. Aber damit wäre Serres' polyloges Verfahren ja noch nicht als politisch charakterisiert.

Sicherlich – das wäre eine erste, aber wenig befriedigende Antwort – hat der Schritt über die Grenzen der wissenschaftlichen Orthodoxien hinweg und hinaus in das, was Husserl „Lebenswelt“ genannt hat, immer einen gewissen politischen Charakter. Ein Angehöriger des Systems Wissenschaft sucht sprachlich eigene Wege, er nimmt Stellung und er nimmt die Welt der prosaischen Erfahrung radikal ernst: So besehen ist Serres sowohl Experte als auch schreibender, politischer Bürger. Er spricht aus jener eigenartigen Zwischenstellung, welche die Philosophie – als Wissenschaft, als Wissenschaft von der Wissenschaft, als Praxis außerhalb der Wissenschaft – sich traditionell zu Eigen macht.

Nimmt man allerdings das Anliegen von *Der Naturvertrag* ernst, so verkörpert der Text ja keineswegs nur Wissenschaftskritik. Serres großes ziviles Plädoyer für eine Neugründung dessen, was Gesellschaft genannt werden soll, wertet nicht einfach „lebensweltliche“ oder „politische“ Gesichtspunkte auf. Es bringt nicht einfach Erfahrung gegen Wissenschaft und Technik in Stellung. Was Serres artikuliert, ist vielmehr in Teilen auch eine Kritik der Wissenschaft an der Politik. Das Soziale ist kein Rettungsanker. Es ist vielmehr Teil des Problems.

Und dies gilt auch für die Sprache, in der sich das Buch an seine Leser wendet. Das Buch politisiert das Verhältnis zwischen Wissenschaft und Politik gleichsam auch umgekehrt: Nicht als konventionelle wissenschaftliche Beratung oder auch Rationalisierung von Politik im Namen der wissenschaftlichen Expertise für Natur. Nicht als eine Bevormundung oder Belehrung von Politik. Sondern in Gestalt einer aus einer spezifischen Erfahrungsnähe der Wissenschaft zum politischen Gegenstand Natur gewonnenen existentiell politischen Sicht: Wer *auch* Wissenschaftler ist, der hat es – so könnte man Serres politische Perspektive zuspitzen – leichter mit einer archaischen Solidarität zu jener, vom Standpunkt der Gesellschaft (und der Politikerpolitik) gar nicht erst politikfähigen Frage nach der Anerkennung und der Hinwendung zu jenen Dingen namens Natur.

„In der Politik oder in der Ökonomie können wir die Stärke der Macht anhand der Wissenschaften definieren; aber wie sollen wir uns die Schwäche, die Vergänglichkeit vorstellen?“ (Serres 1994: 73) Eben dies wäre nach Serres eine neue politische Dimension der Wissenschaft – und zwar einer insofern veränderten, gleichsam unmittelbar politischen Wissenschaft, als sie nicht der Politik ‚dient‘, sondern sich dieser schwachen Seite der politisch unvertretenen Welt des Natürlichen annimmt. Es wäre ein neues und politisches Gesicht der Wissenschaft, wenn sie gleichsam aus ihrer asozialen, ihrer den Dingen zugewandten Seite jene neue Haltung gewinnen könnte, die mit dem Naturvertrag für alle geboten scheint.

In den Äußerungen des Politikers, schreibt Serres, ist „endlos vom Menschen die Rede“; von den Dingen der Welt kann der Politiker „glänzend absehen“, denn er ist ins „gesellschaftliche Kollektiv eingeschlossen“ (vgl. Serres 1994: 76f.). Das alles habe sich verändert, fährt Serres fort.

Fortan halten wir das Wort politisch für ungenau, weil es sich nur noch auf die Stadt, auf die öffentlichen Räume, auf die organisatorische Verwaltung von Gruppen bezieht. [...] Von nun an muß der Regierende sich aus den Humanwissenschaften herauswagen, aus den Straßen und Mauern der Stadt, muß er Physiker werden, sich vom Bann des Gesellschaftsvertrages lösen und einen neuen Naturvertrag erfinden, den der Bedingungen, unter denen wir geboren werden – oder morgen wiedergeboren werden müssen. (Serres 1994: 77)

Vielleicht kann man sagen, dass Serres Schreibweise auch hier politisch agiert: Die neue Mischung der Sprachen, der neue Limeswert einer Universalsprache wäre dort angesiedelt, wo auch dieses über die Konventionen des Politischen hinausgehende Politische Raum erhält.

Dazu ein weiterer Punkt. Serres' Sprache ist und wirkt politisch, sofern sein Experiment mit der theoriesprachlichen Form auf ein Zusammenwirken der Idiome angelegt ist. Serres baut eine mehrfache Spannung auf – aber diese Spannung ist geradezu harmonieverdächtig konstruktiv. Serres sucht nicht Dissidenz aus oder Dekonstruktion der Wissenschaft. Er pflegt auch keine negative Theo-

logie des ganz anderen Ortes der eigenen Rede, er schwört der diskursiven Zugehörigkeit zur Theorie in keiner Weise ab. Freilich fordert er Wandel – aber auch dieser spielt Wissenschaft und Gesellschaft nicht gegeneinander aus, sondern unterläuft beides. Auf diese Weise entsteht eine Radikalität neuen Typs.³

Bei allem beschränkt *Der Naturvertrag* sich in keiner Weise auf die epistemische Perspektive. Ins Werk gesetzt wird eher schon eine Fusion – der epistemologischen Programmatik mit den Belangen eines für die Gesellschaft und ihre Vernunftkulturen gleichermaßen existentiellen politischen Feldes. Hierfür stehen nicht zuletzt jene metaphysischen, vielleicht sogar quasi-religiösen Obertöne, die Serres in seine Erörterung mischt. Der Text entfaltet eine über die wissenschaftskritische Zumutung noch deutlich hinausgehende Rhetorizität: Soll man von „Zivilreligion“ sprechen, wie Rousseau es im *Contrat Social* getan hat – und wäre dann nicht die Wissenschaft alten Typs wie auch die heutzutage übliche Form der politischen Philosophie kompromittiert? Tatsächlich verkörpert die Prosa von *Der Naturvertrag* vielleicht sogar vor allem eine kritische Anfrage an die Strenge der Sprache nicht der Naturwissenschaften, sondern der politischen Kritik. Seit Marx und seit wir in der Epoche der Politiksteuerung durch Sozialwissenschaften leben, hat politische Philosophie in einem sehr bestimmten Sinne Analyse zu sein – und nicht Anrufung, Bitte, Achtung, Huldigung, Respekt. Mehr noch als Erkenntnistheorie oder selbst als Wissenschaftsphilosophie ist die politische Theorie heute das Reich einer dogmatischen Rationalität – und auch einer engen Sprache, einer szientifischen Sprache, die geradezu obligatorisch an demonstrierbare ‚Rationalität‘ gebunden ist. Vernunftsprache und Verantwortung erscheinen in der Politik geradezu synonym. Und dies gilt namentlich für die durch Psychologismen und Sozialstatistiken dominierte ökologische Diskussion.

Hier reagiert *Der Naturvertrag* der Sache nach – und zwar eben durch seine sprachlichen Verfahren. Serres pfeift auf Sozialsteuerung und auf die diesbezüglichen Diskurse. Statt dessen singt sein Text einen leidenschaftlichen, ganz andere Vernunftformen zitierenden Klagegesang. So besehen ist die Prosa von *Der Naturvertrag* politisch völlig unkorrekt. Sie zielt gegen die Korrektheitsforderungen einer Sprache der ökologischen Politik. Rousseau galt als Demagoge. Vielleicht könnte Serres damit leben, in einem ähnlichen Sinne auch – ein Demagoge zu sein?

So denke ich denn schließlich, dass Serres weniger das Phänomen Wissenschaft problematisiert – als vielmehr den Szientismus unserer politischen Sprache und der Assoziationskultur, die sich in dieser Sprache einschließt. Das Unwahrscheinliche, das Merkwürdige und Staunenswerte Europas, eine Wissenschafts- und Technikkultur, eine Kriegskultur, eine Kunstkultur zu sein, würde eine politische Prosa eigener Breite und eigenen Reichtums erfordern. Eine, die ihre Ge-

3 Die Neuheit einer Theoriegeste zu beschwören ist allerdings stets auch falsch. Unvergleichbar ist Serres' philosophische Radikalität nicht. Man mag an Heidegger denken oder an den späten Merleau-Ponty. Das Thema würde weitere Untersuchungen lohnen.

genstände nicht verleugnet (und auch keine der europäischen Formen, ‚vernünftig‘ zu sein), die dennoch aber gegen szientifische Verengung der politischen Vernunft ankämpft. Tatsächlich stellt *Der Naturvertrag* eine solche Forderung auf: „Durch einen neuen Appell an die Globalität müssen wir eine gleichermaßen rationale und ausgewogene Vernunft erfinden, die richtig denkt und gleichzeitig vorsichtig urteilt.“ (Serres 1994: 155)

Für die Sprache der politischen Philosophie muss – jedenfalls mit Serres – hier folgen, dass es die Aufgabe des politischen Philosophen wäre, eine möglichst breite, eine reiche und dichte Prosa zu erfinden – kein sprachliches Dach, unter das alles passt. Nur an diesem Punkt rückt Serres das Politische und die Kunst zusammen: Nicht, weil das Politische ästhetisiert werden sollte, sondern weil allein die Kunst denjenigen maximalen Anspruch verbürgen kann, der an die technische Seite des Politischen zu richten wäre. Wie im Packeis und auf See gilt in der Kunst das Gesetz der Virtuosität, heißt es in *Der Naturvertrag*. „Die Schönheit genießt keinerlei Recht auf Fehler.“ (Serres 1994: 186) Strenge Kunst, strenge Wissenschaft, Strenge im politischen Umgang mit Gefahren: Serres zufolge müsste es also etwas geben wie eine politische Virtuosität. Virtuosität nicht allein des Politikers, sondern aller. „Fremdartigkeiten umgeben unseren Raum. Das Lichten des Ankers führt dahin.“ (Serres 1994, 186f.)

Literatur

- Derrida, Jacques (1988): *Randgänge der Philosophie* (1972), Wien: Passagen.
 Derrida, Jacques (1995): *Die Dissemination* (1972), Wien: Passagen.
 Gehring, Petra (2004): „Michel Serres: Friedensverhandlungen mit der Natur“.
 In: Oliver Flügel, Reinhard Heil, Andreas Hetzel (Hg.): *Die Rückkehr des Politischen*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. S. 308-321.
 Serres, Michel (1991) *Hermes I: Die Kommunikation* (1968), Berlin: Merve.
 Serres, Michel (1993): *Hermes IV: Verteilung* (1977), Berlin: Merve.
 Serres, Michel (1994b): *Hermes V: Die Nordwest-Passage* (1980), Berlin: Merve.
 Serres, Michel (²1984): *Der Parasit* (1980), Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
 Serres, Michel (1981): *Carpaccio. Ästhetische Zugänge* (1975), Reinbek bei Hamburg: Rohwohlt.
 Serres, Michel (1988): *Ablösung. Eine Lehrfabel* (1983), München: Boer.
 Serres, Michel (1994): *Der Naturvertrag* (1990), Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Freiheit durch politische Repräsentation – Lefort, Gauchet und Rosanvallon über die Beziehung zwischen Staat und Gesellschaft

WIM WEYMANS

Ziel dieses Artikels ist es, das Problem der politischen Repräsentation innerhalb der Arbeiten von Lefort, Gauchet und Rosanvallon darzustellen. Der erste Blick gilt Lefort, der argumentiert, dass eine demokratische Gesellschaft durch die Spannung zwischen ihren abstrakten allgemeinen Leitprinzipien und der konkreten sozialen Realität charakterisiert wird. Aufgabe der politischen Repräsentation ist es dann, zwischen den Prinzipien und der Gesellschaft zu vermitteln. Diese Repräsentationstheorie erlaubt Lefort, Gauchet und Rosanvallon nicht nur die kritische Untersuchung vergangener und zeitgenössischer Diskurse, sondern auch eine eigene, alternative Geschichtsschreibung. Allerdings hat die zunehmende Individualisierung seit den 1980er Jahren die Spannung zwischen der individualisierten Gesellschaft und ihren allgemeinen Prinzipien vergrößert und dadurch die politische Vermittlungsarbeit weiter erschwert. Der Artikel diskutiert diese Diagnose und die von Gauchet und Rosanvallon entwickelten Lösungsansätze. Während Gauchet eine interessante Diagnose stellt, aber skeptisch in bezug auf mögliche Lösungen bleibt, bietet Rosanvallon eine konkrete Lösung für die heutige Krisis der politischen Repräsentation an.

1. Einleitung

Obwohl die meisten politischen Theoretiker darin übereinstimmen, dass irgend-eine Form politischer Repräsentation (durch den Staat, politische Parteien oder

Regierungen) notwendig ist, glauben sie nur selten, dass sie Freiheit erzeugt, sei es individuelle oder kollektive, negative oder positive Freiheit. (Berlin 2002) Während Anhänger negativer Freiheitstheorien die politische Repräsentation als mangelhaftes und möglicherweise gefährliches Substitut für das Handeln und die Rechte freier Individuen fassen, argumentieren die Vertreter positiver Freiheitstheorien, dass Verfahren politischer Repräsentation das „Volk“ (definiert entweder als vernünftig oder als Träger geteilter Werte) davon abhält, sich wirklich selbst zu regieren. Politische Repräsentation wird so als ein Zerrspiegel der Gesellschaft gesehen. In Folge dessen wird den Repräsentationsinstanzen der Gesellschaft wie politischen Parteien, Gewerkschaften oder Bürokraten vom Mainstream der politischen Theorie wenig Aufmerksamkeit gewidmet, und falls doch, dann werden sie meist als gefährliche ‚Supplemente‘ gesehen, die die Rechte und den Willen des Volkes verzerren. In diesem Artikel möchte ich jedoch eine Theorie untersuchen, die die politische Repräsentation durch den Staat nicht als eine Einschränkung der Freiheit, sondern vielmehr als deren eigentliche Möglichkeitsbedingung sieht.

Es sollte keine Überraschung sein, dass ich mich zur Untersuchung dieses Problems nach Frankreich wende. Nirgendwo sonst wird der Staat (*L'Etat*) in gleichem Maße als direkter Ausdruck des Willens der Gesellschaft gesehen und folgerichtig mit der Macht ausgestattet, im Interesse der Gesellschaft zu handeln. Doch besitzt dieses Ideal eine ambivalente Struktur. Bestätigt wird dies durch die Tatsache, dass seit Tocqueville die meisten französischen Denker (linke wie rechte) den Staat dafür an den Pranger stellen, dass er statt einer direkten Repräsentation des Willens des Volkes vielmehr nur eine verzerrte Darstellung desselben anbietet.

Die enorme Macht des Staates betrüge und unterdrücke den Willen der Gesellschaft eher, als dass sie ihn ausdrücke. Theoretiker wie Claude Lefort (*1924), Francois Furet (1927-97) und ihre beiden wichtigsten Schüler, Marcel Gauchet (*1946) und Pierre Rosanvallon (*1948) sehen das anders. In ihren Arbeiten versuchen sie, die inhärente Ambivalenz politischer Repräsentation durch den Staat nicht länger anzuprangern, sondern sie zunächst zu verstehen, was ihnen erlaubt, sorgsam zwischen totalitären und demokratischen Staaten zu unterscheiden.

Im Folgenden konzentriere ich mich auf das Werk Leforts und in geringerem Umfang auch auf Gauchet und Rosanvallon. Ich behaupte, dass ihre Perspektive auf diesen Gegenstand ihre über Frankreich hinausgehende Originalität als politische Theoretiker ausmacht. Während dem Werk Leforts bereits viele Artikel und einige Bücher¹ gewidmet sind, haben nur wenige Kommentatoren die Wichtigkeit der Theorie der politischen Repräsentation in seinen Arbeiten wahrgenom-

1 Poltier (1998); Flynn (1992) besonders Kapitel 6; Howard (1977) besonders Kapitel 9.

men.² Ich möchte aufweisen, dass man Leforts Werk als einen interessanten Beitrag zur Debatte über die politische Repräsentation in und außerhalb Frankreichs lesen kann. Es soll gezeigt werden, inwiefern ihre Arbeit es erlaubt, zu einer anderen Einschätzung des Staates als Repräsentant der Gesellschaft zu gelangen. Des weiteren wird hervorgehoben, wie Gauchet und Rosanvallon Leforts Theorie der Repräsentation im Lichte der aktuellen Krise der Repräsentation aufgenommen, historisiert und modifiziert haben. Wichtig wird dabei der bisher vernachlässigte Einfluss von Lefort auf Gauchet und Rosanvallon.³

2. Lefort über Politische Repräsentation

Um Leforts Theorie politischer Repräsentation verstehen zu können, muss man sehen, gegen welche Theoriepositionen sie sich absetzt. Auch wenn Lefort oftmals als Liberaler gelesen wird, weist er trotzdem den Liberalismus zurück, da dieser den Staat lediglich als neutralen Garanten eines vernünftigen Konsenses auffasst, der entweder aus einem Sozialvertrag oder einem selbstregulierenden System, welche beide aus der menschlichen Natur oder dem autonomen Individuum abgeleitet werden, entsteht. (Lefort 1994; Lefort 1986) Obwohl Lefort 1958 mit dem Marxismus bricht,⁴ stimmt er doch weiter der Marxschen Kritik zu, die die liberalistische Behauptung eines vermeintlich neutralen Konsenses demaskiert, in dem sie die faktische Ungleichheit, die Konflikte und die Herrschaftsformen nachweist, die der Konsens unterdrückt. Während er mit dieser Kritik übereinstimmt, verwehrt er sich strikt gegen die Marxsche Alternative, die besonders im Frankreich der 1960er Jahre einflussreich war. Genau so wie Liberale die politische Repräsentation auf bürgerliche Rechte und Interessen reduziert hatten, reduzierte der Marxismus (oder Sozialismus) Politik auf ‚reale‘, zugrundeliegende sozioökonomische Gesetze und Interessen.⁵

Liberale und Marxisten teilen so eine entscheidende Annahme, nämlich dass eine Gesellschaft letztendlich auf eine fundamentalere Realität, seien es formelle juristische Prinzipien (gegebene Rechte und Verfahren, die in der menschlichen Natur wurzeln) oder eine tieferliegende soziale Struktur (wie den Klassenkampf), reduziert werden kann. Überdies teilen Marxismus wie Liberalismus den liberalen Traum von einer harmonischen Gesellschaft ohne Konflikte. (Lefort 1994: 88ff.) Im Großen und Ganzen bleibt der Politik innerhalb dieses Paradigmas sehr wenig Autonomie, vom Staat ganz zu schweigen, der entweder die natürlichen

2 Mit der Ausnahme von Doyle (2003), die sich mit diesem Thema auseinandersetzt (etwa auf den Seiten 71, 74, 77-80, 89f.).

3 Auch hier bildet Doyle (2003) eine Ausnahme, da sie untersucht, wie Lefort Gauchet beeinflusst hat. Rosanvallon erwähnt sie demgegenüber nicht.

4 Zu Leforts geistiger Biographie vgl. Lefort 1979a: 8-10 und 12-15; 1992: 337ff., sowie die beiden ersten Kapitel in Poltier 1998.

5 Lefort 1978; 1994: 77, 88-92, 146ff.; 1986: 10, 208f.

Rechte schützt oder die tieferen Gesetze und Interessen der Gesellschaft wieder spiegelt. Ebenso weist Lefort die sozialen und politischen Wissenschaften in all ihren Variationen zurück, weil auch sie Politik und Gesellschaft auf ein Ensemble empirisch beobachtbarer Fakten reduzieren. (Lefort 1986: 19f., 254f., 258ff.)

Im Gegensatz zu all denjenigen Theoretikern, die voraussetzen, dass Gesellschaft sich auf Fakten reduzieren lässt, welche von der Politik einfach gespiegelt (repräsentiert) werden sollten, geht Lefort davon aus, dass man, um Gesellschaft verstehen zu können, auch die allgemeinen Prinzipien (,Volkssouveränität', ,Gleichheit' oder ,Menschenrechte'), die eine faktische soziale Ordnung legitimieren, die ihr Bedeutung und Legitimität geben, berücksichtigen muss. Wie Tocqueville setzt er voraus, dass diese Prinzipien genauso die Institutionen anleiten wie auch die Art und Weise, in der Menschen sich selbst und die Welt erfahren. (Lefort 1986: 8ff., 258) Das heißt nun aber nicht, dass diese leitenden Prinzipien selbst ein letztes Fundament oder eine ,tiefere' Realität wären, von der sich die Gesellschaft ableiten ließe. (Lefort 1978: 290)

Auch wenn sie die Realität anleiten, sind diese Prinzipien doch nicht die Realität selbst. Im Gegenteil: Leforts Ausgangspunkt besteht genau darin, dass es immer eine fundamentale Trennung zwischen der sozialen Realität und ihren leitenden Prinzipien oder, in seiner eigenen Terminologie, eine Divergenz (*écart*) zwischen dem ,Realen' (*le réel*) und dem ,Symbolischen' (*le symbolique* – das sind die Leitprinzipien) geben wird. (Lefort 1978: 282; 1986: 265, 268) Es ist also weder möglich, eine komplexe soziale Realität auf ihre Prinzipien zu reduzieren, noch kann die Realität ohne irgendwelche leitenden Prinzipien existieren. All das impliziert, dass man beides berücksichtigen muss, um eine Gesellschaft erklären zu können: die soziale Realität (das ,Reale') und ihre leitenden Prinzipien (das ,Symbolische'), ohne jemals in der Lage zu sein, das eine auf das andere reduzieren zu können (wie es der Liberalismus, der Marxismus und die Sozialwissenschaften getan haben). Für Lefort bedeutet die Untersuchung der leitenden ,Erzeugungsprinzipien' (*principes générateurs*) einer Gesellschaft, ihre Form (*forme de société*) oder ihre symbolische Ordnung zu betrachten, die er als ,das Politische' (*le politique*), im Gegensatz zur partikularen Sphäre der Politik, bezeichnet. (Lefort 1986: 8f., 19f., 255ff.)

Leforts Verständnis der symbolischen Dimension sozialer Realität führt zu einer Neueinschätzung der Politik. Wenn die Gesellschaft Anleitung durch eine Reihe von Prinzipien benötigt, dann benötigt sie auch einen Agenten, der diese unsichtbaren Prinzipien für die Gesellschaft repräsentiert bzw. darstellt. Wenn man wissen möchte, welches die leitenden Prinzipien eines bestimmten Typs von Gesellschaft sind, dann genügt es, sich die Art und Weise anzusehen, wie Macht repräsentiert, ,aufgeführt' und legitimiert wird, da dies ein Indikator dafür ist, wie eine Gesellschaft sich versteht und selbst organisiert. Macht ist für Lefort nicht irgendein Ding, das empirisch gegeben ist, sondern bleibt immer mit ihrer Repräsentation verbunden. (Lefort 1978: 285) Repräsentation bedeutet dann

nicht das passive Widerspiegeln der Realität (wie bei den politischen Realisten oder Positivisten), sondern steht für die Aktivität, die die symbolischen Prinzipien so arbeiten lässt, dass eine ganze Gesellschaft Bedeutung und Legitimation erwirbt. Für Lefort ist es die Essenz der Macht, ein Modell sozialer Organisation auf der politischen Bühne sichtbar zu machen. (Lefort 1994: 96) Dies kann nicht einfach ein Akt des Widerspiegels sein, da diese Prinzipien nicht als eine gegebene, determinierte Realität existieren, sondern nur *durch* den politischen Akt der Repräsentation selbst. (Lefort 1978: 282ff.)

Politische Repräsentation ist damit zweideutig. Auf der einen Seite müssen Machthaber mittels politischer Reden, Ritualen und Symbolen ständig auf die allgemeinen Prinzipien verweisen, auf Grund derer sie regieren, und indem sie dies tun, wird der Gesellschaft dabei deutlich, was die ihr zugrundeliegenden Prinzipien sind. Das Faktum, dass Machthaber diese Prinzipien repräsentieren, trennt sie in praktisch jeder Gesellschaft vom Volk. Auf der anderen Seite können Machttträger nicht direkt mit den allgemeinen Prinzipien identifiziert werden, die sie lediglich repräsentieren. Sie verhalten sich zu diesen Prinzipien wie Schauspieler zu ihren Rollen. Ein Herrscher, der so tut, als ob er sich in völliger Übereinstimmung mit den allgemeinen Prinzipien befinde, auf Grund derer er regiert, würde jegliche Legitimation einbüßen. Ähnlich wie ein Schauspieler ist ein Herrscher gefangen zwischen dem Publikum (audience) und der Rolle, die er spielt. Während der Machttträger zeigt, wie diese Prinzipien die soziale Realität strukturieren, muss er gleichzeitig zeigen, dass diese Prinzipien selbst niemals völlig mit einer gegebenen sozialen Realität übereinstimmen. (Lefort 1986: 268; 1992: 313; Lefort/Gauchet 1971: 14ff.)

Im Einklang mit der Tradition unterscheidet Lefort unterschiedliche Gesellschaftstypen entsprechend der Prinzipien, auf denen sie ‚basieren‘. Wie Tocqueville (oder Marx) kontrastiert er zwei Gesellschaftsformen, nämlich die, die man als aristokratische Gesellschaften bezeichnen kann (Lefort spricht auch von theologisch-politischen Regimes) und die demokratischen Gesellschaften. (Lefort 1986: 26f.; 1978: 293ff.) Wie unterscheiden sich beide Typen? Eine hierarchische aristokratische Gesellschaft, in der jeder und jede seinen bzw. ihren Platz kennt, wird durch das Prinzip natürlicher Ungleichheit geleitet, während eine demokratische Gesellschaft umgekehrt auf dem Prinzip formaler Gleichheit basiert. In demokratischen Gesellschaften ist die legitime Macht die Macht des Volkes, während sich diese Macht in aristokratischen Gesellschaften in den Händen Gottes befand. Während in aristokratischen Gesellschaften die Herrscher zwischen göttlichen Prinzipien und einer hierarchischen Gesellschaft vermitteln, vermitteln sie in demokratischen Gesellschaften zwischen dem Volk und seinen demokratischen Prinzipien.

In beiden Gesellschaftsformen unterscheiden sich die Prinzipien von der bestehenden sozialen Realität, allerdings wird diese Differenz unterschiedlich artikuliert. In aristokratischen Gesellschaften unterschieden sich die Prinzipien von der Gesellschaft, weil sie letztlich die Prinzipien Gottes waren und nicht diejeni-

gen der Menschen. Die soziale Realität ähnelte sehr einer substantiellen und göttlichen Ordnung, war aber offensichtlich nicht identisch mit derselben. In einer Demokratie, in der das Volk zum Souverän erklärt wird, unterscheiden sich die allgemeinen Prinzipien immer noch von der sozialen Realität; nicht, weil sie von Gott gemacht sind, sondern weil sie nicht mehr länger mit einer vorgegebenen, a priori bestimmten Wirklichkeit übereinstimmen und deswegen abstrakt oder formal werden, das heißt, dass sie niemals vollständig ‚aktualisiert‘ oder ‚realisiert‘ werden können. In einer Demokratie verlieren die allgemeinen Prinzipien den konkreten und substantiellen Inhalt, den sie in einer göttlichen Ordnung noch hatten und transzendieren deshalb die konkrete Gesellschaft. Obwohl demokratische Gesellschaften angeleitet werden durch die Idee der Gleichheit oder der Volkssouveränität, gibt es letztendlich keine *konkrete* Realität, die diesen Prinzipien korrespondieren würde. Niemand weiß genau, was es heißt, ‚Volkssouveränität‘ oder ‚Gleichheit‘ vollständig zu verwirklichen. (Wer *ist* das Volk? Was bedeutet Gleichheit *wirklich*?) Diese Prinzipien als solche können nicht mehr länger ‚adäquat‘ repräsentiert werden. Nur durch unterschiedliche, miteinander konfligierende Vorstellungen innerhalb der Arenen des Politischen kann es eine ‚Quasi-Repräsentation‘ (*quasi-représentation*) dieser Prinzipien geben. (Lefort 1979a: 26; 1986: 20, 27f., 257, 267-9) Da demokratischen Gesellschaften ein bestimmtes a priori, ein Plan oder Referenzpunkt, fehlt, sind sie pluralistisch, widersprüchlich und offen für radikalen Wandel. In Leforts beinahe ‚existentialistischer‘ Terminologie sind demokratische Gesellschaften durch eine radikale ‚Unbestimmtheit‘ (*indétermination*) charakterisiert; ihre Identität bleibt eine ‚offene Frage‘ ohne ‚festgelegte‘ oder ‚letzte‘ Antwort. Das ‚Symbolische‘ (die abstrakten allgemeinen Prinzipien) wird niemals völlig mit dem ‚Realen‘ (der durch sie geordneten vielfältigen Realität) zusammenfallen. (Lefort 1979a: 27; 1986: 25, 29, 215, 268)

Während demokratische Prinzipien abstrakt und allgemein bleiben, leiten sie dennoch demokratische Gesellschaften an, die ohne sie auseinanderfallen würden. Demokratische Gesellschaften sind, wie jede andere Gesellschaft auch, für die Repräsentation der ihnen zugrundeliegenden Prinzipien von Institutionen abhängig. Hier kommt der Staat ins Spiel. Indem der Staat von der Gesellschaft wie von den leitenden Prinzipien unterschieden bleibt, schützt er die gesellschaftlichen Leitprinzipien davor, jemals vollständig ‚verwirklicht‘ zu werden, und indem er das tut, garantiert er, dass die demokratische ‚Essenz‘ und Pluralität aufrecht erhalten bleiben.

Wie hat man das konkret zu verstehen? Während im modernen Staat die Herrscher noch immer heilige transzendente Prinzipien (Vernunft oder Gerechtigkeit) *verkörperten*, welche mit einem apriorischen determinierten Plan korrespondierten, *repräsentierten* die Herrscher im darauf folgenden demokratischen Staat nur indeterminierte Abstraktionen (wie ‚Volkssouveränität‘ oder ‚Gleichheit‘). Je gleichberechtigter oder souveräner das Volk wurde, desto abhängiger war es von einem immer weiter wachsenden Staat, der nun die Aufgabe zugewie-

sen bekam, die Interessen freier und gleicher Individuen, zu repräsentieren. (Lefort 1986: 40; 1994: 63f., 67f., 93f., 153f.) Durch die Gleichbehandlung eines jeden repräsentierte der Staat jedoch offensichtlich nicht die Gesellschaft in ihrer faktischen Diversität (in der jeder ungleich ist). Vielmehr folgte er einem abstrakten Gleichheitsprinzip. Der demokratische Staat war von Anfang an von der ‚wirklichen‘ Gesellschaft ‚entfremdet‘. Dadurch garantiert der Staat nicht nur Gleichheit vor dem Gesetz, sondern erinnert eine demokratische Gesellschaft auch daran, dass ihre allgemeinen Leitprinzipien nicht völlig mit der Wirklichkeit übereinstimmen.

Trotzdem haben Denker der Linken den Staat nicht nur dafür kritisiert, dass er nicht darauf achtet, wie die Individuen wirklich sind, sondern auch dafür, dass er faktische Ungleichheiten im Namen formaler Prinzipien rechtfertigt. Lefort glaubt dagegen, dass nur dank dieser abstrakten formalen Gleichheit wirkliche Ungleichheit sichtbar und kritisierbar wird. Soziale Ungleichheit wäre in einer Gesellschaft ohne Referenz auf unbestimmte formelle Gleichheit nicht einmal *wahrnehmbar*. (Lefort 1978: 134) In der Tat haben sich über die Jahre viele Gruppen im Namen der formalen Gleichheit von ihrer Ungleichbehandlung emanzipiert. Obgleich der Emanzipationsprozess mit der Emanzipation der Bourgeoisie begann, emanzipierte sich doch die Arbeiterklasse nur ein Jahrhundert später, gefolgt von der Emanzipation der Frau und anderer marginalisierter Gruppen. Gerade deswegen, weil die Idee der formalen Gleichheit eine unbestimmte Abstraktion ist, wurde es möglich, dass eine (scheinbar „feststehende“) Interpretation dessen, was Gleichheit zu einer bestimmten Zeit und an einem bestimmten Ort (sagen wir im 19. Jahrhundert) bedeutet, durch bestimmte Gruppen (etwa die Arbeiter) kritisiert werden kann. Ihre abstrakte Natur sorgt des weiteren dafür, dass immer neue Ansprüche auftauchen, da das Ideal der Gleichheit per definitionem niemals vollständig ‚verwirklicht‘ werden kann. (Lefort 1979a: 11f.; 1994: 71ff.)

Nicht nur das Gleichheitsideal lässt den Staat wachsen, sondern auch das ebenso abstrakte Ideal der Volkssouveränität. In demokratischen Gesellschaften gehört die Souveränität eher dem Volk als einem Gott oder absolutistischen Herrschern. Doch diese Souveränität wird, wie es das Wahlritual deutlich macht, niemals vollständig verwirklicht. An dem Punkt, wo das Volk seinen Willen ausdrücken soll, wird klar, wie abstrakt dieser Wille ist, zerstreut über Millionen von Individuen, ‚ausgedrückt‘ in völlig abstrakten numerischen Wahlergebnissen. Diese numerische Abstraktion wird durch politische Parteien, Gewerkschaften und andere Verbände kompensiert. Vor und nach den Wahlen versuchen sie, der hoch abstrakten Stimme des Volkes eine Form zu geben. (Lefort 1986: 28f., 267f.; 1994: 148ff)

Keiner einzelnen Partei oder Gruppe ist es jedoch erlaubt, diese Abstraktion vollständig zu überwinden. Es wird immer unterschiedliche Parteien geben, die den Willen des Volkes unterschiedlich interpretieren, so dass keine einzelne Partei mit der eigentlichen Macht zusammenfällt. Während das Volk einen Staat be-

nötigt, um sich selbst zu regieren, hindert die Kluft zwischen dem Staat und der pluralistischen Gesellschaft das Volk zur gleichen Zeit daran, sich vollständig selbst zu regieren. Das ist der Grund dafür, warum Lefort zu Folge in einer Demokratie der Platz der Macht, der Ort vollständiger Souveränität, ‚leer‘, das heißt ‚abstrakt‘, unbestimmt oder rein ‚symbolisch‘ bleibt. Während der Herrscher einer aristokratischen Gesellschaft diesen transzendenten Ort okkupieren konnte, können sich Regierenden in einer demokratischen Gesellschaft nur durch einen Repräsentationsprozess auf ihn beziehen. Die eigentliche Macht, der Staat, ist nun in der Hand von jedem und keinem: Keine besondere Gruppe oder Klasse kann einen privilegierten Zugang zur Macht für sich beanspruchen. Selbst die Partei oder Koalition, die die Exekutivmacht innehat, besitzt diese nur auf Zeit und muss die andauernde Kritik einer legitimen Opposition tolerieren. Das Volk regiert sich so nie direkt selbst, da seine Souveränität immer durch eine Vielzahl politischer Parteien und anderer Gruppen repräsentiert oder vermittelt wird, von denen keine beanspruchen kann, vollständig mit dem Staat übereinzustimmen. Für Lefort gibt es nicht nur eine Trennung zwischen dem Staat und der Gesellschaft: Auch der Staat selbst ist komplex und im Inneren gespalten. (Lefort 1986: 27, 165)

Viele Interpreten sehen in all dem eine bloße Verhinderung der Demokratie. Der Staat oder der Wahlvorgang hindere, wie oft beklagt wird, das Volk daran, sich wirklich selbst zu regieren, sei es auch nur dadurch, dass er lediglich bestehende Herrschaftsverhältnisse legitimiert. (Lefort 1994: 147f.) In der Tat haben linken Denker und Denkerinnen wie Arendt beklagt, dass die moderne Demokratie keine wirkliche Demokratie sei, da die Macht des Volkes nicht vollständig ‚aktualisiert‘ werde. (Vgl. Arendt 1998: 206f.) Lefort betont dagegen, dass gerade die Nichtaktualisierung (oder Vermittlung) der Volkssouveränität eine Garantie für Freiheit und Pluralität darstellt. Paradoxerweise würde die Elimination aller Formen von Herrschaft oder ‚formaler‘ Demokratie nicht zur totalen Freiheit oder ‚wirklichen‘ Demokratie führen, sondern vielmehr zur totalen Herrschaft, wie es die totalitären Regime gezeigt haben. (Lefort 1978: 303; 1986: 211f.; 1994: 81; 1992: 173)

Da Lefort zufolge keine einzelne Gruppe mit der wirklichen Macht koinzidiere kann, bedeutet dies, dass sich unterschiedliche Bereiche wie Justiz, Wissenschaft, Zivilgesellschaft, Kunst und Politik alle nach ihren eigenen Maßstäben frei entfalten können. Des weiteren können sie die Sphäre der Politik, welche nun begrenzt ist und die anderen Sphären respektieren muss, kritisieren. Da keine dieser Sphären einen privilegierten Zugang zur Staatsmacht besitzt, können sie autonom arbeiten. Ein demokratischer Staat berücksichtigt dies, um eine autonome und differenzierte Zivilgesellschaft zu ermöglichen. (Lefort 1979a: 25; 1986: 27f., 266) Konflikt und Pluralität sind damit essentielle Eigenschaften der Demokratie und kein Mangel, der in einer harmonischen klassenlosen Gesellschaft oder in einem vernünftigen Konsens (wie viele ‚deliberative‘ Theoretiker immer noch glauben) aufgelöst werden sollte. Dieser Konflikt ist legitim, da er

durch die Referenz auf allgemeine Prinzipien vermittelt ist und es sich damit nicht um einen reinen Konflikt sachlicher Interessen handelt. Das ist der Grund, warum eine pluralistische demokratische Gesellschaft *politische Bühnen* (Parlamente, Räte, öffentliche Debatten) benötigt, auf denen die Probleme unter Rekurs auf abstrakte Prinzipien, die sicherstellen, dass diese Konflikte legitim erscheinen, dargestellt und repräsentiert werden. (Lefort 1994: 150ff.; 1986: 267) Lefort unterscheidet zwischen dem ‚symbolischen‘, durch leere Prinzipien vermittelten Konflikt und dem ‚realen‘ Konflikt (z.B. dem Bürgerkrieg), in dem alle legitimierenden Prinzipien verschwunden sind, so dass alle Macht jegliche Legitimation verliert und rein faktisch wird. Während die erste Konfliktform zu einer ‚symbolischen‘ Leere führt, führt die zweite in eine ‚reale‘ Leere. (Lefort 1986: 28, 30, 274; 1994: 92f.)

Die Feststellung, dass die Macht des Volkes letztlich eine formelle Abstraktion bleibt, lässt sich auch für deren Form und Identität behaupten. Während in aristokratischen Gesellschaften die Form der Gesellschaft die eines Organismus, einer natürlichen Gemeinschaft war, wird sie in demokratischen Gesellschaften zur reinen Abstraktion oder sie wird, wie Lefort sagt, ‚entkörper‘; sie besitzt keine a priori festgelegte organische Einheit. In Demokratien beziehen sich Menschen in der Tat auf abstrakte unbestimmte symbolische Referenzpunkte wie ‚Staat‘, ‚Nation‘ oder ‚Volk‘, denen keine substantielle, apriorische Realität korrespondiert. (Lefort 1986: 28, 271ff.; 1994: 83) Es gibt hier einen Unterschied zwischen dem Volk als abstraktem Prinzip und dem Volk in seiner konkreten, vielfältigen soziologischen Realität. (Vgl. auch Rosanvallon 1998: 12ff.)

Viele Autoren lehnen diese abstrakte Konzeption ab, da sie nur Franzosen und Amerikaner repräsentiert, aber keine Arbeiter oder Minoritäten, nur isolierte Individuen, aber keine ‚Mitglieder‘ einer wirklichen Gesellschaft. Ebenso wird dem Staat vorgeworfen, eher Abstraktionen zu repräsentieren als wirkliche Menschen.⁶ Lefort weist dagegen darauf hin, dass die notwendig abstrakte Konzeption des Volkes auch Vorteile mit sich bringt. Zum einen ermöglicht es der Bezug auf diese leeren Symbole, Individuen zu vereinigen, so dass sie sich als Teil einer größeren Entität, zum Beispiel eines Nationalstaats, fühlen, da die soziale Integration in einer Demokratie auf formaler Gleichheit basiert. (Lefort 1986: 28, 271ff.; vgl. auch Rosanvallon 1998: 91f.) Zudem verspricht ein abstraktes Nationenkonzept ein gewisses Maß an Kompensation für den Verlust der substantiellen Identität der individualisierten Gesellschaft durch eine breite Palette von zivilgesellschaftlichen Gruppierungen. Abgesehen davon, dass sie die Gesellschaft ‚normalisiert‘, fördert die Demokratie auch Heterogenität. Das Volk als durch den Staat vermittelte Abstraktion und das Volk in seiner durch unterschiedliche gesellschaftliche Vereinigungen vermittelten konkreten vielfältigen Realität können nebeneinander existieren: Man kann sich als Teil einer größeren Nation füh-

6 Vgl. auch Pierre Rosanvallon ‚Malaise dans la représentation‘, in: Furet/Julliard/Rosanvallon 1988: 158ff; Rosanvallon 1998: 91f.

len und gleichzeitig Mitglied einer konkreteren Klasse oder Gruppe sein. Gerade der abstrakte Charakter des Volkes garantiert unterschiedliche konkrete Identitäten. (Lefort 1979a: 67; 1986: 25) Wäre es einer Partei oder Gruppe dagegen möglich, zu bestimmen, was „das Volk“ *wirklich* heißt, würde die konkrete Vielfalt der Identitäten gefährdet werden, wie es die totalitären Regime gezeigt haben.

Aus all dem wird klar, dass die Trennung zwischen dem Staat und einer vielfältigen Gesellschaft die demokratische Gesellschaft davor schützt, ihre Prinzipien vollständig umzusetzen. Lefort schreibt dem Staat einen Wert zu, weil er dessen ‚symbolische‘ Funktion als Repräsentant allgemeiner Prinzipien anerkennt und ihn nicht, wie viele seiner Kritiker, auf ein Instrument oder Spiegel ‚realer Interessen‘ reduziert. Eher als das Spiegeln sozialer Fakten ist es die Aufgabe des Staates zu verhindern, dass die Prinzipien auf reine Fakten reduziert werden. Lefort glaubt, dass die Abschaffung des Staates oder der Repräsentation durch die vollständige Verwirklichung der abstrakten Prinzipien weniger und nicht mehr Freiheit erzeugen würde. Folglich bleibt der Staat eine ferne und unvollständige Repräsentation der Gesellschaft, wie sie ‚wirklich‘ ist. Wie befreiend der Staat auch sein mag, so sieht Lefort trotzdem, dass er ‚normalisierend‘, fern oder kalt scheinen kann, und dass die unvollständige, abstrakte Natur der demokratischen Prinzipien oft schwer zu akzeptieren ist. (Lefort 1979a: 24, 27; 1986: 23f., 40f.) Wie schwer dies ist, zeigt die französische Geschichte und die Schwierigkeiten, die es macht, sich mit der demokratischen Repräsentation abzufinden.

3. Die Leugnung der politischen Repräsentation in Frankreich

Bis hierhin ist klar geworden, wie ein demokratischer Staat Lefort zu Folge eine vielfältige Zivilgesellschaft durch die Repräsentation unbestimmter und allgemeiner Prinzipien erzeugen kann. Dies mag wenig revolutionär klingen, aber im Frankreich der 1970er und 1980er Jahre war es definitiv revolutionär. Warum genau hat Frankreich solche Probleme damit, die politische Vermittlung des Staates zwischen abstrakten und allgemeinen Prinzipien und einer vielfältigen Zivilgesellschaft zu akzeptieren? Hier kommen Gauchet und Rosanvallon ins Spiel. Wie Lefort arbeiten sie an der Ecole des Hautes Etudes en Science Sociales (EHESS) im Raymond Aron Forschungszentrum.⁷ Gauchet und Rosanvallon sind beide nicht nur stark von Lefort beeinflusst, sondern auch von dem Historiker Furet. Eine Folge davon ist, dass Gauchet und Rosanvallon, mehr noch als Lefort, sich nicht nur der Tatsache bewusst sind, dass Frankreich mit seiner Ab-

7 Vgl. weiterhin auch Pierre Rosanvallon, ‚Le politique‘, in: Revel/Wachtel 1996: 299-311. Zu Rosanvallon vgl. auch Jainchill/Moyn 2004.

weisung der ‚normalen‘ demokratischen Repräsentation eine Ausnahme darstellt, sondern auch die historische Dimension des Problems demokratischer Repräsentation berücksichtigen. Wenn abstrakte Prinzipien nur mittels einer konkreten Repräsentation in einem spezifischen Kontext existieren, dann muss es möglich sein, eine Geschichte dieser unterschiedlichen Repräsentationen – besonders in Frankreich – zu schreiben.

Werfen wir einen Blick darauf, wie Rosanvallon die Ausnahmeposition der französischen ‚politischen Kultur‘ versteht und untersucht. Während in England und anderswo im Verlauf des 18. Jahrhunderts die alten feudalen Strukturen langsam ‚von unten‘ demokratisiert wurden, wurde in Frankreich die Feudalaristokratie durch den absolutistischen und zentralistischen Staat unterhöhlt. Nach Ausbruch der Französischen Revolution wurden die verbliebenen feudalen Instanzen weiter zerstört, so dass wirklich nur noch das Volk und der Staat ohne die traditionellen feudalen Vermittlungsinstanzen übrigblieben. Die Frage ist, wie eine Gesellschaft zusammengehalten werden kann, wenn sie zersplittert und ihrer Vermittlungsinstanzen beraubt wurde, die ihr bisher eine konkrete Form und Realität gaben. (Rosanvallon 1988: 161ff.)

Ein Lösungsangebot des 18. Jahrhunderts war der Liberalismus. Liberale wie Hume und Smith glaubten, dass die privaten Interessen der Individuen, angeleitet entweder durch ihren *intérêt bien-étendu* oder die unsichtbare Hand, auch dem Allgemeinwohl dienen. In diesem optimistischen Modell spielen Politiker oder der Staat nur eine sehr eingeschränkte Rolle beim Ordnen der Gesellschaft, da diese harmonische Ordnung von selbst entsteht. Während Lefort, Gauchet und Rosanvallon in der einen oder anderen Weise mit dem Liberalismus sympathisieren, bleiben sie ihm gegenüber trotzdem argwöhnisch, da sie, anders als die meisten Liberalen, glauben, dass eine Gesellschaft von Individuen nicht naturgegeben, sondern vielmehr Ergebnis der durch die politische Repräsentation vermittelten allgemeinen Leitprinzipien ist.⁸

Da sie nicht davon ausgehen, dass private Interessen spontan zur Steigerung des Gemeinwohls führen, folgten die meisten Revolutionäre im Frankreich des 18. Jahrhunderts eher Republikanern wie Rousseau oder Sieyès als Liberalen wie Hume oder Smith. Für sie war der einzige Weg, eine postfeudale demokratische Ordnung auf den Weg zu bringen, die Überführung partikularer Interessen in das Gemeinwohl. Die Individuen waren nun aufgerufen, ihre partikularen Präferenzen aufzugeben und sich vollständig mit dem Gemeinwohl des Volkes zu identifizieren, um eine *wirkliche* Volkssouveränität und Gleichheit etablieren zu können. All dies schien spontan während der revolutionären Ereignisse in den Straßen von Paris zu geschehen. Nachdem diese vorüber waren, waren Schulen und andere staatliche Organisationen dazu aufgerufen, die partikularen Einzelwillen zu vereinen und sicherzustellen, dass sich der Einzelne als Bürger sah und

8 Rosanvallon 1999; Lefort/Gauchet 1971: 56ff.; Lefort 1994: 88f.; 1986: 198ff., 273f. oder Gauchet 1985: 263.

nicht nur als Individuum, so dass eine ‚imaginäre Transsubstantiation‘ des Sozialen stattfinden konnte. (Rosanvallon 1998: 97) Die *Jakobinischen* Revolutionäre unterstellten daher, dass eine wahre Demokratie nur etabliert werden könnte, wenn die abstrakten Prinzipien der Demokratie wie formale Gleichheit und Volkssouveränität oder die Einheit des Volkswillens tatsächlich vollständig realisiert (das heißt ‚aktualisiert‘ oder ‚materialisiert‘) und nicht nur repräsentiert würden. Während die Liberalen dachten, die soziale Realität wäre naturgegeben, glaubte die französische politische Kultur, sie könne nur entstehen, wenn die Realität vollständig mit den abstrakten allgemeinen Prinzipien in Übereinstimmung gebracht würde. Es ist keine Überraschung, dass Lefort, Gauchet und Rosanvallon beide Möglichkeiten ablehnen.

All dies führte zu der typisch französischen, ‚republikanischen‘ oder ‚Jakobinischen‘ politischen Kultur der Allgemeinheit, um Rosanvallons Terminologie zu nutzen, die durch die Sehnsucht nach Konsens und Transparenz charakterisiert ist. In diesem Traum vom Konsens gab es nur eine französische Nation von Gleichen, nicht Mitglieder einer partikularen Klasse oder Gruppe. In Folge dessen wurde der normale politische Konflikt verunmöglicht: Jede abweichende Meinung wurde als Bedrohung der Einheit des Volkes wahrgenommen. Das Ideal des Konsensus und der Einheit implizierte Transparenz, da man sich den Volkswillen als unmittelbar gegeben vorstellte und nicht als abhängig von den unterschiedlichen zivilgesellschaftlichen Institutionen oder dem Staat. Wenn im republikanischen Frankreich der Staat gelobt wurde, dann nur in der Gestalt des *unmittelbaren* Ausdrucks des Volkswillens. (Vgl. Rosanvallon 1988: 165ff; 1998: 34ff, 86ff.) Gleichzeitig wurden Staat, Bürokratie, politische Parteien und Gewerkschaften (und andere *vermittelnde* Institutionen) heftig kritisiert, da sie als Hindernisse gesehen wurden, die es dem Volk verunmöglichten sich vollständig selbst zu regieren. (Rosanvallon 1988: 169ff., 177f.; 1990: 51-9, 276).

Schon während des 19. Jahrhunderts vermischte sich diese typisch französische politische Kultur mit dem Widerstand der Arbeiter, die in ihrer partikularen Identität als Arbeiter und nicht nur als „Franzosen“ wahrgenommen werden wollten.⁹ Auf eine radikale Art und Weise leisteten zum Beispiel lange vor dem Mai 1968 die Syndikalisten Widerstand. Aus dieser Kritik entstand der französische Kommunismus, der während des 20. Jahrhunderts vor allem unter den Intellektuellen verhältnismäßig einflussreich bleiben sollte. Paradoxerweise invertierte der Kommunismus jedoch einfach das von ihm kritisierte Jakobinische Schema, indem er das Ideal einer französischen klassenlosen Gesellschaft durch das Ideal einer allgemeinen Klassenlosigkeit (und Staatenlosigkeit) ersetzen wollte. (Rosanvallon 1998: 96; Lefort 1978: 302) In beiden Fällen wurde der Versuch unternommen, abstrakte Prinzipien in die Realität umzusetzen, und Staat und Gesellschaft zu einen, was in beiden Fällen auf die Abschaffung faktischer Differenzen und der Pluralität hinauslief.

9 Rosanvallon 1990: 173f.; 1998: 67ff.; vgl. auch Lefort 1978: 303f.

In den 1970ern begann der Zauber kommunistischer Alternativen in Frankreich zu schwinden, besonders nach der Veröffentlichung der französischen Übersetzung von Solschenizyns „Archipel Gulag“ 1974, das die Linke in eine intellektuelle Krise stürzte. Wie reagierten Leforts Zeitgenossen nachdem dass, worüber er seit Jahren schrieb, nun offensichtlich geworden war, nämlich dass kommunistische Regime Lager, Terror und Unterdrückung bedeuteten? Im Gegensatz zu dem, was man erwarten sollte, führte dies nicht zu einer verspäteten Neueinschätzung der demokratischen Politik oder des Staates – ganz im Gegenteil.¹⁰

Auf politischer Ebene ist Lefort entsetzt von der Einstellung und dem Verhalten sowohl der sozialistischen als auch kommunistischen Parteien. In den 1970ern gab sich die Kommunistische Partei ein neues Etikett, das des Eurokommunismus, und verpflichtete sich vage den Menschenrechten. Die Sozialisten akzeptierten dies – wie Lefort beklagt – durch die Zusammenarbeit mit der Kommunistischen Partei. Wie die Kommunisten sahen sie den Staat weiterhin lediglich als ein Instrument, um partikulare Interessen durchzusetzen, und nicht als Repräsentant allgemeiner Prinzipien. (Lefort 1979a: 17-21; 1994: 77, 90ff., 129ff.) Auch linke Politiker teilen den typisch französischen Blick: Der Staat sollte idealerweise ein unmittelbarer Ausdruck der gesellschaftlichen Interessen sein.

Als Folge dessen haben viele linke Intellektuelle die offizielle sozialistische und liberale Politik und den in zunehmenden Maße bürokratischen Wohlfahrtsstaat im allgemeinen heftigst kritisiert, da sie befürchteten, der Staat könnte mit der Gesellschaft eins werden und so die Autonomie der Zivilgesellschaft zerstören. (Lefort 1986: 37f.; 1994: 89, 93, 137) So nahm Foucault an, dass die Politik *aller* modernen Staaten, egal ob kommunistisch oder nicht, durch ihre bürokratische panoptische Gesellschaftskontrolle totalitär sei. Auch demokratische Regime würden von einer anonymen, omnipräsenten bürokratischen Disziplinarmacht beherrscht, die Individuen hervorbringe, kontrolliere und normalisiere, welche gegen die Maschinerie, die sie erzeugt hat, keinen Widerstand leisten können. (Gauchet/Swain 1980: 109ff.; Lefort 1986: 11)

Wie also diesem protototalitären Staat entkommen? Bekannterweise kam es in den 1970ern zur plötzlichen Wiederentdeckung des liberalen Glaubens an die Menschenrechte und moralische Prinzipien, der es ermöglichte, der unschönen Welt des Staatstotalitarismus zu entfliehen und diese zu verdammen, zu verurteilen und abzulehnen. Die sogenannten *Nouveaux Philosophes* wie André Glucksmann und Bernard Henri-Lévy wurden über Nacht berühmt, indem sie in den Medien eine ‚moralische‘ Kritik nicht nur des Totalitarismus, sondern der Staatsbürokratie und der Politik *als solcher* feilboten. (Lefort 1979a: 21ff.; 1994: 47ff.,

10 Für eine Analyse der Diskussionen dieser Zeit vgl. Lefort 1979a: 15-25 oder Gauchet 1988; weiter Gauchet/Swain 1980 oder Gauchet 2002; siehe ferner Christoffer-son 2004.

130f.; 1986: 11) Politik und Staat wurden beide im Namen der Moral und der universalen Menschenrechte abgelehnt.

Im Zuge des Mai 68 suchten viele Denker der sogenannten „neuen“ oder „zweiten“ Linken ebenfalls nach Alternativen, um die Autonomie der Gesellschaft gegen den bürokratischen Wohlfahrtsstaat zu verteidigen. Beispielsweise gab es Castoriadis' Ideal einer autonomen Gesellschaft, die sich, vom Staat befreit, selbst instituieren kann. (Lefort 1976-1977: 185f.) Andere idealisierten die sogenannten primitiven Gesellschaften, die den Staat ablehnen. Ebenso gab es die Theorie (und Praxis) des ‚Selbstmanagements‘ (*autogestion*). Dieses damals auch von Rosanvallon geteilte (Rosanvallon 1988: 191f.; Lefort 1994: 77ff.) Ideal zielte beispielsweise auf eine von den Angestellten unabhängige Organisation von Fabriken ab. Foucault selbst sympathisierte mit radikalen politischen Bewegungen, wie den Levellers, die an den endlosen Kampf gegen die angeblich neutrale Staatsordnung glaubten. (Foucault 1997) Certeau setzte seine Hoffnungen in den alltäglichen taktischen Widerstand des Verbrauchers, auch wenn er, wie Foucault, nicht glaubte, dass dieser Widerstand die quasi-totalitäre Staatsherrschaft wirklich brechen oder ändern könnte. (Certeau 1990: 217)

Während Lefort, Gauchet und Rosanvallon, als Teil der ‚Neuen Linken‘ darin übereinstimmen, dass der bürokratische Wohlfahrtsstaat es riskiere, die zivilgesellschaftliche Autonomie zu zerstören, weisen sie gleichermaßen die Dichotomie zwischen der ‚bösen‘, ‚statischen‘ totalitären Politik und den (moralisch) guten Alternativen jenseits des Staates zurück. Diese Dichotomie ruht auf einer doppelten Annahme. Erstens, dass die Politik und der Staat einfach die faktische Herrschaft repräsentieren und zweitens, dass man deswegen die Politik radikal hinter sich zu lassen habe. Was ist das Wesen dieser Annahmen und wie können Lefort, Gauchet und Rosanvallon sie widerlegen?

Die erste, von den Verteidigern des Staates und dessen Kritikern geteilte Annahme lautet, dass es dem Staat immer besser gelingt sich mit der Gesellschaft zu vereinigen und sie zugleich zu dominieren. Seinen wesentlich zahlreicheren Kritikern zu Folge ist der Staat deswegen per definitionem totalitär, unterdrückend und beherrschend. Kurz, er wird als ‚Monster‘ gesehen, das „alle Formen des Bösen erklärt“.¹¹

Es wurde angenommen, dass der Staat ein rein quantitativer Agent sei, dessen Herrschaft einfach entweder ab- oder zunehmen konnte. Jede qualitative Unterscheidung zwischen demokratischen und totalitären Staaten oder zwischen seinen unterschiedlichen Funktionen (ökonomisch, kulturell, sozial) wurde schlicht ignoriert. (Rosanvallon 1990: 9ff.) Überdies wurde angenommen, dass der Staat nicht nur unterdrückerische Absichten habe, sondern dass er diese bereits vollständig verwirklicht habe. Paradoxerweise dachten sowohl die Vertreter

11 Lefort bezieht sich häufig (meistens ironisch) auf zeitgenössische Theorien des Staates. Vgl. z. B. Lefort 1978: 7; 1979a: 22; 1979b: 37; 1986a: 11, 18 und 60. Vgl. auch Gauchet/Swain 1980: 149-53.

eines starken, vollständig mit der Gesellschaft identischen Staates (wie die Jakobiner und Marxisten) als auch diejenigen, die ihn ablehnten, dass der Staat *wirklich* in der Lage sei, die Gesellschaft vollständig zu kontrollieren (entweder um sie zu befreien oder um sie zu beherrschen). (Lefort 1986: 215f.)

Während sie das mit einem bürokratischen Staat verbundene Risiko durchaus sahen, weisen Lefort, Gauchet und Rosanvallon diese Annahme nichtsdestotrotz zurück, da diese fälschlicherweise den Staat auf seine faktische oder instrumentelle Funktion reduziert. Betrachtet man jedoch den Staat als einen Repräsentanten unbestimmter abstrakter Prinzipien, wird es möglich, die entscheidende Differenz zwischen totalitären und demokratischen Staaten zu erkennen. Während der totalitäre Staat versucht, die Prinzipien zu verwirklichen, (indem er sie verkörpert), schützt ein demokratischer Staat (durch Repräsentation), die Gesellschaft vor der (vollständigen) Verwirklichung dieser Prinzipien, so dass er von der Gesellschaft getrennt und von ihr abhängig bleibt. (Lefort 1994: 155f.) Lefort schreibt „We must continue to stress that the modern State is not a despotic State“, während Gauchet feststellt, dass ein bürokratischer Staat nicht notwendig Unterwerfung impliziert. (Lefort 1976-77: 187; Gauchet 1985: 262) Die Verteidigung der (Zivil-)Gesellschaft bedeutet nicht, den Staat als solchen zu verdammen. Wie wir gesehen haben, erlaubt die Distanz zwischen Staat und Gesellschaft in Wirklichkeit die Entstehung einer Zivilgesellschaft mit einer Vielfalt von Gruppen, Parteien und Individuen, die sich alle der staatlichen Kontrolle widersetzen und ihr entkommen.

Überdies glauben Lefort, Gauchet und Rosanvallon, dass dieser Widerstand gegen staatliche Beherrschung strukturell ist; sie weisen deshalb die damals weithin akzeptierte Sichtweise zurück, dass die Jakobinische oder panoptische Rhetorik wirklich mit der Realität übereinstimmen würde. (Lefort 1978: 299) Nehmen wir zum Beispiel die Totalitarismusanalyse Leforts. Für Lefort repräsentiert der Totalitarismus den Versuch, eine Gesellschaft zu erzeugen, in der die demokratischen Prinzipien vollständig verwirklicht sind, in der das Volk wirklich geeint, gleich, frei oder souverän ist. Lefort weist auf die Fehler und inhärenten Widersprüche hin, die ein solcher Versuch erzeugt. Ist eine transparente Gesellschaft möglich? Man denke nur an die Geheimnistuerei im Kontext totalitärer bürokratischer Entscheidungen. Ist es möglich, dass sich eine Gesellschaft wirklich selbst regiert? Man denke an Einparteienherrschaften. Ist wahre und wirkliche Gleichheit möglich? Man denke an den sich erweiternden Riss zwischen der ‚Nomenklatura‘ und dem einfachen Volk. Kurz: Während der Totalitarismus versucht, die Lücke zwischen Prinzip und Realität, zwischen Staat und Gesellschaft zu überwinden, erweitert er sie nur.¹²

Während Lefort hauptsächlich totalitäre Regime untersucht, konzentrieren sich Gauchet und Rosanvallon auf die Geschichte des Widerstands gegen den Jakobinischen Diskurs in Frankreich, der ebenfalls glaubte, seine Prinzipien korre-

12 Lefort 1978: 309ff.; 1986: 276; 1994: 103, 106, 142f., 150; 1999: 37ff.

spondierten mit der Realität. Gauchet hat gezeigt, wie panoptische französische Irrenanstalten, die Foucault als emblematisch für den totalitären Jakobinischen Staat betrachtete, auf faktischen Widerstand trafen und sich letztlich selbst unterterminierten. Der panoptische Blick, schreibt Gauchet, mag als Idee existieren, aber in der Praxis nicht, da er de facto nichts sieht. (Gauchet/Swain 1980: 149-53) Rosanvallon schreibt eine Gegengeschichte, in welcher er die Realität hinter dem Jakobinischen Diskurs der Allgemeinheit und den Widerstand gegen ihn zum Vorschein bringt. Während der Diskurs in einer imaginären schizophrenen Welt blieb, indem er die Pluralität der Zivilgesellschaft einfach ignorierte (Rosanvallon 1998: 39ff.), musste er diese Pluralität in der Praxis zur Kenntnis nehmen, obgleich nur indirekt (und langsam). Auch wenn die Zivilgesellschaft in einer schwachen Position verblieb, wurden politische Parteien, Gewerkschaften, Sozialpartner und andere Vereinigungen doch stillschweigend anerkannt, was einer de facto Anerkennung des Pluralismus und der institutionenbasierten Vermittlung gleichkam.¹³ Zusammengefasst: Lefort, Gauchet und Rosanvallon glauben, dass die totalitären oder Jakobinischen Versuche, abstrakte Prinzipien vollständig zu verwirklichen, zum Scheitern verurteilt waren. Sie bezeichnen solche Versuche aus diesem Grund als ‚fiktional‘, ‚imaginär‘, ‚ideologisch‘ oder gar ‚phantasmatisch‘. (Lefort 1979a: 26; 1986: 212)

Die zweite Annahme der Staatskritiker folgt aus der ersten. Ihr düsteres Bild des Staates führt zu einer idealisierten Sicht auf Gesellschaften ohne Staat oder Politik. Wie Lefort jedoch gezeigt hat, ist diese zweite Annahme genauso zweifelhaft wie die erste. Er begründet dies, indem er sich auf zwei exemplarische Diskurse, die auf dieser Annahme beruhen, konzentriert: Die Idealisierung der Gesellschaft gegenüber dem Staat und der Glaube an die Menschenrechte.

In den 1960ern hatte der Lefort und Gauchet nahestehende Anthropologe Pierre Clastres (1934-77) die wenigen in Südamerika übriggebliebenen ‚primitiven Gesellschaften‘ untersucht und war zu dem Schluss gekommen, dass es sich nicht um rückwärtsgewandte Gesellschaften handelte, denen ein moderner Staat ‚fehlte‘, sondern vielmehr um Gesellschaften, die den Staat explizit zurückwiesen, um ‚Gesellschaften gegen den Staat‘.¹⁴ Lefort fand im Werk Clastres Unterstützung für seine These, dass eine Gesellschaft ihre tieferliegenden allgemeinen Prinzipien durch politische Repräsentation versteht. Auch Gesellschaften, die sich gegen den Staat wenden, brauchen einen Herrscher, wenn auch nur, um sie oder ihn als explizit machtlos aufzuzeigen, so dass sich die Gesellschaft als eine herrschaftsfreie Gesellschaft vollständig Gleicher wahrnehmen kann. (Lefort 1992: 313f.)

Wie wir gesehen haben, wurden während der 1970er diese Gesellschaften von vielen zur Unterstützung der These genutzt, dass wahre Freiheit und Gleich-

13 Rosanvallon 1998: 168ff.; 2004: 10ff. Vgl. auch Gauchet 1998: 42f.

14 Vgl. Clastres 1974: 303ff. Zum Leben und Werk Clastres siehe beispielsweise Moyn 2004: 55-80.

heit bedeute, den Staat aufzuheben. Stärker als Clastres betont Lefort den enormen Preis, der für diese Abweisung des Staates entrichtet werden muss. Für Lefort ist es nur die Vermittlung des Staates zwischen den Prinzipien und der Gesellschaft, die Freiheit, Widerspruch und Individualität möglich macht. In Gesellschaften gegen den Staat wird diese Vermittlung jedoch abgelehnt, was bedeutet, dass die heiligen Prinzipien durch Übergangsrituale unmittelbar und wortwörtlich in ihre Körper eingeschrieben werden, in denen die älteren Mitglieder der Gesellschaft die Prinzipien der Gemeinschaft (‘Alle sind gleich’) mit Messern in das Fleisch der jungen Initiierten einschreiben, indem sie ihren Rücken vernarben oder Teile des Körpers durchstechen. Ein Infragestellen der Prinzipien ist nicht möglich, bzw. bedeutet den sofortigen Tod. Wirkliche Gleichheit und Abwesenheit des Staates sind also nur durch die radikale *Abhängigkeit* von einer heiligen zeitlosen Tradition, die *unmittelbar* die Prinzipien der Gesellschaft diktiert, möglich. Anders als Clastres identifiziert Lefort den Staat nicht mit Knechtschaft und Niedergang bzw. Verfall, sondern mit der Freiheit der Gesellschaft, ihre eigene Geschichte zu bestimmen. (Clastres 1974: 315-26)

Die zweite Annahme zeigt sich ebenfalls in dem – für Frankreich neuen – Widerstand gegen die totalitären Regime und Politiken sowie den Staat im Allgemeinen im Namen der liberalen individuellen Menschenrechte. (Rosanvallon 1988: 145) Der moralische Konsens der Menschenrechte wurde mit den in der Politik herrschenden Zwängen (wie Konflikt und Herrschaft) kontrastiert. Die Menschenrechte passten hervorragend zu der traditionellen, französischen republikanischen Sehnsucht nach Konsens und Einheit. Auch wenn es Lefort zufrieden stellt, dass nach jahrzehntelanger Verurteilung des Staates durch linke Intellektuelle die Menschenrechte in Frankreich schlussendlich ernstgenommen wurden, so ist er doch nicht mit der Weise einverstanden, wie sie interpretiert werden. Für ihn dürfen die abstrakten Menschenrechte nicht der Politik entgegengesetzt werden, sie können vielmehr überhaupt nur mittels Debatten und Konflikten innerhalb der Gesellschaft und der Politik funktionieren. Beispielsweise werden Streiks im Namen des Streikrechts legitimiert, was nicht heißt, dass sich dieses Recht jenseits sozialer und politischer Auseinandersetzungen und Konflikte befinden würde. Deshalb attackiert Lefort beide Seiten, Marxisten, die die formalen Rechte im Namen soziologischer Fakten verurteilten, wie auch seine Zeitgenossen, welche umgekehrt die faktische Politik als solche im Namen individueller Menschenrechte verurteilen. Lefort wendet sich gegen beides, den Historizismus und den einseitigen moralischen Universalismus oder Liberalismus, wie er noch in der heutigen politischen Theorie weit verbreitet ist. Für ihn sind die Menschenrechten Prinzipien, die nicht vollständig auf kontingente Fakten oder menschliche Interessen (im Sinne des Historizismus) reduziert werden können, aber auch nicht ‚natürlich gegeben‘ sind: Statt dass sie zu einem vernünftigen Konsens (im Sinne einer normativen Interpretation der Menschenrechte) führen würden, müssen sie vielmehr den konflikthaften politischen Debatten unterworfen werden. Für Lefort sind Prinzipien und Realität, Normen und Debatten, Men-

schenrechte und Politik wechselseitig von einander abhängig und bleiben doch getrennt. (Lefort 1986: 11f., 41ff.; 1994: 45-83)

4. Gauchet und Rosanvallon über die Krisis der politischen Repräsentation

Leforts Modell politischer Repräsentation setzt voraus, dass zwei Bedingungen erfüllt sind. Erstens, dass selbst wenn die bestehende Repräsentation der abstrakten Prinzipien von Individuen in Frage gestellt werden kann, eine solche Herausforderung im Namen dieser Prinzipien erfolgen muss. Während Streikende partikulare Interessen haben, so müssen sie diese doch durch den Bezug auf unbestimmte abstrakte Prinzipien wie die Menschenrechte verteidigen. Zweitens muss es Vermittlungsinstanzen wie Gewerkschaften oder politische Parteien geben, die den Individuen helfen, ihren partikularen Hintergrund in Zusammenhang mit einer abstrakteren Ebene zu sehen. Genau im Moment des Triumphes der Demokratie über ihre totalitären Rivalen in den 1970er und 1980er Jahren wurden diese beiden Bedingungen von der Realität einer sich immer weiter individualisierenden (oder nach französischem Maßstab: ‚liberalen‘) Gesellschaft unterhöhlt. Während die Individualisierung auf den ersten Blick eine Schwächung des Wohlfahrtsstaates bedeutet und damit mehr Freiheit für die Zivilgesellschaft, zeigt sich auf den zweiten Blick, dass auch die zivilgesellschaftlichen Institutionen Stück für Stück unterminiert werden. Als Folge davon fühlen sich die Individuen nicht mehr länger verbunden mit und repräsentiert von vermittelnden Vereinigungen wie Gewerkschaften und politischen Parteien.¹⁵ Wie kann diese sogenannte Krise der politischen Repräsentation erklärt und gelöst werden?

Gauchet eröffnet hier einige interessante Perspektiven. Ihm zu Folge konnten sich demokratische Regime lange Zeit durch die Bedrohung entweder durch totalitäre Staaten oder (im laizistisch geprägten Frankreich) durch die Kirche legitimieren. Diese Bedrohung legitimierte den republikanischen Vorrang des Gemeinwohls (Staat) gegenüber den partikularen Interessen (Zivilgesellschaft). Als sich diese Bedrohung im Laufe der 1970er auflöste, verlor der republikanische Staat seine Legitimation. Wegen des Sieges über seine Widersacher büßte der republikanische Staat seine *raison d'être* ein. (Gauchet 1998: 64ff.) Folge davon war, dass Menschenrechte oder abstrakte Prinzipien nicht mehr den Vorrang der Nation vor dem Einzelnen bedeuteten, sondern einfach zu Werkzeugen für Individuen wurden, die ihre rein privaten Interessen durchsetzen wollten. (Gauchet 1998: 81ff.) Der Staat als Repräsentant der allgemeinen Prinzipien wurde nun mehr denn je als ein Hindernis für die persönliche Freiheit gesehen.

¹⁵ Vgl. Rosanvallon 2000: 96ff., Gauchet 1998: 67ff., 78ff.; 2002: 17ff.

Paradoxerweise war der Staat so erfolgreich in seiner Produktion emanzipierter Individuen (mittels Schulen, Wohlfahrtsleistungen, Gleichbehandlung), dass die Individuen nun vom bürokratischen Staat befreit sein wollen, der ihre Freiheit erst ermöglichte. Während der Staat Opfer seines eigenen Erfolgs wird, beißen die Individuen die Hand, die sie füttert, da sie nicht akzeptieren, dass ihre konkrete individuelle Freiheit einen Staat voraussetzt, der die allgemeinen Prinzipien repräsentiert, welche eine Emanzipation der Individuen erst erlaubt. (Gauchet 2002: Iff., 246ff., 342ff.) Die Demokratie wendet sich so gegen sich selbst (*contre elle-même*). Folge davon ist, wie Gauchet in seinem Werk zeigt, dass es zu einem drastischen Wandel von ‚Politik‘, ‚Individualität‘, ‚Bildung‘ und ‚Gesellschaft‘ kommt. (Gauchet 2002; 1985: 264ff.; 1998: 65ff.) Trotzdem bleiben die Individuen, auch wenn sie anderes glauben mögen, *faktisch* mehr denn je abhängig von dem Staat, der sie erzeugt hat. In seinem Werk weist Gauchet immer wieder auf die unterdrückten, aber notwendigen Bedingungen der Möglichkeit von Individualität hin.

Soweit die Diagnose. Aber was ist mit der Lösung? Traditionellerweise versuchen Republikaner und Populisten, die Probleme einer individualisierten Gesellschaft zu lösen, indem sie nach mehr Einheit und nationaler Geschlossenheit rufen. Für Gauchet und Rosanvallon jedoch ist diese ‚republikanische Regression‘ eine Lösung aus der Vergangenheit, die schlicht die Fakten ignoriert.¹⁶ Neu für Frankreich war die Verteidigung von Gruppenidentitäten als Lösung für eine verlassende Jakobinische Nation, die bisher nur abstrakte Individuen anerkannt hatte. Gauchet und Rosanvallon zeigen jedoch, dass die Natur dieser Gruppenidentitäten sich gewandelt hat: Sie bilden keine stabilen, ‚natürlich gegebenen‘ Identitäten mehr, die durch die Politik gespiegelt werden sollen, sondern sind das Ergebnis einer individuellen Wahl. Diese Identitäten sind damit eher Teil des Problems als Teil der Lösung.¹⁷ Abgesehen von diesen überholten Lösungen gibt es noch eine von beinahe allen (sogar in Frankreich) akzeptierte Lösung: den Liberalismus. Wie kann man eine Gesellschaft aus sehr unterschiedlichen Individuen besser regulieren als über die Gesetze des Marktes? (Gauchet 1998: 85ff.; Rosanvallon 1988: 144ff.) Da aber der Liberalismus der Illusion anhängt, dass die Gesellschaft vollständig autonom und in der Lage sei, sich zur Gänze selbst zu organisieren, ist er wiederum eher ein Symptom als ein Heilmittel.

Gegen den Liberalismus, der glaubt, Politik sei ein Spiegel der Gesellschaft, zeigt Gauchet, dass die liberalistischen Versuche, diese Spiegelung zu leisten – beispielsweise durch Meinungsumfragen – immer deutlicher machen, wie ‚unrepräsentierbar‘ eine individualisierte Gesellschaft ist. Als Folge davon klafft der Riss zwischen Staat und Gesellschaft nur noch weiter auf, wie die aktuelle Krise politischer Repräsentation deutlich macht. Der Versuch des Liberalismus, den Riss zwischen der Gesellschaft und ihren Leitprinzipien mittels der Idee einer

16 Rosanvallon 1988: 140ff.; 1998: 340ff.; Gauchet 1998: 65.

17 Gauchet 1998: 89ff.; Rosanvallon 1988: 147ff., 154ff.; 1998: 347-54.

sich selbst regulierenden Gesellschaft zu schließen, schlägt daher fehl. Darüber hinaus sind auch liberale Gesellschaft abhängig von einem Leitprinzip, nämlich dem einer radikal unvorhersehbaren und offenen Zukunft, welche sich von der bestehenden Gesellschaft unterscheidet und sie doch anleitet. (Gauchet 1998: 125ff.) Der Staat versucht eher, der Gesellschaft aktiv bei der Bewältigung der unbestimmten Zukunft zu helfen, als dass er sie einfach widerspiegeln würde. Beispielsweise werden im Bildungsbereich Kinder zunehmend auf die ‚neuen Herausforderungen‘ der Zukunft vorbereitet und weniger dazu angeleitet, sich mit den Ideen der Vergangenheit zu beschäftigen. (Gauchet 1985: 255f., 258f., 264ff., 276f.; 2002: 109ff.) Und noch in einer weiteren Hinsicht ist die Gesellschaft abhängig vom Staat: Die Individuen rufen den Staat an, um ihn (auf eine fast schmittianische Art und Weise) entscheiden zu lassen, welche individuellen Vorlieben vertretbar sind und welche nicht. (Gauchet 1998: 98ff., 117f.) Das Problem ist jedoch, dass die Individuen und die ‚liberale Ideologie‘, der sie folgen, davon ausgehen, dass die Gesellschaft sich vollständig selbst regulieren kann und die Individuen ihre Abhängigkeit von allgemeinen Prinzipien und deren Institutionen daher nicht mehr in den Blick bekommen. (Gauchet 2002: XXI, XXVI) Wenn die liberalistische Lösung also falsch ist, welche anderen Alternativen gibt es dann für Gauchet? Für ihn können wir nichts anderes tun als darauf warten, dass die inhärenten (vom Liberalismus unterdrückten und von Gauchet aufgedeckten) Widersprüche unserer Demokratien sich dermaßen verschärfen, dass die demokratischen Gesellschaften gezwungen sind, sich zu wandeln.

Rosanvallon ist hier weniger quietistisch. Wie Gauchet sieht er die Individualisierung als Gefahr, nicht nur, weil sie die Solidarität und den ‚sozialen Zement‘ zerstört, sondern auch, weil sie die Individuen von der Gesellschaft trennt, die ihre Individualisierung möglich macht (Rosanvallon 2000). Eher als Gauchet schlägt Rosanvallon positive Lösungen für dieses Problem vor. Wer kann es also lösen? Auch wenn er Verbindungen zu den Gewerkschaften hatte und für die Selbstverwaltung der Zivilgesellschaft eintrat, glaubt er doch nicht mehr länger daran, dass vermittelnde Institutionen wie die Gewerkschaften wieder zu der Macht kommen könnten, die sie einst besaßen. Statt dessen setzt er seine Hoffnungen in den Staat und in die Sozialwissenschaftler als privilegierte Agenten/Aktoren, die es den Individuen möglich machen müssen, sich wieder mit den Prinzipien verbunden zu fühlen, die ihre Freiheit und Gleichheit garantieren. (Rosanvallon 1990: 278; 1995: 37-40)

Wie können sie dies erreichen? Zuerst müssen Politiker und Sozialwissenschaftler ihre Kategorien an die individualisierte Gesellschaft anpassen. Während der (Wohlfahrts-)Staat Individuen bisher als homogene Gruppen oder Klassen auffasste, muss er diese Kategorien nun individualisieren, indem er Lebensläufe und variable individuelle Situationen mitberücksichtigt. Er muss seine Bezugnahme auf allgemeine Prinzipien, wie etwa die Gleichheit vor dem Gesetz, mit individualisierten begrifflichen Werkzeugen verbinden. (Rosanvallon 2000: 96ff.; 1998: 354ff.) Rosanvallon ist sich bewusst, dass dieses Paradox eines ‚in-

dividualisierten Rechts‘ an die Grenzen der Idee der ‚Gleichheit vor dem Gesetz‘ stößt, die notwendig die Abstraktion vom einzelnen Fall impliziert. Er glaubt jedoch nichtsdestotrotz, dass es noch Raum für eine Form der Individualisierung gibt, die die Allgemeinheit als Basis der Gesellschaft nicht gefährdet. (Rosanvallon 2000: 50f., 83, 104f.)

Rosanvallon geht – wie auch Gauchet – davon aus, dass politische Repräsentation heute nicht einfach das Widerspiegeln der Gesellschaft bedeuten kann, da in einer hochgradig individualisierten Gesellschaft, die wortwörtlich ‚unrepräsentierbar‘ geworden ist, nur wenig zum Spiegeln übrigbleibt. Des weiteren weisen beide Autoren die liberale Idee, dass sich eine Gesellschaft gleichsam automatisch selbst ordnen kann, zurück. Aber wo Gauchet skeptisch im Hinblick auf alternative Formen politischer Repräsentation bleibt, schlägt Rosanvallon die Aufwertung der kognitiven Aspekte der Repräsentation vor. Statt passiv eine ‚nicht repräsentierbare‘ Gesellschaft zu spiegeln, sollten Politiker und Sozialwissenschaftler aktiv nach neuen Wissensformen einer individualisierten Gesellschaft suchen; beispielsweise durch das Schreiben einer kollektiven Gesellschaftserzählung, welche gleichzeitig ein ‚Tagebuch‘ des Individuellen wäre und so die abstrakten und allgemeinen Prinzipien wieder mit der konkreten und individualisierten sozialen Realität versöhnen würde. (Rosanvallon 2000: 101; 1995: 41f.; 1998: 356–61) Rosanvallon verweist auch auf die Eigenverantwortung des Individuums dafür, sich wieder in die Gesellschaft einzufügen – zum Beispiel, indem es aktiv nach einer Arbeit als Mittel sozialer Integration sucht. (Rosanvallon 2000: 66, 82ff., 88f.) Im Großen und Ganzen schreibt Rosanvallon jedoch den Politikern und Sozialwissenschaftlern, die sich auf die neue Realität der individualisierten Gesellschaft einstellen müssen, eine sehr viel größere Verantwortung zu.

5. Schluss

Lefort, Gauchet und Rosanvallon versuchen zu zeigen, dass der Staat als Repräsentant der allgemeinen Prinzipien für eine pluralistische demokratische Gesellschaft notwendig ist und dass er als Repräsentant von der Gesellschaft getrennt bleiben muss. Anders als andere französische Theoretiker betonen sie deswegen die Wichtigkeit von Vermittlungsinstanzen (Staat, politische Parteien, Gewerkschaften etc.), die nicht darauf reduziert werden dürfen, unmittelbarer Ausdruck einer gegebenen Gesellschaft zu sein. Ihre Theorie der Repräsentation unterscheidet sie auch von den liberalen politischen Theoretikern der anglophonen Welt. Trotzdem bleiben sie in mindestens zwei Hinsichten in der von ihnen so heftig kritisierten französischen politischen Kultur verwurzelt. Erstens bleiben sie in ihrer Einstellung zur Zivilgesellschaft und zum Staat ambivalent: Während sie die Autonomie der Zivilgesellschaft begrüßen, glauben sie nichtsdestotrotz, dass diese in letzter Instanz von der Politik oder dem Staat abhängig ist. Umgekehrt

sehen sie trotz ihrer Kritik des Wohlfahrtsstaates den Staat als privilegierten Repräsentanten abstrakter und allgemeiner Prinzipien. Aber kann die vielfältige Zivilgesellschaft keine größere Rolle spielen als diese Autoren annehmen? Zweitens, und in Bezug dazu, fragt man sich, ob diese Autoren nicht vorschnell die Rolle der Medien als ‚Vermittlungsagenten‘, die eine Gesellschaft mit den ihr zugrundeliegenden Prinzipien verbinden könnten, abwerten. Sicher, die Medien spiegeln allzu oft vor, mit der Gesellschaft zusammenzufallen, anstatt sie zu repräsentieren.¹⁸ Trotzdem können die Medien im Prinzip eine sehr wichtige Rolle beim Wiederherstellen des sozialen Bandes spielen. Die Tatsache, dass Politiker zunehmend gezwungen sind, den „Gesetzen der Medien“ zu folgen, belegt dies. Und ist umgekehrt nicht eines der Probleme welches die Europäische Union heimsucht, dass es ihr trotz ihrer vermittelnden Institutionen an den notwendigen Medien mangelt, um ihre Politik und ihre Prinzipien der Bevölkerung nahezu bringen?

(Aus dem Englischen von Reinhard Heil)¹⁹

Literatur

- Arendt, Hannah (1998): *The Human Condition* Chicago and London: University of Chicago Press.
- Berlin, Isaiah (2002): ‚Two concepts of liberty‘, in: ders. (2002): *Liberty*, Oxford: Oxford University Press, 166-217.
- Certeau, Michel de (1990): *L’Invention du quotidien. I. Arts de faire*, ed. Luce Giard, Paris: Gallimard.
- Christofferson, Michael Scott (2004): *French Intellectuals Against The Left. The Antitotalitarian Moment of the 1970s*, New York – Oxford: Berghahn Books.
- Clastres, Pierre (1974): *La société contre l’état*, Paris: Les éditions de minuit.
- Doyle, Natalie (2003): ‚Democracy as socio-cultural project of individual and collective sovereignty‘, *Thesis Eleven*, 75: 69-95.
- Flynn, Bernard (1992): *Political Philosophy at the Closure of Metaphysics*, London – New Jersey: Humanities Press.
- Foucault, Michel (1997): „Il faut défendre la société“, Paris: Seuil-Gallimard.
- Furet, Francois/Julliard, Jacques/Rosanvallon, Pierre (1988): *La République du centre*. Paris: Calmann-Lévy.
- Gauchet, Marcel (1985): *Le Désenchantement du monde*, Paris: Gallimard.
- Gauchet, Marcel (1988): ‚Totalitarisme, libéralisme, individualisme‘, *Le Débat* 50.
- Gauchet, Marcel (1998): *La Religion dans la démocratie*, Paris: Gallimard.

18 Lefort 1978: 318ff., Gauchet 2002 : 362f. ; Rosanvallon 1988: 181; 1998: 346.

19 Der Übersetzer dankt Julia Schleinkofer und Andreas Hetzel für ihre Unterstützung.

- Gauchet, Marcel (2002): *La démocratie contre elle-même*, Paris: Gallimard.
- Gauchet, Marcel/Swain Gladys (1980): *La pratique de l'esprit humain*, Paris: Gallimard.
- Howard, Dick (1977): *The Marxian Legacy*, London – Basingstoke: Macmillan.
- Jainchill, Andrew/Moyn, Samuel (2004): ‚French Democracy between totalitarianism and solidarity: Pierre Rosanvallon and revisionist historiography‘, *Journal of Modern History* 76: 107-154.
- Lefort, Claude (1976-77): ‚An interview with Claude Lefort‘ in: *Telos*, 30.
- Lefort, Claude (1978): *Les formes de l'histoire*, Paris: Gallimard.
- Lefort, Claude (1979a): *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, Paris: Gallimard.
- Lefort, Claude (1979b): ‚La communication démocratique‘ in: *Esprit*, 9-10.
- Lefort, Claude (1986): *Essais sur le politique*, Paris: Seuil.
- Lefort, Claude (1992): *Écrire*, Paris: Calmann-Lévy.
- Lefort, Claude (1994): *L'Invention démocratique*, 2nd ed (zuerst 1981), Paris: Fayard.
- Lefort, Claude (1999): *La complication*, Paris: Fayard.
- Lefort, Lefort/Gauchet, Marcel Gauchet (1971): ‚Sur la démocratie: le politique et l'institution du social‘, *Textures* 2-3.
- Moyn, Samuel (2004): ‚Of savagery and civil society: Pierre Clastres and the transformation of French political thought‘, *Modern Intellectual History* 1, 55-80.
- Poltier, Hugues (1998): *Passion du politique*, Genève: Labor et fides.
- Revel, Jacques/Wachtel, Nathan (Hg.) (1996): *Une École pour les Sciences Sociales*, Paris: Cerf and EHESS.
- Rosanvallon, Pierre (1988): ‚Autogestion‘, *Le Débat* 50.
- Rosanvallon, Pierre (1990): *L'État en France. De 1789 à nos jours*, Paris: éditions du Seuil.
- Rosanvallon, Pierre (1995): ‚Faire l'histoire du politique‘, *Esprit*, Nr. 209 (Februar), 37-40.
- Rosanvallon, Pierre (1998): *Le peuple introuvable. Histoire de la représentation démocratique en France*, Paris: Gallimard.
- Rosanvallon, Pierre (1999): *Le capitalisme utopique*, Paris: Seuil.
- Rosanvallon, Pierre (2000): *The new social question*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Rosanvallon, Pierre (2004): *Le modèle politique français. La société civile contre le jacobinisme de 1789 à nos jours*, Paris: Editions du seuil.

Demokratischer Sektoralismus: Fragen an die politische Theorie

THOMAS SCHMIDT

Mein Aufsatz wird sich in einem wesentlichen Punkt vom Gros der übrigen in diesem Sammelband vorgestellten Beiträge unterscheiden. Während die übrigen Artikel intensiv einzelne Autoren und bestimmte Theorieansätzen bearbeiten und dadurch gleichsam die Angebotsseite der politischen Theorie repräsentieren, repräsentiert mein Beitrag die Nachfrageseite. Mein Interesse lässt sich dabei wie folgt zusammenfassen: Welchen konstruktiven Beitrag kann die neuere politische Theorie angesichts einer gegebenen Herausforderung, nämlich der Notwendigkeit, die bereits existierenden Formen transnationaler Politik zu demokratisieren, zur Begründung einer transnationalen demokratischen Praxis leisten?

Meine (vorläufige) Antwort umfasst zwei Teile. Im ersten werde ich die Ausgangslage transnationaler Politik schildern, wobei insbesondere der europäische Einigungsprozess als Paradebeispiel dienen soll. Nirgendwo sonst in der Welt hat es bisher einen ambitionierteren Versuch der De- und Transnationalisierung der Politik gegeben bzw. wurde intensiver über Möglichkeiten und Unmöglichkeiten der transnationalen Demokratie diskutiert. Dabei hat sich gezeigt, dass durch den fortwährenden Prozess der Entgrenzung, meist Globalisierung genannt, die kurzzeitig stillgelegten Grenzprobleme der Demokratie aufbrechen und durch funktionale Äquivalente jenseits des Nationen-Begriffs befriedigt werden müssen. Das funktionale Äquivalent zur Grenzziehung der Nation erkenne ich dabei in der begrenzenden Funktion des Sektors (bzw. des Politikfeldes), weswegen an dieser Stelle auch das Konzept des *demokratischen Sektoralismus* als eine zeitgemäße Alternative zum Modell des demokratischen Nationalismus eingeführt werden soll.

Im zweiten Teil werde ich zunächst das Konzept des demokratischen Sektoralismus eingehender erläutern, um auf dieser Grundlage meine Fragen an die politische Theorie zu formulieren. Tatsächlich ist die Liste meiner Fragen kurz und die Liste der Beispiele aus der politischen Theorie, auf die ich zu sprechen komme, kaum länger geworden. Das ist nicht nur dem hier gebotenen Platz geschuldet. Neben den hier exemplarisch ausgewählten Theorien spräche nichts dagegen, die neueren Entwicklungen um John Deweys Pragmatismus bzw. seinen „demokratischen Experimentalismus“ (vgl. Brunkhorst 1998) oder aber Jürgen Habermas’ Diskurstheorie nach dem hier vorzuführenden Muster zu befragen. An anderer Stelle wird dies auch sicher nachgeholt werden. In dem hier vorliegenden Beitrag allerdings möchte ich mich weitgehend auf die Systemtheorie eines Niklas Luhmann und das postfundamentalistische Denken von Ernesto Laclau und Chantal Mouffe beschränken. Dazu ist es zunächst nützlich, sich von kulturalistischen Theorien abzugrenzen, wie sie Charles Taylor in einer „modernen“ Fassung vertreten hat. Abgerundet wird das Ganze durch eine skizzenhafte Auseinandersetzung mit der „politischen Epistemologie“ von Bruno Latour.

1. Transnationale Demokratie

Ohne Nation keine Demokratie. Das zumindest ist der Tenor einer im Kontext der EU-Demokratiediskussion sehr einflussreichen Denkrichtung, deren Bedeutung eher noch zunimmt denn schrumpft (Guéhenno 1994; Greven 1998; Offe 1997; Scharpf 1999). Würde diese Behauptung zutreffen, markierte die Diagnose einer „postnationalen Konstellation“ nicht den Beginn eines nunmehr global angelegten demokratischen Zeitalters – so wie das ursprünglich auch Jürgen Habermas, bis hin zur „Weltbürgerschaft“ und „Weltrepublik“, erhofft hatte (Habermas 1994: 659f.; 1998), sondern ganz im Gegenteil den End- bzw. Umkehrpunkt gesellschaftlicher Emanzipationsprozesse.

Die Ursachen, die zu dieser postnationalen Konstellation geführt haben, sind vielfältig. Je nach politischer Einstellung wird dabei mal mehr der Wille, mal mehr die Ohnmacht der an den Entscheidungsprozessen beteiligten Akteure in den Vordergrund gestellt. Wenig strittig ist dabei, dass es zahlreiche politische Problemfelder gibt, in denen wirkungsvoll nur noch transnational etwas zu erreichen ist (man denke z.B. an das Thema Klimaschutz). Nun möchte ich mich in diesem Beitrag nicht mit den Ursachen der Globalisierung, sondern mit ihren demokratierelevanten *Auswirkungen* beschäftigen.

Eine als demokratisch zu bezeichnende Politik beruhte bislang wesentlich auf einem Modell *territorialer* Repräsentation. Parlamente, Parteien und wahlkreisabhängige Abgeordnete waren lange Zeit die herausragenden Elemente, mit denen innerhalb eines Nationalstaates, gleich ob er einheits- oder bundesstaatlich verfasst war, der Volkswillen in den politischen Willensbildungsprozess eingespeist wurde. Eine der Funktionsvoraussetzungen dieses Arrangements war die

relativ weitreichende Deckungsgleichheit von Kultur-, Rechts- und Wirtschaftsräumen. Nach übereinstimmender Einschätzung beginnt diese Kongruenz nun aufzubrechen. An ihre Stelle tritt ein facettenreicher Prozess der (territorialen) Entgrenzung, in dem die Europäische Union eine Sonderstellung einnimmt. Im Kontrast zu bekannten Formen staatlicher Zusammenschlüsse ist die EU nämlich weder Staatenbund noch Bundesstaat, sondern ein Gebilde ganz eigener Art („*sui generis*“, vgl. Jachtenfuchs 1997). Zwar sind in der Union sowohl die *Nationalstaaten* als auch diverse Formen von *Nationalismen* weiterhin präsent – doch nützt dies keinesfalls der demokratischen Legitimation von EU-Politik, sondern behindert sie.

Statt territorial gebundener demokratischer Politik hat sich in der EU ein System etabliert, in dem politikfeldspezifische transnationale Politiknetzwerke die Politik dominieren. Als *Network Governance* oder – ins Deutsche übersetzt – als politikfeldspezifisches Mehrebenennetzwerkregieren (Zürn 1998), lässt sich dieser Formwandel am besten als *Sektoralisierung der Politik* bezeichnen. Sektor meint hier im wesentlichen das Gleiche wie Politikfeld (auch wenn ich an anderer Stelle eine Differenzierung beider Begriffe je nach Institutionalisierungsgrad vorgeschlagen habe; vgl. Schmidt 2004). Beispiele für wichtige europäische Politikfelder sind Binnenmarkt, Verbraucher- und Umweltschutz, Agrarpolitik oder die gentechnisch veränderten Lebensmittel.

Alternativ zu sektoraler Politik wird in der Literatur häufig auch von *funktionaler Politik* gesprochen (eine Bezeichnung, die mir weniger gefällt, da hier dem Funktionalismus eine positive Konnotation verliehen wird, den er sich nicht verdient hat). Als solche war sie schon früher Gegenstand von Analysen, die sich allerdings meist auf den Nationalstaat und dort wiederum auf das Feld der Parteien bzw. der industriellen Arbeitsbeziehungen konzentrierten. Schon bei dieser Gelegenheit fiel auf, dass in Anbetracht sektoraler Problemstellungen die auf territoriale Repräsentation eingestellten politischen Systeme keine wirklich angemessene Form demokratischer Legitimation bieten konnten (einschlägige Stichworte: „Krise des Parlamentarismus“, „Krise der Repräsentation“). Zwar gelang es einigen politischen Systemen, für kurze Zeit alternative Formen der demokratischen Repräsentation aufzubauen (vgl. die Stellung des Korporatismus in sogenannten Konsens- bzw. Konkordanzdemokratien) – am ehesten gelang das allerdings ausgerechnet dort, wo die Gesellschaft in einer übersichtlichen Art und Weise relativ eindeutige ethnische, religiöse oder klassenbedingte Segmentierungen aufzuweisen hatte (z.B. im Konsozialismus der Schweiz, Belgiens und der Niederlande; siehe M. Schmidt 2000). Mit zunehmendem sozialen Wandel haben sich diese Segmentierungen weitgehend verflüssigt und an die Stelle des Vertrauens und der Loyalität gegenüber den je eigenen Funktionseliten sind individuelle Partizipationsansprüche getreten. In ihrer Folge haben sich auf nationaler Ebene unkonventionelle Partizipationsformen herauskristallisiert, die als Ergänzung oder Konkurrenz zu den herkömmlichen Strukturen die demokratische Qualität (gemessen am Partizipationsgrad) erheblich erhöht haben.

Ob konventionelle oder unkonventionelle Partizipationsformen – für die europäische Ebene lässt sich kein positives Urteil abgeben. Obwohl nach Schätzungen bereits mehr als 50 % der die EU-Bürger direkt vor Ort betreffenden Gesetze auf der europäischen Ebene entschieden werden, sind die Partizipationsmöglichkeiten des Bürgers weitgehend auf die Wahlen zum Europäischen Parlament (EP) reduziert. Ganz davon abgesehen, dass – gemessen an nationalen Parlamenten – die Kompetenzen des EP noch immer (wenn auch abnehmend) stark eingeschränkt sind. Als genuines Instrument territorialer Repräsentation ist eine Vollparlamentarisierung der EU ausgesprochen ungeeignet, transnationale sektorale Politik demokratisch zu legitimieren. Eine die Territoriumsgrenzen überschreitende und durchschneidende sektorale Politik benötigt eine ebenso geartete soziale Legitimationsbasis. Angesichts der nationalen Verbundenheit politischer Assoziationen (wie Parteien und Verbände) und trotz (oder gerade wegen?) einiger Ausnahmen, wie transnationale Konzerne und internationale Nichtregierungsorganisationen (INGOs), ist diese nicht mal im Ansatz vorhanden.

Fazit: Selbst angesichts einer fortgesetzten Kompetenzzunahme des EP bliebe also das virulente Demokratiedefizit der europäischen Politik bestehen. Versuche, diese vernichtende Bilanz durch den Ausbau des Ministerrats zu einer zweiten Kammer (nach Vorbild des deutschen Bundesrats bzw. des amerikanischen Senats) oder durch einen Ausschuss der Regionen, der der sogenannten „dritten Ebene“ eine repräsentative Stimme geben sollte, aufzupolieren, müssen scheitern, denn sie kranken allesamt an dem selben prinzipiellen Problem: sektorale Politik kann mit den Mitteln politischer Institutionen, die einem territorialer Repräsentationsprinzip geschuldet sind, nicht demokratisiert werden.

Gibt es Alternativen? Dem territorial eingeehten Nationalstaat gelang es für eine geraume Zeit, ein glaubwürdiges Modell der Demokratisierung zu stiften. Der Preis für diesen *demokratischen Nationalismus* war ein relativ hohes Maß an kultureller Homogenität und ein Kompetenz- bzw. Souveränitätsbegriff, der fest an Landesgrenzen (= Rechtsräume) gekoppelt war. Jetzt, da diese Funktionsvoraussetzungen wegbrechen, bedarf es einer sektoralen und transnationalen Alternative. Diesem Anspruch kann die EU in ihrer jetzigen Verfassung *nicht* gerecht werden. Sie ist vielmehr ein Musterbeispiel für die zunehmende Bedeutung von Expertokratien, überzeugt davon, dass nur ein von Facheliten getragener *expertokratischer Sektoralismus* in der Lage sei, die komplexen Herausforderungen des Regierens jenseits des Nationalstaates in den Griff zu bekommen. Auf diese Weise werden eine Vielzahl der auf nationaler Ebene erkämpften demokratischen Partizipationsfortschritte, gleichsam durch die europäische Hintertür, entwertet, was leicht erklärt, weswegen die herrschenden *nationalen* Funktionseliten erstaunlich wenig (vgl. Wolf 1997; 2002), eine an Partizipation interessierte, gesellschaftliche Linke dafür aber zunehmende Probleme mit dem europäischen Einigungsprojekt hat.

Ich teile die Auffassung, dass es aus demokratischer Sicht dringend geboten ist, sich dem Modell des expertokratischen Sektoralismus entgegenzustellen.

Doch da sich – anders als dies Teile der Linken zu glauben scheinen – die Entwicklung der Sektoralisierung von Politik faktisch (aber auch normativ) nicht aufhalten lassen wird, bleibt nur die Alternative eines *demokratischen Sektoralismus*. Das Modell eines demokratischen Sektoralismus sollte dabei mehr sein als nur ein Leitbild, es muss auch die Möglichkeit einer gelingenden politischen Praxis mit einschließen, womit es sich von dem mir zwar sympathischen, aber nur appellativ zu gebrauchenden Begriff des Kosmopolitismus unterscheidet. So könnte eine funktionierende politische Praxis des demokratischen Sektoralismus zwar kosmopolitische Einstellungen befördern – umgekehrt gilt das kaum. Die Idee des Kosmopolitismus ist zu abstrakt und zu weit entfernt vom konkreten, sachbezogenen politischen Alltagsgeschäft, um ideologisch den Belastungen einer konfliktreichen transnationalen Politik gewachsen zu sein.

Was wiederum auf eine generelle Einsicht verweist: Bei aller Phantasie mit dem die Geistes- und Sozialwissenschaften am Begriffsapparat schrauben und neue politische Konzepte entwerfen. Am Ende entscheidet die gesellschaftliche Realität, welches Konzept den Durchbruch schaffen wird und welches wieder verschwindet. Was somit theoretisch seinen Anfang nahm, wird schlussendlich zur empirischen Frage. Gleichwohl wird man eine neue politische Praxis empirisch nicht nachweisen können, sofern man zuvor keinen Begriffsapparat gebildet und ihn theoretisch durchgearbeitet hat. Dies soll nicht zuletzt im nun folgenden, zweiten Teil demonstriert werden.

2. Demokratischer Sektoralismus und die neuere politische Theorie

Noch ist der Begriff des demokratischen Sektoralismus unterbestimmt. Die treffendste Übersetzung scheint mir zu sein, von einer *sachbezogenen* oder einer (frei nach John Dewey) *problemlösungsorientierten Demokratie* zu sprechen. Was aber gehört zur Sache und wer definiert das Problem? Wenn alle Begründungen zu versagen scheinen, retten sich Experten gerne mit einer Floskel und reden von der „Natur der Sache“, als sei diese unzweifelhaft gegeben. In modernen, aufgeklärten Zeiten steht eine solche „Letztbegründung“ zu Recht unter Ideologieverdacht. Was in einem konkreten Fall sachlich relevant ist und was nicht, muss dem politischen Prozess überlassen bleiben und ist vorab zunächst unbestimmt. Das kann (oder muss vielleicht) selbst für die scheinbar so unpolitische und autonome Wissenschaft gültig sein (Latour 1998: 2001). Das muss nicht notwendig in das andere Extrem, nämlich in kulturalistischen Relativismus umschlagen. Tatsächlich wird es wesentlich darum gehen, eine Perspektive aufzuzeigen, die weder der einseitigen *Naturalisierung* noch der ebenso einseitigen *Kulturalisierung* politischer Sektoren Vorschub leistet. Damit ist bereits gesagt, dass politische Sektoren sich nicht aus *Akteuren*, sondern aus *Bedeutungen* (Propositionen) und *Deutungsmustern* zusammensetzen, über deren *verallgemeinerbare Bedeut-*

samkeit unter pluralistischen Vorzeichen gestritten wird. Entsprechend aufmerksam müssen Institutionen beachtet werden, die dem Deutungspluralismus und/oder der Selektion politikfeldrelevanter Deutungen dienen. Am Ende eines politischen Prozesses steht nämlich immer eine (vorläufige) Entscheidung zugunsten der einen oder anderen Deutung um die herum eine *policy* formuliert wird. Damit wird – was viele Beobachter zu unterschätzen scheinen – eine *policy*, d.h. ein Gesetz oder politisches Programm, zum entscheidenden Vehikel, über das eine Deutung (im geradezu klassischen Sinne) die *Herrschaft* über einen politischen Sektor übernimmt und die (soziale) Realität zu beeinflussen sucht¹ – wenigstens bis zu dem Zeitpunkt bis eine neue *policy* beschlossen und damit der „Regierungswechsel“ eingeläutet wird².

Der Selektion aus verschiedenen Deutungsmustern kommt also eine entscheidende politische Bedeutung zu. Wie aber funktioniert dieser Selektionsprozess? Aus politologischer Sicht ist dies die vielleicht komplexeste Frage überhaupt. Klar ist nur, dass hier dem Begriff des „Framing“ (Rahmung) eine zentrale Stellung zukommt. Erst durch die Rahmung erscheint ein Thema in einem ganz bestimmten Licht, werden bestimmte Kontexte hervorgehoben und andere ausgeschlossen. Nur durch erfolgreiche Prozesse der Rahmung kann es gelingen, aus einzelnen Sachverhalten (individuell oder kollektiv relevanten) Sinn zu erzeugen. Wegen der Pluralität möglicher Rahmen (also Kontexte) und durch das Reflexivwerden der dahinter stehenden Prozesse wird dieser Prozess zum Politikum. Nicht von ungefähr erfährt daher sowohl in der Politikwissenschaft als auch in der politischen Praxis der Begriff der Rahmung höchste Aufmerksamkeit. Wer beeinflussen kann, aus welcher Perspektive, d.h. unter Verwendung welches Bedeutungskontextes, eine bestimmte Sache, ein Thema oder ein Problem zu betrachten ist, der hat gute Chancen, auch die von ihm favorisierte Problemlösung (= *policy*) durchsetzen zu können. Entsprechend steht für Generalsekretäre deutscher Parteien und politische Kommentatoren nicht mehr die „richtige Bewertung“ im Zentrum aller Kommunikationsbemühungen, sondern die Erringung der „Deutungshoheit“ zum Nutzen eigener Interessen. Unter demokratischen Vorzeichen sind hier allerdings bestimmte Bedingungen an *Offenheit* und *Inklusivität* anzumelden. Lautete das bisherige demokratische Credo „one man, one vote“, so steht fortan „one man, one voice“ im Vordergrund. Insbesondere unter den Vor-

1 Diese Beschreibung klingt totalitär und scheint die Gestaltungsfähigkeit von Politik zu überschätzen. Man muss allerdings die Steuerungsfähigkeit der Politik auf die gesellschaftliche Wirklichkeit nicht sehr hoch veranschlagen, um einzusehen, dass mit Politik zumindest „ein Unterschied“ gemacht wird – selbst wenn sich dieser Unterschied letztendlich aus nicht-intendierten Nebeneffekten zusammensetzen sollte.

2 Nach herkömmlicher Diktion bezieht sich „Regierungswechsel“ auf den Austausch des regierenden Personals. Wie unpräzise das die politische Realität beschreibt, offenbart das Politikfeld Agrarpolitik. Hier hatte bis zum BSE-Skandal und der Neuordnung des Ministeriums nie wirklich ein Machtwechsel stattgefunden, weil immer das selbe, über die Parteigrenzen hinweg akzeptierte Landwirtschafts-Paradigma die Politiken dominierte.

zeichen von Pluralisierung und Individualisierung kann das schnell zur kommunikativen Überforderung des politischen Prozesses führen. Neben Institutionen und Verfahren der Öffnung sollten daher auch – da unvermeidlich – demokratisch akzeptable Formen der Schließung in den Blick genommen werden³. Und da sich diese Prozesse ferner unter den Vorzeichen (sogar transnationaler) anonymer Massengesellschaften vollziehen, müssen sie den Ansprüchen massenmedialer Kommunikation genügen und nicht auf Kommunikationssituationen *face-to-face* beschränkt bleiben. Es wird nachstehend zu überprüfen sein, inwieweit die neueren politischen Theorien sich eine solche Frageperspektive zu eigen machen und Antworten liefern können.

2.1 Charles Taylors politische Theorie kulturalistischer Inkommensurabilität

Mit welchen Perspektiven und Kontexten im transnationalen Raum dürfen wir realistischer Weise rechnen? Folgen wir dem kulturalistischen Ansatz von Charles Taylor (1989), dann besteht im interkulturellen Raum kaum eine Chance auf Verständigung. Nach Taylor sind Kulturen Lebensformen, von denen jeder Mensch einer angehören soll. Sie sind ferner holistisch und in dieser Weise für Angehörige anderer Lebensformen absolut inkommensurabel. Deutungen können auf diese Weise immer nur gleichbedeutend mit Selbst-Interpretation im Horizont einer (sprachlich determinierten) Lebensform sein.

Damit hat Taylor eine Radikalposition formuliert, der zuzustimmen bedeuten würde, das Projekt einer transnationalen Demokratie weitgehend ad acta zu legen. Auf der anderen Seite müssen unterschiedliche kulturelle Ausgangsvoraussetzungen bei der Frage nach der Inklusions- und Integrationsfähigkeit sektoraler Politik mit ins Kalkül gezogen werden.

Zudem bestätigt die europäische Regierungspraxis die Vermutungen von Taylor nicht. Gerade die EU liefert immer wieder Anschauungsmaterial dafür, dass auf Expertenebene meist keine dramatischen Verständigungsprobleme zwischen Sprechern verschiedener nationaler Herkunft herrschen. Jenseits nationaler Unterschiede sind es hier eher die Vertreter verschiedener „Fächer“ (also Ingenieure vs. Juristen; Naturwissenschaftler vs. Geisteswissenschaftler etc.) die an wechselseitigem Unverständnis leiden.

Neben einer ganzen Reihe von kategorialen Ungereimtheiten steht Taylors kulturalistisch eingefärbte politische Theorie demnach auch empirisch keineswegs auf sicherem Grund. Einen interessanten Versuch der theoretischen Weiterentwicklung, mit dem nicht zuletzt der Absolutheitsanspruch interkultureller In-

3 Das ist nicht selbstverständlich. Die neuere Demokratietheorie verfährt häufig nach dem Muster „je mehr, desto besser“ und verkennt dabei die Notwendigkeit, nach der Öffnung des politischen Feldes auch Strategien zu seiner Schließung vorzuschlagen (vgl. Young 2000).

kommensurabilität aufgeweicht werden soll, unternimmt Hartmut Rosa, indem er eine Theorie der „dimensionalen Kommensurabilität“ entwickelt. Die für die Verständigung notwendige Horizontverschmelzung ergibt sich in dieser Variante „nicht aus einer kontextübergreifenden Perspektive, sondern vom Standpunkt eines *neuen* Kontextes aus“ (Rosa 1996: 507). Es wäre zu diskutieren, ob nicht auch (oder gerade) sektorale Themenstellungen in der Lage sein könnten, diesen *neuen*, die kulturellen Überlieferungen und lebensweltlichen Erfahrungen durchschneidenden Kontext zu schaffen, d.h. eine kleine sektorale Welt zu schaffen, die sich („sui generis“?) ihren eigene Interpretationshorizont schafft.

2.2 Niklas Luhmanns soziologische Theorie funktionalistischer Inkommensurabilität

Nun möchte ich mich der radikaldemokratischen Position von Laclau und Mouffe zuwenden, allerdings über einen Umweg über die autopoietische Systemtheorie. Da sektorale Politik mittelbar ein Resultat der funktionalen Differenzierung ist, liegt es nahe, auch der autopoietischen Systemtheorie von Niklas Luhmann Beachtung zu schenken. Während man bei Charles Taylor mit einer radikalen kulturellen Inkommensurabilitätsthese konfrontiert war, trifft man bei Niklas Luhmann (1990; 1990b; 1997; 2000) gewissermaßen auf ihr funktionalistisches Pendant. Dabei ist einsichtig, dass es von vorentscheidender Bedeutung ist, ob ein Thema oder Problem aus einer ökonomischen, wissenschaftlichen, politischen, religiösen oder vergleichbar grundsätzlich zu unterscheidenden Beobachtungsperspektive wahrgenommen wird. Nur auf sich selbst bezogen produzieren die verschiedenen Beobachtungsperspektiven sinnvolle Kommunikationsanschlüsse. Dagegen besteht über die verschiedenen Perspektiven hinaus, keine Chance auf eine sinnvolle Verständigung. Für das Anliegen des demokratischen Sektoralismus ist eine solche Einstellung unbefriedigend.

Das dem so ist, liegt wesentlich an Luhmanns folgenreicher Unterscheidung von Gesellschaftsstruktur und Semantik. Gesellschaftsstruktur verweist auf die Operationen der Systeme. Semantiken dagegen sind vorzugsweise in Textform kondensierte und bestätigte Strukturen der Selbstbeobachtung der Systeme, wodurch sie nicht zuletzt die Aufgabe des Systemgedächtnisses übernehmen. In ihrer Wirkung marginalisiert werden die Semantiken allerdings erst durch Luhmanns These von der „Nachträglichkeit der Semantik“. Dadurch übernehmen sie keine aktive Rolle bei der Konstituierung sozialer Systeme. Urs Stäheli hat sich mit dieser Antwort nicht zufrieden gegeben und die autopoietische Systemtheorie von Luhmann einer dekonstruktivistischen Lektüre unterzogen. Der einfachen Nachträglichkeit setzt er die These einer „konstitutiven Nachträglichkeit der Semantik“ entgegen, wodurch „Selbstbeschreibungen durch ihre retroaktiven Effekte zum evolutionären bedeutsamen Faktor werden, indem sie die autopoietische Operativität des Systems miterzeugen“ (Stäheli 2000: 217). Durch diesen

Kniff hat er die Systemtheorie aber ganz bewusst in die Nähe einer politischen Theorie der Bedeutung gerückt, wie sie explizit von Laclau und Mouffe vertreten wird. Folgerichtig sieht Stäheli das Hauptmanko der Systemtheorie darin, das Potential des Politischen als herausragende Möglichkeit zur Entparadoxierung von Unentscheidbarkeiten zu übersehen. Welche Unterscheidung bei welcher Gelegenheit zur Anwendung kommt, kann nicht begründet werden. Gerade deswegen aber muss eine Entscheidung getroffen werden, und sie muss zugleich den Zweck erfüllen, den Umstand unsichtbar zu machen, dass diese Entscheidung auch ganz anders hätte getroffen werden können.

2.3 Laclaus und Mouffes politische Theorie des leeren Signifikanten

In der Systemtheorie soll das Komplementär aus (systemschließendem) Code und (umweltöffnendem) Programm, die Entparadoxierung sinnhafter Kommunikationsprozesse ganz alleine gewährleisten. Nach Stäheli kann diese Konstruktion ohne Bezug auf das Politische nicht überzeugen. Als Alternative für Code und Programm steht bei Laclau/Mouffe (1991) der „leere Signifikant“. Der leere Signifikant ist „ein Zeichen, das kein Zeichen ist“ (Stäheli 2000: 61), da es (mit wechselnden Inhalten) als eine Art Platzhalter „bezeichnet, was eigentlich nicht bezeichnet werden kann: die Identität des Diskurses“ (Stäheli 2001: 201).

Es gibt keine sachlichen Grenzen dafür, welches sprachliche Zeichen als leerer Signifikant fungieren kann und welches nicht. In einem gemeinsamen Aufsatz haben Thorsten Bonacker und André Brodocz die internationale Anerkennung und Genese des Begriffs der Menschenrechte aus der Perspektive des „deutungs-offenen Signifikanten“ analysiert. Im Prinzip spricht nichts dagegen, auch die Bezeichnung von Politikfeldern wie Umweltschutz, Agrarmarkt oder gentechnisch veränderte Lebensmittel als leere bzw. deutungs-offene Signifikanten und damit als Gegenstand von hegemonialen Deutungskonflikten zu begreifen.

Wie schneidet der radikaldemokratische Ansatz, gemessen an den oben formulierten Erwartungen eines demokratischen Sektoralismus, ab?

Im Kontrast zu kulturalistischen Ansätzen müssen keine vopolitischen Identitäten unterstellt werden. An einer Stelle bemerken Laclau/Mouffe, dass es in ihrer politischen Theorie nicht nur um die *Identität des Diskurses*, sondern auch um *Identitäten in Diskursen* geht. Der politische Prozess übernimmt somit die zentrale Aufgabe, die unbestimmten sozialen Grenzen zu bestimmen und entfaltet so seine sozialintegrative Wirkung. Das ist von großem Vorteil für einen demokratischen Sektoralismus, der sich im transnationalen sektoralen Bedeutungsraum aufhält und die unvermeidlichen politischen Identitäten (besser: Identifizierungen) idealiter aus sich selbst heraus schöpft.

Ferner weist der Ansatz von Laclau/Mouffe kein Konstruktionsmerkmal auf, das seine Funktionsfähigkeit unter den Bedingungen massenmedialer Kommuni-

kation verhindern würde. Auch das ist freilich ein Plus, zumal der Zeichencharakter des leeren Signifikanten ihn gegenüber den Unterschieden natürlicher Sprachen weitgehend unsensibel macht und dadurch ein Höchstmaß an kultureller Offenheit und Inklusivität gewährleistet.

Was aber bestimmt den Inhalt des leeren Signifikanten – denn darum geht es ja letztlich in jeder politischen Entscheidung. Diese Frage muss auch geklärt werden, um den Grad an sozialer Offenheit und Inklusivität abschätzen zu können. An dieser Stelle wird man bei Laclau/Mouffe auf den Machtbegriff zurückgeworfen. Das Politische entspricht dann dem Ensemble jener Entscheidungen, die auf einem unentscheidbaren Terrain getroffen worden sind, also einem Terrain, für das Macht konstitutiv ist. Der Inhalt des leeren Signifikanten reflektiert aus dieser Sicht die gegebenen gesellschaftlichen Machtverhältnisse bzw. Machtungleichgewichte (nicht mehr, aber auch nicht weniger).

Sofern aber alles nur in Machtbeziehungen gründet, ergibt sich für die Demokratie ein grundlegendes Problem: Moderne liberale Gesellschaften haben es bisher verstanden, dass die Hegemonie bestimmter Deutungen durch alternative Deutungen prinzipiell herausgefordert und gegebenenfalls sogar abgelöst werden kann. Nach der bekannten Einschätzung von Claude Lefort ist in der Demokratie der symbolische Ort der Macht leer und ihre eigene Legitimationsbasis durch radikale Unbestimmtheit gekennzeichnet (Lefort/Gauchet 1990). Daraus folgt, dass in der Möglichkeit der Demokratie immer auch sogleich die Möglichkeit des Totalitarismus angelegt ist. Auch Laclau/Mouffe schätzen aus normativen Gründen die Institutionen der liberalen Gesellschaften, die jenes Maß an Offenheit gewährleisten, dass für ihre Variante von Radikalität und Emanzipation nützlich, wenn nicht sogar konstitutiv erscheint. Leider bleibt unklar, wie im Rahmen dieser Hegemonietheorie die Reproduktion des liberalen Grundgerüsts sichergestellt werden könnte. Zwar fordert Mouffe an zentralen Stellen in ihrem Werk, dass die politischen Kontrahenten als Gegner (Agonist) und nicht im Sinne Carl Schmitts als Feinde (Antagonist) zu begreifen wären, doch ist das zunächst nichts weiter als eine normative Setzung. In einer politischen Welt grundloser Unterscheidungen bleibt Mouffe den Nachweis schuldig, wie eine bürgerkriegsähnliche Eskalation von Deutungskonflikten ausgeschlossen werden könnte (vgl. dazu auch Stäheli 2001: 212-14; Jörke 2004; Hetzel 2004).

Wie skizziert, bietet die poststrukturalistische Hegemonietheorie eine ganze Menge von Ansatzpunkten, an denen das Konzept des demokratischen Sektoralismus anknüpfen kann. Mit der Machtfrage hat sich dann allerdings ein sehr grundsätzliches Problem eingestellt, dass sich unter den Bedingungen radikaler Kontingenz theorieimmanent kaum lösen lässt. Die Sachlage ändert sich freilich, sobald die Empirie in den Blick genommen wird. Dann wird man rasch feststellen, dass an bestimmten Orten und zu bestimmten Zeiten die Art und Weise, mit der die leere Stelle der Macht gefüllt wird, so vollständig kontingent gar nicht ist. Für marxistisch eingestellte Beobachter waren und sind es die letztlich aus den Produktionsverhältnissen resultierenden strukturellen Machtverhältnisse, die be-

gründen, weswegen sich bestimmte Deutungsmuster durchsetzen und andere eben nicht. Sowohl Michel Foucault als auch kulturkritische Autoren haben viel dazu beigetragen, um begreifen zu lernen, wie gesellschaftliche Machtverhältnisse ohne sichtbare äußere Gewaltanwendung in der Lage sind, Ordnung herzustellen, und zwar indem sie institutionell vermittelt auf die innere Natur der Gesellschaftsmitglieder einwirken und damit deren eigentlich unwahrscheinlichen Hang zur Selbstdisziplinierung ausnutzen. Alternativ zur marxistischen Sicht lässt sich heute auf die besondere Bedeutung wissenschaftlicher Expertise für den politischen Entscheidungs- und Legitimationsprozess verweisen. Die Akzeptanzchancen eines Deutungsmusters steigen rapide, wenn zu dessen Bestätigung das wissenschaftliche Ticket gezogen wird. Häufig reduziert sich dann die politische Auseinandersetzung auf den Konflikt zwischen Expertise und Gegen-Expertise, währenddessen sich das gleichermaßen erschreckte wie gelangweilte Publikum vom politischen Prozess abzuwenden beginnt und den Experten und Eliten „vertrauensvoll“ den politischen Raum überlässt. Nach Meinung elitenorientierter Demokratietheorien ist dies dann auch ganz gut so oder aber zumindest eine unausweichliche Konsequenz, sofern man auf „*good governance*“ (wie das neuerdings heißt) nicht verzichten möchte. Für Poststrukturalisten wie Laclau und Mouffe sind solche Kategorien freilich blanke (Herrschafts-)Ideologie. Bruno Latours Vorstellung einer „politischen Ökologie“ oder besser: einer „politischen Epistemologie“ steht zwischen diesen beiden Extremen. Mit ihr möchte ich mich abschließend beschäftigen.

2.4 Bruno Latours politische Epistemologie

Bruno Latour (1998; 2000; 2001) akzeptiert die große Bedeutung, die die (Natur-) Erkenntnis für unsere Gesellschaft hat. Was er nicht akzeptiert, sind sämtliche Versuche, aus Naturerkenntnis und Wissenschaft einerseits und dem Sozialen und Politischen andererseits einen unüberwindlichen Gegensatz zu konstruieren. Denn das Gegenteil ist richtig. Was in der Theorie getrennt sein soll, stellt in der Praxis ein verwobenes Kartell dar, so dass längst die Wissenschaft nicht ohne politische und umgekehrt die Politik nicht mehr ohne wissenschaftliche Einmischung funktionieren kann. Wer so denkt, nimmt einen Bruch mit den grundlegendsten (Seins-)Gewissheiten der modernen Erkenntnisphilosophie billigend in Kauf. Und tatsächlich ist in den Augen Latours das kartesianische Programm wenig mehr als der untaugliche Versuch, all das unsichtbar werden zu lassen, was die Moderne doch ständig an Hybriden aus menschlichen und nicht-menschlichen Wesenheiten hervorbringt. Entsprechend wäre „Sein“ ein anderes Wort für menschliches und nicht-menschlichem Verbundensein: „Das Ozonloch ist zu sozial und zu narrativ, um wirklich Natur zu sein, die Strategie von Firmen und Staatschefs zu sehr angewiesen auf chemische Reaktionen, um allein auf

Macht und Interessen reduziert werden zu können, der Diskurs der Ökosphäre zu real und sozial, um ganz in Bedeutungseffekten aufzugehen“ (Latour 1998: 14).

Diese kurzen Bemerkungen lassen bereits erahnen, wie radikal der Autor dabei vorgeht, neue und ungewohnte Grenzziehungen vorzunehmen. Sein Interesse deckt sich dabei aber wesentlich mit dem des demokratischen Sektoralismus. Auch seinem Programm einer politischen Epistemologie (das im übrigen die politische Ökonomie nicht nur ergänzen, sondern ersetzen soll) (Latour 2001: 287) geht es zunächst darum, die Grenzen des Demos – nicht in Form eines menschlichen Kollektivs, sondern in Gestalt von *Propositionen* (also Deutungen und Bedeutungen) – zu bestimmen, wobei er zwischen den falschen Alternativen Kulturrelativismus und Naturalismus einen dritten Weg sucht. In einem aus zwei Kammern bestehenden „Parlament der Dinge“ müssen die Akteure/Aktanten ihre Wirklichkeit unter Beweis stellen und das erfüllen sie zunächst am besten durch ihre Widerspenstigkeit: „Menschliche und nicht-menschliche Akteure erscheinen zunächst als Störenfriede. Ihr Handeln lässt sich vor allem durch den Begriff der Widerspenstigkeit definieren“ (Latour 2001: 115; zum Thema „Widerspenstigkeit“ vgl. auch Wingert 2001). Durch die Widerspenstigkeit gerät sowohl das kulturrelativistische als auch das naturalistische Weltverständnis an seine Grenzen, denn was für den subjektiven Willen ein zuviel an Irritation ist (z.B. um so tun zu können, als wäre da nichts), das ist für die objektive Realität ein noch zu wenig an Information (z.B. um ein für alle mal verbindlich definieren zu dürfen, worum es sich überhaupt handelt). Im Parlament der Dinge soll diese Spannung nicht aufgelöst, sondern als produktiver Faktor bewahrt werden, wobei die erste Kammer von Latour als eine „einbeziehende Gewalt“ beschrieben wird. Hier soll die Sensibilität für die „Präsenz einer Vielzahl von Propositionen“ geschärft werden, die womöglich darauf warten, Teil des Kollektivs, d.h. des Demos bzw. der gemeinsamen Welt zu werden („Perplexität“). Zudem soll dort die Frage beantwortet werden, welche Beweise relevant sind, um über Existenz, Wichtigkeit, Willen einer Proposition zu urteilen („Konsultation“). Die „ordnende Gewalt“, repräsentiert durch die zweite Kammer, hat sodann die Aufgabe die heterogenen und inkommensurablen Propositionen in eine einzige, homogene und mit klaren Präferenzen ausgestattete Ordnung einzusortieren („Hierarchie“). Ferner soll hier die Funktion der Schließung ausgeübt werden, ohne die das Wesen der Politik (sprich: die „kollektiv verbindlichen Entscheidungen“) nicht denkbar wären („Institution“)⁴. Welche Rolle spielen in diesem System aber die Experten und Eliten

4 Auch wenn Latour eher solche Beispiele wie BSE, AIDS bzw. HI-Virus im Angebot hat und diese für die Aufnahme in den Demos vorschlägt – so könnte man das Modell doch auch auf andere, dem Sektoralismus ebenfalls vertrautere Bereiche übertragen, z.B. der Wirtschaftspolitik: Nachdem in der ersten Kammer die Relevanz und Wirklichkeit (volks-)wirtschaftlicher Prozesse festgestellt worden ist, tummeln sich in der zweiten Kammer noch zwei konkurrierende wirtschaftspolitische Paradigmen, das sogenannte angebots- und das nachfrageorientierte Paradigma. Von Zeit zu Zeit gelingt es mal dem einen, mal dem anderen Paradigma den politischen Sektor zu beherrschen (Regierung/Opposition). Unter Umständen wäre

und an welcher Stelle setzt die versprochene Demokratisierung ein? Es ist kaum vorstellbar, wie die soeben beschriebenen Aufgaben ohne das „Know how“ von Experten erfüllt werden könnten. Tatsächlich sorgen Wissenschaftler, Ökonomen, Politiker und Moralisten (wie sie Latour nennt) wesentlich für die Funktionsfähigkeit der beiden Kammern. Indem Latour nicht auf Wissenschaft, sondern auf Forschung setzt, glaubt er den Gefahren der Expertokratie jedoch entkommen zu können. Schon heute sei der klassische Experte im Verschwinden und treten Mitforscher in Gestalt von Konsumenten, politischen Aktivisten oder wohlinformierten und -interessierten Patienten in den Vordergrund – so die These (vgl. Latour 2000).

Trotz aller Skepsis gegenüber einer Expertokratie würde der demokratische Sektoralismus den Wert von Experten und Expertisen ebenso wenig leugnen, wie das die politische Epistemologie tut. Vieles spricht dafür, gerade in einer transnationalen Veranstaltung wie der EU zunächst den Experten das Initiativrecht einzuräumen und sie darüber beraten zu lassen, welche Lösungen für welche politischen Probleme die angemessensten wären. Häufig wird dadurch allerdings der erste Schritt vor dem zweiten getan, d.h. Experten liefern bereits fertige Lösungen (zweite Kammer), währenddessen die Vielzahl möglicher Propositionen noch gar nicht durchgearbeitet worden ist (erste Kammer). Eine Antwort des demokratischen Sektoralismus auf diese Situation könnte lauten: Öffentlichkeit und direktdemokratische Referenda. Wie dies im Einzelnen zusammenhängt und welche Vorteile sich daraus ergeben, mithin die konkrete demokratische Perspektive, habe ich in einem anderen Aufsatz ausführlich dargelegt (Schmidt 2005). An dieser Stelle nur soviel: Über (fakultative) Referenda (vgl. Abromeit 1998) ließen sich sowohl die Funktionen der ersten Kammer (d.h. die Öffnungsfunktion) als auch die der zweiten Kammer (die Schließungsfunktion) auf eine breitere demokratische Basis stellen. Dabei käme es zu einer in beidseitigem Interesse stattfindenden kommunikativen Rückkoppelung zwischen Experten und Normalbürgern, wie sie unter repräsentativen Demokratiebedingungen nur selten hergestellt werden kann.

3. Fazit

Der erste skizzenhafte Versuch, den Mehrwert ausgesuchter neuerer politischer Theorien für die theoretische Fundierung eines demokratischen Sektoralismus im transnationalen Raum abzuschätzen, hat zu durchaus positiven Ergebnissen geführt. In Anbetracht der gegebenen demokratietheoretischen Herausforderung hat jede Theorie einen signifikanten Beitrag zur Konkretisierung des Problems geleistet. Auch wenn dabei *die* passende Theorie und *die* passende Lösung für alle

gar eine Fusion/Kombination der beiden widerstreitenden Paradigmen denkbar (so eine Art „Große Koalition“ der Wirtschaftspolitik).

Probleme nicht aufgetaucht sein sollte, so ist doch dem Verfahren ein erkenntnisfördernder Mehrwert nicht abzusprechen.

Literatur

- Abromeit, Heidrun (1998): *Democracy in Europe – Legitimising Politics in a Non-State Polity*, Oxford/New York: Berghahn Books.
- Brunkhorst, Hauke (Hg.) (1998): *Demokratischer Experimentalismus. Politik in der komplexen Gesellschaft*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Jörke, Dirk (2004): Die Agonalität des Demokratischen: Chantal Mouffe. In: Flügel, Oliver/Heil, Reinhard/Hetzel, Andreas (Hg.), *Die Rückkehr des Politischen*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, S. 164-184.
- Greven, Michael Th. (1998): Mitgliedschaft, Grenzen und politischer Raum: Problemdimensionen der Demokratisierung der EU. In: Beate Kohler-Koch (Hg.), *Regieren in entgrenzten Räumen. PVS-Sonderheft 29*, S. 249-270.
- Guéhenno, Jean-Marie (1994): *Das Ende der Demokratie*, München: Piper.
- Habermas, Jürgen (1994): *Faktizität und Geltung*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (1998): *Die postnationale Konstellation*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Hetzel, Andreas (2004): Demokratie ohne Grund. Ernesto Laclaus Transformation der Politischen Theorie. In: Flügel, Oliver/Heil, Reinhard/Hetzel, Andreas (Hg.), *Die Rückkehr des Politischen*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, S. 185-210.
- Jachtenfuchs, Markus (1997): *Democracy and Governance in the European Union*, in: Føllesdal, Andreas/Koslowski, Peter (ed.), *Democracy and the European Union*, Berlin et al. : Springer, S. 37-64.
- Laclau, Ernesto/Mouffe, Chantal (1991): *Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus*, Wien: Passagen.
- Latour, Bruno (1998): *Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie*, Frankfurt a.M.: Fischer.
- Latour, Bruno (2000): *Die Hoffnung der Pandora*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Latour, Bruno (2001): *Das Parlament der Dinge*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Lefort, Claude/Gauchet, Marcel (1990): Über die Demokratie. In: Ulrich Rödel (Hg.), *Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 89-122.
- Luhmann, Niklas (1990): *Ökologische Kommunikation*, Opladen: Westdeutscher Vlg.
- Luhmann, Niklas (1990b): *Die Wissenschaft der Gesellschaft*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp
- Luhmann, Niklas (1997): *Die Gesellschaft der Gesellschaft. 2 Teilbände*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

- Luhmann, Niklas (2000): Die Politik der Gesellschaft, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Offe, Claus (1997): Demokratie und Wohlfahrtsstaat. In: Wolfgang Streeck (Hg.), Internationale Wirtschaft, nationale Demokratie, Frankfurt a.M./New York: Campus, S. 99-136.
- Rosa, Hartmut (1995): Hypergüter der Moderne. Die konfliktreiche moralische Landkarte der Gegenwart. In: PVS 36, S. 505-522.
- Rosa, Hartmut (1998): Identität und kulturelle Praxis, Frankfurt a.M./New York: Campus.
- Ruppertz-Rausch, Simone/Schmidt, Thomas (2002): Auf der Suche nach transnational-sektoralen Referenzgruppen als sozialer Basis europäischer Öffentlichkeit. In: Berliner Initial 13, H. 5/6, S. 45-56.
- Scharpf, Fritz W. (1999): Regieren in Europa. Effektiv und demokratisch?, Frankfurt a.M./New York: Campus.
- Schmidt, Manfred G. (2000): Der konsoziative Staat. In: Grande, Edgar/Jachtenfuchs, Markus (Hg.) Wie problemlösungsfähig ist die EU?, Baden-Baden, S. 33-58.
- Schmidt, Thomas (2004): Demokratischer Sektoralismus – Die politische Soziologie der EU zwischen Identitätspolitik und Expertokratie. Diss. TU Darmstadt.
- Schmidt, Thomas (2005): Der demokratische Sektoralismus und seine direktdemokratischen Ausgestaltungsmöglichkeiten. In: Hitzel-Cassagnes, Tanja/Schmidt, Thomas (Hg.), Demokratie in Europa und europäischen Demokratien, Wiesbaden: VS Verlag, S. 290-303.
- Stäheli, Urs (2000): Sinnzusammenbrüche, Weilerswist: Velbrück.
- Stäheli, Urs (2001): Die politische Theorie der Hegemonie: Ernesto Laclau und Chantal Mouffe. In: Brodocz, André und Gary S. Schaal (Hg.), Politische Theorien der Gegenwart II, Opladen: Leske + Budrich, S. 193-224.
- Taylor, Charles (1989): Sources of the Self. The Making of the Modern Identity. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Wingert, Lutz (2001): Epistemisch nützliche Konfrontationen mit der Welt?. In: ders./Günther, Klaus, Die Öffentlichkeit der Vernunft und die Vernunft der Öffentlichkeit, Frankfurt a. M., S. 77-105.
- Wolf, Klaus Dieter (1997): Entdemokratisierung durch Selbstbindung in der EU. In: ders. (Hg.), Projekt Europa im Übergang, Baden-Baden: Nomos, S. 271-294.
- Wolf, Klaus Dieter (2000): Die neue Staaträson, Baden-Baden: Nomos.
- Young, Iris (2000): Inclusion and Democracy, Oxford: OUP.
- Zürn, Michael (1998): Regieren jenseits des Nationalstaates, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Implizite Zensur und politische Öffentlichkeit

HEIKE KÄMPF

Ausgehend von der Frage nach dem Zusammenhang von impliziten Zensurmechanismen und Öffentlichkeit möchte ich Butlers Verständnis des Politischen beleuchten, das sich im Rahmen dieser Verstrickung von Öffentlichkeit und Zensur entfalten lässt. Die Konzentration auf implizite Zensurverfahren macht, wie im Folgenden verdeutlicht werden soll, die Besonderheit von Butlers Verständnis des öffentlichen Raumes als Feld des politischen Handelns aus. Während die Formen expliziter Zensur als formulierte oder zumindest formulierbare Bedingungen der Partizipation am öffentlichen Leben in Erscheinung treten und daher einer kritischen Diskussion und Revision zugänglich bleiben, sind implizite Zensurmechanismen ohne explizite Regulierungen wirksam. Indem die implizite Zensur nach Butler in „nicht-sprachlicher Form“ vorzeichnet, „was unsagbar bleibt“ (Butler 1998: 184f.), begrenzt sie gewissermaßen auch den Horizont, in dem sich die Kritik an expliziten Zensurverfahren bewegt. Dass die implizite Zensur selbst noch die Bedingungen der Formulierbarkeit und Verständlichkeit solcher kritischen Diskurse einbegreift, macht deutlich, mit welchen massiven Problemen sich der Versuch einer Überwindung des durch die implizite Zensur erzwungenen Schweigens konfrontiert sieht. Butler vermutet daher, dass die impliziten Formen der Zensur „dem Sagbaren womöglich eine wirksamere Grenze [setzen], als die expliziten Formen.“ (Butler 1998: 185)

Mit dem Versuch, dieses erzwungene Schweigen zu brechen, geht die Suche nach Möglichkeiten einer Revision der Regeln der Intelligibilität einher, die die öffentliche Wahrnehmbarkeit und Vernehmbarkeit stiften. Die Überwindung impliziter Formen der Zensur würde daher eine radikale Transformation der Konstitutionsbedingungen der Öffentlichkeit bedingen, indem sie eine Erweiterung des Sagbaren und Vernehmbaren herbeiführt und dem stillschweigend Ausge-

schlossenen und Verworfenen die Partizipation am öffentlichen Leben ermöglichte.

Das durch die implizite Zensur Ausgeschlossene lässt sich nicht benennen, gerade weil es als Konstitutionsbedingung des Sagbaren in den Blick genommen wird. Aber Butler geht davon aus, dass es spezifischen Erfahrungen zugänglich ist, die sich als Erfahrungen der Unaussprechbarkeit und Irrealisierung bezeichnen lassen. Sie versucht, diese Erfahrungen zu politisieren, das heißt, sie öffentlich und in ihrer transformierenden Macht sichtbar zu machen. Wobei diese Politisierung mit einer Revision der herrschenden Konstitutionsbedingungen der Öffentlichkeit einhergeht.

Eine weiteres Anliegen dieser Thematisierung von impliziter Zensur und Öffentlichkeit besteht darin, intellektuelle und politische Tätigkeit zusammenzuführen, deren Trennung Butler kritisiert. Butler konstatiert eine Verbreitung der Ablehnung eines selbstkritischen Denkens, das immer die Gefahr birgt, die eignen Überzeugungen zu verlieren. So wird Politik durch die Weigerung, vertraute und geläufige Wirklichkeitsbezüge und Überzeugungen in Frage zu stellen, genau das, „was einen gewissen Antiintellektualismus erfordert“. (Butler 1998: 229) Damit kritisiert sie ein Politikverständnis, das es gewissermaßen zur Voraussetzung politischen Handelns macht, sich nicht beunruhigen zu lassen und Unwissenheit und Unsicherheiten zu verleugnen.

Wie hängen nun diese beiden Zielsetzungen, auf der einen Seite Erfahrungen der Unaussprechbarkeit zu politisieren und auf der anderen Seite einen Antiintellektualismus zu überwinden, zusammen?

Butlers Kritik des Antiintellektualismus ist nicht zuletzt als Antwort auf die kritische Lesart ihrer Texte zu verstehen, die zu dem Vorwurf führt, ihre Überlegungen trügen dazu bei, politische Handlungsfähigkeit zu untergraben und sie böten dem politischen Handeln keine normative Orientierung. Diese Kritik deutet Butler gewissermaßen als Forderung nach Vereindeutigung, die sowohl die Forderung nach eindeutiger Formulierung politischer Interessen und Ziele, wie die nach einer konsistenten politischen Identität der Akteure einschließt. Von hier aus erscheint das Ungewisse, das Eingeständnis von Unwissenheit und Uneindeutigkeit, das Zugeständnis der Intransparenz der eigenen Handlungsmotive und –ziele gewissermaßen als intellektuelle Zögerlichkeit, die jede politische Tatkraft erlahmen lässt. Butler räumt dagegen gerade diesen Vieldeutigkeiten und Unsicherheiten und dem Wissen um die eigene Intransparenz einen zentralen Raum ein, der nicht etwa politisches Handeln verhindert sondern dieses vielmehr trägt und orientiert. Dies wird besonders in der ethischen Relevanz deutlich, welche Butler in ihrer Schrift „Kritik der ethischen Gewalt“ der eigenen Intransparenz und dem Freudschen Unbewussten als dem konstitutiv Enteigneten einräumt, die nicht als Bedrohungen sondern geradezu als Überlebensbedingung erscheinen, weil sie das Selbst mit anderen verbindet. Gerade in seiner Undurchschaubarkeit für sich selbst unterhält das Subjekt laut Butler „einige seiner wichtigsten ethischen Bindungen“ (Butler 2003:29).

Durch die Beobachtung, dass sowohl ein in der Politik feststellbarer Antiintellektualismus als auch die Verwerfung von Erfahrungen als „unpolitische“ dem Verlangen nach Vereindeutigung und Eindeutigkeit geschuldet sind, verstärken beide letztlich implizite Zensurmechanismen, die – kurz gesagt – das Uneindeutige, Intransparente als Bedrohung von Sinn und Intelligibilität aus dem öffentlichen Raum exkludieren. Dagegen versteht Butler gerade die Kritik der impliziten Zensur, die die Öffentlichkeit konstituiert, als das zentrale Anliegen politischer Intervention.

Ich möchte mich im Folgenden Butlers Verständnis des Politischen im Kontext ihres Begriffs der Öffentlichkeit nähern, wobei vor allem das konstitutive Moment der impliziten Zensurverfahren und der Versuch ihrer Überwindung im Vordergrund stehen. Dabei soll es insbesondere darum gehen, sowohl die Originalität als auch die Problematik dieses Begriffs des Politischen herauszustellen und mögliche Weiterentwicklungen anzusprechen.

1. Öffentlichkeit, Zensur und das Feld des Politischen

Aus den einleitenden Formulierungen geht schon hervor, dass sich Butlers Begriff der Öffentlichkeit nicht in einer spezifischen *Funktion*, etwa darin, staatliche oder institutionelle Regelungen zu legitimieren oder zu verändern, erschöpft. Öffentlichkeit erscheint bei Butler vielmehr selbst als Realisierungsraum des Politischen, dessen Wandel sich jenseits rechtlicher und institutioneller Einrichtungen vollzieht. Diese Öffentlichkeit ist weder auf einen Funktionszusammenhang reduzierbar, noch ist sie selbst als *Institution* zu verstehen. Sie ist viel eher durch ihren informellen Charakter gekennzeichnet und käme in dieser Hinsicht dem nahe, was Jürgen Habermas als „die kulturellen Selbstverständlichkeiten“ (Habermas: 1990: 354f.) beschreibt, die den lebensweltlichen Kontext und den Boden der Kommunikation bilden. Allerdings wäre letztere Metaphorik dahingehend zu revidieren, dass diese Selbstverständlichkeiten oder das Hintergrundverständnis nicht den „Boden“ der Kommunikation bilden, sondern dass sich Öffentlichkeit in der Performance, im kommunikativen Prozess, stets neu bildet und fortschreibt, so dass die Möglichkeit politischen Handelns als Veränderung des gemeinsamen Horizonts der Verständigungspraxis erschlossen wird. An anderer Stelle nähert sich Butler daher auch dem Hegelschen Begriff der „Sphäre der Sittlichkeit“ an, um diese nicht-organisierte Öffentlichkeit, um die es ihr geht, zu fassen.

Mit der Thematisierung impliziter Zensurverfahren als konstituierende Bedingung der Öffentlichkeit weisen ihre Überlegungen jedoch schließlich auch über diese vorläufigen Annäherungen an den Begriff der Öffentlichkeit hinaus: Es geht Butler nicht primär um die Feststellung eines Wahrnehmungsfilters, der etwa Formen sozialen Leidens der öffentlichen Aufmerksamkeit entzieht, und

dem sich beispielweise Pierre Bourdieu (2002), gewidmet hat.¹ Ebenso wenig geht es hier um die Diskussion eines medialen Selektionsdrucks, der bestimmte Themen ausblendet. Diese Probleme sind eher im Zusammenhang mit der Analyse expliziter Zensurverfahren anzusprechen. Vielmehr versteht Butler implizite Zensurmechanismen in ihrer *produktiven Macht* d.h. in ihrer Öffentlichkeit konstituierenden Dimension. In dieser Blickrichtung werden weniger Formen der Unterdrückung beschreibbar, sondern Butlers Überlegungen gehen vielmehr davon aus, dass diese Zensurmechanismen überhaupt erst Sagbares und Wahrnehmbares schaffen, also die Möglichkeit der Verständigung stiften. Die Öffentlichkeit wird so als Erscheinungsraum gemeinsamer Realität verstanden, in der Artikulierbarkeit und Realität aufeinander verwiesen sind.

Die impliziten, die politische Öffentlichkeit konstituierenden Zensurmechanismen bleiben unsichtbar, so lange sich der politische Diskurs im Rahmen herrschender Intelligibilitätsbedingungen bewegt. Sie entziehen sich der Lesbarkeit, und der Kritik, sobald sie selbst den Beschreibungshorizont, den Horizont des Aussprechbaren und Mitteilbaren, begrenzen. Sie stecken selbst gewissermaßen den Rahmen ab, innerhalb dessen Zensurverfahren angesprochen und ausgesprochen werden könnten. Die Verwerfungsprozesse, die sich durch die impliziten Zensurmechanismen vollziehen, erzeugen nach Butler das unlebbar Leben, das „Reich zwischen Leben und Tod“, das sie in Anlehnung an Hannah Arendt auch als „Schattenreich“ bezeichnet.

Butlers Reformulierung und Transformation des Politischen zielt auf die Veränderung eben dieses intransparenten Horizontes, unter dem Sprechen möglich und zugleich begrenzt wird. Politisches Handeln und Sprechen, wie es Butler denkt, soll selbst verändernd auf die Konstitutionsbedingungen der Öffentlichkeit zurückwirken, aus der sie doch hervorgehen. Diese Überlegungen führen sie zwangsläufig an die Schwelle des Sagbaren, an die Grenze, die das Sagbare vom Unsagbaren, das Lebbare vom Unlebbar, das Wahrnehmbare vom Unsichtbaren trennt.

Während sich implizite Zensurverfahren also der sprachlichen Aufklärung zunächst entziehen und nicht aussprechbar sind, führen doch spezifische *Erfahrungen* an diese Schwelle des Sagbaren, die als Desorientierung im Sinne des drohenden Verlustes der Artikulations- und Mitteilungsfähigkeit erlebt wird. Diesen Zusammenhang kann Butler herstellen, weil sie eine enge Verwiesenheit von Zensur und Subjektivierung (*subjection*) aufweist, die ihren Begriff der politischen Öffentlichkeit auch von dem Hannah Arendts unterscheidet, dem Butler aber insofern nahe steht, als sie die realitätsstiftende, wirklichkeitskonstituierende Dimension des öffentlichen Raumes betont.

1 Die Nähe zu Bourdieus angesprochenen Ausführungen und Butlers Überlegungen besteht darin, dass beide versuchen, den Begriff des Politischen zu erweitern (Bourdieu 2002: 824) und daher zensorische Praktiken und Wahrnehmungsschwellen aufzeigen und überwinden wollen. Butler betont jedoch den produktiven und konstitutiven Charakter der impliziten Zensur stärker als Bourdieu.

2. Zensur und Subjektivierung

Butler nähert sich den impliziten Zensurmechanismen, die Öffentlichkeit konstituieren, über den Zusammenhang zwischen Prozessen der Subjektivierung und der Regulierung des Bereichs des Sagbaren. Implizite Zensurverfahren begrenzen den Bereich des Sagbaren auch dadurch, dass das Sprechen nur als Sprechen eines Subjekts lesbar wird. Verständliches Sprechen setzt also sowohl eine grammatische wie eine soziale Positionierung des Sprechers voraus.

Die Grenzen des Sagbaren sind demnach mit den Grenzen des verständlichen, des im öffentlichen Raum hörbaren Sprechens identisch. Öffentlichkeit konstituiert sich gewissermaßen über ein gemeinsames Hintergrundverständnis, das nicht auf bewusste Regelbefolgung reduzierbar ist. Dieses steckt immer schon den Rahmen ab, innerhalb dessen sich Verständigungsprozesse vollziehen können. Dieser Horizont selbst ist – wie schon gesagt – nicht entzifferbar und bleibt der Beschreibung unzugänglich. Der Zusammenhang mit Subjektivierungsprozessen besteht insofern, als das Sprechen im öffentlichen Raum als Sprechen eines Subjektes identifizierbar sein muss. Öffentlichkeit erscheint so auch als der Raum, in dem das Subjekt „ins Leben gerufen“ wird, indem es ansprechbar wird. Der Status als Subjekt ist in dem Moment bedroht, in dem das Individuum „sich außerhalb des Bereichs des Sagbaren“ begibt. (Butler 1998: 189) Aber gerade die Tatsache, dass der Subjektivierungsprozess scheitern kann, insofern die Annahme der Identität nicht das versprochene und erhoffte Widererkennen im Begriff, in der Benennung, gewährt, eröffnet die Möglichkeit des Wandels. Hier wird der Zusammenhang von Subjektivierungsprozessen und impliziten Zensurverfahren relevant, um kritische Positionen zu denken, von denen her implizite Zensurverfahren überhaupt fühlbar und sichtbar werden können: Den in ein „Schattenreich“ verdrängten Existenzen ist der Blick auf die Bedingungen freigegeben, unter denen lebbares Leben organisiert wird, wie Butler in ihrer Lektüre der *Antigone* verdeutlicht. Diese Freigabe des Blicks ist jedoch um den Preis der Gefahr des Verstummens erkauf.

Durch die wechselseitige Verwiesenheit, die das Verhältnis zwischen Öffentlichkeit und Subjektivierungsverfahren prägt, kann Butler schließlich diese Erfahrungen der Desidentifikation, wie das Gefühl der Verkennung, das Gefühl, den eigenen Ort in der Sprache zu verlieren, „das Gefühl, dass man zerfällt“ (Butler 1998: 193), das den Einbruch des Unsagbaren anzeigt, politisieren. Solche Gefühle, die in ein Schattenreich führen, und die bei Arendt eher als Weisen radikaler Privatisierung und des Rückzuges aus dem öffentlichen Raum beschrieben werden müssten,² erhalten nunmehr politische Relevanz, weil sie die

2 Arendt (1992: 63f.) bezeichnet den Schmerz als privateste aller Erfahrungen, weil sich diese Erfahrung „schlechterdings nicht mehr mitteilen, beziehungsweise so umformen [läßt], dass sie der Mitteilung zugänglich wäre“. Diese Erfahrung führt nach Arendt daher aus der „Welt der Menschen, dem inter homines esse“ heraus.

Bedingungen der Aussprechbarkeit und Ansprechbarkeit *als Hindernis* des Erscheinenkönnens im öffentlichen Raum *erfahrbar* machen.

In diesem Sinne vertritt Butler einen starken Begriff von Öffentlichkeit, die sich als Realisierungsraum menschlichen Lebens auffassen lässt und der merkwürdig alternativlos bleibt: Öffentlichkeit kann als die Sphäre beschrieben werden, in der sich Wirklichkeit für die Teilnehmer konstituiert, innerhalb der Verständigung möglich ist und in der die Akteure überhaupt sichtbar werden können. Die Öffentlichkeit gilt als Erscheinungsraum, in dem sich, wie Arendt schreibt, „Wirklichkeit im Gehört- und Gesehenwerden konstituiert“ (Arendt 2002: 73). Anders als Arendt stellt Butler diesem öffentlichen Raum jedoch keine lebbare alternative Sphäre zur Seite. Vielmehr kritisiert Butler gerade Arendts Trennung zwischen privatem und öffentlichem Raum (Butler 2001: 130) und richtet ihr Augenmerk stärker auf Prozesse der Erzeugung eines *konstitutiven Außen*, durch die die Grenzen des öffentlichen Raumes gezogen und aufrechterhalten werden. Die unhintergehbare Verwiesenheit des Menschen auf Ansprache jedoch, dass nämlich, wie es Arendt ausdrückt, Menschsein bedeutet, unter Menschen zu sein, findet sich in Butlers Beschreibung der Öffentlichkeit wieder, in der sie als „Gesprächsschauplatz“ erscheint, „in dem sich das Menschliche durch Worte und Taten konstituiert“ (Butler 2001).

3. Wege aus dem Schattenreich

Als schattenhaftes Dasein sind solche Existenzformen ansprechbar, denen die Möglichkeit des Erscheinens im öffentlichen Raum genommen ist, denen der Zutritt zu diesem Gesprächsschauplatz verweigert wird, und denen in diesem Sinne Realität und Menschlichkeit abgeht. Dass dieser Ausschluss lebensbedrohlich ist, verdeutlicht Butler, indem sie die Bedingungen des Überlebens in dringlicher Weise formuliert und an die Bedingungen der Sprachfähigkeit knüpft:

Schließlich überlebt niemand, ohne angesprochen zu werden, niemand überlebt, um seine Geschichte zu erzählen, ohne zuvor durch die Adressierung in die Sprache eingeführt worden zu sein, ohne diese oder jene Geschichte angeboten bekommen zu haben, ohne in die diskursive Welt der erzählten Geschichten hineingebracht worden zu sein, um dann später den eigenen Weg in der Sprache zu finden, nachdem die Sprache vorgegeben wurde, nachdem sie ein Beziehungsgeflecht geschaffen hat, in das man verstrickt und in dem man bedroht ist, in dem man aber auch am Leben bleibt und gedeiht. (Butler 2003: 75)

Das Reich zwischen Leben und Tod entsteht durch Prozesse der Irrealisierung, die die Kehrseite der Zensurverfahren sind, die erst das Sprechen ermöglichen und Realität und Sichtbarkeit schaffen. Die Öffentlichkeit als das Feld des Wahrnehmbaren und Hörbaren produziert also zugleich Verwerfungen und Unkennt-

lichkeiten und etabliert so ein konstitutives Außen. Dieses Ausgeschlossene bleibt aber auf das Feld des Sagbaren und Wahrnehmbaren bezogen, insofern es als Bedrohung des Intelligiblen gegenwärtig bleibt und im kommunikativen Prozess immer wieder aufs Neue verdrängt werden muss.³

Diese implizite Zensur, die eine Öffentlichkeit schafft, die konstitutiv durch ein Schattenreich begrenzt wird, entzieht sich expliziter Kritik, die auf die den öffentlichen Raum konstituierenden Bedingungen der Verständlichkeit verwiesen bleibt. Kritik vollzieht sich daher als Subversion herrschender Intelligibilitätsbedingungen und macht sich die Möglichkeiten des Scheiterns der Verdrängungsprozeduren zu nutze. Laut Butler hat es keinen Sinn, sich der impliziten Zensur zu *widersetzen*: „Weil jeder Ausdruck immer schon zu einem gewissen Grad zensiert ist, hat es keinen Sinn, sich der Zensur zu widersetzen, denn das würde bedeuten, sich den Bedingungen der Intelligibilität, der Verständlichkeit, zu widersetzen“. (Butler 1998: 190)

Um Gehör zu finden ist politisches Handeln, das sich innerhalb der öffentlichen Sphäre bewegen und gleichzeitig verändernd auf diese zurückwirken muss, auf Verständlichkeit verwiesen, ohne sich allerdings den herrschenden Bedingungen der Verständlichkeit vollständig unterwerfen zu können. Es geht gewissermaßen darum, im Sprechen die Spielräume des Uneindeutigen, des nicht vollständig determinierten Sinns aufrecht zu erhalten. Deshalb argumentiert Butler gegen alle Formen der Vereindeutung der Rede. In ihrem Buch *Hafß spricht* wendet sie sich beispielsweise gegen eine Reglementierung des Sprechens durch gesetzliche Regelungen, was auch die Verbote beleidigender und herabwürdigender Benennungen betrifft, da mit *jeder* Reglementierung der Spielraum der Resignifizierung verschwinden würde. Denn nur das nicht vollständig determinierbare Leben der Sprache bietet dem Verworfenen und Unausprechlichem die Möglichkeiten unvorhersehbarer Interventionen.

Die Frage, weshalb das Ausgeschlossene in die Öffentlichkeit drängt und sich nicht im Verborgenen einrichtet, stellt sich Butler nicht, weil ihr starker Begriff der Öffentlichkeit und die damit einhergehende Katastrophisierung des Ausschlusses als Bedrohung des Subjektstatus keine Alternative zulässt. Als Motivation dieses politischen Handelns erscheint schließlich das *Überlebenwollen*, das sich nicht wieder kritisch befragen lässt. Vor allem in ihrer *Kritik der ethischen Gewalt* (Butler 2003) betont sie den Wert des Lebens, das sich als menschliches nur in der Anerkennung und dem Sichtbarwerden für andere (recognition), realisieren kann. Während in Butlers Interpretation der *Antigone*, in der sie die Verwerfung inzestuöser Liebe thematisiert, immer wieder Einschübe zu finden sind, in denen sie ausführt, sie wolle nicht dem Inzest das Wort reden, stellt sich hier die Frage nach der möglichen Legitimität von Verwerfungen durch die starke Be-

3 Hier wird auch deutlich, dass die räumliche Metaphorik der Erzeugung eines „Außen“, die auch Butler selbst immer wieder verwendet, nur bedingt geeignet ist, um die Wirkung der impliziten Zensur zu beschreiben.

tonung der Lebensnotwendigkeit des Erscheinenkönnens durch die Artikulation nicht.

Anders als Hannah Arendt thematisiert Butler nicht die Möglichkeit einer Privatsphäre, die nicht als erzwungener Rückzugsraum erscheint, sondern der eine eigene Berechtigung zukäme. Arendt betont, dass es durchaus „relevante Angelegenheiten gibt, die nur im Privaten leben und gedeihen können“. Demnach kann zum Beispiel die Liebe, anders als die Freundschaft, die „öffentliche Zurschaustellung schlechterdings nicht überleben“ (Arendt 2002: 64). Allerdings bleibt nach Arendt die Liebe im öffentlichen Raum politisch macht- und wirkungslos. Butler scheint die Sphäre des aus dem öffentlichen Raum Ausgeschlossenen gerade deshalb in so starker und verzweifelter Abhängigkeit und Bezogenheit zur Öffentlichkeit zu zeichnen, damit eine Politisierung dieses Bereichs möglich wird. Vielleicht sind Butlers Ausführungen zur „unlebbaren Liebe“, die auf öffentliche Anerkennung drängt, um zu überleben, auch als Kritik an Arendts Form der Privatisierung der Liebe zu lesen.

Ein weiteres Problem, das sich aus diesen Überlegungen ergibt, besteht nicht zuletzt in der Frage, wie das politische Handeln und Sprechen von den Grenzen des Sagbaren ausgehend im öffentlichen Raum kenntlich werden kann, ohne die geltenden Bedingungen des Kenntlichwerdens (der Intelligibilität und des kenntlich Werdens *als* politisches Handeln) erfüllen zu können. Denn das hieße, die herrschenden Bedingungen der Intelligibilität zu bestätigen, die es gerade durch die politische Rede zu verändern gilt, die sich am Rande des Sagbaren bewegt.

Mit diesem Anliegen setzt sich die politische Rede der Gefahr eines doppelten Scheiterns aus: gänzlich unverständlich zu sein oder sich der Wahrnehmung als politisch relevante Rede, die Effekte im öffentlichen Raum erzielen will, zu entziehen. Politisches Handeln in Butlers Sinne muss mit der Performation zugleich den herrschenden Interpretationshorizont verändern, um öffentlich Gehör zu finden und wirksam werden zu können.

Das Anliegen, öffentlich Gehör zu finden, an dem *Antigone* so eindrucksvoll scheitert,⁴ bleibt eng mit den Anspruch, *autoritativ* zu sprechen, verknüpft: Mit dem Anspruch also, Autorität in dem Sinne auszuüben, dass die Rede ihr Verständnis erzwingt und transformierende Effekte im öffentlichen Raum erzielen kann. In diesem Zusammenhang wird die gesellschaftliche Position des Sprechers relevant, insofern sie die Wirksamkeit des Sprechaktes garantiert, die Bourdieu als „soziale Magie“ anspricht. Aber der politische Sprechakt im Sinne Butlers muss, um verändernd auf die Konstitutionsbedingungen der politischen Öffentlichkeit einwirken zu können, auch mit den ihn autorisierenden Kontexten brechen. Das heißt sowohl der soziale Status als auch die grammatische Subjektposition, von der aus eine identifizierbare und wirkungsvolle Rede möglich ist,

4 Obwohl *Antigone* ihre öffentliche Rede mit dem Tod bezahlt, scheitert sie doch nach Butler (2001: 132) nicht vollständig, sondern ihr Verhängnis tritt gewissermaßen als Verheißung einer unvorhergesehenen Zukunft in den „Diskurs der Intelligibilität“ ein.

müssen überschritten werden. Deshalb beharrt Butler darauf, dass das Sprechen neue Kontexte anziehen und etablieren kann, die Autorität verleihen. Sprechen kann also auch Wirksamkeit erlangen, ohne sich auf herrschende Autorisierungsstrukturen zu beziehen. Der Sprechakt kann laut Butler ohne vorgängige Autorisierung dennoch „im Vorgang seiner Äußerung“ Autorität gewinnen und „kann einen veränderten Kontext seiner zukünftigen Rezeption antizipieren und setzen“ (Butler 1998: 226). Als Beispiel einer sich autorisierenden Handlung, nennt Butler Rosa Parks legendär gewordene Busfahrt und schreibt: Rosa Parks verlieh, „indem sie ohne vorgängige Autorisierung Anspruch auf dieses Recht [im vorderen Abteil des Busses zu sitzen] erhob, ebendieser Handlung eine gewisse Autorität und leitete den Umsturz bestehender Legitimitätscodes ein“ (Butler 1998: 208).

Diese Wirkung der Rede oder jeder anderen Handlung bleibt allerdings unkontrollierbar, sie „ereignet sich“, denn sie lebt gerade von der Möglichkeit des Fehlgehens, des Scheiterns des herrschenden Diskurses und seiner Autorisierungsinstanzen. Versuche, das Sprechen zu reglementieren, bezeichnet Butler daher auch als Dogmatismus. Auch der Versuch, die Wirkungen der widerständigen Rede zu kontrollieren, etabliert daher ein autoritäres Sprechen, das selbst auf der Logik der Verwerfung beruht, gegen die es gerichtet sein soll. Das kritisierte autoritäre Sprechen tilgt gewissermaßen den Aufschub zwischen Erkennen und Anerkennen, Erkenntnis und Urteil. So übt es eine lautlose Gewalt aus, indem es dem Adressaten die Möglichkeiten zur Stellungnahme versperrt und seine fraglose Anerkennung erzwingt.

Butler wendet sich mit dieser Kritik gegen Vereindeutigungsprozesse, die die Forderung nach Verständlichkeit im öffentlichen Raum erzwingen. Dies trifft sowohl Definitionsverfahren und Begriffsbestimmungen, als auch die juristische Praxis, deren Deutungsmonopol Butler entgegenwirken will, weil diese zur Stabilisierung von Verwerfungen beiträgt. So argumentiert sie auch gegen die (ausschließliche) Inanspruchnahme rechtlicher Regelungen, die ein verletzendes und ausgrenzendes Sprechen verbieten. Politisches Handeln soll vielmehr neue Deutigkeiten schaffen, die sich im Eingeständnis der Unwissenheit (nicht zu wissen, was Begriffe wie Gerechtigkeit und Recht bedeuten, oder die Unwissenheit über die eigene Positionierung) erschließen. Es ist damit zwar der Gefahr des Unkennlichbleibens ausgesetzt, weil es sich nicht auf herrschende Legitimationsstrategien beziehen kann und sich an den Grenzen der Verständlichkeit bewegt, aber es ist auch von *reiner Subversion* (die bloß Unterminierung wäre) und von *reiner Opposition*, die sich aus dem öffentlichen Raum zurückzöge, geschieden.

Ein politisches Handeln, das dem Verworfenen zur Wirklichkeit verhilft, ohne sich der impliziten Zensur zu beugen, müsste mit der Handlung zugleich den Kontext schaffen, in dem es verständlich wird, und einen Bruch mit der *doxa* sowie den Konventionen bedeuten, ohne dadurch bedeutungs- und wirkungslos zu werden.

4. Eine Politik öffentlicher Trauer

Die Form politischen Handelns, die Butler vorschwebt, müsste, wie sie hervorhebt durch einen Bruch mit der Vergangenheit „in eine unbekannte Zukunft“ weisen und der Politik eine „offene Form geben“ (Butler 1998: 227). Sie spricht, in Anlehnung an Foucault, auch von einer „Politik der Hoffnung und der Angst“, die aus der zwangsläufigen Unabsehbarkeit des Handelns folgt.

Dass dieses politische Handeln weder seine Verständlichkeit oder Erkennbarkeit noch seinen Erfolg erzwingen kann (ohne selbst in die kritisierten autoritären Strukturen zurückzufallen), bleibt das beunruhigende Moment in Butlers politischem Denken. Politische Intervention erlangt aus dieser Sicht einen untildbaren Ereignischarakter, der sich auch der Intention der Akteure entzieht.

Die – wenn auch nicht selten überzogene – Kritik, welcher Butlers politisches Denken von Seiten vor allem feministischer Theoriebildung ausgesetzt ist, scheint durch diese konstitutive Unabsehbarkeit politischer Erfolge und die Infragestellung ihrer Planbarkeit und Kontrollierbarkeit motiviert. Denn Butler versteht das Feld des Politischen als das Gemeinsamkeit stiftende Moment öffentlicher Deutungs- und Verständigungspraktiken, die durch ihr konstitutives Außen oder besser: durch ihre konstitutiven Verdrängungsprozeduren, der Möglichkeit des Wandels ausgesetzt sind. Alle staatlichen Interventionen und sozialen Institutionalisierungen bedrohen im Verständnis Butlers die Möglichkeit der Öffnung auf das Ausgeschlossene, verhindern gewissermaßen die Rückkehr des Verdrängten, insofern sie als Verfestigungen des Bestehenden erscheinen und sich damit einer unbekannteren Zukunft verschließen.

Welche Äußerungsformen oder Strategien kommen aber dem starken Anspruch politischen Handelns nahe? Aus dem oben angesprochenen Ereignischarakter politischer Interventionen ergibt sich zunächst die negative Forderung, solche Handlungen zu unterlassen, die die Möglichkeit politischen Wandels, als Resignifizierung und Rekontextualisierung verstanden, verringern. Hier lässt sich Butlers Kritik an juridischen Verfahren und an verschiedenen Formen der Institutionalisierung und der Festlegung politischer Identitäten nennen. Neben diesen negativen Formulierungen, finden sich bei Butler vor allem Überlegungen zu sogenannten subkulturellen Strategien, wie Travestie und Parodie, sowie Ausführungen zur politischen Relevanz öffentlicher Trauer.

Während Butler in ihren früheren Schriften vor allem Travestie und Parodie als Möglichkeiten subversiven Handelns vorstellte, scheint es gerade die Erfahrung zu sein, dass diese Praktiken ihre Deutung als Kritik „ontologischer Effekte“ nicht selbst durchsetzen konnten, die Butlers Hoffnungen auf diese Verfahren dämpfte: So waren diese Verfahren der Kritik ausgesetzt, weil sie beispielsweise als Verhöhnung von Weiblichkeit gedeutet wurden und damit ihre erhoffte Wirkung nicht erzielen konnten, da sie gewissermaßen „falsch“ gedeutet wurden, bzw. an der Restrukturierung des Interperationshorizontes, die ihnen subversive Macht zugestanden hätte, scheiterten. Neuere Überlegungen Butlers

konzentrieren sich auf die *öffentliche Trauer*, die als politischer Akt die herrschenden Auffassungen betrauerbarer Verluste erweitern soll. Mit dieser Thematik werden sowohl die in ein Schattenreich verdrängten Beziehungen und Lebensweisen ansprechbar als auch die Erweiterung der Kategorie anerkannter Beziehungen und Lebensweisen als politisches Anliegen formulierbar.

Allerdings wird durch die Konzentration auf die Trauer auch die Problematik des Politikbegriffs deutlich: Das Anliegen, einen Verlust *als solchen* in einer Öffentlichkeit kenntlich zu machen, in der er nicht als betrauerbar gilt, scheint durch den Vollzug der Trauer allein nicht erreichbar. Auch hier bleibt die Frage offen, wie sich die Einsichten, die sich im Moment der Irrealisierung machen lassen, Gehör verschaffen können. Die Frage also, wie die Zensurverfahren, die Öffentlichkeit konstituieren, und die als ihre Kehrseite ein konstitutives Außen, ein Verdrängtes schaffen, von dem Ausgeschlossenen, dem Verdrängten, überwunden werden können. Denn dies wäre die Voraussetzung für die Schattenexistenzen in der Öffentlichkeit sichtbar zu werden, ohne sich deren Bedingungen zu unterwerfen, so dass sich das Feld öffentlicher Erkennbarkeit und Anerkennbarkeit erweiterte.

Butler spricht insbesondere die öffentliche Trauer um die Aids-Opfer an und, in neuerer Zeit, die Trauer um die Opfer, die der „Krieg gegen den Terrorismus“ forderte und fordert. Hier geht es ihr besonders darum zu zeigen, dass die Verweigerung der Trauer um die Toten ein Indikator für das herrschende Verständnis des Menschen und des Menschlichen ist. Die nicht betrauerbaren Toten bilden gewissermaßen die äußere Grenzen dessen, was als menschliches Leben gelten kann. Diese Weigerung oder Unfähigkeit zu trauern führt Butler auf einen Irrealisierungsprozess (*derealization*) zurück, dem die unbetrauerbaren Toten schon zu Lebzeiten unterlagen. Sie sind demnach so wirkungsvoll in ein Schattenreich gedrängt und an einem öffentlichen Erscheinen gehindert worden, dass ihr Tod nicht als Verlust kenntlich werden kann. Und sie sind daher auch in besonderem Maße körperlicher, lebensbedrohender Gewalt ausgesetzt: „They cannot be mourned because they are always already lost, or, rather, never were, and they must be killed, since they seem to live on, stubbornly, in this state of deadness.“ (Butler 2004: 33)

In diesen Formulierungen wird der Begriff der „schattenhaften Existenz“ und sein Bezug zur Öffentlichkeit besonders greifbar. In dem hier geforderten Vollzug öffentlicher Trauer geht es darum, diesen „lebenden Toten“ wenigstens postum ein menschliches Antlitz zu verleihen. Diese öffentliche Trauer bleibt jedoch, um als solche kenntlich werden zu können, auf herrschende Trauerrituale, also bereitstehende, kulturelle Artikulationsformen verwiesen. Der Anspruch, Öffentlichkeit und Intelligibilitätsbedingungen zu restrukturieren, kann hier kaum eingelöst werden und steht auch nicht im Vordergrund einer Politik der Trauer. Die Chance der öffentlichen Trauer liegt eher darin, dass sie dazu beitragen kann, die Vorstellungen davon zu erweitern, um welche Leben sich legitimerweise trauern lässt. Darüber hinaus ermöglicht die Reflexion auf die von der

Trauer ausgeschlossenen Leben möglicherweise eine Revision dessen, was als Bedingung menschlichen und also betrauerbaren Lebens gilt.

Literatur

- Arendt, Hannah (2002): *Vita activa oder vom tätigen Leben*. München: Piper.
- Bourdieu, Pierre (2002): *Das Elend der Welt. Zeugnisse und Diagnosen alltäglichen Leidens an der Gesellschaft*. Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft.
- Butler, Judith (1998): *Haß spricht. Zur Politik des Performativen*. Berlin: Berlin Verlag.
- Butler, Judith (2001): *Antigones Verlangen: Verwandtschaft zwischen Leben und Tod*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Butler, Judith (2003): *Kritik der ethischen Gewalt. Adorno-Vorlesung 2002*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Butler, Judith (2004): *Precarious Life. The Powers of Mourning and Violence*. London/New York: Verso.
- Habermas, Jürgen (1990): *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Slavoj Žižeks Kritik des radikaldemokratischen Diskurses

REINHARD HEIL

Der folgende Beitrag hat zwei Zielsetzungen: Zum einen wird Slavoj Žižeks Kritik der Radikaldemokratie rekonstruiert, zum anderen versuche ich zu zeigen, wie sich Žižeks Denken vom zeitgenössischen Diskurs der politischen Theorie abhebt und dabei Orte des Denkens (wieder) zu entdecken, die – auch und gerade – dem Denken der radikalen Demokratie, der wohl elaboriertesten Demokratietheorie der Gegenwart, verschlossen bleiben. Žižek ist einerseits emphatischer Demokrat; er schließt sich Rancières Verständnis von Demokratie (Rancière 2002; vgl. die Einleitung zu diesem Band) an und fasst Politik und Demokratie als synonym. „Der politische Konflikt bezeichnet [...] die Spannung zwischen dem strukturierten Gesellschaftskörper, in dem jeder Teil seinen festen Platz hat, und dem ‚Teil ohne Anteil‘, der diese Ordnung aufgrund des leeren Prinzips des Allgemeinen ins Wanken bringt“ (Žižek 2001a: 256). Der Teil-ohne-Anteil beansprucht, nicht einfach gehört zu werden, einen Platz in der bestehenden Ordnung zu erhalten, sondern er behauptet das Ganze zu sein und mit diesem Anspruch die bestehende Ordnung auszusetzen. Dieser Begriff des Demokratischen steht jedoch quer zu der Politik, die in den heutigen westlichen Gesellschaften unter dem Namen Demokratie firmiert. Die bestehenden Demokratien sind für Žižek keine Demokratien im eigentlichen Sinne, da sie genau diese genuin demokratische Geste zu verhindern suchen.

Slavoj Žižek (*1949), slowenischer Philosoph und Psychoanalytiker, ist sicher einer der bekanntesten kritische Intellektuellen weltweit. Sein Denken reaktualisiert die Philosophie des Deutschen Idealismus (Hegel, Schelling, Fichte)¹,

1 Žižek rekurriert in jedem seiner Bücher auf die Philosophie Hegels, siehe aber besonders: Žižek 1992, 1995, 2001a.

nimmt die Kritik der ökonomischen Theorie, wie sie von Marx ausgearbeitet wurde (Warenfetischismus, Klassenkampf) wieder auf, verknüpft sie mit den Erkenntnissen der freudschen und lacanschen Psychoanalyse (Unbewusstes, Akosmologie, Todestrieb) und ermöglicht damit eine den zeitgenössischen Verhältnissen gerecht werdende Gesellschaftsanalyse. Žižek versteht sein Denken dezidiert als politisches Denken², eine Form des Denkens, die sich heute allgemein auf dem Rückzug befindet. Sein Denken stellt nicht nur altgeliebte Dichotomien und Ordnungsprinzipien in Frage, sondern weist die Unmöglichkeit der Trennung von Politik und der dem Gesellschaftssystem zugrundeliegenden Wirtschaftsform nach. Gerade die Demokratie – in all ihren Spielarten – erfüllt für Žižek die Bedingungen, die ein auf ständigen Wandel abgestelltes Wirtschaftssystem wie der Kapitalismus als Systemumwelt benötigt. Desubstanzialisierung und Kapitalismus stehen in direktem Zusammenhang, worauf bereits Marx und Engels im *Kommunistischen Manifest* hinwiesen:

Die fortwährende Umwälzung der Produktion, die ununterbrochene Erschütterung aller gesellschaftlichen Zustände, die ewige Unsicherheit und Bewegung zeichnet die Bourgeoisepoche vor allen anderen aus. Alle festen eingerosteten Verhältnisse mit ihrem Gefolge von altherwürdigen Vorstellungen und Anschauungen werden aufgelöst, alle neugebildeten veralten, ehe sie verknöchern können. Alles Ständische und Stehende verdampft, alles Heilige wird entweiht, und die Menschen sind endlich gezwungen, ihre Lebensstellung, ihre gegenseitigen Beziehungen mit nüchternen Augen anzusehen. (Marx/Engels 1969: 466)

An dieser Einsicht von Marx und Engels hält Žižek fest. Jede Untersuchung einer gesellschaftlichen Formation, die nicht auf die ihr jeweils zu Grunde liegende Wirtschaftsform eingeht, verfehlt ihren Gegenstand bzw. schreibt ungebrochen die bestehenden Zustände fort.

Aktuelle Überlegungen zum Problemkomplex Demokratie sehen sich vor das Problem gestellt, dass sich der Begriff der Theorie selbst verschoben und pluralisiert hat. Theorien, wie sie von Butler, Derrida, Laclau, Žižek und anderen vertreten werden, sind darauf angewiesen, ihre eigene Unmöglichkeit (als Theorie im herkömmlichen Sinne) stets mitzureflektieren; sie stehen – wie bereits Hegels Dialektik – vor der paradoxen Aufgabe, als Theorie einen gewissen Universalitätsanspruch erheben zu müssen, gleichzeitig aber die Unmöglichkeit eines solchen Anspruchs auszuweisen. Bekanntermaßen ist der Streit darüber, ob Theorien, die jenseits der Gattungsgrenzen operieren, überhaupt noch Theorien sind, die sich von anderen Narrationen unterscheiden lassen oder nicht, noch lange nicht beendet. Demokratietheorien sehen sich immer vor das Problem gestellt, dass sie auf der einen Seite dem Stand der Theorie gerecht werden müssen, das auf der anderen Seite aber oftmals von ihnen verlangt wird, sie müssten sich (a)

2 Vgl. zum Begriff des Politischen bei Žižek Badiou/Žižek 2005, Glynos 2001, Heil 2004, O'Connor 2004, Žižek 2006, 2005a, 2001a, 2001b, 2001c.

direkt in Praxis umsetzen lassen und (b) jedermann verständlich sein. Theorien der Demokratie sind aber, wie auch Ethiken, keine Kasuistiken, sie können weder den Politikern, noch gar den Wählern, irgendwelche Entscheidungen abnehmen; sehr wohl aber können sie den Blick für die Probleme demokratischer Gesellschaften schärfen. Demokratietheorien stehen vor ähnlichen Problemen, wie nichtnaturalistische Bioethiken, von denen verlangt wird, dass sie Aussagen darüber treffen sollen, was denn zum Beispiel im Falle der Gentechnik moralisch richtig oder falsch ist.

Die zeitgenössischen Demokratietheorien stehen vor dem Dilemma, dass die ihnen zugrundeliegenden Erkenntnistheorien und Ontologien nicht in der Lage sind, an die Lebenswelt anzuschließen, obwohl sie gerade aus der Analyse der bestehenden Verhältnisse hervorgehen; gleichzeitig ist es aber nicht möglich – bzw. nicht sinnvoll –, hinter den Stand der Theorie zurückzufallen. Die Komplexität heutiger Demokratietheorien ist der Sache geschuldet. Es ist nicht die Schuld der Theorie, dass Gattungsgrenzen sich auflösen, die Natur des Menschen sich nicht länger festlegen lässt, und dass allein die Frage, was denn eine politische Aktion ist und was nicht, sich kaum mehr verbindlich klären lässt.

Eine der Hauptprämissen von Žižeks Denken ist die Unterstellung einer Iso-morphie der Hegelschen Logik und der Lacansche Signifikantenlogik. Beide beschreiben dieselbe Matrix in jeweils unterschiedlichen Begriffen. Hegel wie Lacan gehen in Žižeks Interpretation von einer konstitutiven Unabgeschlossenheit der Realität aus. (Vgl. Lacan 1975, Žižek 1992: 18-23; 215-244; Heil 2003; 2004) Wie Hegel in der Einleitung der *Phänomenologie des Geistes* (Hegel 1970: 68-81) ausführt, macht es innerhalb der Dialektik keinerlei Sinn, eine Außenwelt anzunehmen, die dann vom menschlichen Erkenntnisvermögen in verzerrter Form „abgebildet“ wird, vielmehr gibt Hegel den Glauben an die „Hinterwelt“ (Nietzsche) Kants, das berühmte, sich dem Erkenntnisvermögen entziehende „Ding an sich“ vollständig auf. Eine der Grundoperationen der Dialektik ist es, die Subjekt-Objekt-Dichotomie aufzuheben und die Substanz auch als Subjekt zu denken.³

Lacans Triade des Imaginären, Symbolischen und Realen lässt sich ähnlich interpretieren. Das Reale Lacans, dasjenige, was nie aufhört, sich nicht zu schreiben, der Fels, an dem jede Symbolisierung scheitert, ist eine geisterhafte Erscheinung. Das Reale ist keine Fülle, die wir mit unserem mangelhaften Erkenntnisvermögen nicht adäquat wahrnehmen können, sondern es steht gerade für die ursprüngliche Abwesenheit einer solchen Fülle. Symbolisierung im Sinne Lacans und Žižeks bedeutet nicht, dass über eine sich ewig entziehende Welt dort draußen ein symbolisches Netz geworfen wird, dieses Netz aber entweder Löcher hat oder nicht ausreicht, die Welt zu erfassen, sondern der Symbolisierung geht

3 Vgl. hierzu ausführlich Gamm 1997. Diese Einführung in den Deutschen Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) eröffnet einen ausgesprochen produktiven Interpretationshorizont und räumt mit vielen Vorurteilen gegenüber der Hegelschen Philosophie (Panlogismus, affirmative Staatsphilosophie, ...) auf.

nichts voraus, sie schafft im Akt der Symbolisierung erst das, was sie letztendlich verfehlt. Žižek spricht in diesem Zusammenhang auch von „Akosmismus“, also davon, endgültig den Glauben an eine geschlossene Ordnung aufzugeben.

Weit davon entfernt, von Kants Kritizismus aus auf eine vorkritische Metaphysik zu regridieren, die die rationalen Strukturen des Kosmos angeben will, akzeptiert Hegel völlig das Ergebnis von Kants kosmologischen Antinomien (und zieht daraus die Konsequenzen) – es *gibt keinen* Kosmos; die ganze Idee eines Kosmos als ontologisch vollständig konstituierte Totalität ist widersprüchlich. (Žižek 2001a: 87)

1. Žižeks Kritik an Laclau

Zur Erläuterung der Žižekschen Kritik des radikaldemokratischen Diskurses werde ich mich im folgenden hauptsächlich auf Žižeks Beiträge in dem von ihm gemeinsam mit Judith Butler und Ernesto Laclau verfassten Band *Contingency, Hegemony, Universality – Contemporary Dialogues on the Left* (Butler/Laclau/Žižek 2000) beziehen. Der genannte Band ist ein Versuch der drei Verfasser, ihre Positionen in ein kritisches Gespräch zu bringen, sich wechselseitig zu verstehen und sich dabei der je eigenen Position zu versichern. Besonders berücksichtigt wird der Aufsatz *Class Struggle or Postmodernism? Yes please!*, dessen Titel Programm ist und der gleichzeitig auf eine weitere Besonderheit Žižeks verweist: Er erläutert seine Theorie immer wieder mittels Beispielen aus der Populärkultur, ohne dabei jemals auf das Niveau der sogenannten Mickey-Mouse-Studies abzusinken: Die Marx Brothers, Alfred Hitchcock, die Matrix und Zeichentrickfilme werden regelmässig zur Erläuterung komplexer theoretischer Positionen herangezogen. „Yes, Please!“ ist Groucho Marx’ Antwort auf die Höflichkeitsfrage „Tea or Coffee?“. (Žižek 2000a: 90) Mit seiner Antwort verweigert er die Wahl. Der Vollzug dieser einfachen Geste eröffnet die Möglichkeit einer Verschiebung des bestehenden diskursiven Rahmens. Eine entscheidende Vorbedingung für den philosophischen Eingriff ist es laut Žižek, sich schlicht nicht erpressen zu lassen, sich vom (politischen) Gegner nicht den Rahmen der Auseinandersetzung vorgeben zu lassen. Die Verweigerung der Wahl kann entweder bedeuten, dass beide Alternativen gewählt werden – wie im Fall „Class Struggle or Postmodernism? Yes, please!“, oder aber, dass beide Alternativen abgelehnt werden, um das gesamte Feld zu verschieben, wie im Falle der Dichotomie Technik/Natur, die den Gegenständen nicht mehr gerecht werden kann (vgl. Žižek 2001a: 95ff.).

Žižek sieht mehrere Anknüpfungspunkte zwischen seiner Theorie und dem Ansatz Laclaus, insbesondere zu dessen Konzeptionen des Antagonismus und der Hegemonie. Jedoch sind die Begriffe des Realen und des Antagonismus nicht synonym (vgl. Žižek/Daly 2004: 77). Zwar fällt jeder Antagonismus in das Reale, aber das Reale tritt nicht nur in Form des Antagonismus auf. Laclau und Mouffes grundlegende Einsicht, dass die Gesellschaft nicht existiert, dass es, be-

dingt durch ihre antagonistische Verfasstheit, nicht möglich ist, die Gesellschaft als Ganzes zu erfassen (vgl. Laclau/Mouffe 1991), wird von Žižek vollständig akzeptiert. Ein Antagonismus im Verständnis Laclaus ist kein einfacher Widerspruch, der sich in irgendeiner Form auflösen ließe, sondern fungiert als Garant dafür, dass es immer Widersprüche und partikulare Einstellungen gibt. Der Antagonismus durchzieht alle Selbst- und Weltverhältnisse, er schreibt sich überall ein, ohne selbst direkt repräsentiert werden zu können. Darauf weist Žižek explizit hin: Nicht nur verhindert die antagonistische Konstitution der Gesellschaft deren Repräsentation, auch der Antagonismus selbst kann nicht direkt bezeichnet werden.

Eng verbunden mit dem Antagonismusbegriff ist der Begriff der Hegemonie. Hegemonie lässt sich mit Hetzel (2004) wie folgt charakterisieren:

Jeder Universalitätsanspruch muss sich notwendig in einer Partikularität inkarnieren, die ihn zugleich unterläuft. Umgekehrt erzielt keine Partikularität eine politische Wirkung, sofern sie nicht mit Universalisierungseffekten einhergeht. In diesem Zusammenhang spricht Laclau von der ‚Repräsentation eines Unmöglichen‘, die für hegemoniale Gefüge konstitutiv ist. Universalität kann nie direkt repräsentiert werden, sondern zeigt sich nur indirekt als zugleich notwendiger und unmöglicher Einsatz in hegemonialen Kämpfen. Sie tritt nur im Modus eines uneinlösbaren Anspruchs auf [...]“ Des weiteren besteht zwischen dem Universellen und dem Partikularen „obwohl sie sich wechselseitig voraussetzen, eine unüberbrückbare Kluft. Aus diesem Grund kann eine partikulare Position das Universelle nur als Leerstelle beanspruchen. [...] Das Ganze [...], das in der politischen Auseinandersetzung von einer partikularen Instanz repräsentiert werden soll, bricht sich im Horizont dieser partikularen Instanz [...] und entzieht sich letztlich. Dieser Entzug des Universellen hindert die Gesellschaft daran, sich selbst transparent zu werden, zu einer ‚letzten‘ Gestalt zu gerinnen. [...] Damit verabschiedet sich Laclau auch vom Projekt einer ‚Gesellschaftstheorie‘, die glaubt, Gesellschaft als ganze überblicken und repräsentieren zu können. (Hetzel 2004: 193f.)

Die Spannung, die den Hegemoniebegriff ausmacht, wird von Žižek anhand der Entwicklungsformen des Marxismus verdeutlicht: Dieser oszilliert zwischen einer radikalen, revolutionären Logik der Äquivalenz (wir gegen sie, Fortschritt gegen Reaktion, Freiheit gegen Tyrannei, usw.), welche sich auf unterschiedlichste Gruppen beziehen muss, um ihre Aufgabe, die globale soziale Transformation, erfüllen zu können, und der revisionistischen Reduktion der fortschrittlichen Agenda auf eine Reihe partikularer sozialer Probleme, also auf Differenzen, die sich mittels Kompromissfindung lösen lassen (vgl. Žižek 2000a: 92). Auf der einen Seite findet sich die korporatistische Sicht der Gesellschaft als eines Körpers, in dem jeder Teil seinen Platz hat, und auf der anderen Seite der revolutionäre Blick auf den Klassenantagonismus. Žižek folgt Laclau auch darin, dass diese Positionen koinzidieren. Er schreibt,

a pure corporate vision has to eject forces that oppose its organic notion of the social body into pure externality (the Jewish plot, etc.), thus reasserting radical antagonism between the social Body and the external force of Decadence; while radical revolutionary practice has to rely on a *particular* element (class) which embodies universality (from Marxist proletariat to Pol Pot's peasants). (Žižek 2000a: 92)

Žižeks Hauptvorwurf gegenüber Laclau besagt, dass er den Kapitalismus als „the only game in town“ akzeptiere und – im Verständnis Žižeks – damit seinen Frieden mit dem Bestehenden geschlossen habe. Dies ist ein Einwand, den Žižek konsequent – und meines Erachtens gerechtfertigt – gegen fast alle zeitgenössischen politischen Theorien ins Feld führt: Die postmoderne Politisierung vieler Lebensbereiche werde bezahlt mit der Entpolitisierung der Ökonomie und führe zu einer (Re-)Naturalisierung des Kapitalismus.⁴ Der Diskurs der radikalen Demokratie kranke wie die meisten „postmodernen“ Theorien daran, dass sie zwar sehr effektiv immer weitere gesellschaftliche Bereiche „repolitisiere“, diese Repolitisierung aber mit einer Entpolitisierung der ökonomischen Grundordnung, des Kapitalismus, bezahle und damit einen zu hohen Preis entrichte. Ähnlich wie im Falle des Multikulturalismus⁵ sympathisiert Žižek durchaus mit der Zielsetzung einer radikalen Demokratie, dies hindert ihn aber nicht, grundlegende Kritik an ihr zu üben. Im Falle des Multikulturalismus ist es der verdeckte Rassismus (vgl. Žižek 2001a: 298-306) und die mit ihm verbundene Unmöglichkeit, die eigene partikuläre Situation in das Allgemeine zu überführen (vgl. Žižek 2001a: 255-263). Der Multikulturalismus hat für jeden einen Ort; jedes Problem wird zum Problem einer bestimmten Minderheit. Der Multikulturalismus kümmert sich zwar um die Betroffenen, gleichzeitig verhindert er aber, dass diese ihre Po-

4 „Was den beiden besiegten Ideologien [Staatssozialismus, Wohlfahrtsstaat, RH] gemein war, ist die Vorstellung, daß die Menschheit als kollektives Subjekt die Fähigkeiten besitze, die unpersönliche und anonyme soziohistorische Entwicklung auf irgendeine Weise zu begrenzen, sie in eine gewünschte Richtung zu lenken. Heutzutage wird eine solche Vorstellung schnell als ‚ideologisch‘ und/oder ‚totalitär‘ abgetan: Der gesellschaftliche Prozeß wird wieder als von einem anonymen, gesellschaftlich nicht kontrollierbarem Schicksal dominiert betrachtet. Und der Aufstieg des globalen Kapitalismus wird uns als ein solches Schicksal, das man nicht bekämpfen kann, hingestellt – entweder man paßt sich an, oder man hält mit der Geschichte nicht Schritt und wird von ihr zermalmt. Das einzige, was man tun kann, ist, den globalen Kapitalismus so human wie möglich zu machen, für einen ‚globalen Kapitalismus mit menschlichem Antlitz‘ zu kämpfen (hierum geht – oder genauer, *ging* – es beim Dritten Weg).“ (Žižek 2005a: 160f.)

5 „First, I don't accept as the level of a modern left the so-called identitarian struggles of postmodern multiculturalism: gay rights, ethnic minority demands, tolerance politics, anti-patriarchal movements and so on. I am more and more convinced that these are upper-middle-class phenomena which shouldn't be accepted as the horizon of struggle for the left. To avoid any misunderstanding, I am not opposed to multiculturalism as such; what I am opposed to is this idea that it constitutes the fundamental struggle of today.“ (Žižek/Daly 2004, 144)

sition verallgemeinern, ihr Problem also nicht mehr als *ihr* Problem sehen, sondern es universalisieren und damit die Gesellschaft als Ganze in Frage stellen.

Was ein solches tolerantes Vorgehen aber verhindert, ist die eigentliche Geste der *Politisierung*: Obwohl die Schwierigkeiten, die sich daraus ergeben, eine afroamerikanische arbeitslose lesbische Mutter zu sein, bis in die kleinsten Details ädaquat katalogisiert werden, ‚spürt‘ die Betroffene dennoch, dass gerade an dieser Bemühung, ihrer spezifischen Zwangslage Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, etwas ‚faul‘ und ‚frustrierend‘ ist: Sie wird dadurch nämlich der Möglichkeit beraubt, dasjenige, was bei ihr ‚falsch‘ läuft, ‚metaphorisch‘ zu erhöhen und dadurch zu einem Stellvertreter für das allgemeine ‚Falsche‘ zu machen. (Žižek 2001a: 280)

Neben der schleichenden Entpolitisierung der Ökonomie macht Žižek darauf aufmerksam, dass es heute kaum mehr möglich ist, überhaupt eine politische Strategie zu vertreten, die auf einen Wandel der Gesellschaftsordnung abzielt. Jede Form radikalen politischen Engagements wird dem Generalverdacht, totalitär zu sein, unterworfen. Jeder Versuch, auch nur eine andere Ordnung zu imaginieren, wird mit einem moralisierenden Verweis auf den Holocaust und den Gulag abgeschmettert. Dieses Verfahren ermögliche es, wie Žižek schreibt, dass „conformist liberal scoundrels can find hypocritical satisfaction in their defence of the existing order: they know there is corruption, exploitation, and so on, but every attempt to change things is denounced as ethically dangerous and unacceptable, recalling the ghosts of Gulag or Holocaust“ (Žižek 2000a: 127, ausführlich hierzu: Žižek 2001c).⁶

Als „konformistischen liberalen Schurken“ würde Žižek Laclau wohl nicht bezeichnen, aber seine Einwände richten sich gegen einige von Laclaus Grundannahmen. Žižek glaubt schlicht nicht daran, dass die Demokratie wirklich der Weisheit letzter Schluss ist, sondern er nimmt sie sogar als eine mögliche Verhinderungsinstanz des Politischen wahr. Demokratie – auch die laclausche Radikaldemokratie – bleibt im Verständnis Žižeks auf die kapitalistische Wirtschaftsordnung angewiesen und macht sich damit zu deren Erfüllungsgehilfen.

Interessanterweise verweigert sich meines Erachtens Laclau dem Dialog und versucht, sich rhetorisch aus der Affäre zu ziehen. Gegen Žižeks Vorwurf, die Vertreter des Postmodernismus wären letztlich resignativ und akzeptierten den Kapitalismus als „the only game in town“, „argumentiert“ Laclau wie folgt:

6 „Today, reference to the ‚totalitarian‘ threat sustains a kind of unwritten *Denkverbot* (prohibition against thinking) similar to the infamous *Berufsverbot* (prohibition against being employed by any state institution) in late 1960s Germany – the moment one shows the slightest inclination to engage in political projects that aim seriously to challenge the existing order, the answer is immediately: ‚Benevolent as it is, this will necessarily end in a new Gulag!‘ The ‚return to ethics‘ in today’s political philosophy shamefully exploits the horrors of Gulag or Holocaust as the ultimate bogey for blackmailing us into renouncing all serious radical engagement.“ (Žižek 2001c, 3f.)

The difficulty with assertions like this is that they mean absolutely nothing. I understand what Marx meant by overcoming the capitalist regime, because he made it quite explicit several times. I also understand what Lenin or Trotsky meant for the same reason. But in the work of Žižek that expression means nothing – unless he has a secret strategic plan of which he is very careful not to inform anybody. Should we understand that he wants to impose the dictatorship of the proletariat? Or does he want to socialize the means of production and abolish market mechanisms? And what is his political strategy to achieve these rather peculiar aims? What is the alternative model of society that he is postulating? Without at least the beginning of an answer to these questions, his anti-capitalism is mere empty talk. (Laclau 2000b: 206)

Laclau verlangt also nach „konstruktiver Kritik“, wie an seinen folgenden Ausführungen noch deutlicher wird, da er hier Beispiele für eine mögliche „konstruktive Kritik“ gibt:

But perhaps Žižek has something more reasonable in mind: for instance, the overcoming of the prevalent neoliberal economic model and the introduction of state regulation and democratic control of the economy, so that the worst effects of globalization are avoided. If that is what he means by anti-capitalism, I would certainly agree with him, but so would most of the ‚postmodernists‘ against whom his polemic is addressed. (Laclau 2000b: 206)

Mit diesen Aussagen bestätigt Laclau geradezu die Kritik Žižeks. Seine Replik auf die von Laclau erhobenen Vorwürfe stellt er unter das alte Motto „Soyons réalistes, demandons l'impossible“⁷.

Für Žižek steht Laclaus Aussage dafür, dass es heute nicht mehr möglich sei; eine lebensfähige Alternative zum globalen Kapitalismus auch nur zu imaginieren. Linke Politik reduziert sich damit auf „the introduction of state regulation and democratic control of the economy, so that the worst effects of globalization are avoided“. Gerade mit einer solchen, von Laclau propagierten Einstellung, beschränkt sich Žižek zufolge die Linke selbst darauf, lediglich die schädigenden Effekte des Kapitalismus zu begrenzen. Mit anderen Worten, es bleibt ihr nur, dem Kapitalismus ein menschliches Gesicht zu geben.

Even if this *is* the case, I think one should at least *take note* of the fact that the much-praised postmodern ‚proliferation of new political subjectivities‘, the demise of every ‚essentialist‘ fixation, the assertion of full contingency, occur against the background of a certain silent *renunciation* and *acceptance*: the renunciation of the idea of a global change in the fundamental relations in our society (who still seriously questions capitalism, state and political democracy?) and, consequently, the acceptance of the liberal democratic capitalist framework which *remains the same*, the unquestioned background, in all the dynamic proliferation of the multitude of new subjectivities. In short, Laclau's

7 Seien wir realistisch, verlangen wir das Unmögliche.

claim about my anti-capitalism also holds for what he calls the ‚democratic control of the economy‘, and, more generally, for the entire project of ‚radical democracy‘: either it means palliative damage-control measures within the global capitalist framework, or it means *absolutely nothing*. (Žižek 2000c: 321)

Laclau erhebt also gegenüber Žižek den Vorwurf, dieser würde einen bedeutungslosen und unbegründeten Antikapitalismus vertreten, da er nicht in der Lage sei, zu erklären, wie genau denn nun die Revolution ablaufen werde und vor allem, wer denn bitte ihr Träger, ihr Subjekt sein solle. Žižek dagegen wirft Laclau vor, dass dieser Politik auf den Erhalt des status quo reduziere und den Kapitalismus vollständig akzeptiert habe. Daly fasst dies in einem Interview mit Žižek bündig zusammen: „[...] where you seem to be arguing that the existing political struggles are already caught up in a certain liberal capitalist ethos and that the contemporary logics of hegemony are already hegemonized; already configured within the capital processes themselves ...“ (Žižek/Daly 2004: 149, im Orig. kursiv)

Žižek vertieft seine Kritik entlang einer prinzipiellen Frage: Was für einen Status besitzt die Theorie der Hegemonie selbst? Er macht darauf aufmerksam, dass es keinen Gegensatz zwischen der pluralen Kontingenz postmoderner politischer Kämpfe und der Totalität des Kapitals gibt, sondern dass der Kapitalismus „provides the very background and terrain of the emergence of shifting-dispersed-contingent-ironic-and so on, political subjectivities“ (Žižek 2000a: 108, Herv. im Orig.). Der Kapitalismus ist für Žižek die Wirtschaftsform, die die konsequente Reflexivierung aller Welt- und Selbstzugänge überhaupt erst möglich gemacht hat. Der Kapitalismus – hier bleibt Žižek Marxist – schreibt sich in alle Formen menschlicher Subjektivität und in die Form der Gesellschaft ein.⁸ Žižek macht gegenüber Laclau geltend, dass dieser nicht strikt genug trenne zwischen der Kontingenz innerhalb eines bestimmten historischen Horizonts und dem fundamentalen Ausschluss, in dem dieser Horizont gründet. In Laclaus Behauptung, dass die Fülle, also die Selbstidentität, der Gesellschaft nicht erreichbar ist („Die Gesellschaft existiert nicht.“), die Versuche, diese zu erreichen, zwar notwendig fehlschlagen, sie aber während der Suche nach dieser unmöglichen Fülle durchaus eine Reihe von Teilproblemen lösen können⁹, sieht Žižek diese zwei Ebenen miteinander vermengt. Für ihn stellt sich die Frage: Ist die hegemoniale Logik ein übergeschichtliches Allgemeines, das sich auf alle möglichen ideologischen Formationen, auf vergangene wie auf die gegenwärtigen anwenden lässt,

8 „It is not just one domain among the others. Here again I disagree with the post-modern mantra: gender, ethnic struggle, gender, whatever, and the class. Class is not one in the series. For class, we read, of course, anti-capitalist economic struggle.“ (Žižek/Daly 2004, 147)

9 „If the fullness of society is unachievable, the attempts at reaching it will necessarily fail, although they will be able, in the search for that impossible object, to solve a variety of partial problems.“ (Laclau nach Žižek 2000a: 93)

oder beschreibt sie nur die Struktur der besonderen ideologisch-politischen Konstellation des westlichen Spätkapitalismus und ist von dieser abhängig? Žižek macht in Laclaus Ansatz eine Vermittlungsinstanz zwischen diesen beiden Polen aus: das evolutionäre Narrativ des Übergangs von der essentialistischen, traditionellen marxistischen Klassenpolitik zum vollen Geltendmachen der Kontingenz im Kampf um die Hegemonie. Dieses Narrativ erläutert, wie der allgemeine Rahmen als solcher gesetzt und zum Strukturprinzip des ideologisch-politischen Lebens wurde. Doch stellt sich hier die Frage, ob dieser evolutionäre Übergang einen Übergang von der Verfehlung zur Einsicht darstellt. Mit anderen Worten: War zu Marxens Zeiten der Klassenessentialismus eine adäquate Form, während wir heute das Geltendmachen der Kontingenz benötigen? Oder ist der Übergang vom essentialistischen Fehler zur „wahren“ Einsicht historisch bedingt, war also in diesem Fall die essentialistische Illusion objektiv notwendig, während unsere Epoche sich der Kontingenz stellt? Eine weitere Lösungsmöglichkeit wäre das Zusammendenken beider Antworten, die Verbindung zwischen der allgemeinen Gültigkeit des Konzepts der Hegemonie mit der Tatsache, dass es selbst erst vor kurzer Zeit konzeptionalisiert wurde und mit der heutigen sozialen Konstellation verbunden ist. Dies würde bedeuten, dass auch wenn das sozio-politische Leben und seine Struktur immer schon das Ergebnis hegemonialer Kämpfe war, es erst heute möglich ist, dass dieser Kampf um die Hegemonie zu sich selbst kommt und sich vom essentialistischen Ballast befreit. Auch diese mögliche Antwort lässt Žižek nicht gelten; gerade hier sieht er seinen oben angeführten Vorwurf bestätigt, dass die Anerkennung der vollständigen Kontingenz und der Kapitalismus einander nicht entgegengesetzt sind. Durch das Anerkennen der Kontingenz verliert man die Ermöglichungsbedingung dieser Anerkennung aus dem Auge. Für Žižek ist die Logik der Hegemonie selbst Opfer der Hegemonie des Kapitals. „I think that the idea that today we no longer have a central struggle but a multitude of struggles is a fake one, because we shouldn't forget that the ground for this multitude of struggles was created by modern global capitalism.“ (Žižek/Daly 2004: 149f.)¹⁰

Žižek behauptet nun, dass dem Kampf um die Hegemonie eine Gründungsgeste vorhergehen muss, die überhaupt erst den Raum eröffnet, in dem der Kampf um die Hegemonie stattfinden kann. Das heißt, die Frage lautet für Žižek nicht, welcher partikuläre Inhalt die leere Allgemeinheit hegemonialisiert und deshalb im Kampf um die Hegemonie andere Inhalte ausschließt, sondern: Welcher spezifische Inhalt muss ausgeschlossen werden, damit die leere Form der Allgemeinheit als das Schlachtfeld für die Hegemonie auftauchen kann? (Vgl. Žižek 2000a: 109ff.) Žižek erläutert dies anhand des Begriffs der Demokratie:

10 Žižek fährt fort: „This doesn't devaluate these struggles: I am not saying they are not real struggles. I am saying that the passage from old-fashioned class struggle to all these postmodern struggles of ecological, cultural, sexual etc. struggles is one that is opened up by global capitalism. The ground of these struggles is capitalist globalization.“ (Žižek/Daly 2004: 150)

[...] what ‚democracy‘ will mean, what this term will include and what it will exclude (that is, the extent to which and the way women, gays, minorities, non-white-races, etc., are included/excluded) is always the result of contingent hegemonic struggle. However, this very open struggle presupposes not some fixed content as its ultimate referent, but *its very terrain*, delimited by the ‚empty signifier‘ that designates it (‚democracy‘, in this case). (Žižek 2000a: 110)

Es kann also einen Kampf um die Hegemonie nur geben, weil ihm ein Ausschluss vorausgeht, der eine leere Allgemeinheit ermöglicht. Das, was gebarrt, also von der Unmöglichkeit der Symbolisierung durchzogen wird, ist nicht das, was von dem bestehenden hegemonialen Regime ausgeschlossen wird, sondern das, was dieses Regime überhaupt erst ermöglicht.

Der Vorwurf gegenüber Laclau lautet damit, dass dieser den eigentlichen Rahmen der Hegemonie nicht wirklich in den Blick bekommt. Žižek schreibt:

[T]he truly radical assertion of historical contingency has to include the dialectical tension between the domain of historical change itself and its traumatic ‚ahistorical‘ kernel *qua* its condition of (im)possibility. Here we have the difference between historicity proper and historicism: *historicism* deals with the endless play of substitutions within the same fundamental field of (im)possibility, while *historicity* proper makes thematic different structural principles of this very (im)possibility. In other words, the historicist theme of the endless open play of substitutions is the very form of ahistorical ideological closure: by focusing on the simple dyad essentialism-contingency, on the passage from the one to the other, it obfuscates concrete historicity *qua* the change of the very global structuring principle of the Social. (Žižek 2000a: 111f.)

Laclaus Vorwurf, dass Žižeks Antikapitalismus „mere empty talk“ (Laclau 2000b: 206) sei, erscheint von hier aus als unbegründet. Das, was Žižek unter Antikapitalismus versteht, steht quer zur antikapitalistischen Rhetorik der zeitgenössischen Linken.

2. Žižeks Antikapitalismus

Der Punkt, an dem wohl die meisten Leser nicht mehr bereit sind, Žižek zu folgen, lässt sich leicht bestimmen: Er affirmiert, wie auch Alain Badiou, weiterhin den Kommunismus, sieht in Lenin einen großen Staatsmann und eine durchaus anschlussfähige politische Konzeption (vgl. Žižek 2002). Aussagen wie die, dass jede Form des Kommunismus, ob er nun zum Gulag führe oder nicht, prinzipiell Freiheitsräume eröffne, prinzipiell die Möglichkeit offen halte, dass es auch anders sein könnte, stoßen dem heutigen Leser natürlich vor den Kopf, da wir ja alle gelernt haben, dass der Kommunismus vielmehr prinzipiell menschenverachtend sei und außerdem nicht funktionieren kann – letzteres ist der Grund dafür, warum dieses Gespenst immer noch so gefürchtet wird. Žižek beschönt jedoch

nicht einfach die Untaten und Verfehlungen des Kommunismus, sondern er bleibt sich ihrer bewusst, bejaht aber trotzdem weiterhin den Kommunismus. Gerade hier wird Žižeks Haltung des „sich nicht erpressen Lassens“ in ihrer ganzen Radikalität deutlich. Auch Einwände in der Form, dass eine bestimmte politische Handlung dazu führen könnte, dass sich das Kapital aus dem entsprechenden Land zurückzieht und dadurch das Wirtschaftswachstum zurückgehe (vgl. Žižek 2005a: 161) werden von Žižek als Erpressungsversuche wahrgenommen, gegen die man sich wehren muss.

Mögen die folgenden Ausführungen auch populistisch klingen, so wird doch gerade daran, dass wir sofort bereit sind, sie als populistisch zu brandmarken deutlich, wie wenig wir in der Lage sind, uns auf etwas einzulassen, dass jenseits der kapitalistischen Marktlogik liegt.

Man wird hier mit zahlreichen Fetischen brechen müssen: Wen schert es, wenn das Wirtschaftswachstum stagniert oder gar zurückgeht? Haben wir nicht genug vom starken Wirtschaftswachstum, dessen Effekte sich in der Gesellschaft zumeist in Gestalt neuer Formen von Armut und Depossedierung bemerkbar machen? Wie wäre es mit einem negativen Wirtschaftswachstum, das zu einem qualitativ besseren, nicht höheren Lebensstandard für die breiteren Bevölkerungsschichten führte? *Das* wäre eine *Tat* in der heutigen Politik – den Bann zu brechen, automatisch den Rahmen anzuerkennen, und auszubrechen aus der schwachsinnigen Alternative ‚entweder wir billigen umstandslos die Globalisierung des freien Marktes, oder wir machen unmögliche Versprechungen nach Art magischer Formeln darüber, wie man seinen Kuchen zugleich behalten und essen, Globalisierung mit gesellschaftlicher Solidarität verbinden kann‘. (Žižek 2005a: 161)

Mögliche Freiheitsspielräume und echtes politisches Handeln findet Žižek an ungewöhnlichen Orten; auch und gerade dort, wo man das Gegenteil vermuten könnte. „Da heute der Kapitalismus die Totalität der menschlichen Zivilisation definiert und strukturiert, war und ist jedes ‚kommunistische‘ Territorium – einmal mehr trotz der Schrecken und Fehlgriffe des Kommunismus – eine Art ‚befreiten Territoriums‘, wie Fred Jameson es à propos Kuba ausgedrückt hat.“ (Žižek 2005a: 171) Zwar hätten die kommunistischen Regime hauptsächlich Terror und Elend hervorgebracht und müssten als Fehlschläge betrachtet werden, Žižek hält aber an der strukturalistischen Erkenntnis fest, dass es einen unüberbrückbaren Riss zwischen dem Raum und dem ihn ausfüllenden Inhalt gibt. Die Regime haben zwar versagt, aber sie „öffneten [...] zugleich doch einen bestimmten Raum, den Raum utopischer Erwartungen, die uns unter anderem in die Lage versetzten, das Mißlingen des real existierenden Sozialismus selbst abzuschätzen“ (Žižek 2005a: 171f.). Žižek zitiert zustimmend Alain Badiou's Motto „mieux vaut un désastre qu'un désêtre“. Das bedeutet für ihn, dass noch der schlimmste stalinistische Terror der liberalsten kapitalistischen Demokratie vorzuziehen sei, auch wenn das ein Schock für die liberale Sensibilität sei. Von der

Inhaltsseite her sei natürlich die kapitalistische Demokratie mit ihren wohlfahrtsstaatlichen Einrichtungen dem Stalinismus vorzuziehen, aber auf der Seite der *Form* ist der Stalinismus einfach aus dem Grund überlegen, dass er einen Raum jenseits des Kapitalismus eröffnet. Für Žižek lautet die entscheidende politische Frage an dieser Stelle: „Ist ein utopischer Punkt vorstellbar, an dem diese verborgene Ebene des utopischen Anderen [!] Raums sich mit dem positiven Raum des ‚normalen‘ gesellschaftlichen Lebens verbände? Gibt es in unseren ‚postmodernen‘ Zeiten noch einen Raum für Gemeinschaften dieser Art?“ (Žižek 2005a: 176) In der Geschichte habe es immer wieder solche Versuche gegeben, die aber letztendlich alle gescheitert sind.¹¹ Auch der *Sendero Luminoso* (Der leuchtende Pfad) wird von Žižek unter die einen anderen Raum eröffnenden Bewegungen gerechnet. Wieweit Žižek zu gehen bereit ist¹², zeigt sich an einer weiteren, einen anderen Raum öffnenden Bewegung: dem Vietcong.

Es gibt den Willen, den ‚mutigen Sprung‘ zu wagen und aus dem globalen Kreislauf *herauszutreten*, der immer wieder neu durchlaufen wird, ein Willen, der seinen extremen und beängstigendsten Ausdruck in einem weithin bekannten Unglücksfall aus dem Vietnam-Krieg gefunden hat: Nachdem die US-Armee ein Dorf besetzt hatte, impften deren Ärzte die Kinder am linken Arm, um ihre humanitäre Fürsorglichkeit zu demonstrieren; als das Dorf am folgenden Tag wieder von den Soldaten des Vietcongs eingenommen wurde, hackten sie allen geimpften Kindern den linken Arm ab ... Obwohl diese unbedingte Zurückweisung des Feindes ohne Rücksicht auf Verluste, gerade da, wo er sich von seiner hilfsbereiten, humanitären Seite zeigt, schwerlich zum konkreten Modell, dem zu folgen wäre, erklärt werden kann, ist die ihr zugrundeliegende Intention gutzuheißen. (Žižek 2005a: 170f.)

Die Vietcong gingen Žižek zu Folge genauso wenig wie der Sendero Luminoso, der bevorzugt landwirtschaftliche Berater und medizinischer Helfer tötete, in die aufgestellte humanitäre Falle. Nimmt man die Hilfe vom Feind an, ist man bereits verloren. Man darf nicht übersehen, dass Žižek hier bewusst von einer bewahrungswürdigen Intention spricht und nicht das konkrete Handeln des Vietcong oder des Leuchtenden Pfads verteidigt. Politik ist für Žižek immer die „Kunst des *Unmöglichen*: Sie verändert gerade die Parameter dessen, was in der existierenden Konstellation als ‚möglich‘ betrachtet wird“ (Žižek 2001a: 274; vgl. Heil 2004).

Žižek ist mehr als ein Verbalrevolutionär, auch wenn er die Begriffe „radical, even more radical, proper“ etc. inflationär gebraucht, so lässt sich doch festhalten, dass er einen anderen, bestehende Orientierungen aussetzenden Blick auf das

11 Neben dem Sendero Luminoso und dem Vietcong führt Žižek noch die „jesuitischen Reduciones im Paraguay des 18. Jahrhunderts (die in einer gemeinsamen Aktion der spanischen und der portugiesischen Armee brutal zerstört wurden)“ (Žižek 2005a: 170) an.

12 Vgl. auch Žižeks Ausführungen zu einer möglichen Aussetzung des Gesetzes von links in Žižek 2001a: 306-318.

Politische, wie auch auf die bestehenden politischen Systeme wirft und es schwer ist, sich seinen Diagnosen gegenüber zu verweigern. Auch gehört Žižek nicht zu den Salon-Marxisten, die keinerlei Erfahrungen im Umgang mit dem „realexistierenden Sozialismus“ besitzen, sondern ihm sind als Slowene das Tito-Regime und andere kommunistische Staaten aus erster Hand bekannt. Ihm geht es nicht darum, die vergangenen kommunistischen oder sozialistischen Regime zu verteidigen, sondern darum, aufzuweisen, dass es möglich ist über das Bestehende hinaus alternative Gesellschafts- und Wirtschaftsformen jenseits der liberalen Demokratien westlicher Prägung und dem Neoliberalismus zu denken. Žižeks Diagnose, dass wir uns damit abgefunden haben unter den gegebenen Umständen kein sinnvolles Gegenprogramm zum Kapitalismus mehr entwerfen zu können, ist zuzustimmen. Die zunehmende Reflexivierung aller Welt- und Selbstzugänge macht es jedoch fraglich, ob es möglich ist, aus dem Bestehenden heraus eine Kritik an der ökonomischen Basis zu üben, die in irgendeinem Sinne konstruktiv ist, das Gegebene überschreitet. Liest man Žižek, so hat man das Gefühl, dass wirklich nichts außer einer radikalen Verwerfung des Bestehenden Sinn macht. Die Idee der Revolution, des politischen Akts, leidet – neben anderem – aber daran, dass sie nur dann erfolgreich betrieben werden kann, wenn sie die Sphäre der Ökonomie – und damit der Gesellschaft – vollständig und ergebnisoffen umwälzt. Die hierzu nötigen Voraussetzungen sind schwer zu verwirklichen. Mag Žižek noch so polemisch in seiner Argumentation sein und die Idee der Hegemonie vielleicht sogar verfehlen, so legt er meines Erachtens doch den Finger in eine offene Wunde: Wir denken nicht einmal mehr ernsthaft darüber nach, wie es anders sein könnte.

Literatur

- Badiou, Alain/Žižek, Slavoj (2005): Philosophie und Aktualität – Ein Streitgespräch, Wien: Passagen.
- Butler, Judith/Laclau, Ernesto/Slavoj Žižek (2000): Contingency, Hegemony, Universality – Contemporary Dialogues on the Left, London/New York: Verso.
- Marx, Karl/Engels, Friedrich (1969): Manifest der Kommunistischen Partei, in: Karl Marx - Friedrich Engels Werke, Bd. 4, Berlin: Dietz, 459-493.
- Flügel, Oliver/Heil, Reinhard/Hetzel, Andreas (2004): Die Rückkehr des Politischen. Demokratietheorien heute, Darmstadt 2004: WBG.
- Gamm, Gerhard (1997): Der Deutsche Idealismus – Eine Einführung in die Philosophie von Fichte, Hegel und Schelling, Stuttgart: Reclam.
- Glynos, Jason (2001): „There is no Other of the Other’: Symptoms of a Decline in Symbolic Faith, or, Žižek’s Anti-Capitalism, in: Paragraph, Vol. 24, Nr. 2, July, 78-110.

- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1970): *Phänomenologie des Geistes*, in: Werke 3, hrsg. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Heil, Reinhard (2003): *Ideologie und Subjekt. Althusser – Lacan – Žizek*. http://www.demokratietheorie.de/home/documents/ideologie_und_subjekt.-pdf
- Heil, Reinhard (2004): „Die Kunst des Unmöglichen – Slavoj Žižeks Begriff des Politischen“, in: Flügel/Heil/Hetzel, 230-253.
- Hetzel, Andreas (2004): „Demokratie ohne Grund. Ernesto Laclaus Transformation der Politischen Theorie“, in: Flügel/Heil/Hetzel 2004, 185-210.
- Lacan, Jacques (1975): *Subversion des Subjekts und Dialektik des Begehrens im freudschen Unbewußten*, in: Schriften II, hrsg. von Norbert Haaas, Olten/Freiburg: Quadriga, 165-204.
- Laclau, Ernesto (2000a): „Identity and Hegemony: The Role of Universality in the Constitution of Political Logics“, in: Butler/Laclau/Žižek 2000, 44-89.
- Laclau, Ernesto (2000b): „Structure, History and the Political“, in: Butler/Laclau/Žižek 2000, 182-212.
- Laclau, Ernesto (2000c): „Constructing Universality“, in: Butler/Laclau/Žižek 2000, 281-307.
- Laclau, Ernesto und Chantal Mouffe (1991): *Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus*, Wien: Passagen.
- O’Conner, Tony (2004): „Post-Politik: Kontingenz und Genealogie“, in: Erik M. Vogt u. Hugh Silverman, *Über Žižek – Perspektiven und Kritiken*, Wien 2004: Turia und Kant.
- Rancière, Jacques (2002): *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Žižek, Slavoj (1992): *Der erhabenste aller Hysteriker: Psychoanalyse und die Philosophie des deutschen Idealismus*, 2. erw. Aufl. Wien: Turia & Kant.
- Žižek, Slavoj (1995): *Verweilen beim Negativen: Psychoanalyse und die Philosophie des deutschen Idealismus*, 2. durchges. Aufl. Wien: Turia & Kant.
- Žižek, Slavoj (1999): *Liebe deinen Nächsten? Nein, danke! – Die Sackgasse des Sozialen in der Postmoderne*, Berlin: Volk und Welt.
- Žižek, Slavoj (2000a): „Class Struggle or Postmodernism? Yes, Please!“, in: Butler/Laclau/Žižek 2000, 90-135.
- Žižek, Slavoj (2000b): „Da capo senza fine“, in: Butler/Laclau/Žižek 2000, 213-262.
- Žižek, Slavoj (2000c): „Holding the Place“, in: Butler/Laclau/Žižek 2000, 308-329.
- Žižek, Slavoj (2001a): *Die Tücke des Subjekts*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Žižek, Slavoj (2001b): *Die gnadenlose Liebe*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Žižek, Slavoj (2001c): *Did somebody say Totalitarianism? Five Interventions in the (Mis)use of a Notion*, London/New York: Verso.

Žižek, Slavoj (2002): Die Revolution steht bevor. Dreizehn Versuche über Lenin, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Žižek, Slavoj/Daly, Glyn (2004): Conversations with Žižek, Cambridge/Malden: Polity Press.

Žižek, Slavoj (2005a): Die politische Suspension des Ethischen, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Žižek, Slavoj (2005b): Körperlose Organe – Bausteine für eine Begegnung zwischen Deleuze und Lacan, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Žižek, Slavoj (2006): The parallax View, Cambridge: MIT Press.

Wie demokratisch sind radikale Demokratietheorien?

DIRK JÖRKE

In diesem Beitrag sollen Überlegungen fortgeführt werden, die Hubertus Buchstein und ich unter dem Titel *Das Unbehagen an der Demokratietheorie* (Buchstein/Jörke 2003) formuliert haben. Dort haben wir die Diagnose aufgestellt, dass sich der Mainstream der gegenwärtigen Demokratietheorien unter dem Paradigma der Rationalisierung verorten lässt. Rationalisierung meint hierbei die Verlagerung der wesentlichen Definitionskriterien vom Moment der Beteiligung hin zum Moment der Güte der Politikergebnisse, also vom Input zum Output. Das vorläufige Resultat dieser nicht nur semantischen Transformation lässt sich dabei als eine Demokratietheorie ohne Demokratie charakterisieren. Ich möchte an dieser Stelle die These entfalten, dass sich die im weiteren Sinne poststrukturalistischen Ansätze, die etwa in der *Rückkehr des Politischen* (Flügel/Heil/Hetzel 2004) gewürdigt worden sind, wenn man sie als genuin demokratiethoretische Beiträge liest – und sie werden nicht selten auf diese Weise rezipiert –, zu den rationalistischen Konzeptionen spiegelbildlich verhalten. Um es eingangs auf den Punkt zu bringen: Meines Erachtens können diese Modelle einer radikalen Demokratie insofern nicht den Anforderungen einer normativen Demokratietheorie genügen, als sie sich genauso weit wie die rationalistischen Ansätze, nur in umgekehrter Richtung, von den Erfahrungen, Sprechgewohnheiten und den normativen Erwartungen derjenigen entfernt haben, in deren Namen sie zu sprechen beanspruchen. Dies ist aber gerade für Theorien, die vorgeben, die Idee der Demokratie in radikaler Weise auszubuchstabieren, nicht restlos unproblematisch.

Ich gehe in drei Schritten vor. In einem ersten Schritt sollen die Anforderungen, denen eine normative Demokratietheorie zu genügen hat, zumindest ansatzweise umrissen werden. Sodann werde ich kurz darlegen, weshalb die rationali-

stischen Demokratietheorien diesen Kriterien nicht entsprechen. Schließlich möchte ich zeigen, dass auch poststrukturalistische bzw. radikaldemokratische Entwürfe hier keine Besserung versprechen.

1. Bedingungen einer normativen Demokratietheorie

Demokratie ist ein umkämpfter Begriff. Als solche umkämpften Begriffe können im Anschluss an W. B. Gallie (1956) diejenigen Begriffe verstanden werden, die folgende Merkmale aufweisen: Sie sind in einem erheblichen Umfang normativ aufgeladen, es gibt verschiedene, sich historisch wandelnde Vorstellungen darüber, worin ihr normativer Kern besteht und es existiert eine vage Vorstellung von einem Urbild, dem man auch gegen konkurrierende Konzeptionen möglichst nah kommen möchte. *Demokratie* ist nun neben *Gott* einer der paradigmatischen Fälle eines derartigen umkämpften Begriffs. Dies liegt wesentlich daran, dass der Bezug auf *Demokratie* seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts in etwa jene Bedeutsamkeit besitzt, die im christlichen Mittelalter der Berufung auf *Gott* zukommen ist.

Vor diesem Hintergrund ist es wenig verwunderlich, dass die Verwendungsweisen und Definitionen von *Demokratie* selbst für Experten kaum noch zu überblicken sind. Jeder Versuch, einen bestimmten Bedeutungsgehalt festzuschreiben, scheint somit ohne Aussicht auf Erfolg zu sein. Und offenbar muss mit dem Eingeständnis dieser unhintergehbaren semantischen Umkämpftheit auch jedes Unterfangen scheitern, dem Begriff *Demokratie* einen dauerhaften normativen Bedeutungskern einzuschreiben. An dieser Stelle der Argumentation könnte ich getrost abbrechen. Die rationalistischen und die radikalen Ausprägungen der gegenwärtigen Demokratietheorien wären dann eben zwei konkurrierende Einsätze im Kampf um die Vorherrschaft im semantischen Feld; nur dass die radikalen Theorieangebote sich bislang nicht so recht auf dem Markt der Ideen durchzusetzen vermocht haben. Doch dieses fatalistische Ergebnis mag nicht recht zufrieden stellen. Einen Ausweg bietet vielleicht eine Untersuchung der performativen Akte, die mit dem Gebrauch des Demokratiebegriffs einhergehen. Denn immer wenn von *Demokratie* die Rede ist, wird ein Bedeutungsgehalt aktualisiert, der auf diffuse Weise von so großer Attraktivität ist, dass man sich ihm nicht entziehen kann. Worin besteht diese Anziehungskraft?

Für den *demos* beinhaltet der Demokratiebegriff ein doppeltes Versprechen, und zwar das der Gleichheit wie der Partizipation. Dieses doppelte Versprechen ist es, welches dem Begriff der *Demokratie* seine beeindruckende performative Kraft verleiht. Eine Kraft, die in ganz unterschiedlichen Arenen ihre Wirkung entfaltet, von den mitunter ermüdenden Diskussionen in linksradikalen Zirkeln, über die Forderung nach innerparteilicher Demokratie und deren formale Absicherung etwa im bundesdeutschen Parteiengesetz, den Zorn des Volkes über die Verfehlungen der *politischen Klasse* bis hin zur Befreiungsrhetorik von George

W. Bush. Der Rekurs auf ihn aktualisiert in diesem alltäglichen, nicht-wissenschaftlichen Gebrauch immer wieder das Versprechen der Gleichheit und der Partizipation, sei es in legitimierender Absicht bei den Angehörigen der jeweiligen politischen Eliten und den Verfechtern des status quo oder einklagend und fordernd bei den Kritikern der politischen Verhältnisse. Dieses doppelte Versprechen verleiht dem Demokratiebegriff seine immense Wirkmächtigkeit, macht seine nahezu unbegrenzte Attraktivität aus.

Es ist diese Versprechensdimension, die auch in der Formulierung einer normativ gehaltvollen Demokratietheorie berücksichtigt werden muss. Doch heutzutage führt kein gerader Weg mehr von der wissenschaftlichen Fachterminologie und argumentativen Komplexität zum demokratischen Grundimpuls zurück – zur egalitären Partizipation der Bürger. Demokratische Egalität wird in normativen Demokratietheorien auf einem Abstraktionsniveau ausbuchstabiert, dessen Nachvollziehbarkeit massiv gegen das demokratische Egalitätsgebot verstößt. Denn der Test für eine gute normative Demokratietheorie besteht heute darin, ob sie in der scientific community standhält, und nicht, inwieweit sie von den Bürgern gleichermaßen verstanden und akzeptiert wird. Für andere Bereiche der Wissenschaft und auch für andere Termini in den Sozial- und Geisteswissenschaften mag eine solche Spezialisierung und Professionalisierung der Fachsprache sachdienlich sein. Anders steht es mit dem Begriff der *Demokratie*. Dieser bleibt in der Wissenschaftssprache solange für eine analytische Umdeutung ungeeignet, wie seine Verwendung im alltäglichen Sprachgebrauch das Versprechen auf politische Partizipation und gesellschaftliche Inklusion aktualisiert. Will die akademisch betriebene Demokratietheorie also nicht belanglos werden oder zu einem Elitendiskurs in apogetischer Absicht verkommen, muss sie an diese Verwendungsweise anschließen.

Dabei ist leicht zu zeigen, dass die Vertreter der rationalistischen Demokratietheorie diesem Kriterium nur unzureichend genügen können (Buchstein/Jörke 2003). Aber auch die im Umkreis des Poststrukturalismus formulierten radikalen Demokratietheorien erweisen sich vor dieser normativen Folie als problematisch. Bevor ich in den nächsten beiden Abschnitten diesen Vorwurf in der hier gebotenen Kürze zu stützen versuche, soll zuvor noch eine weitere Anforderung benannt werden, an deren Klippen insbesondere die radikaldemokratischen Ansätze aufzulaufen drohen.

Eine 1946 publizierte Aufsatzsammlung, mit der John Dewey seine Philosophie einem breiteren Publikum zugänglich machen wollte, trägt den programmatischen Titel *Problems of Men*. In diesem Titel kommen sowohl die Kritik an traditionellen Arten wie auch das Programm einer neuen Form des Philosophierens zum Ausdruck. Die Kritik besteht in dem Vorwurf, dass sich die Philosophie immer mehr zu einem hochspezialisierten Diskurs entwickelt habe, der nur noch einem kleinen Kreis von Experten zugänglich sei. Eine solche Entwicklung, die Dewey zufolge mit der damaligen Dominanz analytischer Philosophie einen neuen Gipfel erreicht hat, widerspricht grundlegend seinem Verständnis von der

Aufgabe philosophischer Reflexion. Dieses besteht in der Überzeugung, Philosophie besitze einzig darin ihre Berechtigung, dass sie zur Bestimmung und Lösung der alltäglichen Probleme und Sorgen der Menschen, eben jener *Problems of Men*, einen Beitrag leistet. Sie muss als eine Form der sekundären, reflexiven Erfahrung in Beziehung stehen zu den primären Erfahrungen der Menschen. Darunter sind jene alltäglichen Gestimmtheiten, Handlungen und Sorgen zu verstehen, die unser Leben zu einem großen Teil ausmachen. Philosophie muss sich laut Dewey an ihren praktischen Konsequenzen für diese Erfahrungen messen lassen. Sie erlangt ihre Bedeutsamkeit, indem sie zur Verbesserung des alltäglichen Lebens beiträgt.

Philosophische Reflexion steht für Dewey damit in einem doppelten Bezug zur Praxis. Zum einen indem sie in aktuellen Konflikten ihren Ausgangspunkt vorfindet; philosophische Überlegungen sollen dann einsetzen, wenn Handlungsorientierungen prekär oder Traditionen brüchig geworden sind. Zum anderen darf die philosophische Reflexion hierbei nicht stehen bleiben; sie muss vielmehr zu ihrem Ausgangspunkt zurückkehren und praktisch werden, indem sie neue Handlungsmöglichkeiten aufzeigt, durch die die bisherigen Blockaden überwunden werden können. Mittels „vision, imagination, reflection“ (Dewey 1917: 46) hat sie also neue Handlungsspielräume zu eröffnen, oder zumindest zu einer Klärung der Ursachen bestehender Handlungsblockaden beizutragen. Sie ist an den praktischen Konsequenzen zu messen, die sie in der alltäglichen Erfahrungswelt bewirkt. Philosophisches Denken besitzt nur dann seine Berechtigung, wenn „like everyday knowing and like science, it affords guidance to action and thereby makes a difference in the event“ (Dewey 1917: 42). Dewey fasst den Unterschied seines Philosophieverständnisses zu traditionellen Auffassungen in *Erfahrung und Natur* folgendermaßen zusammen:

Der Bezug auf die Erst- und die Letztgültigkeit des Materials der gewöhnlichen Erfahrung schützt uns an erster Stelle davor, uns künstliche Probleme zu schaffen, die die Energie und die Aufmerksamkeit der Philosophen von den wirklichen Problemen ablenken, die sich aus dem wirklichen Stoff ergeben. An zweiter Stelle ermöglicht er eine Kontrolle oder eine Überprüfung der Schlußfolgerungen philosophischer Forschung; er ist eine ständige Mahnung, daß wir sie, als sekundäre reflexive Produkte, an die Erfahrung zurückbinden müssen, aus der sie entstanden sind [...]. An dritter Stelle erhalten die philosophischen Resultate selbst einen empirischen Wert, wenn man sieht, wie sie auf diese Weise in weiteren Erfahrungen funktionieren; sie sind das, was sie zur gewöhnlichen Erfahrung des Menschen beitragen, und keine Absonderlichkeiten, die, mit angemessenen Etiketten versehen, in ein metaphysisches Museum gehören. (Dewey 1995: 34f.)

2. Das Unbehagen an der Rationalisierung der Demokratietheorie

Lässt man die wichtigsten Ansätze der gegenwärtigen politischen Theorien Revue passieren, so stößt man bei allen Differenzen auf einen gemeinsamen terminologischen Umbau. Die meisten Theorien verwenden nämlich einen Demokratiebegriff, der zwischen politischer Partizipation und vermeintlich rationalen, sachdienlichen Entscheidungen tiefe Gräben wahrnimmt und sich dann im Zweifel gegen die politische Beteiligung ausspricht. Diese Transformation möchte ich als *Rationalisierung* der Demokratietheorie bezeichnen. Damit ist gemeint, dass sich der Fokus moderner Demokratietheorien auf die Bewertung der Qualität von Politikergebnissen verschoben hat. Die Demokratietheorie ist output-orientiert und zielt in ihren theoretischen Bemühungen vor allem darauf, den Rationalitätsgrad dieses Outputs zu erhöhen. Politische Beteiligung wird nicht als Zweck, sondern als eines mehrerer möglicher Mittel für die Erhöhung des Rationalitätsgrades kollektiv verbindlicher Entscheidungen betrachtet. Primäres Ziel ist eine Veredelung der Politikergebnisse.

Die wichtigsten Stichworte der aktuellen Debatte sind: effektive Problemlösung, good governance, politische Produktivität, deliberative Politikarenen, Komitologie, demokratische Expertise oder Gemeinwohl. Die politikwissenschaftliche Diskussion reagiert damit insbesondere auf die „postnationale Konstellation“ (Habermas 1998). Insofern sich immer weniger Steuerungsprobleme im nationalstaatlichen Rahmen lösen lassen, kommt es zu einer Verlagerung kollektiv bindender Entscheidungen auf die suprastaatliche sowie internationale Ebene. So können hinsichtlich des viel beklagten europäischen Demokratiedefizits zwei Strategien unterschieden werden. Die eine sucht nach Möglichkeiten einer Ausweitung der Inputlegitimation auf der Ebene der Europäischen Union etwa durch eine Stärkung der Kompetenzen des Europäischen Parlamentes oder mit der Forderung nach europaweiten Plebisziten. Diese Strategie hat sich in den letzten Jahren jedoch mit der Schwierigkeit konfrontiert gesehen, dass trotz aller Bemühungen eine europäische Öffentlichkeit, die die beabsichtigte Übertragung nationalstaatlicher Legitimationsmuster voraussetzt, kaum vorhanden ist und wohl auch in absehbarer Zeit nicht entstehen wird. Die andere und in der Literatur vorherrschende Strategie besteht in einer Umdefinition des Demokratiebegriffes hin zu *good governance* und mehr Effektivität. Problematisch ist diese begriffliche Verschiebung nun insofern, als die Kriterien, anhand derer über die Güte der jeweiligen Politikergebnisse in den supranationalen Gremien entschieden wird, nur sehr mittelbar demokratisch legitimiert sind. Vorherrschend ist vielmehr ein Eliten-Diskurs, in dem große Einigkeit über die Steuerungsziele besteht.¹

¹ Vgl. mit Blick auf die europäischen Entscheidungsfindungsprozesse Abromeit (2002: bes. 40-48) und mit Blick auf die GEMs (Weltbank, IWF und WTO) Kahler (2004).

Die Produktion rationaler Ergebnisse hat im politikwissenschaftlichen Mainstream somit Vorrang vor allen anderen Aspekten der Demokratie und die partizipative Komponente des Demokratiebegriffs wird dabei zu einer abhängigen Variable, die gegebenenfalls zurückstehen muss. Damit geht jedoch einer der beiden essentiellen Bestandteile des Versprechens der Demokratie nahezu vollständig verloren. Was nun aber die Gleichheit als zweiten Aspekt des Versprechens betrifft, so wird diese im liberal-demokratischen Diskurs der Moderne ohnehin seit Tocqueville lediglich formal ausbuchstabiert. Die aktuellen Vertreter des rationalistischen Zweiges folgen hier im Großen und Ganzen dieser Tradition. Entsprechend ist es auch nicht weiter verwunderlich, dass dieser demokratietheoretische Mainstream mehr und mehr einen apologetischen Charakter gewinnt. Doch wie sieht es nun bei den radikaldemokratischen Entwürfen aus?

3. Das Unbehagen an der Radikalisierung der Demokratietheorie

Die Kritikpunkte, die ich im Folgenden gegen vermeintlich radikaldemokratische Ansätze – ich stütze mich hier zunächst auf Jacques Derrida und werde sodann auf Ernesto Laclau und Chantal Mouffe eingehen – vorbringen werde, sind vor dem Hintergrund der eingangs formulierten Kriterien wenig überraschend. Es sind die mangelnde Berücksichtigung der konkreten Erfahrungen des Alltags sowie die unzureichende Anschlussfähigkeit an zunächst einmal gewöhnliche Praktiken, die ich kritisieren werde. Doch zuvor noch einige kurze Anmerkungen zur Dimension des Versprechens der Demokratie.

Wie wohl niemand sonst hat Derrida mit seiner Idee der „kommenden Demokratie“ die normative Dimension des Versprechens in das Zentrum seiner politikphilosophischen Überlegungen gerückt. Ihm zufolge ist es für die Demokratie geradezu konstitutiv, dass sie offen bleibt. Demokratie in diesem Sinne stellt die Bewegung der Kritik jeglicher Institutionalisierungsformen der Demokratie dar, gerade weil sie immer nur unzureichend verwirklicht wird, sie ihrem konstitutiven Außen nicht entfliehen kann. Demokratie ist in diesem Sinne immer das Andere der etablierten Demokratie:

Der Ausdruck ‚kommende Demokratie‘ steht zweifellos für eine kämpferische und schrankenlose politische Kritik oder verlangt doch danach. Als Waffe gegen die Feinde der Demokratie erhebt sie Widerspruch gegen jede naive oder politisch missbräuchliche Rhetorik, die als gegenwärtige oder faktisch bestehende Demokratie ausgibt, was dem demokratischen Anspruch in der Nähe oder Ferne, zu Hause oder in der Welt unangemessen bleibt.“ (Derrida 2003: 123)

Wenn ich also im vorigen Abschnitt den Vertretern der rationalistischen Demokratietheorien vorgeworfen habe, dass sie etwas als demokratisch adeln, was die-

ses Adjektiv höchstens in einem sehr ausgedünnten Sinne verdient, so finden wir mit Derrida – aber auch mit Laclau/Mouffe – einen der schärfsten Kritiker dieser Reinwaschung.²

Gleichwohl ist mir bei der Lektüre von Derridas Texten nie so recht klar geworden, an welchen Kriterien sich diese Kritik im Namen der Demokratie orientieren soll. Er scheut sich hier vor eindeutigen Festlegungen, denn derartige wären zwangsläufig aporetisch; demokratisch und zugleich nicht-demokratisch:

Um demokratisch [also verständlich, eindeutig D.J.] von der Demokratie zu sprechen, müsste man, gestützt auf irgendeine zirkuläre performative Äußerung und die politische Gewalt einer bewaffneten Rhetorik, einer Gesetzeskraft, dem Wort ‚demokratisch‘ einen Sinn aufzwingen und so einen Konsens erzeugen, an dessen Erzielung man zu glauben vorgibt. (Derrida 2003: 104)

Also lieber in Andeutungen, im Vielleicht bleiben und sich die Hände nicht schmutzig machen. Nicht nur dass Derrida hiermit aus der Unverständlichkeit, die seine Texte für den Normalsterblichen gemeinhin besitzen, eine Tugend zu machen versucht, diese Position ist in ihrer Konsequenz auch auf eigentümliche Art unpolitisch. Denn zum politischen Handeln bedarf es wesentlich klarer Orientierungen und Perspektiven. Das Unrecht muss hierzu ebenso klar und deutlich benannt werden wie es konkreter Ziele bedarf. Insofern ist Richard Rorty durchaus zuzustimmen, wenn er in Abgrenzung zu Derrida und in Anlehnung an Dewey feststellt „that I see politics, at least in democratic countries, as something to be conducted in as plain, blunt, public, easy-to-handle language as possible“ (Rorty 1996: 45). Gerade weil Derridas Texte für jemanden, der mit dem entsprechenden Jargon nicht vertraut ist, kaum nachvollziehbar sind, verfehlen sie eine politische Wirkung. Zumindest dann, wenn man unter Politik mehr versteht als akademische Diskurse über Differenz. Denn bei aller berechtigten Kritik an Rortys Reformismus und seiner bisweilen affirmativen Haltung gegenüber dem angelsächsischen Liberalismus: Seine Diagnose über das Versagen der akademischen Linken seit den 70er Jahren in *Achieving our country* ist größtenteils zutreffend: „When we take up our public responsibilities [...] the infinite and the unrepresentable are merely nuisances. Thinking of our responsibilities in these terms is as much of a stumbling-block to effective political organization as is the sense of the sin“ (Rorty 1997).³ Vor dem Hintergrund dieser Kritik erweist sich

2 Vgl. Fritsch (2002).

3 Um hier nicht missverstanden zu werden, der *cultural turn* in den Geistes- und Sozialwissenschaften hat durchaus emanzipatorische Effekte gehabt. Insbesondere die Thematisierung von kultureller Dominanz und der damit einhergehenden gesellschaftlichen wie auch politischen Marginalisierung der *Anderen* (Moebius 2003) stellt eine wichtige Bereicherung des politischen Diskurses dar. Doch auf eben diesen beschränkt sich dieser Erfolg dann auch größtenteils. Entsprechend steht die kulturalistische Linke dem seit einigen Jahren beobachtbaren konservativem *backlash* weitgehend hilflos gegenüber.

der praktische Ertrag von Derridas Ausführungen als gering. Sie erreichen nicht den Demos und bewirken keine oder nur geringfügige Verbesserungen der alltäglichen Lebensumstände. Ähnlich wie bei den rationalistischen Ansätzen formuliert er seine Philosophie für ein akademisches Publikum und betreibt eine Demokratietheorie ohne Demokratie.

Auch Derridas im Anschluss an Levinas vorgebrachter Verweis auf den unendlichen Vorrang des Anderen (Derrida 2000: 99) vermag keine politische Wirkung zu entfalten. Es wäre an dieser Stelle allzu leicht, Derrida aus politikwissenschaftlicher Sicht ein institutionentheoretisches Defizit vorzuwerfen; das sicherlich auch.⁴ Worauf es mir hier jedoch darüber hinaus ankommt, ist, dass Derridas *Politik der Freundschaft* kaum eine Verankerung in den realen Praktiken der Menschen besitzt. Der von ihm geforderten Gastfreundschaft ist als ethischer Appell ohne Einschränkungen zuzustimmen, eine politische Dimension besitzt sie jedoch höchstens mittelbar, gerade weil wir als Wesen aus Fleisch und Blut diesen Appell im alltäglichen Leben zumeist verfehlen. Und auch der wiederholte Verweis auf die aporetische Struktur der Demokratie, dass sie nämlich als reale immer und notwendig auf Ausschließungen beruht, als „kommende“ diese jedoch überschreiten muss, hilft bei konkreten Konflikten wenig. Kurzum, Derrida formuliert eine abstrakte ethische Theorie, deren politische Konsequenzen, sofern man unter dem Politischen immer auch das Moment der Veränderung sozialer Verhältnisse versteht, im nahezu luftleeren Raum schweben.⁵

Begründungstheoretisch schließlich ist die von Derrida behauptete Identität von Dekonstruktion und Gerechtigkeit, die den Grund seines politisch-ethischen Denkens und seiner Idee der kommenden Demokratie abgibt, zweifelhaft. Aus der Dekonstruktion sowie dem ihr zugrunde liegenden Theorem der Unentscheidbarkeit folgt nicht zwangsläufig, wie Ernesto Laclau zeigt, eine bestimmte ethische Position: „[A]us der Tatsache, daß ultimative Schließung und Präsenz unmöglich ist, folgt kein ethischer Imperativ, die Offenheit zu ‚kultivieren‘ oder sogar sich einer demokratischen Gesellschaft zu verschreiben“ (Laclau 2002: 118). Wenn dies aber der Fall ist, dann liefert Derrida keine überzeugende Begründung der Demokratie, zumindest ist die aus der Dekonstruktion gewonnene Einsicht der Notwendigkeit institutioneller Stabilisierungen von etwas wesentlich Unstabilem und Chaotischem bei gleichzeitigen Insistieren auf der Notwendigkeit der Infragestellung dieser Stabilisierungen (Derrida 1996: 83f.) viel zu dünn und allgemein, um demokratische Normen und Verfahren sowie die mit diesen korrespondierenden institutionelle Erfordernisse zu rechtfertigen. Um auf das eingangs skizzierte Versprechen der Demokratie, ihre performative Kraft, zurückzukommen: Ich sehe nicht, dass die Dekonstruktion in einer mehr als zufäl-

4 Vgl. hierzu auch McCarthy (1993: 174) und Niederberger (2002: 169).

5 Eine ebenso informative wie wohlwollende Rekonstruktion des Verhältnisses von Ethik und Politik bei Derrida und deren demokratietheoretischen Implikationen liefern Flügel (2004) und Moebius (2003).

ligen Verbindung zu den beiden Dimensionen der Partizipation und der Egalität steht.

Wie schaut es nun mit der Hegemonietheorie von Laclau und Mouffe aus? Das analytische Instrumentarium, welches beide in *Hegemonie und radikale Demokratie* entwickelt haben, stellt meines Erachtens eines der bedeutendsten Errungenschaften politiktheoretischen Denkens des 20. Jahrhunderts dar. Um dies an einem Beispiel kurz zu illustrieren, möchte ich auf Laclaus Auseinandersetzung mit Rorty verweisen. Laclau verweist zu Recht darauf, dass Rortys Unterscheidung zwischen öffentlich und privat einen transzendentalen Status beansprucht, der nicht weiter begründet wird und auch alles andere als überzeugend ist. Demgegenüber kann man im Anschluss an Laclau diese Unterscheidung als Versuch einer theoretischen Schließung beschreiben:

[T]he distinction itself becomes problematic and reveals itself as what it actually is – just an ideal-typical attempt at stabilizing an essentially unstable frontier which is constantly trespassed and overflowed by movements coming from its two sides: personal self-realization investing public aims, politization of the private sphere, private aims whose fulfilment requires legal recognition, etc. (Laclau 1996: 65)

Auch der vergleichsweise strikte Schutz des privaten Eigentums in Demokratien westlicher Prägung lässt sich mit der Theorie von Laclau und Mouffe als eine politische und damit potentiell instabile, nichtsdestotrotz aber wirksame Artikulation von Unterordnungsverhältnissen verstehen. Ihre Hegemonietheorie scheint mir daher in besonderer Weise geeignet, die Genese und gegenwärtige Stabilität der neoliberalen Vergesellschaftungsform aufzuzeigen. Aber liefern sie auch eine überzeugende Demokratietheorie? Um auf diese Frage eine Antwort zu geben, wende ich mich im Folgenden einigen neueren Schriften von Chantal Mouffe zu. Dort finden wir nicht nur eine direkte Auseinandersetzung mit dem demokratietheoretischen Mainstream, sondern auch den Entwurf einer agonistischen Demokratiekonzeption. Beides wird gerahmt durch eine Analyse der globalen neoliberalen Hegemonie.

Mouffe sieht in der einseitigen Hervorhebung liberaler Handels- und Freiheitsrechte durch den neoliberalen Zeitgeist die Hauptgefährdung der modernen Demokratie. Diese ist ihr zufolge durch eine irreduzible Spannung zwischen den Prinzipien der liberalen Freiheit und der demokratischen Gleichheit bestimmt. Nur solange diese Spannung lebendig gehalten wird, es also nicht zu einer Verkrustung der grundlegenden gesellschaftlichen Strukturen und Institutionen kommt, sondern der demokratische Prozess als prinzipiell unabschließbar begriffen wird, können Freiheit und Gleichheit in einem immer nur prekären Gleichgewichtszustand weiterhin Bestand haben. Und genau hierin liegt nach Mouffe auch das zentrale Paradox der modernen, liberalen Demokratie. Ihre Vollendung könnte einzig zu Lasten eines ihrer Grundprinzipien geschehen. Anders ausgedrückt: Die Logik der Freiheit untergräbt die Logik der Gleichheit und umge-

kehrt. Eine demokratische Gesellschaft zeichnet sich dadurch aus, dass in ihr ständig über die Gewichtung der beiden Prinzipien gestritten wird, dieser Prozess aber zu keinem Ende, zu keiner endgültigen Versöhnung gelangt.

Die suggerierte Alternativlosigkeit neoliberaler Politikkonzeptionen droht diese irreduzible Spannung indes zunehmend aufzulösen: „[T]he stabilization realized under the hegemony of neoliberalism – with its very specific interpretation of what rights are important and non-negotiable – is practically unchallenged“ (Mouffe 2000: 5). Dies spiegelt sich Mouffe zufolge auch in der gegenwärtigen Demokratietheorie wieder. In *On the Political* argumentiert sie, dass die von Ulrich Beck und Anthony Giddens formulierte Theorie der reflexiven Moderne und die damit einhergehende Propagierung einer Politik *Jenseits von Rechts und Links* ebenso zur neoliberalen Hegemonie passe wie Jürgen Habermas' Modell einer deliberativen Demokratie. Beiden Ansätzen sei eine eigentümliche Verkenning des politischen, antagonistischen Charakters der Demokratie eigen. Hierdurch komme es bei diesen Autoren zu einer technokratischen Auflösung des Politischen, es werde ein post-politisches Ideal formuliert. Diese Negierung der ontologischen Dimension des Politischen korrespondiere mit einer neoliberalen Praxis, in der die Alternativlosigkeit der bestehenden Ordnung suggeriert wird. Die Folge hiervon sei auf der einen Seite der Rückzug des Demos von der Politik:

Given the current emphasis on consensus, it is not surprising that people are less and less interested in politics and that the rate of abstention is growing. Mobilization requires politicization, but politicization cannot exist without the production of a conflictual representation of the world, with opposed camps with which people can identify. (Mouffe 2005: 24f.)

Doch diese scheinbare Alternativlosigkeit, die sich etwa in der Politik des *Dritten Weges* zeige, führe auf der anderen Seite auch zu einer Wiederkehr des Verdrängten in Form von Terrorismus und rechtsradikalen Parteien. Gerade weil innerhalb des definierten demokratischen Rahmens kein oder nur sehr wenig Spielraum für immer auch emotional geprägten Dissens bleibe, suche sich dieses politische Bedürfnis andere Bahnen. Somit werde die Demokratie von zwei Seiten bedroht, von der rationalistisch-technokratischen Negierung des Politischen und – als eine partielle Reaktion hierauf – von dem Erstarken demokratiefeindlicher Bewegungen. Mouffes Kritik überschneidet sich einerseits mit dem oben formulierten Unbehagen am demokratietheoretischen Mainstream. Doch ihr eigener Gegenentwurf teilt andererseits mit Derrida das Problem der ethischen Überdehnung der Demokratie.

Eine ihrer Grundprämissen besteht in der Annahme, dass es in einer demokratischen Gesellschaft einen ständigen Kampf um die politisch-kulturelle Hegemonie gibt. Insofern ist der demokratische Raum zutiefst durch Dissens und Antagonismen gekennzeichnet. In dieser Hervorhebung des Konfliktes schließt

Mouffe nun ausdrücklich an Carl Schmitt an. Namentlich dessen Kritik der liberalen Demokratie und die damit korrespondierende Bestimmung des Politischen als die Differenz von Freund und Feind hat sie in ihren ansonsten poststrukturalistischen Theorierahmen integriert. Die jeweilige Grenzziehung zwischen Freund und Feind, zwischen wir und sie wird dabei von ihr als eine hegemoniale Artikulation rekonstruiert. Hier stellt sich jedoch für Mouffe das Problem, „to establish this us/them discrimination in a way that is comparable with pluralist democracy“ (Mouffe 2000: 101). Denn diese lässt sich nicht mit den Errungenschaften der modernen Demokratie vereinbaren. Mouffe schlägt daher vor, die Schmittsche Kategorie des Feindes durch die des Widersachers zu ersetzen. Letzterer sieht in denjenigen Personen, die eine andere Konzeption des Guten vertreten und mit ihm um die temporäre Hegemonie innerhalb des demokratischen Rahmens streiten, keinen prinzipiellen Feind. Wir wollen zwar verhindern, dass seine Ideen hegemonial werden, doch stellen wir nicht sein Recht in Abrede, für seine eigenen Ideen/seine Konzeption des guten Lebens zu streiten:

An adversary is an enemy, but a legitimate enemy, one with whom we have some common ground because we have a shared adhesion to the ethico-political principles of liberal democracy: liberty and equality. But we disagree concerning the meaning and implementation of those principles, and such a disagreement is not one that could be resolved through deliberation and rational discussion. Indeed, given the ineradicable pluralism of value, there is no rational resolution of the conflict, hence its agonistic dimension. (Mouffe 2000: 102)⁶

Mouffe präsentiert uns also gleichsam einen weich gekochten Schmitt, dessen radikale Pluralismuskritik in ihr Gegenteil verkehrt wird. Doch von diesem rezeptionsgeschichtlichen Einwand einmal abgesehen: Mit ihrer Argumentation sieht sich Mouffe vor einen gravierendes Problem gestellt. Denn die Voraussetzung eines zwar demokratischen, aber nicht notwendig konfliktfreien Miteinanders ist das wechselseitige Vertrauen der Gesellschaftsmitglieder. Dies umso mehr, je prekärer, weil umkämpfter die gemeinsame sittliche Basis ist. Durch den von ihr skizzierten Rückzug des Volkes von der Politik einerseits und das Erstarren fundamentalistischer Gruppierungen andererseits wird nun aber dieses demokratische Ethos massiv bedroht. Vor dem Hintergrund der Erosion übergreifender Solidaritäten infolge neoliberaler Politiken kommt es bei Mouffe somit zu einer Intensivierung der sittlichen Anforderungen an die Bürgerinnen und Bürger genau in dem Moment, wo deren Basis verschwindet.

Somit teilt Mouffe mit Derrida die Bewegung der Ethisierung des Politischen. Sie plädiert für das Aushalten von Differenz, für eine an Nietzsche orientierte Position des Agonismus. Der politische Kontrahent wird dabei als Gegner

⁶ Auf die gleiche Weise argumentiert auch Laclau in seinem jüngsten Buch über Populismus (2005). Dort plädiert er für die Übersetzung des populistischen Antagonismus in einen demokratisch gezähmten Agonismus.

oder Widersacher, nicht jedoch als Feind betrachtet. Wer wollte dem nicht zustimmen? Das Problem liegt hier nicht so sehr darin, dass dieses ethische Postulat, welches ja weit über die liberale Toleranzforderung hinausgeht, begründungstheoretisch im Rahmen der Hegemonietheorie nicht einzulösen ist (vgl. Jörke 2004: 180f.). Problematisch ist vielmehr die Wirklichkeitsferne dieses Appells. Er besitzt nämlich nur einen sehr geringen Halt in den tatsächlichen Praktiken der meisten Menschen selbst relativ wohlhabender Gesellschaften. Hier müsste freilich eine soziologische Analyse einsetzen. Stattdessen möchte ich aber kurz von einer Szene berichten, die ich vor einiger Zeit in der Berliner U-Bahn beobachten durfte. An einer Haltestelle ist es wohl zu einer zunächst verbalen Auseinandersetzung zwischen einem Obdachlosen und einem jungen Menschen mit Migrationshintergrund gekommen. Als die Bahn, in der ich saß, wieder losfahren wollte, ist der Obdachlose leicht schwankend und mit einer brennenden Zigarette im Mund eingestiegen. Der Migrant ließ es sich jedoch nicht nehmen, seinen Widersacher kurz bevor die Türen geschlossen worden sind, anzuspucken. Während der Fahrt hat dann der Obdachlose über Ausländer gepöbelt. Um nicht missverstanden zu werden, dies soll keine Erklärung oder gar Entschuldigung xenophobischer Äußerungen sein. Mit diesem Beispiel wollte ich vielmehr zeigen, dass der Appell, Differenz auszuhalten, elitistische und damit in gewisser Weise auch antidemokratische Züge aufweist. Wie insgesamt *Demokratie* immer mehr zu einem Elitenprojekt verkommt.⁷ Dies führt auf die eingangs formulierte Grundthese zurück, dass sich der rationalistische und der radikale Zweig der Demokratietheorie wie zwei Seiten einer Medaille zueinander verhalten.

Auf der einen Seite haben wir einen vornehmlich in der Politikwissenschaft beheimateten Theoriestrang, der die Realität mit einem „demokratiethoretischen Zuckerguss“ (Buchstein) versieht. Auf der anderen Seite finden wir eine philosophische Diskussion, die mit einem scheinradikalen Gestus auftritt, hinsichtlich der konkreten Umsetzbarkeit ihrer Theorien aber mehr als vage bleibt. Sind jene in einem gewissen Sinne zu realitätsnah, so haben sich diese meines Erachtens zu sehr von der Realität entfernt, zumindest kann ich nicht sehen, wie etwa Derridas *Politik der Freundschaft* unter den gegenwärtigen Bedingungen politische Relevanz erlangen könnte. Auch der Verweis von Laclau und Mouffe auf die Neuen sozialen Bewegungen erweist sich angesichts der zunehmenden Entpolitisierung der Mittelschichten zumindest in den kapitalistischen Metropolen momentan als hilflos, von Negri/Hardts *multitude* einmal ganz zu schweigen.⁸ Dies zu den Un-

7 Zu den elitistischen Implikationen des derzeitigen Diskurses über „Demokratie“ vgl. auch Crouch 2004 und Jörke 2005.

8 Sicherlich gibt es eine globalisierungskritische Bewegung in den Kernländern des Kapitalismus. Aber gegenüber der neoliberalen Reformagenda bleibt diese größtenteils ohnmächtig. Illustrativ ist hier insbesondere das Verhalten linker Gruppierungen angesichts der Jugendrevolte in den französischen Banlieues im Herbst 2005. Von der Bildung einer „radikaldemokratischen Äquivalenzkette“ war jedenfalls sehr wenig zu bemerken.

terschieden. Gemeinsam ist beiden demokratietheoretischen Diskursen aber eine eigentümliche Ferne zu den Erfahrungen und politischen Einstellungen all derjenigen, denen es nicht vergönnt ist, zu den Gewinnern der Globalisierung zu gehören. Dies mag mit Blick auf die Ansätze einer radikalen Demokratietheorie zunächst erstaunen, ist es doch ihr explizites Anliegen, zu einer Emanzipation der durch die kapitalistische Expansion Marginalisierten beizutragen. Doch diese wohlwollenden politischen Absichten sind in eine Theorie verpackt, die an den Erfahrungen der Marginalisierten vorbeizieht. Und dies in doppelter Weise. Zum einen – und dies gilt vornehmlich für Derrida, mit Abstrichen aber auch für Laclau/Mouffe – sind sie in einer Sprache formuliert, die nur für wenige Experten verständlich ist. Zum anderen prallen die ethischen Forderungen von Derrida und Laclau/Mouffe an der Lebenswirklichkeit gerade der so genannten Modernisierungsverlierer ab. Sie spiegeln, etwas überspitzt formuliert, die Erfahrungen und moralischen Ziele junger Akademiker wider, nicht jedoch derjenigen, in deren Namen gesprochen wird. Somit bleibt am Ende eine Paradoxie. Um das sowohl von Habermas als auch von Derrida und Laclau/Mouffe anvisierte „Aufklärungsutopia“ zu erreichen, ist, wie Rorty in einem anderen Zusammenhang deutlich macht, die „Erziehung ganzer Generationen von derart netten, toleranten, wohlhabenden, geborgenen und andere Menschen respektierenden Studenten in allen Teilen der Welt“ (Rorty 2000: 259) nötig. Sofern es sich bei den „ganzen Generationen“ jedoch um mehr handeln soll als die üblichen Eliten, könnte dies allerdings den Bruch mit der „Demokratie als dem Herren-Signifikanten“ (Zizek 2005: 155) voraussetzen.

Literatur

- Abromeit, Heidrun (2002): *Wozu braucht man Demokratie? Die postnationale Herausforderung der Demokratietheorie*, Opladen: Leske + Budrich.
- Buchstein, Hubertus/Jörke, Dirk (2003): „Das Unbehagen an der Demokratietheorie“. *Leviathan* 31, S. 470-496.
- Crouch, Colin (2004): *Post-Democracy*, Cambridge/Malden, MA: Polity.
- Derrida, Jacques (1996): „Remarks on Deconstruction and Pragmatism“. In: Mouffe, Chantal (Hg.), *Deconstruction and Pragmatism*, London/New York: Routledge, S. 77-88.
- Derrida, Jacques (2000): *Politik der Freundschaft*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Derrida, Jacques (2003): *Schurken*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Dewey, John (1917): „The Need for a Recovery of Philosophy“. In: ders., *The Middle Works Bd. 10*. (1980), Carbondale/Edwardsville: Southern Illinois University Press.
- Dewey, John (1946): *The Problems of Men*, New York: Greenwood Press.
- Dewey, John (1995): *Erfahrung und Natur*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

- Flügel, Oliver (2004): „Démocratie à venir. Jacques Derrida“. In: Flügel, Oliver/Heil, Reinhard/Hetzel, Andreas (2004), S. 19-42.
- Flügel, Oliver/Heil, Reinhard/Hetzel, Andreas (2004), Die Rückkehr des Politischen. Demokratietheorien heute, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Fritsch, Matthias (2002): „Derrida’s Democracy to Come“. *Constellations* 9, S. 574-597.
- Gallie, William B. (1956): „Essentially Contested Concepts“. *Proceedings of the Aristotelian Society* 56, S. 167-198.
- Habermas, Jürgen (1998): Die postnationale Konstellation, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Jörke, Dirk (2004): „Die Agonalität des Demokratischen: Chantal Mouffe“. In: Flügel, Oliver/Heil, Reinhard/Hetzel, Andreas (2004), S. 164-184.
- Jörke, Dirk (2005): „Auf dem Weg zur Postdemokratie“. *Leviathan* 33, S. 482-491.
- Kahler, Miles (2004) „Defining Accountability Up: the Global Economic Multilaterals“. *Government and Opposition* 39, S. 132-158.
- Laclau, Ernesto/Mouffe, Chantal (1991): Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus, Wien: Passagen.
- Laclau, Ernesto (2002): „Deconstruction, Pragmatism, Hegemony“. In: Mouffe, Chantal (Hg.), *Deconstruction and Pragmatism*, London/New York: Routledge, S. 47-68.
- Laclau, Ernesto (2002): Emanzipation und Differenz, Wien: Turia + Kant.
- Laclau, Ernesto (2005): *On Populist Reason*, London: Verso.
- McCarthy, Thomas (1993): Ideale und Illusionen, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Moebius, Stephan (2003): Die soziale Konstituierung des Anderen. Grundrisse einer poststrukturalistischen Sozialwissenschaft nach Lévinas und Derrida, Frankfurt a.M.: Campus.
- Mouffe, Chantal (2000): *The Democratic Paradox*, London: Verso.
- Mouffe, Chantal (2005): *On the Political*, London/New York: Routledge.
- Niederberger, Andreas 2002: „Zwischen Ethik und Kosmopolitik: Gibt es eine politische Philosophie in den Schriften Jacques Derridas?“. *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 27, 149-170.
- Rorty, Richard (1996): „Response to Simon Critchley“. In: Mouffe, Chantal (Hg.), *Deconstruction and Pragmatism*, London/New York: Routledge, S. 41-46.
- Rorty, Richard (1997): *Achieving our Country*, Cambridge/London: Harvard University Press.
- Rorty, Richard (2000): „Menschenrechte, Rationalität und Empfindsamkeit“. In: ders., *Wahrheit und Fortschritt*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 241-268.
- Zizek, Slavoj (2005): Die politische Suspension des Ethischen, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Integration und Legitimation durch Konflikt? Demokratiethorie und ihre Grundlegung im Spannungsfeld von Dissens und Konsens

ANDREAS NIEDERBERGER

1. Demokratie und Konsens in der Demokratiethorie

Es ist ein gängiger Topos sogenannter Theorien radikaler Demokratie, dem vermeintlichen „Mainstream“ der Demokratiethorie vorzuwerfen, dem demokratischen Streit Konsens oder Konsensorientierung vorauszusetzen oder aber Konsens oder Konsensorientierung als Kriterien für die „Richtigkeit“ der Streitformen zu gebrauchen (z.B. Flügel/Heil/Hetzel 2004: 12). In der Tat scheint es ein Gemeinplatz der Demokratiethorie nach Rousseau zu sein, als Existenzbedingung für die Demokratie die Suche nach dem (häufig zudem als vernünftig verstandenen) Gemeinwohl oder die Umsetzung desselben anzunehmen (vgl. Cohen 1997: 68). Mit dem Gemeinwohl sind Zwecke und Ziele, z.T. sogar bestimmte Entscheidungen und Projekte gemeint, die entweder für das Kollektiv der demokratischen Bürger den höchsten Wert besitzen (sollten) oder aber die wohlverstandenen relevanten Interessen aller Individuen koordinieren, die von einer politischen Ordnung betroffen sind. Rousseaus eigener Vorschlag eines personal gedachten *législateur*, der mit seinem vernünftigen Blick auf das Ganze der Gesellschaft dasjenige erkennt, was für alle gleichermaßen gut ist (Rousseau 1977: 43-47), ist dabei jedoch nur selten unmittelbar aufgegriffen worden.¹ Denn selbst wenn viele rousseauistische republikanische Theorien die Suche nach einem mehr oder minder substantiell verstandenen Gemeinwohl als Zweck der politischen Ordnung betrachten, so beanspruchen sie doch bei aller Problematisierung

1 Vgl. zum problematischen Verhältnis zwischen Rousseaus Überlegungen und der Demokratiethorie Goyard-Fabre 1998: 113-118.

rein prozeduralistischer Ansätze auch, dass der konkrete Durchgang durch die Demokratie notwendig ist, da nur so tatsächlich das Gemeinwohl oder die gemeinsame Wohlfahrt „gefunden“ werden könne (z.B. Lösch 2005: 183-190; Gutman/Thompson 2004: 125-138). Eher kantianische republikanische Ansätze operieren grundsätzlich anders, indem sie den Begriff des Gemeinwohls über die Autonomie formalisieren oder prozeduralisieren und ihn solcherart als Struktur der Demokratie selbst kennzeichnen, d.h. die Demokratie, so sie denn ein bestimmtes Verhältnis der Bürger zueinander garantiert (das ihr bzw. ihnen damit natürlich in gewisser Weise entzogen ist), ist selbst der Ausdruck des Gemeinwohls (Maus 1992: 203-226). Nicht-republikanische Varianten der Konsenstheorie, etwa liberaler Art, schließlich fordern von den Beteiligten an der demokratischen Auseinandersetzung, ihre Interessen so zu artikulieren und zu präsentieren, dass sie in der Auseinandersetzung für die anderen nachvollziehbar sind und somit zu Resultaten führen (können), von denen zumindest niemand glaubt, dass sie bloß partikular sind und allein durch den Einsatz von Machtmitteln gegen die entsprechenden Personen und Gruppen durchgesetzt werden konnten (z.B. Nino 1996: 187-207).

All diese verschiedenen gängigen Theorien betrachten folglich die Demokratie nicht als eine politische Praxis, die ihren Grund in sich selbst hat, sondern sie schreiben der Demokratie ein Ziel, eine Struktur, Verfahren oder Grenzen vor, über die sie als konsensueller Ausgangspunkt oder als konsensuelle Perspektive nicht disponieren kann. Darin sehen die Theorien radikaler Demokratie ein Problem, da auf diese Weise nicht alle Beiträge in der demokratischen Auseinandersetzung – und insbesondere nicht solche Beiträge, die die Demokratie selbst mit ihrer Verteilung von Rede- und Handlungspositionen und -optionen neu bestimmen wollen – gleiche Legitimität beanspruchen können. Somit besteht die Gefahr, dass die Demokratie letztlich nur den *status quo* mit all seinen Kontingenzen erhält und dementsprechend tatsächlich, wie es vor allem die marxistische Tradition lange Zeit unterstellt hat,² die ungerechten kapitalistischen Verhältnisse stabilisiert und kein Substitut für revolutionäre Umbrüche sein kann, die in politischer Hinsicht als wesentliches Moment neuer gesellschaftlicher „Selbstinstitutionierung“ zu denken sind (Castoriadis 1984: 603-609) und auf diese Weise dem Übergang vom „Reich der Notwendigkeit“ ins „Reich der Freiheit“ einen Ausdruck verleihen.³ Aus diesem Vorwurf folgt dann gewöhnlich zudem ein Vorbehalt gegenüber der „politischen Philosophie“, die so begriffen wird, dass sie sich die Autorität anmaßt, die Bedingungen des möglichen Konsenses explizieren und sich solcherart über das Urteil und das Handeln des demokratischen Souveräns

2 Vgl. zu einer detaillierten Untersuchung des Verhältnisses des Marxismus zur Demokratie Demirovic 1997.

3 Vgl. zu einer generellen Problematisierung des Motivs der Selbstinstitutionierung Niederberger/Schink 2004.

erheben zu können.⁴ Die Orientierung am Konsens beschränkt also in der Kritikperspektive der Theorie radikaler Demokratie nicht nur das *Handeln* der demokratischen Akteure, sondern sie führt letzten Endes zur Überflüssigkeit der Demokratie überhaupt, da der Konsens quasi apriorisch von Philosophen auslegbar ist und somit die Notwendigkeit faktischen politischen Streits verschwindet.

Radikale Demokratietheorien reklamieren demgegenüber für sich selbst einerseits „empirisch“ bzw. der widerstreitenden Heterogenität der faktischen Interessen angemessener zu sein und andererseits der Demokratie eine Kritik entgegenhalten zu können, die es erlaubt, die Partikularität der jeweiligen Verfestigung von letzterer aufzuzeigen, und derart dazu beiträgt, dass die demokratischen Verhältnisse sich immer wieder neu zur Alterität und Heterogenität öffnen (können). Die Demokratie wird als Perpetuierung des Dissenses und folglich als beständiges Streben um die Aneignung einer Machtposition dargestellt, die nie vollends legitim besetzt werden kann und daher als „leere Stelle“ (Lefort/Gauchet 1990) im Zentrum der Politik verbleiben muss. Offensichtlich wirft dies jedoch im Gegenzug den Vorbehalt der konsensorientierten Demokratietheorie auf, dass die Theorie radikaler Demokratie die „Bindungskraft“ der Demokratie – sei sie nun faktisch oder normativ konzipiert – nicht mehr erklären kann. Denn die Demokratie ist ja nicht nur eine politische Praxis unter möglichen anderen, über die je nach Situation strategisch zu verfügen ist, sondern sie muss für sich in Anspruch nehmen, eine dauerhafte und nicht willkürliche Form politischer Herrschaft zu sein, die aufgrund ihrer Inklusion aller Bürger besondere Legitimität *und* faktische Geltung beanspruchen kann (Pettit 1997: 80-109; vgl. dazu auch Niederberger 2006). Dies setzt aber natürlich voraus, dass alle Bürger auch wirklich darauf vertrauen, in dieser Form der Herrschaft zum Zuge kommen zu können, bzw. dass diese Form der Herrschaft die überzeugendste Alternative ist. Kann es den Theorien radikaler Demokratie also gelingen, einen Modus der Inklusion zu präsentieren, der allein auf der Praxis des demokratischen Streitens aufruht und der dennoch in der Lage ist, die legitime Geltung des politischen Gefüges und seines Wirkens zu begründen, das sich immer wieder aus dem Streit ergibt?

Zur Untersuchung dieser Frage – und d.h. natürlich auch der Frage, ob der Einwand der radikalen Demokratietheorie gegen die Ausrichtung der Demokratie auf einen (negativ-liberalen, formalen oder substantiellen) Begriff des Gemein-

4 „The philosopher [...] imagines a perfect meeting in an ‚original position‘ or ‚ideal speech situation‘ [womit auch bereits die beiden Hauptopponenten John Rawls und Jürgen Habermas genannt sind, A.N.] where the men and women in attendance are liberated from their own ideologies or subjected to universalizing rules of discourse. And then, he asks what principles, rules, constitutional arrangements these people would choose if they set out to create an actual political order. They are, as it were, the philosophical representatives of the rest of us, and they legislate on our behalf. [No] other participants [are] required, even when the decision procedure of the ideal commonwealth is conceived in terms of consensus or unanimity.“ (Walzer 2003: 266)

wohls überhaupt sinnvoll vorgebracht werden kann – werden im Folgenden zwei Argumentationsweisen der dissensorientierten Demokratietheorie diskutiert. Im Anschluss daran wird skizzenartig erläutert, in welchem Verhältnis Konsens und Dissens in der Demokratie und natürlich auch in der demokratietheoretischen Betrachtung stehen oder stehen sollten, wobei sich dann auch zeigt, ob es sich wirklich um Alternativen oder komplementäre Aspekte desselben Unternehmens handelt.

2. Dissens als adäquatere Beschreibung demokratischer Realität

Viele der „poststrukturalistischen“⁵ Ansätze im Feld der Sprach-, Kultur- und Gesellschaftstheorie operieren mit Thesen zur Inkommensurabilität oder gar zum Widerstreit von Sprachspielen, Identitäten, Weltwahrnehmungen etc. (Lyotard 1989; Köveker 2004). Dabei wird zunächst vor allem in „antifundamentalistischer“ Manier bestritten, dass es einen einheitlichen Grund, wie etwa *die Welt*, *die Sprache* oder *die Substanz*, einer sozio-politischen Gemeinschaft gibt; stattdessen ist eine heterogene Pluralität von Weltkonstruktionen und –rekonstruktionen, von „idiosynkratischen“ Verständigungs- und Artikulationsweisen bzw. überhaupt des Gebrauchs symbolischer Medien anzunehmen. Mit historischem Blick sind die kontingenten Ein- und Ausschlüsse sowie die diskursiven Praktiken zu erfassen, die zur Bildung der Gemeinschaften geführt haben, die sich uns in ihrer vermeintlichen Solidität und Natürlichkeit darbieten. Dieses Zurückweisen eines einheitlichen Grundes wird nicht notwendig selbstwidersprüchlich (derart, dass die Zurückweisung sich selbst nur als eine Betrachtungsweise unter anderen möglichen verstehen könnte), da die These nicht „präsentistisch“ so zu verstehen ist, dass von einem *point of nowhere* die Inkommensurabilität einer überschaubaren Menge von Positionen konstatiert wird, wie es z.T. in der analytischen, an Wittgenstein anschließenden Sprachspieltheorie klingt (etwa bei Kripke 1987 oder Rorty 1989). Es wird vielmehr die alltägliche und historische Erfahrung formalisiert, dass bisher jede vermeintlich letztgültige Einsicht irgendwann mit „guten Gründen“ bestritten wurde, wobei die Revision häufig eine Form angenommen hat, die nicht in der Lage ist, den vorhergehenden Stand bzw. die frühere Sichtweise adäquat darzustellen. Diese Form des Fallibilismus, die von Thomas S. Kuhn begriffsprägend als Paradigmenwechsel beschrieben wurde (Kuhn 1976), kann nicht durch die Wahl eines alternativen Mediums oder einer alternativen Argumentationsform behoben werden, so die These des Antifundamentalismus in der Erkenntnis- und Wissenstheorie. Jede konkrete Artikulation bleibt in wesentlichen Aspekten der historischen Kontingenz verhaftet und kann

5 Vgl. zur Schwierigkeit der damit suggerierten Einheit stark divergierender Ansätze Frankfurter Arbeitskreis für politische Theorie & Philosophie 2004.

erst im Laufe der Zeit durch die Emergenz neuer Artikulationen über diese kontextuelle Bedingtheit aufgeklärt werden.

Seit der hegelschen Gegenüberstellung von Gesellschaft und Staat wird die Demokratie so verstanden, dass sie nicht ein neues umfassendes Ganzes des Lebens bildet, sondern an die gesellschaftliche Wirklichkeit anschließt und diese nie vollständig zu ersetzen oder zu transformieren vermag. In der Folge des Antifundamentalismus, der zuvor skizziert wurde, gibt es somit – nun natürlich anders als in Hegels vernünftigem Ständestaat (Hegel 1970: 398-497) – keinen Grund, davon überzeugt zu sein, dass die Demokratie auf einem geteilten Fundament aufruhet, das sie sich lediglich bemühen muss, gegen die widerstreitenden gesellschaftlichen Verhältnisse zu heben und zu explizieren.⁶ Die Demokratie stiftet vielmehr in einer Wirklichkeit Ordnungsmomente, in der es für diese Ordnung nur kontingente Ansatzpunkte gibt, nämlich Positionen, die für sich reklamieren, für alle Menschen oder zumindest für alle Bürger des entsprechenden Gemeinwesens „wahr“ oder „richtig“ zu sein,⁷ und daher legitimerweise in eine Ordnung oder in eine Festlegung von Handlungsweisen umgesetzt werden können bzw. dürfen, die für alle gültig sind. Dabei mögen die Ordnung oder die festgelegte Handlungsweise zwar implizite Aspekte einzelner Positionen der gesellschaftlichen Wirklichkeit aufnehmen, in ihrem Anspruch, das Ganze zu inkorporieren, und mit der damit einhergehenden Zwangsbewehrtheit, diesen Anspruch auch durchzusetzen, führen sie aber strukturell etwas Neues in die Wirklichkeit ein. Selbst wenn also Akteure von sich aus das Bestehen einer gemeinsamen Ordnung fordern oder sogar in der Inanspruchnahme von Rechten gegenüber anderen unterstellen müssen, so ist der Übergang zu einer wirklichen Ordnung doch mehr als die Realisierung desjenigen, dessen Geltung immer schon angenommen wurde. Der diskursive Universalitätsanspruch und die partikulare, singuläre Machtappropriation fallen folglich immer auseinander (Laclau 2000: 141).

Eine adäquatere Verständnisweise der demokratischen Auseinandersetzungen und des Funktionierens der Institutionen, die durch sie etabliert und möglicherweise „programmiert“ werden, beschreibt diese dementsprechend in ihrer Arbeit an der gesellschaftlichen Heterogenität. Dabei kann diese „Arbeit“ sowohl eine Transformation der Heterogenität, wie auch eine partikulare oder hegemoniale Formation zur Folge haben, in der die Heterogenität einseitig aufgelöst bzw. als asymmetrische Herrschaftsstruktur perpetuiert wird.⁸ Schon begrifflich ergibt sich an dieser Stelle in einer poststrukturalistischen Theorie radikaler Demokratie die Schwierigkeit, dem Begriff der „Partikularität“, aber in gewisser Weise auch

6 Vgl. zum Streit über die Bedeutung Hegels für die Demokratietheorie die Beiträge in Butler/Laclau/Zizek 2000.

7 Vgl. zu einer konkurrierenden Darstellung der Genese und Geltung sogenannter „joint-intentions“ die hegelianischen Überlegungen bei Richardson 1997 und Richardson 2002: 162-176.

8 Vgl. zum Begriff der Hegemonie in systematisierendem Anschluss an Antonio Gramsci Laclau/Mouffe 1985.

demjenigen der „Hegemonie“, eine klare Bedeutung zu geben, denn ihr fehlt ein Maßstab, an dem sich die Partikularität bemessen lässt, wenn es doch eigentlich grundsätzlich keine Vorstellung vom Ganzen mehr geben kann. Als Ausweg aus der Schwierigkeit bietet es sich an, die Partikularität nur noch formal dadurch zu kennzeichnen, dass sie ihre eigene Fallibilität leugnet und daraus die Berechtigung zur Durchsetzung gegen Alternatives ableitet.⁹

Bleibt die radikale Demokratietheorie primär analytisch, kann sie an diese Diagnose eines komplexen Verhältnisses zwischen diskursivem Universalitätsanspruch und faktischer Singularität und Kontingenz von Herrschaftsstrukturen genauere Bestimmungen der Eigentümlichkeiten „demokratischer Arbeit“ an der gesellschaftlichen Heterogenität anschließen. Dazu muss sie dem Begriff der „Demokratie“ allerdings eine doppelte Bedeutung geben, indem sie ihn einerseits als Ausdruck für die Kontingenz des Prozesses begreift, durch den die Heterogenität zu einer überwölbenden Totalität übergeht, ihn aber andererseits auch dazu nutzt, empirische Demokratien zu identifizieren, die als historische Erscheinungen in ihren Besonderheiten betrachtet werden (vgl. zu beiden Dimensionen etwa Nonhoff 2006). Den meisten Theorien radikaler Demokratie, wie etwa denjenigen Ernesto Laclaus oder Jacques Rancières, reicht diese analytische Perspektive jedoch nicht, so dass sie auch auf eine normativ – so denn diese Charakterisierung mit Blick auf die fraglichen Theorien berechtigt ist (vgl. dazu Critchley 1998; Niederberger 2004) – „bessere“ Konzeption der Demokratie oder der Politik abzielen. Die „bessere“ Demokratie ist dann dadurch charakterisiert, dass sie die Einsicht in die relative Kontingenz im Prozess der Formierung ihrer Ordnung oder ihrer Regulierungen zu einem beständigen Vorbehalt ihr selbst oder den Ordnungen und Regulierungen gegenüber instituiert und darüber die Möglichkeit zum Bestreiten derselben vorsieht¹⁰ – ohne dass sie darüber allerdings schon garantieren würde, dass die Ordnungen und Regulierungen, die nach einem solchen Bestreiten erzeugt werden, weniger kontingent wären (vgl. etwa Lefort/Gauchet 1990: 92).

Es ist zweifelsohne überzeugend, dass die Demokratie nicht ohne eine beständige Thematisierung ihrer eigenen Praxis und ihrer jeweiligen Leistungen auskommen kann. Historisch muss die Demokratie mit Dewey als Prozess immer neuer Inklusionen in immer neuen Hinsichten begriffen werden, weshalb sie sich ihrem eigenen Anspruch nach nicht als abgeschlossen verstehen kann (Dewey

9 Dabei geht es tatsächlich zumindest zunächst wesentlich um ein begriffliches Problem und noch nicht um eine normative Schwierigkeit, denn wie sich zeigt, differieren die verschiedenen Theorien radikaler Demokratie darin, ob sie die Partikularität als Mangel, der zu beheben ist (z.B. Hetzel 2004: 198-203), oder als Motor, der die demokratischen Kämpfe antreibt (z.B. Marchart 1998), betrachten. Vgl. dazu auch den Versuch Laclaus, die Produktivität der Inkommensurabilität von Partikularität und Universalität zu beschreiben, in Laclau 2000: 140.

10 Vgl. zu einer solchen „selbstreflexiven“ Struktur der Demokratie auch die Idee der *démocratie à venir* bei Jacques Derrida, etwa in Derrida 1996: 101 oder in Derrida 2000: 149-157; siehe dazu auch Niederberger 2002 sowie Flügel 2004.

1927: 143-184; Young 2000: 33-36; Bohman 2005). Die entsprechenden Theorien radikaler Demokratie machen also auf einen wichtigen Aspekt demokratischer Verhältnisse aufmerksam – leider kommen sie aber auch selten über diesen Hinweis hinaus, da es ihnen mit ihrer eigenen *normativen* „Dissentstheorie“ der Demokratie kaum gelingt zu explizieren, warum die Neu- oder Wiederöffnungen politischer Verhältnisse tatsächlich strukturell durch die Dissensorientierung der demokratischen Praxis bedingt sein sollten und warum sie sich nicht doch eher kontingenten „Anstößen“ von Akteuren oder gar der Selbstkritik gemeinwohlorientierter Bürger an der begrenzten Inklusion Betroffener verdanken. Jacques Rancière etwa bietet allein eine Theorie der Moderne, nach der es für die gegenwärtige Epoche kennzeichnend ist, dass es zu einer zunehmenden Formalisierung gemeinschaftsbezogener Argumente kommt (Rancière 2002: 87-93), was einerseits zu einer Pluralisierung der Orte und Gelegenheiten des politischen Moments führt, andererseits aber auch die Gefahr mit sich bringt, dass die Politik in einer polizeilichen Ordnung verschwindet. Warum jenseits der Stigmatisierung einer „institutionalisierten“ Inklusion, die historisch sicherlich in gewissem Maße berechtigt ist, aber auch dazu neigt, Institutionen und etablierte politische Verfahren als zu rigide und statisch zu betrachten, der Dissens zur „wahren“ Inklusion systematisch unverzichtbar ist, kann Rancière nicht zeigen.

Wenn aber damit die Gründung der Demokratie auf den Dissens nicht garantieren kann, dass es zu immer inklusiveren Verhältnissen kommt, dann sind die entsprechenden Ansätze einer dissensorientierten Demokratietheorie letztlich nicht in der Lage, die „Bindungskraft“ *demokratischer* Auseinandersetzungen zu erklären. Sie können z.B. nicht angeben, warum der Streit um die beständige Konstitution und Rekonstitution gesellschaftlicher Wirklichkeit häufig auf den Staat bzw. dessen demokratische Verfassung und Verfahren bezogen ist, wie es sicherlich empirisch zu konstatieren ist. Hier mag es zwar einen Dissens über die Funktion oder die Struktur des Staates geben, der Streit ist aber nicht per se als Dissens zu beschreiben, in dem die Ausrichtung auf den Staat nur das Abzielen auf Machtpotentiale bedeutet. Ein solcher „strategischer“ Streit um Macht würde nämlich ohne Zweifel nicht dazu führen, dass diejenigen, die im Streit unterlegen sind, das Operieren des Staates als einer gemeinsamen Ordnung ohne Weiteres hinnehmen würden, wenn dies für sie gravierende Konsequenzen hätte. Ein perpetuierter Streit wiederum würde aber die Rede von einer (polizeilichen) Ordnung selbst unsinnig machen, so dass die Behauptung eines grundlegenden Dissenses nichts anderes als die Behauptung der Abwesenheit von Ordnung überhaupt wäre. Es bleibt also für die Theorie radikaler Demokratie zu erläutern, wie es zum Übergang vom Dissens zur Ordnung kommen kann.

3. Dissens als Integration

Den Versuch einer Lösung dieser Schwierigkeiten bieten im Anschluss an Claude Lefort und Ernesto Laclau, aber auch an die systemtheoretische Weltgesellschaftstheorie Niklas Luhmanns einige Autoren, die behaupten, dass gerade die Existenz und der Austrag oder die Austragbarkeit¹¹ des Dissenses, selbst wenn dies letzten Endes keine Vorteile für die Beteiligten mit sich bringt, als Bindungs- und Integrationsmoment zu verstehen ist. Diese Position ist natürlich gerade dort attraktiv, wo die Suche nach geteilten Ausgangspunkten schwierig ist und der Dissens als Moment der Integration folglich die Perspektive bietet, einen vollkommen voraussetzungslosen Modus der Integration ausmachen zu können – eine Integration, die weder begrifflich, noch inhaltlich auf Inklusion bezogen ist. Besonders klar präsentiert die These dementsprechend ein Artikel von Thorsten Bonacker und André Brodocz, der sich mit der globalen politisch-rechtlichen Integration über Menschenrechte beschäftigt, in der – so die These der Autoren – weder als Ausgangs-, noch als Zielpunkt ein geteiltes Verständnis der Menschenrechte zur Anwendung kommen muss. Nach einer Zurückweisung konsens- oder vernunfttheoretischer normativer Interpretationen der Geltung der Menschenrechte, die eine Verbindlichkeit letzterer durch deren geteilten Gehalt konzipieren, halten Bonacker und Brodocz allgemein fest, dass Normen dann eine Integration leisten können, wenn sie eine „Unterschiedslosigkeit gegenüber unterschiedlichen Deutungen“ (Bonacker/Brodocz 2001: 182) erreichen, d.h. „wenn sich alle auf etwas Identisches beziehen, ohne dass sie darunter etwas Identisches verstehen“ (Bonacker/Brodocz 2001: 182). Da ja nicht der normative Gehalt die Integration leistet, ist folglich auch von einer symbolischen anstelle einer normativen Integration zu reden, womit gemeint ist, dass sich die Integration durch ein geteiltes Symbol vollzieht und nicht durch eine Norm, die alle in ihrer Geltung einsehen. Im Durchgang durch verschiedene theoretische und politische Interpretationen der Menschenrechte konstatieren die beiden Autoren, dass der „Siegeszug“ der Menschenrechte mit seinen Konsequenzen beispielsweise für die Einschränkung staatlicher Souveränität nicht erklärbar wäre, wenn die betroffenen Staaten im Schutz der Menschenrechte nicht eine wesentliche Bestimmung ihrer Funktion und eine Rechtfertigung ihrer Existenz hätten sehen können, es für sie also nicht offensichtlich war, dass sie damit ihre eigene Bedeutung relativieren würden.¹² Eine „internationale Gemeinschaft“ konstituiert sich durch deren

11 Wobei dies hier nicht im Sinne der „transzendentalpragmatischen“ Rechtstheorie von Habermas zu verstehen ist, die aus der Bedingung der Möglichkeit demokratischer Vergesellschaftung ein System von Grundrechten ableitet, so dass selbst für diejenigen, die in der konkreten politischen Auseinandersetzung unterliegen, immer noch der Vorteil verbleibt, basale liberale Freiheitsrechte gesichert zu bekommen (Habermas 1992: 109-165).

12 Da dieser Artikel wesentlich auf die Erörterung der demokratietheoretischen Frage nach (den Bedingungen) der Bindungskraft demokratischer Auseinandersetzungen abzielt, ist hier nicht der Ort, um die Rekonstruktion der Menschenrechte durch die

Symbolisierung in den Menschenrechten (Bonacker/Brodocz 2001: 191), die aufgrund ihrer leeren Signifikanz und der Verbindung des Heterogenen miteinander, die daraus resultiert, Koexistenz und sogar Interaktion ermöglichen. Bonacker und Brodocz gehen sogar so weit zu behaupten, dass diese Form der symbolischen Integration wesentlich erfolgreicher im Vermeiden von Gewalt sei als der Typus der normativen Integration, da dieser die „Unterwerfung“ unter eine Norm oder die „Zurechnung“ zu ihrem Geltungsbereich durch deren Verengung unwahrscheinlicher mache. Die Konstitution einer internationalen Gemeinschaft mit ihren „zivilisierenden“ Effekten ist dann möglich, wenn die widerstreitenden Deutungen der Menschenrechte nicht zugleich vorgebracht oder erfahren werden, sondern aufgrund ihrer Ausdehnung in der Zeit den offensichtlichen Widerspruch umgehen (Bonacker/Brodocz 2001: 196f.). Der Kern der These besteht also darin, dass sich Integration dann ergibt oder ergeben kann, wenn einer symbolischen Entität, in diesem Fall den Menschenrechten, eine Ausdehnung in der Zeit mit der entsprechenden Zuschreibung von Relevanz zukommt und sie so deutungsoffen bzw. bedeutungsleer ist, dass sie zu keinem Zeitpunkt vergangene und zukünftige grundsätzlich andere Deutungen ausschließt.

Es könnte sich für eine Theorie radikaler Demokratie anbieten, jede Form einer solchen symbolischen Integration über einen leeren Signifikanten als demokratische Integration zu beschreiben, da in dieser Integration nichts als die unterschiedliche Bezogenheit auf dasselbe die Gemeinschaft bildet. Es ließe sich analog sogar die Demokratie selbst zu einem solchen leeren Signifikanten erklären, der eine Gemeinschaft derjenigen stiftet, die keine Gemeinschaft bilden und die nichts Gemeinschaftliches verbindet.¹³ Die Bindungskraft der Demokratie würde sich damit aus ihrer Unverbindlichkeit ergeben, d.h. die Akteure würden immer wieder Formen der politischen Auseinandersetzung, vor allem im Gegensatz zu solchen der gewalttätigen Konfrontation, des bloßen Messens von Kräften, wählen, da sie mit der Demokratie oder der demokratischen Durchsetzung ihrer Interessen und Ansprüche jeweils etwas ganz anderes verbänden, aber in der Tat *etwas* damit verbänden. Die Demokratie würde in der jeweiligen diskursiven Organisation ihrer Interessen, Bedürfnisse und Ansprüche eine entscheidende Rolle spielen, ohne in den verschiedenen diskursiven Organisationen dieselbe Rolle zu spielen.

Diese Theorie einer Integration durch die Möglichkeit von Dissensualität verdankt sich – wie zuvor bereits kurz gesagt – vor allem der Hegemonietheorie Ernesto Laclaus sowie der Weltgesellschaftstheorie Niklas Luhmanns. Laclau

beiden Autoren zu kritisieren. Es sei jedoch dennoch angemerkt, dass die Darstellung der Genese und der Geltung der bestehenden Menschenrechtsregimes äußerst fragwürdig ist, zumal etwa der rechtliche Charakter der Menschenrechtserklärungen und das Eigenleben rechtlicher Regulierungsmuster überhaupt nicht thematisiert werden.

13 Vgl. zu einer Kritik des Voluntarismus, der in der These nahezu beliebiger „leerer Signifikanten“, die die Integration leisten können, steckt, Smith 1998: 231-236.

bietet die – schon im vorangehenden Abschnitt in Grundzügen charakterisierte – Option, Hegemoniebildung über die Auszeichnung und Einbindung eines Signifikanten zu denken, der auch für die hegemonial „überwölbten“ oder eingebundenen Positionen zentral ist (Butler/Laclau/Zizek 2000: 44-89; vgl. dazu auch Hetzel 2004: 193f.). Aber erst Luhmann erlaubt es, diesen Prozess tatsächlich als Konstitution eines Kooperationszusammenhangs zu denken, da sich in seiner Theorie das Bestehen gemeinsamer gesellschaftlicher Verhältnisse daran ablesen lässt, dass es Auseinandersetzungen, also Kommunikation über sie gibt (Luhmann 1975: 55-58). Diese gesellschaftstheoretische These ist notwendig, um behaupten zu können, dass Integration ohne Inklusion überhaupt möglich ist (Bora 2002) – und nur dann können systemtheoretisch argumentierende Autoren, wie beispielsweise Rudolf Stichweh, sinnvollerweise die Auffassung vertreten, dass die Existenz einer Weltgesellschaft bereits daran abzulesen ist, dass gegen die vermeintliche Existenz eines solchen globalen Zusammenhangs protestiert wird, wobei der Protest in dieser Perspektive letztlich ein Streit über die Form der Ausdifferenzierung dieses Zusammenhangs ist und nicht über seine Existenz (Stichweh 2000: 31-47). Analog kann unter diesen Prämissen auch eine systemtheoretisch informierte Theorie radikaler Demokratie formulieren, dass von Demokratie so lange zu reden ist, wie über ihr Bestehen gestritten wird.

4. Konsens oder Dissens als Grundlage der Demokratie

Aber vermag dieser Ansatz einer radikalen Demokratietheorie wirklich zu überzeugen? Einer primär analytisch-deskriptiv verfahrenen Demokratietheorie erlaubt er sicherlich wiederum, eine Erklärung für die faktische integrative Wirkung einer Demokratie anzubieten und auf diese Weise die Reproduktion eines bestimmten politischen Kontextes zu erklären. Diese Formulierung weist jedoch schon auf das gravierende Problem dieser Theorie der Integration ohne Inklusion hin: Sie vermag nämlich keine Aussage darüber zu treffen, welche Effekte die Integration für die verschiedenen integrierten Positionen hat und d.h. auch, ob die „zivilisierende“ Wirkung der Integration sowie die Stabilität, die daraus faktisch resultiert, in der Perspektive der integrierten Positionen wirklich wünschbar sind. Denn diese Form der Integration kann nicht ausschließen, dass es dauerhaft zur Ausgrenzung und Beherrschung von Menschen, Gruppen und Positionen kommt, da die Integration ja in keiner Weise garantiert, dass diese Menschen, Gruppen oder Positionen in irgendeiner Art für die „Gemeinschaft“, die sich konstituiert, von Bedeutung sind. Die konsensorientierten Integrationsmodelle eröffnen in dieser Hinsicht immerhin die Möglichkeit einer Kritik, die zeigt, dass der vermeintliche Konsens tatsächlich keiner ist, da er sich nur in selektivem Einschluss oder signifikantem Ausschluss Aufrecht erhalten kann. Die Orientierung am Konsensbegriff bietet solcherart also ein Kriterium, mit dem die Faktizität beurteilt und in ihrer Berechtigung bestritten werden kann, während die Dissenstheo-

rie der Demokratie schon dann zufrieden sein muss, wenn es nur hinreichend oft an hinreichend vielen Stellen Streit und Auseinandersetzung gibt – ein fast schon hegelianisch-dialektischer Optimismus, der irritiert, wenn man bedenkt, dass gerade die Theorie radikaler Demokratie dem „Mainstream“ ja häufig vorwirft, einen zu starken Vernunftbegriff zu verwenden. Wahrscheinlich ist die eigene Skepsis gegenüber diesem Optimismus dann auch der Grund, warum in nahezu allen radikalen Demokratietheorien doch über die Gleichheit ein (normativer) Begriff ausgezeichnet wird, zu dem sich der demokratische Streit notwendig verhalten muss und der notfalls gegen eine Ordnung und ihre Bemessungsstandards eingeklagt werden kann.

Wenn also der Begriff der Demokratie in einer Theorie radikaler Demokratie nicht bloß analytischen Charakter haben soll, dann kann die Demokratie nicht schon deshalb als „besser“ erachtet werden, weil sie faktisch eine Bindungswirkung erzeugt. Die Demokratie muss das Versprechen bieten, relevante Interessen, Ansprüche und Bedürfnisse tatsächlich zu integrieren und zu deren Berücksichtigung beizutragen – Integration ohne Inklusion ist also zumindest normativ gesehen zu wenig. Ob eine solche Forderung allerdings im Rahmen einer strikten Dissenstheorie der Demokratie artikuliert werden kann, ist äußerst fraglich, weshalb der Demokratie auch in vielen der entsprechenden Theorien entweder mit der Gerechtigkeit (etwa bei Derrida) oder der Gleichheit ein formales oder gar ein moralisches Ziel vorausgesetzt wird, das für alle Betroffenen verbindlich ist, oder demokratische Verfahren ausgezeichnet werden, denen bei aller Berücksichtigung des unterschiedlichen Auftretens in ihnen mit unterschiedlichen Absichten zuzumuten ist, dass sie die geforderte Integration und Inklusion leisten – in diese Richtung weisen die interessanteren, vor allem feministischen Beiträge zur Theorie der deliberativen Demokratie (Young 2000: 52-80). Den Theorien radikaler Demokratie ist allerdings Recht darin zu geben, dass eine solche Aufnahme von Konsensmotiven natürlich nicht bedeuten darf, dass empirischen Demokratien die normative Leistung der Umsetzung von Gerechtigkeit, Gleichheit oder inklusiven Verfahren immer schon zugeschrieben wird. Von den Dissenstheorien bleibt somit für die Demokratietheorie insgesamt festzuhalten, dass das Durchsetzen von Interessen und Ansprüchen – und seien diese noch so gut begründet – häufig von Kämpfen abhängig ist, deren Erfolg sich nicht primär dem normativen Gehalt der Interessen und Ansprüche verdankt, sondern der Beharrlichkeit und dem Vermögen, Spannungen und Streit auszuhalten. Und das heißt natürlich auch, dass die Demokratie dem Dissens Raum geben und lassen muss – allerdings einem Dissens über das, was für alle gleichermaßen gelten sollte, und nicht einem Dissens schlechthin.

Literatur

- Bohman, James (2005): „The Democratic Minimum: Is Democracy a Means to Global Justice?“. In: *Ethics & International Affairs* 19, S. 101-116.
- Bonacker, Thorsten/Brodocz, André (2001): „Im Namen der Menschenrechte“. In: *Zeitschrift für Internationale Beziehungen* 8, S. 179-208.
- Bora, Alfons (2002): „„Wer gehört dazu?“ Überlegungen zur Theorie der Inklusion“. In: Kai-Uwe Hellmann/Rainer Schmalz-Bruns (Hg.): *Theorie der Politik. Niklas Luhmanns politische Soziologie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 60-84.
- Butler, Judith/Laclau, Ernesto/Zizek, Slavoj (2000): *Contingency, Hegemony, Universality. Contemporary Dialogues on the Left*, London: Verso.
- Castoriadis, Cornelius (1984): *Gesellschaft als imaginäre Institution. Entwurf einer politischen Philosophie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Cohen, Joshua (1997): „Deliberation and Democratic Legitimacy“. In: James Bohman/William Rehg (Hg.): *Deliberative Democracy. Essays on Reason and Politics*, Cambridge/Mass.: MIT Press, S. 67-91.
- Critchley, Simon (1998): „Dekonstruktion, Marxismus, Hegemonie. Zu Derrida und Laclau“. In: Oliver Marchart (Hg.): *Das Undarstellbare der Politik. Zur Hegemonietheorie Ernesto Laclaus*, Wien: Turia & Kant, S. 193-208.
- Demirovic, Alex (1997): *Demokratie und Herrschaft. Aspekte kritischer Gesellschaftstheorie*, Münster: Verlag Westfälisches Dampfboot.
- Derrida, Jacques (1996): *Marx' Gespenster*, Frankfurt a.M.: Fischer Verlag.
- Derrida, Jacques (2000): *Politik der Freundschaft*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Dewey, John (1927): *The Public and Its Problems*, New York: Holt.
- Flügel, Oliver (2004): „Démocratie à venir: Jacques Derrida“. In: Oliver Flügel/Reinhard Heil/Andreas Hetzel (Hg.): *Die Rückkehr des Politischen. Demokratietheorien heute*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2004, S. 19-42.
- Flügel, Oliver/Heil, Reinhard/Hetzel, Andreas (2004): „Die Rückkehr des Politischen“. In: Oliver Flügel/Reinhard Heil/Andreas Hetzel (Hg.): *Die Rückkehr des Politischen. Demokratietheorien heute*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2004, S. 7-16.
- Frankfurter Arbeitskreis für politische Theorie & Philosophie (2004): „Autonomie und Heteronomie der Politik. Politisches Denken zwischen Post-Marxismus und Poststrukturalismus“. In: Frankfurter Arbeitskreis für politische Theorie & Philosophie (Hg.): *Autonomie und Heteronomie der Politik. Politisches Denken zwischen Post-Marxismus und Poststrukturalismus*, Bielefeld: Transcript Verlag, S. 1-31.
- Goyard-Fabre, Simone (1998): *Qu'est-ce que la démocratie? La généalogie philosophique d'une grande aventure humaine*, Paris: Armand Colin.
- Gutman, Amy/Thompson, Dennis (2004): *Why Deliberative Democracy?*, Princeton: Princeton University Press.

- Habermas, Jürgen (1992): Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1970): Grundlinien der Philosophie des Rechts, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Hetzl, Andreas (2004): „Demokratie ohne Grund. Ernesto Laclaus Transformation der Politischen Theorie“. In: Oliver Flügel/Reinhard Heil/Andreas Hetzel (Hg.): Die Rückkehr des Politischen. Demokratietheorien heute, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2004, S. 185-210.
- Köveker, Dietmar (Hg.) (2004): Im Widerstreit der Diskurse. Jean-François Lyotard und die Idee der Verständigung im Zeitalter globaler Kommunikation, Berlin: Berlin Verlag.
- Kripke, Saul (1987): Wittgenstein über Regeln und Privatsprache, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Kuhn, Thomas S. (1976): Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Laclau, Ernesto/Mouffe, Chantal (1985): Hegemony & Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics, London: Verso.
- Laclau, Ernesto (2000): „Power and Social Communication“. In: Ethical Perspectives 7, S. 139-145.
- Lefort, Claude/Gauchet, Marcel (1990): „Über die Demokratie: Das Politische und die Instituierung des Gesellschaftlichen“. In: Ulrich Rödel (Hg.): Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 89-122.
- Lösch, Bettina (2005): Deliberative Politik. Moderne Konzeptionen von Öffentlichkeit, Demokratie und politischer Partizipation, Münster: Verlag Westfälisches Dampfboot.
- Luhmann, Niklas (1975): „Die Weltgesellschaft“. In: Niklas Luhmann: Soziologische Aufklärung 2. Aufsätze zur Theorie der Gesellschaft, Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 51-71.
- Lyotard, Jean-François (1989): Der Widerstreit, München: Fink.
- Marchart, Oliver (1998): „Gibt es eine Politik des Politischen? *Démocratie à venir* betrachtet von Clausewitz aus dem Kopfstand“. In: Oliver Marchart (Hg.): Das Undarstellbare der Politik. Zur Hegemonietheorie Ernesto Laclaus, Wien: Turia & Kant, S. 90-119.
- Maus, Ingeborg (1992): Zur Aufklärung der Demokratietheorie. Rechts- und demokratietheoretische Überlegungen im Anschluß an Kant, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Niederberger, Andreas (2002): „Zwischen Ethik und Kosmopolitik: Gibt es eine politische Philosophie in den Schriften Jacques Derridas?“. In: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie 27, S. 149-170.
- Niederberger, Andreas (2004): „Aufteilung(en) unter Gleichen – Zur Theorie der demokratischen Konstitution der Welt bei Jacques Rancière“. In: Oliver Flügel/Reinhard Heil/Andreas Hetzel (Hg.): Die Rückkehr des Politischen. De-

- mokratietheorien heute, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, S. 129-145.
- Niederberger, Andreas (2006): „Demokratie in der Weltgesellschaft? Einige Überlegungen zu normativen Grundlagen politischer Ordnung und ihrer globalen Realisierung“. In: Jens Badura (Hg.): *Mondialisierungen. ‚Globalisierung‘ im Lichte transdisziplinärer Reflexionen*, Bielefeld: Transcript.
- Niederberger, Andreas/Schink, Philipp (2004): „Im Bann der Souveränität. Zur Kritik eines Grundbegriffs moderner Politik“. In: Jörg Meyer/Raj Kollmorgen/Johannes Angermüller/Dirk Wiemann (Hg.): *Reflexive Repräsentationen. Diskurs, Macht und Praxis der Globalisierung*, Münster: LIT Verlag, S. 45-56.
- Nino, Carlos Santiago (1996): *The Constitution of Deliberative Democracy*, New Haven: Yale University Press.
- Nonhoff, Martin (2006): *Politischer Diskurs und Hegemonie. Das Projekt „Soziale Marktwirtschaft“*, Bielefeld: transcript Verlag.
- Pettit, Philip (1997): *Republicanism. A Theory of Freedom and Government*, Oxford: Oxford University Press.
- Rancière, Jacques (2002): *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Richardson, Henry S. (1997): „Democratic Intentions“. In: James Bohman/William Rehg (Hg.): *Deliberative Democracy. Essays on Reason and Politics*, Cambridge/Mass.: MIT Press, S. 349-382.
- Richardson, Henry S. (2002): *Democratic Autonomy. Public Reasoning about the Ends of Policy*, Oxford: Oxford University Press.
- Rorty, Richard (1989): *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Rousseau, Jean-Jacques (1977): *Gesellschaftsvertrag*, Stuttgart: Reclam Verlag.
- Smith, Anna Marie (1998): „Das Unbehagen der Hegemonie. Die politischen Theorien von Judith Butler, Ernesto Laclau und Chantal Mouffe“. In: Oliver Marchart (Hg.): *Das Undarstellbare der Politik. Zur Hegemonietheorie Ernesto Laclaus*, Wien: Turia & Kant, S. 225-237.
- Stichweh, Rudolf (2000): *Die Weltgesellschaft. Soziologische Analysen*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Walzer, Michael (2003): „Philosophy and Democracy“. In: Thomas Christiano (Hg.): *Philosophy & Democracy. An Anthology*, Oxford: Oxford University Press, S. 258-274.
- Young, Iris (2000): *Inclusion and Democracy*, Oxford: Oxford University Press.

Autorinnen und Autoren

Jens Badura, Dr. phil., Maître de conférence associé an der Universität Paris 8 (Vincennes-St. Denis) und Geschäftsführer von ‚durchdenker.de – agence pour la pensée transverse‘ (www.durchdenker.de). Arbeitsgebiete: Kulturphilosophie der Moderne, Strukturalismus, Ethik. Wichtigste Veröffentlichungen: Die Suche nach Angemessenheit, Münster/Hamburg/London 2002; als Hg.: Mondialisierungen, Bielefeld 2006.

Oliver Flügel, Dr. des., ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Arbeitsbereich für Politische Ideengeschichte und Theorie der Politik am Institut für Politische Wissenschaft der Universität Hannover. Forschungsschwerpunkte: Politische Philosophie, insbesondere der Moderne, Kritische Demokratietheorie, Postmodernes Denken. Publikationen u.a.: Die Rückkehr des Politischen. Demokratietheorien heute, hrsg. zusammen mit Reinhard Heil und Andreas Hetzel. Darmstadt 2004. Jenseits von Prozedur und Substanz. Derrida und die normative Demokratietheorie, in: Andreas Niederberger/Markus Wolf (Hg.): Dekonstruktion und Politik, Bielefeld i. E.

Petra Gehring, Prof. Dr. phil. Professorin am Institut für Philosophie der TU Darmstadt. Forschungsbereiche: Metaphysik und Metaphysikkritik – insbesondere des 19. und 20. Jahrhunderts; klassische und nachklassische Phänomenologie; Strukturalismus und der so genannte Poststrukturalismus, Zeichen-, Text-, und Medienfragen, Politische Theorie und Geschichtsphilosophie, Rechtsphilosophie, Theorie der Biowissenschaften und der Biomacht, philosophische Begriffsgeschichte, Metaphern in der Philosophie und den Wissenschaften. Monographien zuletzt: Was ist Biomacht? Vom zweifelhaften Mehrwert des Lebens. Frankfurt am Main: Campus 2006; Foucault – die Philosophie im Archiv. Frankfurt am Main: Campus 2004. Aufsätze im Bereich politische Philosophie u.a. zum Staat bei Hegel, zu den Staatswissenschaften im 19. Jahrhundert, zu Carl Schmitt, zu Benjamins Kritik der Gewalt, zu Merleau-Pontys Geschichtsphilosophie, zum Recht, zum Widerstandsproblem und zum Problem des Regierens bei

Foucault, zu feministischen Subversionen, zu Derridas „Gerechtigkeit“, zu Lyotard sowie, aktuell, zum Geständnis im Strafvollzug und zur liberalen Sterbehilfe. Publikationen unter: www.ifs.tu-darmstadt.de/phil/

Reinhard Heil, M.A., promoviert an der TU Darmstadt unter dem Arbeitstitel „Der Transhumanismus“ und war Stipendiat des Graduiertenkollegs „Technisierung und Gesellschaft“ der Technischen Universität Darmstadt. Seine Arbeitsschwerpunkte sind der Transhumanismus, politische Theorie und Philosophie, Sozial- und Technikphilosophie sowie die Laibacher Lacan Schule (Žižek, Dolar, et al.). Publikationen: Flügel, O./Heil, R./Hetzel, A. (Hg.): Die Rückkehr des Politischen. Demokratietheorien heute, Darmstadt 2004.

Andreas Hetzel, Dr. phil., Studium der Philosophie, Germanistik und Publizistik in Münster und Frankfurt am Main, derzeit Koordinator im Graduiertenkolleg „Technisierung und Gesellschaft“ an der TU Darmstadt. Forschungs- und Veröffentlichungsschwerpunkte sind Sozial- und Kulturphilosophie, Techniktheorien, Theorien der Macht, Rhetorik, Sprachphilosophie und politische Theorie.

Mechthild Hetzel, Dipl.-Päd., Lehrbeauftragte für Philosophie an der TU Darmstadt und Soziologie der Behinderten an der PH Heidelberg; Promotionsstipendium der Hans-Böckler-Stiftung zum Thema „Provokation des Ethischen. Diskurse über Behinderung und ihre Kritik“: Schriften, Tagungs- und Kongressbeiträge im Umkreis von Kritischer Theorie und Marginalisierungsdiskursen.

Dirk Jörke, Dr. phil., Studium der Politikwissenschaft, Soziologie, Geschichte und Philosophie in Kiel und Hamburg, derzeit wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Politikwissenschaft der Universität Greifswald. Forschungsbereiche: Demokratietheorie, Pragmatismus, politische Anthropologie und politische Ideengeschichte. Veröffentlichungen u.a.: Demokratie als Erfahrung. John Dewey und die politische Philosophie der Gegenwart, Wiesbaden 2003. Politische Anthropologie. Eine Einführung, Wiesbaden 2005. Auf dem Weg zur Postdemokratie. In: Leviathan (4/33).

Heike Kämpf, Privatdozentin für Philosophie an der TU-Darmstadt. Forschungsbereiche: Anthropologie, Sozialphilosophie, Hermeneutik, Kulturtheorie, feministische Philosophie. Buchveröffentlichungen u.a.: Helmuth Plessner. Eine Einführung. Düsseldorf 2001, Die Exzentrizität des Verstehens. Berlin 2003, Aufsätze u.a.: Politische Philosophie als Sprachkritik. Zum Machtdiskurs bei Judith Butler. In: Dialektik 2002, Perspektiven einer feministischen Ethik jenseits einer geschlechterspezifischen Moral. In: Ethica 2003.

Jens Kertscher, Dr. phil., Studium der Philosophie und Romanistik in Köln, Florenz, Tübingen und Heidelberg, wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für

Philosophie der TU Darmstadt. Arbeitsgebiete sind vor allem Sprachphilosophie, politische Philosophie, die Philosophie des Deutschen Idealismus, die französische Gegenwartsphilosophie und der Pragmatismus. Er ist Autor von Aufsätzen und Rezensionen zu diesen Gebieten und Mitherausgeber u.a. der Bände *Performativität und Praxis* (2003) und *Wittgenstein und die Metapher* (2004).

Ralf Krause, nach dem Magister über das Dialektikverständnis bei Deleuze an der FU Berlin und der Arbeit in einem Berliner Schulbuchverlag aktuell mit einer Dissertation über Deleuzes Ansatz einer immanenten Ethik in Wuppertal beschäftigt. Publikationen: CD-ROM (Hg.) *Nietzsches Schriften oder der furor philosophicus*, Berlin 2001; *Verkehrte Welt. Dialektisch denken mit Deleuze* (in: *Dialektik und Differenz*, Wiesbaden 2001); *Vom Ethos der Immanenz* (in: *Journal Phänomenologie* 17/2002); *Deleuze und die Anderen* (in: *Ereignis auf Französisch*, München 2004); mit Marc Rölli: *Politik auf Abwegen* (in: *Die Rückkehr des Politischen*, Darmstadt 2004) mit Marc Rölli: *Die Subjektivierung der Macht – Deleuze und Foucault* (in: *sinn macht unbewusstes ...*, Würzburg, 2005). Übersetzung: *Un seul ou plusieurs événements* von Bruno Besana (in: *Ereignis auf Französisch*)

Oliver Marchart, Prof. Dr.phil., PhD, arbeitet im Schnittfeld politische Philosophie, Diskurstheorie und Kultur- und Medienwissenschaft. SNF-Förderungsprofessor am Soziologischen Seminar der Universität Luzern. Aktuelle Buchveröffentlichungen u.a.: *Neu beginnen. Hannah Arendt, die Revolution und die Globalisierung* (2005), *Stand der Bewegung? Protest, Globalisierung, Demokratie* (2005), hg. mit Rupert Weinzierl, und *Post-foundational Political Thought. Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau* (im Erscheinen).

Stephan Moebius, PD Dr. phil., geb. 1973 in Konstanz, Soziologe und Kulturwissenschaftler, ist Privatdozent an der Universität Bremen und wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Soziologie der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg i.Br.; er arbeitet derzeit in Freiburg an einem DFG-geförderten Projekt zu Marcel Mauss. Bücher zu Baumans Postmoderner Ethik, 2001; *Georg Simmel lesen*, 2002; *Die soziale Konstituierung des Anderen. Grundrisse einer post-strukturalistischen Sozialwissenschaft nach Lévinas und Derrida*, 2003; *Praxis der Soziologiegeschichte*, 2004; *Französische Soziologie der Gegenwart* (hg. mit L. Peter), 2004; *Jacques Derrida* (hg. mit Dietmar J. Wetzl), 2005; *Kunst im Kulturkampf* (hg. mit L. Hieber/K.-S. Rehberg), 2005; *Gift – Marcel Mauss' Kulturtheorie der Gabe* (hg. mit C. Papilloud), 2006; *Marcel Mauss*, 2006; *Die Zauberlehrlinge. Soziologiegeschichte des Collège de Sociologie*, 2006; *Kultur. Theorien der Gegenwart* (Hg. mit D. Quadflieg), 2006.

Andreas Niederberger (*1972), Dr. Phil, Studium der Philosophie, Romanistik und Soziologie in Frankfurt, Paris und St. Louis (USA); 2002 Promotion und

seitdem wissenschaftlicher Assistent am Institut für Philosophie der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main; ab Herbst 2006 Gastdozent an der Northwestern University (Evanston/USA). Jüngere Publikationen u.a.: Kontingenz und Vernunft. Zum Verhältnis von Wissen und Welt in der Konstitution der Handlung, Freiburg/Breisgau: Alber 2006 (im Druck); „Demokratie in der Weltgesellschaft? Einige Überlegungen zu normativen Grundlagen politischer Ordnung und ihrer Realisierung“, in: Jens Badura (Hg.), Mondialisierungen. „Globalisierung“ im Lichte transdisziplinärer Reflexionen, Bielefeld: Transcript 2006, S. 183-199; „Ontologie als Praxis oder Praxis statt Ontologie? Einige Bemerkungen zum Verhältnis von Praxisphilosophie und „praktisch-pragmatischer“ Wende der Philosophie“, in: Georg W. Bertram, Stefan Blank, Christophe Laudou, David Lauer (Hg.), Intersubjectivité et pratique. Contributions à l'étude des pragmatismes dans la philosophie contemporaine, Paris: L'Harmattan 2005, S. 191-208, „Inclusion démocratique et identité(s) plurielle(s) dans l'Union européenne“, in: Eurostudia 1 (2005).

Dirk Quadflieg, M.A., Studium der Philosophie und der Soziologie in Aachen und Bremen; derzeit Promotionsstipendiat der Zentralen Forschungsförderung der Universität Bremen. Forschungsschwerpunkte: Philosophie und Kulturtheorie des 20. Jahrhunderts, insbes. Sprach- und Texttheorie, Phänomenologie sowie Psychoanalyse. Veröffentlichungen u.a.: Kultur. Theorien der Gegenwart (Hg. mit Stephan Moebius), Wiesbaden 2006; Das Sein der Sprache. Foucaults Archäologie der philosophischen Moderne, Berlin 2006.

Marc Rölli, Dr. phil., wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Philosophie der TU Darmstadt. Forschungsbereiche: Geschichte der philosophischen Anthropologie, Französische Philosophie im 20. Jahrhundert, Philosophie der Biowissenschaften, Phänomenologie und Empirismus. Veröffentlichungen u.a.: Gilles Deleuze. Philosophie des transzendentalen Empirismus. Wien 2003; Ereignis auf Französisch. Von Bergson bis Deleuze. München 2004 (als Hg.)

Thomas Schmidt, M.A., Studium der Politikwissenschaft und Soziologie in Darmstadt, Frankfurt a. M. und Edinburgh, danach Wissenschaftlicher Mitarbeiter an der TU-Darmstadt, z.Zt. Lehrer für Politik an einer kaufmännischen Berufsschule sowie für Geschichte an einem beruflichen Gymnasium. Letzte Veröffentlichungen: Der demokratische Sektoralismus und seine direktdemokratischen Ausgestaltungsmöglichkeiten, in: Tanja Hitzel-Cassagnes/Thomas Schmidt (Hg.): Demokratie in Europa und europäische Demokratien. Wiesbaden: VS Verlag, 2005.

Wim Weymans, Dr. phil., geb 1975, Studium der Geschichte, Philosophie und Politischen Theorie in Antwerpen, Leuven und Cambridge (GB). Ist derzeit Postdoc beim Forschungsrat der Universität Leuven (K.U. Leuven). Forschungs-

bereiche: zeitgenössische französische politische Philosophie und Geschichtstheorie und Europäische Forschungs- und Bildungspolitik. Veröffentlichungen zu Michel de Certeau (in *History and Theory* 2004), Quentin Skinner (in *Leviathan* 2005), Claude Lefort, Marcel Gauchet und Pierre Rosanvallon. Veröffentlichungen in Vorbereitung zur Gauchet und Foucault über den Wahnsinn sowie über den Europäischen Forschungs- und Bildungsraum. Postanschrift: Willemsstraat 74, B-3000 Leuven, Belgien.

Marc Ziegler, M.A., promoviert an der TU Darmstadt unter dem Arbeitstitel „Die phantasmatische Wirklichkeit der Technik“ über Veränderungen der Einbildungskraft in hochtechnologischen Gesellschaften und war Stipendiat des Graduiertenkollegs „Technisierung und Gesellschaft“. Seine Arbeitsschwerpunkte liegen in der praktischen Philosophie, der Ästhetik sowie der politischen Philosophie.

Edition Moderne Postmoderne

Andreas Niederberger,
Markus Wolf (Hg.)
**Politische Philosophie und
Dekonstruktion**

Beiträge zur politischen
Theorie im Anschluss an
Jacques Derrida

Dezember 2006, ca. 250 Seiten,
kart., ca. 25,80 €,
ISBN: 3-89942-545-6

Ludger Schwarte (Hg.)
Auszug aus dem Lager
Zur Überwindung des
modernen Raumparadigmas in
der politischen Philosophie

Dezember 2006, ca. 350 Seiten,
kart., zahlr. Abb., ca. 29,80 €,
ISBN: 3-89942-550-2

Alice Pechriggl
Chiasmen
Antike Philosophie von Platon
zu Sappho – von Sappho zu uns

September 2006, 192 Seiten,
kart., 20,80 €,
ISBN: 3-89942-536-7

Hans-Joachim Lenger,
Georg Christoph Tholen (Hg.)
Mnêma

Derrida zum Andenken
September 2006, ca. 230 Seiten,
kart., ca. 25,80 €,
ISBN: 3-89942-510-3

Reinhard Heil,
Andreas Hetzel (Hg.)
Die unendliche Aufgabe
Kritik und Perspektiven der
Demokratietheorie

August 2006, 288 Seiten,
kart., 27,80 €,
ISBN: 3-89942-332-1

Jens Badura (Hg.)
Mondialisierungen
»Globalisierung« im Lichte
transdisziplinärer Reflexionen

Juni 2006, 318 Seiten,
kart., 27,80 €,
ISBN: 3-89942-364-X

Ulrike Ramming
Mit den Worten rechnen
Ansätze zu einem
philosophischen Medienbegriff

April 2006, 252 Seiten,
kart., 26,80 €,
ISBN: 3-89942-443-3

Stefan Blank
**Verständigung und
Versprechen**
Sozialität bei Habermas
und Derrida

März 2006, 232 Seiten,
kart., 26,80 €,
ISBN: 3-89942-456-5

Peter Janich (Hg.)
Wissenschaft und Leben
Philosophische
Begründungsprobleme in
Auseinandersetzung mit
Hugo Dingler

März 2006, 274 Seiten,
kart., 26,80 €,
ISBN: 3-89942-475-1

Leseproben und weitere Informationen finden Sie unter:
www.transcript-verlag.de

Edition Moderne Postmoderne

Johann S. Ach,
Arnd Pollmann (Hg.)
no body is perfect

Baumaßnahmen am
menschlichen Körper.
Bioethische und ästhetische
Aufrisse

Februar 2006, 358 Seiten,
kart., 27,80 €,
ISBN: 3-89942-427-1

Tobias Blanke
**Das Böse in der
politischen Theorie**

Die Furcht vor der Freiheit bei
Kant, Hegel und vielen anderen

Februar 2006, 232 Seiten,
kart., 25,80 €,
ISBN: 3-89942-465-4

Gerald Hartung,
Kay Schiller (Hg.)
Weltoffener Humanismus

Philosophie, Philologie und
Geschichte in der deutsch-
jüdischen Emigration

Januar 2006, 224 Seiten,
kart., 24,80 €,
ISBN: 3-89942-441-7

Christoph Henning
Philosophie nach Marx
100 Jahre Marxrezeption und
die normative Sozialphilosophie
der Gegenwart in der Kritik

2005, 660 Seiten,
kart., 39,80 €,
ISBN: 3-89942-367-4

Christian Schulte,
Rainer Stollmann (Hg.)
**Der Maulwurf kennt
kein System**

Beiträge zur gemeinsamen
Philosophie von Oskar Negt
und Alexander Kluge

2005, 272 Seiten,
kart., 25,80 €,
ISBN: 3-89942-273-2

Arnd Pollmann
Integrität
Aufnahme einer
sozialphilosophischen
Personalie

2005, 394 Seiten,
kart., 29,80 €,
ISBN: 3-89942-325-9

Hans-Joachim Lenger
Marx zufolge
Die unmögliche Revolution

2004, 418 Seiten,
kart., 27,80 €,
ISBN: 3-89942-211-2

Christoph Ernst, Petra Gropp,
Karl Anton Sprengard (Hg.)
**Perspektiven interdisziplinärer
Medienphilosophie**

2003, 334 Seiten,
kart., 25,80 €,
ISBN: 3-89942-159-0

Hans-Joachim Lenger
Vom Abschied
Ein Essay zur Differenz

2001, 242 Seiten,
kart., 25,80 €,
ISBN: 3-933127-75-0

**Leseproben und weitere Informationen finden Sie unter:
www.transcript-verlag.de**