

5. Die Konstruktion von Demokratie

Das letzte Kapitel hat deutlich gemacht, dass Derrida, Butler, Laclau und Mouffe sich dezidiert für bestimmte Werte aussprechen. Ihre ethischen Überlegungen bilden die Grundlage für ihre Entscheidung für die Demokratie. Doch es bleibt noch offen, was sie unter Demokratie verstehen, denn es hat sich ja ebenso gezeigt, dass ihre Bejahung der Demokratie nicht uneingeschränkt für die liberale Demokratie gilt. An diesem Punkt wandelt sich ihre Dekonstruktion der bisherigen Demokratietheorien in eine Konstruktion: Derrida, Butler, Laclau und Mouffe greifen die für sie wichtigsten und essentiellen Punkte des demokratischen Diskurses auf und bauen darauf ihre eigenen Theorien auf. Demokratie ist für sie nicht im klassischen Sinne eine Herrschaft des Volkes, sondern im Zentrum ihrer Theorien steht die Unbestimmtheit der Demokratie. Sie setzen damit in ihren Theorien an einem sehr grundlegenden Punkt an, nämlich den Rahmenbedingungen für Politik und den Haltungen, die Demokrat_innen einnehmen sollten. Aus ihrer Sicht ergeben sich Lösungen für praktische Probleme aus der Konfrontation dieser Vorbedingungen mit den Herausforderungen der Wirklichkeit. Es wird sich im Folgenden zeigen, was für Schlussfolgerungen Derrida, Butler, Laclau und Mouffe aus der Grundlosigkeit der Demokratie ziehen und welche Art von Demokratiekonzeptionen sie entwerfen.

Das folgende Kapitel wird mit der bisherigen Reihenfolge der Besprechung brechen. Zwar bildet abermals Derrida den Einstieg (Kapitel 5.1). Seine *démocratie à venir* bietet sich dafür an, da sie für sich allein steht, obwohl sie zeitlich nach Laclaus und Mouffes radikaler Demokratie entworfen wurde. Sie stellt auch die kürzeste Konzeption dar. Dennoch zeigen sich Einflüsse auf Mouffes agonale Demokratie. Mouffe verweist immer wieder auf Derrida, vor allem auf dessen Konzept des Kommenden (vgl. Mouffe 2008: 83, 131; Mouffe 2014: 73). Im Anschluss (Kapitel 5.2) werden diesmal nicht zuerst Butler, sondern Laclaus und Mouffes Arbeiten vorgestellt. Vor allem Mouffes Demokratietheorie wird den größten Raum einnehmen. Sie hat als einzige ihr Konzept so stark ausgearbeitet, dass es getrost als *Demokratietheorie* bezeichnet werden kann. Butler wird zuletzt behandelt (Kapitel

5.3), da ihre radikaldemokratischen Überlegungen sehr stark von Laclaus und Mouffes Theorie beeinflusst und inspiriert sind.

5.1 JACQUES DERRIDA: „DÉMOCRATIE À VENIR“

Demokratie wurde und wird in der politischen Theorie durch verschiedene Adjektive ergänzt, die spezifizieren sollen, welche bestimmte Version der Demokratie gemeint ist: Liberale, repräsentative, partizipatorische, starke oder radikale Demokratie sind nur einige von vielen Konzeptionen. Auch Derrida schließt sich diesem Vorgehen an, indem er die Demokratie um ein Partizip Präsens ergänzt. Er nennt seinen Entwurf „*démocratie à venir*“ – die Demokratie im Kommen.

Es darf nicht erwartet werden, dass Derrida mit der *démocratie à venir* eine Theorie vorlegt, die präzise Vorgaben macht, wie die Demokratie als Regierungs- und Herrschaftsform in einer praktischen (oder theoretischen) Form verwirklicht werden kann. In Derridas Schriften finden sich keine Erläuterungen, welche Institutionen eine Demokratie benötigt oder wie sie konkret ausgestaltet werden sollte. Stattdessen zeigt er Probleme und Grundbedingungen für die Demokratie als „Versprechen der Idee der Demokratie“ (Derrida 2014: 73) auf. „Was mich dabei interessiert, ist zu verstehen, wie die demokratische Idee im Westen entstanden ist, was wir davon behalten können und müssen. Deshalb verwende ich auch weiter den Ausdruck Demokratie, und die Demokratie ist für mich daher nicht nur eine Form der Regierung oder der sozialen Organisation, ein System unter anderen.“ (ebd.: 73)

Der Begriff der Demokratie selbst ist für Derrida nicht „sakrosankt“ (ebd.: 78), er würde sich, falls sich bessere Begriffe in den jeweiligen Kontexten finden lassen, auch mit anderen Begriffen vorläufig zufrieden geben. Für jene Diskurse, in denen sich Derrida zur *démocratie à venir* äußert, scheint ihm der Begriff der Demokratie jedoch am passendsten zu sein. Es ist anzunehmen, dass er diesen Begriff strategisch verwendet, da Demokratie nach wie vor positiv besetzt ist.

Die Absicht Derridas, der Geschichte und den Versprechen der Demokratie nachzugehen, spiegelt sich in seinen Schriften wieder, die sich mit Demokratie beschäftigen. Wird Derridas Schaffensphase zeitlich betrachtet, so hat sich Derrida erst spät, etwa ab den 1990er Jahren, intensiver mit Fragen zur Demokratie beschäftigt. In seinem Vortrag „Die Unabhängigkeitserklärung“ (1976, vgl. Derrida/Kittler 2000) hinterfragt er die demokratischen Gründungsakte und zeigt deren Gewaltsamkeit und Konstruktionen auf. Den Begriff der *démocratie à venir* verwendet er das erste Mal 1990 in „Du droit à la philosophie“ (vgl. Derrida 2003b: 51, 63), ohne allerdings diesen Begriff genauer zu spezifizieren. In „Marx’ Gespenster“ (1993) untersucht er, welches Erbe des Marxismus für die Demokratie weiter erhalten bleiben sollte. Ein solches Erbe stellt die Freundschaft dar, die er in

„Politik der Freundschaft“ (2002) neu deutet, indem er die demokratische Sichtweise auf die „Brüderlichkeit“ dekonstruiert. In „Schurken“ (2003) arbeitet Derrida die „autoimmunen“ Effekte der Demokratie heraus und äußert sich umfangreicher zur *démocratie à venir*.

Die folgenden Kapitel werden erläutern, wie Derrida diese Demokratie im Kommen entwirft. Die Demokratie enthält als Konzept mehrere Aporien, die sie gleichzeitig ermöglichen aber auch verunmöglichen (Kapitel 5.1.1). In Kapitel 5.1.2 zeigt sich, dass die Demokratie im Kommen auf Derridas poststrukturalistischen Grundlagen aufbaut, indem sie ihre eigene Grundlosigkeit anerkennt und sich gegen Essentialismen und festgeschriebene Identitäten richtet. Der Aspekt der Zukünftigkeit der kommenden Demokratie wird in Kapitel 5.1.3 besprochen. Sie ist offen für eine unbestimmte Zukunft, und dass die Ideale der Demokratie noch nicht erreicht sind, gilt ihr als Motor zur Verbesserung des Bestehenden. Diese Offenheit für die Zukunft, für Ereignisse und für den Anderen als Erstbesten wird in Kapitel 5.1.4 vertieft.

5.1.1 Aporien demokratischen Denkens

Demokratie in einer „idealen“ Form ist für Derrida unmöglich zu erreichen, sie lässt sich nie vollständig umsetzen und es muss unermüdlich an ihrer Verwirklichung gearbeitet werden. Zu dieser auf den ersten Blick pessimistischen Sichtweise kommt Derrida durch seine Untersuchung des Begriffs der Demokratie und ihrer Konzeption: Im Kern der Demokratie zeigen sich Aporien und Widersprüche, welche verhindern, dass die Ideale der Demokratie je in Vollendung realisiert werden können. Diese Aporien der Demokratie sind im Innersten des demokratischen Denkens, in den Idealen und Grundsätzen, angesiedelt. Die Demokratie „wird in ihrer Struktur stets aporetisch bleiben“ (Derrida 2003a: 124). Die Aporien sind sowohl die Voraussetzung für die Demokratie, aber zugleich auch deren unlösbare Probleme, das heißt was die Demokratie begründet, gefährdet sie gleichzeitig. Wie bei der Gerechtigkeit erhebt Derrida bei seiner Erörterung von Aporien nicht den Anspruch auf Vollständigkeit, weswegen seine Aufzählung der demokratischen Aporien mit einem „usw.“ endet: „Gewalt ohne Gewalt, nicht kalkulierbare Singularität und berechenbare Gleichheit, Kommensurabilität und Inkommensurabilität, Heteronomie und Autonomie, unteilbare und teilbare, nämlich teilhabbare Souveränität, ein leerer Name, ein leeres Nomen, ein verzweifelter oder verzweifelnder Messianismus usw.“ (ebd.: 124).

Diese Arbeit wird sich nur den gewichtigsten Aporien zuwenden.³³⁷ Für die Demokratie führt Derrida vor allem folgende Aporien auf:

337 Zur Erörterung anderer Aporien siehe Derrida 1999a: 178 und Derrida 2000: 44.

- 1) Die bereits in Kapitel 4.1.4 untersuchten Aporien der Gerechtigkeit und des Rechts betreffen auch die Demokratie, da die unauflösbare Spannung zwischen der Gleichbehandlung aller Bürger_innen und der Einzelfallberücksichtigung in der Demokratie gelöst werden muss.
- 2) Es entfalten sich in der Demokratie mehrere Aporien der Souveränität.
- 3) Die demokratische „Autoimmunität“ weist eine aporetische Struktur auf.

Zu 1) Gerechtes Handeln muss sich sowohl der unberechenbaren Singularität der Einzelnen zuwenden als auch die Dritten miteinbeziehen. Damit entsteht das Dilemma, dass für eine ideale Gerechtigkeit einerseits alle spezifischen Besonderheiten eines_einer Einzelnen beachtet und jedes Handeln ihm_ihr gegenüber ohne verallgemeinernde Regeln und ohne Einbezug der Bedürfnisse Dritter geschehen muss. Andererseits erfordert ideale Gerechtigkeit die Hinwendung zu allen Anderen, was heißt, dass das Handeln ihnen gegenüber nach gleichen Maßstäben und nach allgemeinen Gesetzen erfolgen sollte. Beide Handlungsweisen können nicht zugleich umgesetzt werden. Sobald für die Demokratie der Anspruch erhoben wird, dass sie eine gerechte Regierungsform darstellt, findet sich diese Aporie auch in ihr wieder:

„Durch all die Schemata hindurch [...] stellt sich mit diesem Politisch-werden zugleich die Frage der Demokratie, die Frage nach dem Staatsbürger oder dem Subjekt als einer zählbaren Singularität. Und die Frage nach einer ‚universalen Brüderlichkeit‘. Keine Demokratie ohne Achtung vor der irreduziblen Singularität und Alterität. Aber auch keine Demokratie ohne ‚Gemeinschaft der Freunde‘ (*koina ta philon*), ohne Berechnung und Errechnung der Mehrheiten, ohne identifizierbare, feststellbare, stabilisierbare, vorstellbare, repräsentierbare und untereinander gleiche Subjekte. Diese beiden Gesetze lassen sich nicht aufeinander reduzieren; sie sind in tragischer und auf immer verletzender Weise unversöhnbar. Die Verletzung bricht zugleich mit der Notwendigkeit auf, seine Freunde zählen, die anderen abzählen, mit den Seinen haushalten, sie einer Ökonomie unterwerfen zu müssen – dort, wo jeder andere ganz anders ist. Dort, wo indessen jeder in *gleicher* Weise ganz anders ist. [Herv.i.O.]“ (Derida 2002a: 47, vgl. Caputo 1999: 191)

In dieser Passage wird weiterhin das Dilemma deutlich, das sich innerhalb eines Demos zwischen Heterogenität und Homogenität entspannt. Die Hinwendung zu den Einzelnen erfordert die Beachtung von Unterschieden, von Heterogenität. Als Gemeinschaft, die der Demos bildet, wird gleichzeitig eine Homogenität benötigt, welche die Gemeinsamkeiten und die Gleichbehandlung betont (vgl. Kapitel 3.8).

Zu 2) Daran schließt sich die Problematik an, dass die Ideale der liberalen Demokratie einerseits besagen, demokratische Mitbestimmung und Menschenrechte möglichst allen Menschen zukommen zu lassen, also die Demokratie einschließend zu konzipieren. Andererseits muss die Demokratie als eine Gemeinschaft Aus-

schlüsse vornehmen, wer als Mitglied angesehen wird und wer nicht. Die Bildung eines Demos erfordert, dass zwischen den Bürger_innen und jenen, die nicht dazu gehören, unterschieden wird.³³⁸

„In ihrer konstitutiven Autoimmunität, in ihrer Berufung auf die Gastfreundschaft [...] hat die Demokratie stets nacheinander und gleichzeitig zwei miteinander unvereinbare Dinge gewollt: Sie hat *einerseits* nur Menschen – unter der Bedingung, daß sie Staatsbürger sind –, Brüder und Gleiche aufnehmen und die anderen, insbesondere die schlechten Bürger – die Schurken –, die Nichtstaatsbürger und alle Arten von anderen, Ungleichen, Verächtlichen ausschließen wollen und *andererseits*, gleichzeitig oder nacheinander, sich öffnen wollen, all diesen Ausgeschlossenen Gastfreundschaft anbieten wollen. In beiden Fällen [...] bleibt diese Gastfreundschaft begrenzt und bedingt. Doch selbst in diesem beschränkten Raum entspricht es der Demokratie, das eine oder das andere zu tun, manchmal eines und das andere, manchmal beides zugleich und/oder nacheinander. Die Schurken und die Roués sind manchmal Brüder, Bürger und Gleiche. [Herv.i.O.]“ (Derrida 2003a: 93)

In diesem Problem zwischen Menschenrechten für alle und Rechten nur für Mitglieder des Demos zeigt sich eine Aporie der Souveränität (vgl. ebd.: 125). Eine Demokratie als (nationalstaatliche) Gemeinschaft schreibt sich selbst die Souveränität zu, autonom über die Belange ihrer Bürger_innen entscheiden zu können. Die liberal-demokratische Idee der Menschenrechte geht allerdings über die Souveränität der demokratischen Gemeinschaft hinaus, indem sie der vollkommenen Souveränität gegenüber dem eigenen Demos Grenzen setzt, zum Beispiel durch internationale Institutionen, welche die Einhaltung der Menschenrechte durchzusetzen versuchen oder auch durch Prinzipien der unbedingten Gastfreundschaft (vgl. Simon 2008: 142ff.). Dies führt demokratische Gemeinschaften in eine stete Spannung: Entweder beschränken sie die eigene Souveränität zugunsten der Menschenrechte als demokratischer Kernwerte oder sie riskieren eine Übertretung der Menschenrechte, um die vollkommene Souveränität zu bewahren (vgl. Flügel-Martinsen 2009b: 64ff.). Als Beispiel für diese Aporie kann der Europäische Gerichtshof für Menschenrechte genannt werden, der immer wieder dafür kritisiert wird, sich unzulässig stark in die nationalen Zuständigkeiten der Mitgliedsstaaten der Europäischen Union einzumischen.

Eine weitere Aporie der Souveränität findet sich in Kapitel 3.2 bei der Betrachtung des demokratischen Gründungsaktes. Bei der Gründung kann nie der Widerspruch aufgelöst werden, dass es für die Gründung zwar eine Einheit des sich selbst gründenden und ermächtigenden Demos braucht, dieser aber schon im Kern von

338 Dieses Spannungsfeld gleicht jenem, das bereits in Kapitel 3.8 thematisiert wurde. Auch Mouffe sieht diese Aporie, verortet sie allerdings als Widerspruch zwischen Liberalismus und Demokratie.

Heterogenität und Differenz durchzogen ist und diese Einheit weder zeitlich noch räumlich erschaffen kann (vgl. Krauß 2001: 139ff.).

Zu 3) Weiterhin beobachtet Derrida innerhalb der Demokratie eine Logik der „Autoimmunität“. Die Offenheit und Unbestimmtheit der Demokratie zieht die Problematik nach sich, dass die Demokratie „immer suizidär gewesen“ (Derrida 2003a: 55) ist. Damit ist gemeint, dass die Demokratie eine Regierungsform ist, in der bei jeder Wahl Feinde der Demokratie an die Macht gelangen können. Dadurch ist es möglich, mit demokratischen Mitteln das Ende der Demokratie herbeizuführen. Als Beispiel führt Derrida die erfolgreiche Machtergreifung durch die Nationalsozialist_innen und Faschist_innen in Deutschland und Italien an. Dieser Umstand zieht „Prozesse der Autoimmunisierung“ (ebd.: 57, vgl. Naas 2006: 18) nach sich. Ziel dieser Prozesse ist, die Demokratie als politische Form zu erhalten und sie vor einem möglichen „Selbstmord“ zu schützen. Dazu werden Elemente ausgeschlossen, die der Demokratie möglicherweise gefährlich werden könnten – auch wenn dies bedeutet, dass für diese Ausschlüsse demokratische Grundsätze missachtet werden. Derrida rekurriert auf die Wahl von 1992 in Algerien, bei der eine islamistische Mehrheit befürchtet wurde. Um die Demokratie durch eine möglicherweise undemokratische Regierung nicht zu gefährden, wurde diese Wahl undemokratischerweise abgebrochen (vgl. Thomson 2007: 72f.). Auch das deutsche Grundgesetz kennt solche Regelungen. So ist es möglich eine politische Partei zu verbieten, wenn sie eine Gefahr für die demokratische Grundordnung darstellt, weil sie aktiv kämpferisch und aggressiv gegen diese vorgeht. Ein aktuelles Beispiel eines autoimmunen Prozesses sind die Einschränkungen von Bürgerrechten in vielen westlichen Demokratien (P.A.T.R.I.O.T-Act in den USA, Sicherheitspaket in Deutschland), die im Namen der Terrorismusbekämpfung beschlossen wurde. Die Problematik solcher Ausschlüsse ist, dass sie zwar einerseits im Namen und zum Schutz der Demokratie gemacht werden, aber andererseits dazu beitragen, dass die Demokratie sich selbst beschränkt und ihre eigenen Grundprinzipien aussetzt. Für Derrida ist unentscheidbar, ob diese Prozesse der Autoimmunisierung die Demokratie eher erhalten oder doch eher „pervertieren“ (vgl. Derrida 2003a: 56).

Auch wenn Aporien die Verwirklichung einer idealen Demokratie (in welcher Form auch immer) unmöglich machen, bedeuten sie für die Demokratie kein reines Unglück. Ähnlich wie bei der Gerechtigkeit und der Gastfreundschaft bilden Aporien eine wichtige Voraussetzung für die Demokratie als *démocratie à venir*. Sie bieten Chancen, die bestehenden Demokratien lebendig zu halten und für das Konzept der *démocratie à venir* zu öffnen. Diese Chancen bestehen darin, dass durch die Existenz von Aporien erleichtert wird, das Vorliegen von echten Entscheidungen anzuerkennen. Dies stellt bereits für die Politik eine Voraussetzung dar: Nur wenn es unentscheidbare Probleme/Fragen gibt, deren Lösung nicht einfach abgeleitet wer-

den kann, findet Politik statt. Die *démocratie à venir* begreift sich in diesem Sinne als Verkörperung oder als Ort des Politischen: Es ist ihre Kerneigenschaft zu vermeiden, Entscheidungen durch Verweise auf Essentialismen abzuleiten und zu zementieren. Vielmehr sollen Entscheidungen in der *démocratie à venir* als kontingent, vorläufig und durch und durch politisch angesehen werden und das Politische und die Grundlosigkeit akzeptiert werden. Die Aporien der Demokratie helfen dabei, diese demokratische Grundeinstellung zu kultivieren. Indem sie von vorneherein aufzeigen, dass für bestimmte Probleme keine Ableitung existiert, verdeutlichen sie, dass es unmöglich ist, ideale und für die Ewigkeit gültige Entscheidungen zu treffen. Aporien tragen dazu bei, dass Themen nicht entpolitisiert werden können. Sie machen vorläufige Entscheidungen angreifbar, halten die politischen Diskussionen am Laufen und „das politische Begehren wach.“ (Derrida 2002a: 47) Sie sind für die Demokratie im Besonderen wichtig, weil sie diese für eine noch nicht bekannte Zukunft offen halten. „„Democracy to come“ requires auto-immunity, that is the possibility of suppressing our own immune reactions in order to allow contact with the outside: a constant negotiation with what seems to threaten our security, but may in fact be our only chance of a future.“ (Thomson 2007: 78)

Freilich sind diese Aporien für die Demokratietheorie nichts Neues. Wie Paul Patton (2007a: 19) richtig ausführt, versäumt es Derrida auf neuere Demokratietheorien hinzuweisen, die versuchen, Lösungen für die Aporien auszuarbeiten. Doch diese Kritik vermag nicht Derridas Kernaussage zu den Aporien anzugreifen: Für Derrida ist unerheblich, welche *vorläufigen* Lösungen für die Aporien gefunden werden. Diese können die Auswirkungen einer Aporie zwar mildern, aber sie nicht im Kern auflösen. Für Derrida ist wichtig, dass anerkannt bleibt, dass im Kern des Demokratischen Aporien existieren. Jede Lösung sollte als zeitweilig gelten und die Möglichkeit bestehen, in Zukunft andere Lösungen für die Aporien zu finden.

Das „Kommende“ der Demokratie umschreibt verschiedene Aspekte, welche Derrida als den Kern des Demokratischen bewahren will. Ein Aspekt des Kommenden bezieht sich auf die poststrukturalistischen Grundlagen und deren Akzeptanz und Umsetzung. Wie diese mit der Demokratie in Verbindung stehen, wird im nächsten Kapitel aufgezeigt.

5.1.2 Demokratie im Kommen

„Im Ausdruck ‚kommende Demokratie‘ ist nicht die ‚Demokratie‘ das Wichtigste, sondern das ‚Kommende‘.“ (Derrida 2014: 79) Mit dem Kommenden ist die Möglichkeit zum Wandel assoziiert: Etwas ist im Kommen, es verändert sich, weil es noch nicht abgeschlossen ist. Das Kommende, das Derrida beschreibt, wird auch nie abgeschlossen sein, da das Kommen für ihn kein Ankommen beinhaltet. Das Kommende wird als stetig Kommendes begriffen, als die permanente Möglichkeit

zur Veränderung hin auf ein nie erreichbares Ziel. Wandel und Kommen sind jedoch nur möglich, wenn die Grundlagen des zu Kommenden nicht schon bereits fixiert sind und die Zukunft determinieren. Die Grundlagen beziehungsweise die Ausgangssituation dürfen nicht ein bestimmtes Ankommen implizieren.

Das stetig Kommende verweist auf die poststrukturalistische Einsicht, dass jeglicher Bedeutung die Grundlage fehlt und sie sich kontingent entwickelt. Eine Bedeutung kann im Kommen bleiben, weil sie durch ihre Grundlosigkeit die Fähigkeit zur Veränderung beinhaltet und mit neuen Inhalten gefüllt werden kann. Das Konzept des Kommenden findet sich bei Derrida nicht erst in seinen Überlegungen zur Demokratie, sondern, wie Matthias Fritsch hinweist, bereits in dem Begriff der Iterabilität (vgl. Fritsch 2002: 576f., Kapitel 2.1.2). Jede Bedeutung und jede Identität ist iterabel, das heißt, durch die Verweisungsstruktur und Grundlosigkeit der Sprache müssen Bedeutungen immer wieder wiederholt werden (können). Die Wiederholung der Zeichen zieht sowohl deren Beständigkeit als auch deren Veränderung nach sich: Zeichen erlangen durch die Wiederholungen einen kontinuierlichen Sinngehalt über die Zeit hinweg, zugleich aber erfährt dieser Sinngehalt durch neue Kontexte immer wieder leichte Verschiebungen. Dies bedingt, dass sowohl Bedeutungen als auch Identitäten nie abgeschlossen, sondern immer nur vorläufig sind.

Gleichermaßen wie Bedeutungen grundlos und kontingent sind, so gilt dies auch für Identitäten und politische Gemeinschaften. Identitäten und Gemeinschaften tragen ebenso die Fähigkeit zur Wandlung in sich und können nie endgültig fixiert werden. Jeglicher Versuch einer solchen Fixierung oder Abschließung erfordert Gewalt, um die eigene Grundlosigkeit vertuschen, mögliche Wandlungsalternativen unterdrücken und eine Veränderung verhindern zu können. Eine politische Gemeinschaft, welche den eigenen Konstruktionscharakter verbirgt, übt in diesem Sinne mehr Gewalt aus, als eine, welche sich zur der Grundlosigkeit der eigenen Gründung bekennt.

Die poststrukturalistische Einsicht der Grundlosigkeit stellt für Derrida eine der Kerneigenschaften der *démocratie à venir* dar: In ihr werden die Kontingenz und Grundlosigkeit von metaphysischen Setzungen anerkannt und auf eigene festgelegte Grundlagen verzichtet. „Was der Demokratie fehlt, ist eben genau der eigentliche Sinn, der Sinn des Selben selbst [...], das was sie selbst ist, das Selbe, das wahrhaft Selbe ihrer selbst [...]. Dieser Sinn definiert die Demokratie und selbst das Ideal der Demokratie durch diesen Mangel des Eigenen und Selben.“ (Derrida 2003a: 59f.; vgl. ebd. 24f., 45, 48, 53) Durch diese Haltung kann die Wandlungsfähigkeit der *démocratie à venir* erhalten werden. Indem die Mitglieder der demokratischen Gemeinschaft von dem Wunsch auf ein fixiertes und determinierendes Fundament absehen, können sie sich auf den Prozess des Kommens einlassen.

Dieses Spezifikum ist nicht eine Eigenschaft, die nur die *démocratie à venir* mitbringt. Auch die bisherigen Theorien der Demokratie enthalten den Aspekt der Grundlosigkeit. Jede Demokratie muss sich als Staats- und Gesellschaftsform selbst

begründen. Im Kern dieses Gründungsaktes sind die Konzepte der Freiheit, Autonomie und Souveränität verankert, die besagen, dass sich der Demos frei für eine Regierungsform entscheiden kann.

Doch „das Recht und die Fähigkeit, zu tun, was einem gut dünkt, und die Entscheidungsbe-
fugnis, über sich selbst zu bestimmen, aber auch die Erlaubnis, Möglichkeiten durchzuspielen
[...] setzt [...] dabei, radikaler und ursprünglicher noch, ein freies Spiel voraus, einen gewis-
sen Spielraum von Unbestimmtheit und Unentscheidbarkeit im Begriff der Demokratie selbst,
in der Interpretation des Demokratischen.“ (ebd.: 45, vgl. Wolf 2007: 77)

Im Unterschied zu anderen Staatsformen wird in der Demokratie der Akt der Grün-
dung nicht verschleiert. Die Demokratie verweist nicht auf Legitimationen außer-
halb der Gesellschaft, sondern sie bezieht sich auf den konstituierenden Akt der
Verfassungsgebung und Staatsgründung durch den Demos. Ein demokratischer
Staat erkennt sich selbst als Konstruktion und erinnert immer wieder durch regel-
mäßige Wahlen und Abstimmungen an seine Gründung.

„Das Spiel zwischen dem Volk als repräsentiertem Volkssouverän und seiner Repräsentation,
zwischen Konstativum und Performativum verhindert, daß der Gründungsakt einmalig bleibt.
Er markiert vielmehr die moderne Gesellschaft. Da das ‚Wir‘ des Volkes nicht mit sich iden-
tisch wird, wird die Gründung ständig wiederholt. Die Volkssouveränität wird immerzu *auf-*
geschoben; sie ist die Differanz. Sie muß sich immer von neuem als gründende zur Geltung
bringen, um die demokratische Gesellschaft daran zu erinnern, daß sie demokratisch ist.
[Herv.i.O.]“ (Demirović 1992: 141)

Mit der Einsicht der Grundlosigkeit geht einher, dass jegliche Essentialismen ab-
gelehnt werden. Das Konzept der *démocratie à venir* geht davon aus, dass Subjekte,
Identitäten und Gemeinschaften nicht eindeutig definiert werden können und dass
sie sich immer wieder verändern. Es ist offen für diese Veränderungen und verlangt
keine homogenen Identitäten, die bereits vor den Diskursen und Kulturen der Ge-
meinschaft existieren (vgl. Derrida 1992a: 10; Englert 2009: 34). Genau wie das
Konzept der Demokratie sind auch die Identitäten und Subjekte im Kommen und
werden als veränderbar und zukünftig begriffen. Dasselbe gilt für den Demos: In
der *démocratie à venir* wird dieser nicht als gesetzt angesehen, sondern seine je-
weils aktuellen Formen und dessen Ein- und Ausschlüsse hinterfragt.

Kritik an Naturalismen und Essentialismen zu üben, ist ein wichtiger Bestand-
teil der *démocratie à venir*. Die poststrukturalistische Dekonstruktion empfindet sie
nicht als Bedrohung, sondern als notwendige Bereicherung und Ansporn zur Ver-
änderung. Derridas Aussage „keine Demokratie ohne Dekonstruktion“ (Derrida
2002a: 156) bezieht sich darauf, dass nur mit der Dekonstruktion und ihrer kriti-
schen Offenlegung der Grundlosigkeit eine *démocratie à venir* erreicht werden

kann. Umgekehrt braucht aber auch die Dekonstruktion die Demokratie, denn Dekonstruktion als kritische Analyse ist nur in jenen Gesellschaften und Staaten erlaubt, die mit Kritik, der eigenen Grundlosigkeit und Aporien umgehen können. In einem ähnlichen Sinne begreift Derrida die Rolle der Literatur für die Demokratie: „Keine Demokratie ohne Literatur, keine Literatur ohne Demokratie.“ (Derrida 2000: 43, vgl. Derrida 1999a: 178f.) Ebenso wie die Dekonstruktion nimmt die Literatur die Rolle der Kritikerin ein, der (in der Demokratie) das prinzipielle Recht zugesprochen wird, „alle Fragen zu stellen, alle Dogmatismen zu verdächtigen, alle unausgesprochenen Voraussetzungen zu analysieren und seien es die der Ethik oder der Politik der Verantwortung“ (ebd.: 43f.). Die Literatur fördert durch ihre öffentliche Kritik die demokratische Haltung der Selbsthinterfragung und der Öffnung hin zum Anderen. Sie benötigt aber ebenso demokratische Institutionen, um dieser Rolle der Kritikerin nachkommen zu können. Da stets eine Kluft bestehen wird zwischen den real existierenden Demokratien und den im kommenden Idealen der Demokratie, wird auch das Recht der Literatur „alles zu sagen“ (Derrida 1999a: 178) nie vollständig umgesetzt, sondern ebenfalls immer umkämpft sein.

Es kann hieraus abgeleitet werden, dass Institutionen wie das Recht auf Meinungsfreiheit, eine freie Presse, das Verbot der Zensur und die Existenz einer Opposition für die *démocratie à venir* fundamental sind (vgl. Derrida 1992a: 90). Die Kritik bezieht sich auch auf die *démocratie à venir* selbst: „Demokratie: das einzige Nomen, das für historische Transformation nahezu beliebig offen und flexibel ist, das seine innere Formbarkeit und Fähigkeit zu unendlicher Selbstkritik, man könnte sogar sagen: zur unendlichen Begriffsanalyse, bereitwillig akzeptiert“ (Derrida 2003a: 45f., vgl. Derrida 2004a: 126f.; Derrida/Roudinesco 2006: 219f.). Wie Derrida anhand seiner Dekonstruktion des Bruderbegriffes vorführt, ist es für die Demokratie selbst unabdingbar, die eigenen Grundbegriffe zu hinterfragen (vgl. Kapitel 3.2; Derrida 1992a: 88). Die Demokratie ist bislang die einzige Regierungsform, die für verschiedene Interpretationen ihrer Grundbegriffe und deren Gewichtung offen bleibt und die zulässt, dass über ihre zukünftige Form und mögliche Veränderungen nachgedacht wird. Die *démocratie à venir* wird von Derrida in diesem Sinne nicht als eine ganz bestimmte, ausformulierte Regierungsform entworfen:

„But for Derrida this does not mean a particular political and institutional model which could be directly implemented elsewhere so much as an idea of politics as not merely open to internal self-criticism but characteristically exposed by virtue of its electoral or constitutional structures to change of government, or even of regime. Something like a democratic vulnerability is a precondition for the possibility of democratic justice.“ (Thomson 2007: 69, vgl. Derrida 2003a: 45)

Nur wenn die Demokratie prinzipiell abschaffbar ist, wenn sie verletzlich ist, sobald eine Öffnung für das Andere durchgeführt wird, ist sie wahrhaftig im Kommen. Die

Autoimmunität der Demokratie ist daher „keine Kinderkrankheit und kein mit entsprechendem politischen Geschick zu behebender Mangel“ (Lüdemann 2010: 163), sondern ist eine notwendige Struktur der Demokratie, welche die Offenheit und damit das Demokratische selbst erhält.

„Im Kommen“ verweist also nicht nur auf offene Grundlagen, sondern auch auf eine Zukünftigkei. Diese wird im folgenden Kapitel genauer erläutert.

5.1.3 Die Zukünftigkei der Demokratie

Etwas, das im Kommen ist, ist noch nicht gegenwärtig, sondern taucht erst in der Zukunft auf. Das Kommende trägt damit eine „Struktur eines Versprechens“ (Derrida 1992a: 57) in sich, nämlich das Versprechen auf eine Veränderung und auf eine Zukunft, die noch nicht da ist. Auch die Struktur des Versprechens wendet Derrida nicht erst im Raum des Politischen an, sondern bereits beim Konzept der Iterabilität in seiner Zeichentheorie (vgl. Fritsch 2002: 576f.). Wie schon im letzten Kapitel beschrieben, verändern sich alle Bedeutungen und damit alle Identitäten aufgrund der Iterabilität. Sie sind immer im Kommen in dem Sinne, dass sie sich wandeln, ohne dass dieser Prozess je einen Abschluss fände. Es wird stets offen und überraschend bleiben, welche inhaltliche Form die Bedeutungen in der Zukunft einnehmen. Das Versprechen der Wandelbarkeit jeder Identität geht dieser voraus.

„Thus, for Derrida, the ‚promise‘ of the future precedes us and yet opens the future. The alterity and non-presence of this future is such that it cannot be restricted to a particular domain of beings or appearances, nor can it be conceptualized. It is not a horizon of expectation or of determinate possibilities projected onto the future (such as democratic utopia), but precisely names what I would call the blind spot in any horizon whereby it gives way to other horizons, other hopes and interpretations.“ (ebd.: 576f.)

Auch wenn die Zukünftigkei der Sprache inhärent ist,³³⁹ so zeigt Derridas Kritik an der Metaphysik und an versuchten Schließungen auf, dass die Zukünftigkei unterminiert werden kann, wenn sie nicht anerkannt wird. Politische Systeme oder Konzepte wie die Metaphysik können die Zukünftigkei stark einschränken und die Offenheit für Neues minimieren. Die Demokratie zeichnet aus, dass sie sich als politisches System dem Anderen und Zukünftigen öffnet, wohingegen undemokratische Systeme versuchen, eine Fixierung zu erreichen.

339 Sie ist nicht nur aufgrund der Iterabilität eine Struktur der Sprache, sondern auch, weil jede Kommunikation das Versprechen, die Wahrheit zu sagen, enthält (vgl. Derrida in Caputo 1997b: 25; Derrida 1999a: 182).

„Undemokratische Systeme sind in erster Linie Systeme, die *verschließen*, sich dieser Ankunft des Anderen *verschließen*, Systeme der Homogenisierung und der vollständigen Berechenbarkeit. Schließlich kann man über die klassische Kritik der faschistischen, nationalsozialistischen, totalitären Gewalt im Allgemeinen sagen, dass es Systeme sind, die das ‚Kommente‘ verschließen und sich in der Präsentation des Präsentierbaren einschließen. [Herv.i.O.]“ (Derrida 2014: 79)

Die Zukünftigkeit und die Struktur des Versprechens sind ein wichtiger Bestandteil der Demokratie (vgl. Derrida 2002a: 409; Fritsch 2002: 577ff.). Demokratie ist ein Ideal, das auch in den real existierenden Demokratien noch nicht als vollständig umgesetzt gilt. Es kann immer noch ein „Mehr an Demokratie“ geben, da die demokratischen Grundsätze sich prinzipiell auf allen Ebenen der Gesellschaft anwenden lassen. Demokratie baut zudem auf Idealen und Werten auf, um die sich Demokrat_innen stets und andauernd bemühen müssen, und die nicht in Gänze verwirklicht sind. Es kann immer ein Mehr an Gleichheit und Freiheit geben. Der Aspekt der Zukünftigkeit der Demokratie ist eine Errungenschaft der modernen Demokratietheorien, welche die Staatsform der Demokratie nicht als ein längst vergangenes Relikt aus dem antiken Griechenland begreifen, sondern als ein Projekt für die Zukunft. „Heute ist der Zukunftscharakter von Demokratie unumstritten. Demokratie ist ein Projekt, an dessen stetiger Verbesserung wir alle mitwirken, bis es einmal voll eingelöst ist.“ (Buchstein/Jörke 2003: 473)

Die *démocratie à venir* allerdings geht nicht dem Fortschrittsgedanken klassischer Demokratietheorien nach, der besagt, dass ein bestimmter idealer Zustand erreicht werden kann. Mit der *Struktur* eines Versprechens meint Derrida nämlich nicht ein konkretes Versprechen und keine Utopie – es geht ihm nicht darum, mit der Demokratie einen gewissen Inhalt als Ideal zu setzen. Ein Ideal ist bereits benannt und kann beschrieben werden, doch für Derrida muss Zukünftigkeit viel radikaler gedacht werden (vgl. Derrida 2003a: 192; Patton/Protevi 2003: 25). In der Demokratie kann das noch nicht Gedachte, das Ereignishafte, das vollkommen Überraschende passieren. Derrida bevorzugt es daher von der Demokratie im Kommen anstatt von einer zukünftigen Demokratie zu sprechen. Die Offenheit für die Zukunft bezieht sich nicht auf eine konkrete ideale Zukunft, die umgesetzt werden soll, sondern sie bezieht sich auf eine Zukunft, die unerwartet ist und unverhofft kommt, die in der Gegenwart noch als das Unmögliche erscheint. „He suggests that the affirmation of a radically open future – a future that undermines metaphysical foundations – entails its own intrinsic normativity, a normativity that is helpful in reconceiving democracy.“ (Fritsch 2002: 574) Derridas *démocratie à venir* ist offen für eine unbestimmte, unberechenbare Zukunft, eine radikale Zukunft, die in der Gegenwart noch nicht bekannt ist. Sie wird sich niemals in einem konkreten politischen System realisieren, sondern wird immer im Kommen bleiben und als Versprechen fortbestehen.

„Erwartung ohne Erwartungshorizont, Erwartung dessen, was man noch nicht oder nicht mehr erwartet, vorbehaltlose Gastfreundschaft und Willkommensgruß, die der absoluten Überraschung des *Ankommenden* im Vorhinein gewährt werden, ohne das Verlangen einer Gegenleistung oder einer Verpflichtung gemäß den Hausverträgen irgendeiner Empfangsmacht [Familie, Staat, Nation, Territorium, Boden oder Blut, Sprache, Kultur im allgemeinen, selbst Menschheit], *gerechte* Öffnung, die auf jedes Recht auf Eigentum verzichtet, auf jedes Recht im allgemeinen, messianische Öffnung für das was kommt, das heißt für das Ereignis, das man nicht *als solches* erwarten und also auch nicht im Voraus erkennen kann, für das Ereignis als das Fremde selbst, für jemanden [ihn oder sie], für den man im Eingedenken der Hoffnung immer einen Platz freihalten muß [...] [Herv.i.O.]“ (Derrida 2004a: 96f., vgl. Derrida 2002a: 409; Derrida 2004c: 82f.).

Mit seinem Konzept des Kommenden und des Versprechens verbleibt Derrida in dem „großen Diskurs der Emanzipation“ (Derrida 1999a: 182, vgl. Derrida 2004a: 109), denn auch seine Theorie behält das Versprechen nach einer kommenden Emanzipation bei. Den Aspekt des Versprechens bezeichnet Derrida daher oft als das „Messianische“, welches das Kommende erwartet und für die Zukunft offen ist. Es ist eine Idee, die Derrida aus dem Marxismus erbt:

„Wenn es nun einen Geist des Marxismus gibt, auf den zu verzichten ich niemals bereit wäre, dann ist das [...] eher eine gewisse emanzipatorische und *messianische* Affirmation, eine bestimmte Erfahrung des Versprechens, die man von jeder Dogmatik und sogar von jeder metaphysisch-religiösen Bestimmung, von jedem *Messianismus* zu befreien versuchen kann. Und ein Versprechen muß versprechen, daß es gehalten wird, das heißt es muß versprechen, nicht ‚spirituell‘ oder ‚abstrakt‘ zu bleiben, sondern Ereignisse zu zeitigen, neue Formen des Handelns, der Praxis, der Organisation usw. [Herv.i.O.]“ (Derrida 2004a: 126, vgl. Rüdiger 1998: 100f.)

Das Messianische unterscheidet sich allerdings von dem Diskurs der Emanzipation, indem Derrida eben nicht eine Emanzipation auf ein ganz bestimmtes Ziel hin betreiben will, sondern eine Emanzipation anstrebt, die offen für Wandlungen und kommende Ereignisse ist. Derrida bezeichnet dies als „Messianismus ohne Inhalt, eines Messianischen ohne Messianismus“ (ebd.: 97, vgl. Derrida 2001d: 31f.; Derrida 2004a: 229f.). Darunter versteht er, dass zukünftige Ereignisse zwar erwartet, erhofft und zugleich gefürchtet werden. Diese können aber nicht im Sinne einer Teleologie vorhergesagt werden, denn man weiß um sie noch nicht, sondern sie stellen eine Überraschung dar.

Das Kommende der Demokratie bedeutet für Derrida nicht, dass die demokratischen Versprechen *irgendwann* in der Zukunft eingelöst werden dürfen, sozusagen am „St.Nimmerleinstag“. Für Derrida ist das Kommende keine Utopie. Ganz im Gegenteil sind diese Versprechen für ihn absolut dringlich, weil sie „ein unmittelba-

res Engagement befehlen und wahrhaft verbieten, sich dieses Engagements zu enthalten“ (Derrida 2004c: 79, vgl. Derrida 2003a: 50; Newman 2008: 159; Niederberger 2002: 167). Sie pochen in jedem Augenblick auf ihre Einlösung, umso mehr, wenn die Wirklichkeit von den Versprechen weit abweicht.

„Der Ausdruck ‚kommende Demokratie‘ steht zweifellos für eine kämpferische und schrankenlose politische Kritik oder verlangt doch danach. Als Waffe gegen die Feinde der Demokratie erhebt sie Widerspruch gegen jede naive oder politisch mißbräuchliche Rhetorik, die als gegenwärtige oder faktisch bestehende Demokratie ausgibt, was dem demokratischen Anspruch in der Nähe oder Ferne, zu Hause oder in der Welt, unangemessen bleibt: überall dort, wo die Diskurse über Menschenrechte und Demokratie zum obszönen Alibi verkommen, wenn sie sich mit dem entsetzlichen Elend von Milliarden Sterblicher abfinden, die der Unterernährung, Krankheit und Erniedrigung preisgegeben sind, die nicht nur in erheblichem Maße Wasser und Brot, sondern auch Gleichheit und Freiheit entbehren und denen die Rechte entzogen sind, die jedem, irgendwem, zukommen [...]“ (Derrida 2003a: 123, vgl. Derrida 2001b: 62).

Derrida unterscheidet daher zwischen real existierenden demokratischen Systemen und der *démocratie à venir* (als Idee der Demokratie), ähnlich wie er das existierende Recht von der Gerechtigkeit trennt (vgl. Patton 2007a: 19; Derrida 2004a: 89). Genauso wie die Idee der Gerechtigkeit einen Motor darstellt, um das existierende Recht (worunter er nicht nur die Gesetze, sondern auch die Menschenrechte und selbst die existierenden Prinzipien der Gerechtigkeit versteht) zu verbessern und gerechter zu gestalten, ist die *démocratie à venir* jener Ansporn, um die existierenden politischen Systeme und die momentan vorherrschenden Ideen von Demokratie demokratischer werden zu lassen. Dies funktioniert nur, wenn die *démocratie à venir* Versprechen enthält, deren Verwirklichung angestrebt wird, und die deswegen für die existierenden Formen der Demokratie als Horizont herangezogen werden. Nur wenn aufgrund der Versprechen der momentane Zustand noch nicht als „genügend“ und „gut“ angesehen wird, kann das Bestehende kritisiert, mehr Demokratie verlangt und ein Prozess weiterer Demokratisierung in Gang gesetzt werden.

„Was auf immer zwiespältig ist, ist zumindest diese irreduzible Kluft, diese unwiderlegbare Nicht-Adäquation zwischen der ‚Idee der Demokratie‘ und dem, was sich in Wirklichkeit unter diesem Namen darbietet. Diese ‚Idee‘ ist jedoch keine ‚Idee im Kantischen Sinne‘, regulativ und unendlich fern zugleich. Sie bestimmt die konkreteste Dringlichkeit, hier und jetzt. Wenn ich trotzdem an diesem alten Namen der ‚Demokratie‘ festhalte und häufig von der ‚kommenden Demokratie‘ spreche, dann aus folgendem Grund: Ich sehe darin den einzigen Namen einer politischen Regierungsform, die in ihrem Begriff die Dimensionen der Inadäquatheit und des Zu-Kommenden (l’*à-venir*) trägt und damit ihre Historizität und ihre Perfektibilität zum Ausdruck bringt. Die Demokratie erlaubt uns im Prinzip, diese beiden Öff-

nungen oder Offenheiten in aller Freiheit öffentlich anzusprechen, um den aktuellen Zustand jeder sogenannten Demokratie zu kritisieren.“ (Derrida 2006: 331, vgl. Englert 2009: 40)

Es gibt allerdings keine Garantie dafür, dass sich das Kommende auch als besseres erweist. Für Derrida wird sich dies durch die Ideen der Gerechtigkeit und der *démocratie à venir* nur „vielleicht“ (Derrida 1991: 56) ereignen und es gibt stets die Gefahr, dass auch das „Schlimmste“ (ebd.: 57) passiert.

In einem politischen System zu leben, das zwar bemüht ist seine Versprechen einzulösen, sie aber nie vollständig einlösen kann, das nur im Kommen ist, aber nie ankommt, ist eine ganz eigene Herausforderung. Allerdings scheitert jedes politische System an seinen eigenen Ansprüchen: Aufgrund der Grundlosigkeit und der Aporien kann sich keine Herrschaftsform vollständig begründen und wird auch nie eine perfekte, widerspruchsfreie Form erlangen. Für Derrida ist entscheidend, wie eine Herrschaftsform mit diesem Scheitern umgeht, ob sie es annimmt oder ob sie es (gewaltsam) zu verbergen versucht. Die Demokratie ist die einzige Herrschaftsform, die das Scheitern und die Existenz von falschen Entscheidungen in sich integriert. Die Institution der regelmäßigen Wahlen beispielsweise ist der Ausdruck dessen, dass die Wähler_innen erneute Chancen bekommen, ihre Meinung zu ändern und eine vorherige „Misswahl“ zu korrigieren. Das Scheitern, die Aporien der Demokratie lösen zu können, ist für Derrida ebenfalls ein Motor, in doppelter Hinsicht. Zum einen müssen immer neue Lösungsansätze für die Aporien gefunden werden, da es keine endgültige Lösung für sie gibt. Zum anderen ist die Erfahrung wertvoll, sich auch am Unmöglichen, der Lösung der Aporie, zu versuchen:

„Wenn wir aber das, was heute möglich scheint, akzeptieren – oder umgekehrt, wenn wir es unterlassen auf dem zu bestehen, was *un*-möglich erscheint –, akzeptieren wir die Grenzen, die heutzutage die demokratische Praxis und das demokratische Ideal einschränken. Das Unmögliche als solches anzuerkennen ist daher die Bedingung der Möglichkeit dafür, über das, was heute möglich scheint, hinauszugehen. Nur durch das Streben nach dem Unmöglichen können wir neue Möglichkeiten möglich machen. [Herv.i.O.]“ (Ingram 2007: 111)

Anders gesagt: Selbst wenn der Versuch scheitert, eine perfekte Lösung zu finden, so bringt bereits der Versuch etwas Neues, möglicherweise Besseres hervor. Eine Demokratie, die als umgesetzt angesehen wird oder die (scheinbar) schon Lösungen für das Unmögliche gefunden hat, ist in Derridas Augen bereits keine Demokratie mehr (vgl. Derrida 2014: 101). In einem solchen Zustand gäbe es keine Entscheidungen, keine Ereignisse und keine Politik.

5.1.4 Öffnung und (Gast-)Freundschaft

Die radikale Zukünftigkeit der *démocratie à venir* bedingt eine Öffnung für unberechenbare und unvorhergesehene Ereignisse. Dafür ist es notwendig sich dem Anderen – sowohl der Person als auch dem Außen des Diskurses – zu öffnen:

„Ein Denken des Ereignisses, des Kommenden also, das ist der offene Raum, damit es das Ereignis, die Zu-kunft gibt, und damit die Ankunft die des Anderen ist. Es gibt kein Kommen, kein Ereignis, das nicht die Ankunft des Heterogenen, die Ankunft des Anderen ist oder es impliziert. ‚Kommend‘ bedeutet nicht ‚Zukunft‘, die zukünftige Gegenwart, das was morgen präsent und präsentierbar wäre. Es bedeutet den offenen Raum, damit der Andere oder die Anderen kommen.“ (Derrida 2014: 79)

Die Öffnung zum Anderen hat sich bereits in den Kapiteln 4.1.3 und 4.1.5 als eine Norm Derridas erwiesen. Sie ist Teil seiner Politik der Freundschaft. Jeder Kommunikation gehen ein ursprüngliches Ja und ein Vertrauen zum Anderen voraus, denn zum einen wird Kommunikation dadurch erst ermöglicht und zum anderen ist das/der Andere ein notwendiger Bestandteil des eigenen Selbst. Die Beziehung zum Anderen ist also nicht von vornherein feindlich, sondern bejahend, vertrauensvoll und offen. In der *démocratie à venir* will Derrida diese Offenheit kultivieren.

„Die demokratische Gesellschaft muß sich als Teil eines stets offenen Prozesses verstehen. Entsprechend begriff Derrida die Demokratie nicht als Erfüllung eines politischen Programms. Und die Gerechtigkeit, die das politische Handeln anstreben sollte, kann nicht die Bestätigung irgendwelcher Normen und Regeln sein. Die Demokratie muß sich stets offen für Neues und Anderes erweisen.“ (Englert 2009: 33)

Nun empfinden sich auch die liberale Demokrat_innen als offen: Ihr Gleichheits- und Freiheitsgedanke erstreckt sich auf die ganze Menschheit, so dass die Gedanken der Inklusion und der Ausweitung der Bürgerrechte auf bislang benachteiligte Gruppen Bestandteile des liberal-demokratischen Denkens sind. Derrida geht diese Offenheit jedoch nicht weit genug, denn im Kern bisheriger Politik- und Demokratiekonzepte finden sich für ihn Vorstellungen, die einer Offenheit entgegenstehen. So bringen die Konzepte der Brüderlichkeit und (einer in Brüderlichkeit mündende oder aus ihr hervorgehende) Freundschaft gerade nicht die gewünschte Offenheit mit sich. Es sind im Gegenteil Begriffe, die eine Verschließung und Homogenisierung unterstützen. Beide Begriffe implizieren zwar eine Abkehr von einem paternalistischen System. Aber sie halten nach wie vor an einer grundlegenden Homogenität als Basis der Gemeinschaft fest (vgl. Howells 1999: 150). Die Konzepte der Freundschaft und Brüderlichkeit beziehen sich im Kern auf ein Band zwischen

Verwandten, Gleichartigen, Gleichen und Männern. Frauen und Fremde hingegen finden in der Vorstellung der Freundschaft keinen Widerhall, sie werden marginalisiert, ausgeschlossen oder als Feinde betrachtet. Eine Demokratie, die auf den Idealen der Brüderlichkeit und der Freundschaft aufbaut, verschließt sich im Kern und vermag es nicht, sich dem „Erstbesten“ zuzuwenden, nämlich „irgendwem, [...] vor jeder metaphysischen Bestimmung des ‚Irgendwer‘ als Subjekt, menschliche Person, Bewusstsein, vor jeder rechtlichen Festlegung als Gleicher, Landsmann, Artgenosse, Bruder, Nächster, Glaubensbruder oder Mitbürger“ (Derrida 2003a: 123). Genau dies fordert Derrida jedoch: „Paulhan sagt irgendwo, ich gebe es auf meine Weise wieder, die Demokratie denken heiße ‚den erstbesten‘ [le premier venu] denken: irgendwen, einen beliebigen [...] Der erstbeste, ist das nicht die beste Übersetzung für ‚den ersten, der kommen soll‘, ‚den kommenden ersten‘ [le premier à venir]?“ (ebd.: 123, vgl. Ingram 2007: 109; Lüdemann 2010: 141f.; Morin 2006: 170)

Die Öffnung hin zum Erstbesten ist eine Öffnung hin zu der *unbedingten* Gastfreundschaft, die über die klassischen Gesetze der Gastfreundschaft hinausgeht. Letztere bauen darauf auf, dass jemand einen Ort als sein_ ihr „Heim“ bestimmt haben muss, bevor jemand anderes dort „Gast“ sein kann. Die existierenden Demokratien wenden die *bedingten* Gesetze der Gastfreundschaft bereits an: Sie heißen Fremde im Prinzip willkommen, machen aber gleichzeitig deutlich, dass diese Fremde Regeln befolgen müssen. Mit diesen Gesetzen zeigen die demokratischen Gemeinschaften ihre eigene Souveränität auf, sie markieren ihr eigenes Territorium. Sie verschließen sich damit jedoch Überraschungen und Ereignissen, die vom Anderen ausgehen können und die das Eigene bereichern können. Sowohl die Öffnung zum Anderen als Person im Sinne einer absoluten Gastfreundschaft als auch die Öffnung hin zum Anderen als das Andere und als das Ereignis, stellen für Derrida Grundlagen für die *démocratie à venir* dar.

„*Einerseits* geht es um eine Ankunft oder ein Eintreten hier und jetzt, den Eintritt oder die Ankunft des Fremden im konkretesten und politischsten Sinn des Wortes, eines Fremden, dem die demokratische Gemeinschaft sich öffnen, dem sie Gastfreundschaft gewähren muss, ohne diese an die Bedingungen einer Identifikation des Gleichen, der Zugehörigkeit und Brüderlichkeit zu binden. *Andererseits* geht es darum, dass die Demokratie sich durch diese Öffnung für den Fremden oder das Fremde auch für sich selbst, auf die eigene Zukunft hin öffnen würde, auf jenen Mangel an Identität und Eigenem oder Eigenheit hin, der sie als politische Form ‚jenseits der Brüderlichkeit‘ immer schon von innen her bestimmt. [Herv.i.O.]“ (Lüdemann 2010: 143)

Wie Derrida in Bezug auf die Gastfreundschaft ausführt, kann die absolute Gastfreundschaft nie in Gänze umgesetzt werden, denn „Ein Besuch kann sehr gefährlich sein [...]. Die Aufhebung der Immunität, die mich gegen den anderen schützt,

kann schon Todesgefahr bedeuten“ (Derrida in Habermas/Derrida 2006: 170). Nichtsdestotrotz muss der Versuch gewagt und unternommen werden. Es gilt eine bestimmte Unsicherheit auszuhalten und die Offenheit so weit wie möglich umzusetzen. Es kann versucht werden die bedingten, praktisch umsetzbaren Gesetze der Gastfreundschaft so auszuformulieren, dass sie der absoluten Gastfreundschaft nahe kommen. Je weniger zum Beispiel darauf gepocht wird eine Hierarchie zwischen den Gästen und den Gastgeber_innen aufzurichten, je weniger streng beide Rollenbilder im vorneherein ausformuliert werden, desto mehr Raum bleibt im Konkreten für eine gerechte, das heißt den einzelnen Menschen entsprechende Umsetzung des Prinzips der Gastfreundschaft.

Muss Derridas Denken als Aufruf zu einer toleranten und pluralistischen Gesellschaft gesehen werden? Ja und Nein. Derrida stellt klar, dass eine tolerante und pluralistische Gesellschaft auf jeden Fall einer intoleranten und homogenen Gemeinschaft vorzuziehen ist (vgl. Habermas/Derrida 2006: 168). Doch sein Anspruch geht darüber hinaus. Toleranz kann nicht das Ziel darstellen, da darunter keine wirkliche Offenheit verstanden wird (vgl. ebd.: 168ff.). Vielmehr zeichnet den Begriff der Toleranz das Beharren auf der eigenen Position aus, von der aus die Anderen gerade einmal ertragen werden. Daher empfindet Derrida Toleranz, wenn sie den Endpunkt der Öffnung zum Anderen darstellt, als „von oben herab“ (ebd.: 168).

Auch der Pluralismus ist für Derrida keine Lösung, solange unter diesem Begriff verstanden wird, dass das Nebeneinander unterschiedlicher Lebensentwürfe bejaht wird. Dies kann höchstens ein Übergangsstadium darstellen. Denn während ein pluralistischer Demos weniger Gewalt ausübt als einer, der alle Menschen einer einzigen Lebensweise unterwerfen will, so ist der Ansatz nicht radikal zu Ende gedacht. Statt einer Lebensweise ausgeliefert zu sein, dürfen die Menschen zwischen unterschiedlichen Entwürfen wählen, doch der Zwang, sich zu einer Lebensform zu entscheiden, bleibt. Es besteht daher die Gefahr, dass die Hegemonie *einer* durch die Hegemonie *vieler* ersetzt wird. Die Gesellschaft wäre dann offener, aber nicht offen. Denkt man die Offenheit einer unbedingten Gastfreundschaft zu Ende, so braucht es einen radikalen Pluralismus, in dem nur Lebensentwürfe akzeptiert werden, die dieser Offenheit genügen, die den eigenen Konstruktionscharakter stets thematisieren und den Einstieg und Ausstieg aus ihrem Lebenszusammenhang ständig und straffrei ermöglichen.

Daraus wird ersichtlich, dass Derridas Theorie, obwohl sie auf einer abstrakten Ebene verbleibt, ein massives Umdenken in der Gesellschaft erfordert. Doch sein Entwurf ist in keiner Hinsicht ein „anything goes“. Während auf dem ersten Blick die geforderte Offenheit so wirken könnte, wird schnell klar, dass viele der heute existierenden Identitätsentwürfe in seiner Demokratie keinen Bestand haben würden. Gruppenidentitäten, die sich selbst als natürlich oder gottgegeben einschätzen, sind abzulehnen. Diejenigen, die eine ausschließliche Mitgliedschaft in einem Bereich verlangen, sich also nicht mit anderen kombinieren lassen, sind zumindest

zweifelhaft. Alle Konzepte, die auf eine umfassende Gleichheit hinauslaufen und keinen Raum lassen, Menschen in ihrer Einzigartigkeit zu würdigen, würden kritisiert. Mechanismen und Diskurse, die Menschen auf Rollen festlegen und bestrafen, wenn sie diesen Rollenbildern nicht entsprechen, müssten dekonstruiert werden. Daraus wird schnell ersichtlich, dass gerade amoralische (zum Beispiel rein kapitalistische) oder unmoralische (etwa totalitäre) Entwürfe von Gesellschaft mit Derridas *démocratie à venir* nicht zu vereinbaren sind.

Selbst wenn Derrida seine Vision im Gegensatz zu den folgenden Konzeptionen nicht „radikal“ nennt, so sind die Implikationen seines Entwurfs umwälzender als das, was etwa Laclau und Mouffe fordern. Zu kritisieren ist, dass er uns keine Zwischenschritte oder Hinweise in die Hand gibt, wie die Gesellschaft sich zu einer *démocratie à venir* entwickeln könnte – das einzige, was einen Hoffnungsschimmer gibt, ist die Dringlichkeit, die von Ideen wie der Demokratie und Gerechtigkeit ausgeht. Doch die Geschichte hat gezeigt, dass solche Ideen zwar eine große Motivationskraft entfalten können und bis hin zu Revolutionen führen, dass sie aber genauso gut versanden können. Seiner Vorstellung fehlt zudem die Strategie, wie sich die Einstellungen der *démocratie à venir* zu einer hegemonialen Geisteshaltung entwickeln können. Eine solche Strategie werden wir im folgenden Kapitel eher bei Laclau und Mouffe finden, die mit ihrer Hegemonietheorie besser erklären können, wie sich wirkungsvolle Diskurse ausbilden.

5.2 ERNESTO LACLAU UND CHANTAL MOUFFE: „RADIKALE DEMOKRATIE“

Der Ausgangspunkt für Laclaus und Mouffes Beschäftigung mit Demokratie liegt in der historischen Situation der 1980er Jahre. Laclau und Mouffe waren in dieser Zeit stark marxistisch geprägt. Sie erlebten die Linke in einer Krise, die sich gleichermaßen in der politischen Theorie und der Politik der linken Parteien zeigte. In der marxistischen Theorie musste verkräftet werden, dass die Arbeiterklasse, die lange Zeit als das hauptsächliche revolutionäre Subjekt galt, sich nicht mehr als einheitliche Gruppierung darstellte. Die Teleologie des Marxismus hatte sich nicht bewahrt und die Arbeiterklasse hatte ihren „historischen Auftrag“ nicht erfüllt. Zudem kamen in den 1970ern und 1980ern die Neuen Sozialen Bewegungen auf: Gruppen, die Rechte für Frauen, Homosexuelle und ethnische Minderheiten sowie mehr Umweltschutz einforderten. Diese Bewegungen konnten in der marxistischen Theorie nur schwer integriert werden. In der politischen Praxis waren linke Parteien im Hintertreffen: Konservative Strömungen schafften es, eine neoliberale Hegemonie durchzusetzen und die politischen Begrifflichkeiten zu prägen (vgl. Laclau/Mouffe 2000: 218f.). Insbesondere gelang es diesen Strömungen, das linke

Projekt des Wohlfahrtsstaats in Misskredit zu bringen und auszuhöhlen (vgl. Mouffe 1993a: 9).

Laclaus und Mouffes 1985 erschienenes Hauptwerk *Hegemonie*, das als Antwort auf diese Krise geschrieben wurde, ist folglich mehr ein politisches Projekt als eine Demokratietheorie. Der Linken soll eine theoretische Grundlage für ihr Handeln und eine politische Strategie gegeben werden, um mit den bestehenden Herausforderungen besser umgehen zu können. Ziel von *Hegemonie* ist es, die Linke zu inspirieren und es ihr zu ermöglichen, in der Zukunft eine eigene radikal-demokratische Hegemonie aufzubauen.

In seinen darauf folgenden Publikationen bleibt Laclau bezüglich der Demokratie den Thesen aus *Hegemonie* verhaftet. Insgesamt äußert er sich nur sehr wenig zum Thema Demokratie, weshalb ihm keine eigenständige Demokratiekonzeption zugeschrieben werden kann. Mark Anthony Wenman geht sogar davon aus, dass der Beitrag zur Demokratietheorie in *Hegemonie* hauptsächlich aus Mouffes Feder stammt, denn „Arguments for radical democracy [...] have only the status of epiphenomena in Laclau’s work“ (Wenman 2003: 583). In den folgenden zwei Kapiteln (Kapitel 5.2.1 und 5.2.2) werden daher Laclaus Äußerungen zur Demokratie gemeinsam mit der Demokratiekonzeption in *Hegemonie* erläutert.

Mouffe hingegen konzentriert sich in ihren eigenen Schriften hauptsächlich auf das Thema Demokratie. Sie hebt – wie schon bereits in Kapitel 3 dargestellt – die Schwachstellen der liberalen Demokratietheorien hervor, um ihnen ihre agonistische und plurale Demokratietheorie gegenüberzustellen. Sie arbeitet die Grundbegriffe der Demokratietheorien auf und gibt ihnen ihre eigene Interpretation. Mouffes Schriften bauen zwar auf den Thesen aus *Hegemonie* auf, gehen aber entscheidend darüber hinaus, wie sich in den Kapiteln 5.2.3 bis 5.2.6 zeigen wird.

5.2.1 Radikale und plurale Demokratie aus *Hegemonie*

Laclau und Mouffe begreifen sie Demokratie als eine Grundeinstellung zum Sozialen und zur Politik, die in der Moderne gewachsen ist: „‘Democracy’ is understood neither as a specific set of institutional arrangements, nor as a particular political ideology (with its own internal discursive instabilities), but as ‘a new mode of institution of the social’: a *foundational* break in the discursive history of the West which has set the terms for all future emancipatory struggles. [Herv.i.O.]“ (Osborne 1991: 211)

Das Herzstück von Laclaus und Mouffes radikaler Demokratie bilden die konstitutive Grundlosigkeit, Kontingenz und Indeterminiertheit des Sozialen. „[...] democracy is the very placing in question of the notion of *ground*. [Herv.i.O.]“ (Laclau 1990a: 78) Die Anerkennung, dass niemand im Besitz einer objektiven Wahrheit ist, stellt die Voraussetzung von Demokratie als Gesellschaftsform dar und

wirkt sich maßgeblich auf die Art und Weise aus, wie Politik – als demokratische Politik – betrieben wird. Es ist die maßgebliche Errungenschaft des „demokratischen Imaginären“, das Bewusstsein geschaffen zu haben, dass es kein gesichertes Fundament und keine objektive Wahrheit gibt, nach denen sich die Gesellschaft richten kann. Alle Gründungen von Gesellschaft³⁴⁰ – zum Beispiel das französische *ancien régime*, die europäischen Fürstentümer, die sozialistischen Staaten der Sowjetunion, die Autokratien der arabischen Länder, aber auch die westlichen Demokratien – werden von dem demokratischen Imaginären hinterfragt und als kontingent begriffen. Mit der demokratischen Revolution setzte sich die Erkenntnis durch, dass sich jede Gesellschaft selbst gründen muss, ohne die Gewissheit zu haben, dass sie bei dieser Selbstgründung wirklich die beste Regierungsform findet (vgl. Kapitel 4.3.2).

„Nach Lefort besteht die radikale Differenz [zum *ancien régime*, Anm.d.Verf.], die die demokratische Gesellschaft einführt, darin, daß der Ort der Macht zu einer Leerstelle wird; der Bezug auf einen transzendentalen Garanten verschwindet und mit ihm die Repräsentation der substantiellen Einheit von Gesellschaft. Als Folge treten Risse zwischen den Instanzen der Macht, des Wissens und des Rechts auf und ihre Grundlagen sind nicht länger gesichert. Die Möglichkeit eines unendlichen Prozesses der Infragestellung tut sich so auf [...]“ (Laclau/Mouffe 2000: 231).

Der Gesellschaft bleibt als gründendes und „einsetzendes Moment“ (Laclau 1999: 112) nur noch das Politische, über dessen Prozesse die politische Gemeinschaft für eine gewisse Zeit eine vorläufige Lösung finden kann. Sie muss, um eine vorläufige Staats- und Gesellschaftsform zu finden, eine Hegemonie entwickeln, die zumindest für eine Zeitlang die Gestalt der Gesellschaft vorgibt. „Weil es keine gesicherten Grundlagen, die aus einer transzendenten Ordnung hervorgehen, und kein Zentrum mehr gibt, das Macht, Recht und Wissen zusammenbindet, wird es möglich und notwendig, bestimmte politische Räume durch hegemoniale Artikulationen zu vereinheitlichen.“ (Laclau/Mouffe 2000: 232)

Demokratie ist eine Regierungsform, welche die Kontingenz und die Notwendigkeit der Selbstgründung achtet, indem sie die Souveränität in die Hände der Mitglieder des Demos legt und diesen politische Veränderungen ermöglicht. Für Laclau und Mouffe verstärken sich die Regierungsform der Demokratie und das Bewusstsein für Kontingenz gegenseitig: Die Demokratie verkörpert als Regie-

340 Auch wenn hier immer wieder von „Gründungen“ die Rede ist, so meinen Laclau und Mouffe nicht, dass es eine Art Gründungsakt gibt, der eine vollkommen neue Gesellschaft hervorbringt. Unter Gründungen verstehen sie Entwicklungen, die bereits bestehende Gesellschaften nach und nach ihren Stempel aufdrücken. Sie werden damit zu neuen Hegemonien, welche die vorigen Hegemonien ablösen.

rungsform die Indeterminiertheit des Sozialen. In ihr können Politik und Hegemonien nur zur völligen Ausprägung kommen, wenn die demokratische Gemeinschaft ein Verständnis von Kontingenz hat.

Die Anerkennung von Kontingenz und die Gründung der Gesellschaft durch Politik ist eine wichtige Voraussetzung für Demokratie. Sie ermöglicht erstens, bisherige politische Traditionen und „Wahrheiten“ zu hinterfragen, ihre Einsetzung durch Machtprozesse zu entlarven und die Gesellschaft von diesen „Sedimenten des Politischen“ nach und nach zu befreien.

„Nun ist dieser Prozeß der Desedimentierung gleichzeitig auch ein Prozeß der Detotalisierung der Gesellschaft. [...] Weil – wenn man als gegeben annimmt, daß die Gesellschaft nicht länger von einer ihr innewohnenden grundlegenden Logik bestimmt ist, und darüber hinaus auch von einem kontingenten Charakter der Handlungen der politischen Institutionen ausgeht – es keinen Ort mehr gibt, von dem aus ein souveräner Erlaß ausgesprochen werden könnte.“ (Laclau 1999: 112)

Zweitens ermöglicht das Fehlen eines letzten Grundes die Umsetzung zweier zentraler Werte der Demokratie: Zum einen Freiheit und zum anderen demokratische Mitwirkung. Beide Werte können nur dann verwirklicht werden, wenn in der demokratischen Gemeinschaft Politik stattfindet.

Freiheit ist für Laclau nur dann gegeben, wenn die Gesellschaft sich bewusst ist, dass aufgrund der Grundlosigkeit Politik und Macht stattfinden müssen. Er widerspricht damit den Ansichten linker Theorien zur Macht (vgl. Kapitel 3.5). Diese setzen Politik oftmals mit Unfreiheit gleich, da Politik durch Machtprozesse erfolgt, welche die Freiheit der Individuen beschränken. Laclau zeigt die umgekehrte Sichtweise auf, dass Freiheit und Macht miteinander verwoben sind und das Vorliegen von Macht gleichermaßen Freiheit ermöglicht als auch verunmöglicht. Freiheit, verstanden als Selbstbestimmung, entsteht nur dann, wenn das eigene Handeln nicht vorgegeben, sondern kontingent ist. Für Laclau darf das Handeln daher nicht rational von Essentialismen oder „überzeitlichen Wahrheiten“ abgeleitet werden, sondern muss aus echten Entscheidungen entspringen. Bei jeder echten Entscheidung kommt jedoch Macht zum Einsatz, denn die Wahl *einer* Alternative unterdrückt machtvoll alle anderen. Laclau schlussfolgert, dass es nur dort Freiheit geben kann, wo auch Macht vonnöten ist. Eine Gesellschaft ohne Macht und Politik wäre eine determinierte Gesellschaft, in der die Individuen keine Selbstbestimmung mehr haben und keine freien Entscheidungen treffen können. Solange keine Determination durch objektive Wahrheiten vorliegt, haben die Subjekte Wahlfreiheiten – doch gleichzeitig beschränken die Machtverhältnisse (die zwangsläufig entstehen, wenn Entscheidungen getroffen werden) die Individuen und verhindern eine vollständige Selbstbestimmung. Existiert jedoch Freiheit und damit der Zwang zu Entscheidungen, dann muss die Gesellschaft Regeln und Konventionen entwickeln, wie diese

Entscheidungen getroffen werden. Die Demokratie unterscheidet sich von anderen Staatsformen darin, dass in die Entscheidungsprozesse der Demos (und damit zumindest mittelbar über Repräsentation alle Bürger_innen) einbezogen wird.

Demokratische Mitwirkung macht demnach nur Sinn, wenn das Gemeinwohl nicht von vorneherein feststeht, sondern sich alle Bürger_innen auf der Suche nach gemeinsamen Werten und Regeln beteiligen können. Würde die Gesellschaft auf einer letzten Wahrheit gründen, kämen die Partizipationsprozesse zum Erliegen.³⁴¹

„Eine entscheidende Konsequenz unserer Analyse ist, daß Undurchsichtigkeit und Nicht-Repräsentierbarkeit die wirkliche Bedingung einer demokratischen Gesellschaft sind. Völlige Repräsentierbarkeit würde bedeuten, daß die *Bedeutung* gesellschaftlicher Verhältnisse, daß der Grund beziehungsweise die *Gründung* von Gesellschaft gänzlich klar und fixiert werden könnten [...]. In diesem Fall würden jedoch alle Kontroversen innerhalb des Sozialen auf eine einfache Frage des Wissens hinauslaufen: da es einen Grund des Sozialen vor jeder sozialen Auseinandersetzung *gibt*, setzt sich am Ende derjenige mit dem richtigen Wissen durch. [Herv.i.O]“ (Laclau/Mouffe 2000: 27f.)

Einige bedeutende politische Theorien (beispielsweise jene von Habermas und Rawls) betrachten Macht und Politik als Hindernisse beim Suchen nach dem „objektiven Gemeinwohl“ und der „idealen Lösung“. Anders Laclau und Mouffe: Sie begrüßen Politik und Macht als notwendige Voraussetzung von Demokratie. „[...] they argue, we must recognize and affirm the constitutive nature of plurality, conflict, and ambiguity rather than lamenting them as obstacles to finding the true will of ‚the people‘.“ (Keenan 2003: 103) Demokratie ist nur dann möglich, wenn keine Gruppe und kein Individuum sich bei der Suche nach gesellschaftlichen Entscheidungen über die anderen Mitglieder der Gemeinschaft erheben und vorgeben kann, das eigentliche Gemeinwohl besser zu kennen als der Rest. Vielmehr bildet es eine wichtige Grundlage der Demokratie, wenn sich alle ihrer Kontingenz und Fehlbarkeit bewusst sind und nur partikuläre Lösungen anstreben, anstatt den großen, universalen „Wurf“ festzulegen. Bei partikularen Entscheidungen ist die Mitwirkung möglichst vieler Gruppen wünschenswert.

341 Diese These Laclaus ist nur dann sinnvoll, wenn sich restlos alles voneinander ableiten lässt, sobald eine feste Wahrheit gefunden ist. Diese Schlussfolgerung mag in der Theorie nachvollziehbar sein, wenn davon ausgegangen wird, dass alles miteinander zusammen hängt und diese eine Wahrheit Zugriff auf alle Bereiche in der Gesellschaft hat. Wird jedoch angenommen, dass das Vorliegen einer Wahrheit nur Teilbereiche der Gesellschaft betrifft, so wären Partizipationsprozesse in den noch offenen Fragen nach wie vor denkbar.

„Der Diskurs radikaler Demokratie ist nicht länger der Diskurs des Universalen; die epistemologische Nische, aus der ‚universale‘ Klassen und Subjekte sprachen, wurde ausgemerzt und ist durch eine Polyphonie der Stimmen ersetzt worden, von denen jede ihre eigene irreduzible diskursive Identität konstruiert. Dieser Punkt ist entscheidend: es gibt 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.“ (Laclau/Mouffe 2000: 237)

Mit der radikalen Grundlosigkeit der Demokratie geht die Ablehnung jeglicher Essentialismen in der demokratischen Theorie einher. Laclau und Mouffe lehnen den sozialistischen Gedanken ab, dass Widerstand gegen Unterdrückung natürlich wäre und von universalen Normen oder Prinzipien abgeleitet werden könne (ebd.: 193). Auch die Vorgehensweise von liberalen Demokratietheoretiker_innen, Demokratie durch Rationalität zu legitimieren, stellt einen weiteren Universalismus dar. Es ist Laclaus und Mouffes Bestreben, die Werte der Aufklärung zu bewahren, ohne diese für alle Zeiten und Räume zu verallgemeinern. Vor allem wenden sie sich gegen Essentialismen, die das Wesen von Subjekten einzufangen versuchen. Die sozialistische Sichtweise, dass die Arbeiterklasse ein „privilegierter Akteur“ (ebd.: 192) sei und die wahren Interessen der Gesellschaft repräsentiere, weisen sie genauso zurück wie Theorien, die Expert_innen, „Philosophenkönige“ oder die gebildeten Schichten als ideale Regierende entwerfen. Es ist für Laclau und Mouffe das Ende von Demokratie, wenn es eine partikulare Gruppe erfolgreich schafft, ihre Interessen als die universalen Interessen der Gemeinschaft zu erklären.

„Ihr demokratischer Charakter [der demokratischen Gesellschaft, Anm.d.Verf.] kann nur dadurch gegeben werden, daß kein begrenzter sozialer Akteur sich selbst die Repräsentation der Totalität zuschreiben und auf diese Weise von sich behaupten kann, über die ‚Macht der Gründung‘ zu verfügen. Folglich umfaßt dies eine Schwächung der ontologischen Ansprüche politischer Handlungen: der politische Kampf geht nicht länger um die (mythische) Kontrolle über den unvermeidlichen Ort der Macht.“ (ebd.: 25)

Das soll allerdings nicht heißen, dass in einer radikalen Demokratie Gruppen nicht versuchen würden, ihre partikularen Sichtweisen der Mehrheit „schmackhaft“ zu machen. Vielmehr ist genau dies essentiell nötig für eine Gesellschaft: In einer politischen Gemeinschaft müssen Entscheidungen über die gemeinsamen Richtungen getroffen werden und dazu muss sich in den politischen Prozessen eine Gruppe, die für die „Mehrheit“ spricht, durchsetzen. Entscheidend für eine *demokratische* Gemeinschaft ist, dass immer deutlich bleibt, dass eine Gruppe die Richtung nur *vorläufig* vorgeben kann. Damit entsteht ein demokratischer Wettbewerb, in dem „verschiedene Gruppen miteinander [wetteifern], um ihren Partikularismen eine Funktion universeller Repräsentation zu geben. Gesellschaft generiert ein ganzes Voka-

bular leerer Signifikanten, deren vorübergehende Signifikate das Ergebnis eines politischen Wettbewerbs sind.“ (Laclau 2002b: 64) Unterstützt wird diese Hinterfragung durch die in jeder Gesellschaft vorliegenden Antagonismen und Dislokationen, die immer wieder die Kontingenz aller „Mehrheitsmeinungen“ aufzeigen. Es existieren unüberwindliche Meinungsverschiedenheiten, die eine völlige Repräsentation der Gemeinschaft durch eine partikulare Gruppe verhindern.³⁴²

„Genau aus diesem Grund kann es demokratische Politik geben: Eine Abfolge finiter und partikularer Identitäten, die eine universale Aufgabe zu übernehmen versuchen, die über sie hinausgeht; die aber folglich niemals in der Lage sind, die Distanz zwischen Aufgabe und Identität zu überdecken und die jederzeit durch alternative Gruppen ersetzt werden können. Unvollständigkeit und Vorläufigkeit gehören zur Essenz der Demokratie.“ (ebd.: 41)

Die Identitäten und Interessen von Subjekten stehen nicht schon vor den politischen und diskursiven Prozessen fest und daher kann sich keine Politik auf solche „wahren Interessen“ berufen. In der radikalen und pluralen Demokratie besteht ein wichtiger Teil der Politik darin, Identitäten überhaupt erst zu entwickeln. Da die Identitäten in den Diskursen immer wieder Transformationen erfahren, ist dieser Entwicklungsprozess nie abgeschlossen. „[...] politische Praxis besteht in einer demokratischen Gesellschaft nicht darin, die Rechte prä-konstituierter Identitäten zu verteidigen, sondern vielmehr jene Identitäten selbst in einem prekären und jederzeit anfechtbaren Terrain zu konstituieren.“ (Laclau/Mouffe 2000: 25f.) Erst wenn in der Demokratie der Begriff des autonomen, selbsttransparenten und einheitlichen Subjekts aufgegeben wird, kann eine wirkliche radikale Demokratie stattfinden. In einer Demokratie ohne klassisches Subjekt ist die Gesellschaft viel sensibler dafür, dass die Subjektbildung mit Antagonismen und Ausschließungen einhergeht und Konflikte nach sich zieht. Erst wenn vollkommen darauf verzichtet wird für Identitäten eine „prä-diskursive“ Basis einzufordern, wird die Gesellschaft offen sein für vielfältigste, sich selbst legitimierende Identitätswürfe (ebd.: 208). Jegliche Vorbedingungen für Identitätswürfe verringern die Diversität der Gesellschaft. Daher bezeichnen Laclau und Mouffe ihre Variante als radikal.

Auf der politischen Ebene fordern Laclau und Mouffe eine linke, demokratische Hegemonie. Dazu raten sie der Linken, die Grundlosigkeit des Sozialen anzuerkennen und von Essentialismen wie der versöhnten Gesellschaft, dem Subjekt sowie der Arbeiterklasse als zentralen Akteur abzukommen. Macht soll als unverzichtbarer Teil der Politik begriffen und als Voraussetzung für Freiheit und Wahl gewürdigt werden. Die Linke muss Versöhnungsutopien den Rücken kehren und einen pluralistischen Staat anstreben, der Dissens und Machtbeziehungen anerkennt.

342 Laclau und Mouffe weisen daher die Möglichkeit, eine Gesellschaft könne einen Konsens finden, als Utopie zurück.

Es könnte gefolgert werden, dass Demokratie einer politischen Logik folgt und die Anerkennung von Kontingenz automatisch nach und nach die Gesellschaften demokratischer werden lässt. Doch es existiert kein zwangsläufiger Weg zur Demokratie, sondern aus der Erkenntnis der Kontingenz können auch andere Gesellschaftsformen folgen. In totalitären und rechtspopulistischen Gesellschaften würde versucht werden, die Kontingenz der Gesellschaft durch die Durchsetzung einer künstlichen Einheit zu überdecken. „Angesichts der radikalen Unbestimmtheit, die die Demokratie eröffnet, bedeutet dies einen Versuch, wieder ein absolutes Zentrum einzuführen und die Geschlossenheit wiederherzustellen, die die Einheit wiedereinsetzt.“ (ebd.: 232) Totalitarismus und Demokratie unterscheiden sich darin, dass beide verschieden mit der Tatsache der Kontingenz der Gesellschaft umgehen. Totalitäre Gesellschaftsformen verbergen die Dislokationen der Gesellschaft durch die Schaffung einer möglichst starken Hegemonie. Demokratien hingegen bewahren die Indeterminiertheit und halten den Ort der Macht unbesetzt.

„Hence, while the radical democratic imaginary presupposes openness and pluralism and processes of argumentation which never lead to an ultimate foundation, totalitarian societies are constituted through their claim to master the foundation. [...] Radical democracy and totalitarianism are, therefore, entirely opposite in their attempts to deal with the problems deriving from dislocation and uneven development.“ (Laclau/Mouffe 1987: 106)

Demokratie ist für Laclau und Mouffe ein prekäres und angreifbares Gut, das jederzeit umkämpft ist. Die Errungenschaften und Werte der Demokratie erhalten sich nicht von allein. Sie werden sich auch nicht, wie von einer „unsichtbaren Hand“ geleitet, nach und nach durchsetzen.³⁴³ Es sind in der radikalen Demokratie nur partielle Emanzipationen möglich, die jederzeit zurückgenommen werden können und daher mit umso mehr Aufmerksamkeit geschützt werden müssen. Der Linken raten sie daher, sich von der Vorstellung einer Revolution zu verabschieden. Eine Revolution könne nicht einen Ausgangspunkt bilden, an dem eine grundlegend neue, versöhnte und rationale Gesellschaft gegründet wird (Laclau/Mouffe 2000: 220f.). Laclau und Mouffe sehen nur das langsame politische Vorgehen als erfolgreich an, bei dem nach und nach Änderungen eingeführt werden. Politik gleicht mehr einem „Stellungskrieg“ und einer Emanzipation als einer Revolution. Die antiessentialisti-

343 Gerade letzteres kritisiert Michael Rustin (1988: 165). Für ihn kommt die demokratische Revolution mit ihrer stetigen Subversion einer unsichtbaren Hand gleich und er wendet ein, es müssten andere Logiken, wie Webers Bürokratisierung stärker in den Blick genommen werden. Angesichts dessen, dass aber Laclau und Mouffe beständig davor warnen, die Demokratie und ihre Errungenschaften als etwas selbstverständliches zu nehmen, ist die Lesart stimmiger, dass sie die Subversion als ein Potenzial, aber nicht als eine Zwangsläufigkeit der Demokratie ansehen.

sche Haltung lehrt, dass keine Errungenschaften als zwangsläufig oder als notwendige Folgen begriffen werden sollten, sondern dass jeder Schritt hin zu mehr Gleichheit und Freiheit das Resultat von schwierigen Kämpfen ist, deren Ergebnisse nie gesichert sind. Sich Freiheit und Gleichheit zu bewahren, ist für Laclau und Mouffe so wichtig, weil diese beiden Normen den Kern der Indeterminiertheit in der Demokratie ergänzen und unterstützen.

Zwar haben Laclau und Mouffe deutlich gemacht, dass sich die Demokratie dadurch auszeichnet, dass sie sich totalitären Hegemonien verweigert. In ihrer politischen Theorie jedoch steht der Drang nach universalen Hegemonien im Zentrum (vgl. Kapitel 2.3.8). Obwohl es unmöglich für einzelne Gruppen ist, ihre partiellen Weltanschauungen zu einer unumstrittenen „Objektivität“ für alle zu machen, so wetteifern sie dennoch darum: „[...] any significant political struggle must be understood as engaged for conflict for – what is now conceived as – the ‚impossible‘ object society-as-totality“ (Wenman 2003: 586). Hier zeigt sich abermals die Schwäche ihrer Theorie, dass sie die „Wünsche“ nach gesellschaftlicher Schließung und umfassenden Hegemonien zu wenig ausarbeiten. In dieser Form ergibt sich ein Missklang zwischen ihrer Diskurs- und Demokratietheorie. Es bleibt offen, welche der beiden Thesen – der Drang nach Schließung und zur Errichtung von Hegemonien oder die Einsicht, dass andere Positionen genauso grundlos wie die eigenen und daher zu achten sind – in den politischen Prozessen mehr Gewicht erhält und ob hegemoniale Diskurse gar Laclaus und Mouffes Forderung nach Toleranz und Respekt zunichte machen. Laclau scheint ein gewisses Vertrauen darin zu haben, dass die Grundlosigkeit für ein Gleichgewicht im Wettbewerb der Gruppen sorgt, da sie „niemals in der Lage sind, die Distanz zwischen Aufgabe und Identität zu überdecken und sie jederzeit durch alternative Gruppen ersetzt werden können“ (Laclau 2002b: 41). Dennoch stellt sich die Frage, wieso eine politische Gruppe die Motivation haben sollte, ihrem Drang nach einer hegemonialen Stellung zu widerstehen und für die demokratische Anerkennung von Kontingenz einzutreten (vgl. dazu Kapitel 5.4). Mark Anthony Wenman (2003) verortet diesen Missklang in den unterschiedlichen Ausarbeitungen der Hegemonietheorie durch Laclau einerseits und Mouffe andererseits. So schreibt er Laclau die Urheberschaft für den Großteil der politischen Theorie zu und Mouffes Leistung sieht er in der Demokratietheorie. Laclau vertritt auch in späteren Schriften seine postmarxistische These, Mouffe hingegen verzichtet darauf.

5.2.2 Subversion durch Gleichheit, Pluralismus als Ergänzung

Die Gleichheit stellt einen zentralen demokratischen Wert dar und unterstützt den Kampf für Demokratie. Indem sie die Logik der Äquivalenz anwendet, trägt sie dazu bei Essentialismen zu hinterfragen. Identitäten können sich als umso gefestig-

ter darstellen, desto stärker sie von anderen Identitäten abgegrenzt sind und ihre Differenz betonen. Sobald sie jedoch gleiche Eigenschaften mit anderen Identitäten teilen, bröckelt ihre eindeutige Fixierung. Die Norm der Gleichheit profitiert von der subversiven Wirkung der Äquivalenzlogik und schwächt die bestehenden anthropologischen und gruppenspezifischen Essentialismen.

Für eine demokratische Gesellschaft hat die Norm der Gleichheit weitere Vorteile. Indem immer mehr Gruppen und Identitäten als „Gleiche“ behandelt werden, werden zusätzliche Bevölkerungsgruppen in die politischen Prozesse mit einbezogen und Partizipation verstärkt.³⁴⁴ „Der demokratische Prozeß in den heutigen Gesellschaften kann beträchtlich vertieft und ausgeweitet werden, wenn er verantwortlich gemacht wird für die Forderungen breiter Bevölkerungsteile – Minoritäten, ethnische Gruppen, etc. –, die traditionell von ihm ausgeschlossen wurden.“ (Laclau 2002b: 62) Eine Dekonstruktion von essentialistischen „Altlasten“ der klassischen demokratischen Theorien und Praxen sieht Laclau dabei als hilfreich. Wenn ersichtlich wird, dass die ausgeübte Demokratiepraxis bestimmte Gruppen ausgrenzt, dann kann die Kritik daran dazu beitragen, solche Praxen zu ändern. Die Dekonstruktion zeigt auf, an welchen partikularen und essentialistischen Ansichten der bisherige Demokratiebegriff hängt, ohne sie tatsächlich zu benötigen. Die Loslösung von solchen Essentialismen würde eine Vertiefung und Universalisierung der demokratischen Normen bewirken (ebd.: 63).

Gerade für die Linke ist der Einschluss weiterer Gruppen bedeutsam. Laclau und Mouffe raten der Linken, sich beim Aufbau einer demokratischen Hegemonie nicht hauptsächlich auf die Arbeiterklasse zu beziehen (wie es noch in den 1980ern der Fall war). Unterdrückungsbeziehungen finden auch bei anderen sozialen Gruppen statt und der demokratische Kampf für Gleichheit endet nicht bei Gleichheiten für die Arbeiterklasse. Vielmehr ist es wichtig, jene Gruppen ausfindig zu machen, die ebenfalls für die demokratischen Ideale kämpfen, und mit diesen gemeinsame Äquivalenzketten und Allianzen zu bilden. Laclau und Mouffe sehen als Bündnispartner vor allem die Neuen Sozialen Bewegungen als vielversprechend an. Die Linke könnte bei der Entwicklung eines neuen demokratischen Imaginären eine Führungsposition einnehmen, sollte aber immer darauf achten, deren Autonomie zu berücksichtigen. Auch bei der Bestimmung der politischen Gegner sollte die Linke von Essentialismen abkommen und nicht einseitig den Staat als Gegner im Blick

344 Laclau und Mouffe gehen angesichts der Bürgerrechtsbewegungen optimistischerweise davon aus, dass eine Angleichung mit mehr Rechten einhergeht. Allerdings könnte ebenso gut der umgekehrte Fall eintreten, dass bestimmte Gruppen mit anderen rechtlosen Gruppen gleichgesetzt werden, also die Gleichheit auch dazu führen kann, Gruppen Rechte zu verwehren. Hierfür müsste allerdings auch eine gleichzeitige Differenzierung einhergehen, die die abgewertete Gruppe von den mit Rechten ausgestatteten Menschen trennt.

haben. Nicht nur der Staat kann der Urheber von Unterdrückungsbeziehungen sein. Wie die Neuen Sozialen Bewegungen aufzeigen, können Unterdrückungen ebenso durch Teile der Zivilgesellschaft stattfinden. Die Neuen Sozialen Bewegungen sind freilich ein Begriff aus den 1980ern und Laclaus und Mouffes Vorschlag muss entsprechend an die heutige Zeit angepasst werden (vgl. Mouffe 2014: 161-188).

Gleichheit dient als Maßstab dazu, Unterdrückung von bestimmten Bevölkerungsgruppen aufzeigen zu können. „Unsere These ist, daß erst ab dem Moment, als der demokratische Diskurs in der Lage war, die verschiedenen Widerstandsformen gegen die Unterordnung zu artikulieren, die Bedingungen der Möglichkeit des Kampfes gegen die verschiedenen Typen von Ungleichheit existierten.“ (Laclau/Mouffe 2000: 195) Dieser Vorteil der Gleichheitsnorm ist insbesondere für die Linke wichtig, deren Ideal es darstellt, Unterdrückung zu bekämpfen. Die Grundlage dieses Kampfes fanden die sozialistischen Bewegungen im Gleichheitsbegriff, den sie auf den Bereich der Ökonomie ausweiteten. Sie sind daher für Laclau und Mouffe als Teil der demokratischen Revolution zu sehen. In *Hegemonie* erteilen sie der Linken den Rat, sich in das umfassendere demokratische Projekt einzuordnen. Damit geht einher, dass die Linke sich von ihren essentialistischen Einstellungen lösen und die Ablehnung gegen die liberale Demokratie aufgeben sollte. In linken Diskursen wird gerne übersehen, dass die sozialistischen Ziele sich nur verwirklichen lassen, wenn liberale Erkenntnisse und Institutionen aufgegriffen werden. Die Norm der Gleichheit ist nämlich als alleinige Norm nicht ausreichend. Sie enthält in sich ein totalitäres Moment, das Demokratie untergraben kann. Als Korrektiv und Gegenpol sind in einer demokratischen Gesellschaft deswegen die Normen der Freiheit, Autonomie und Pluralismus vonnöten.

Die Gleichheitsnorm tendiert dazu, eine Allianz zwischen verschiedensten Gruppen zu etablieren, um für diese gleiche Rechte zu erlangen und damit Ungleichheiten und Unterdrückung abzubauen. Dieser Vorgang gibt zwar mehr Gruppen Zugang zu den politischen Prozessen, gleichzeitig besteht die Gefahr, dass die politischen Räume nicht nur ausgedehnt, sondern auch vereinheitlicht werden. Dieser Prozess kann seinerseits dazu führen, dass Unterdrückung stattfindet. Die Problematik ist, dass Individuen immer in ihren sozialen Verhältnissen betrachtet werden müssen, in denen bereits gravierende Ungleichheiten vorliegen. Ein einziger politischer Raum, in dem an alle der gleiche Maßstab angelegt wird, trägt in seiner Konsequenz Ungleichheiten weiter, weil er unterschiedliche Voraussetzungen nicht wahrnimmt, oder weil er neue Ungleichheiten erzeugt. Leistungen in der Schule scheinen nach dieser Logik beispielsweise ein gerechter, weil allgemeiner Maßstab zu sein, um entsprechende Zugangshürden zu bestimmten Studienfächern aufzustellen. Übersehen wird aber, dass sozial schwächere Kinder nicht dieselbe Förderung und Unterstützung erhalten, um genauso gute Leistungen erbringen zu können wie gleich intelligente Kinder aus wohlhabenden Familien. Die Interventionen des Staates, um zu einer größeren Chancengleichheit beizutragen, gehen allerdings oft-

mals mit Interventionen in die als privat erachteten Räume und mit Bürokratisierung einher (vgl. Laclau/Mouffe 2000: 203f.). Sie können dann ihrerseits Antagonismen bewirken, wie zum Beispiel den Ärger von konservativen Familien in Deutschland, dass die Benachteiligung sozial schwacher Kinder über die Förderung von Kindertagesstätten vermindert werden soll. Die massive finanzielle Ausstattung der Kinderbetreuung außer Haus gepaart mit einem als invasiv empfundenen Diskurs erweckt bei diesen Familien das Gefühl einer regelrechten Pflicht, das eigene Kleinkind von „Fremden“ erziehen zu lassen. In diesem Fall zielt der Kampf gegen Bevormundung und stellt keine Forderung nach Gleichheit dar. Vielmehr wird die Notwendigkeit von Freiheit, Autonomie und Individualismus betont.

Eine unreflektierte Gleichmacherei kann also dazu führen, dass sowohl Staat als auch Gesellschaft bestimmte Gruppen in Regeln und Normen pressen, die diesen nicht gerecht werden. Unterdrückung lässt sich also durch die Norm der Gleichheit nicht allein verhindern. Es braucht als Ergänzung auch die Norm der Freiheit. Eine demokratische Gesellschaft sollte daher verschiedene politische Räume zulassen, denen eine gewisse Autonomie vorherrscht und Freiheitsrechte zugesichert werden. Die radikale Demokratie muss immer auch eine plurale Demokratie sein.

Das Bewusstsein der Kontingenz zieht Pluralismus nach sich: Wenn anerkannt wird, dass andere Gruppen zu anderen Entscheidungen gelangen als man selbst, und diese Entscheidungen aufgrund ihrer Grundlosigkeit ebenso viel Berechtigung haben wie die eigene Entscheidung, dann sollte die Ermöglichung verschiedener Lebensstile und verschiedener Konzeptionen des Guten zugelassen werden. Nur wenn Differenzen akzeptiert und gewürdigt werden sowie Gruppen eigene Räume und Autonomie zugestanden werden, kann Unterdrückung durch den Staat oder die Gesellschaft minimiert werden. Dafür bedarf es der liberalen Institutionen mit ihrer Gewaltenteilung und ihren Schutz- und Menschenrechten.

Doch auch Freiheit soll nicht zur beherrschenden Norm werden. In neo-konservativen und neo-liberalen Diskursen etwa wird die Verbindung zwischen demokratischem und liberalen Diskurs aufgegriffen und die Norm der Freiheit so weit betont, dass „Freiheit“ als Rechtfertigung dafür herhalten muss, dass Ungleichheiten zwischen Gruppen bestehen bleiben sollten. Maßnahmen, die für Gleichheit zwischen verschiedenen Gruppen zu sorgen, werden als Angriffe auf die Freiheiten dieser Gruppen gewertet. Diese Haltung zementiert für Laclau und Mouffe die Unterdrückungsverhältnisse, die in einer Gesellschaft bestehen und die sie zerstören wollen. Laclaus und Mouffes Pluralismus soll aufmerksam für solche Machtverhältnisse sein und diese in Richtung stärkerer Gleichheit transformieren. In diesem Sinne streben Laclau und Mouffe weder einen „liberalen“ noch einen „postmodernen“ Pluralismus an:

„Im Gegensatz zu den traditionellen liberalen Pluralisten, die sich über die Erfordernisse einig sind, die Sphäre der Rechte auszuweiten, um bisher ausgeschlossene Gruppen einzuschließen

– aber diesen Prozeß als einen reibungslosen Prozeß fortschreitender Eingliederung in eine (angeblich) neutrale Konzeption der Bürgerrechte sehen –, betonen wir die Zentralität von Machtverhältnissen. Das heißt, daß der Ausdehnung des Pluralismus Grenzen gesetzt sind, was von der Tatsache herrührt, daß einige existierende Rechte durch die völlige Ausschließung oder Unterordnung der Rechte anderer Kategorien konstituiert worden sind.“ (Laclau/Mouffe 2000: 24)

Letztere Problematik besteht auch für postmoderne Arten des Pluralismus, welche jegliche Differenzen innerhalb eines demokratischen Gemeinwesens dulden wollen. In dieser Version eines Pluralismus würden Gruppen anerkannt werden, deren Identitäten darauf beruhen, andere abzuwerten und ihre Rechte zu beschneiden.

Auf der praktischen politischen Ebene raten Laclau und Mouffe den linken Parteien, sich als Teil der übergeordneten demokratischen Revolution einzuordnen und deren Grundsätze zu übernehmen. Die liberalen Errungenschaften der Demokratie – Menschen- und Freiheitsrechte, liberale Institutionen wie die Gewaltenteilung und Pluralismus – sollten in diesem Sinne als wichtige Elemente des demokratischen Staates geschätzt und verteidigt werden. Dies bedeute aber nicht, dass jegliche liberale Institutionen unhinterfragt angenommen werden müssen: Durch die gemeinsame (kontingente) Artikulation des politischen Liberalismus mit der kapitalistischen Wirtschaftsordnung sowie durch den langen liberalen Diskurs beruhen liberale Institutionen auf manchen veralteten Grundannahmen, die es zu dekonstruieren gilt (vgl. Laclau 1994a: 297). Die Artikulation zwischen Liberalismus und Kapitalismus sei jedenfalls nicht essentiell für die Demokratie: sie lasse sich auch ohne kapitalistische Produktionsbedingungen denken.

In vielen Punkten ist die Theorie aus *Hegemonie* schon veraltet, vor allem wenn die Ratschläge an die Linke oder auch die Neuen Sozialen Bewegungen betrachtet werden. Die Konzentration der Linken auf die Arbeiterklasse oder auch ihre Kritik an liberalen Institutionen sind in dieser Form schon längst nicht mehr gegeben. Mouffes eigene Weiterentwicklung liefert die notwendige Aktualisierung und Anpassung an neue politische Gegebenheiten.

5.2.3 Mouffes agonistischer Pluralismus

Mouffes intellektueller Werdegang lässt sich in drei Phasen einteilen: Die Wurzeln ihres Denkens liegen in marxistischen Theorien, mit denen sie sich in ihrer Studienzeit bei Althusser in Paris, in ihrer Zeit in Lateinamerika und in ihren Schriften zu Gramsci (Mouffe 1979) auseinandersetzte. In dieser Phase war Mouffe dem Marxismus verhaftet, stieß bei ihrer Bearbeitung von Gramscis Theorie aber bereits auf Unstimmigkeiten innerhalb des Marxismus. Auf dieser Basis gelangte Mouffe gemeinsam mit Laclau in ihre post-marxistische Phase, in welcher *Hegemonie* er-

schien und Mouffe weitere Artikel zu einer radikaldemokratischen Theorie verfasste. Die gemeinsame Demokratietheorie ist in dieser Phase noch sehr stark durch die Auseinandersetzung mit dem klassischen Marxismus und poststrukturalistischen Einsichten geprägt und ihre Schriften wenden sich hauptsächlich an eine linke Leserschaft. Diese soll durch Strategievorgaben befähigt werden, eine neue linke, post-marxistische Hegemonie zu gründen, die aus den marxistischen aber auch liberalen Theorien die zentralen Einsichten ohne überflüssige Essentialismen übernimmt. Seit Erscheinen von „The Return of the Political“ (1993) kann von einer dritten Phase Mouffes gesprochen werden: Nun wendet sie sich voll und ganz der Demokratietheorie und dem Liberalismus zu. Anders als Laclau nimmt Mouffe in ihren späteren Werken kaum mehr Bezug auf die marxistischen Wurzeln. Im Zentrum stehen die immanente Kritik der liberalen Demokratietheorien und die Entwicklung von Mouffes agonaler Demokratie. Viel stärker als früher gründet Mouffe ihre Demokratietheorie in der liberalen Demokratie, deren zentrale Errungenschaften sie bewahren und radikal umsetzen möchte. Mithilfe der Einsichten ihrer Diskurstheorie zeigt Mouffe Probleme und Essentialismen der liberalen Demokratie auf und wie diese durch das Besinnen auf die Kerngedanken der liberalen Demokratie überwunden werden können. Ihre Lösungen sollen als Strategie und Anleitung helfen, eine neue linke Hegemonie zu errichten.

Mouffe erläutert in ihren Schriften nach *Hegemonie* nur sehr knapp die Grundannahmen ihrer Diskurstheorie, auf denen ihre Demokratiekonzeption aufbaut. Zumeist verweist sie zur Begründung ihrer Thesen auf *Hegemonie* und wendet sich gleich den Schlussfolgerungen für die Demokratie zu. Mouffe bezieht sich in ihren eigenen Werken nicht mehr auf sämtliche Thesen oder Begriffe aus *Hegemonie*, sondern für sie sind folgende Erkenntnisse aus der Diskurstheorie zentral: Gesellschaft beruht auf Kontingenz und die demokratische Revolution bildet dies ab, indem im Zentrum der Demokratie Grundlosigkeit steht (vgl. Mouffe 1993a: 11f.; Mouffe 2008: 19; Kapitel 4.3.2).³⁴⁵ Identitäten existieren nicht bereits vor den politischen Diskursen, sondern werden erst in diesen gebildet. Bei der Bildung von Identitäten und Bedeutungen sind Macht und Politik konstitutiv, das heißt das Soziale umfasst die Sedimente des Politischen. Dadurch, dass Bedeutungen und Iden-

345 Mouffe weist zurück, dass die Kritik an bestimmten Errungenschaften der Moderne – insbesondere die Begründungen von Demokratie durch Rationalität – die Moderne an sich infrage stellt, wie es Habermas behauptet. Für Mouffe ist das „aufklärerische Projekt der Selbstgründung“ („self-foundation“, Mouffe 1993a: 12) nur ein epistemologisches Teilprojekt der Moderne. Dieses sei aber nicht untrennbar mit dem eigentlichen politischen Projekt – der „self-assertion“, das heißt der Selbstbehauptung gegen aufoktroyierte Teleologien – verbunden. Mouffe will das politische Projekt fortführen und sieht trotz aller ursprünglichen Verdienste das epistemologische Projekt der Moderne als ein Hindernis dafür.

titäten immer in politischen Prozessen durch Abgrenzungen und Ausschließungen entwickelt werden, sind Antagonismen und Konflikte ein unausweichlicher Bestandteil aller Diskurse.

Für Mouffe bildet das Paradigma der demokratischen Revolution die Grundlage für alle heutigen Sichtweisen auf Gesellschaft. Es gibt zwei Wege, damit umzugehen: Entweder diese Erkenntnis wird geleugnet und die Gesellschaft setzt durch Machtprozesse eine als „natürlich“ vermutete Ordnung durch. Oder aber, die Gesellschaft akzeptiert diese Sichtweise der Unsicherheit und richtet ihre Politik danach aus. Mouffe hält nur letztere Vorgehensweise für sinnvoll. Der Poststrukturalismus untermauert wirkungsvoll die Erkenntnis der Grundlosigkeit und begründet sie nachvollziehbar, weswegen für Mouffe der Poststrukturalismus dazu beiträgt, diese entscheidenden Eigenschaften der Demokratie besser zu verstehen als klassische Theorien (Mouffe 2008: 27). Demokratie ist bislang die einzige Herrschaftsform, die die Grundlosigkeit der Gesellschaft zu akzeptieren in der Lage ist und den Ort der Macht leer hält. Die demokratische Revolution birgt damit zweierlei Vorteile: Die Erkenntnis der Grundlosigkeit sowie die Entwicklung einer Herrschaftsform, die dieser Erkenntnis gerecht wird.

In ihrer Diskurstheorie leiten Laclau und Mouffe aus dieser antiessentialistischen Sichtweise Schlussfolgerungen ab, die auch für das Verständnis von Demokratie bedeutsam sind. So sind (politische) Identitäten und Bedeutungen nicht vorgegeben, sondern werden in den gesellschaftlichen Diskursen produziert. „Die erste Konsequenz der diskursiven Auffassung für die Politik besteht darin, daß aus ihrer Sicht die politische Praxis in einer demokratischen Gesellschaft nicht in der Verteidigung von Rechten vorgefertigter Identitäten, sondern vielmehr in der Bildung der Identitäten selbst auf einem prekären und leicht verletzlichen Gebiet bestehen kann.“ (Mouffe 2001a: 14)

Der Prozess der Identitätsbildung geht mit Machtprozessen einher. Politik und Machtprozesse beginnen für Mouffe bereits bei der Identitätsbildung und sind konstitutiv dafür, dass sich so etwas wie das „Soziale“ – verstanden als die vorherrschenden Meinungen und gesellschaftlichen „Wahrheiten“ – existieren kann. Eine Gesellschaft ohne Politik und Macht ist nicht vorstellbar. Dies, so Mouffe, muss jede Herrschaftsform anerkennen: „Aber unter der Voraussetzung, daß Machtverhältnisse für die Gesellschaft konstitutiv sind, stellt sich als Hauptfrage für die demokratische Politik nicht, wie man Macht eliminieren kann, sondern wie Identitätsformen gebildet werden können – und damit auch Machtformen –, die mit demokratischen Werten vereinbar sind.“ (ebd.: 14)

Das Politische stellt sich für Laclau und Mouffe immer als Entscheidungsprozess dar, die notwendigerweise mit Gewalt, Konflikten und Ausgrenzungen einhergehen. „[Hegemoniale Verhältnisse] beinhalten ein Element von Zwang und Gewalt, das nie eliminiert werden kann [...]“. (Mouffe 2008: 125f.) Eine harmonische und versöhnte Gesellschaft, die Feindschaften durch rationales Aushandeln fried-

lich beilegt, ist für Mouffe nicht realistisch. Jede Gesellschaft muss immer wieder echte Entscheidungen treffen, die nicht durch Vernunft zu lösen und auch nicht begründbar sind, sondern bestimmte Gruppen als echte Verlierer und damit als potentielle Feinde herausgehen lassen. Die Gesellschaft muss diese „dunkle Seite“ (ebd.: 128) der Politik akzeptieren und sie konstruktiv in ihre Herrschaftsform aufnehmen. Für die Demokratie sieht Mouffe darin keine Bedrohung, sondern vielmehr eine Chance:

„Einer der Schlüssel zum Verständnis der These vom antagonistischen Pluralismus ist, dass antagonistische Konfrontation weit davon entfernt ist, Demokratie zu gefährden. Vielmehr ist sie deren eigentliche Existenzbedingung. Die Spezifik moderner Demokratie besteht in der Anerkennung und Legitimierung von Konflikt in der Weigerung, diesen zu unterdrücken, indem eine autoritäre Ordnung errichtet wird. Indem sie mit der symbolischen Gesellschaftsrepräsentation als organischer Körper – die für den holistischen Modus sozialer Organisation charakteristisch war – bricht, anerkennt die demokratische Gesellschaft den Pluralismus der Werte, die ‚Entzauberung der Welt‘, die von Max Weber diagnostiziert wurde, sowie die unvermeidlichen Konflikte, die sie mit sich bringt.“ (ebd.: 104f.)

Mouffe macht deutlich, dass sie in der poststrukturalistischen Sichtweise eine Bereicherung für die Demokratietheorie sieht. Zum einen darin, dass Eigenschaften des Politischen deutlich werden, denen jede Gesellschafts- und Herrschaftsform Rechnung tragen sollte. Zum anderen, weil die Dekonstruktion Kerneigenschaften der Demokratie hervorhebt: Das Anerkennen von Grundlosigkeit und das Akzeptieren von Macht und Antagonismen in der Politik.

Auf Basis dieser Vorbedingungen entwirft Mouffe ihre Konzeption eines „agontistischen Pluralismus“: Demokratie als eine Herrschaftsform, die auf den Prinzipien der Demokratie als „symbolischem Bezugssystem“ aufbaut.

„Ähnlich wie Lefort das tut, halte ich es für wesentlich, das Erscheinen eines neuen symbolischen Bezugssystems und die moderne Unmöglichkeit der Grundlegung einer letzten Demokratie, einer definitiven Legitimation, zu betonen. Statt allerdings die moderne Form der Demokratie einfach mit dem leeren Ort der Macht zu identifizieren, würde ich die Unterscheidung zwischen den beiden folgenden Aspekten ebenfalls betonen: zwischen einerseits der Demokratie als einer Herrschaftsform, also dem Prinzip der Volkssouveränität; und andererseits dem symbolischen Bezugssystem, in dem diese demokratische Herrschaft ausgeübt wird.“ (ebd.: 19)

Die Eigenschaften des Politischen erschweren die Konzeption einer Herrschaftsform, denn es sind zwei gegenläufige Aspekte zu vereinen: Zum einen erfordert das Freihalten des Orts der Macht eine möglichst offene Herrschaftsform, in der jede Gruppe und jedes Individuum selbst bestimmen kann, welche Werte richtig und

notwendig für ein gutes Leben sind. Demokratie sollte in diesem Sinne keine Normen vorgeben, sondern nur den Rahmen bilden, in dem die Bürger_innen friedlich um die Umsetzung ihrer Interessen konkurrieren können. In der Demokratietheorie zeigt sich diese Anforderung in jenen Demokratiemodellen, die Demokratie als Prozedur ansehen. Zum anderen aber ist die Bildung von Identitäten – vor allem auch der demokratischen Identität der Mitglieder des Demos – angewiesen auf Identifizierungen, das heißt Entscheidungen für bestimmte Inhalte. Nur wenn Werte vorliegen, die die Bürger_innen mit Leidenschaft verteidigen und leben, so kann das notwendige demokratische Gemeinschaftsgefühl entstehen. Dieses Gemeinschaftsgefühl trägt dazu bei, dass die Prozeduren der Demokratie auch wirklich gelebt und nicht ausgehöhlt werden. Vor allem kommunitarische Demokratietheorien betonen diesen Aspekt des Politischen.

Mouffe will beide Aspekte in ihrer Demokratietheorie würdigen (vgl. Mouffe 1993a: 128ff.). Für sie ist Demokratie gleichermaßen Prozedur und Substanz: Sie ist Prozedur in der Hinsicht, dass Konflikte und Feindschaften als Teil der Politik anerkannt werden und deren friedliche Austragung in einem pluralistischen System durch gewisse Prozeduren ermöglicht wird. Der Pluralismus garantiert, dass in der demokratischen Gesellschaft viele unterschiedliche Ansichten über das gute Leben vertreten werden können und keine über die anderen gestellt werden. Dennoch soll dieser Pluralismus auch eine Substanz beinhalten: Den demokratischen Konsens über die Werte der Freiheit und Gleichheit. Mouffes entscheidende Idee ist, diesen Konsens nicht abzuschließen, sondern als konflikthaften Konsens offen zu halten. Wie die Inhalte dieser Werte zu interpretieren sei, dies soll nach wie vor Thema der politischen Auseinandersetzungen im Demos sein. Es gibt daher viele Identifizierungsmöglichkeiten mit diesen beiden Werten und viele Möglichkeiten, eine demokratische Identität zu entwickeln.

Im Folgenden soll zuerst beschrieben werden, wie Mouffe die Prozeduren ihres agonistischen Pluralismus entwirft. Anschließend wird gezeigt, wie sie diese Prozeduren mit der Substanz der Normen der Freiheit und Gleichheit füllt.

5.2.4 Demokratie als Prozedur: Pluralismus, Agonismus und Institutionen

Mouffe sieht Konflikte als unausweichlich an. Es ist daher ihr Bestreben, Streit und Konfrontationen so zu organisieren, dass sie eine Plattform bekommen, die eine friedliche und gewaltfreie Auseinandersetzung ermöglicht. Diese Plattform soll Macht und Antagonismen nicht unsichtbar machen. Sie soll sie stattdessen ins Zentrum setzen, damit möglichst nachvollzogen werden kann, welche Machtstrukturen vorherrschen und wer bei den politischen Prozessen ausgeschlossen wird. Nur so sind die Machtstrukturen angreifbar und weiterhin im Fokus der Politik.

„Die Existenz von Machtformen und die Notwendigkeit ihrer Transformation anerkennen, während man zugleich die Illusion zurückweist, wir könnten uns vollständig von Macht befreien – das ist das Spezifikum jenes Projekts, das wir ‚radikale und plurale Demokratie‘ genannt haben. Solch ein Projekt anerkennt, dass die Spezifik moderner pluralistischer Demokratie – selbst einer wohlgeordneten – nicht in der Abwesenheit von Herrschaft und Gewalt besteht, sondern in der Etablierung einer Reihe von Institutionen, durch die diese eingegrenzt und herausgefordert werden können.“ (Mouffe 2008: 37)

Die „Anerkennung von Vielfalt“ (Sandkühler 1999: 1256) und die friedliche Koexistenz von vielfältigen Gruppen und Individuen findet ihre Umsetzung im Pluralismus. Das pluralistische Prinzip spiegelt für Mouffe jenen Grundgedanken wieder, die der Poststrukturalismus für die Demokratie als bedeutsam empfindet: „das Ende einer substanziellen Idee vom guten Leben“ (Mouffe 2008: 34). Sobald keine Gruppe mit Sicherheit ihre Interpretation der Welt als richtig darstellen kann, müssen andere Positionen als legitim anerkannt werden und ihnen Raum gegeben werden, damit Menschen ihr Leben auf ihre Weise führen können.

Mouffe wünscht sich keinen Pluralismus, der nur den Fakt bejaht, dass die Gesellschaft aus verschiedenen Interessengruppen besteht, deren Bedürfnisse in Einklang gebracht werden müssen. Ein solcher Pluralismus kann dazu tendieren eigene Räume für die Differenzen zu schaffen, um die grundlegenden und nicht lösbaren Konflikte aus den politischen Prozessen fernzuhalten. Ein solcher Raum wäre beispielsweise die Sphäre des Privaten, in dem die Bürger_innen ihre Version vom guten Leben leben können. Dieser Pluralismus hängt nach wie vor dem Gedanken an, es könne ein harmonischer, objektiver Konsens gefunden werden – und steht damit im Widerspruch zu den Einsichten der demokratischen Revolution. Für Mouffe muss der Pluralismus bereits in der Einstellung der Gesellschaft als „axiologisches Prinzip“ (Mouffe 2008: 35) verankert werden, so dass „Dissense [...] nicht allein als temporäre Hindernisse auf dem Weg zum Konsens angesehen werden“ (Mouffe 1999a: 27). Es soll akzeptiert werden, dass Menschen grundlegend anderer Meinung sein können, ohne je ihre Meinungsverschiedenheit auflösen und sich auf eine gemeinsame oder „wahre“ Position einigen zu können.

Mouffe ist sich bewusst, dass der Pluralismus auch Eigenschaften besitzt, die für eine demokratische Politik kontraproduktiv sein können (vgl. Mouffe 2008: 35; Mouffe 1998: 847f.). Nicht demokratiefördernd wäre ein totaler Pluralismus, der alle Positionen als gleichwertig ansieht und jede Meinung im politischen Prozess zulässt. Für Mouffe ist Demokratie nicht nur eine rein prozedurale Regierungsform. Sie beinhaltet als wichtigen inhaltlichen Kern auch die Förderung von Gleichheit und die Abschaffung von Unterdrückungsverhältnissen. In einem totalen Pluralismus wäre keine Bewertung von solchen Unterdrückungsverhältnissen möglich und eine demokratische Politik, die Gleichheit vorantreiben will, fände keine Legitima-

tion. In einer Gesellschaft, die jegliche Differenzen hinnimmt, wären Machtverhältnisse nicht sichtbar und Politik an sich verschwände.

„Politics calls for *decision* and, despite the impossibility of finding a *final* grounding, any type of political regime consists in establishing a hierarchy among political values. A liberal democratic regime, while fostering pluralism, cannot equate all values, since its very existence as a political form of society requires a specific ordering of values, which precludes a total pluralism. [Herv.i.O.]“ (Mouffe 1993a: 151f.)

Der demokratische Pluralismus soll für Mouffe ein Wertpluralismus sein (vgl. Kapitel 5.2.5). Die demokratische Gesellschaft erkennt durchaus Werte an: Freiheit und Gleichheit. Sie ist dennoch pluralistisch, weil sie diese Normen nicht in eine endgültige Hierarchie zwingt. Sie kann zu machen Zeiten mehr zu einer eher liberaleren Demokratie tendieren und dann wieder zu anderen Zeiten die Gleichheit bevorzugen. Wie sich in Kapitel 5.2.5 zeigt, eignen sich die Werte der Freiheit und Gleichheit für eine solch offene Konzeption, da beide nie ohne Widersprüche gemeinsam angewandt werden können.

Antagonist und Agonist

In einer pluralistischen Demokratie stehen sich verschiedene Gruppen gegenüber, die unversöhnliche Meinungsverschiedenheiten haben. Daher besteht die Gefahr, dass die politische Gemeinschaft auseinander bricht. Die Kontrahent_innen könnten zu gegenseitigen Antagonist_innen werden, die keinerlei gemeinsame Basis mehr haben, sich jeweils als Hindernisse für die Ausbildung der eigenen Identität sehen und deswegen in gewaltsamen Konflikten die einzige Lösung sehen. Den Umstand, dass in einem pluralistischen System keine Befriedung möglich sei, nimmt Carl Schmitt als Beweis dafür, dass liberale Demokratie im Kern nicht funktionieren könne. Mouffe teilt diese pessimistische Sichtweise nicht. Zwar können Konflikte und Feindschaften nie aus der Welt geschafft werden und es wird immer Gruppen geben, die sich gegenseitig als politische Feinde einstufen. Es ist jedoch die Besonderheit der demokratischen Politik, dass sie diese Feindschaften so organisiert, dass sie innerhalb der politischen Gemeinschaft existieren können. Dazu wird die Kategorie des Kontrahenten aufgespalten: Die demokratische Gemeinschaft unterscheidet zwischen Gegner_innen („adversary“) und Feind_innen („enemy“).³⁴⁶

346 Mouffe löst sich von Schmitt, indem sie den Grundgedanken des Agonismus beibehält, aber andere Schlussfolgerungen zieht. Bei diesem Schritt wirft ihr Rupert Simon vor, eine Fehlinterpretation Schmitts vorzulegen und zu verkennen, dass sie mit den im demokratischen Prozess gezähmten Agonist_innen jene Entpolitisierung vornimmt, die Schmitt kritisiert (vgl. Simon 2008: 163, 168). Simon übersieht in seiner Kritik allerdings, dass Mouffe gerade nicht den Begriff des Politischen von Schmitt eins zu eins

„[...] die Neuartigkeit demokratischer Politik [besteht] nicht in der Überwindung der Wir/sie-Opposition, sondern in der unterschiedlichen Weise, in der sie erzeugt wird. Eine pluralistische soziale Ordnung setzt voraus, dass der Opponent nicht als ein Feind betrachtet wird, der vernichtet werden muss, sondern als ein Gegner, dessen Existenz legitim ist und der toleriert werden muss. Wir werden gegen seine/ihre Ideen kämpfen, aber wir werden nicht sein/ihr Recht in Zweifel ziehen, sie zu verteidigen.“ (Mouffe/Marchart 2005: 51)

Gegner_innen (welche Mouffe auch als Agonist_innen bezeichnet) sind in einer demokratischen Gemeinschaft diejenigen, die zwar nicht die gleichen Meinungen verfolgen, die aber das grundlegende demokratische Gedankengut teilen, wenngleich sie dieses anders interpretieren. Gegner_innen werden in der politischen Gemeinschaft geduldet und ihnen das Recht zugesprochen, für ihre Meinungen mit allen politischen Mitteln einzutreten. Zwar bekämpfen Gegner_innen ihre jeweiligen Meinungen, aber dies nur im Rahmen zugelassener und legitimer Wege. In einer pluralistischen Demokratie sind Konsens und Dissens gleichermaßen enthalten. Konsens sollte über die demokratischen Prozeduren und Grundgedanken bestehen. Doch Dissens ist darüber erlaubt, wie die demokratischen Prozeduren und Grundgedanken ausgelegt und mit Leben gefüllt werden. Gegner_innen sind in diesem Fall nicht dasselbe wie Wettbewerber_innen, wie sie die liberale Demokratie entwirft. Wettbewerber_innen können prinzipiell durch Rationalität und gegenseitiges Überzeugen zu einer besten Lösung oder zu einer gemeinsamen Meinung kommen. Wettbewerber_innen stellen auch nicht die herrschende Ordnung oder die Machtbeziehungen infrage. Gegner_innen teilen zwar die demokratische Grundeinstellung, stehen sich aber nach wie vor unversöhnlich in bestimmten Themen – auch bezüglich der Demokratie selbst – gegenüber. In diesen Themen können Entscheidungen nur durch den Einsatz von Macht getroffen werden. Der Unterschied zu den Wettbewerber_innen besteht darin, dass Gegner_innen nach dem Treffen einer vorläufigen Entscheidung die politische Auseinandersetzung nicht beendet haben, sondern immer noch in Gegnerschaft zueinander stehen. „Natürlich sind Kompromisse möglich, und sie sind Teil des Prozesses von Politik, doch sie gewähren nur einen vorübergehenden Aufschub in einer fortlaufenden Konfrontation, in der es unmöglich ist, es allen recht zu machen.“ (Mouffe/Marchart 2005: 52) Wenn Gegner_innen es schaffen, eine gemeinsame Position zu erarbeiten, dann ist dies für Mouffe mehr als nur ein Überzeugungsakt. Dazu ist vonnöten, dass sich die Identi-

übernimmt. Ihr Antagonismusbegriff basiert nicht auf einer prinzipiellen Tötungsbereitschaft, sondern darauf, dass der_die Antagonist_in die vollständige Ausbildung der eigenen Identität verhindert. Gegenüber beiden Versionen der Antagonist_innen bilden sich Konflikte – bei Mouffe müssen diese jedoch nicht in einem prinzipiellen Kampf um Leben und Tod enden.

tät mindestens eines der Gegner_innen im politischen Prozess verändert. „The fundamental difference between the ‚dialogical‘ and ‚agonistic‘ perspectives is that the aim of the latter is a profound transformation of the existing power relations and the establishment of a new hegemony.“ (Mouffe 2005a: 52)

Als Feind_innen (Antagonist_innen) stuft Mouffe jene ein, die sich gegen die demokratische Ordnung an sich stellen, beispielsweise indem sie die demokratischen Regeln nicht akzeptieren oder die demokratischen Grundgedanken ablehnen. Die Feind_innen stehen außerhalb der demokratischen Gemeinschaft. Für Mouffe ist es nicht möglich, einen Demos ohne solche Feind_innen zu konstruieren, denn jede Identität braucht ihr konstitutives Außen. Keine demokratische Gemeinschaft muss zudem dulden, dass es Gruppen gibt, die sie abschaffen wollen.

„[...] I do not believe that a democratic pluralist politics should consider as legitimate all the demands formulated in a given society. The pluralism that I advocate requires discriminating between demands which are to be accepted as part of the agonistic debate and those which are to be excluded. A democratic society cannot treat those who put its basic institutions into question as legitimate adversaries.“ (ebd.: 120)

Mouffe hält es für essentiell, immer wieder die Frage zu stellen, wer dem Demos angehört und wer nicht, und jegliche Ausschlüsse ständig zu überprüfen. Ausschlüsse müssen politisch behandelt werden und nicht dadurch zementiert werden, indem sie als „rational“ oder „moralisch“ der Politik entzogen werden. Es sollte keine Gruppe von vorneherein ausgegrenzt werden und „permanenter Außenseiter“ (Mouffe 2008: 66) sein.

Sowohl bei Feind_innen als auch bei Gegner_innen liegt für Mouffe eine Konfrontation vor. In der Beziehung zwischen Gegner_innen wird der Antagonismus jedoch in einen „Agonismus“ umgewandelt, der es erlaubt, die unversöhnliche Feindschaft gewaltfrei auszutragen. „Aus meiner Sicht sollte das Ziel demokratischer Politik darin bestehen, ein Rahmenwerk bereitzustellen, durch welches Konflikte die Form einer antagonistischen Konfrontation zwischen Gegnern annehmen können, ohne sich als antagonistischer Kampf unter Feinden manifestieren zu müssen.“ (ebd.: 115)

Die agonistische Konfrontation bringt der Demokratie Vorteile: Die öffentliche Existenz von gegnerischen Gruppen und vielen widersprüchlichen Meinungen, die auch die Grundkonzeption des Demos selbst betreffen, erhöht die Möglichkeiten zur Identifikation mit den vorhandenen Positionen. Dadurch ist die Wahrscheinlichkeit geringer, dass sich Menschen mit ihren Bedürfnissen nicht in der politischen Gemeinschaft vertreten fühlen und ihre Antagonismen zur politischen Gemeinschaft in als unpolitisch betrachteten Bereichen ausleben. Die Existenz von agonistischen Gruppen erhöht auch die Leidenschaften in der Politik. Mouffe

möchte diese für eine pluralistische und demokratische Politik aktivieren, damit sie sich nicht gegen die Demokratie selbst wenden.

Demokratische Institutionen

Mouffe betont die Wichtigkeit von demokratischen Institutionen, zu deren Aufgaben es gehört, die Konflikte der widerstreitenden Gruppen in die richtigen Bahnen zu lenken. Dazu bricht sie mit den klassischen linken Theorien: Die im Liberalismus entwickelten Institutionen – vor allem die Trennung von Kirche und Staat, die Gewaltentrennung und die Begrenzung der Staatsmacht (vgl. Mouffe 1993a: 105) – sieht sie als wichtige Lektion für die Linke an, welche die Linke nicht mehr ablehnen, sondern annehmen sollte. Liberale Institutionen bilden ein wichtiges und notwendiges Standbein für die Sicherung von Freiheitsrechten, worauf eine Demokratie nicht verzichten sollte. „[...] under modern conditions, with the disappearance of a substantive common good and the impossibility of a single homogeneous collective will, democracy cannot be conceived on the ancient model of identity of rulers and ruled. Not only must democracy be of a representative sort, it also requires institutions to guarantee the protection of individual rights.“ (ebd.: 109)

Mouffe gibt allerdings kaum Vorgaben, welche Institutionen eine Demokratie ausbilden sollte, was ihrer Scheu vor essentialistischen Aussagen entspricht. Sie will nicht per se festlegen, welche Institutionen unverzichtbar sind. Durch die Vermehrung an politischen Räumen wird es so oder so neue Formen von demokratischer Organisation brauchen, deswegen sollten von Fall zu Fall die passenden Institutionen gesucht werden.

„There are many social relations where representative forms of democracy would be completely inadequate, and forms of democracy should therefore be plural and adapted to the type of social relations where democratic principles of liberty and equality will be implemented. Representative democracy is better suited in some cases, direct democracy in others; we should also try to imagine new forms of democracy.“ (ebd.: 104)

Mouffe äußert sich direkt nur zu zwei Institutionen: Zu Parteien und zum Parlament. Sie sieht die Aufgabe der Parteien darin, dass sie die Interessenkonflikte und verschiedenen politischen und sozialen Räume widerspiegeln sowie stellvertretend die grundlegenden gesellschaftlichen Auseinandersetzungen ausfechten (vgl. ebd.: 5). Möglichst viele Gruppen sollten sich von den Parteien repräsentiert fühlen, damit sie nicht etwa demokratiefeindliche Bewegungen als einzige Vertreterinnen ihrer Bedürfnisse und Ansichten empfinden. Mouffe plädiert daher für die Wiederbelebung der Rechts-Links-Unterscheidung der politischen Parteien. Diese ermöglichte eine Auslebung von mehr gesellschaftlichen Konfliktlinien als es Versöhnungsprogramme, „überparteiliche“ Politik wie den Dritten Weg der Sozialdemokratie der 1990er oder „There is no alternative“-Politik vermögen. Mouffe liefert

jedoch an keiner Stelle eine hinreichende Begründung, warum gerade eine Rechts-Links-Unterscheidung sinnvoller sein soll als andere grundlegende politische Trennungslinien.

Zum Selbstverständnis des Parlaments kommentiert Mouffe, dieses solle sich nicht als einen Ort deliberativer Diskussion sehen, an dem durch rationale Diskussion und die Überzeugungskraft guter Argumente schlussendlich durch Vernunft ein Gemeinwohl gefunden wird (vgl. ebd.: 130). Vielmehr ist die Rolle des Parlaments in der politischen Auseinandersetzung eine vorläufige Entscheidung auf Basis der *phronesis* zu treffen. Jeglicher Beschluss muss aber immer wieder neuer Kritik und Änderungen zugänglich sein.

5.2.5 Demokratie als Substanz: Der demokratische Konsens

Prozeduren allein vermögen es nicht, Pluralismus in der Demokratie zu fördern und zu erhalten. Wären in einer Demokratie nur neutrale Prozeduren vorgegeben, würde den Mitgliedern des Demos das Gemeinschaftsgefühl fehlen, das für den Erhalt der Prozeduren sorgt. Mouffe schließt sich der kommunitarischen Kritik an, die nachweist, dass die liberale Demokratie von gemeinschaftlichen Werten zusammengehalten wird. Diese Werte werden in den heutigen Demokratien zu wenig betont, weshalb sie nach und nach verloren gehen und durch extremen Individualismus ersetzt werden. Eine Erosion des gemeinschaftlichen Handelns bedroht auch die Demokratie.

Der Pluralismus soll in diesem Sinne für Mouffe kein wertneutraler sein, der alle Positionen unhinterfragt als gleichwertig anerkennt und seine Ausprägung nur in Prozeduren findet. Solch ein Pluralismus ist blind für Machtverhältnisse. Mouffe präferiert einen Wertpluralismus, in dem Unterdrückungsverhältnisse als solche identifiziert und bekämpft werden können. „How can the maximum of pluralism be defended – in order to respect the rights of the widest possible groups – without destroying the very framework of the political community as constituted by the institutions and practices that construe modern democracy and define our identity as citizens?“ (Mouffe 1992a: 3)

Mouffes Lösung findet sich in einem demokratischen Konsens, welcher die Substanz der Demokratie bildet. Der demokratische Konsens umfasst die Werte, welche die politische Gemeinschaft als den Kern ihrer Identität ansieht und mit welchen sie sich gegen die aus dem Demos Ausgeschlossenen abgrenzt. Mouffe will keinen kommunitarischen Kurs fahren, in welchem die politische Gemeinschaft eine bestimmte Identität – die des demokratischen Bürgers – über alle anderen setzt und *eine* Form des guten Lebens für alle in der Gemeinschaft vorschreibt. Ein solcher Konsens würde verschiedene Ausschlüsse zementieren und den Ort der Macht mit festen Inhalten füllen, was für Mouffe das Ende von Demokratie bedeutet. Die

Besonderheit des Konsenses im agonistischen Pluralismus ist, dass er ein konflikt-behafteter Konsens ist: Zwar gibt der Konsens einen Rahmen vor, indem er Werte benennt. Aber wie diese Werte in der politischen Gemeinschaft gewichtet werden und wie ihre Interpretation und praktische Anwendung auszusehen hat, das soll offen und umkämpft bleiben. Entscheidungen sollen aus diesen Werten nicht abgeleitet werden können, sondern aus Artikulationen zwischen diesen Werten und anderen Einflüssen entstehen. Mouffe verspricht sich davon, dass damit weiterhin die Indeterminiertheit der Demokratie bewahrt wird, aber es trotzdem möglich ist, eine gemeinsame demokratische Identität zu bilden. „Modern democratic politics, linked as it is to the declaration of human rights, does indeed imply a reference to universality. But this universality is conceived as a horizon that can never be reached.“ (Mouffe 1993b: 200)

Mouffe fürchtet vor allem, dass Hegemonien dazu tendieren, sich als einzige und alternativlose Identität zu präsentieren, deren Verwirklichung keine Frage von Politik, sondern von Vernunft oder Moral ist. Dabei übersehen solche Hegemonien, dass sie durchaus gesellschaftliche Gruppen ausschließen, die in eine agonistische oder antagonistische Opposition zu dem herrschenden System geraten. Mouffe will im agonistischen Pluralismus das Vorhandensein von mindestens zwei agonistischen Positionen – beispielsweise rechtes und linkes Lager – garantiert wissen. Nur so bewahrt sich die politische Gemeinschaft Alternativen: Alle, die mit der herrschenden Hegemonie nicht einverstanden sind, können sich für die agonistische Gegenposition engagieren. Kritisch wird es, wenn solche Gegenpositionen fehlen und die Unzufriedenheit mit dem herrschenden System sich in anderen Bereichen als der Politik niederschlägt. „When there is a lack of democratic political struggles with which to identify, their place is taken by other forms of identification, of ethnic, nationalist or religious nature, and the opponent is defined in those terms too.“ (Mouffe 1993a: 6) Vor allem rechte Parteien bieten sich in Europa immer wieder als Alternativen gegen das System an und schüren Antagonismen in ethnischen und nationalistischen Bereichen. Für Mouffe besteht die wirkungsvollste Bekämpfung von antidemokratischen Gruppen darin, demokratische Identitäten anzubieten, welche die vorherrschende Hegemonie kritisieren. Zugleich kann damit die allgemeine Politikverdrossenheit verringert werden.

„[...] it is not surprising that people are less and less interested in politics and that the rate of abstention is growing. Mobilization requires politicization, but politicization cannot exist without the production of a conflictual representation of the world, with opposed camps with which people can identify, thereby allowing for passions to be mobilized politically within the spectrum of the democratic process.“ (Mouffe 2005a: 24f.)

Als Inhalt des demokratischen Konsenses eignen sich für Mouffe am besten die Werte der Freiheit und Gleichheit. Beide Werte haben in der westlichen Kultur eine

lange Tradition und stellen zentrale Knotenpunkte in den westlichen politischen Systemen dar. Die meisten Menschen können sich auf die eine oder andere Weise mit diesen grundlegenden Werten identifizieren. Gleichzeitig sind diese Werte in ihrer Gänze sehr radikal und fordern bestehende Gesellschaftsordnungen heraus. „Indeed, once we acknowledge that what constitutes modern democracy is the assertion that all human beings are free and equal, it becomes clear that it is not possible to find more radical principles for organizing society.“ (Mouffe 1992: 1) Noch immer steht die vollständige Realisierung von Freiheit und Gleichheit aus, da beide Prinzipien so tiefgreifend die bestehenden Machtverhältnisse hinterfragen. Wie die Kapitel 4.3.3 und 4.3.5 aufzeigen, ergänzt sich diese Eigenschaft der Unterminierung mit der poststrukturalistischen Dekonstruktion.

Als vorteilhaft für einen konfliktbehafteten Konsens ist, dass sich die Prinzipien der Freiheit und Gleichheit nie ohne Widersprüche gemeinsam umsetzen lassen. Diese nicht aufzulösende Unstimmigkeit zwischen den beiden Werten verhindert, dass je ein perfekter und stabiler Interessenausgleich gefunden werden kann, der die politischen Auseinandersetzungen beenden könnte. Es müssen in der politischen Gemeinschaft vorläufige Lösungen gefunden werden, welcher Wert höher gewertet wird oder wie man beide in Ausgleich bringt, um zeitweise Befriedungen zu erreichen. Diese Frage im Kern der politischen Auseinandersetzung sichert für Mouffe die nachhaltige Offenheit der Demokratie, weil auch die Art der Demokratie immer wieder Gegenstand der Konflikte ist. Sie garantiert das Weiterbestehen der Demokratie selbst: Ein endgültiger Interessenausgleich bedeutet das Verschwinden von Politik und damit das Ende jeder pluralistischen Demokratie. Nur indem sich Demokratie eine gewisse interne Instabilität gibt, sichert sie sich ihr langfristiges Überleben (vgl. Mouffe 1992: 13; Mouffe 1993a: 110).³⁴⁷

Demokratie und Liberalismus

Die Widersprüche zwischen Gleichheit und Freiheit werden vor allem in der Artikulation zwischen Demokratie und Liberalismus offensichtlich. Mouffe macht darauf aufmerksam, dass die liberale Demokratie aus zwei Traditionen besteht, die ursprünglich nicht gemeinsam gedacht wurden, sondern erst in langwierigen Prozessen zu einer Einheit geschmiedet wurden. Der demokratischen Tradition ordnet Mouffe den Wert der Gleichheit, die Volkssouveränität und die Identität der Regierenden und Regierten zu. Der demokratische Gleichheitsgedanke ist kein universeller, sondern er schließt nur die Mitglieder des Demos ein. In der demokratischen Tradition ist die politische Entscheidung fundamental, wer der politischen Gemeinschaft angehört.

347 Mouffes Konzept ähnelt Derridas Aussagen zu Aporien: Auch für Derrida sind Aporien, also unlösbare Widersprüche, eine wichtige Voraussetzung für Politik und Demokratie.

Die liberale Tradition umfasst die Betonung der Menschen- und Freiheitsrechte, sowie den Schutz der als privat eingeteilten Räume durch die Trennung von Kirche und Staat, den Rechtsstaat und die Gewaltenteilung. Die liberale Idee ist es, die Einzelnen vor der Tyrannei der Mehrheit zu schützen und der Volkssouveränität Grenzen zu setzen (vgl. Sartori 1992: 363, 376). Ihre Sichtweise auf Gleichheit ist umfassender als die der demokratischen Tradition: Alle Menschen sind gleich und haben gleiche Rechte. Die liberale Tradition bezieht die politischen Rechte nicht nur auf die politische Gemeinschaft, sondern universalisiert sie.

An den unterschiedlichen Auffassungen zentraler Werte zeigt sich, dass die Einheit zwischen Liberalismus und Demokratie nicht harmonisch ist. In der Vergangenheit gab es daher vielfältige Versuche von politischen Gruppen, die eine oder andere Tradition stärker zu betonen. Für Mouffe überwiegt derzeit der (Neo-) Liberalismus. „Demokratie“ werde im neoliberalen Gedankengut nur noch über den Rechtsstaat definiert und die Idee der Volkssouveränität immer mehr in den Hintergrund gedrängt (vgl. dazu auch Buchstein/Jörke 2003: 474). Mouffe gibt zu bedenken, dass die Ideen der Volkssouveränität und Partizipation nicht verschwinden, auch wenn der Neoliberalismus eine Hegemonie errichtet, welche die demokratischen Traditionen eher marginalisiert. Es wird damit ein Demokratiedefizit erzeugt, das sich oftmals in (rechts-)populistischen Gruppen die Bahn bricht, welche von sich behaupten, die eigentliche schweigende oder sprachlose Mehrheit zu repräsentieren. Durch solche antiliberalen Strömungen kann die liberale Demokratie im Kern gefährdet werden.

Dieses Problem entsteht für Mouffe aber erst dann, wenn der Konflikt zwischen den beiden Traditionen nicht anerkannt wird und versucht wird, eine Stabilität zu zementieren. Für Mouffe ist der grundlegende Konflikt im Herzen der Demokratie im Gegenteil bereichernd und eine Lösung, statt ein Problem: „[Liberty and equality, Anm.d.Verf.] can never be perfectly reconciled, but this is precisely what constitutes for me the principal value of liberal democracy. It is this aspect of non-achievement, incompleteness and openness that makes such a regime particularly suited to modern democratic politics.“ (Mouffe 1993a: 110)

Die demokratische Identität und Staatsbürgerschaft

Der demokratische Konsens ist wichtig als Identifikationsmöglichkeit für möglichst viele Mitglieder des Demos. Mouffe legt in ihrer Theorie auf Identifikation viel Wert, da ihr Verständnis von Politik nicht bei den Individuen beginnt, sondern bei deren Identitäten. „In einem meiner Essays stelle ich fest, daß Politik es mit kollektiven Identitäten zu tun hat. Man kann Politik nicht wirklich verstehen, wenn man beim Individuum beginnt.“ (Mouffe in Marchart 1993: 410) Identitätsbildung findet immer relational statt, so dass Identitäten nicht schon vor den Diskursen bestehen, sondern erst in diesen durch Machtprozesse konstituiert werden. Der Prozess der Identifizierung ist nichts anderes als die Bildung einer Identität: Bei der Entschei-

derung, welche Identitäten jemand für sich annimmt, muss eine mögliche Identität gewählt und andere als Antagonismen ausgeschlossen werden. Die Identitätsbildung ist nie beendet, denn durch die Diskurse werden Identitäten beständig bestätigt, aber auch angepasst und verändert.

Keine politische Gemeinschaft kommt ohne kollektive Identitäten aus, ohne sich nicht selbst zu destabilisieren. Mouffe ist deswegen besonders an der Bildung einer demokratischen Identität gelegen, die sich gegenüber undemokratischen Identitäten durchsetzen kann. Mouffe steht als Gegnerin von Essentialismen allerdings vor dem Problem, dass sie nicht vorgeben kann und will, dass eine bestimmte Identität „besser“ oder „vernünftiger“ als andere Identitäten wäre. Deswegen greift sie auch nicht auf die Taktik zurück, die demokratische Identität als die durch Rationalität gebotene darzustellen.

Mouffe geht einen anderen Weg: Für sie geschieht die Identifizierung mit Werten und Identitäten durch die alltäglichen Handlungen, Rituale und Lebensformen. „Die Hervorbringung demokratischer Formen der Individualität ist eine Frage der Identifikation mit demokratischen Werten. Und das ist ein komplexer Entwicklungsprozeß, der sich durch eine Vielzahl von Praktiken, Diskursen und Sprachspielen seinen Weg bahnt.“ (Mouffe 1999a: 20f.) Eine Überzeugung durch vernünftige Argumente hält Mouffe nicht für ausreichend und sogar für kontraproduktiv, da „Rationalität“ zu oft als Totschlagargument gegen unliebsame Einwände anderer Diskurse gebraucht wird. Rationalität allein ist für Mouffe nicht überzeugend genug, denn sie ist letztlich nur ein Diskurs beziehungsweise ein Sprachspiel unter vielen anderen. Mouffe wünscht sich statt dem rationalen Konsens eine Übereinstimmung in den grundlegenden Lebensformen (vgl. Mouffe 2000b: 11). Für Mouffe gehen die Praktiken und Lebensstile einer Gesellschaft den Organisationsprozeduren voraus. Um Prozeduren überhaupt anwenden zu können, muss nämlich zuerst ein gemeinsamer Diskurs vorliegen, wie die Prozeduren interpretiert werden (vgl. Mouffe 2008: 80). Prozeduren sind deswegen nie neutral, sondern immer schon von den Lebensstilen der Gesellschaft durchdrungen.

Mouffes Strategie umfasst daher den Aufbau eines Ethos der Demokratie (vgl. Mouffe 1999a: 21). Demokratische Institutionen sollen als Lebensformen und Praktiken dazu beitragen, dass eine Identifikation mit demokratischen Werten und Tätigkeiten stattfindet und dass die Menschen Leidenschaften und Emotionen für die Demokratie entwickeln. Menschen sollen dazu ermuntert werden, dass sie sich als Teil der demokratischen Gemeinschaft begreifen und die Partizipation daran als wichtig empfinden. „Only when individuals recognize that their identity – which of course is an identity that they must value – depends on the existence of the liberal democratic form of life will they be prepared to defend those institutions and to fight for them when needed.“ (Mouffe 2000c: 91) Dabei sollen sie mehr als nur rational überzeugt werden: Das demokratische Ethos soll zu einer Wir-Identität werden, die im alltäglichen Handlungen, Traditionen und in Emotionen wurzelt.

Vom Inhalt her will Mouffe die demokratische Identität möglichst offen lassen. Dies erreicht sie durch den konfliktbehafteten Konsens, der Freiheit und Gleichheit als Werterahmen vorgibt. Dieser Rahmen ist offen genug, dass sich in ihm viele verschiedene Interpretationen und Artikulationen bilden können, wie die beiden Werte ausgelegt werden können. Da Freiheit und Gleichheit immer austariert werden müssen und sie sich in Teilen widersprechen, können sich sehr viele Lösungsansätze entwickeln, wie die Vereinbarung von Freiheit und Gleichheit vonstattengehen soll. Mouffe verspricht sich dadurch die Entwicklung vielfältiger demokratischer Identitäten, die different genug sind, dass sie als agonistische Positionen aufeinandertreffen können, die aber noch nahe genug beisammen stehen, so dass keine Antagonismen daraus erwachsen. Ihr Ziel ist, dass in diesem konfliktbehafteten Konsens genügend Identitäten zur Ausbildung kommen, so dass sich die Mehrzahl der Mitglieder des Demos mit der einen oder anderen leidenschaftlich identifizieren kann. Die aktuellen liberalen Demokratien erreichen dieses Ziel nicht: „[...] the new forms of exclusion that we are witnessing in advanced liberal democracies represent a great danger for their survival. Indeed, it creates conditions in which an increasing number of people can no longer feel that they are participants in a valuable way of life. Why should they give allegiance to institutions that have marginalized them so completely!” (Mouffe 1995c: 102)

Indem Mouffe eine rationale Begründung ablehnt, können die demokratischen Identitäten nie als gesichert gelten. Sie sind weder eine „höhere Lebensstufe“ noch ein weiterer „Evolutionsschritt“, der zwangsläufig erreicht wird, wenn alle Menschen nur vernünftig werden. Demokratische Einstellungen werden immer ein Gut bleiben, das leicht verloren gehen kann und daher permanent eingeübt und verteidigt werden muss.

Mouffe möchte für die demokratische Gemeinschaft eine ganz besondere gemeinsame Identität schaffen: Die demokratische Staatsbürgerschaft. Die aktuell vorherrschenden Staatsbürgerschaftskonzepte von Liberalismus und Kommunitarismus sind für Mouffe kein gangbarer Weg, denn beide bergen gravierende Nachteile (vgl. Kapitel 3.7) in sich. Die liberale Staatsbürgerschaft ist ein bloßer rechtlicher Status, der als Schutz vor dem Staat konzipiert ist und die eigene Interessenverfolgung ermöglichen soll. Die Eingebundenheit der Individuen in die Gemeinschaft und die Bedeutung von Gemeinschaftsdenken wird in diesem Konzept vernachlässigt. Die Identitäten liberaler Staatsbürger_innen werden als gegeben betrachtet und vergessen, dass auch sie eine ständige Entwicklung in den Diskursen durchwandern. Die kommunitarische Staatsbürgerschaft verfällt ins andere Extrem. Indem sie die Einflüsse der Gemeinschaft auf die Staatsbürger_innen überbetont, kommt dem „Allgemeinwohl“ und den Werten der Gemeinschaft die meiste Bedeutung zu, hinter der die Einzelinteressen zurückzustehen haben. Darin besteht die Gefahr, dass dieses eine vorgeschriebene Staatsbürgerkonzept eine zu übermächtige

Hegemonie bildet, die Pluralität unterdrückt und schlimmstenfalls in einen Totalitarismus umschlägt.

„The question at stake in a pluralist democracy is how to make our belonging to different communities of values, language, culture, and others compatible with our common belonging to the political community. Against the communitarians who stress commonality at the expense of plurality and respect of differences, as well as against the liberals who deny any form of commonality in the name of plurality and difference, what we need is to envisage a form of commonality that respects pluralism and diversity and allows for different forms of individuality. How to acknowledge our identities both as citizens and as individuals without sacrificing one to the other, this is the key issue.“ (Mouffe 1995c: 100)

Mouffe will einen Weg zwischen den Extremen der liberalen und der kommunitarischen Staatsbürgerschaft finden. Ihr Rezept dafür ist abermals der offene und konfliktbehaftete Konsens:

„Durch die Anerkennung der liberal-demokratischen Grundsätze vereinigt zu sein: das ist die Bedeutung von Staatsbürgerschaft, die ich vorschlagen möchte. Das impliziert, Staatsbürgerschaft nicht als einen rechtlichen Zustand, sondern als eine Form der Identifikation, einen Typ politischer Identität anzusehen: etwas, was konstruiert wird und nicht empirisch vorhanden ist.“ (Mouffe o.J.: 8, vgl. Mouffe 1993a: 65f.)

Die Staatsbürger_innen können sich mit den Werten der Freiheit und Gleichheit identifizieren und diese als Leitrahmen in der politischen Gemeinschaft begreifen. Diese „ethisch-politischen Werte“ (Mouffe 1998: 846), für deren Umsetzung gekämpft werden muss, erzeugen ein Zugehörigkeitsgefühl und eine Loyalität für die Gemeinschaft. Sie bieten eine Orientierung, wie die Prozeduren und Rechte der Gemeinschaft gelebt werden sollen. Sie sind nicht nur eine instrumentelle Vorgabe, wie bei der liberalen Demokratie, sondern eine Lebensform. Dennoch ist der Konsens von einer Hegemonie, die wie der Kommunitarismus eindeutige Lebensformen vorschreibt, entfernt. Durch die Offenheit des konfliktbehafteten Konsenses werden verschiedene Versionen einer Staatsbürgerschaft möglich und die Staatsbürger_innen haben genügend Raum für ihre eigene Interessenverfolgung. Die verschiedenen Versionen von Staatsbürgerschaft finden ihre gemeinsame Äquivalenz in den Werten, aber können sich dennoch stark voneinander unterscheiden. Die großen Unterschiede führen dazu, dass innerhalb des gemeinsamen Konsenses leidenschaftlich gestritten werden kann und dass die individuellen Freiheiten respektiert werden.

Für ihre Version der Staatsbürgerschaft schwebt Mouffe ein besonderes Bild von Gemeinschaft vor, dessen Grundlinien sie in Michael Oakeshotts „societas“ findet. In der *societas* verbindet die Mitglieder „eine formale, nach Regeln geleitete

Beziehung und keine substantielle, auf ein gemeinsames Handeln bezogene Beziehung“ (Mouffe o.J.: 9). Die Mitglieder der *societas* stehen loyal zu den Regeln und Prozeduren der Gemeinschaft, aber müssen darüber hinaus keine weiteren Inhalte teilen. Der Unterschied zur liberalen Gemeinschaft ist, dass nicht davon ausgegangen wird, dass die Regeln völlig neutral sind, sondern auf ethisch-politischen Werten beruhen. Anders als in kommunitarischen Theorien soll diesen Werten jedoch nicht der Status von unveränderbaren Inhalten zugebilligt werden. Das Gemeinschaftsgefühl untereinander entsteht durch die gegenseitige Rücksichtnahme, welche Oakeshott als „*respublica*“ bezeichnet. Die *respublica* ist als „besondere staatsbürgerliche Verkehrssprache“ (ebd.: 10) anzusehen: Sie legt die Handlungsweisen fest, die als Grundlage dafür nötig sind, dass die Mitglieder ihre eigenen Ziele verfolgen können, aber dennoch Rücksicht auf die anderen Mitglieder nehmen.

Mouffe schätzt die *societas*, weil sie auf die Demokratie anwendbar ist. Beide definieren das Gemeinwohl nicht über eine Substanz und können viele individuelle Lebensentwürfe zulassen.

„[Die *societas*, Anm.d.Verf.] ist eine Form der Vereinigung, die auch von untereinander relativ fremden Menschen gebildet werden kann, die vielen zweckgerichteten Vereinigungen angehören und deren Zugehörigkeitsgefühl zu bestimmten Gemeinschaften nicht als Grund für einen Konflikt mit ihrer Mitgliedschaft in der staatsbürgerlichen Vereinigung angesehen wird.“ (ebd.: 9f.)

Mouffes Staatsbürgerschaftskonzept und die Gemeinschaft der *societas* verlangen eine Änderung der klassischen Unterscheidung von öffentlich und privat. Öffentlich und privat werden nicht mehr als getrennte Räume begriffen, sondern es findet ein ständiger Austausch statt. Die Interessen und Bedürfnisse der einzelnen sind zwar privat, aber es findet eine ständige Prägung durch den öffentlichen Raum statt, denn alle Handlungen werden als öffentlich begriffen und sollen mit den ethisch-politischen Prinzipien in Einklang stehen.

Mouffe hält es für nötig, dass die Gruppen, die sich für Freiheit und Gleichheit einsetzen und gegen Unterdrückung ankämpfen, Allianzen und Artikulationen bilden. Da sich diese Gruppen gegenseitig beeinflussen, wird im gemeinsamen Kampf auch ihre jeweilige Identität transformiert. Es wird verhindert, dass eine Gruppe Rechte auf Kosten der anderen durchsetzt (vgl. Mouffe 1993a: 18f.). Für Mouffe geht die Staatsbürgerschaft über die reine Identifikation hinaus, sie wird durch die Änderungen an der eigenen Identität zu mehr – zu einer Lebensform.

5.2.6 Demokratie als konzeptuelle Unmöglichkeit

Mouffes Augenmerk liegt darauf, das Vorhandensein von Konflikten und Antagonismen in ihrer Demokratietheorie nicht zu leugnen, sondern als wichtigen Bestandteil des symbolischen Bezugssystems der Demokratie – die Indeterminiertheit – in das Zentrum zu stellen. Konflikte und Auseinandersetzungen sichern das „Freihalten des Orts der Macht“, sie sind damit eine wichtige Grundvoraussetzung für die Demokratie. Gleichzeitig aber verhindern sie, dass die Ideale von Demokratie – die Verwirklichung des Gemeinwohls ohne Machtprozesse und Verlierer_innen sowie der perfekte Ausgleich zwischen Freiheit und Gleichheit – je erreicht werden. Dadurch entsteht für die Demokratie eine paradoxe Situation: „It should be conceived as a good that only exists as good so long as it cannot be reached.“ (Mouffe 1993a: 8). Dieses „demokratische Paradox“ bewirkt, dass Demokratie stets nur eine „Demokratie im Kommen“ ist, wie sie auch Derrida bezeichnet.

Genau wie Derrida will sie die „Demokratie im Kommen“ nicht als regulative Idee auffassen (Mouffe 2008: 131). Sie befürchtet, dass dadurch jegliche Störfaktoren, welche die Umsetzung der idealen Demokratie erschweren, als Mängel der realen Welt angesehen werden. Es würde nach wie vor der Wille zu einem gesellschaftlichen Konsens bestehen. „An einen solchen Konsens zu glauben, auch wenn er als eine ‚unendliche Aufgabe‘ betrachtet wird, heißt zu postulieren, dass Harmonie und Vereinheitlichung das Ziel einer demokratischen Gesellschaft seien.“ (Mouffe 1999a: 34) Mouffe betont jedoch, dass Demokratie selbst als Ideal eine „konzeptuelle Unmöglichkeit“ enthält und enthalten muss: „Die perfekte Demokratie würde sich in der Tat selbst zerstören.“ (Mouffe 2008: 132) Eine pluralistische Demokratie arbeitet zwar unermüdlich darauf hin, Entscheidungen zu treffen, welche die Konflikte der Gesellschaft befrieden. Doch sobald ein dauerhafter Einklang zwischen den Mitgliedern der politischen Gemeinschaft erreicht wäre, würde dies das Ende von Politik und Pluralismus bedeuten. Ein umfassender Gleichklang in allen politischen Fragen ist per Definition das Gegenteil einer pluralen Gemeinschaft. Der als ideal angestrebte Zustand der Demokratie darf jedoch nicht denjenigen Werten widersprechen, die für den imperfekten Zustand als unverzichtbar gelten.

5.3 JUDITH BUTLER: DEMOKRATIE ALS ERWEITERUNG VON GRENZEN

Genau wie Laclau und Mouffe wählt auch Judith Butler den Begriff der radikalen Demokratie, um ihr politisches Ideal zu beschreiben. Sie wurde in ihren Überlegungen zur Demokratie von Laclau, Mouffe, Slavoj Žižek und William Connolly beeinflusst: Schon 1991 verweist Butler in ihrem Artikel „Contingent Foundations“ (vgl. Butler 1995a: 57) auf Laclau, Mouffe und Connolly – allerdings nicht auf deren demokratische Konzepte, sondern auf deren Problematisierungen von Ausschlüssen. In „Bodies that Matter“ setzt sich Butler 1993 dezidiert mit Žižek auseinander und lässt dazu auch Laclaus und Mouffes Hegemonietheorie einfließen. Ein direkter Kontakt per E-Mail zwischen Butler und Laclau wird 1997 zur Frage von Gleichheit und Inklusion veröffentlicht (Butler/Laclau 1997). Gemeinsam mit Žižek und Laclau schreibt sie 2000 den Band „Contingency, Hegemony, Universality“, in dem die drei ausführlich die Gemeinsamkeiten und Unterschiede ihrer Theorien diskutieren. In der Tat stellen sie viele gemeinsame grundlegende Thesen fest,³⁴⁸ so dass sich ein Austausch und eine gegenseitige Anregung zwischen Butler, Laclau und Žižek als naheliegend anbieten.

Auch Butlers Demokratievorstellung erinnert in vielen Punkten sehr stark an Laclaus und Mouffes radikale Demokratie. In einem Aspekt unterscheiden sich die Denker_innen jedoch deutlich: Butler hat sich bislang nur wenig mit Demokratie beschäftigt, wohingegen Laclau und Mouffe Demokratie ins Zentrum ihrer Arbeit stellen. Butlers persönliche politische Einstellung ist die einer radikalen Demokratin und so finden sich bei ihr viele Ideen und Hinweise zur Demokratie, aber ihre Arbeit ist weit entfernt davon, ein demokratisches Modell zu entwickeln. Nichtsdestotrotz ist es aufschlussreich, Butlers Vorstellungen zur radikalen Demokratie genauer zu betrachten. Trotz aller Ähnlichkeiten zu Laclau und Mouffe beschreitet sie ihren eigenen Weg, demokratische Normen zu verteidigen und sie mit ihren (von Laclau und Mouffe abweichenden) poststrukturalistischen Grundsätzen in Einklang zu bringen. Sie setzt sich dezidiert mit den Folgen von Ausschlüssen auseinander und illustriert diese mit praktischen Beispielen aus der Geschlechterforschung. Ihre Fragestellungen, wie marginalisierte Gruppen Politik betreiben können und wie Subjekte ihren Subjektstatus erringen, ist für die demokratische Theorie von großer Bedeutung. Zuletzt stellt Butler eine eigene Ethik vor, die von Subjekten ausgeht, die nicht dem liberalen autonomen, selbsttransparenten und souveränen Subjekt entsprechen, sondern verletzlich, voneinander abhängig und von Diskursen geprägt sind. Für die Kernfrage dieser Arbeit, wie Poststrukturalist_innen zu normativen

348 Für eine direkte Gegenüberstellung sowie eine gegenseitige Ergänzung der Theorien Laclaus, Mouffes und Butlers siehe Distelhorst 2007 und ferner auch Prager 2013.

und demokratischen Überzeugungen gelangen und welches politische Zusammenleben sie dann entwerfen, liefert Butler Antworten.

In Kapitel 4.2 wurden bereits die Normen herausgearbeitet, die Butlers politischen Urteilen zugrunde liegen. Diese bilden das Zentrum ihrer Demokratiekonzeption, denn radikale Demokratie stellt sich in Butlers Werk vor allem als innere Haltung und Lebensweise dar. Butler geht es in ihrer Arbeit so gut wie nie um konkrete demokratische Prozeduren und Institutionen – Wahlen, direkte oder repräsentative Vertretung, Rechtsstaatlichkeit, Gewaltenteilung, Föderalismus, Parteien usw. spielen wenn dann nur in Nebensätzen eine Rolle. Eine Ausnahme bilden die Versammlungsfreiheit und das politische Instrument der Versammlung, denen sie jüngst eine Monografie widmete (Butler 2016). Das muss nicht heißen, dass Butler Institutionen nicht wichtig sind. Es kann herausgelesen werden, dass sie zum Beispiel Gewaltenteilung und Rechtsstaatlichkeit für eine grundlegende Errungenschaft der Moderne hält, da sie deren Aushöhlung in den USA nach dem 11. September 2001 beklagt (vgl. Butler 2005: 69-120). Ihr Werk zeichnet jedoch ein Misstrauen gegenüber staatlichen Eingriffen und Normierungsversuchen aus, was der Grund sein könnte, weshalb sie sich mehr auf zivilgesellschaftliche Prozesse, wie eben das Instrument der Versammlung, konzentriert. Das zeigt sich besonders deutlich in „Haß spricht“ (2006), wenn sie staatliche Zensurversuche als kontraproduktiv für den Kampf gegen verletzende Sprache einordnet. Staatliche Regelungen und Verbote würden bestimmte Bedeutungen festschreiben – Butlers Lösung liegt aber gerade in zivilgesellschaftlichen Aktionen, die verletzende Sprache durch parodierende und fehlaneignende Wiederholungen grundlegend zu ändern vermögen.

Radikale Demokratie ist für sie in diesem Sinne kein bestimmtes Regierungsmodell, sondern eher eine normative Richtlinie, wie Staatsbürger_innen Politik ausüben und in der Gemeinschaft leben sollten. Butler begreift radikale Demokratie nicht als Verfahren, das einen bestimmten „Output“ hervorbringen soll (vgl. Buchstein/Jörke 2003: 475f.), sondern als eine Ethik und Sammlung spezifischer Werte. Sie kann zu Recht kritisiert werden, dass sie für die konkrete Umsetzung der demokratischen Verfahren keine Vorschläge bringt. Dafür gibt sie vielfältige Anregungen, welche Einstellungen demokratische Staatsbürger_innen anstreben sollten.

Den Rahmen für ihre Wertvorstellungen bilden ihre poststrukturalistischen Grundsätze. Für Butler macht es keinen Sinn, die poststrukturalistischen Erkenntnisse zu vernachlässigen, da diese aufzeigen, wo die bisherigen demokratischen Theorien gravierende Lücken und blinde Flecken aufweisen (vgl. Kapitel 3). Vor allem stehen Butlers Normen im Einklang mit diesen Erkenntnissen, so dass sich eine produktive Wechselwirkung ergibt. Durch den Bezug auf Butlers poststrukturalistische Thesen wird auch klarer, wieso Butler Demokratie als Lebens- und Denkweise sieht. Politik hängt engstens mit der Bildung der Subjekte und des gesamten menschlichen Wissens zusammen: Sie wird nicht nur als quasi äußerliche Handlung von Subjekten betrieben, sondern bringt die Subjekte bis hin in eine Ein-

schreibung in deren Körper hervor. Unser Wissen, unsere Interessen, unsere eigene Identität, unsere Lebensweise – all dies wird von vorneherein durch politische Bedingungen geprägt und hervorgerufen.³⁴⁹ In vielfältigen performativen Akten tragen wir diese Machtdiskurse weiter, indem wir sie leben, interpretieren und verändern. Die scheinbar privatesten Handlungen und Einstellungen lassen sich für Butler nicht von der Politik trennen, sondern stützen oder unterminieren die Normen und Diskurse der Gesellschaft. Um eine demokratische Gesellschaft zu erreichen, müssen daher die Bürger_innen demokratische Einstellungen verinnerlichen und eine demokratische Lebensweise umsetzen. Auch wenn Butler es selbst nicht so bezeichnet, können ihre Verweise zur Demokratie als Ausführungen zu einem Modell demokratischer (Staats-)Bürger_innen gelesen werden.

5.3.1 Die Hinterfragung des Universellen

Wie in Kapitel 4.2 soll Butlers Norm der Kritik als Ausgangspunkt dienen. Für Butler ist es keine Option, die Rahmenbedingungen, die wir für unser gesellschaftliches Leben vorfinden, einfach hinzunehmen und von der politischen Diskussion fernzuhalten. Damit würden die an der Politik Beteiligten auf eine „List der Macht“ (Butler 1995a: 39) hereinfließen, die bestimmte Inhalte aus der Diskussion herausnimmt und vor Veränderungen immunisiert. Im Gegenteil, Butler sieht es als Tugend an, stets kritisch zu fragen: Wieso werden bestimmte Inhalte und Aussagen, die sich zum „Universellen“, zu einem Konsens oder einer politischen Hegemonie aufschwingen konnten, nicht als politisch, sondern als Selbstverständlichkeiten empfunden? Sie fordert, dass insbesondere die Prämissen und Fundamente, auf denen die gesellschaftlichen „Wahrheiten“ beruhen, in den Blick genommen werden. Die poststrukturalistische Dekonstruktion kann mit ihrem kritischen Impetus dazu beitragen, das Universelle und die hegemonialen Diskurse infrage zu stellen. Der Poststrukturalismus kann damit radikaldemokratische Ansinnen unterstützen, allerdings diese nicht begründen, da radikale Demokratie nur *eine* mögliche politische Folgerung aus dem Poststrukturalismus ist (vgl. ebd.: 39, 51).

In der Politik bedeutet die Hinterfragung für Butler, dass das Universelle in einer ständigen politischen Auseinandersetzung regelmäßig auf den Prüfstein gesetzt

349 Eine solche Prägung existiert für Butler auch in der Art und Weise, wie Begriffe wie Demokratie, Gerechtigkeit oder Freiheit in unserer westlichen Gesellschaft verwendet werden. So sieht Butler viele Begriffe der Moderne als von Ausschlüssen und Unterdrückung korrumpiert an. Allerdings heißt das nicht, dass diese Begriffe aufgegeben werden müssen. Auch neue Lebens- und Denkweisen können sich Begriffe subversiv aneignen und langfristig durch Resignifikationen verändern und von altem „Ballast“ befreien (vgl. Butler 2006: 246f., 251; Butler 2009a: 288f.).

werden muss. Mit dem Universellen meint sie jene Diskurse, die das Wissen, die Lebensweisen, die Körper und die Identitäten der Menschen prägen, beziehungsweise jene Autoritäten, die festlegen, welche „Wahrheiten“, Kategorien oder Weltanschauungen für unsere Gesellschaft Gültigkeit haben. Ein Beispiel einer solchen Formulierung des Universellen bildet die Verwendung des Ausrufs „Wir sind das Volk“ bei den Demonstrationen von Pegida („Patriotische Europäer gegen die Islamisierung des Abendlandes“). Daran lässt sich gut zeigen, dass die Vorstellung eines Volkes „durch die von uns implizit oder explizit gezogenen Grenzlinien konstituiert“ (Butler 2016: 10) wird. Im Falle von Pegida ist der Ausspruch „Wir sind das Volk“ mit der Vorstellung der Bluts- und Kulturverwandtschaft der Deutschen verknüpft. Die Grenzlinie wird hier zwischen Menschen mit deutschen Ahnen und „Nicht-Deutschen“ gezogen. Der zweite Ausschluss, der mit solchen Versammlungen gezogen wird, betrifft diejenigen, die nicht aktiv demonstrieren (können) und ihre „Volkszugehörigkeit“ nicht performativ zur Schau stellen (vgl. ebd.: 16).

Kritik an solchen Formulierungen des Universellen ist in diesem Sinne kein Selbstzweck, sondern trägt dazu bei, dem Politischen neue Räume zu eröffnen und Themen zu politisieren. Butler zeigt dies anhand der Geschlechterpolitik auf: Die feministische Bewegung greift erfolgreich die Rahmenbedingung unserer Gesellschaft an, dass den Frauen von Natur aus bestimmte Eigenschaften zukämen. Diese als natürlich angesehene Ungleichheit von Männern und Frauen zieht eine soziale und politische Ungleichheit nach sich, die aber lange Zeit kaum Gegenstand der politischen Auseinandersetzung war. Die Durchsetzung der Sichtweise, dass „gender“ ein kulturelles Konstrukt ist und die geschlechtstypischen Eigenschaften und Ungleichheiten anerzogen werden, konnte den Weg freimachen, um vermeintlich Privates in die Ebene der Politik zu bringen. Jedoch liegen der Ungleichheit zwischen Männern und Frauen noch tiefsitzendere Rahmenbedingungen zugrunde. Butler zeigt in „Gender Trouble“ (1990) auf, dass das System der Zweigeschlechtlichkeit und die Aufteilung in männliche und weibliche Körper von den feministischen Theorien zumeist unangetastet geblieben waren. Es ist ihr Ziel, dass auch dieser Themenbereich Eingang in die Politik findet.

Für das Ausüben von Kritik ist hilfreich, Erfahrungen und Ansichten anderer Kulturen sowie von denjenigen Menschen einfließen zu lassen, die von unseren eigenen Diskursen marginalisiert oder verworfen werden. Nur so ist es machbar, an die Grenzen der eigenen Diskurse zu stoßen und diese in ihren Grundbedingungen zu hinterfragen (vgl. Kapitel 4.2.2). Die westliche feministische Argumentation beispielsweise wird dadurch bereichert, dass das vermeintlich normale weibliche Verhalten in anderen Gesellschaften oder zu anderen Zeiten gar nicht als typisch weiblich angesehen wird. Butler und die „queer theory“ nehmen jene Menschen in den Blick, die durch ihr sexuelles Begehren (Homo-, Bi- und Asexualität) oder durch ihre ungewöhnlichen Körper (Inter- und Transsexualität) in unserer Gesellschaft ausgeschlossen werden. Die Existenz dieser Menschen bringt die vorherrschenden

Diskurse in Erklärungsnot, was die genaue Definition von Männlichkeit und von Weiblichkeit ist, und ermöglicht so kritische Einblicke in die Inkonsistenzen der Diskurse.

„Eine kritische Wirkungsweise jeder demokratischen Kultur besteht darin, diese Rahmen anzufechten, eine Reihe unvereinbarer und sich überschneidender Rahmen in den Blick kommen zu lassen, die Herausforderungen der kulturellen Übersetzung anzunehmen, und besonders solche Herausforderungen, die entstehen, weil wir selbst in nächster Nähe zu denen leben, deren Überzeugungen und Werte unsere eigenen auf einer sehr grundsätzlichen Ebene in Frage stellen.“ (Butler 2005: 110)

Wird aus Butlers Perspektive ein Blick auf die Geschichte der Demokratie geworfen, so zeigt sich die Demokratie als Regierungsform, die Butlers kritisches Ansinnen gut heißt und es auf vielfältige Weise unterstützt: Seit der europäischen Aufklärung wird Demokratie mit einer kritischen Haltung verbunden, die fundamentalistische und einseitige Legitimationen des Staates angreift. Demokrat_innen der Neuzeit hinterfragen das Universelle, indem sie hegemoniale Legitimationsstrategien wie das Gottesgnadentum kritisieren. Die Mitglieder des Demos müssen in einer Demokratie nicht mehr eine bestimmte, aufgetroffene Wahrheit hinnehmen, sondern können durch Wahlen mitbestimmen, welche politischen Grundsätze sich die Gemeinschaft auferlegt. Diese regelmäßigen Wahlen ermöglichen dabei durchaus auch Meinungs – oder Machtwechsel, die eine neue Politik nach sich ziehen können. Die demokratische Regierungsform befürwortet eine Öffentlichkeit, in der Diskussionen geführt werden können und Meinungsfreiheit gewährt wird. Meinungen, die den hegemonialen oder mehrheitlichen Ansichten widersprechen, können in den politischen Prozess Eingang finden. Oppositionelle Parteien, Gruppen und Individuen können am politischen Leben partizipieren und ihre Überzeugungen öffentlich vertreten.

„Wir werden das Entstehen und Verschwinden des Menschlichen an den Grenzen dessen, was wir wissen können, hören können, sehen können, empfinden können, untersuchen müssen. Dies wird uns vielleicht auf affektivem Wege veranlassen, die intellektuellen Projekte der Kritik, des Infragestellens, des Verstehens der Schwierigkeiten und Erfordernisse kultureller Übersetzung und Nichtübereinstimmung mit neuer Kraft zu beleben und ein Gefühl für die Öffentlichkeit zu schaffen, in dem oppositionelle Stimmen nicht gefürchtet sind, heruntergemacht oder abgetan werden, sondern wegen der Anstiftung zu einer empfundenen Demokratie geschätzt werden, die sie gelegentlich zustande bringen.“ (ebd.: 178)

All diesen demokratischen Verfahren und Einstellungen liegen ein kritischer Impetus und das Misstrauen vor überzeitlichen Wahrheiten, die dem Demos aufgezwängt werden, zugrunde. Dieser garantiert für Butler zwar nicht, dass in jeder

Demokratie eine grundlegende Kritik des Universellen stattfindet, denn der Rückgriff vieler Demokratietheorien auf „die Vernunft“ stellt für Butler etwa ebenfalls einen Essentialismus dar (vgl. Kapitel 3.2 und Butler 1995a: 38). Demokratie ist in diesem Sinne nicht perfekt, aber sie ist jene Alternative, die noch am ehesten die Möglichkeit liefert, die Kategorie des Universellen „in einen Schauplatz ständiger politischer Anfechtung zu verwandeln.“ (Butler 1995a: 39) Butlers Ziel ist es, diese Möglichkeit als Haltung und als Überzeugung zu leben:

„Das Bekenntnis zur radikalen Befragung bedeutet, dass es keinen Punkt gibt, an dem die Politik die Einstellung der theoretischen Arbeit verlangt, denn dies wäre ein Punkt, an dem die Politik bestimmte Prämissen von der Befragung ausschließen und aktiv das Dogmatische als ihre eigene Möglichkeitsbedingung annehmen würde. Damit würde solch eine Politik ihren kritischen Anspruch opfern und paradoxerweise zugleich auf ihrer Selbstlähmung als Bedingung ihres Fortschreitens beharren.“ (Butler et al. 2013: 326)

Butler findet eine solche Haltung in der radikalen Demokratie, die in jener Hinsicht radikal ist, dass sie zulässt, dass sogar ihre eigenen Grundlagen und ihre zukünftige Entwicklung auf den Prüfstand gestellt werden (dürfen).

5.3.2 Erweiterung von Normen durch Kritik an Ausschlüssen

Butlers besonderes Anliegen ist, dass bei der Kritik und Hinterfragung des Universellen in den Blick genommen wird, wie sich die demokratische Gemeinschaft – der Demos – bildet. „Welche Formen der Gemeinschaft wurden geschaffen, und im Rahmen welcher Gewalttätigkeiten und Ausschlüsse wurden sie geschaffen?“ (Butler 2002b: 8, vgl. Butler 2016: 12) Es steht außer Frage für sie, dass jede Gemeinschaft ein konstitutives Außen besitzt. Bestimmte Menschen werden abgewertet und dienen mit ihren (vermeintlichen) Eigenschaften als Kontrastfolie für die Werte der Gemeinschaft. In jedem Demos wird in diesem Sinne eine Reihe von Menschen nicht im gleichen Maße als menschlich begriffen wie die als Subjekte agierenden Mitglieder des Demos. Diesen Verworfenen werden der Subjektstatus, Schutz und/oder Rechte verwehrt, und ihre Stimmen werden nicht als vollwertig anerkannt. Nicht immer gehen die Ausschlüsse mit direkter Gewalt, sondern oftmals auch sehr versteckt und subtil vor sich. Gerade die liberalen Demokratien haben den Anspruch, dass ihre Menschenrechte universal gelten und dass durch ihre Beteiligungsformen alle Menschen des Demos mit einbezogen werden. Übersehen wird dabei zum Beispiel, dass im Namen der Vernunft all jenen die Stimme versagt wird, die kein rationales Denken an den Tag legen (vgl. Kapitel 3.2).

Ein Beispiel für solche Verworfenen stellen die Flüchtlingsströme dar, die von Nordafrika über das Mittelmeer nach Europa führen. Besonderes Aufsehen erregte

hierbei ein Fall, der gleich eine doppelte Verwerfung der Leben der Flüchtlinge aufzeigte: Der Fall des Schiffes „Cap Anamur“, das Flüchtlinge aus Seenot rettete.³⁵⁰ Die erste Verwerfung ist die Ablehnung der Übernahme von Verantwortung für Menschen, die jenseits der eigenen Landesgrenzen in Not geraten. Die Staaten der Europäischen Union unternehmen keine substanziellen Schritte (etwa die Möglichkeit Asylanträge auch außerhalb des Staatsgebiets zu stellen), um die Flüchtlinge vor den lebensgefährlichen Überfahrten über das Mittelmeer zu bewahren. Diese Praxis ist international anerkannt, stellt nichtsdestotrotz eine Negierung des Subjektstatus dar, solange bis es den Menschen gelingt europäisches Staatsgebiet zu betreten. Internationales Aufsehen erregte der Fall der Cap Anamur nur deswegen, weil der italienische Staat die Rettungsaktion als Beihilfe zu illegaler Einreise verfolgte und den Kapitän anklagte. Hier erfolgt die zweite Verwerfung. Die Flüchtlinge werden als Subjekte betrachtet, denen zu helfen eine Straftat darstellt. Ihnen werden nicht nur jegliche staatlichen Schutzrechte aberkannt, indem sich die Staaten als für nicht zuständig erklären. Es werden Helfer_innen, die diese Menschen als schützenswert betrachten, mit Haftstrafen bedroht.

Butler strebt an, dass die Ausschlüsse so gering und gewaltlos wie möglich ausfallen. Sie will ein Bewusstsein für die Ausgrenzungen schaffen, indem sich die demokratische Gemeinschaft immer wieder darüber auseinandersetzt, wer als Mensch gilt und wie ihre Werte das Menschliche eingrenzen und normieren. Die demokratische Kritik soll sich also mit dem eigenen Demos und seinen Normen beschäftigen, um herauszufinden, welche Menschen den eigenen Idealen und Ansprüchen nicht genügen und daher nicht als vollwertige Subjekte gelten. Dies kann sich zum einen auf Menschen innerhalb des Demos beziehen: So rückt heute in Deutschland mehr und mehr die Lage alter, pflegebedürftiger Menschen ins politische Blickfeld. Es wird diskutiert, unter welchen Umständen Menschen leben sollen, nachdem sie nicht mehr produktiv und vielleicht nicht mehr geistig zurechnungsfähig sind. Hierbei wird die zentrale Frage verhandelt, wo die Mündigkeit der

350 Das Rettungsschiff „Cap Anamur“ der Organisation „Cap Anamur – Deutsche Notärzte e.V.“ hatte im Mittelmeer 37 Flüchtlinge aufgenommen, deren Schlauchboot zu sinken drohte. Erst nach wochenlangem Zuständigkeitsstreit konnten die Afrikaner_innen das Schiff verlassen und in Italien an Land gehen. Der damalige Vorsitzende der Hilfsorganisation Elias Bierdel und der damalige Kapitän des Schiffes Stefan Schmidt wurden daraufhin in Italien der Beihilfe zur illegalen Einwanderung in einem besonders schweren Fall angeklagt, was eine mehrjährige Haftstrafe und hohe Geldbußen zur Folge gehabt hätte. Der entsprechende Prozess endete erst knapp 5 Jahre später mit einem Freispruch für beide Personen. Ein ähnlich gelagerter Fall, in dem tunesische Fischer Flüchtlinge bargen, führte in der ersten Instanz zu einer Gefängnisstrafe von 30 Monaten wegen Schlepperei; ein Urteil, das erst in zweiter Instanz aufgehoben wurde (vgl. dpa 2009; Jakob 2011).

Bürger_innen endet und wie lange die Selbstbestimmtheit aufrecht erhalten wird und werden soll. Zum anderen muss sich eine demokratische Gemeinschaft auch fragen, wie sie Menschen außerhalb des Demos behandelt. Gerade die Behandlung der Flüchtlinge im Mittelmeer spiegelt Butlers Analyse wieder, dass die geteilte Gefährdung aller Menschen oftmals dazu führt, dass bestimmte Leben einer noch größeren Gefährdung ausgesetzt werden, damit andere Leben weniger Risiken eingehen müssen. Dieser Vorgang geschieht oftmals in einem kulturellen Rahmen, bei denen die „Verworfenen“ schon von vorneherein als verloren gelten und ihnen ihre Menschlichkeit abgesprochen wird. Im Fall der Flüchtlinge bedeutet dies, dass sich Europa Wohlstand und soziale Sicherheit dadurch erkauft, indem die Grenzen abgeschottet werden und die Flüchtlinge als Gefahr für die westlichen Gesellschaften begriffen werden.

„Sie werden als Bedrohung menschlichen Lebens in der gewohnten Form dargestellt und nicht als lebendige Menschen, die Schutz vor illegitimer Staatsgewalt, vor Hunger oder Seuchen brauchen. Gehen solche Leben verloren, sind sie folglich nicht betrauerbar, denn in der verdrehten Logik der Rationalisierung ihres Todes gilt ihr Verschwinden als notwendig, um das Leben der ‚Lebenden‘ zu schützen.“ (Butler 2010: 36)

Mit diesen Erkenntnissen können Erweiterungen durchgeführt werden: Die Normen der Gemeinschaft sollen so weit geöffnet und umformuliert werden, dass nach und nach immer mehr Ausgeschlossene ein Leben führen können, das als menschliches Leben anerkannt ist, beschützt wird und ertragbar ist.³⁵¹ „Welche Mittel müssen wir denjenigen Menschen innerhalb der menschlichen Gemeinschaft zur Verfügung stellen, die bislang nicht als Teil des erkennbar ‚Menschlichen‘ betrachtet wurden? Dies ist die Aufgabe einer radikalen demokratischen Theorie und Praxis, mit dem Ziel, die Normen auszuweiten, um vormals geächteten Gemeinschaften lebensfähiges Leben zu ermöglichen.“ (Butler 2002b: 8, vgl. Butler 2000: 13; Distelhorst 2009: 111)

Radikaldemokratische Theorien und Politikmodelle sind stark dem Prozessgedanken verbunden. Die Gemeinschaft wird als ein sich mit der Zeit veränderndes Konstrukt begriffen, in dem einerseits Strukturen fortbestehen können und andererseits neue Entwicklungen möglich sind. Beide Elemente müssen laut Butler neu gedacht werden. Fortbestehende Strukturen (Institutionen, Normen etc.) müssen eine stete Offenheit aufweisen, was das Hinterfragen des eigenen Fortbestands angeht. Es muss zu jeder Zeit eine Debatte möglich sein, die auch die Existenz dieser Nor-

351 Leider widmet sich Butler nur am Rande dem Problem, wie notwendige Ausschlüsse von unrechtmäßigen Ausschlüssen zu unterscheiden sind. Wie in Kapitel 4.2 dargestellt, legt sie die Normen der kritischen Anerkennung und der Gewaltlosigkeit als Maßstab für eine solche Unterscheidung zugrunde.

men und Institutionen infrage stellt. Ähnliches gilt für neue Entwicklungen, die ebenfalls nicht gegen Diskussionen abgeschottet werden dürfen. Neben dem ersten Schritt, der auf der Erkenntnis der Grundlosigkeit jeder Ordnung aufbauenden, prinzipiellen Offenheit, hat die radikaldemokratische Denkweise im zweiten Schritt eine inhaltliche Stoßrichtung: Möglichst wenige Menschen sollen von einem lebensfähigen Leben abgeschnitten sein. Hier errichtet Butler eine klare Hierarchie: Normen, Institutionen und eine politische Praxis, die darauf ausgerichtet ist ausgegrenzten Gruppen oder Individuen ein lebensfähiges Leben zu ermöglichen, werden jenen vorgezogen, die diesem Ziel neutral gegenüberstehen oder sogar ausschließend wirken. Für Butler können die Demokratieformen und -theorien den zweiten Schritt nur eingeschränkt bewältigen, wenn sie den ersten Schritt nicht gegangen sind. Beispielsweise muss jede noch so offene und liberale Gesellschaft an dem Anspruch scheitern, wenn der Geltungsbereich im ersten Schritt auf den Demos oder alle Menschen in einem bestimmten Territorium begrenzt wurde, insbesondere wenn diese Begrenzung einen unumstürzlichen Grundpfeiler der Selbstdefinition einer Gemeinschaft oder eines Staates darstellt.

Auf den ersten Blick scheint Butler mit ihrem Erweiterungsanspruch eher zu der liberalen Tradition hin zu tendieren, einen universellen Begriff des Menschlichen zu entwerfen. Doch wie Mouffe betont Butler, dass jede Konstruktion eines Universellen notwendigerweise ein Außen nach sich zieht (vgl. Butler 2016: 12, 247, Kapitel 3.8 und 5.2.5). Butler lehnt es daher entschieden ab, sich auf ein Bild des Menschlichen festzulegen. Die Gefahr von Ausschlüssen empfindet Butler als viel zu groß, so dass vor allem die Bilder des Universellen hinterfragt werden sollten. Sowohl Mouffe als auch Butler wollen die Konstruktion des Demos so gestalten, dass der Demos auch immer wieder für weitere Gruppen geöffnet werden kann. Für beide ist daher auf lange Sicht eine radikale, plurale Demokratie innerhalb eines nationalen Rahmens unzureichend. Sie unterscheiden sich jedoch darin, dass Mouffe einen solchen Rahmen als vorläufige Notwendigkeit eher als es Butler zu akzeptieren bereit ist. Während Mouffe ausarbeitet, was die Spannung zwischen der Erweiterung von Normen und den notwendigen Ausschlüssen jedes Demos für die demokratische Gesellschaft bedeutet, bleibt dieser Punkt bei Butler unterbelichtet.

Butler kommt mit ihrer Forderung nach Erweiterung der Normen dem demokratischen Versprechen der Gleichheit nahe, wenngleich sie nicht auf diesen Begriff zurückgreift, sondern ihn problematisiert. Butler will ausgeschlossenen Gruppen eher eine Anerkennung und Teilhabe ermöglichen, anstatt eine Gleichheit, welche die bestehenden Unterschiede einebnet. Eine Assimilation oder eine Integration, bei der die zu Integrierenden ihre Besonderheiten verlieren, ist nicht in ihrem Sinne (vgl. Kapitel 4.2.2). Vor allem ist ihr wichtig, dass auch grundlegende Begriffe wie Gleichheit die Möglichkeit der Hinterfragung und Inklusion bewahren: „Und eine zukünftige Wiedererarbeitung des Begriffs von Gleichheit würde darin liegen, auf der Möglichkeit zu bestehen, daß wir noch nicht wissen, wer oder was sich auf

Gleichheit berufen könne, wo und wann die Gleichheitsdoktrin Anwendung finden mag und daß ihr Arbeitsfeld weder gegeben noch geschlossen ist.“ (Butler/Laclau 1998: 239)

Dasselbe gilt für die Formulierung von anderen universellen Begriffen, beispielsweise für die Menschlichkeit, aber sogar das Universelle selbst. Butler konstatiert, dass in den Begriff des „Universellen“ eingeschrieben ist, dass seine aktuelle Definition stets noch unvollständig ist, dass sie kritisiert und überarbeitet werden muss.

„Zu behaupten, dass das Universelle noch nicht artikuliert worden ist, bedeutet darauf zu beharren, daß das ‚noch nicht‘ dem Verständnis des Universellen selber eigen ist: das, was durch das Universelle ‚unverwirklicht‘ bleibt, konstituiert es wesentlich. Das Universelle beginnt seine Artikulation zu erfahren genau durch die Angriffe auf seine *bestehende* Ausformulierung, und diese Herausforderung geht von denen aus, die nicht von ihm umfaßt sind, die keine Berechtigung haben, den Ort des ‚wer‘ einzunehmen, die aber nichtsdestoweniger verlangen, daß das Universelle als solches sie einschließen müsse. Das Ausgeschlossene konstituiert in diesem Sinne die kontingente Grenze der Universalisierung. [Herv.i.O.]“ (Butler 1997b: 42)

Diese Zukünftigkeit und Unbestimmtheit zentraler Begriffe stellt einen weiteren wichtigen Punkt für Butlers Demokratievorstellung dar und wird Inhalt des folgenden Kapitels sein.

5.3.3 Zukünftigkeit der Demokratie und Offenheit

Die Kritik an bestehenden Begriffen und Weltbildern zeigt das Wissen um das eigene Nichtwissen auf und ruft Ungewissheit hervor. All jene, die die poststrukturalistische Annahme der Grundlosigkeit teilen, können nicht mehr mit Sicherheit sagen, dass bestimmte Werte oder Inhalte wahr und richtig sind. Sie müssen alle ihre Begriffe in Anführungszeichen setzen und jederzeit damit rechnen, dass sich diese als unzureichend erweisen. Sie müssen darauf gefasst sein, dass die Inklusion von Ausgeschlossenem ihre Normen nicht nur erweitert, sondern auch grundlegend verändern kann. Sie wissen, dass ihre eigenen Äußerungen von anderen ganz anders interpretiert und weitergegeben werden können, als sie beabsichtigten. Doch Butler will dies nicht als Anlass nehmen, um relativistisch oder nihilistisch zu denken. Sie sieht in diesem Zustand eher einen positiven Effekt: Nur wenn die Ungewissheit zugelassen wird, kann eine Offenheit für einen Begriff bewahrt werden – eine Offenheit, die auch eine Neuartikulation und Neueinschreibung dieses Begriffes erlaubt, statt ihn ein für alle Mal festzuschreiben. Nur so ist für Butler radikal-demokratische Politik möglich.

Für die Umsetzung der oben genannten Aufgaben – Kritik sowie Inklusion/Anerkennung – brauchen die Demokrat_innen mindestens fünf verschiedene Arten von Offenheit:

- Erstens die Offenheit und den Mut, sich an die Ränder des eigenen Diskurses zu begeben, selbst wenn dies mitunter die Gefahr mit sich bringen kann, dass der eigene Subjektstatus in Gefahr gerät.
- Zweitens, sich mithilfe anderer Kulturen auf neue Diskurse einzulassen und damit das eigene Weltbild zu erweitern.
- Drittens, durch die Aufnahme solcher neuer Diskurse das eigene Weltbild nicht nur zu erweitern, sondern unter Umständen auch radikal zu ändern.
- Viertens die Gelassenheit auszuhalten, dass die eigenen Äußerungen von Anderen auf deren Weise ausgelegt werden.
- Fünftens die Bereitschaft eine ungewisse Zukunft zu wagen, die sich positiv oder negativ entwickeln kann, die nicht festgeschrieben ist, sondern die erst durch gemeinsame politische Auseinandersetzungen bestimmt wird.

Nur wenn die Meinungen und Annahmen der Demokrat_innen für Änderungen und Weiterentwicklungen offen bleiben, wird verhindert, dass sogenannte „Wahrheiten“ festgeschrieben werden, die dazu führen können, andere Menschen und ihre Lebensweisen zu unterdrücken. Dazu ist es notwendig, dass verschiedene kritische Stimmen und verschiedene Diskurse den politischen Prozess mitgestalten. Butler findet diese Offenheit in einer radikaldemokratischen Haltung. Als Kernbestandteil der Demokratie gilt, dass erst durch die politischen Prozesse – öffentliche Meinungsbildung und Wahlen, deren Ergebnisse immer wieder auf den Prüfstand gestellt werden – zeitweilig festgelegt wird, welche politischen Entscheidungen gelten sollen. Der Ausgang der Meinungsbildung und Wahlen kann eine Überraschung darstellen. Diese Unsicherheit muss ausgehalten werden. Die radikaldemokratische Haltung geht über die liberale Haltung insofern hinaus, dass auch die grundlegenden Normen und Prozeduren mit einer solchen Offenheit behandelt werden und ebenfalls zur Disposition stehen können. In liberalen Demokratien, so kritisiert Butler, wird der grundlegende Konsens meist zu stark immunisiert und die zentralen Begriffe festgeschrieben (vgl. Kapitel 3.2). Erst die Bereitschaft, die bisherigen Begriffe des Universellen selbst immer wieder zu überprüfen, ermöglicht es, die Normen für die Verworfenen und Ausgeschlossenen zu erweitern.

„Die Demokratie spricht nicht einstimmig, sie klingt dissonant, und das ist zwangsläufig so. Sie ist kein vorhersagbarer Prozess, sie muss durchgemacht werden, wie eine Leidenschaft durchgemacht werden muss. Es kann auch sein, dass das Leben selbst ausgeschlossen ist, wenn der richtige Weg vorab beschlossen wird oder wenn wir verfügen, was für alle richtig ist, ohne uns in die Gemeinschaft hineinzubegeben und das ‚Richtige‘ inmitten der kulturellen

Übersetzung zu entdecken. Es mag sein, dass das, was ‚richtig‘ ist und was ‚gut‘ ist, darin besteht, offenzubleiben für die Spannungen, denen die grundlegendsten Kategorien, die wir brauchen, ausgesetzt sind – sich klarzuwerden über die Unwissenheit im Kern dessen, was wir wissen und was wir brauchen, und das Zeichen des Lebens – und dessen Aussichten – zu erkennen.“ (Butler 2009a: 359, vgl. Butler 2000c: 268)

Butler verlangt eine Haltung, die Demokratie als zukünftig betrachtet, als einen Prozess, der niemals zu einem Abschluss kommt und bei dem das Universelle nie endgültig bestimmt werden kann. Sobald Demokratie (zum Beispiel in Form der gegenwärtigen westlichen Demokratien) als erreicht betrachtet wird und der demokratische Konsens als Endzustand festgeschrieben wird, so stellt dies nicht den Sieg der Demokratie, sondern ihr Ende dar. In diesem Sinne spricht sich Butler auch gegen Theorien aus, die einen bestimmten Idealzustand der Demokratie festlegen und eine Teleologie bestimmen, welche die politische Praxis nur noch umzusetzen habe (Butler 2000c: 268). In einer als realisiert empfundenen Demokratie kommen die Auseinandersetzungen über die grundlegenden Normen und ihre Erweiterungen zum Stillstand und es kann nur noch über die Umsetzung und Auslegungen des Status quo gestritten werden. Auch hier wird deutlich, dass Butler radikale Demokratie nicht allein als Herrschaftsform betrachtet: Demokratie zeigt sich nicht in einem Idealzustand, sondern in der demokratischen Praxis und in den eigenen Haltungen und Handlungen. Für Butler steht fest, „dass sich die Praxis der Demokratie nicht in partikularen Anliegen und legislativen Siegen erschöpft, und dass es für diese Praxis wesentlich ist, permanent unverwirklichbar zu bleiben“ (Butler et al. 2013: 332). Die Demokratie braucht als Voraussetzung Offenheit und Zukünftigkeit, um sich selbst zu erhalten.

Butler geht sogar soweit, dass sie die Offenheit auf die Normen der Demokratie selbst anwendet. Wie schon in Kapitel 4.2 beschrieben, ist Butler keine Demokratikerin, die an der Demokratie um ihrer selbst willen festhält.

„Demokratie stellt für mich ein bleibendes normatives Ziel dar, und es ist ein ‚gutes‘ Ziel, eines, das ich verteidige. Aber seien wir uns nicht so sicher, daß wir wissen, was deren Bestimmungen sind oder wann Demokratie erreicht ist. Denn wenn wir eine theoretisch vorgefaßte Meinung von der Demokratie mitbringen, die wir nicht der demokratischen Auseinandersetzung aussetzen wollen, dann ist unsere theoretisch vorgefaßte Meinung entschieden undemokratisch.“ (Butler in Lorey et al. 1995: 97)

Auch die Normen der Demokratie müssen für Butler als vorläufig gelten und immer wieder überprüft werden, ob sie gewährleisten, dass das Leben auch für die Ausgeschlossenen ein lebenswertes Leben ist. Die Demokratie begreift Butler als zukünftig und als nie endgültig erreicht: In den Auseinandersetzungen, was Demokratie ist und welche Normen sie umsetzen sollte, kann sich Demokratie wandeln.

5.3.4 Pluralismus: Wettstreit statt Konsens

Die Gebote, die eigenen Grundsätze immer wieder kritisch zu hinterfragen und offen für Neuartikulationen dieser Grundsätze zu sein,³⁵² brauchen eine Regierungs- und Gesellschaftsform, die diese Ansinnen unterstützt. Zudem benötigt jede Gesellschaft Verfahren, mit denen sie zu Grundsätzen und Normen gelangen beziehungsweise diese weiterentwickeln kann, selbst wenn diese als vorläufig gelten. Für Butler kommt dafür nur ein demokratischer Wettkampf infrage:

„Normen gegeneinander antreten zu lassen, ist deshalb entscheidend für die Vorstellung von demokratischer Auseinandersetzung, die ich artikulieren möchte. [...] Auseinandersetzung *ist* die Norm, jedoch nicht Auseinandersetzung um der Auseinandersetzung willen: sondern ganz im Gegenteil zu dem Zweck, die Grenzen dessen, was als ein Mensch, als Liebe, als Trauer, als Gemeinschaft gilt, zu erweitern. [Herv.i.O.]“ (Butler in Lorey et al. 1995: 97)

Der demokratische Wettkampf fördert die Kritik, da in den Auseinandersetzungen vielfältige Meinungen einfließen können. Nur wenn es Bestrebungen gibt, die Ausgeschlossenen ebenfalls zu Gehör zu bringen, werden die Auseinandersetzungen die Beteiligten auch an die Ränder des Diskurses bringen – was die Vorbedingung dafür ist, dass die Voraussetzungen und Grundlagen des Diskurses selbst hinterfragt werden.

Ebenso wird durch die demokratischen Verfahren die Bereitschaft zur Veränderung unterstützt, denn da der Ausgang der Auseinandersetzungen nicht absehbar ist, müssen sich die Beteiligten auf eine ungewisse Zukunft einlassen. Die Beteiligten können ebenfalls nicht sicher sein, auf welche Weise ihre Aussagen von den Kontrahent_innen ausgelegt werden (vgl. Butler 2006: 140; Butler 2005: 110). Eine Erweiterung von Normen findet in politischen Auseinandersetzungen statt, weil die Normen miteinander konkurrieren und in diesem Wettstreit nicht nur nebeneinander

352 Eine wichtige Voraussetzung für den demokratischen Wettkampf bildet wiederum die poststrukturalistische Einsicht, dass es keinen außerdiskursiven Referenten gibt, der „eingeholt“, das heißt völlig beschrieben werden kann. „[...] diese Uneinholbarkeit [begründet] gerade die sprachliche Möglichkeit einer radikalen demokratischen Auseinandersetzung, die der sprachlichen Bezeichnung künftige Reartikulationen eröffnet.“ (Butler 2006: 172) Das heißt, Veränderungen in den Diskursen sind möglich und es kann über Begriffe und Themen gestritten werden, solange eine Auseinandersetzung nicht durch den Verweis auf außerdiskursive Tatsachen abgebrochen wird. Da es nie vollständig möglich sein wird, einen Begriff (in diesem Sinne auch eine Identität) zu fassen, kann über die Inhalte jeder Identität eine Diskussion geführt werden und Neuformulierungen dieser Identität sind denkbar (vgl. Butler 1997a: 264, 301-303).

stehen, sondern sich gegenseitig befruchten und verändern. Da eine Demokratie regelmäßige Abstimmungen, Wahlen und öffentliche Meinungsbildung vorsieht, also immer wieder neu verhandelt wird, welche politischen Entscheidungen und welche Normen die Grundlagen der Gesellschaft bilden, bleiben diese stets vorläufig und werden nicht als überzeitliche Regeln formuliert. Butlers einzige Vorgaben sind, dass Auseinandersetzungen die Grenzen für akzeptable Formen des Lebens erweitern und Ausschlüsse verringert werden sollen. Doch inhaltlich bleibt sie dazu vage, denn ihr Entwurf sieht vor, dass die inhaltliche Diskussion den Diskursen und Gemeinschaften selbst vorbehalten sein muss. An dieser Stelle erscheint Butlers Entwurf als unbefriedigend, weil inhaltsleer. Wie jedoch ausgeführt, geht es Butler nicht um eine inhaltliche Festlegung, sondern um die Beschreibung einer Haltung. Diese ist, was die politische Praxis angeht, erst einmal unbestimmt. So wie Rawls seine Leser_innen hinter den Schleier des Nichtwissens bittet, verlangt Butler in einem ersten Schritt eine Loslösung von politischen Inhalten und eingefahrenen Dogmen, um in einem zweiten Schritt die Grenzen zu verschieben, die in der jeweils konkreten Gesellschaft Menschen ausschließen. Als überzeugte Pluralistin muss Butler an diesem Punkt vage bleiben.

5.3.5 Anerkennung und Vergebung: Aushalten von Heterogenität

Butlers Ethik macht deutlich, wie wichtig die Hinterfragung – vor allem auch von einem selbst – ist. Zugleich zeigt sie auf, dass sich niemand bei dieser Hinterfragung vollständig verstehen und die eigenen Absichten, Wünsche und Überzeugungen restlos durchschauen kann. Die Menschen um uns herum können dies ebenso wenig. Auch ihnen ist versagt, ganz und gar die Kontrolle über die eigenen Handlungen zu haben. Es gilt, diese Abhängigkeiten von Anderen und die eigene beschränkte Handlungsfähigkeit zu akzeptieren und dies als eigene Verantwortung wahrzunehmen (Butler 2003: 94). Butler entwirft aus diesen Schlussfolgerungen eine ethische Norm der Anerkennung und der Vergebung (vgl. Kapitel 4.2.4). Diese Norm besagt, dass Anerkennung für die Lebensweisen der Anderen entwickelt werden soll, denn das Leben geht über jeden unserer Erklärungsversuche hinaus (vgl. Butler 2003: 57). Butler fordert, Urteile über die Anderen nicht zu schnell zu fassen, sondern diese auch einmal auszusetzen, um erkunden zu können, wer die Anderen sind und in welcher Beziehung wir zu ihnen stehen. Dies verlangt nicht weniger, als dass die Menschen aushalten, in einer Gesellschaft zu leben, in der viele unterschiedliche Lebensweisen nebeneinander existieren und in der es darüber notwendigerweise Auseinandersetzungen über diese Lebensweisen gibt.

Die Abhängigkeit von Anderen zeigt sich darin, dass niemand bestimmen kann, wie die eigenen Worte und Handlungen im Diskurs weiter getragen werden – es kann jeder und jedem passieren, dass die eigenen Aussagen mutwillig oder unbeab-

sichtigt falsch interpretiert und dann im Sinn verändert wiedergegeben werden. Butler will einen anderen Weg als die liberale Demokratie gehen, um mit dieser Abhängigkeit umzugehen: Es soll nicht versucht werden, die Interpretationsmöglichkeiten innerhalb der Diskurse einzuschränken, indem die Begriffe und Äußerungen im Rückgriff auf vermeintliches „Vordiskursives“ immunisiert werden. Stattdessen betont Butler die Notwendigkeit von Übersetzungsarbeit, die versucht, zwischen verschiedenen Diskursen und Interpretationen zu vermitteln (vgl. Butler 2006: 140; Butler 2005: 110). Als Voraussetzung hierfür ist jedoch eine spezifische demokratische und pluralistische Geisteshaltung vonnöten, die akzeptiert, dass es verschiedene Sichtweisen auf die Welt und unterschiedliche Wertvorstellungen gibt. Butler verlangt, „daß jedes radikaldemokratische Selbstverständnis mit der Heterogenität menschlicher Werte zurechtkommen muß“ (Butler 2005: 110).

Butler fordert allerdings mehr als eine multikulturalistische Haltung, wie sie bislang zumeist praktiziert wird. Diese geht von Subjekten und Gruppen aus, die bereits als solche in einer Gesellschaft akzeptiert werden. Unbeachtet bleiben dabei jene, die noch nicht den Subjekt- oder Gruppenstatus erreicht haben. „Der Multikulturalismus neigt dazu, bereits konstituierte Gemeinschaften, schon konstituierte Subjekte vorauszusetzen, während es gerade um solche Gemeinschaften geht, die noch nicht ganz als solche anerkannt sind, um Subjekte, die leben, aber noch nicht als ‚Leben‘ betrachtet werden.“ (Butler 2010: 37) Diese Menschen leiden am meisten unter der Tatsache, dass Prekarität – also der Grad an Gefährdung, der durch die Gesellschaft verstärkt oder vermindert wird – politisch ungleich verteilt wird (vgl. Kapitel 4.2.5). Beginnt eine demokratische Politik erst bei den Subjekten und bei vorliegenden Identitäten, werden all jene nur schwer an der Politik teilhaben können, die den Anspruch Subjekt zu sein oder eine Identität zu haben, nicht erfüllen können. Wie eine Politik von Gruppen ohne feste Identitäten aussehen soll, wird sich im nächsten Kapitel zeigen.

5.3.6 Politik von Gruppen ohne festgefügte Identitäten

Butler zeigt in „Gender Trouble“ auf, dass die feministische Politik der 1990er einen Haken hat: Die Grundlage der feministischen Forderungen – nämlich dass die Gruppe der Frauen spezifische Gemeinsamkeiten teilt, wie besondere Eigenschaften oder eine bestimmte Behandlung durch die vorherrschenden patriarchalen Strukturen – basiert auf einem bestimmten Bild beziehungsweise einer Vorstellung der Identität der Frau(en). Doch diese Identität basiert unweigerlich auf einer Menge an Ausschlüssen. Im Falle der Identität der Frauen beispielsweise wurde innerhalb der feministischen Szene thematisiert, dass die bisherige feministische Theorie eine Identität weißer, westlicher Mittelschichtsfrauen konstruiert und für die Probleme

von armen, nicht-westlichen, nicht-christlichen Frauen keine angemessene Wahrnehmung hätte.

Die Existenz der Ausschlüsse und der Konstruktionscharakter jeder Identität führen dazu, dass das Gegenteil von dem eintritt, was eine gemeinsame Identität verkörpern sollte. Eine Festlegung und Beschreibung von Identität hat üblicherweise das Ziel, das Zusammengehörigkeitsgefühl der Gruppe zu verstärken und Identifizierungen zu ermöglichen. Jede Beschreibung allerdings wird eigene Ausschlüsse produzieren und damit Verwerfungen nach sich ziehen.

„Sobald irgendeine Anzahl von Beschreibungen angeboten wird, um den Gehalt einer Identität zu füllen, ist das Ergebnis unweigerlich störend. Derartige inkludierenden Beschreibungen produzieren unbeabsichtigt neue Orte der Auseinandersetzung und eine Unmenge von Widerständen, Gegenerklärungen und Weigerungen, sich mit den Begriffen zu identifizieren.“ (Butler 1997a: 302, vgl. Butler 1995a: 51)

Der Rückgriff auf eine festgelegte Gruppenidentität birgt Risiken in sich: Er führt zu Ausschlüssen und zu erschwerter Teilhabe an der Politik solcher Gruppen. Damit wird notwendigerweise auch ein beabsichtigter pluraler und demokratischer Charakter dieser Gruppe schwerer realisierbar, da für die Mitgliedschaft in der Gruppe Voraussetzungen bestehen, welche die Identifizierbarkeit begründen. Eine Festlegung ist aus diesem Grund immer restriktiv, weshalb sie Spannungen und Konflikte innerhalb der Gruppe produziert und die Möglichkeiten an interner Kritik einengt. Möglicherweise wird damit genau das vermindert, was die Gruppenbildung als Ziel hatte: leidenschaftliches politisches Engagement.

Diese Thesen Butlers ließen die Feminist_innen der 1990er zunächst ratlos zurück: Wie kann überhaupt noch Politik gemacht werden, wenn politische Forderungen nicht durch die besondere Identität und die spezifischen Bedürfnisse der Frauen gerechtfertigt werden können? Wie können Frauen eine politische Schlagkraft gewinnen, wenn sie sich nicht mehr als Gruppe und einander zugehörig begreifen? Butlers Thesen lassen sich jedoch nicht allein auf die Frauenbewegung anwenden: Auch andere Gruppen teilen das grundlegende Problem, dass ihre Identität eine konstruierte ist, die Ausschlüsse voraussetzt. Es stellen sich die obigen Fragen also nicht nur für die feministische Bewegung. Sie gelten abgewandelt für alle politischen Gruppen, die auf einer Identität aufbauen, ohne sich den daraus resultierenden Folgen zu stellen.³⁵³

353 Natürlich gibt es auch Gruppen, die Ausschlüsse ins Zentrum rücken (zum Beispiel nationalistische Gruppierungen). Doch auch dort wird der Konstruktionscharakter oft verdeckt, zum Beispiel indem die Mitgliedschaft über scheinbare Essenzen wie Abstammung (Blut) oder Geburtsort (Boden) bestimmt wird.

Trotz aller Problematisierungen und Kritik betont Butler mehrmals, dass sie nicht darauf hinaus will, Identitätskategorien als Basis für politische Kämpfe vollkommen fallen zu lassen (vgl. Butler 1997a: 24, 313; Butler 1995a: 48) und sie gar nicht mehr benutzen zu dürfen. Bei der Verwendung dieser Kategorien sollten aber immer zum einen die oben genannten Risiken mit bedacht werden und zum anderen auch die Chancen einer Öffnung der Identitätskategorie berücksichtigt werden. „Obwohl die politischen Diskurse, die die Identitätskategorien mobilisieren, dazu neigen, Identifikationen zugunsten eines politischen Ziels zu kultivieren, könnte es sein daß die Nachhaltigkeit von *Desidentifizierung* für die Neuartikulierung der demokratischen Auseinandersetzung von ebenso entscheidender Bedeutung ist. [Herv.i.O.]“ (ebd.: 24)

Nicht nur Identifizierungen haben Vorteile, sondern auch *Desidentifizierungen* können eine demokratische Auseinandersetzung bereichern. Die Kritik an und die Dekonstruktion von allzu festen Identitätskonstruktionen können erstens dazu beitragen, jene in den Blick zu nehmen, die von vorneherein aus der Identitätskonstruktion herausfallen, weil sie bestimmte Voraussetzungen nicht erfüllen. Für Butler soll gefragt werden: „Wer wird von *welchem* Gebrauch des Begriffs repräsentiert, und wer wird ausgeschlossen? [...] Welche Arten politischer Inhalte werden von welchen üblichen Verwendungen des Begriffs ermöglicht, und welche geraten in den Hintergrund oder werden aus dem Blick entfernt? [Herv.i.O.]“ (ebd.: 312) Zweitens können *Desidentifizierungen* die Bildung von neuen Identitätskonstruktionen begünstigen und für eine größere Vielfalt und Heterogenität in der Politik sorgen. Zuletzt besteht auch die Chance, durch die Auseinandersetzungen um die Identität widerständige Bewegungen zu mobilisieren und damit den Politisierungsgrad zu verstärken. All das trage dazu bei, so Butler, politische Bewegungen „lebendig“ zu halten (vgl. Butler 2009a: 283).

Butler plädiert dafür, jede Konstruktion einer Identität bewusst als eine vorläufige, hinterfragbare und wandelbare Identität zu begreifen. Es gilt, um die Formulierung einer solchen Identität leidenschaftlich zu kämpfen, sie zu problematisieren und ihre weitere Entwicklung offen zu halten.

Wir müssen lernen, „[...] eine Kategorie anzuführen und dementsprechend eine Identität vorläufig zu stiften und die Kategorie gleichzeitig als einen Ort der dauernden politischen Auseinandersetzung zu öffnen. Daß der Begriff fragwürdig ist, bedeutet nicht, daß wir ihn nicht gebrauchen dürfen, aber die Notwendigkeit ihn zu verwenden, bedeutet auch wiederum nicht, daß wir nicht andauernd die Ausschlüsse befragen müssen, mit denen er vorgeht, und wir haben dies genau deshalb zu tun, damit wir lernen, wie die Kontingenz des politischen Signifikanten in einer Kultur demokratischer Auseinandersetzung zu leben ist.“ (Butler 1997a: 302f.)

Für die politische Praxis bedeutet dies, dass Gruppen Politik (selbst dann) betreiben sollten, wenn ihre Identität noch nicht eindeutig feststeht oder wenn sie widersprüchlich ist. Zudem plädiert Butler dafür, Bündnisse zu schmieden, die über Identitätsgrenzen hinaus gehen. Hier muss kritisiert werden, dass Butler die Antwort schuldig bleibt, wie solche Bündnisse eine Schlagkraft entfalten sollen. Wie soll sie vor allem mit der Schlagkraft konkurrieren, die Gruppen entwickeln, die sich auf klare Identitäten berufen und die Hinterfragung ablehnen? Der Erfolg populistischer Parteien und der erfolgreiche Rückgriff auf einfache Gruppenzugehörigkeiten (Geschlecht, Rasse, Nationalität) wirft die Frage auf, ob der hehre Anspruch Butlers nicht mit politischer Schlagkraft bezahlt wird. In diesem Fall wäre Butlers Standpunkt weniger politisch als moralisch motiviert. Dies passt jedoch gleich in zweifacher Hinsicht zu den Erkenntnissen der vorherigen Kapitel:

Erstens liegt der Schwerpunkt in Butlers Theorie auf jenen Menschen, die noch nicht als Gruppe oder als Subjekte anerkannt sind. „Es ist ein Teil des Problems des heutigen politischen Lebens, dass nicht jeder als Subjekt gilt.“ (Butler 2010: 37) In diesem Randbereich sind Ethik, Moral und Politik nur schwer trennbar, da hier existenzielle Fragen verhandelt werden. Zweitens ist Butler nicht an der Konstruktion einer bestimmten politischen Ordnung interessiert. Sie verlangt von den Menschen vor allem eine veränderte Haltung, die sie für ethisch geboten hält und deshalb nicht nach pragmatischen Gesichtspunkten verhandelt werden kann. Probleme wie die Durchschlagskraft und Umsetzbarkeit müssen dann in dem durch die beiden obigen Punkte vorgegebenen Rahmen möglichst zielführend ausgestaltet werden. Dies schließt jedoch nicht aus, eine schlagkräftige Bündnispolitik zu etablieren. Vorübergehende Identitäten können genutzt werden und sogar universelle Rechte sind möglich, solange diese offen für Veränderungen bleiben und der unvermeidliche Ausschlusscharakter beleuchtet wird.

5.4 ZUSAMMENFASSUNG: DER POSTSTRUKTURALISTISCHE HOMO DEMOCRATICUS

Bei den Demokratiekonzeptionen von Derrida, Butler, Laclau und Mouffe fällt zu nächst negativ ins Auge, dass kaum Vorschläge zur praktischen Umsetzung von Demokratie gemacht werden. Es lassen sich kaum Anregungen für bestimmte demokratische Institutionen finden und es werden so gut wie keine Entscheidungen zwischen verschiedenen Spielarten der Demokratie getroffen. Beispielsweise bleiben Fragen nach repräsentativer oder direkter Demokratie, nach Verhältniswahl oder Mehrheitswahl oder nach präsidentiellem oder parlamentarischem System unbeantwortet. Am ehesten bieten hier Laclau und Mouffe Anregungen: Mouffe einerseits, weil sie sich zu einigen politischen Institutionen äußert (zum Beispiel zu

Parteien oder dem Konzept der Staatsbürgerschaft, vgl. Kapitel 5.2.4), Laclau andererseits, da er in seinen Texten immer mit aufzeigen will, welche politischen Strategien eine erfolgreiche linke Politik verfolgen könnte.

Diese Vagheit kostet Derrida, Butler, Laclau und Mouffe viel von ihrer Schlagkraft, da von der politischen Theorie oftmals praktische Handlungsanleitungen gewünscht werden: „Genauso mögen die ethischen Reflexionen der Dekonstruktion für sonntägliche Symposien taugen, bieten aber keine Konzepte für die Konflikte des alltäglichen moralischen und politischen Handelns.“ (Krauß 2001: 14, vgl. Jörke 2004: 182; ders. 2006: 259; Simon 2008: 170) Derrida und Butler müssen sich den Vorwurf gefallen lassen, dass ihre Schriften zur Demokratie eher für ein philosophisches und akademisches Publikum geschrieben sind und ihre Ideen wenn dann erst in einer Übersetzungsarbeit durch andere einer breiteren Masse zugänglich sind.³⁵⁴ Von ihrem Schreib- und Denkstil können sich durchaus viele Menschen ausgeschlossen fühlen, die es eigentlich zu gewinnen gälte. Die praktische Politik droht damit eher von anderen Theorien gestaltet zu werden, die eingängiger und konkreter sind und die sich nicht scheuen, Handlungsvorschläge in die politische Diskussion einzubringen. Allerdings kann nicht per se behauptet werden, dass abstrakte und komplizierte Theorien keine Relevanz für den Alltag haben. Laclau und Mouffe beispielsweise schafften es trotz Laclaus sehr theoretischer Texte, dass ihre Ideen in Südamerika Verbreitung fanden (vgl. Müller 2015; Schoepp 2015) und Butlers „Gender Trouble“ hat mit seiner Dekonstruktion der Geschlechter nachhaltige Wirkungen erreicht.

Das Defizit der Unbestimmtheit nehmen Derrida, Butler, Laclau und Mouffe aus Überzeugung in Kauf: Jede genauere Äußerung zur demokratischen Praxis, so die Befürchtung, würde die Demokratie schon wieder fixieren. Sie wäre insofern undemokratisch, weil eine theoretische Festlegung nicht der demokratischen Diskussion und Auseinandersetzung zur Verfügung stehen würde. Das Credo der Poststrukturalist_innen ist, so viel wie möglich offen zu halten und erst in den jeweiligen demokratischen Gemeinschaften durch Diskussion, Kritik und politische Prozesse Entscheidungen (vorläufig) festzulegen.

Die Poststrukturalist_innen verbleiben in einer Metaebene der demokratischen Theorie: Sie beleuchten die Voraussetzungen und Grundlagen von Demokratie, nicht jedoch die konkrete Ausgestaltung dieser. Die poststrukturalistischen Überlegungen beschreiben dabei nicht „eine Form von Regierung oder der sozialen Organisation“ (Derrida 2014: 73), etwa in Form einer prozeduralistischen Demokratietheorie. Stattdessen wird analysiert, welche Überzeugungen und welche inneren Einstellungen die Mitglieder des Demos mitbringen sollten, weil diese für die Weiterentwicklung der Demokratie notwendig sind. Die radikale und kommende De-

354 Die jüngsten Monografien von Butler und Mouffe weisen allerdings einen einfacheren und verständlicheren Schreibstil auf.

mokratie stellt sich als Lebensweise, ethische Haltung, „mode of being“ (Norval 2001: 589) und als Versprechen dar. Sie ist mehr eine Ethik als eine Staatsform.

„Die von mir bezeugte und als Aufgabe übernommene Verantwortung für die kommende Demokratie, das Kommende der Demokratie hätte demnach zuerst die Form einer performativen Selbst-Verpflichtung anzunehmen (und nicht, was im Politischen viel näher liegt, der Schaffung bestimmter Institutionen, der Ausarbeitung gerechter Gesetze oder des Kampfes für diese oder gegen jene politische Sache).“ (Klass 2007: 255)

Was Derrida, Butler, Laclau und Mouffe im Grunde beschreiben, ist das Modell einer (Staats-)Bürgerschaft³⁵⁵ beziehungsweise eines „homo democraticus“³⁵⁶ und der Grundhaltungen, die er_sie mitbringen sollte. Ihr Menschenbild baut darauf auf, dass Menschen grundsätzlich verwoben mit anderen sind, dass sie verletzlich, ausgesetzt sind, mit unvollständigen und durchbrochenen Identitäten. Der hier formulierte Anspruch ist nicht, wie von Kritiker_innen moniert, apolitisch oder relativistisch, sondern durch das Bewusstsein der Heterogenität der Menschen „grunddemokratisch“ (vgl. Welsch 1993: 182f.). Anstatt amoralische oder unmoralische Formen der Gesellschaft zu unterstützen, nehmen sie indirekt den Tugenddiskurs wieder auf, indem sie eine Haltung der Menschen ins Zentrum stellen (vgl. Münkler 1992). Damit formulieren Butler, Derrida, Laclau und Mouffe sehr anspruchsvolle Voraussetzungen: Sie verlangen reflektierte, in ihrer eigenen Persönlichkeitsentwicklung fortgeschrittene und beständig an sich arbeitende Menschen. Die Kerneigenschaften der Bürger_innen ihrer Demokratien müssen stets neu bestätigt, erlernt und/oder errungen werden. Freiheit kommt niemandem von selbst zu, die Offenheit für die Anderen muss aufrecht erhalten werden, das Bewusstsein für die Kontingenz von Werten und Institutionen muss in der Debatte gehalten werden und alle gesellschaftlichen Setzungen können jederzeit infrage gestellt werden.

Doch galt es nicht gerade als Errungenschaft der liberalen Demokratietheorien, dass ihre Bürger_innen nur einen rationalen Verstand und Eigeninteressen mitbringen müssen und ansonsten keine weiteren Voraussetzungen brauchen? Machen hier die Poststrukturalist_innen den demokratischen Prozess zu abhängig von den Tugenden ihrer Bürger_innen, wie es Habermas an kommunitaristischen Theorien kri-

355 Wobei eher von Bürgerschaft geredet werden sollte, beziehen sie doch ihre Aussagen nicht nur auf Staaten.

356 Diesen Ausdruck verdanke ich Sven-Uwe Schmitz und seiner Arbeit zu den Tugenden, welche verschiedene Denker der Ideengeschichte als Voraussetzung für die Demokratie aufstellen (Schmitz 2000). Der Begriff scheint mir auch in diesem Kontext sehr passend, zeigen doch die poststrukturalistischen Überlegungen zur Demokratie auf, welche Voraussetzungen für die Weiterentwicklung Demokratie förderlich, notwendig oder kontraproduktiv sind.

tisiert (vgl. Habermas 1992: 18)? Da es Derrida, Butler, Laclau und Mouffe um eine Verbesserung der realen Demokratien hin zu einer radikalen und kommenden Demokratie geht, ist es nur verständlich, dass sie auch eine Weiterentwicklung der ethischen Grundhaltung der demokratischen Gemeinschaften ins Auge fassen und entsprechende Ansprüche aufstellen. Zu kritisieren ist allerdings, dass die behandelten Theorien nicht deutlich machen, welche der geforderten Eigenschaften und Einstellungen wichtiger und weniger wichtiger sind. Das erfordert eine Weiterentwicklung ihrer Ansätze im Rahmen der jeweiligen Gesellschaften.

Offen bleibt in den Theorien Derridas, Butlers, Laclaus und Mouffes überdies, welche Motivation die Bürger_innen haben sollten, diese anspruchsvollen Tugenden zu erlernen.

„[...] what will compel these groups to act democratically? What will guarantee or impel their legitimacy? In the absence of this answers to these questions, it is difficult to interpret Mouffes ‚logic of equivalence‘ as anything other than voluntarism. She appears satisfied that social movements and protest groups will by themselves discover and practice democratic citizenship, in spite of evidence [...] to the contrary.“ (Kapoor 2002: 473)

Laclaus und Mouffes Texte scheinen sogar eine gegensätzliche Motivation zu beschreiben, nämlich dass jede Identität und jeder Diskurs vom Wunsch beseelt ist, die eigene „Objektivität“ zu schließen und widerstreitende Meinungen zu unterdrücken (vgl. Kapitel 5.2.1). Doch selbst wenn diese These von Mouffe fallen gelassen wird, bleibt offen, weshalb politische Akteur_innen die poststrukturalistischen Ansichten zu Kontingenz anerkennen und basierend auf ihnen Pluralismus und Offenheit leben sollten. Gruppen, die bereits eine hegemoniale Stellung erreicht haben, können durchaus die Motivation haben, ihre Macht nicht durch demokratische Prozesse zu beschränken, sondern sie sogar weiter auszubauen. Sie müssen zwar mit der Gefahr leben, dass ihre Hegemonie dekonstruiert wird, aber diese Gefahr besteht in einer radikalen Demokratie genauso. Gruppen und Individuen ohne eine solche Macht könnten zwar dank ihres Bewusstseins für die Kontingenz der Machtverhältnisse motiviert sein, sich für eine Änderung derselben einzusetzen. Ebenso könnten sie aber, mangels Gründen für das Richtige, in Passivität verfallen.

„For their version of radical democracy, political argument itself must increase in importance, since political argument is what actually constructs social relations and thus political reality. However, für them this argument is necessarily deprived of decidability even as it becomes a more and more crucial component of political action. Obviously, Laclau’s and Mouffe’s embracing of this epistemological groundlessness can be easily be understood as pointing towards an impossibility of social and political action, or what used to be called quietism.“ (Smith 1991: 104)

Gerade bei Mouffe scheint sich ein Widerspruch in ihrer Theorie aufzutun: Einerseits fordert sie ein Kontingenzbewusstsein der demokratischen Akteur_innen, und dass diese aufgrund ihrer Unsicherheit auch andere Lebensentwürfe respektieren und tolerieren können. Andererseits wünscht sie sich Leidenschaften in der Politik, dass nämlich die verschiedenen Gruppen sich mit Verve von anderen Agonist_innen abgrenzen. Mouffe zieht die Motivation hier aus der gemeinschaftlichen Identität, deren Leidenschaften durch die agonistische Gegnerschaft entstehen. Wenn auch die Abgrenzungen dekonstruiert werden (sollen), wie können dann leidenschaftliche Überzeugungen entwickelt werden?

Es gibt drei mögliche Motivationen, welche die Individuen von einer zukünftigen und radikalen Demokratie überzeugen könnten: Erstens ihre Einsichtsfähigkeit in die Grundlosigkeit und die Vorteile, die aus ihrer Akzeptanz erwachsen. Da aber Derrida, Butler, Laclau und Mouffe die Betonung der Rationalität in anderen Theorien als unzureichend zurückweisen, weil sie Ausschlüsse der Irrationalität nach sich zieht, ist dies zwar eine mögliche und nachvollziehbare, aber keine befriedigende Motivationsgrundlage.

Zweitens kann die Motivation sich auch aus Diskursen, das heißt aus Traditionen speisen. Gerade die poststrukturalistischen Theorien betonen die Eingebundenheit in die herrschenden Diskurse und die Schwierigkeiten, ihnen nicht zu folgen. Die Existenz des demokratischen Diskurses und seine hegemoniale Stellung mindestens in den westlichen Demokratien bringen aus dieser Sichtweise von vornherein Motivationen mit, sich mit der Demokratie zu identifizieren und die vorherrschenden Verhaltensweisen zu performieren. Die poststrukturalistischen Theorien machen deutlich, wie wichtig es ist, diese Traditionen zu erhalten und zu fördern. Die Schwachstelle hierbei ist, dass diese Motivation bereits eine demokratische Kultur voraussetzt. „[...] antifoundationalist theories of democracy are circular in that they either posit or simply take for granted precisely those moral and political norms of citizens' equality, freedom, and democratic legitimacy for the justification of which are dubbed 'foundationalist' models were developed in the first place.“ (Benhabib 1996a: 71) Gesellschaften, die keine demokratische Basis oder Vergangenheit haben, scheint der Weg zur Demokratie über die Tradition verschlossen. „The problem is, that, if these facts [Pluralismus in der Gesellschaft, Anm.d.Verf.] did not exist, as in deeply 'sedimented', organic or totalitarian societies, we have no recourse to foundational arguments justifying pluralism as intrinsically good.“ (Townshend 2004: 281)

Sowohl die poststrukturalistischen Theorien als auch die radikale und kommende Demokratie richten sich nicht an diejenigen, die bereits von den jetzigen Hegemonien profitieren. Sie richten sich an jene, deren lebbares Leben auf dem Spiel steht, die sich Gewalt ausgesetzt sehen, die sich ungleich oder ungerecht behandelt oder in ihrer Freiheit eingeschränkt fühlen. Diesen Menschen geben die poststrukturalistische Theorie und die Dekonstruktion Möglichkeiten der Kritik an

die Hand, dass die vorherrschenden Machtstrukturen so nicht hingenommen werden müssen. Sie beinhalten Versprechen, die wohl die stärkste Motivation für die radikale und kommende Demokratie darstellen: die der Gleichheit, Freiheit, Gerechtigkeit und Partizipation. Das „doppelte Versprechen“, das der Gleichheit und der Partizipation, „verleiht dem Demokratiebegriff seine immense Wirkmächtigkeit, macht seine nahezu unbegrenzte Attraktivität aus“ (Jörke 2006: 255). Gerade weil diese Versprechen als leere Signifikanten mit vielfältigen Inhalten gefüllt werden können, sind sie für die unterschiedlichsten Identifikationen anschlussfähig. Diese Offenheit, die sich auch auf noch nicht existente und noch nicht mal gedachte Politik erstreckt, macht die hier vorgestellten Demokratiekonzepte zu Utopien im besten Sinne.

Die Hauptkritik der Poststrukturalist_innen an bisherigen Demokratietheorien bezog sich auf die Gründungen des Demos und die damit einhergehenden Essentialismen und Ausschlüsse. Angesichts ihrer Kritik stellte sich die Fragen, wie eine demokratische Gemeinschaft ohne einen festen Konsens auskommen kann (vgl. Ingram 2001: 135; Hartmann 2012: 143). Wenn alle Grundlagen immer infrage stehen, kann sich eine Gemeinschaft dann überhaupt noch als Gemeinschaft begreifen oder zersplittert sie nicht zwangsläufig in immer kleinere Einheiten? Für Butler, Derrida, Laclau und Mouffe ist diese Zersplitterung nicht zwangsläufig gegeben. Sie lehnen die destruktive Sicht auf Kritik ab. Eine Hinterfragung birgt gleichsam die Gefahr der Zertrümmerung von Werten und Ordnungen, sie kann jedoch auch deren Bewahrung und damit Stärkung bedeuten. Der Anspruch, bestimmte Bereiche, Institutionen oder Setzungen nicht zu hinterfragen, ist eine politische Immunisierungstechnik. Diese kann fatale Folgen haben, wenn Gruppen den Eindruck bekommen, nur mit Gewalt eine Veränderung erreichen zu können, da eine politische Auseinandersetzung nicht möglich ist, wie vor allem Mouffe ausführlich beschreibt. Gerade die Verhinderung von Kritik kann daher die beschworene Zersplitterung hervorrufen. Es hat sich gezeigt, dass Derrida, Butler, Laclau und Mouffe auf unterschiedliche Weise Wert darauf legen Rahmenbedingungen zu schaffen, in denen Kontroversen ausgetragen werden können und inklusivere Gemeinschaften entstehen.

Ihre Entwürfe kommen dabei nicht ohne einen Konsens aus, er soll jedoch auf einer viel abstrakteren Ebene stattfinden. Der Konsens, den sie voraussetzen, sind ihre eigenen poststrukturalistischen Grundlagen. Sie verlangen von den Menschen in einer radikalen Demokratie ein Bekenntnis zur Grundlosigkeit der eigenen Gesellschaft, eine Offenheit für Veränderungen, eine grundsätzliche Hinwendung zum Anderen und die Anerkennung der Prinzipien von Freiheit und Gleichheit. Das Entscheidende ist, dass sie einen anderen Umgang mit Normen vorschlagen, da sie eine andere Vorstellung davon haben, wie Normen wirken sollten. Während Normen in anderen normativen Theorien im Kern bestimmt sind und dann in der Ausführung angepasst werden, halten Derrida, Butler, Laclau und Mouffe bereits den Kern ihrer

Normen unbestimmt. Sie plädieren also nicht für einen Normverzicht, sondern für eine Offenheit der Normen. Insbesondere Laclau und Mouffe machen deutlich, dass man den Demos, um eine radikal demokratische Gesellschaft zu schaffen, auf leeren Signifikanten aufbauen muss. Das Bekenntnis zu Freiheit und Gleichheit beinhaltet noch keine Festlegung, was „Freiheit“ und „Gleichheit“ bedeuten sollen. Derridas „Ideen“ beziehungsweise „Versprechen“ der Gerechtigkeit und der Gastfreundschaft lassen eine Vielzahl an konkreten Umsetzungsversuchen zu. Auch die Offenheit für Veränderungen oder die Grundlosigkeit der eigenen Gründung legen noch keine inhaltliche Stoßrichtung fest. Selbst die Hinwendung zum Anderen ist nicht mehr als ein Rahmen, dessen konkrete Ausformung unbestimmt bleibt. Dennoch bieten diese Rahmen eine strikte Ablehnung der jeweils oppositionellen Begrifflichkeiten (Unfreiheit, Ungleichheit, Essentialismus, Abwendung von Anderen etc.). Sie führen also nicht in ein „anything goes“.

Diese Fragen betreffen nicht nur die gesellschaftliche Ebene. Ein weiterer Vorwurf, der insbesondere gegen Butler und Derrida erhoben wurde, bezieht sich auf die poststrukturalistische Sichtweise auf Identitäten. Es wird die Frage gestellt, wie ein Demos gebildet werden kann, wenn Subjekte und Identitäten aufgelöst werden. Nicht nur Feminist_innen konstatieren, dass die Gruppenbildung den Rekurs auf eine gemeinsame Identität benötigt.³⁵⁷ Ohne Gruppenidentitäten und ohne Zusammenschluss ist ein politischer Kampf schwer denkbar. Wie also kann eine demokratische und pluralistische Politik ohne feste und eindeutige Identitäten funktionieren? Diese Fragen beruhen abermals auf einer Lesart, die den Poststrukturalist_innen nicht wirklich gerecht wird. Im Poststrukturalismus werden Identitäten und Subjekte nicht völlig verworfen. Die behandelten Theoretiker_innen gehen nach wie vor von Identitätspolitik aus. Sie stellen sie sogar mehr ins Zentrum, da sie auch die Bildung dieser Identitäten innerhalb der politischen Prozesse mit berücksichtigen und die durch Identitätspolitik stattfindenden Kategorisierungen problematisieren. Der entscheidende Unterschied zu bisherigen Vorstellungen von Identitäten ist, dass sich Poststrukturalist_innen gegen die Fixierung von Identitäten mithilfe von Essentialismen oder die Möglichkeit eindeutiger, definierbarer Identitäten aussprechen. Sie gehen von Identitäten aus, die sich wandeln, anpassen und widersprüchliche Elemente in sich vereinen. Sowohl Butler als auch Laclau und Mouffe bieten Möglichkeiten an, politisch mit wandelbaren und uneinheitlichen Identitäten umzugehen. Butler stellt die Vorteile heraus, die der Verzicht auf feste Identitäten mit sich bringt und zeigt die Möglichkeiten von Bündnissen auf. Bei Laclau und Mouffe spielen Identitätspolitik sogar eine entscheidendere Rolle als in liberalen Theorien, da ihr Politikbegriff auf den Konflikten zu Antagonist_innen bzw. Agonist_innen beruht. Dafür sind essentialistische Identitäten jedoch nicht

357 Vgl. Flax 1992: 446; McNay 1998: 222; Lemke/Töns 1998.

nötig. Identität entsteht bei ihnen durch Abgrenzung von Anderen und nicht durch einen Rückgriff auf ein bestimmtes Sein.

Der Umgang der hier untersuchten Autor_innen mit Identitäten ist davon geprägt, nicht auf das autonome Subjekt mit vorgängigen Interessen zu pochen. Sie sehen in Subjekten eine grundsätzliche Abhängigkeit von, Verletzlichkeit durch und Verwobenheit mit Anderen. Wenn sie auch weit davon entfernt sind den „Tod des Subjekts“ zu beschwören, so stürzen sie es doch von dem Sockel, auf den es viele liberale Demokratietheorien gehoben haben. Im Lichte poststrukturalistischer Demokratietheorien erscheinen die Bürger_innen, die eigentlich den Souverän stellen sollen, als Menschen, die in ihnen vorgängigen Diskursen verstrickt sind, sich selbst nicht transparent sind, Widersprüche in sich tragen, mit Brüchen in ihren Biographien ringen und um ihre Freiheit kämpfen müssen.

Dennoch stellen sie in ihren Demokratiekonzeptionen den Menschen in den Mittelpunkt. Sie machen deutlich, wie sehr Demokratie als Lebensweise funktionieren muss. Demokratie soll als Praxis eingeübt werden und nicht als Staatsform begriffen werden, die eine wasserdichte Begründung, ausgefeilte Entscheidungsprozesse und respektgebietende Institutionen aufweist. Zwar bieten die Poststrukturalist_innen keine Antwort darauf, wie die Demokratie als Regierungsform entworfen werden soll. Dies ist für sie einer der entscheidenden Prozesse, den jede konkrete Gesellschaft eigens und kontrovers diskutieren muss. Aber die hier aufgestellten Theorien zeigen auf, dass sich gerade private, ethische oder moralische Diskurse als höchst politisch erweisen und dort die Grundlagen für das Scheitern oder Funktionieren einer Demokratie gelegt werden.