

Pluralismus, Dissens und demokratische Staatsbürgerschaft¹

CHANTAL MOUFFE

Was ist eine „gute Gesellschaft“? Ist sie befriedet und harmonisch, eine Gesellschaft, in der grundlegende Meinungsverschiedenheiten überwunden sind und wo sich mit Blick auf die Interpretation der gemeinsamen Werte ein überlappender Konsens gebildet hat? Oder ist es eine Gesellschaft mit einer vibrierenden öffentlichen Sphäre, in der viele konfligierende Ansichten zum Ausdruck gebracht werden können und wo es die Möglichkeit gibt, zwischen legitimen Alternativen zu wählen? Ich möchte im Folgenden diese zweite Ansicht vertreten, weil ich – im Gegensatz zur heute weit verbreiteten Auffassung – davon überzeugt bin, dass es ein Fehler ist zu glauben, dass es in einer „guten Gesellschaft“ keine Antagonismen mehr gibt und dass das konfliktorientierte Politikmodell dort obsolet geworden ist.

Das zentrale Argument dieses Beitrags lautet, dass die gegenwärtig vorherrschende Art der Demokratietheorie uns die Bedeutung des Dissenses für die demokratische Gesellschaft übersehen lässt. Ihr gelingt es nicht, die unterschiedlichen Formen von Antagonismen, die in unserer globalisierten Welt nach dem kalten Krieg entstanden sind, zu erfassen und sich eine demokratische Politik vorzustellen, die diese Antagonismen berücksichtigt. Daher halte ich es für erforderlich, ein neues Modell zu entwickeln, das ich als „agonistischen Pluralismus“ bezeichnen möchte. Zu diesem Modell werde ich im Folgenden einige Überlegungen anstellen.

1 Dieser Beitrag ist im Original erschienen als: Chantal Mouffe (2004): „Pluralism, Dissensus, and Democratic Citizenship“, in: Fred Inglis; Wilfred Carr (Hg.): *Educa-tion and the Good Society*. Hounds-mills, Basingstoke: Palgrave Macmillan, 42-54. Der Herausgeber dankt Chantal Mouffe für die Überlassung des Textes und dem Palgrave Macmillan Verlag für die Genehmigung des Wiederabdrucks in deutscher Übersetzung.

Die Mängel des vorherrschenden Modells

Demokratische Gesellschaften sehen sich heute einer Herausforderung gegenüber, für die sie nur schlecht vorbereitet sind. Der Kollaps des Kommunismus hat in keiner Weise einen ruhigen Übergang zur pluralistischen Demokratie ermöglicht; stattdessen war er der Auftakt für eine Explosion ethnischer, religiöser und nationalistischer Konflikte, die sich die meisten Liberalen nicht erklären können. Nach ihrer Ansicht gehören Antagonismen zu einem lang vergangenen Zeitalter, in eine Zeit, in der leidenschaftliche Gefühle noch nicht durch den „doux commerce“ eliminiert und durch die Dominanz rationaler Interessen und die Generalisierung „post-konventioneller“ Identitäten abgelöst worden waren. Daher röhrt die Schwierigkeit vieler liberaler Denker, die gegenwärtige starke Zunahme von Partikularismen und die erneute Entstehung vermeintlich „archaischer“ Antagonismen zu verstehen.

Es wäre ein Fehler anzunehmen, dabei handele es sich um ein vorübergehendes Problem, das mit dem Fortschritt empirischer Forschung überwunden werden könne. Vielmehr lässt sich argumentieren, dass das mangelnde Gegenwartsverständnis des in der liberalen Demokratietheorie vorherrschenden Ansatzes in der Grundstruktur seines Denkens begründet liegt. Auf dem Fundament von Rationalismus, Individualismus und abstraktem Universalismus muss dieser Theorietyp gegenüber der Natur des Politischen und der Unauslöschlichkeit des Antagonismus blind bleiben. Sicherlich findet der Begriff „politisch“ zunehmend auch Eingang in die liberale Philosophie, doch dabei wird die Domäne des Politischen stets aus einem individualistischen oder einem rationalistischen Blickwinkel betrachtet und so entweder auf Ökonomie oder auf Ethik reduziert. Folglich kann sich weder ein Verständnis für die Dynamik der Konstitution kollektiver Subjekte herausbilden noch für die entscheidende Rolle, die Leidenschaft und Antagonismus in diesem Zusammenhang spielen. Hierin liegt die Erklärung für die Unfähigkeit der meisten Liberalen, angemessene Antworten auf die Probleme der Gegenwart zu geben.

Im liberalen Szenario werden politische Akteure als rationale Individuen betrachtet, die nur in ihrem Eigeninteresse handeln – bestenfalls eingeschränkt durch Moralität. Das von den Leidenschaften gesäuberte Reich der Politik wird als Feld konkurrierender Interessen konzipiert. Weil er die Gegebenheit des Antagonismus grundsätzlich leugnet, kann auch die Dynamik von dessen möglichen Erscheinungsformen von einem derartigen Ansatz nicht erfasst werden. Und so verwundert es nicht, dass liberale Theoretiker dann, wenn sie mit eben dem Antagonismus, den sie verneinen, konfrontiert werden, nur noch von der Wiederkehr des „Archaischen“ sprechen können.

Diese Form des Rationalismus war schon immer ein Hindernis auf dem Weg zu einem besseren Verständnis der Natur des Politischen in seiner antagonistischen Dimension, doch heute sind seine Mängel so offensichtlich wie wohl nie zuvor: Die tiefgreifenden Transformationen, die gegenwärtig in Folge der Glo-

balisierung stattfinden, erfordern ein adäquates Verständnis davon, wie kollektive politische Identitäten konstruiert werden und in welchen Formen sich Antagonismen entwickeln können, und zwar im Rahmen einer Vielzahl von sozialen Beziehungen. Denn – und das ist ein Punkt von entscheidender Bedeutung – das Politische hat keinen spezifischen, fixierten Ort innerhalb der Gesellschaft, sondern alle sozialen Beziehungen können zum Ort politischer Antagonismen werden.

Macht und Antagonismus

Worum es also wirklich geht, ist die Notwendigkeit, die Dimension der Macht und des Antagonismus anzuerkennen und ihre Unauslöschlichkeit zu akzeptieren. In dem das dominante Modell demokratischer Politik die Verfügbarkeit einer öffentlichen Sphäre postuliert, in der die Faktoren der Macht und des Antagonismus ausgelöscht und ein rationaler Konsens hergestellt wäre, verneint es diese Dimension und ihre entscheidende Rolle für die Formierung kollektiver Identitäten.

Im Gegensatz hierzu stehen die Fragen von Macht und Antagonismus mitten im Zentrum des Ansatzes, den ich hier vertreten möchte und dessen theoretische Grundlagen in *Hegemony and Socialist Strategy* ausgeführt wurden (vgl. Laclau/ Mouffe 1985). In diesem Buch haben wir versucht, sowohl aus der Unauslöschlichkeit von Macht und Antagonismus als auch aus der Tatsache, dass es Emanzipation niemals völlig, sondern immer nur zum Teil geben kann, die Konsequenzen für eine radikale Konzeption der Demokratie zu ziehen. Dabei kann die demokratische Gesellschaft nicht länger als eine Gesellschaft vergegenwärtigt werden, in welcher der Traum perfekter Harmonie und Transparenz erfüllt wäre. Ihr demokratischer Charakter kann nur darin bestehen, dass kein partikularer sozialer Akteur mehr für sich selbst die Repräsentation der Totalität oder die Hoheit über die Gesellschaftsgrundlagen in Anspruch nehmen kann. Die zentrale These von *Hegemony and Socialist Strategy* ist, dass soziale Objektivität durch Machthandeln konstituiert wird. Dies impliziert, dass jede soziale Objektivität letztlich politisch ist und dass sie Spuren des Ausschlusses, der ihre Konstituierung bestimmt, in sich trägt. Als ‚Hegemonie‘ bezeichnen wir genau jenen Punkt, an dem Objektivität und Macht zusammenfließen.

Diese Form der Problemstellung deutet an, dass Macht nicht als externe Relation zwischen zwei präkonstituierten Identitäten verstanden werden sollte; vielmehr ist sie es, die die Identitäten erst konstituiert. Politische Praxis in einer demokratischen Gesellschaft besteht somit nicht in der Verteidigung der Rechte von im Voraus bestehenden Identitäten, sondern darin, diese Identitäten in einem prekären Terrain, das stets Verwerfungen ausgesetzt ist, hervorzu bringen. Der von mir vertretene Ansatz geht mit einer Verschiebung der traditionell angenommenen Beziehungen zwischen Demokratie und Macht einher. So ist beispielsweise im Rahmen der Habermas'schen Vision einer „deliberativen Demokratie“ eine Gesellschaft um so demokratischer, je weniger die sozialen Bezie-

hungen durch Macht konstituiert werden. Aber wenn wir akzeptieren, dass es die Machtbeziehungen selbst sind, die das Soziale konstituieren, dann ist die Hauptfrage demokratischer Politik nicht länger, wie man Macht eliminieren kann, sondern wie man Formen der Macht schaffen kann, die mit demokratischen Werten vereinbar sind. Das Spezifische unseres Projektes einer „radikalen und pluralen Demokratie“, welches wir in *Hegemony and Socialist Strategy* skizziert haben, besteht darin, die Existenz von Machtbeziehungen und der Notwendigkeit, sie zu reformieren, anzuerkennen, aber zugleich die Illusion zu verwerfen, dass wir uns jemals völlig von der Macht befreien könnten.

Eine weitere besondere Eigenschaft unseres Ansatzes betrifft die Frage der De-Universalisierung politischer Subjekte. In diesem Zusammenhang bemühen wir uns, jede Form von Essentialismus hinter uns zu lassen: einerseits jenen Essentialismus, der die Grundkategorien der modernen Soziologie und des liberalen Denkens weitgehend durchdringt, wonach jede soziale Identität im historischen Prozess der Entfaltung des Seins vollkommen definiert würde; aber andererseits auch dessen diametrales Gegenüber: eine bestimmte Form extremer, postmoderner Fragmentierung des Sozialen, die den Fragmenten auch jede Art relationaler Identität verweigert. Indem sie ausschließlich Heterogenität und Inkommensurabilität betont, hindert uns die letztgenannte Ansicht zu erkennen, wie bestimmte Differenzen als Unterwerfungsbeziehungen konstruiert werden – und genau deshalb sollte radikaldemokratische Politik ihr entgegentreten.

Das ‚agonistische‘ Modell der Demokratie

Die Konsequenzen der eben erwähnten Thesen für demokratische Politik sind beträchtlich. Sie eröffnen uns das theoretische Terrain, das notwendig ist, um ein alternatives Modell der Demokratie zu entwerfen, eines, das für die Aufgaben, denen wir gegenüberstehen, besser geeignet ist – ich habe es als ‚agonistischen Pluralismus‘ bezeichnet (vgl. Mouffe 2000: chapter 4).

Um zu verdeutlichen, worauf diese alternative Perspektive beruht, unterscheide ich zwischen ‚dem Politischen‘ und ‚Politik‘. Mit dem Begriff des ‚Politischen‘ verweise ich auf die Dimension des Antagonismus, die in jeder menschlichen Gesellschaft angelegt ist, wobei Antagonismen jedoch in verschiedensten sozialen Beziehungen auftauchen und viele unterschiedliche Formen annehmen können. ‚Politik‘ hingegen bezeichnet das Ensemble aus Praktiken, Diskursen und Institutionen, die das menschliche Zusammenleben in einem Umfeld zu organisieren suchen, das stets potenziell konflikthaft ist, weil es von der Dimension des ‚Politischen‘ affiziert ist. Mit anderen Worten: Politik strebt nach der Errichtung von Ordnung.

Nur wenn wir die Dimension des ‚Politischen‘ anerkennen und begreifen, dass ‚Politik‘ darin besteht, Feindseligkeit zu domestizieren und den potenziellen Antagonismus, der die menschlichen Beziehungen durchdringt, zu entschärfen,

können wir die Frage stellen, die für demokratische Politik fundamental ist. Diese Frage lautet entgegen der Annahme der Rationalisten nicht, wie man einen rationalen Konsens ohne jede Exklusion herstellen kann (ein derartiger Konsens ist genau betrachtet eine Unmöglichkeit). Politik zielt vielmehr auf die Schaffung von Einheit im Kontext von Konflikt und Diversität; sie hat immer mit der Schaffung eines ‚wir‘ durch die Bestimmung der ‚anderen‘ zu tun. Das Novum der demokratischen Politik besteht nun nicht darin, dass sie diese Trennung zwischen einem ‚wir‘ und einem ‚die anderen‘ beseitigt, sondern vielmehr darin, dass diese Trennung auf eine neuartige Art und Weise instituiert wird. Die entscheidende Frage ist also, wie sich die Unterscheidung von ‚wir‘ und ‚die anderen‘ so einrichten lässt, dass sie mit der pluralistischen Demokratie kompatibel ist.

Dies setzt voraus, dass der ‚andere‘ im Reich der Politik nicht als ein Feind betrachtet wird, den es zu zerstören gilt, sondern als ein ‚Gegner‘, d.h. als jemand, dessen Ideen wir bekämpfen, dessen Recht, seine Ideen zu verteidigen, wir aber nicht in Frage stellen. Die Kategorie des Gegners löscht allerdings den Antagonismus nicht aus, und sie sollte von der liberalen Vorstellung des Wettbewerbers, mit der sie manchmal in eins gesetzt wird, unterschieden werden. Ein Gegner ist ein legitimer Feind, ein Feind, der wie wir den ethisch-politischen Prinzipien der Demokratie verhaftet ist. Aber weil wir weder durch Deliberation noch durch rationale Diskussion eine Einigung über die Bedeutung oder die Implementierung dieser Prinzipien erreichen können, bleibt stets ein antagonistisches Element in unserer Beziehung zum Gegner. Wenn man die Auffassung des Gegners übernimmt, ist das eine radikale Änderung der politischen Identität, die eher einer Konversion als einem rationalen Überzeugungswandel gleicht.² Gewiss sind Kompromisse möglich, sie sind Teil der Politik. Aber sie sollten als vorübergehende Ruhepausen angesichts einer fortdauernden Konfrontation betrachtet werden.

Man muss also zwei Typen politischer Relationen unterscheiden: eine des *Antagonismus* zwischen Feinden und eine des *Agonismus* zwischen Gegnern. Man könnte sagen, dass das Ziel demokratischer Politik darin liegt, Antagonismen in Agonismen zu verwandeln. Dies hat wichtige Konsequenzen dafür, wie wir uns Politik vergegenwärtigen. Im Gegensatz zum Modell der ‚deliberativen Demokratie‘ beharrt das von mir vertretene Modell des ‚agonistischen Pluralismus‘ darauf, dass die erste Aufgabe demokratischer Politik nicht darin besteht, politische Leidenschaft auszuschalten oder sie in die Sphäre des Privaten zu verdrängen, um einen rationalen Konsens zu ermöglichen. Vielmehr kommt es darauf an, eben diese Leidenschaft(en) so zu mobilisieren, dass sie demokratische Institutionen und Prozesse befördern. Agonistische Konfrontation gefährdet Demokratie in keiner Weise; sie ist – ganz im Gegenteil – die grundlegende Bedingung der Demokratie.

2 Ganz ähnlich wie Thomas Kuhn (1976) argumentiert hat, dass die Unterstützung eines neuen wissenschaftlichen Paradigmas einer Art Konversion gleicht.

Es ist daher eine entscheidende Grundlage demokratischer Politik, dass wir die Vorstellung zurückweisen, es könne jemals so etwas wie die freie und uneingeschränkte öffentliche Deliberation aller Angelegenheiten von gemeinschaftlichem Interesse geben. Wenn wir aber akzeptieren, dass Konsens stets nur als vorübergehendes Resultat einer vorläufigen Hegemonie existiert, als eine Stabilisierung von Macht, die immer auch eine Form von Exklusion mit sich bringt, dann können wir die Gestalt der öffentlich-demokratischen Sphäre neu konzipieren. Die Spezifizität der modernen Demokratie liegt in der Anerkennung und Legitimierung des Konflikts sowie in der Weigerung, ihn durch die Setzung einer autoritären Ordnung zu unterbinden. Die symbolische Repräsentation der Gesellschaft als organischer Körper ist charakteristisch für den holistischen Modus sozialer Organisation; indem die Demokratie aber mit dieser Form der Repräsentation bricht, eröffnet sie Räume dafür, konfligierende Interessen und Werte zum Ausdruck zu bringen. Sicherlich erfordert die pluralistische Demokratie auch ein bestimmtes Maß an Konsens, aber dieser Konsens betrifft ausschließlich ihre konstitutiven ethisch-politischen Prinzipien. Weil jedoch diese Prinzipien nur in zahlreichen unterschiedlichen und gegensätzlichen Interpretationen Bestand haben können, wird ein solcher Konsens stets ein ‚konfliktiver Konsens‘ sein müssen. Daher muss es in einer pluralistischen Demokratie stets Raum für Dissens und für die Institutionen, in welchen sich dieser Dissens manifestieren kann, geben. Ihr Überleben hängt davon ab, dass sich kollektive Identitäten um klar voneinander geschiedene Positionen ausbilden können, und dass es die Möglichkeit gibt, zwischen echten Alternativen zu wählen. Wenn man der Spieltheorie einen Begriff entliehe, dann könnte man sich pluralistische Politik als eine Art ‚mixed-game‘ vorstellen, d.h. als teils durch Zusammenarbeit und teils durch Konflikt geprägtes, aber keineswegs als ausschließlich kooperatives Spiel, wie es den meisten liberalen Theoretikern vorschwebt. Wenn die agonistische Dynamik des pluralistischen Systems eingeschränkt wird, weil es keine oder nicht in ausreichendem Maß demokratische Identitäten gibt, mit denen man sich identifizieren kann, besteht das Risiko, dass sich stattdessen Auseinandersetzungen vervielfachen, deren Gegenstand essentialistische Identitäten und nicht verhandelbare moralische Werte sind.

Die Politikverdrossenheit, die wir gegenwärtig in vielen liberal-demokratischen Gesellschaften wahrnehmen, röhrt meines Erachtens von der Tatsache her, dass die politische Öffentlichkeit zunehmend irrelevant wird. Infolge der unwidersprochenen Hegemonie des Neoliberalismus sind Ethik und Moral an die Stelle der Politik getreten, wobei das Leitmotiv im Bedürfnis nach Konsens, traditionellen Werten und einem „Engagement für die gute Sache“ besteht. Begleitet wird dies in vielen Ländern durch eine wachsende Dominanz der judikativen Macht, denn politische Entscheidungen werden immer stärker betrachtet, als seien sie nur technischer Natur und als sollten sie daher besser durch vermeintlich unparteiische Richter und Technokraten gelöst werden. Weil eine öffentliche, politische und demokratische Sphäre fehlt, in der es zu agonaler Konfrontation kommen

könnte, wird somit immer häufiger das Rechtssystem in Verantwortung genommen, wenn es darum geht, menschliche Koexistenz zu organisieren und gesellschaftliche Beziehungen zu regulieren. Angesichts der zunehmenden Unmöglichkeit, die Probleme der Gesellschaft als politische Probleme zu begreifen, ist es das Recht, von dem man erwartet, Lösungen für alle Arten von Konflikten zu haben.

Es gibt unzweifelhaft eine Verbindung zwischen dem vorherrschenden Trend in der liberalen politischen Theorie, die dazu neigt, Politik mit Moral zu verwechseln, und dem gegenwärtigen Rückzug des Politischen. Man kann die heutige Situation letztlich sogar als das Resultat einer Entwicklungstendenz sehen, die dem Wesenskern des Liberalismus eingeschrieben ist. Weil er nicht in der Lage ist, wirklich politisch zu denken, muss er sich immer auf ein anderes Terrain weiter bewegen: auf das ökonomische, das moralische oder das rechtliche. Sehr deutlich wird dies etwa im Werk von John Rawls, der als bestes Beispiel für das, was er als „freie Ausübung öffentlicher Vernunft“ bezeichnet, den Supreme Court nennt, in dem er geradezu das Modell demokratischer Deliberation sieht. Ein weiteres Beispiel für diesen Trend findet man bei Ronald Dworkin: Er spricht in vielen seiner Aufsätze von der Vorrangigkeit einer unabhängigen Justiz, die die Auslegung der politischen Moral der Gesellschaft übernimmt. Folgt man Dworkin, so sollten die grundlegenden Fragen politischer Gemeinschaften in Bereichen wie Arbeit, Erziehung, Zensur, Vereinigungsfreiheit etc. am besten durch Richter gelöst werden, vorausgesetzt, dass sie die Verfassung unter Bezug auf das Prinzip der politischen Gleichheit auslegen. Von der politischen Arena bleibt dabei kaum etwas übrig.

Sogar Pragmatisten, die, wie etwa Richard Rorty, den rationalistischen Ansatz einer weitreichenden und wichtigen Kritik unterziehen, scheitern daran, eine adäquate Alternative zu skizzieren. Bei Rorty ist das Problem, dass auch er, allerdings anders als die genannten liberalen Autoren, letztlich den Konsens privilegiert und damit die Dimension des Politischen nicht erkennt. Gewiss ist der Konsens, der ihm vorschwebt, einer, der durch das Überzeugen in Verbindung mit der „Erziehung des Herzens“ erreicht wird. Nichtdestotrotz glaubt auch Rorty an die Möglichkeit eines umfassenden Konsenses.

Jede derartige Privilegierung des Konsenses steht meines Erachtens im Gegensatz zur Demokratie, weil damit tendenziell abweichende Stimmen zum Schweigen gebracht werden. Und deshalb glaube ich, dass ein Ansatz, der verdeutlicht, dass Konsens ohne Exklusion eine Unmöglichkeit darstellt, von grundlegender Bedeutung für demokratische Politik ist. Solch ein agonistischer Ansatz zwingt uns, den Konflikt in der und um die Demokratie lebendig zu erhalten, indem er uns vor der Illusion warnt, dass die vollkommene Demokratie jemals realisiert werden könnte. Er erkennt an, dass es in der Natur des Konflikts liegt, Grenzen zu ziehen, und statt zu versuchen, diese Grenzen mit Rationalität oder Moral zu verschleiern, ist er sich dessen bewusst, dass sie verschiedene Exklusionsformen verkörpern. Der agonistische Ansatz weiß um die Tatsache, dass Differenz einerseits die Bedingung der Möglichkeit darstellt, Einheit und Totalität

zu konstituieren, und dass sie andererseits deren essentielle Grenze bildet. Deshalb kann er dazu beitragen, der in demokratischen Gesellschaften allgegenwärtigen Versuchung, eigene Grenzen zu naturalisieren und eigene Identitäten zu essentialisieren, entgegenzusteuern. Er wäre daher sehr viel mehr als das Modell der deliberativen Demokratie offen für die Vielfalt der Stimmen, die es in einer pluralistischen Gesellschaft gibt, und für die Machtstruktur, die ein derartiges Netzwerk von Differenzen stets auch bedeutet. Dank der Erkenntnis, dass Identitäten aus einer Vielzahl von Elementen bestehen, ist solch ein Ansatz besser in der Lage, sich eine Form von Identität vorzustellen, die mit Alterität umgehen kann, die die Porosität ihrer eigenen Grenze anerkennt und die sich dem Außen, das die Bedingung der Möglichkeit ihrer selbst ist, öffnet. Weil er akzeptiert, dass allein Hybridität uns als separate Entitäten hervorbringt, kann er dazu beitragen, jenes Gewaltpotenzial zu entschärfen, das jede Konstruktion kollektiver Identitäten begleitet, und so die Bedingungen für einen wahrhaft ‚agonistischen Pluralismus‘ schaffen. Solch ein Pluralismus fußt auf der Anerkennung der Vielheit im Selbst und der gegensätzlichen Positionen, die mit dieser Vielheit einher gehen. Seine Akzeptanz des Anderen besteht nicht nur darin, Differenzen zu tolerieren, sondern darin, ihnen Ehre zu bezeigen, weil er anerkennt, dass sich ohne Alterität keine Identität je ihrer selbst vergewissern könnte. Es geht also um einen Pluralismus, der Diversität und Dissens aufwertet und nicht versucht, eine öffentliche Sphäre zu errichten, aus der sie verbannt wären. Denn dieser Pluralismus erkennt, dass ohne Diversität und Dissens eine Demokratie mit lebendiger Streitkultur nicht möglich ist.

Ein neues linkes Projekt

Sich die moderne Demokratie als eine Form des agonistischen Pluralismus vorzustellen, hat äußerst bedeutsame Konsequenzen für die Politik. Sobald man sich vergegenwärtigt, dass die Spezifik der pluralistischen Demokratie genau in dieser Art agonistischer Konfrontation liegt, versteht man auch, warum es in dieser Demokratie notwendig ist, dass sich kollektive Identitäten um klar voneinander abgegrenzte Positionen herum bilden, und warum sie von der Möglichkeit abhängt, zwischen wirklichen Alternativen zu wählen. Genau hierin liegt auch die Funktion der Rechts-Links-Unterscheidung. Die Opposition von Links und Rechts zeigt den Weg auf, in dem sich legitimer Konflikt eine Form gibt und institutionalisiert. Wenn dieser Rahmen nicht gegeben oder geschwächt ist, dann wird der Transformationsprozess vom Antagonismus in den Agonismus behindert, was schlimme Folgen für die Demokratie haben kann. Daher sollte man auch Diskursen über das „Ende der Politik“ oder über die Notwendigkeit, Links und Rechts auf einem „dritten Weg“ hinter sich zu lassen, Widerstand entgegensetzen. Das Verschwimmen der Grenze zwischen Rechts und Links, dessen Zeugen wir in den westlichen Gesellschaften werden, wird allzu häufig als Zeichen von Fort-

schritt und Reife präsentiert. Nach meiner Auffassung manifestiert sich hier jedoch das Schwächerwerden der politischen, öffentlichen Sphäre. Auch der wachsende Erfolg populistischer Rechtsparteien liegt hier begründet. Wenn die politischen Leidenschaften nicht länger von den demokratischen Parteien mobilisiert werden können, weil sie den „Konsens im Zentrum“ privilegieren, werden diese Leidenschaften andere Ventile finden: in verschiedenen fundamentalistischen Bewegungen, die sich um partikularistische Forderungen oder um nicht verhandelbare moralische Streitgegenstände bilden, oder in populistischen Anti-Establishment-Parteien. Es ist offensichtlich, dass der Mangel an dynamischem demokratischem Leben mit echtem Streit zwischen diversen demokratisch-politischen Identitäten den Grund dafür bildet, dass andere Formen der Identifikation auflieben, seien sie ethnischer, religiöser oder nationalistischer Natur. Dies sollte uns zu verstehen geben, dass man die Rechts-Links-Unterscheidung nicht aufgegeben darf, sondern dass sie neu formuliert werden muss. Ich trete nicht für die Reaktivierung ihrer traditionellen Bedeutung ein, sondern für eine Definition, die auch die neuen Formen des Antagonismus berücksichtigt. Denn es wäre ein Fehler anzunehmen, dass Rechts und Links in essentialistischer Weise mit bestimmten Signifikanten – etwa mit „Klasse“ – verknüpft wären, und dass sie daher mit der Entstehung neuer Kämpfe obsolet würden. Insofern sie dem antagonistischen Ringen Dynamik verleihen, sollten diese vielmehr als Kategorien begriffen werden, die den Kern demokratischer Politik ausmachen.

Es ist heute dringend notwendig, für die Politik wieder eine zentrale Rolle zu erlangen, und deshalb brauchen wir neue politische Grenzen, die in der Lage sind, der Demokratie wirkliche Impulse zu geben. Die neue Grenzziehung muss es ermöglichen, eine Vielzahl demokratischer Forderungen miteinander zu verknüpfen. Entscheidend für die demokratische Politik wird jedoch zweifelsohne sein, ob es gelingt, eine Alternative zum Neoliberalismus zu formulieren. Denn die Tatsache, dass die neoliberale Hegemonie im Moment so unangefochten ist, liefert die Erklärung dafür, dass die Linke nicht in der Lage ist, ein glaubhaftes Alternativprojekt zu formulieren, welches die Grundlage für die Herstellung einer Äquivalenzkette zwischen einem breiten Spektrum demokratischer Forderungen bilden könnte. Wir sehen uns einem „Es-gibt-keine-Alternative-Dogma“ gegenüber, welches üblicherweise mit der Globalisierung begründet wird. Zum Beispiel wird gegen redistributive Politik sozialdemokratischer Art gerne das Argument in Anschlag gebracht, dass die Lage der öffentlichen Finanzen in einer Welt, in der Wähler keine Steuern zahlen wollen und wo globale Märkte keine Abweichung von der neoliberalen Orthodoxie zulassen, zwangsläufig angespannt sei. Dieses Argument nimmt allerdings das ideologische Terrain, das aus Jahren neoliberaler Hegemonie resultiert, für bare Münze und verwandelt einen kontingenten Zustand in historische Notwendigkeit. Wie in vielen anderen Fällen wird auch hier das Mantra der Globalisierung gebetsmühlenartig wiederholt, um dadurch den Status quo zu rechtfertigen und die Macht der großen internationalen Konzerne zu stärken.

Solange die Globalisierung ausschließlich als Folge der elektronischen und datentechnischen Revolution dargestellt wird, bleibt ihre politische Dimension außen vor und sie erscheint als Schicksal, in das wir alle uns fügen müssen. Genau an diesem Punkt sollte unsere Kritik einsetzen. André Gorz (1997) hat diesbezüglich argumentiert, dass der Prozess der Globalisierung nicht so sehr als notwendige Konsequenz einer technologischen Revolution zu begreifen sei. Vielmehr sollte man in ihm die strategische Antwort des Kapitals – die zugleich eine durch und durch politische Antwort ist – auf die Krise der Regierbarkeit in den 1970er Jahren sehen. Nach Gorz' Ansicht führte die Krise des fordistischen Entwicklungsmodells dazu, dass die Interessen des Kapitals und der Nationalstaaten auseinander liefen. Der Raum der Politik wurde von jenem der Ökonomie zunehmend abgetrennt. Sicherlich spielten für die Globalisierung neue Technologien eine entscheidende Rolle. Aber damit diese technologische Revolution implementiert werden konnte, war eine tiefgreifende Transformation der Machtbeziehungen zwischen den gesellschaftlichen Gruppen sowie zwischen den Konzernen und dem Staat notwendig. Entscheidend war die politische Veränderung. Im Ergebnis haben die Konzerne heute eine Art extraterritorialen Status. Sie haben es geschafft, sich von der politischen Macht zu emanzipieren und erscheinen selbst als wahrer Ort der Souveränität.

Indem er die Machtstrategien aufdeckt, die hinter dem Globalisierungsprozess stehen, eröffnet uns Gorz' Ansatz die Sicht auf eine mögliche Gegenstrategie. Es ist offensichtlich zwecklos, sich der Globalisierung schlichtweg zu widersetzen oder ihr im rein nationalen Kontext Widerstand entgegenzubringen. Erfolgreicher Widerstand gegen den Neo-Liberalismus ist nur möglich, wenn man der Macht des transnationalen Kapitals eine andere Globalisierung entgegensemmt, die auf einem alternativen politischen Projekt beruht. Solch eine Alternative zu entwerfen ist heute die drängendste Aufgabe für die Linke. Das ist die Bedingung für die Wiederbelebung der öffentlich-demokratischen Sphäre, die für das agonistische Modell erforderlich ist.

Die Alternative zum Neoliberalismus kann nicht darin bestehen, einfach zum keynesianisch-sozialdemokratischen Modell mit all seinen Schwächen zurückzukehren. Der Kampf um Gleichheit, der den Kern der Sozialdemokratie bildete, muss in einer umfassenderen Weise gedacht werden, damit er die Vielfalt von sozialen Beziehungen in den Blick bekommt, in denen Ungleichheit existiert und problematisiert werden muss. Denn die Schwächen der traditionellen Sozialdemokratie beruhten nicht zuletzt auf ihrem mangelnden Verständnis von Unterdrückungsformen, die nicht ausschließlich ökonomischer Natur waren. Daher war auch das Auftreten der neuen sozialen Bewegungen ein entscheidendes Moment der Krise des sozialdemokratischen Modells. In vielen Ländern nutzte die Rechte diese Krise zu ihrem Vorteil und war in der Lage, Unterstützung für den neoliberalen Rückbau des Wohlfahrtsstaats zu mobilisieren. Heute brauchen wir eine Art „post-sozialdemokratische“ Politik, allerdings unter der Voraussetzung, dass sie nicht letztlich hinter die Sozialdemokratie in ein prä-sozialdemokratisches, libe-

rales Modell zurückfällt. Doch es ist genau diese Rückwärtsbewegung, die häufig hinter der Politik steht, die als „dritter Weg“ verfochten wird.

Auf welcher Ebene soll demokratische Selbstregierung stattfinden?

Eine letzte Frage stellt sich noch, wenn wir heutzutage versuchen, die Bedingungen der guten Gesellschaft zu umreißen: jene nach der angemessenen Ebene demokratischer Selbstregierung. Wir erkennen klar und deutlich, dass es eine Reihe politischer Angelegenheiten gibt, die nicht auf der Ebene des Nationalstaats bearbeitet werden können, sondern nur in einem größeren Kontext. Und so ist denn auch die so genannte Krise des Nationalstaats einer der meist diskutierten Gegenstände der Gegenwart. Gewiss wird diese Krise durch die Verfechter des neoliberalen Globalisierungsmodells immer wieder gerne überzeichnet, weil sie ein Interesse daran haben, den Nationalstaat mit seinen Regulierungen als obsolet darzustellen und die Barrieren gegen den freien Kapitalfluss abzubauen. Aber es gibt auch jene, die, obwohl sie dem Neoliberalismus durchaus kritisch gegenüberstehen, ebenso den Untergang des Nationalstaats ankündigen, diese Ankündigung jedoch mit der Forderung nach der Entwicklung einer „kosmopolitischen Demokratie“ und einer „kosmopolitischen Staatsbürgerschaft“ verbinden.

Was letztere übersehen ist, dass demokratisches Regieren abgegrenzte Einheiten voraussetzt, in denen Volkssouveränität ausgeübt werden kann. Die Vorstellung einer kosmopolitischen Staatsbürgerschaft, die sich ausschließlich auf die abstrakte Idee der Menschheit gründet und die für den ganzen Planeten Geltung hat, ist eine gefährliche Illusion. Demokratie ist undenkbar ohne die Idee eines „Demos“, keine demokratische Selbstregierung kann ohne solch ein Demos funktionieren. Das heißt allerdings nicht, dass der Nationalstaat die einzige Form ist, in der sich ein Demos konstituiert, und dass wir erst gar nicht versuchen sollten, andere Arten von abgegrenzten Einheiten zu denken. Es erscheint mir geradezu offensichtlich, dass der Prozess der Globalisierung die Bedingungen der Ausübung demokratischer Staatsbürgerschaft beeinflusst und dass man daher nicht zwanghaft am Nationalstaat als einzige mögliche Hülle der Demokratie festhalten sollte.

Es gibt gute Gründe für eine Koexistenz größerer und kleinerer Einheiten demokratischen Entscheidens, je nachdem welche Probleme zu lösen und welche Arten von Entscheidungen zu treffen sind. Wenn wir die Globalisierung weniger als die Schaffung eines riesigen homogenen Raums betrachten (eine solche Vorstellung wäre definitiv unzutreffend!), sondern vielmehr davon ausgehen, dass sie im Modus der multiplen Regionalisierung voranschreitet, als eine neue Form der Artikulation zwischen dem Lokalen und dem Globalen, dann werden wir besser erfassen können, welche Form des politischen Zusammenschlusses die Ausübung der Demokratie auf mehreren Ebenen sicherstellen kann. Besonders

vielversprechend erscheinen mir in diesem Kontext verschiedene Versuche zur Formulierung eines neuen, den heutigen Bedingungen angemessenen Föderalismus. Einige in diese Richtung gehende Vorschläge wurden etwa von Massimo Cacciari gemacht, dem früheren Bürgermeister von Venedig. Cacciari (1999) argumentiert, dass heute eine kopernikanische Revolution vonnöten sei, die den zentralistisch-autoritär-bürokratischen Apparat des traditionellen Nationalstaats radikal dekonstruiere. Er führt aus, dass der moderne Staat infolge zweier Entwicklungen – einer mikronationalen und einer supranationalen – zerrissen wird: Zum einen kommt der Staat durch regionalistische oder tribalistische Bewegungen von innen unter Druck, zum anderen wird er von außen durch die Stärkung supranationaler Institutionen und die zunehmende Macht des Weltfinanzsystems und der internationalen Konzerne geschwächt. Nach Cacciaris Ansicht ist Föderalismus die Antwort auf diese Situation, ein Föderalismus, welcher die besondere Identität der verschiedenen Regionen und Städte anerkennt. Die Anerkennung der Besonderheit zielt dabei nicht darauf ab, die Räume zu separieren, sondern ganz im Gegenteil darauf, die Bedingungen einer Autonomie herzustellen, die auf der Basis von zahlreichen Relationen und Austausch zwischen diesen Regionen und Städten entworfen und organisiert würde. Es geht, wie er ausführt, um das Konzept eines Föderalismus, der Solidarität und Wettbewerb miteinander verbindet, um Föderalismus als eine Form von Autonomie, die in konfliktiv integrierten Systemen ausgeübt wird. Entscheidend ist dabei die Erkenntnis, dass Autonomie letztlich die Fähigkeit bedeutet, ein komplexes Netzwerk von Beziehungen zu knüpfen, die Fähigkeit, die eigenen Ressourcen innerhalb eines internationalen Kontexts zu entwickeln, der zunehmend schwierig, kompetitiv und dynamisch wird. Ein derartiger Föderalismus wäre gegründet auf dem Vermögen von Personen, Gruppen und Regionen zu verstehen, dass ihr Wert im Reichtum ihrer Beziehungen liegt, im Kontakt mit den anderen. Anstelle eines „Föderalismus von oben“, der Macht und Ressourcen an die unteren Ebenen verteilt, wäre dies ein „Föderalismus von unten“, mit der Struktur einer Pyramide, bei der Legitimität und Macht von den unteren Ebenen nach oben flössen. Angewandt auf die Europäische Union würde dies freilich das exakte Gegenteil des zentralistisch-föderalen Modells bedeuten, dessen Implementierung heute die Debatten beherrscht. Cacciari betont die Notwendigkeit, die Beziehungen zwischen Zentrum und Peripherie so zu strukturieren, dass die Peripherie – und nicht das Zentrum – der Motor aller Initiativen und Entscheidungen ist. Ein solchermaßen föderales Europa würde daher sehr viel mehr durch die Dynamik seiner diversen Regionen und Städte in Bewegung gehalten als durch die Mitgliedsstaaten. Es würde die Fähigkeit zur Selbstregierung der Regionen mit der Förderung von Austausch und Solidarität verbinden.

Wenn die Globalisierung auf das Überstülpen eines einzigen, homogenisierenden Gesellschaftsmodells hinausläuft, wird dies zweifelsohne alle möglichen Formen „tribaler“ Reaktionen hervorrufen. Wenn wir diese Konsequenzen einzämmen wollen, dann erscheint es mir dringend erforderlich, Formen des Zu-

sammenschlusses zu denken, in denen Pluralismus gedeihen kann und die Partizipationsmöglichkeiten des Volkes (*capacities for popular participation*) verstärkt werden sollten. Aus diesem Grund finde ich Cacciari's föderale Vision sehr anregend. Indem sie uns gestattet, eine neue Form der Solidarität zu denken, die auf der Anerkennung von Interdependenz beruht, könnte sie sich zur zentralen Idee entwickeln, um die herum sich demokratische Kräfte in einer Weise organisieren können, die dem agonalen Kampf, für den ich eintrete, sicher Leben einhauchen wird. Im Vergleich zu den antipolitischen Illusionen einer kosmopolistischen *World Governance* und zur sterilen, dem Untergang geweihten Fixiertheit auf den Nationalstaat bietet uns die Wiederentdeckung und Reformulierung des föderalistischen Ideals entscheidende Einsichten für die Untersuchung der Frage, wie im 21. Jahrhundert eine gute Gesellschaft aussehen könnte.

Übersetzung: Martin Nonhoff

Literaturverzeichnis

- Cacciari, Massimo (1999): „Pour un nouveau fédéralisme“, *Krisis* (Paris) 22: 105-110.
- Gorz, André (1997): *Misères du présent, Richesse du possible*. Paris: Galilée.
- Kuhn, Thomas (1976): *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Laclau, Ernesto; Mouffe, Chantal (1985): *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*. London, New York: Verso.
- Mouffe, Chantal (2000): *The Democratic Paradox*. London: Verso.

