

2. Eine andere Perspektive auf die Politik: Radikaldemokratisches Denken

Die Entstehung radikaldemokratischen Denkens

Ende der 1970er Jahre, Anfang der 1980er Jahre entstand in Frankreich eine Strömung politischen Denkens, welche unter dem Namen ›radikale Demokratie‹ heute zum etablierten politischen Denken gehört und sich insbesondere als kritische Alternative zu einem dominierenden politischen Liberalismus positioniert. Dabei ist das Feld der Denker lose und in partieller Überschneidung zu postmarxistischen sowie dekonstruktivistischen Theorien¹ gesteckt und umfasst am Beginn unter anderem Autoren wie Claude Lefort, Jean-Luc Nancy, Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, Alain Badiou, Jacques Rancière, Étienne Balibar, Cornelius Castoriadis.² An der Entstehung radikaldemokratischen Denkens frappt

1 Vgl. Ingram, James: The Politics of Claude Lefort's Political. Between Liberalism and Radical Democracy. In: *Thesis Eleven* 87 (2006), 33-50, hier: 33.

2 Mittlerweile hat sich der radikaldemokratische Ansatz international etabliert und entsprechend diversifiziert. Ich konzentriere mich hier auf die Anfänge in Frankreich und deren Rezeption im deutschen Kontext. Außen vor bleiben v.a. amerikanische radikaldemokratische Stimmen (wie bspw. Sheldon Wolin, Bonnie Honig, Wendy Brown). Für die deutsche Diskussion ist jüngst ein umfassendes Handbuch erschienen, dass sowohl die Traditionslinien einzelner Positionen wie eine systematische Aufbereitung der Grundbegriffe leistet. Vgl. Comtesse, Dagmar/Flügel-Martinsen, Oliver/Martinsen, Franziska/Nonhoff, Martin (Hg.): *Radikale Demokratietheorie. Ein Handbuch*. Berlin 2019.

zunächst die eigenwillige Mischung aus scharfer Kritik und bewahrendem Impetus sowohl der Demokratie als auch des linken, marxistischen Denkens.³ Im Klima der großen, politischen Systemgegensätze Ende der 1970er Jahre schien eine Entscheidung für eines der beiden Systeme keine Option mehr, vielmehr entdeckte man in beiden Systemen totalitäre Strukturen, welche Politik negierten bzw. der behaupteten Idee von Politik widersprachen.⁴

Die herkömmlichen Herangehensweisen an die Frage der Politik, so die kritische Perspektive, boten in dieser Situation keine neuen und insbesondere keine politischen Impulse mehr, insofern sie als positive Wissenschaften (Soziologie, politische Wissenschaft) wahlweise zur Eliminierung, Technisierung oder Bürokratisierung von Politik beitrugen oder sich in Gestalt der politischen Philosophie mit der Legitimation des Bestehenden zufriedengaben.⁵ Daher riefen Philippe Lacoue-Labarthe und Jean-Luc Nancy 1980 bei der Eröffnung des wegbereitenden *Centre de recherches philosophiques sur le politique* zu einer erneuten, explizit philosophischen Befragung des Politischen auf. Mit der philosophischen Befragung sollte eine Perspektive gewonnen werden, die in

-
- 3 Fast durchgehend lässt sich ein Festhalten an der Regierungsform der Demokratie beobachten, mit wenigen Ausnahmen wie bspw. Alain Badiou. Gerade die Sorge um die Demokratie scheint radikales Denken zu motivieren. Gleichzeitig möchte man an der marxistischen Forderung der Emanzipation festhalten. Laclau und Mouffe artikulieren explizit das Vorhaben beide Denkweisen miteinander zu verbinden. vgl. Laclau, Ernesto/Mouffe, Chantal: *Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus*. Wien 2000², 23.
 - 4 So fragt beispielsweise Claude Lefort: »Verdeckt denn die Demokratie nicht nur die Beherrschung und Ausbeutung einer Klasse durch die andere, die Vereinheitlichung und Uniformisierung des kollektiven Lebens, den Massenkonformismus? Welches Kriterium liegt Ihrer Unterscheidung von Demokratie und Totalitarismus zugrunde?« Lefort, Claude: Die Frage der Demokratie. In: Rödel 1990, 281-297, hier: 282.
 - 5 Vgl. Rancière, Jacques: *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*. Frankfurt a.M. 2002, 7f. (kurz: DU) sowie Fischbach, Franck: Le déni du social. Deux exemples contemporains: Abensour et Rancière. In: Dufour, Eric/Fischbach, Franck (Hg.): *Histoires et définitions de la philosophie sociale*. Grenoble 2013, 29-46, hier: 29-32.

der Lage war, die verleugneten, blinden Flecken des politischen Denkens und der Praxis aufzudecken, und zugleich selbst politisch zu intervenieren.⁶ Dazu reaktivierten radikaldemokratische Autoren jenen Schmitt'schen Terminus des »Politischen«, der diesem einst dazu diente das Wesen der Politik zu bestimmen. In dessen Adaption wurde insbesondere auf den konstitutiven Eigensinn von Politik abgestellt, um aufzuzeigen, dass Politik nicht von einer ihr äußerlichen Rationalität oder einer anderen gesellschaftlichen Sphäre bestimmt werden kann.⁷ Zeitgeschichtliche Phänomene wie die »Neuen Sozialen Bewegungen«, eine wachsende Entpolitisierung, überstaatliche Gebilde oder die zunehmende Bedeutung von Ökonomie und Expertentum boten dabei entscheidende Denkanstöße.

Zugleich sollte mit der Einführung des Begriffs des Politischen nicht nur die Eigenständigkeit der Politik verteidigt werden, darüber hinaus sollte auf die Gründungsdimension von Gesellschaft verwiesen werden. Das Politische wird im Gegensatz zu einer allgemein geläufigen Gleichsetzung von Staat und Politik⁸ nicht mehr als eine gesellschaftliche Sphäre unter vielen betrachtet, sondern unterläuft diese gesellschaftliche Differenzierung mit dem Verweis auf die Ebene gesellschaftlicher Instituierung. Gerade mit Blick auf die Fundamente der Gesellschaft, so die radikaldemokratische Kritik, fehlt ein theoretisch artikuliertes Bewusstsein für die Bedingungen nachmetaphysischer, gesellschaftlicher Gründung. Das Politische steht daher für eine ontologische Intervention,⁹ welche die sedimentierten Grundlagen der Gesellschaft wieder zur Disposition stellt und den genuin politischen Charakter von Gesellschaft markiert. Zugleich soll mit dem Begriff des Politischen derje-

6 Vgl. Flügel, Oliver/Heil, Reinhard/Hetzel, Andreas (Hg.): *Die Rückkehr des Politischen. Demokratietheorien heute*. Darmstadt 2004, 7.

7 Vgl. Mouffe, Chantal: *Über das Politische. Wider die kosmopolitische Illusion*, Frankfurt a.M. 2007, 26.

8 Vgl. Bröckling, Ulrich/Feustel, Robert: Einleitung. Das Politische denken. In: Dies. (Hg.): *Das Politische denken. Zeitgenössische Positionen*. Bielefeld 2010, 7-18, hier: 13.

9 Vgl. Marchart, Oliver: *Die politische Differenz. Zum Denken des Politischen bei Nancy, Lefort, Badiou, Laclau und Agamben*. Berlin 2010, 25-27.

nige der Politik nicht abgeschafft werden, sondern die Politik firmiert weiterhin als der Bereich des gegründeten Staates, mit all seinen Akteuren, Institutionen, Prozessen und Praktiken. Doch soll die Differenz, die zwischen dem Politischen und der Politik, zwischen Grund und Begründetem existiert, reflektiert und produktiv gemacht werden. Prominent bezeichnete Oliver Marchart diese Differenz in Anlehnung an Heideggers ontologische Differenz zwischen Sein und Seiendem als »politische Differenz«¹⁰. Und auch wenn nicht alle radikaldemokratischen Autoren sich der Bezeichnung von ›Politik‹ und ›Politischen‹ bedienen, findet sich gleichwohl bei allen Denkern des radikaldemokratischen Paradigmas die gleiche, differentielle Struktur.¹¹ Warum jedoch muss solch eine Differenz ins politische Denken eingeführt werden?¹²

Die Politik der politischen Philosophie

Allein durch die bewusst demonstrative Abgrenzung von anderen wissenschaftlichen Zugängen kann eine philosophische Befragung politisches Denken nicht erneuern. Gleichmaßen bedarf es der Reflexion auf die eigene Disziplin und diese befindet sich, wie Lacoue-Labarthe und Nancy schreiben, in einer Situation, in der ihre Autorität durch ihre eigenen Diskurse stetig weiter zur Disposition gestellt wird.¹³ Während die Verabschiedung eines transzendenten Prinzips und das Schwinden der metaphysischen Grundlagen gewissermaßen zur unhintergehbaren Voraussetzung des modernen Denkens gehören, und damit auch jede Form eines fundamentalistischen Diskurses unmöglich machen, gilt es die Notwendigkeit und die Möglichkeit eines philosophischen Diskurses gegen eine postmoderne oder positivistische Beliebigkeit

¹⁰ Ebd., 25ff.

¹¹ Vgl. Bedorf, Thomas: Das Politische und die Politik. Konturen einer Differenz. In: Dies. 2010, 13–37, hier: 16.

¹² Vgl. Marchart 2010, 15.

¹³ Vgl. Lacoue-Labarthe, Philippe/Nancy, Jean-Luc: Ouverture. In: Ferry, Luc/Nancy, Jean-Luc/Lyotard, Jean-François et al. (Hg.): *Rejouer le politique. Travaux du centre de recherches philosophique sur le politique*. Paris 1981, 11–28, hier: 17.

zu verteidigen.¹⁴ Ein philosophischer Diskurs des Politischen müsste sich demnach auf Höhe jener Diskurse bewegen, die beide Autoren als kritische Diskurse der Metaphysik verstehen.¹⁵ Durch die Kritik der Metaphysik hat ein Prozess eingesetzt, der zur Verabschiedung der Idee einer letzten Einheit, des Glaubens an unveränderliche Gesetzmäßigkeiten und letzte Gewissheiten führte – ein Prozess, der sich durch die historischen Ereignisse des 20. Jahrhunderts noch einmal verschärft hat. Im gleichen Zug hat diese Dynamik die Grundlagen und Legitimationen der Gesellschaft fragwürdig erscheinen lassen, oder vielmehr – erst die Auflösung metaphysischer Grundlagen erlaubt es, die Frage nach gesellschaftlicher Ordnung überhaupt als Frage sichtbar werden zu lassen.¹⁶ Staat, Kirche, Ökonomie und Gesellschaft treten auseinander.¹⁷ Gesellschaft hat keine notwendige Ordnung mehr, jede Ordnung ist kontingent. Sie wird als gestalt- und veränderbar erfahren, aber auch als etwas Begründungsbedürftiges. Sie darf von nun an nicht mehr »als Entfaltung einer ihr äußerlichen Logik verstanden werden«¹⁸, sondern muss ihre Ordnung aus sich selbst heraus schaffen. In diesem Sinne wird Gesellschaft reflexiv, denn sie muss ihre eigenen Grundlagen bedenken. In der Legitimierung gesellschaftlicher Ordnung und politischer Herrschaft diesseits transzendenter Ansprüche wird daher der Topos der Gemeinschaft und ihrer Formierung

-
- 14 Zugleich zeigt sich in der Kritik der philosophischen Vernunft ein Festhalten an der Vernunft und am Projekt der Aufklärung. Trotz aller Kritik am Rationalismus, an der Ideologie und einem Herrschaftsverdacht gegenüber der Vernunft, soll diese nicht zugunsten des Irrationalismus oder der Gegenaufklärung preisgegeben werden. Vgl. Schnädelbach, Herbert: Vernunft. In: Martens, Ekkehard/Schnädelbach, Herbert (Hg.): *Philosophie. Ein Grundkurs*. Hamburg 1985, 77-115, hier: 78f.
- 15 Vgl. Lacoue-Labarthe, Philippe/Nancy, Jean-Luc: Le »retrait« du politique. In: Rogozinski, Jacob/Lefort, Claude/Rancière, Jacques et al. (Hg.): *Le Retrait du politique. Travaux du centre de recherches philosophique sur le politique*. Paris 1983, 183-200, hier: 186; sowie Lacoue-Labarthe/Nancy 1981, 17f.
- 16 Vgl. Marchart 2010, 46.
- 17 Vgl. Sartori, Giovanni: What is »Politics«. In: *Political Theory* 1 (1973) 1, 5-26, hier: 6.
- 18 Mouffe 2007, 26.

zentral:¹⁹ Was bedeutet eine Gemeinschaft? Wie entsteht sie? Was zeichnet eine politische Gemeinschaft aus? Was ist ein Volk? Welche Prinzipien, Werte oder Ideale konstituieren eine politische Gemeinschaft?²⁰ Doch gerade in der Verbindung von Gemeinschaftsdenken, Erkenntnisinteresse, Legitimations- und Begründungsaufgaben läuft die politische Philosophie Gefahr, so die radikaldemokratische Kritik, in universalistische, fundamentalistische oder essentialistische Begründungen zurückzufallen (insbesondere werden hier Spielarten liberaler und normativer Theorien angegriffen) und damit fällt sie hinter eine philosophische Kritik zurück, die sich immer weiter an Begriffen wie Vernunft, Wahrheit, Objektivität, Geschichte oder Subjekt abarbeitet.

Dies hat vor allem damit zu tun, dass die politische Philosophie aus Sicht radikaldemokratischer Autoren die Bedingung und Bedeutung kontingenter Gründung als geradezu unproblematisch ausblendet.²¹ Stattdessen scheint sie nach wie vor von der Idee allgemeiner und universeller Begründungen angetrieben²² und verkennet in Folge ihre eigene politische Verfasstheit. So ist politische Philosophie nicht in der Lage die Ausschlussmechanismen und Grenzziehungen zu erfassen, die doch gleichsam in der Konstituierung von Gesellschaft immer

19 Natürlich ist die Frage nach der Ordnung der Gemeinschaft schon in der antiken Philosophie virulent, im Unterschied zur modernen Philosophie jedoch kennt die griechische Philosophie den Begriff der Gesellschaft nicht. Insofern das Leben des Menschen niemals außerhalb der *Polis* zu denken war, stellt sich die Frage nach der Grundlage der Gesellschaft gar nicht. Vgl. hierzu: Sartori 1973.

20 Die Frage nach der Genese sozio-politischer Ordnungen verbindet radikaldemokratische Theorien mit Theorien des Kommunitarismus, wie des Republikanismus. Im Unterschied zu republikanischen Positionen verzichten radikaldemokratische Denker auf essentialistische Vorstellungen des Bürgers, sowie des Allgemeinwohls. Kommunitaristische Positionen nähern sich der Gemeinschaft eher über kulturelle Praktiken, denn über die Begriffe von Hegemonie und Macht. Vgl. Comtesse, Dagmar/Flügel-Martinsen, Oliver/Martinsen, Franziska/Nonhoff, Martin: Demokratie. In: Dies. 2019, 457-483, hier: 477-480.

21 Vgl. Bedorf 2010, 34, Fußnote 90.

22 Vgl. Flügel-Martinsen, Oliver: *Befragungen des Politischen. Subjektkonstruktion – Gesellschaftsordnung – Radikale Demokratie*. Wiesbaden 2017, 33-61.

getroffen werden. Wenn Gesellschaft keine notwendige Ordnung besitzt und gestaltbar ist, dann bedeutet jede Formierung der Gesellschaft eine Wahl, die auch anders hätte ausfallen können. Damit werden logischerweise alternative Formen ausgeschlossen. Gesellschaft konstituiert sich deshalb stets durch Ausschluss. Doch gerade dieser notwendige Ausschluss wird in den verschiedenen allgemeinen Begründungsfiguren immer wieder verleugnet, am stärksten wohl in der Idee eines Konsenses, wie er sich exemplarisch im Topos des Gesellschaftsvertrags oder dem Ideal einer kommunikativen Vernunft ausdrückt.²³ Deutlich zeigt sich das mangelnde Bewusstsein auch in der Behandlung des Pluralismus, der doch paradigmatisch für den Umbruch von einer geschlossenen Ordnung hin zu einer Vielzahl möglicher Ordnungsvorstellungen steht. Einerseits behaupten liberale Theorien von einem gesellschaftlichen Pluralismus auszugehen, andererseits wird dieser entweder ins Private zurückgedrängt (Rorty), durch einen übergreifenden Konsens eingebettet (Rawls) oder in kommunikativen Strukturen letzten Endes wieder aufgehoben (Habermas). Pluralismus wird demnach nicht konsequent auf der Ebene der politischen Gründung, d.h. der ontologischen Ebene ernst genommen.

Die Kritik an einem mangelnden Verständnis von Pluralismus richtet sich gleichfalls an die marxistische Theorie. Auch diese vermag Pluralismus nicht ernsthaft in ihr Denken zu integrieren. Indem die universale Klasse des Proletariats letztlich als einziges Subjekt politischen Fortschritts bzw. Umbruchs im Horizont einer feststehenden Geschichtsteleologie konzipiert wird, kann der Marxismus den realen, gesellschaftlichen Entwicklungen (u.a. den Fragmentierungen der Arbeiterschicht, der Vielzahl an politischen Bewegungen) nicht gerecht werden. Ernesto Laclau und Chantal Mouffe beobachten in Bezug auf den Marxismus daher eine Entkopplung von Wissenschaft und Realität, von Theorie und Praxis.²⁴ Um den Preis die Wahrheit der eigenen Aussagen zu garantieren, musste die Theorie eine eigene Überlegenheit

23 Vgl. Böttger, Felix: *Postliberalismus. Zur Liberalismuskritik der politischen Philosophie der Gegenwart*. Frankfurt a.M. 2014, 320.

24 Vgl. Laclau/Mouffe 2000, 50f.

gegenüber der Praxis behaupten und den Philosophen zum Richter über die Realität machen. Für Laclau und Mouffe hingegen »[...] gibt [es] keine radikale und plurale Demokratie ohne den Verzicht auf den Diskurs des Universalen und seiner impliziten Behauptung eines privilegierten Zugangspunktes zu ›der Wahrheit‹, die nur von einer begrenzten Zahl von Subjekten erreicht werden kann.«²⁵ Politische Philosophie wird aus dieser Perspektive zu einem Machtdiskurs, der seinen Wahrheits-, Normierungs- oder Herrschaftsanspruch durch dem Mantel der Objektivität und Universalität zu decken versucht.²⁶ Wie auch Claude Lefort und Marcel Gauchet in ihrer Kritik ausführen, richten sich liberales und marxistisches Denken an einem »Ort des Überflugs« ein, und glauben dabei, »sich von der geschichtlichen Zeit lösen zu können, um sich über sie zu stellen und das Schauspiel des gesamten Geschichtsverlaufs zu betrachten.«²⁷ In dieser Bewegung der Enthistorisierung gelangt das philosophische Denken zu vermeintlich ahistorischen, allgemeinen und objektiven Aussagen, die es mit einem normativen Geltungsanspruch verbindet. Dabei verkennt es jedoch seine unauflösliche Einbettung in den historischen, besonderen Kontext und somit, »daß das Denken, das sich auf jedwede Form des gesellschaftlichen Lebens bezieht, mit einem Material zu tun hat, das bereits seine eigenen Interpretation enthält, deren Bedeutung konstitutiv für sein Wesen ist.«²⁸

Für ein radikaldemokratisches Denken ist im Gegensatz dazu die Anerkennung des eigenen, nicht zu transzendierenden Standorts zentral. Gesellschaft ist für die Individuen niemals in ihrer Gesamtheit über- und durchschaubar, sie ist dem Individuum gegenüber opak.²⁹

25 Ebd., 237.

26 Insbesondere Jacques Rancière hat sich mit den verschiedenen Formen von Machtausübung durch die politische Philosophie auseinandergesetzt und sie in drei Kategorien unterteilt: Archipolitik, Parapolitik und Metapolitik. Vgl. DU, 73-104.

27 Lefort, Claude/Gauchet, Marcel: Über die Demokratie. Das Politische und die Instituierung des Gesellschaftlichen. In: Rödel 1990, 89-122, hier: 95.

28 Lefort 1990, 285.

29 Vgl. Laclau/Mouffe 2000, 129.

Die liberale Vorstellung eines der Gemeinschaft vorgängigen Subjekts lehnt man zugunsten einer konstitutiven Verwobenheit von Subjekt und Gesellschaft ab.³⁰ Das Bewusstsein für die eigene soziale und kulturelle Verfasstheit bedeutet jedoch nicht, dass man sich in die Partikularität kultureller und sozialer Identitäten zurückziehen möchte, genauso wenig wie die Kategorie der Universalität vollständig abgelehnt wird.³¹ Vielmehr geht es um die Neufassung des Gegensatzes zwischen Partikularismus und Universalismus, zwischen Besonderem und Allgemeinen.³² Einerseits erscheinen Gesellschaften und ihre Subjekte immer als partikulare Gesellschaften, andererseits würde man nicht verstehen, wie Gesellschaften ohne gewisse überindividuelle, universalistische Effekte entstehen könnten.³³ Auch für explizit marxistische Anliegen von Emanzipation, Fortschritt und Veränderung scheint eine Beschränkung auf partikulare Verfasstheit nicht haltbar.³⁴ Es bleibt die radikaldemokratische Überzeugung, dass demokratische Gesellschaft allein in den verzweigten und verdrehten Übergängen zwischen ihrer historischen Form und allgemeinen Ansprüchen, zwischen Partikularität und Universalität wachsen und sich weiterentwickeln kann.

30 Vgl. Flügel-Martinsen 2017, 15-32.

31 Vgl. Marchart, Oliver: Gesellschaft ohne Grund. Laclau politische Theorie des Post-Fundationalismus. In: Laclau, Ernesto: *Emanzipation und Differenz*. Wien 2002, 7-18, hier: 10.

32 Damit entwickelt die radikaldemokratische Theorie eine Alternative jenseits einer Moderne/Postmoderne-Diskussion, wie sie sich beispielhaft zwischen Habermas und Lyotard, Kommunitaristen und Neoaristotelikern abspielte. Vgl. Hetzel: Demokratie ohne Grund. Ernesto Laclau Transformation der Politischen Theorie. In: Flügel/Heil/Hetzel 2004, 185-210, hier: 198.

33 Vgl. Marchart 2002, 11f.

34 Posselt, Gerald: Grundlinien einer Debatte. Einführung zur deutschen Ausgabe. In: Butler, Judith/Laclau, Ernesto/Žižek, Slavoj: *Kontingenz, Hegemonie, Universalität. Aktuelle Dialoge zur Linken*. Wien 2013, VII-XXVI, hier: XVIII. Derrida beschreibt etwas ganz Ähnliches, wenn er die Notwendigkeit eines Messianismus für die Emanzipation betont. Vgl. Derrida, Jacques: Bemerkungen zu Dekonstruktion und Pragmatismus. In: Mouffe 1999, 171-195, hier: 183.

Das Politische als Spur gesellschaftlicher Kontingenz

Die Spannung zwischen Partikularismus und Universalismus, zwischen Allgemeinem und Besonderem lässt sich für Radikaldemokraten nicht zu einer der beiden Seiten auflösen. Um über die Wahl zwischen Alternativen hinauszugelangen, müssen beide Pole in ihrer gegenseitigen Bezogenheit, d.h. in ihrer Differenz betrachtet werden. Der damit einhergehende neue Blickwinkel führt uns, so Lefort und Gauchet, im Nachdenken über den gründenden Ursprung der Gesellschaft zur Erfahrung einer doppelten Grenze und zugleich auf die Spur des Politischen. Denn weder kann der Ursprung – als Sinnbild für jenen allgemeinen, objektiven Standpunkt – vergegenwärtigt noch seine Abwesenheit letztgültig festgestellt werden.³⁵ Gesellschaft erscheint uns niemals völlig grundlos oder partikular. In der Unmöglichkeit eines der beiden Momente zu realisieren, bleibt der Ursprung für uns gleichermaßen anwesend und abwesend, d.h. er erscheint und entzieht sich immer wieder. Philippe Lacoue-Labarthe und Jean-Luc Nancy beschreiben in ihrer Feststellung eines *retrait du politique* eine ähnliche umschlagende Bewegung innerhalb der politischen Gemeinschaften zwischen Vollendung, Rückzug und Wiedereröffnung. Mittels dieser gegensätzlichen Bewegungen umkreisen die Autoren in unterschiedlicher Form die »Unmöglichkeit einer Vollendung«³⁶ gesellschaftlicher Ordnung. Damit ist auch die Unmöglichkeit gemeint, die allgemeinen, universalen Prinzipien der Gesellschaft völlig durchzusetzen. Gesellschaft kommt aufgrund dieser Unmöglichkeit nicht zur Ruhe und ist mit der stetigen Aufgabe ihrer Institutionierung konfrontiert. Doch verweist die Unmöglichkeit einer stabilen, letztgültigen Ordnung andererseits auf etwas, das diesen Prozess blockiert, und daher zwischen dem Ursprung und der gegründeten, instituierten Gesellschaft eine unüberbrückbare Differenz offenhält. Die Erfahrung dieser Differenz hat Paul Ricoeur bereits 1957 vom *paradoxe politique* sprechen lassen.³⁷

35 Vgl. Lefort/Gauchet 1990, 95f.

36 Ebd., 96.

37 Vgl. Ricoeur, Paul: Le paradoxe politique. In: *Esprit* 25 (1957) 250, 721-745.

Denn es ist das Politische, so die radikaldemokratische Kernthese, das die Paradoxie in die gesellschaftliche Ordnung einführt, und jede Begegnung mit dem Ursprünglichen ist daher zugleich die Begegnung mit dem Politischen. Das Politische steht daher gerade nicht für eine empirische Limitierung der Subjekte, für eine temporäre, epistemische Unzulänglichkeit gesellschaftlicher Reflexion, die einer Vollendung gesellschaftlicher Ordnungsprinzipien im Wege steht, sondern das Politische stellt im radikaldemokratischen Paradigma »eine strukturelle Blockade«³⁸ innerhalb der Gesellschaft dar – eine strukturelle Blockade, die diese immer wieder auf ihren ungewissen, un erreichbaren und letztlich fehlenden Grund zurückverweist.³⁹

Die radikale Negativität der Gesellschaft

Bar jedes positiven Fundaments kennzeichnet Gesellschaft eine radikale Negativität⁴⁰, eine Leere oder negative Universalität. Daher müssen wir, wie Laclau und Mouffe schreiben,

»die Offenheit des Sozialen als konstitutiven Grund beziehungsweise als »negative Essenz« des Existierenden ansehen sowie die verschiedenen »sozialen Ordnungen« als prekäre und letztlich verfehlt e Versuche, das Feld der Differenzen zu zähmen. [...] Es gibt keinen »der Gesellschaft« eigentümlichen genähten Raum, weil das Soziale selbst kein Wesen hat.«⁴¹

Jede gesellschaftliche Gründung ist aus dieser Perspektive eine kontingente Gründung. Damit setzten sich radikaldemokratische Ansätze sowohl von fundamentalistischen wie anti-fundamentalistischen Ansätzen ab.⁴² Gesellschaften können durchaus das Produkt gesellschaftli-

38 Clasen, Theresa: *Radikale Demokratie und Gemeinschaft. Wie Konflikt verbinden kann*. Frankfurt a.M./New York 2019, 42.

39 Vgl. Marchart 2010, 27 sowie 64-67.

40 Vgl. Marchart, Oliver: *Das unmögliche Objekt. Eine postfundamentalistische Idee der Gesellschaft*. Berlin 2013, 56 sowie 270ff.; siehe auch Clasen 2019, 41f.

41 Laclau/Mouffe 2000, 130.

42 Vgl. Marchart 2010, 59-61.

cher Überlegung oder historischer Prozesse sein. Sie sind aber kontingent, insofern sie weder notwendig noch willkürlich bzw. beliebig sind. Sie sind veränderbar. Zugleich verstärken radikaldemokratische Theorien in der Lesart Oliver Marcharts die klassische Kontingenzbehauptung, indem sie die Möglichkeit eines nicht kontingenten, d.h. notwendigen Grundes ausschließen.⁴³ Es gibt keine »soziale Entität, die nicht kontingent wäre«⁴⁴. Jede Ordnung ist immer schon von der grundlegenden, nicht überwindbaren Grundlosigkeit der Gesellschaft affiziert. Während die negative Essenz der Gesellschaft somit einerseits eine produktive Unbestimmtheit des Sozialen darstellt, aus der heraus die Vielzahl von Gründungen überhaupt erst möglich werden, drückt sie gleichermaßen einen Mangel aus, der Gesellschaft immer wieder zu dem Punkt des Scheiterns führt, ihren Mangel abschließend auszufüllen.

»Somit verschränkt der starke Kontingenzbegriff die Möglichkeit von Identität als solcher untrennbar mit der Unmöglichkeit ihrer vollständigen, also nicht-kontingenten Konstruktion, wobei von der paradoxen und aporetischen Notwendigkeit dieses Bandes zwischen Möglichkeit und Unmöglichkeit ausgegangen werden muss.«⁴⁵

Die Gedankenfigur, die es erlaubt jene paradoxe Verbindung zwischen Möglichkeit und Unmöglichkeit von Gesellschaft zu konzeptualisieren und ein Band zu knüpfen zwischen dem abwesenden Grund der Gemeinschaft und ihrer Faktizität, ist nun eben das Politische. Es aktualisiert in den unterschiedlichen konzeptionellen Spielarten die widersprüchliche Verfasstheit der Gesellschaft, sei es als Ereignis, als Krise, als Zusammenbruch von Signifikationsprozessen etc. Entscheidend ist, dass das Politische den Grund der Gemeinschaft innerhalb eines konstituierten Gemeinwesens, d.h. der Dimension der Politik, immer »als abwesend«⁴⁶ einführt. Gegen eine Abschließung des gesellschaftlichen

43 Für eine Kritik an Marcharts quasi-transzendentaler Position siehe Flügel-Martinsen 2017, 165-180.

44 Marchart 2010, 78.

45 Ebd., 78.

46 Marchart 2002, 13.

Raumes forciert das Politische daher einen niemals zur Ruhe kommenden Prozess der Politisierung. Daraus folgt auch, dass es keinen spezifischen Gegenstand und keinen spezifischen Ort der Politik gibt, alles kann zum Ort und Gegenstand des Politischen werden.⁴⁷ Politik beschränkt sich nicht mehr auf den Staat, ebenso kann der private Küchenherd zum Auftauchen feministischer Politik werden wie der Gemüsestand auf dem Markt zum Beginn einer politischen Revolution. Es kommt allein darauf an, wo und wie das Band des Politischen ins Spiel gebracht wird. Radikaldemokratisches Denken setzt gegen ein statisches, institutionelles Verständnis von Politik daher auf eine Temporalisierung, Entgrenzung und Intensivierung der Politik.

Konflikt und Identität – die gespaltene Gesellschaft

Indem die Figur des Politischen auf die Unmöglichkeit einer geschlossenen, homogenen Gesellschaft verweist, könnte man eine rein destruktive Konzeption der politischen Philosophie sehen, die mehr daran interessiert ist, politische Strukturen und Institutionen zu dekonstruieren als am Aufbau derselben zu partizipieren. Doch gilt es aus radikaldemokratischer Sicht ganz im Gegenteil die Produktivität und emanzipative Kraft des Politischen kenntlich zu machen und zu verstehen, wie politische Subjekte und Kollektive sich formieren. Dazu stehen radikaldemokratische Ansätze vor der Aufgabe, ein positives Konzept von Negativität zu entwickeln,⁴⁸ indem sie erklären, wie politische Subjekte und Gemeinschaften entstehen können, wenn sie sich nicht auf ein Wesen, einen Urzustand, eine transzendente Instanz oder universelle Prinzipien berufen können. Wie schafft Gesellschaft sich also aus dem Nichts? Wie kann eine Ordnung im »Kontext von Kontingenz«⁴⁹ hergestellt werden? Damit sei noch einmal die veränderte Perspektive betont, die radikaldemokratische Theorien

47 Vgl. DU, 44.

48 Vgl. Hebekus, Uwe/Völker, Jan: *Neue Philosophien des Politischen zur Einführung*. Hamburg 2012, 24.

49 Mouffe 2007, 25.

gegenüber einem liberalen Individualismus entwickeln, der von der Existenz vorgesellschaftlicher Individuen ausgeht, die sich in einem freien Akt zum Gemeinwesen zusammenschließen.⁵⁰ Dementgegen gibt es für radikaldemokratische Denker keine Individuen außerhalb der Gesellschaft, diese bringt Individuen erst hervor. Jenseits der Frage nach der individuellen Existenz, stellt sich für radikale Demokraten vor allem die Frage nach kollektiven Identitäten bzw. Subjekten. Einerseits wird damit die Frage nach der Konstitution von Gesellschaft gestellt, andererseits stellt sich auch die Frage, wer das Subjekt pluraler, emanzipativer Bewegungen sein kann.

Insofern es kein sicheres Fundament der Gesellschaft gibt, erlangt Gesellschaft ihre Identität allein durch einen Selbstbezug, d.h. durch eine reflexive Tätigkeit.⁵¹ Es ist der Gedanke der Differenz, der es in Anlehnung an den Poststrukturalismus, an die Freund-Feind-Unterscheidung von Carl Schmitt, an die Dekonstruktion Jacques Derridas sowie an die Psychoanalyse Jacques Lacans ermöglicht, Figuren der Identitätsbildung jenseits von Selbstidentität zu denken.⁵² »Jede Identität«, schreibt Chantal Mouffe, »ist relational und jede Identität erfordert zwangsläufig die Bestätigung einer Differenz, d.h. die Wahrnehmung von etwas »anderem«, das sein »Außerhalb« konstituiert.«⁵³ Die kleinste Einheit des Sozialen ist insofern nicht das Individuum, sondern die relationale Beziehung.⁵⁴ Durch die »Logik der Differenz«⁵⁵ konstituieren sich politische Identitäten in einem Feld unendlicher differentieller Relationen (oder unendlicher sozialer Relationen) alleinig durch das Ziehen einer Grenze, die »ein Innen von

50 Vgl. Flügel-Martinsen 2017, 15-32.

51 Vgl. Lefort/Gauchet 1990, 91.

52 Vgl. Hirsch, Michael: Der symbolische Primat des Politischen und seine Kritik. In: Bedorf/Röttgers 2010, 335-363, hier: 338, sowie Hebekus/Völker 2012, 21. Mouffe 2007, 17-22.

53 Mouffe 2007, 23.

54 Vgl. Heil, Reinhard/Hetzel, Andreas: Die unendliche Aufgabe – Perspektiven und Grenzen radikaler Demokratie. In: Dies. (Hg.): *Unendliche Aufgabe. Kritik und Perspektiven der Demokratietheorie*. Bielefeld 2006, 7-23, hier: 15.

55 Bedorf 2010, 21.

einem Außen trennt«⁵⁶. Die unterschiedlichen radikaldemokratischen Positionen konzeptualisieren die Formierung der Gesellschaft folglich durch Figuren der (Auf-)Teilung, (Ab-)Spaltung oder des Ausschlusses und somit konflikthaft. Gesellschaft existiert nur als in sich geteilte. Damit ist auch klar, dass sich eine Gesellschaft niemals von ihren Machtstrukturen befreien kann, denn Konflikt zieht Macht nach sich, nur durch Macht kann sie sich nach Claude Lefort in ihrer Einheit erfassen und erhalten.⁵⁷ Macht bezieht sich aber nicht mehr auf einen unbedingten Pol, sondern markiert genau die Trennungslinien zwischen einem gesellschaftlichen Innen und Außen.⁵⁸ Die marxistische Vorstellung einer klassenlosen und machtfreien Gesellschaft ist vor diesem theoretischen Hintergrund gänzlich unmöglich. Ganz im Gegenteil ist die Präsenz von Konflikt aus radikaldemokratischer Sicht Zeichen für die Vitalität der politischen Gemeinschaft,⁵⁹ denn der Konflikt kontestiert einerseits immer wieder die machtvollen, gesellschaftlichen Grenzziehungen, andererseits ist er das Indiz für die letzte Unbestimmtheit gesellschaftlicher Strukturen.

Mit solch einer zentralen Stellung des Konflikts opponieren Radikaldemokraten vehement gegen deliberative sowie liberale Theorien.⁶⁰ Denn insbesondere im deliberativen Verständnis fingiert Konflikt als ein temporäres Hindernis auf dem Weg zu einem Konsens, dem sich durch die kontinuierliche, öffentliche und vernünftige Deliberation im-

56 Ebd., 21.

57 Vgl. Lefort 1990, 293.

58 Vgl. ebd., 293

59 So kritisiert Chantal Mouffe an den liberalen Demokratien gerade die Leugnung des Konflikts, insbesondere durch eine Politik der Mitte bzw. des Konsens. Vgl. Mouffe 2007, 80-84, 91-95.

60 Damit verfolge ich eine Linie radikaldemokratischen Denkens, die den Konflikt zentral positioniert. Diesen Strang der Theoriebildung bezeichnet Marchart als dissoziativ und führt ihn auf Carl Schmitts Unterscheidung von Freund und Feind zurück. Eine andere Linie bezieht sich auf Hannah Arendt. Sie versteht das Politische assoziativ, vor allem getrieben von der Sorge um das Gemeinsame. Vgl. Marchart 2010, 35-42.

mer weiter angenähert wird.⁶¹ Natürlich negieren deliberative Theorien auch tiefgreifenden Dissens nicht, doch ihrer Überzeugung zufolge müssen wir nur lange genug miteinander diskutieren und dabei die Bedingungen unserer Diskussion stetig verbessern, damit letztlich ein gesellschaftlicher Konsens erreicht werden kann. Konflikt bleibt eingebettet in einen konsensuellen Horizont. Für Radikaldemokraten hingegen wird es solch einen gesellschaftlichen Konsens niemals geben. Aufgrund der radikalen Kontingenz der Gesellschaft können Gründe immer nur als Entscheidungen eines Unentscheidbaren ausgewiesen werden. Ernesto Laclau formuliert:

»Wenn es ein essentielles Merkmal einer Substanz ist, Akzidentien zu besitzen – oder wenn das Kontingente ein essentieller Bestandteil

61 Für eine knappe, überblicksartige Darstellung des deliberativen Modells und seiner Vertreter siehe Landwehr, Claudia: Demokratische Legitimation durch rationale Kommunikation. Theorien deliberativer Demokratie. In: Lembcke, Oliver/Ritzi, Claudia/Schaal, Gary (Hg.): *Zeitgenössische Demokratietheorie. Band 1: Normative Demokratietheorien*. Wiesbaden 2012, 355-385.

Insbesondere Jürgen Habermas wird als Vertreter eines deliberativen Demokratieverständnisses u.a. von Chantal Mouffe und Jacques Rancière immer wieder kritisiert. (vgl. Mouffe, Chantal: *Das demokratische Paradox*. Wien 2008, 85-100, sowie Rancière, DU, 55-72; eine ausführliche Darstellung von Rancières Kritik findet sich in Kapitel 3.3. dieser Arbeit) Zugleich gibt es jüngst Stimmen, die Habermas' politisches Denken im Feld der radikalen Demokratietheorie verorten wollen. (Vgl. Nonhoff, Martin: Jürgen Habermas. In: Comtesse/Flügel-Martinsen/Martinsen 2019, 294-303 sowie Flügel-Martinsen, Oliver: *Radikale Demokratietheorien zur Einführung*. Hamburg 2020, 54-58) Dazu heben sie u.a. sein Kontingenzbewusstsein sowie die starke Idee der Selbstregierung hervor. Dennoch unterscheidet sich Habermas' Reaktion auf die gesellschaftliche Kontingenzdiagnose darin, dass er versucht durch die »prozedurale Leitidee der kommunikativen Rationalität« (Nonhoff 2019, 300) seiner Theorie eine normative Richtung zu geben. Die Ausrichtung an einer kommunikativen Vernunft und einem damit verbundenen Konsenshorizont läuft der radikaldemokratischen Einsicht in die unstillbare Konflikthaftigkeit der Politischen jedoch zuwider. Diese Arbeit unterscheidet sich von Habermas auch dadurch, dass sie mit der Frage nach einer ästhetischen Dimension ein anderes Vernunftverständnis zu entwickeln versucht als Habermas kommunikative Vernunft.

des Notwendigen ist –, dann bedeutet das, daß jeder Struktur eine notwendige Unentscheidbarkeit eingeschrieben ist (wobei ich unter ›Struktur‹ eine komplexe Identität verstehe, die von einer Pluralität von Momenten konstituiert ist). Denn die Struktur erfordert die kontingenten Verbindungen als notwendiger Bestandteil ihrer Identität, doch diese Verbindungen – genau *weil* sie kontingent sind – können von keinem Punkt in der Struktur logisch abgeleitet werden.«⁶²

Sieht man den Konflikt als Ausdruck bzw. Folge dieser strukturellen Unentscheidbarkeit, spielt Konflikt sich eben nicht mehr in einem konstituierten, legitimierten Rahmen von Staat und Recht ab, sondern ist auf der Ebene gesellschaftlicher Institutierung – wenn das Unentscheidbare entschieden werden muss – und damit im Politischen zu verorten. Theorien, die nun diese unüberwindbare Dimension des Konflikts verleugnen, negieren den politischen Charakter ihrer staatlichen Institutionen.

Die institutionelle Anerkennung der gesellschaftlichen Konflikthaf-tigkeit kann nach der Auffassung fast aller radikaldemokratischen Autoren nur innerhalb der Demokratie erfolgen,⁶³ weil diese die Unbestimmtheit gesellschaftlicher Konstitution als ihre eigentliche Möglichkeitsbedingung betrachtet.⁶⁴ Demokratie kann ihrer eigenen Bedingung aber nur genügen, wenn sie, wie Claude Lefort betont, uns stets dazu anregt

»to replace the notion of a regime governed by laws, of a legitimate power, by the notion of a regime founded upon the legitimacy of a debate as to what is legitimate and what is illegitimate – a debate which is necessarily without any guarantor and without any end.«⁶⁵

62 Laclau, Ernesto: *Emanzipation und Differenz*. Wien 2002, 131f.

63 Vgl. Lefort/Gauchet 1990, 91. Eine Ausnahme bildet Alain Badiou, vgl. Badiou, Alain: Das demokratische Wahrzeichen. In: Agamben, Giorgio/Badiou, Alain/Bensaïd, Daniel u.a.: *Demokratie? Eine Debatte*. Berlin 2012, 13–22.

64 Vgl. Celikates, Robin: Ziviler Ungehorsam und radikale Demokratie. Konstituierende vs. konstituierte Macht. In: Bedorf/Röttgers 2010, 274–300, hier: 275.

65 Lefort zitiert nach Ingram 2006, 43.

Es ist genau diese nicht enden wollende Auseinandersetzung über die Verfasstheit des politischen Gemeinwesens, die den Modus des Politischen bezeichnen. Das Politische ist daher konflikthaft verfasst.

Die Notwendigkeit einer symbolischen Dimension

Ausgehend von der Annahme, dass Gesellschaft keine ›natürliche‹ Form besitzt und daher immer eine streitbare Konstitutionsleistung bedeutet, wenden radikaldemokratische Denker sich der Dimension des Symbolischen zu.⁶⁶ Diese gewinnt eine vorrangige Bedeutung,

66 Zu betonen ist jedoch, dass der Begriff des Symbolischen nicht in einheitlicher Bedeutung verwendet wird, sondern oftmals um den Begriff des Imaginären ergänzt oder durch diesen ersetzt wird. Entscheidend für die jeweilige Interpretation sind dabei die ideengeschichtlichen und disziplinären Anknüpfungspunkte. Felix Trautmann – der am Begriff des Imaginären ansetzt – hat vier verschiedenen Auffassungen des Imaginären innerhalb des radikaldemokratischen Denkens vorgeschlagen: Eine an Spinoza anschließende und über Althusser vermittelte Linie macht das Imaginäre für eine Theorie der Ideologie fruchtbar. Das Imaginäre ist dabei Teil der ideologischen Beziehung der Menschen zu ihrer Welt und bildet jenen Aspekt, der es erlaubt das ideologische Verhältnis als ein überdeterminiertes zu verstehen. Insbesondere Etienne Balibar knüpft an diese Linie in seinen Gedanken zu nationalen Gemeinschaftsvorstellungen an. Eine zweite an Machiavelli anschließende Verwendung des Imaginären findet sich bei Claude Lefort, indem dieser den Blick auf die unaufhebbar, konflikthafte Formierung und Darstellung der Gesellschaft richtet. Das Imaginäre, so die Lesart Trautmanns, überschreibt bzw. verdeckt nun einerseits diese Beziehungen phantasmatisch bzw. ideologisch, andererseits bleibt das Imaginäre ein unverfügbares Moment im gesellschaftlichen Instituierungsprozess. Cornelius Castoriadis' Denken hingegen steht für eine Auffassung des Imaginären als sowohl instituierende wie transformatorische Kraft, insofern Gesellschaften nicht nur aus der produktiven Kraft des Imaginären konstituiert werden –, Castoriadis spricht hier von einer Schöpfung *ex nihilo* – sondern zugleich bildet das Imaginäre in seiner Unstillbarkeit immer eine transformierende Kraft. Im Gegensatz zu Slavoj Žižek, der für eine vierte Interpretation steht, grenzt Castoriadis sein Verständnis des Imaginären von einer psychoanalytischen Interpretation ab, vielmehr nimmt er theoriegeschichtliche Anleihen an dem Vermögen der Imagination bzw. Einbildungskraft. Žižeks Bezugnahme auf das Symbolische und Imaginäre lässt sich hingegen als eine enge Übertragung der Lacan'sche

sodass sie als einer der grundlegendsten geteilten Gedanken angesehen werden kann.⁶⁷ Gesellschaft, so die Stoßrichtung, existiert nur durch ihre Repräsentation,⁶⁸ und die Auffassung der Gesellschaft als symbolischer Ordnung eröffnet eine neue Perspektive auf das Politische, gar den »Schlüssel zur Eroberung neuen theoretischen Territoriums«⁶⁹.

Zunächst ermöglicht sie den Autoren sich von einem ontologischen und epistemologischen Realismus zu emanzipieren, der das linke Denken im Anschluss an Karl Marx dominiert hatte.⁷⁰ Gegen den Marx'schen Gegensatz zwischen Basis und Überbau betonen etwa Ernesto Laclau und Chantal Mouffe: »Es gibt nicht zwei Ebenen, eine des Wesens und eine andere der Erscheinung, da es keine Möglichkeit gibt, einen letzten buchstäblichen Sinn zu fixieren, für den das Symbolische eine zweite und abgeleitete Bedeutung wäre.«⁷¹ Und in einer noch allgemeineren Perspektive schreibt Claude Lefort,

»daß es keine Elemente oder Elementarstrukturen, keine Wesenheiten (Klassen oder Klassensegmente), keine gesellschaftlichen Beziehungen, keine ökonomische und technische Bestimmung, keine Di-

Psychoanalyse mit ihrer Trias aus Realem, Symbolischem und Imaginären in das Feld der Politik, Ideologie- und Kulturkritik verstehen. Vgl. Trautmann, Felix: Das Imaginäre. In: Comtesse/Flügel-Martinsen/Martinsen 2019, 553-562, hier: 556-561.

67 Vgl. Breckman, Warren: Zwei Ordnungen des Symbolischen. Radikale Demokratie zwischen Romantik und Strukturalismus. In: Diehl, Paula/Steilen, Felix (Hg.): *Politische Repräsentation und das Symbolische. Historische, politische und soziologische Perspektiven*. Wiesbaden 2016, 51-64, hier: 51.

68 Man denke etwa an die paradoxe Gründungsgeste der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung. Hier erklärt sich ein Volk für unabhängig, dass es vor der Erklärung gar nicht gegeben hat. vgl. Flügel, Oliver: *Démocratie à venir*. Jacques Derrida. In: Flügel/Heil/Hetzel 2004, 19-42, hier: 27.

69 Breckman 2016, 51.

70 Vgl. Breckman, Warren: *Adventures of the Symbolic. Post-Marxism and Radical Democracy*. New York 2013, 10.

71 Laclau/Mouffe, 2000, 133.

mension des gesellschaftlichen Raumes gibt, die ›vor‹ ihrer Formgebung existierten.«⁷²

Indem sich die Denker von der grundlegenden Annahme einer tiefer liegenden, alles determinierenden ökonomischen Gesellschaftsstruktur verabschieden, gelingt es ihnen, andere als ökonomische Beziehungen in den Blick zu nehmen und diese auf ihren politischen Gehalt zu hinterfragen.⁷³ Der Marx'sche Gegensatz zwischen ökonomischer Basis und ideologischem Überbau, zwischen Sein und Schein wird damit eingestampft. Damit ist auch gesagt, dass der symbolische Charakter gesellschaftlicher Formgebung gerade nicht in das Fahrwasser einer Ideologie- oder Entfremdungstheorie führt, hat man sich der Idee eines Wesens bzw. einer objektiven Realität entledigt. Abgelehnt wird ein (seit Platon existierendes) Verständnis des Ästhetischen, das in der Repräsentation und Symbolisierung immer ein Moment der Unwahrheit sieht und entweder Versöhnung, Identität oder Transparenz anstrebt oder das Ästhetische aus dem Politischen bannen möchte. Das Symbolische steht im radikaldemokratischen Denken weniger für eine verkennende Abbildung von Wirklichkeit als für deren Konstitution und Erkennen. Dadurch moduliert sich ein anderes Verständnis des Ästhetischen und seiner Praktiken der Symbolisierung, Repräsentation etc. Deren Leistungen verschieben ihren Akzent von der verweisen- den Verkörperung hin zu einem zentralen Moment dynamischer Selbstkonstitution. Mit anderen Worten ist die Repräsentation der Gemeinschaft weder nachgeordnet noch Ausdruck eines quantitativen Problems moderner Flächenstaaten. Die symbolische Formgebung spielt »eine grundlegende Rolle für jegliche Formen von Sozialität, denn eine Gesellschaft, die keine Formen der Selbstbeschreibung und der Selbstinstitutionierung findet, wäre außerstande, sich selbst über-

72 Lefort 1990, 284.

73 Vgl. Hirsch, Michael/Voigt, Rüdiger: Der Staat in der Postdemokratie. Politik, Recht und Polizei im neueren französischen Denken. In: Dies. (Hg.): *Der Staat in der Postdemokratie. Staat, Politik und Recht im neueren französischen Denken*. Stuttgart 2009, 11-15, hier: 13.

haupt als Gesellschaft«⁷⁴ und damit in ihrer Einheit zu erfassen. Ohne primordiale Identität zeigt sich die Einheit der Gesellschaft abhängig von der Selbst-Darstellung der Gemeinschaft. Wie Claude Lefort pointiert formuliert, ist jede Formgebung der Gesellschaft (*mise en forme*) eine *mise en sens*, d.h. Sinngebung ebenso wie eine *mise en scène*, d.h. Inszenierung.⁷⁵ Sinn und Darstellung können nicht voneinander getrennt werden, sie sind zwei Komponenten in einem reflexiven Instituierungsprozess.⁷⁶

Die Abgrenzung zum Marxismus fand nicht zuletzt in einem weiteren Horizont statt, der als *linguistic turn* bekannt ist, und der – wie Warren Breckman in seiner Studie *The Adventures of the Symbolic* eindrücklich zeigt⁷⁷ – in Frankreich auf einen fruchtbaren Boden fiel.⁷⁸ Er ermöglichte es, jenes gesellschaftliche Verkennen, das Marx in der Diskrepanz zwischen Basis und Überbau erblickte, auf neue Weise zu fassen und in eine politische Dynamik zu überführen. So hatten sich in Frankreich im Anschluss an eine Situation der radikalen Skepsis mit dem (Post-)Strukturalismus, dem Postmarxismus, der Postmoderne sowie der Dekonstruktion eine Reihe von Strömungen entwickelt, die sich gegenseitig in ihren Forschungen anregten. Den Auftakt machte Mitte des 20. Jahrhunderts der Ethnologe Claude Lévi-Strauss, der das Symbolische für die gesellschaftliche Analyse fruchtbar machte, indem er »seiner strukturalistischen Anthropologie ein linguistisches Modell zugrunde«⁷⁹ legte. Er interpretierte Gesellschaften als symbolische Ordnungen, wobei jedes Symbol als Zeichen verstanden wurde, das seine Bedeutung nicht durch ein Bezeichnetes erlangte, sondern durch seine relationale Stellung im strukturierten Feld. Gesellschaften wurden so

74 Gertenbach, Lars; Cornelius Castoriadis. Gesellschaftliche Praxis und radikale Imagination. In: Moebius/Quadflieg 2011, 277–289, hier: 281.

75 Vgl. Lefort 1990, 284.

76 Vgl. Ingram 2006, 36.

77 Vgl. Breckman 2013.

78 Breckman plädiert dafür, den *linguistic turn* als *symbolic turn* zu verstehen, um sich damit auch gegen eine Sprachphilosophie abzusetzen, die Gefahr läuft. Vgl. ebd., 11.

79 Breckman 2016, 52.

als Zeichensysteme lesbar, jedoch um den Preis ihrer Geschlossenheit und des Verlusts von Zeitlichkeit. Gesellschaftliche Systeme erschienen als statisch und unveränderbar. Doch gerade das Anliegen politischer Handlungsfähigkeit, die Möglichkeit von Kritik und das Entstehen politischer Subjekte können im strukturalistischen Paradigma nicht erklärt werden.

Ende der 1960er Jahre kam es dann zu einer kritischen Revision des Strukturalismus. Dabei wurde er unter anderem

»von Jacques Derrida für das ihm zugrunde liegende Konzept eines zentrierten oder [...] homöostatischen Systems kritisiert oder mit Blick auf Jacques Lacans Theorem eines unüberbrückbaren Konflikts zwischen Symbolischen und Realem überarbeitet. In der je eigenen Weise dekonstruieren sowohl Derrida als auch der späte Lacan die strukturalistische Idee des Symbolischen als autarke, geschlossene Ordnung und beschrieben stattdessen ein in sich unstimmiges, von dem, was sein und was nicht sein kann, durchdrungenes Feld des Symbolischen.«⁸⁰

Insbesondere die Lacan'sche Psychoanalyse mit ihrer Lehre eines Subjekts des Mangels, der Struktur des Begehrens nach einer unmöglichen Identität sowie der Trias von Imaginärem, Symbolischem und Realem bot vielfältige Anknüpfungspunkte, kommen in ihr Subjekttheorie und Theorie des Symbolischen ingenios zusammen.

Radikaldemokratisches Denken vollzieht nun eine Verschiebung von einer poststrukturalistischen Theorie des Sozialen (bzw. des Subjekts) hin zu einer Theorie des Politischen, indem einerseits der poststrukturalistische Gedanke inkonsistenter, aporetischer Ordnungen aufgenommen wird und andererseits nach den explizit politischen oder emanzipativen Potenzialen einer symbolischen bzw. diskursiven Gesellschaft gefragt wird. In den Fokus rückt, wie das Symbolische und das Politische miteinander verbunden sind. Was bedeutete das Postulat

80 Ebd., 52f.

des Politischen für eine Auffassung von Gesellschaft als symbolischer, diskursiver Ordnung bzw. als »imaginäre Institution«⁸¹?

Sowohl das Politische wie das Symbolische betreffen die Grundlagen der Gesellschaft bzw. deren Konstituierung. Dennoch wäre es irrig das Symbolische einfach mit dem Politischen gleichzusetzen. Für ein radikaldemokratisches Anliegen scheint es wichtig, jene Funktionen oder Aspekte des Symbolischen herauszuarbeiten, welche uns verstehen lassen, worin das Politische symbolisch verfasster Gesellschaften bestehen könnte. Zum einen betrifft dies den Prozess symbolischer Konstitution selbst. So entfalten die Autoren die Mehrdeutigkeit und Unabschließbarkeit symbolischer Bedeutung als Ausdruck von gesellschaftlicher Kontingenz und Konflikthaftigkeit. In der Radikalisierung der Idee, dass sich symbolische Bedeutung niemals abschließend feststellen lässt, sprechen beispielsweise Laclau und Mouffe von der Überdeterminierung des Sozialen, die dazu führt, dass Gesellschaft niemals zu sich kommen kann.⁸² Spiegelbildlich impliziert das Symbolische für Lefort eine Leere, die immer wieder mit Bedeutung gefüllt werden muss, ohne jemals abschließend gefunden zu werden.⁸³ Und ebenso verortet Castoriadis beständige politische Dynamiken »in der einer jeden Institution innewohnenden symbolisch-imaginären Dimension«⁸⁴. Dadurch generiert das Symbolische eine gesellschaftliche bzw. politische Dynamik, indem Gesellschaft von dem »niemals endenden Versuch [...], eine adäquate Symbolisierung ihrer selbst zu schaffen, gerade durch die inhärente Unmöglichkeit einer solchen Symbolisierung angetrieben wird.«⁸⁵ Doch konstituieren sich politische Gemeinschaften eben nur, indem sie das Spiel symbolischer Bedeutung mittels Macht unterbinden. Je mehr das Oszillieren der

81 Vgl. Castoriadis, Cornelius: *Gesellschaft als imaginäre Institution. Entwürfe einer politischen Philosophie*. Frankfurt a.M.² 1997.

82 Vgl. Laclau/Mouffe 2000, 132.

83 Vgl. Lefort 1990, 293.

84 Sörensen, Paul: Cornelius Castoriadis. In: Comtesse/Flügel-Martinsen/Martinsen 2019, 239–247, hier: 241.

85 Breckman 2016, 52.

Bedeutung unterbunden wird, desto totalitärer bzw. unpolitischer erscheinen Staaten.⁸⁶

In seiner Überdeterminierung weist das Feld bzw. der Ort des Symbolischen immer über sich hinaus, auf andere Bedeutungen, aber auch auf allgemeinere Bedeutungen. Das Symbolische ist daher gleichfalls der Kreuzungspunkt zwischen Partikularem und Universellem. Vergewärtigt man sich beispielsweise das symbolische Ideal des ›Volkes‹ oder der ›Nation‹, so leiten diese die Konstitution eines Staates an, in dem Sinne, dass es wirklichkeitsgenerierende, materielle Effekte erzeugt,⁸⁷ doch zugleich bleibt jede partikuläre Gründung und Ausdeutung hinter der Universalität des Symbols bzw. der imaginären Vorstellung zurück. Wie Pierre Rosanvallon betont, ist es gerade die Aufgabe moderner Gesellschaften die Abstraktion des ›Volkes‹ immer wieder neu zu beantworten und dabei nicht dem Trugschluss zu erliegen, diese Abstraktion jemals verwirklichen zu können.⁸⁸ Nur in der Anerkennung der symbolischen Dimension sind Gesellschaften vor totalitären, populistischen Bestrebungen gefeit.

Betrachtet man das Symbolische als konstitutives Element sozialer Wirklichkeit, als gesellschaftliche Kraft und Relation,⁸⁹ bleibt auch das Verständnis politischen Handelns nicht unberührt. Ein politisches Handeln, das sich allein an der sprachlichen Rationalität der Vernunft orientiert, erscheint abgetrennt von der Virulenz des Symbolischen bzw. des Imaginären. Das Symbolische wird folglich handlungsleitend bzw. handlungskonstitutiv und damit findet eine Erweiterung dessen statt, was als politisches Handeln verstanden werden kann. Politik wird nicht mehr alleine in den Parlamenten und staatlichen Institutionen, nicht nur in der argumentativen, rationalen Sprache, sondern auch in der poetischen, metaphorischen Sprache, in den Bild-

86 Vgl. DU, 110–117.

87 Vgl. Trautmann 2017, 18.

88 Vgl. Weymans, Wim: Pierre Rosanvallon und das Problem politischer Repräsentation. In: Flügel/Heil/Hetzel 2004, 87–112.

89 Vgl. Trautmann 2019, 553.

und Symbolgebungen und darüber hinaus in der gesamten Bandbreite gesellschaftlichen Handelns gesucht.

Zugleich steht ein radikaldemokratisches Handeln vor der Herausforderung, die Behauptung einer symbolischen Ordnung, die dem Individuum immer schon vorauszugehen scheint, mit dem Anliegen emanzipativen, demokratischen Handelns zu vermitteln. Wie kann in einem symbolischen, von Macht strukturierten und durch Ausschlüsse gekennzeichneten Feld demokratisches, selbstbestimmtes Handeln aussehen?⁹⁰ Welche Anforderungen werden an demokratisches Handeln gestellt, insofern die Frage gesellschaftlicher Instituierung einen zentralen Bezugspunkt radikaldemokratischen Denkens darstellt? Und wie fügen sich Konflikt und Kontingenz in dieses Bild ein?

Radikaldemokratische Theoretiker scheinen hier zwei unterschiedliche Wege einzuschlagen. Zum einen gibt es diejenigen, welche politisches Handeln auf die seltenen, umstürzenden Ereignisse beschränken, d.h. auf die wenigen Momente, in denen die politische Ordnung als Ganzes suspendiert oder transformiert wird.⁹¹ Zum anderen gibt es diejenigen, die sich einer praxistheoretischen Perspektive zuwenden, und das politische Handeln in den alltäglichen Routinen verorten.⁹² Mit der Zuwendung zu Jacques Rancières Denken möchte ich eine andere Konzeption emanzipativen politischen Handelns erarbeiten, die politisches Handeln als ästhetisches Handeln versteht. Ich konzentriere mich somit weniger auf den Ereignisbegriff des Politischen, der Rancières Denken immer wieder attestiert wird, sondern folge Rancières Verständnis von Politik, das weniger in einem poststrukturalistischen Verständnis symbolischer Ordnungen wurzelt, als in einem Begriff des

90 Vgl. die Verschiebungen von einer liberalen Theorie des individuellen Subjekts zu den Konzepten der Subjektivierung bzw. Desidentifizierung. Vgl. Oberprantacher, Andreas/Sicodi, Andrei: Introducing a Contorted Subject Called ›Subjectivation‹. In: Dies. (Hg.): *Subjectivation in Political Theory and Contemporary Practices*. London 2016, 1-24.

91 Alain Badiou wäre hier ein Beispiel. Vgl. Hebekus/Völker 2012, 174-217.

92 Insbesondere Judith Butler hat mit ihrem Konzept der Performativität die politischen Potenziale in den Geschlechterpraktiken freigelegt. Vgl. Butler, Judith: *Das Unbehagen der Geschlechter*. Frankfurt a.M. 1991.

Menschen.⁹³ So macht er das Vermögen des Menschen – die Frage des Sprechenden bzw. des zum *Logos* fähigen Menschen – zur zentralen Prämisse seiner politischen und ästhetischen Überlegungen.⁹⁴ Rancières Ansatz erweist sich somit anschlussfähig an ein vernunftbasiertes Verständnis der Politik, das jedoch um die Dimension einer Ästhetik erweitert wird. Diese versteht Rancière weniger als die Frage der Einbildungskraft und der Imagination, sondern als *Aisthesis*, d.h. als sinnliche Wahrnehmung. Sie erinnert an die Sinnlichkeit des Menschen. Damit einher geht eine andere theoretische Fokussierung – weg vom Symbolischen hin zum Ästhetischen. Gleichwohl übernimmt das Ästhetische eine ähnliche Funktion im Umgang mit der Kontingenz, der Unbestimmtheit und unmöglichen Identität der Gesellschaft. Diese radikale Unbestimmtheit über das Ästhetische einzuholen, wie Rancière das tut, finde ich sehr vielversprechend, ermöglicht es doch ästhetisches Handeln – über Kants *Kritik der Urteilskraft* – als eine produktive und in ihrer Qualität genuin politische Praxis zu qualifizieren.

93 Vgl. Comtesse, Dagmar: Freiheit und Gleichheit. In: Comtesse/Flügel-Martinsen/Martinsen 2019, 523-533, hier: 530-532.

94 Ähnlicherweise setzt auch Cornelius Castoriadis Begriff des Imaginären am Vermögen des Menschen an. Daher würde ich Trautmann 2019 auch widersprechen, der schreibt, es gäbe keine Verbindungen zwischen der Idee des Imaginären und Rancières Denken.