

„ein Prozess, ein Kampf um Emanzipation, Gerechtigkeit, Gleichheit und Freiheit, der die Aufteilung von innen und außen ständig hinterfragen muss, [...] aber nicht ein Ideal, das wir erreichen wollen, oder das wir anderen nahe bringen können. Migration und ihre Subjekte befinden sich genau auf dieser Grenze von innen und außen. Deshalb bewegen die Kämpfe der Migration auch die Grenzen; sie transformieren Staatsbürgerschaft, Nationalstaaten, Rechte, Arbeiter_innenkämpfe, Geschlechterverhältnisse, usw.“ (Gürsel/Çetin 2013: 12)

Da Migrant_innen als Nicht-Bürger_innen an den „Grenzen der Demokratie“ (Balibar 1993) sowie hegemonialer Ordnungen positioniert und zugleich auf dem Gebiet nationalstaatlicher Demokratieregime präsent sind, haben sie eine besondere Rolle in radikaldemokratischen Auseinandersetzungen um eine „Demokratisierung der Demokratie“ (Balibar 2012: 16). Sie können das Demokratische einer „Gleichheit zwischen Beliebigen“ aktualisieren und damit „die reine Kontingenz aller gesellschaftlichen Ordnung“ zeigen (Rancière 2002: 28). Um den damit einhergehenden Konflikt herauszuarbeiten, entwickle ich im Folgenden Begriffe der politischen und demokratischen Differenz sowie einen Ansatz von radikaler Demokratie als Praxis.

2. DIE POLITISCHE DIFFERENZ

In diesem Unterkapitel arbeite ich sozialtheoretische Begriffe heraus, die zum einen grundlegend für den Ansatz radikaler Demokratie sind und zum anderen Analysekatégorien für die empirischen Fallstudien beinhalten. Ausgangspunkt ist hierbei die von Laclau/Mouffe, Rancière, Balibar und anderen radikaldemokratischen Autor_innen geteilte Unterscheidung zwischen den etablierten Regimen der Politik und dem auf einer fundamentalen Ebene verorteten Politischen. Letzteres ist als Kontingenz und Konflikthaftigkeit die Prämisse radikaldemokratischer Ansätze (vgl. Comtesse et al. 2019). Durch den Begriff der politischen Differenz eröffne ich eine Perspektive, um migrantische Kämpfe auf eine Weise zu beschreiben, die nicht den Stereotypen der *Politik* entspricht, sondern die stattdessen das *Politische* dieser Kämpfe freilegt und so ermöglicht, sie als demokratische Praxis zu verstehen. Ausgehend von dieser politischen Differenz erarbeite ich mit den Begriffen *Hegemonie* und *Polizei* im darauffolgenden Abschnitt ein theoretisches Verständnis herrschender Ordnungen des Sozialen, in denen das Politische weitgehend latent bleibt. Mit der Unterscheidung von politischen und sozialen Praxen beschreibe ich daran anschließend Möglichkeiten der Transformation dieser Ordnungen, was bereits auf den Begriff radikaler Demokratie als Praxis verweist, der im nächsten Unterkapitel entwickelt wird.

2.1 Die Politik und das Politische

Da keine soziale Ordnung abschließend und in letzter Instanz begründet werden kann, gibt es im Grunde genommen keine unhinterfragbaren Sachzwänge. *Alles* kann politisiert werden, selbst die Politik. Diese fundamentale Bedeutung von Kontingenz und das davon ausgehende Denken radikaler Demokratie korrespondiert mit einer Unterscheidung des *Politischen*, der grundsätzlichen Offenheit und Konflikthaftigkeit des Sozialen, von den kontingenten und partikularen Ordnungen, Regimen, Institutionen

und Praxen etablierter *Politik*. Diese „politische Differenz“ führt zu einer paradigmatischen Spaltung traditioneller Ideen von Politik und markiert die Abwesenheit eines letzten Grundes im Kontext der „Krise des fundamentalistischen Horizonts der Sozialwissenschaften“ (Marchart 2010b: 145; 2010a: 55f.).⁴ Die drei zentral rezipierten Ansätze entwickeln diese Differenz oder lassen sich, wenn auch mit unterschiedlichem Vokabular, auf diese beziehen (vgl. Bedorf 2010: 16). Die folgenden Ausführungen zur grundlegenden Kontingenz und Konflikthaftigkeit sind für diese Studie folglich von Bedeutung, da die drei radikaldemokratischen Ansätze in Bezug auf diese sozialtheoretische Prämisse verbunden werden. Darüber hinaus nehme ich die politische Differenz als Ausgangspunkt, um im folgenden Unterkapitel den Begriff einer demokratischen Differenz zu entwickeln.

Die Einführung der politischen Differenz eignet sich, um einen Begriff des Politischen herauszubilden, der nicht reduziert ist auf das vorherrschende Verständnis von Politik, das auf den Staat oder ein politisches System als Teilbereich der Gesellschaft bezogen ist. In *Über das Politische* hat Mouffe (2007) die politische Differenz, im Anschluss an die gemeinsam mit Laclau entwickelte Diskurs- und Hegemonietheorie, prominent herausgearbeitet. Mit dem Begriff der *Politik* beschreibt sie auf der *ontischen* Ebene die „vielfältigen Praktiken der Politik im konventionellen Sinne“, die meist Gegenstand der Politikwissenschaft sind (ebd.: 15). Insofern Mouffe Politik in diesem Sinne auch als „Ensemble von Praktiken, Diskursen und Institutionen“ bezeichnet (2008: 103), kann im Anschluss an Foucault (1978: 119f.) auch von Politik-Dispositiven oder weiter gefasst von Politik-Regimen gesprochen werden. Dagegen bezeichnet bei ihr das *Politische* auf der *ontologischen* Ebene einen jeglicher Gesellschaft zugrunde liegenden Antagonismus:

„Mit dem ‚Politischen‘ meine ich die Dimension des Antagonismus, die ich als für menschliche Gesellschaften konstitutiv betrachte, während ich mit ‚Politik‘ die Gesamtheit der Verfahrensweisen und Institutionen meine, durch die eine Ordnung geschaffen wird, die das Miteinander der Menschen im Kontext seiner ihm vom Politischen auferlegten Konflikthaftigkeit organisiert.“ (Mouffe 2007: 16; vgl. 2008: 103)

In diesem postfundamentalistischen Verständnis gibt es Demokratie dann, „wenn kein sozialer Akteur den Anspruch erheben kann, das *Fundament* der Gesellschaft zu meistern“, wenn also die Dimension des Politischen anerkannt wird, welche die etablierte

4 Neben einigen Sammelbänden, die der Bedeutung der politischen Differenz gewidmet sind (Flügel et al. 2004; Heil/Hetzel 2006; Bröckling/Feustel 2010; Bedorf/Röttgers 2010), ist insbesondere die umfassende Studie *Die politische Differenz* von Marchart hervorzuheben (2010a; zur weiteren deutsch- und englischsprachigen Rezeption vgl. 13f.). Stäheli (2000b: 261) arbeitet in seiner von dekonstruktivistischer Diskurstheorie ausgehenden Lektüre von Luhmann ebenfalls eine Differenz zwischen „dem politischen System als Ort institutionalisierter Politik und dem Politischen“ heraus, das keinen bestimmten Ort hat und potenziell überall einen Bruch erzeugen kann. Die politische Differenz wurde maßgeblich im französischen Sprachraum ausgearbeitet, wobei nach dem 1957 veröffentlichten Aufsatz *Das politische Paradox* von Paul Ricœur vor allem die Publikationen des von Jean-Luc Nancy und Philippe Lacoue-Labarthe 1980 gegründeten *Centre de Recherche Philosophique sur le Politique* maßgeblich waren (vgl. Marchart 2010a: 13f., 32ff.).

Politik potenziell jederzeit affizieren kann (Mouffe 2008: 37, 103; vgl. Lefort 1990). Auch wenn diese allgemeine Anerkennung von Kontingenz und Konflikthaftigkeit gegenwärtig kaum vorstellbar ist, und sie stets nur annäherungsweise erreicht werden kann, bleibt festzuhalten, dass das Politische bei Mouffe zum Kern ihres Demokratiebegriffs gehört. Rancière beschreibt ebenfalls eine grundlegende Ebene des Konflikts, auch wenn er zunächst keine politische Differenz in den Begriffen wie Mouffe entwickelt. Das Politische bezeichnet er als „die Bühne einer Konfrontation“ (Rancière 2011: 153). Das Prinzip einer hierarchischen Ordnung des Sozialen, das durch konventionelle Politik im Sinne von Mouffe verwaltet wird, gerät auf dieser Bühne in Konflikt mit einem Prinzip der Entgründung, durch das diese Ordnung infrage gestellt werden kann. Auch wenn Rancière nicht explizit von dem Politischen auf der ontologischen Ebene spricht, so hat dieses doch einen allgemeingültigen Status, wenn er die radikale Kontingenz der „Abwesenheit eines Grundes“ hervorhebt (Rancière 2002: 28).

Das Politische als radikale Kontingenz und Konflikthaftigkeit ist sozialtheoretisch notwendigerweise auf einer grundlegenden und in diesem Sinne ontologischen Ebene zu begreifen. Um diese „fundamentale Rolle“ auszufüllen, kann es nicht ein bloßer Aspekt der konventionellen Politik sein, sondern muss grundsätzlich von dieser unterschieden werden (Marchart 2010a: 17, vgl. 27, 66f.; Nonhoff 2010: 38, 41; Wullweber 2012: 35).⁵ Als *Differenz* kann die politische Differenz dabei nicht erfahrungswissenschaftlich, sondern nur durch ein philosophisches Denken gefasst werden (ebd.: 18). Das Politische kann nicht als solches erkannt werden, sondern immer nur, indem es die Ordnungen konkreter Politik auf der ontischen Ebene irritiert, brüchig werden lässt oder zum Scheitern bringt. Es ist keine positive Essenz, sondern radikal negativ (vgl. Laclau/Mouffe 2006: 130): Mit ihm bleibt das Fundament von Gesellschaft nur „anwesend in Form notwendiger Abwesenheit“ (Marchart 2010b: 146). Gesellschaften gründen also letztendlich auf einer Grundlosigkeit, die nicht an sich erfahren werden kann. Der „Moment des Politischen“ ist dagegen eine Erfahrung radikaler Kontingenz, die sich auf der ontischen Ebene manifestiert und verdeutlicht, dass es immer Alternativen gibt (Marchart 2010a: 80). Dieser Moment des Politischen ist weder auf einen bestimmten Ort noch auf das Ereignis einer Revolution oder eine bestimmte historische Epoche wie die Moderne beschränkt, sondern ist immer und überall möglich (Marchart 2010b: 155). Der Begriff des Politischen bezeichnet jedoch nicht nur die Unmöglichkeit einer abschließenden Ordnung des Sozialen, sondern auch dessen Konflikthaftigkeit, die aus ebenjener Kontingenz hervorgeht (Laclau/Mouffe 2006: 130;

5 Die Unterscheidung von Politik und dem Politischen als ontologische Differenz ist von verschiedenen Seiten aus kritisiert worden (Bedorf 2010: 33; Hetzel 2010: 237; Celikates 2010b: 278). Die Annahme einer radikalen Kontingenz des Sozialen lässt es m. E. dennoch konsequent erscheinen, das Politische auf einer ontologischen Ebene zu begreifen, ohne ihm aber eine positive Essenz zuzuschreiben oder es auf das Ereignis einer Revolution zu reduzieren. Wenn davon ausgegangen wird, dass eine endgültige Gründung von Gesellschaft nicht möglich ist, dann „nimmt genau diese Unmöglichkeit von Gründung eine Rolle an, die nur als (quasi)transzendental in Bezug auf partikuläre Gründungsversuche bezeichnet werden kann“ (Marchart 2010b: 146). Der Begriff der Gründung teilt sich dabei in ein rein negatives Fundament – die Unmöglichkeit des einen letzten Grundes – und die Möglichkeit kontingenter Gründungen im Plural (ebd.; vgl. Butler 1992).

vgl. Stäheli 2000b: 25, 240ff.; Marchart 2010a: 204). Politisch ist also nicht bloß die Grundlosigkeit selbst, sondern ebenso der Umgang mit dieser, sowohl der Riss in einer Gesellschaftsformation als auch die anschließenden Versuche, diesen zu nähen, und die als ein mehr oder weniger offener Konflikt ausgetragen werden. Die „*In(ter)vention des Politischen*“ (Stäheli 2000b: 269) besteht also darin, auf einem unentscheidbaren Terrain kontingente und umkämpfte Entscheidungen zu treffen.

Wie aber kann das Politische erfahren, die Kontingenz und Konflikthaftigkeit von Gesellschaft und damit die Möglichkeit anderer Formen der Vergesellschaftung sichtbar gemacht werden? Neben unerwarteten Ereignissen, die unser Gesellschaftsverständnis erschüttern können, sind es vor allem Auseinandersetzungen und Konflikte, die zu einem Umdenken führen. In diesem Sinne arbeite ich zum Abschluss des Unterkapitels einen Begriff politischer Praxis heraus, durch den Alternativen im Sozialen ausgehandelt werden können und an den der Begriff demokratischer Praxis anschließt, den ich im nächsten Unterkapitel entwickle. Zuvor werde ich jedoch beschreiben, wie Gesellschaftsverhältnisse in Ordnungen des Sozialen verfestigt werden und wie dadurch das Politische verdeckt wird.

2.2 Hegemonie, Polizei und die Ordnung des Sozialen

Mit der politischen Differenz wurde die Möglichkeit einer umfassenden Politisierung betont. Nicht nur die Regeln der konventionellen Politik können ausgehend vom Politischen unterlaufen, infrage gestellt, zurückgewiesen oder neu geschrieben werden. Die gesamte Gesellschaft ist potenziell offen für Veränderung. Dabei stellt sich jedoch die Frage, wie gegenwärtige Gründungen von Gesellschaft strukturiert sind sodass unsere Leben trotz der potenziellen Allgegenwärtigkeit des Politischen von Zwängen, Vorschriften und Erwartungen bestimmt sind, die lediglich sporadisch hinterfragt werden. Wenn wir zur Arbeit oder in die Schule gehen, auf die Straße treten oder nach Hause kommen, so werden diese Handlungsabläufe meist nicht von einem Moment des Politischen unterbrochen. Vielmehr ist die politische Entstehung solcher Routinen verdeckt und vergessen, sie ist mit Laclau (1990: 34) gesprochen, „sedimentiert“. Gleichermäßen erscheinen auch Grenzen – die etwa Unionsbürger_innen problemlos überqueren, während andere daran gehindert werden – sowie die alltägliche Entrechtung aufgrund mangelnder Aufenthaltsrechte weitgehend als Normalität. Hier zeigt sich zudem, dass diese geltende Normalität auch durch materiellen Zwang gepanzert ist (Gramsci 1991–2002: H. 6, §88) und sich nicht ohne Weiteres tatsächlich unterlaufen lässt. Der im Folgenden entwickelte Begriff herrschender Ordnung verdeutlicht, warum jegliche Gesellschaftsordnung zwar radikal kontingent ist, sie uns aber dennoch als eine weitgehend zwingende Objektivität gegenübertritt. Zentral für diese Verfestigungen sind die Konzepte des *Sozialen*, der diskursiven *Identität* und der *Hegemonie* bei Laclau und Mouffe sowie die der *Aufteilung des Sinnlichen* bzw. der *Polizei* bei Rancière. Die Kombination dieser Konzepte ermöglicht eine vielseitige Beschreibung machtvoller Prozesse der Exklusion/Inklusion und Hierarchisierung im Zusammenhang einer herrschenden Ordnung, die den Handlungsraum für politische sowie demokratische Praxen bildet und die somit auch den Bezugsrahmen für Kämpfe der Migration strukturiert. Mit Laclau/Mouffe und Rancière eröffne ich zwei Perspektiven, die jeweils bestimmte Dimensionen beleuchten und andere zugleich unterbelichtet lassen, und die sich daher wechselseitig ergänzen können. Mit Laclau/Mouffe lässt sich in

erster Linie beschreiben, wie eine herrschende Ordnung über die Abgrenzung von Innen und Außen operiert, mit Rancière kann hingegen die hierarchische Aufteilung innerhalb einer Ordnung fokussiert werden.

Jegliche Gesellschaftsformation sowie die darin unterschiedenen Formen und Identitäten können Laclau und Mouffe zufolge nur durch konfliktreiche Grenzziehungen entstehen, wobei dieser Konstruktionsprozess nur in wenigen Momenten als solcher erkannt wird. Den Gesamtzusammenhang von unbewusst und selbstverständlich gewordenen Praxen und Beziehungen sowie die daraus entstehenden Institutionen beschreiben sie als das Soziale, zu dem auch die von Mouffe beschriebenen Regime konventioneller Politik zählen. Es ist „die Sphäre *sedimentierter* Verfahrensweisen, [...] die die ursprünglichen Akte ihrer kontingenten politischenstituierung verhüllen und als selbstverständlich angesehen werden, als wären sie in sich selbst begründet“ (Mouffe 2007: 26). Es gibt im Sozialen eine Tendenz, die konstituierenden Entscheidungen mitsamt den verworfenen Alternativen unsichtbar zu machen, indem das Bestehende objektiviert wird. Der Status quo wird auf diese Weise selbstverständlich gemacht. Dennoch können die Spuren der Kontingenz nie vollständig verwischt werden: Durch den Primat des Politischen, die grundsätzliche „Offenheit des Sozialen“, bleiben Ordnungen stets prekär und können nur partikular gegründet werden (Laclau/Mouffe 2006: 130; vgl. Laclau 1990: 33ff.). Sie konstituieren sich durch die instabile Abgrenzung von einem Außen in einem *Antagonismus*, der zugleich Existenzbedingung und -bedrohung ist (Laclau 1990: 21). Der Begriff des Antagonismus, der als Konflikt zusammen mit der radikalen Kontingenz das Politische der Gesellschaft ausmacht, hat bei Laclau und Mouffe eine sehr umfassende Bedeutung (2006: 161; vgl. Laclau 1990: 20f.; Mouffe 2008). Sie beschreiben den Antagonismus im Anschluss an Derridas differenztheoretische Überlegungen als Verhältnis zu einem konstitutiven Außen (Staten 1986: 16; Derrida 2001), das die Existenz einer sozialen Form ermöglicht und zugleich bedroht (Laclau 1990: 17f.; Mouffe 2008: 36). Ich unterscheide hierbei zwischen einem *äußersten* Antagonismus, der als Teil des Politischen auf der ontologischen Ebene begriffen werden kann und der grundlegend für jegliche Gesellschaftsform ist, sowie *inneren* Antagonismen, die eine bestehende Gesellschaft durchziehen (vgl. Wullweber 2012: 43; Nonhoff 2010: 40).⁶ Neben dem *äußersten* Antagonismus, der auf die

6 Der *äußerste* Antagonismus verweist darauf, dass eine soziale Formation, die ihre Einheit als Gesellschaft beschreibt, erst durch die Abgrenzung von einem nicht-fassbaren Außen entsteht. Dieses „konstitutive Außen“ ist jedoch nicht an einem imaginierten Rand der Gesellschaft verortet, sondern durchzieht diese, sodass die Form einer Gesellschaft nie vollständig abgeschlossen werden kann und es immer wieder zu inneren Brüchen und Leerstellen kommt (Laclau 1990: 17f.; Mouffe 2008: 36). Den irritierenden und bedrohlichen Einbruch des nicht sinnvoll beschreibbaren Außen bezeichnet Laclau auch als *Dislokation*, die einen Riss im Bestehenden erzeugt und zugleich einen Möglichkeitsraum für Veränderungen eröffnet (Laclau 1990: 39ff.; vgl. Stäheli 2000b: 230). Der *äußerste* Antagonismus verweist auch auf die Grenze eines allgemeinen Feldes der „*Diskursivität*“, da nichts ohne eine diskursive Vermittlung im Sozialen erscheinen und zugleich mit Sinn versehen werden kann (Laclau/Mouffe 2006: 149). Analog zur Unterscheidung des äußeren Antagonismus und der inneren Antagonismen kann zwischen einem allgemeinen *Diskursiven* des Sozialen und konkreten *Diskursen* innerhalb dieser Sphäre unterschieden werden (vgl. ebd., 176; Nonhoff 2010: 37).

Grenze des Diskursiven verweist und der potenziell „Sinnzusammenbrüche“ (Stäheli 2000b) verursacht, gibt es eine Vielzahl *innerer* Antagonismen, die für Identitäten sowie Diskurse konstitutiv sind.

Kollektive Identitäten entstehen Laclau und Mouffe zufolge, indem verschiedene Elemente zu einem gemeinsamen Diskurs artikuliert werden. Die Elemente können aber nur dann trotz ihrer Verschiedenheit in einer „Äquivalenzkette“ gleichgesetzt werden, wenn sie sich von einem gemeinsamen Außen abgrenzen. Im Gegensatz zum äußersten Antagonismus einer Gesellschaftsform werden in der Konstruktion sozialer Identitäten offensichtlich Grenzen gezogen und ‚Andere‘ markiert, um zu symbolisieren, was die eigene Identität (nicht) ist: „[E]twas zu sein, heißt immer, etwas anderes nicht zu sein (A impliziert, nicht B sein).“ (Laclau/Mouffe 2006: 169; vgl. Stäheli 2006: 263) Diese Formen der Identitätskonstruktion stehen auch im Fokus der demokratischen Praxen im Feld der Migration, wobei sich der identitätsstiftende Ausschluss besonders deutlich in der Nationform zeigt. Innere Antagonismen, die sich etwa aus gesellschaftlichen Hierarchien von Klassen- und Geschlechterverhältnissen ergeben, werden übersetzt durch die Imagination einer gemeinsamen nationalen Identität als ‚Deutsche‘ und in ein Außen verschoben. Konflikte und Probleme werden auf die als solche markierten ‚Anderen‘ projiziert, die als Bedrohung der gemeinsamen Identität erscheinen, durch ihre symbolische Alterität aber zugleich für diese konstitutiv sind. Da der Antagonismus keine stabile Grenze zum Außen festschreibt, bleibt die Identität stets prekär und muss sich laufend re-artikulieren. Die Beschreibung von Migrant_innen und rassifizierten Subjekten als Andere ist somit konstitutiv und verweist zugleich auf die Brüchigkeit nationaler Identität, führt diese in Krisen und wird zum Anlass für dessen oftmals gewaltvolle Reproduktion genommen (vgl. Schwiertz/Ratfisch 2017).

Die Verfestigung von Herrschaftsstrukturen einer Gesellschaft, in der unterschiedliche und teilweise auch gegensätzliche Diskurse und Identitäten verbunden werden, beschreiben Laclau und Mouffe im Anschluss an Antonio Gramsci als Hegemonie. Der Hegemonie-Begriff bietet einen Ansatz, Herrschaftsstrukturen in ihrer Beziehung zu Staatlichkeit zu analysieren, aber nicht auf diese zu reduzieren und ebenso den erweiterten Staat der „Zivilgesellschaft“ einzubeziehen, Gewalt und Konsens in einem Verhältnis zu denken.⁷ Durch die Komplexität innergesellschaftlicher Antagonismen

7 Mit seinen Analysen von Hegemonie versuchte Gramsci zu begreifen, wie sich kapitalistische Herrschaftsverhältnisse trotz ihrer wiederholten Krisen reproduzieren und stabilisieren können, indem er insbesondere die Rolle von Kompromissen, Einbindung und kultureller Vergesellschaftung herausgearbeitet hat. Die Macht der Hegemonie wirkt über eine Universalisierung von partikularen Diskursen und Positionen, sie verknüpft konkurrierende gesellschaftliche Kräfte und geht über Staatsapparate im engeren Sinne hinaus. Hegemonie wirkt ebenso im erweiterten Staat der Zivilgesellschaft und verbindet Elemente von Konsens und Gewalt, sie ist „Hegemonie, gepanzert mit Zwang“ (Gramsci 1991–2002: H. 6, §88; vgl. Opratko 2012). Gesellschaftlicher Common Sense oder Konsens ist demnach weniger eine ungezwungene Übereinkunft freier Individuen, wie es die normative Demokratietheorie vorsieht (vgl. Habermas 1993), sondern entsteht durch Macht- und Herrschaftsverhältnisse: „Was ‚öffentliche Meinung‘ genannt wird, ist aufs Engste mit der politischen Hegemonie verknüpft, es ist nämlich der Berührungspunkt zwischen ‚Zivilgesellschaft‘ und ‚politischer Gesellschaft‘, zwischen dem Konsens und der Gewalt“ (Gramsci 1991–2002: H. 7, §83).

gibt es keine zweigeteilte Ordnung, in der eindeutig zwischen Herrschenden und Beherrschten unterschieden werden kann (vgl. Laclau/Mouffe 2006: 177). Politik ist daher im Wesentlichen eine Auseinandersetzung um Hegemonie, durch die sich erst ein dominantes Lager als herrschender „Block an der Macht“ konstituieren kann (Poulantzas 2002: 121; vgl. Laclau/Mouffe 2006: 178). Das Soziale ist dabei ein Feld, auf dem verschiedene Hegemonieprojekte um Vorherrschaft kämpfen, indem sie versuchen ihre partikularen Diskurse zu einem allgemeinen werden zu lassen (vgl. Buckel et al. 2014). Der Diskurstheorie von Laclau und Mouffe zufolge können soziale Formationen hegemonial werden, indem diese ihre Äquivalenzkette erweitern und immer neue Elemente aus anderen Diskursen in ihrem eigenen Diskurs artikulieren (Laclau/Mouffe 2006: 186, 177). Für Laclau ist Hegemonie zudem mit einer vereinheitlichenden Repräsentation verbunden: Sie entsteht, indem „ein partikularer Inhalt zum Signifikanten der abwesenden gemeinschaftlichen Fülle wird“, wobei das Gemeinsame durch einen „leeren Signifikanten“ repräsentiert wird (Laclau 2002: 74; vgl. Stäheli 2006: 261f.; Nonhoff 2010: 43). So werden, wie eingangs beschrieben, durch die Hegemonie des nationalen, liberalen Demokratieregimes die Bedeutungen von Demokratie tendenziell in dessen Diskurs fixiert: Demokratie wird zum weitestgehend leeren Signifikanten, der den nationalen Verfassungsstaat als allgemeine Objektivität repräsentiert (vgl. Laclau 1990: 28). Der Begriff der Hegemonie ist jedoch selbst eine analytische Konstruktion, wobei außer einem gänzlich abstrakten Verweis auf ‚die‘ hegemoniale oder herrschende Ordnung, immer nur eine bestimmte Facette von Hegemonie, immer nur die Vorherrschaft in Bezug auf einen Ausschnitt der vielfältigen und intersektionalen Machtverhältnisse beschrieben werden kann (vgl. Butler 1997; Winker/Degele 2010; Lutz et al. 2013). Im Hinblick auf Migration fokussiere ich mit dem Hegemoniebegriff daher einen gesellschaftlichen Zusammenhang, der staatliche und zivilgesellschaftliche Institutionen und Praxen verknüpft und in dem pro-migrantische Elemente eingebunden, Migration aber grundsätzlich abgegrenzt, problematisiert und entrechtet wird (vgl. Gonzales 2014; Schwiertz/Ratfisch 2016, 2017).

Die Hegemonie- und Diskurstheorie von Laclau und Mouffe kann jedoch für sich allein genommen zu einem verengten Verständnis radikaler Demokratie führen und sagt relativ wenig über jene Subjekte und Praxen aus, die sich gegen eine herrschende Ordnung herausbilden. Durch ihre Betonung von Antagonismen denken sie gesellschaftliche Identitäten und Formen – trotz der Unmöglichkeit ihrer vollständigen Schließung – weitgehend als Einheiten, die sich durch Exklusion und Abgrenzung von einem anderen bilden. Dies gilt nicht nur für die Verfestigung herrschender Verhältnisse, sondern ebenso für soziale und politische Bewegungen, die diese aufzubrechen versuchen. Mit Rancière wird dagegen ein Denken politischer Subjektivität möglich, das weniger die Konstruktion von Identitäten, sondern in erster Linie Praxen der Ent-Identifizierung in den Blick nimmt (vgl. Eggers 2016). Während Formen von Macht und Widerstand bei Laclau und Mouffe primär in einer *Logik der Exklusion* gedacht werden, begreift Rancière diese eher in einer *Logik der Inklusion*. Im Anschluss an die Sozialtheorie von Laclau und Mouffe lässt sich somit insbesondere die Entstehung von Identitäten durch die Grenze zu einem Außen begreifen. Im Anschluss an die theoretische Perspektive von Rancière können dagegen politische Subjektivierungen beschrieben werden, die als Überschreiten der Grenzen einer zugeordneten Position entstehen. Erstere betonen die Abgrenzung von einem dominierenden Anderen, letzterer

die Abgrenzung von einem dominierten Selbst. Rancières Konzeptionen sozialer Ordnungen und Hierarchien, sowie der im nachfolgenden Abschnitt vorgestellten politischen Praxen und Subjektivierungen, sind daher bedeutsame Ergänzungen radikaler Demokratietheorie. In den Kämpfen migrantischer Jugendlicher finden sich, wie ich zeigen werde, beide Aspekte politischer Subjektivität: Einerseits entsteht diese durch eine Abgrenzung von anderen Positionen, etwa im engen Verhältnis zu pro-migrantischen Akteur_innen, aber auch im Antagonismus gegenüber Migrationsbehörden oder einem grundsätzlich abgelehnten Unrecht; andererseits entsteht die politische Subjektivität durch Zurückweisen und Verlassen der den jugendlichen Migrant_innen innerhalb der herrschenden Ordnung zugewiesenen Positionen. In seiner Kritik der Hegemonietheorie von Laclau und Mouffe bemerkt Slavoj Žižek, dass sich die „Selbstorganisation der Ausgeschlossenen“ radikal unterscheidet „von der Selbstorganisation jener [...], deren Identität zum ‚legitimen‘ gesellschaftlichen Korpus zugelassen ist“ (2005: 181).⁸ Mit Rancières Konzept der Polizeiordnung kann eben diese Selbstorganisation ausgehend von einer marginalisierten Position in der herrschenden Ordnung verstanden werden. Als Migrant_innen werden Subjekte zwar grundsätzlich von der nationalen Identität ausgeschlossen. Sie befinden sich aber nicht bloß in einem Außen, sondern ihre Körper und Subjektivitäten bekommen eine bestimmte, marginalisierende Position innerhalb der hierarchischen Ordnung des Nationalen zugewiesen, was mit Sandro Mezzadra und Brett Neilson als „differentielle Inklusion“ bezeichnet werden kann (2014; 2013; vgl. Balibar 2005: 89).⁹

8 Laclau hat mit seiner Unterscheidung von gesellschaftlich zugeschriebenen Subjektpositionen und der theoretisch an Lacan geschulten Figur des Subjekts als Mangel einen bedeutenden Beitrag zur generellen Frage der Handlungsfähigkeit geleistet, wobei er das Scheitern von Identität als traumatische Erfahrung und Möglichkeit von Freiheit beschreibt: „I am *condemned to be free*, [...] because I have a *failed structural identity*“ (Laclau 1990: 44, 61; vgl. Stäheli 2006: 269f.). Allerdings sind diese abstrakten Überlegungen kaum ausreichend für die Analyse konkreter politischer Subjektivitäten. In *On Populist Reason* entwickelt Laclau (2005) einen darüber hinausgehenden Begriff kollektiver Subjektivität, die sich durch Verknüpfung von Forderungen sowie durch einen Antagonismus zur hegemonialen Ordnung als populares Volk herausbildet. Trotz seiner anspruchsvollen theoretischen Ausarbeitung werden jedoch weiterhin „Fragen der widerständigen Handlungsfähigkeit ausgeklammert“, weshalb auch Oliver Flügel-Martinsen und Franziska Martinsen (2018: 82) hinsichtlich der politischen Subjektivierung für eine Erweiterung mit den Ansätzen Rancières argumentieren. Interessanterweise legt Laclau diese Weiterführung selbst nahe, insofern er am Ende von *On Populist Reason* (2005: 244ff.) seinen Ansatz in die Nähe von Rancière rückt.

9 Das Verhältnis von Inklusion und Exklusion ist jedoch in beiden Ansätzen komplexer, als dass es einseitig aufgelöst werden würde. So wird auch aus der theoretischen Perspektive von Laclau und Mouffe weniger eine vollständige Exklusion lebendiger Körper beschrieben, sondern insbesondere eine Ausschließung im Diskursiven – die jedoch gravierende Folgen für diese Körper hat. Konkrete Individuen, die als Subjekte aus dem Diskurs einer bestimmten nationalen Identität ausgeschlossen werden, können dennoch Teil von anderen Diskursen und Identitäten sein, etwa im Bereich der Arbeits- und Geschlechterverhältnisse. Des Weiteren erfasst die Hegemonietheorie das Streben nach einer umfassenden Inklusion, da hegemoniale Projekte zwar etwas ausschließen, um zu existieren, ihre Wirkmächtigkeit aber aus der Artikulation immer neuer Elemente innerhalb der eigenen Diskurse beziehen. Wenn man

Um die demokratischen Praxen von Selbstorganisierungen zu analysieren, ist es bedeutsam, die gesellschaftliche Aufteilung zu beschreiben, aus der heraus sie entstehen und gegen die sie sich wenden. Mit Rancière kann hier ein Begriff politischer Subjektivität entwickelt werden, die weniger durch den Ausschluss eines Anderen, sondern vielmehr durch eine Infragestellung der eigenen Position entsteht. Die Machtverhältnisse des Sozialen beschreibt er weniger als Antagonismen zu einem Außen, sondern eher als eine immanente Aufteilung. Ganz im Sinne Foucaults interessiert ihn, wie Subjekte innerhalb der Machtverhältnisse regiert werden, wie eine Ordnung entsteht, in der die einen mehr Gehör finden können als die Anderen. Jede noch so marginalisierte Position ist im Sozialen verortet, wenn sie zum Moment eines Diskurses wird – und so ist es auch die Adressierung in einem Diskurs, von der ausgehend Rancière grundsätzlich jede Hierarchie infrage stellt.

Im Anschluss an Rancière kann ein Begriff der Anordnung von Positionen innerhalb einer Gesellschaftsformation entwickelt werden, der in dieser Hinsicht den der Hegemonietheorie von Laclau und Mouffe produktiv ergänzt. Die Analysen politischer Konflikte sind bei Rancière verbunden mit einem Begriff hierarchischer Ordnung, der tendenziell weniger auf Ausschlüsse, sondern gerade auf eine unterdrückende All-Inklusion verweist (vgl. Biesta 2011: 89). Was im gewöhnlichen Sprachgebrauch, in der Politikwissenschaft und bei Mouffe als Politik bezeichnet wird, nennt Rancière in seiner Terminologie und im umfassenderen Sinne „Polizei“ (2002: 39f.). Der Begriff beschreibt nicht bloß das staatliche Gewaltmonopol oder die konventionellen Polizeibehörden, sondern vielmehr eine herrschende Gesellschaftsordnung (ebd.: 40). Die „Polizei“ ist eine „Aufteilung des Sinnlichen“ (Rancière 2006a), die darüber bestimmt, wie, wo, wann und warum Körper als Subjekt oder Objekt erscheinen können:

„Die Polizei ist somit zuerst eine Ordnung der Körper [...], die dafür zuständig ist, dass diese Körper durch ihre Namen diesem Platz und jener Aufgabe zugewiesen sind; sie ist eine Ordnung des Sichtbaren und des Sagbaren, die dafür zuständig ist, dass diese Tätigkeit sichtbar ist und jene andere es nicht ist, dass dieses Wort als Rede verstanden wird, und jenes andere als Lärm.“ (Rancière 2002: 41; vgl. zur Unterscheidung Rede/Lärm: 34)

Die Polizei entscheidet also über die Wahrnehmung von Körpern und die Einrichtung von Räumen, in denen sie erscheinen können. Die Kehrseite dieser Ordnung des Wahrnehmbaren bezeichnet Rancière (2002) als „Unvernehmen“ (*la mésemtente*)¹⁰: Die

umgekehrt wie Rancière (2006a) vom Begriff einer „Aufteilung des Sinnlichen“ ausgeht, dann kann auch mit ihm die Zuweisung sozialer Positionen als wechselseitige Exklusion aus verschiedenen sozialen Welten begriffen werden (etwa ausgeschlossen als Bürger_in und einbezogen als Arbeiter_in), selbst wenn sich die mit den jeweiligen Subjektpositionen verbundenen Körper begegnen. Dennoch haben radikaldemokratische Ansätze spezifische Gewichtungen, die auf unterschiedliche Ansprüche der Theorieproduktion bezogen werden können.

- 10 *La mésemtente* bedeutet im verstärkten Sinne ‚Uneinigkeit‘. Das darin enthaltende Verb *entendre* kann übersetzt werden mit ‚vernehmen‘, ‚wahrnehmen‘, ‚verstehen‘ aber auch ‚wollen‘. Das Unvernehmen bezeichnet eine Sprechsituation in der sich – anders als beim Missverständnis, das sprachlich geklärt werden kann – verschiedene Rationalitäten unvermittelt

Laute der Einen werden als Rede vernommen, die der Anderen lediglich als Lärm. Erstere haben folglich die Möglichkeit zu sprechen und Rechte auszusprechen. Letztere sind dagegen nicht als Subjekte in die hegemoniale Ordnung eingeschrieben, obwohl sie dennoch mit ihren Körpern im Sozialen präsent sind und in marginalisierten (bzw. anderen) Diskursen durchaus als Subjekte auftreten. So bestimmt etwa die Polizei von Migrationsregimen die Positionen von ‚Migrant_innen‘ in einer Strategie differenzierter Entrechtung und Verwertung, die auf die grenzüberschreitende Mobilität reagiert. So wurde etwa den Körpern der sogenannten Gastarbeiter ein bestimmter Arbeitsplatz in Deutschland zugewiesen, eine Rolle in der Öffentlichkeit oder gar eine Zugehörigkeit zur Nation war hingegen nicht für sie vorgesehen.

Dieses Unvernehmen der Einen durch die Anderen führt dazu, dass jene keine Sprechposition im herrschenden Diskurs haben. Sofern sie aber adressiert werden, entsteht die paradoxe Situation, dass die ‚Sprachlosen‘ angesprochen werden. Die Polizei erhält und verdeckt diesen Widerspruch zwischen der „ungleichmäßigen Verteilung der gesellschaftlichen Körper“ und der „gleichen Fähigkeit der sprechenden Wesen im Allgemeinen“ (Rancière 2002: 54). Ausgehend von diesem Spannungsverhältnis zwischen Sprachlosigkeit und Ansprache in einer hierarchischen Ordnung kann das Unvernehmen als solches deutlich gemacht werden und eine neue Bedeutung erlangen: Als Dissens, der die Ordnung durch eine politische Praxis spaltet. Hierbei stimme ich der Kritik zu, dass der Begriff der Polizei kaum differenziert und unterkomplex ist (Balke 2010; vgl. Marchart 2011: 132). Allerdings wirkt es wie eine analytische Strategie, dass Rancière nicht die Komplexität der herrschenden Verhältnisse entfaltet, da er gerade das in den Blick bekommen will, was über diese Verhältnisse hinausgeht. Die *Polizei* ist somit vor allem eine Chiffre der herrschenden Ordnung für eine Analyse politischer und demokratischer Praxen.

Die Polizei kann durch politische Praxen infrage gestellt werden, die Rancière in seinem engeren Verständnis als *Politik* bezeichnet:

„Aufsehen erregend oder nicht, die politische Tätigkeit ist immer eine Weise der Kundgebung, die die Aufteilung des Sinnlichen polizeilicher Ordnung durch die Inszenierung einer Voraussetzung zersetzt, die ihr grundsätzlich fremd ist, diejenige eines Anteils der Anteillosen, die selbst letztendlich die reine Zufälligkeit der Ordnung, die Gleichheit jedes beliebigen sprechenden Wesens mit jedem anderen beliebigen sprechenden Wesen kundtut.“ (Rancière 2002: 42f.)

Durch politische Praxen kann also eine hierarchische Ordnung des Sozialen infrage gestellt werden, indem sie deren radikale Kontingenz offenlegen. Diese „reine Zufälligkeit der Ordnung“ ist in der „Aufteilung des Sinnlichen“ der Polizeiordnung – die durch soziale Praxen laufend reproduziert wird – tendenziell unsichtbar. Die politische Praxis vergegenwärtigt diese Kontingenz und ist damit zugleich ein Kampf für deren

gegenüberstehen, sodass sie sich in einem Punkt nicht verstehen. „Es ist der Konflikt zwischen dem, der ‚weiß‘ sagt und jenem, der auch ‚weiß‘ sagt, aber keineswegs dasselbe darunter versteht.“ (Rancière 2002: 9f.) Es ist ein Nichtverstehen(-Wollen), durch das eine hierarchische Differenz begründet wird (Krasmann 2010: 78f.). Insofern dieses Unvernehmen an Grenzen sozialen Sinns stößt, kann es mit Laclau als äußerer Antagonismus beschrieben werden.

Wahrnehmbarkeit. Der Begriff der Politik beschreibt bei Rancière nicht eine herrschende Ordnung, sondern nur eine Politik der politischen Praxis im engeren Sinne: „Es gibt Politik einfach deshalb, weil keine gesellschaftliche Ordnung in der Natur gegründet ist, kein göttliches Gesetz die menschlichen Gesellschaften beherrscht.“ (Rancière 2002: 28) Auch wenn Rancières Begriff von Politik sicher nicht auf einen Alleinvertretungsanspruch zielt, sondern er sich durch seinen Fokus auszeichnet, werde ich diese besondere Bedeutung mit dem spezifischeren Begriff demokratischer Praxis fassen und ansonsten einen allgemeineren Politikbegriff verwenden, der auch über jenen konventionellen Begriff von Politik als Teilsystem bei Mouffe hinausgeht.¹¹

Insgesamt lässt sich mit dem Konzept der *Hegemonie* vor allem beschreiben, wie eine herrschende Ordnung durch eine Verknüpfung diverser Identitäten und Diskurse entsteht, indem diese von einem Außen abgegrenzt werden. So werden durch die Hegemonie der national-liberalen Demokratie die Diskurse von Nation und Repräsentation so verbunden, dass demokratische Praxen von Nicht-Bürger_innen, die sich nicht im nationalen Diskurs artikulieren können, vom Volk ausgeschlossen werden und unscheinbar bleiben. Mit dem Konzept der *Polizei* gerät zudem in den Blick, wie diese ausgeschlossenen Praxen und Positionen zugleich als Differenzen eingeschlossen werden. Migrantische Subjekte und Körper sind nicht einfach in einem Außen, sondern sie erscheinen in der hegemonialen Polizeiordnung als problematisierte Identitäten: Als bedrohliche oder defizitäre Subjekte, die kontrolliert und gerettet, abgeschoben oder integriert werden müssen. Als Subjekte werden sie tendenziell von der Öffentlichkeit ausgeschlossen und doch sind sie präsent in privatisierten Räumen der Arbeit. Als *herrschende Ordnung* bezeichne ich zusammenfassend beide Seiten einer hierarchischen Gesellschaftsform: deren Gründung und Transformation durch einen konstitutiven Ausschluss und innere Antagonismen sowie deren selektive Integration in eine innere Hierarchie von Positionen. Das Soziale ist dabei die diskursive Sphäre, in der sich diese Ordnungen festschreiben, in der sie reproduziert und transformiert werden. Durch Momente des Politischen kann es dagegen zu einem Bruch mit dem Bestehenden kommen – wie, das verdeutliche ich im folgenden Abschnitt mit dem Konzept der politischen Praxis.

2.3 Soziale und politische Praxen

Die Theorie radikaler Demokratie als Praxis gründet in einem praxeologischen Gesellschaftsverständnis, das weder von einer Determinierung durch Strukturen noch von den Handlungen autonomer Subjekte ausgeht. Vielmehr werden Handlung und Struktur mit dem Begriff der Praxis in einem wechselseitigen Verhältnis gedacht (Moebius 2008; Reckwitz 2016; vgl. Giddens 1997; Schatzki 1996). Die Unterscheidung sozialer und politischer Praxen ist ein analytischer Schlüssel, um zu verstehen, wie soziale Ordnungen befolgt, reproduziert, transformiert, unterwandert oder infrage gestellt werden. Sie verdeutlicht, wie Verhältnisse und Regime einerseits laufend wiederhergestellt und

11 Rancière verwendet seinen affirmativen Politikbegriff weitgehend synonym mit Demokratie (2002: 111, 2012b: 60; vgl. Krasmann 2010: 81). Indem ich den spezifischeren Begriff demokratischer Praxis verwende, kann ich diese Gleichsetzung von Politik und Demokratie vermeiden, die zu einem normativ aufgeladenen und analytisch auf egalitäre Orientierungen verengten Politikbegriff führt (vgl. Marchart 2010a, 2011).

wie sie andererseits zersetzt werden. Das hier entwickelte Konzept politischer Praxis dient als Analysekatégorie für die Fallstudien, um die Möglichkeiten der Intervention in herrschenden Verhältnissen zu erfassen. Es enthält in der Erzeugung eines Bruchs im Sozialen und dessen Wahrnehmbarkeit zudem bereits zwei wesentliche Aspekte, die für den Begriff demokratischer Praxen bedeutsam sind. Ziel der Unterscheidung ist jedoch nicht, sozialen Praxen die Politik abzusprechen, sondern vielmehr die Bedeutung des Politischen und des Sozialen in der Praxis zu verdeutlichen. Das Soziale ist trotz seiner vielfach zwanghaften Objektivität keine der Aushandlung entrückte Struktur, sondern wie beschrieben eine Dimension sedimentierter Praxen, eine Verketten von ausschließenden Entscheidungen, durch die sich gesellschaftliche Ordnungen konstituieren. Deren Kontingenz und die Spuren der Instituierung sind tendenziell verwischt. Das Politische und das Soziale sind aber nicht einfach getrennt, da jede Form des Sozialen latent politisch ist (vgl. Stäheli 2006: 254). Eine soziale Ordnung kann sich daher nur erhalten, indem sie sich ändert, indem sie laufend auf Dislokationen und Antagonismen mit einer Re-Artikulation reagiert. Die Reproduktion und Transformation des Bestehenden eröffnet jedoch zugleich einen Raum, in dem potenziell alles infrage gestellt werden kann.

Die Erschließung von Möglichkeitsräumen, aber ebenso die wiederholte Schließung sozialer Strukturen, vollzieht sich hierbei wesentlich als gesellschaftliche Praxis, wobei ich den Begriff im Folgenden ins Zentrum meines Ansatzes radikaler Demokratietheorie stelle. Die etablierten Ordnungen und Verhältnisse entstehen und überstehen als eine Verknüpfung von Praxen. Sie reproduzieren sich nicht von alleine, erst durch ein „doing gender“ (Kessler/McKenna 1985: 167), ein „making capitalism“ (Holloway 2010) oder ein „borderwork“ (Rumford 2008) werden Verhältnisse von Geschlecht, Kapitalismus und Nation immer wieder etabliert. Sie können aber auch durch abweichende Praxen – ein „other-doing“ (Holloway 2010: 3) – grundsätzlich geändert werden. Weder Verhältnisse noch Praxen können jedoch auf die freie Entscheidung eines autonomen Subjekts zurückgeführt werden. Die klassischen Handlungstheorien gehen von essenzialistischen Figuren wie dem *homo oeconomicus* oder dem *homo sociologicus* aus und führen soziale Praxen auf bestimmte Zwecke oder Normen zurück (Möbius 2008: 59f.; vgl. Reckwitz 2016: 30). Praxeologische Handlungstheorien gehen dagegen nicht von einem interessengeleiteten und vernünftigen Individuum aus, sondern begreifen soziale Praxen im Kontext symbolischer Strukturen und machtvoller Verhältnisse. Soziale Praxen werden als „routinisierte Formen körperlicher Darstellungen“ verstanden, die sich jedoch in ihrer Wiederholung verändern und die in einem transsubjektiven „Handlungsgefüge“ verortet sind (ebd.: 61).

Im Anschluss an die oben beschriebenen Konzepte des Politischen und des Sozialen bei Laclau und Mouffe entwickeln Jason Glynos und David Howarth (2007) eine analytische Unterscheidung zwischen politischen und sozialen Praxen. In ihrer Interpretation ist eine *soziale Praxis* der kaum reflektierte Vollzug normalisierter Handlungsmuster (ebd.: 104). Mit dem Begriff des Habitus hat Pierre Bourdieu gezeigt, wie sich solche routinierten Praxen sozialen Feldern und Milieus entsprechend unterscheiden und verstetigen (Bourdieu/Wacquant 2006: 160). Subjekte werden zudem nicht einseitig von den Strukturen sozialer Ordnung bestimmt, sondern finden in diesen vielmehr Handlungsressourcen, um sie zu verändern, was mit Giddens als „*Dialektik der Herrschaft*“ bezeichnet werden kann (1997: 67). Auch das vermeintlich normale Verhalten entspricht jedoch nie ganz der Norm. Wie Mouffe mit Bezug auf Wittgenstein

bemerkt, kann eine Regel niemals perfekt befolgt werden, da es eine Vielfalt möglicher Interpretationen und keine determinierte Bedeutung gibt (vgl. Mouffe 2008: 79f.). Deshalb fügt jede soziale Praxis ihrer Routine unweigerlich etwas hinzu und verändert diese laufend: „Jede soziale Praxis ist deshalb – in einer ihrer Dimensionen – artikulatorisch.“ (Laclau/Mouffe 2006: 151) Judith Butler beschreibt diesen Aspekt sozialer Praxen, der an die bestehenden Verhältnisse anschließt und zugleich über diese hinausgeht, als *Performativität*: „Die Performativität besitzt eine eigene gesellschaftliche Zeitlichkeit, indem sie gerade durch jene Kontexte weiter ermöglicht wird, mit denen sie bricht.“ (2006: 69) In sozialen Praxen bleiben diese Verschiebungen und Transformationen zunächst unscheinbar. Eine Praxis wird dagegen zur *politischen Praxis*, wenn die Brüche im Sozialen sichtbar gemacht werden (Glynos/Howarth 2007: 111). Durch politische Praxen wird die Spannung zwischen dem Erwartungshorizont einer sozialen Ordnung und der Kontingenz von Entscheidungen „als Besonderheit herausgestellt“ (Stäheli 2000b: 240). Politische Praxen fordern die herrschende Ordnung heraus und stellen sie infrage, indem die partiellen Brüche des Sozialen wahrnehmbar werden und nicht bloß in einer veränderten Routine aufgehen. Politisch sind diese Praxen weniger, weil sie unmittelbar das Potenzial haben Verhältnisse zu verändern – das erreichen auch soziale Praxen durch Artikulation bzw. Performativität. Politische Praxen haben vielmehr das Potenzial, die Veränderbarkeit der Verhältnisse *sichtbar* zu machen, sodass diese öffentlich zur Disposition stehen, wodurch neue Formen des Sozialen denkbar und einer kollektiven Aushandlung zugänglich werden. Sie sind vor allem als Akte der Politisierung zu begreifen, indem sie einen Konflikt um Alternativen einleiten. Eine solche Interpretation von Handlungen als soziale sowie politische Praxis, kann anhand der Massenproteste gegen eine Verschärfung des Migrationsrechts 2006 in den USA verdeutlicht werden. Butler beschreibt hier eine Szene, in der protestierende Migrant_innen die Nationalhymne singen, was an sich als soziale Praxis begriffen werden kann. Da sie jedoch auf Spanisch singen, kann das Anstimmen der Hymne als eine politische Praxis verstanden werden, die performativ ein Recht aktualisiert, das ihnen verwehrt wird (Butler/Spivak 2007: 66ff.; vgl. Isin 2013).

Die Unterscheidung der Formen von sozialen und politischen Praxen ist aber vor allem eine analytische Konstruktion und sollte nicht als eindeutige Kategorisierung begriffen werden. Jede soziale Praxis kann zu einer politischen werden bzw. ist immer schon ein Stück weit politisch. Das Soziale wird durch *Prozesse der Verfestigung* konstituiert und kann durch *Prozesse der Verflüssigung* re-politisiert werden. In Bezug auf die oben beschriebene Debatte zur politischen Differenz, können die gegensätzlichen Politikbegriffe von Mouffe und Rancière zusammen gedacht werden: Einerseits ist Politik eine Praxis des Sozialen, durch die Institutionen verfestigt werden, wobei das grundlegend Politische in den konkreten Aktionen und Institutionen der Politik nicht sichtbar wird – was dem kritischen Politikbegriff bei Mouffe entspricht. Andererseits kann Politik als politische Praxis der Verflüssigung begriffen werden, als konkrete *Akte* der Politik, durch die das Politische aktualisiert und die radikale Kontingenz und Konflikthaftigkeit jeder Formation sichtbar gemacht wird – dies entspricht dem affirmativen Politikbegriff bei Rancière. Die von der ontologischen Ebene des Politischen unterschiedene ontische Politik kann folglich als soziale und politische Praxis wirken.

Ob eine politische Praxis möglich werden kann, hängt dabei immer von ihrem Kontext in der sozialen Ordnung ab. Es können nie alle sozialen Praxen und Räume zur

selben Zeit politisiert werden, da jeder Moment des Politischen nur innerhalb der Sinnstrukturen des Sozialen erfasst werden kann. Deutlich wird dies durch die Unterscheidung zwischen *radikaler Kontingenz* auf der ontologischen Ebene und *erfahrbarer Kontingenz* auf der ontischen Ebene. Das Soziale ist grundsätzlich kontingent: Alles könnte auch anders sein. In einer konkreten politischen Praxis wird aber immer nur eine begrenzte Kontingenz erfahrbar, da nie alle Formen des Sozialen zugleich infrage gestellt werden. Wir können Kontingenz nur im Rahmen einiger sozialer Formen begreifen, die in diesem Moment als nicht-kontingent erscheinen (vgl. Laclau 1990: 35). Eine politische Praxis vollzieht sich folglich immer im Anschluss an sedimentierte soziale Praxen und in deren Kontext: „[A]ny political construction takes place against the background of a range of sedimented practices.“ (Ebd.; vgl. Marchart 2010a: 206)¹² Ob politische Praxen tatsächlich entstehen und welche Wirkung sie haben können, hängt zudem von den sich wandelnden Kräfteverhältnissen im Sozialen und der gegenwärtigen Hegemonie ab. Gesellschaft ist zwar radikal kontingent, tritt uns in unserem alltäglichen Leben aber dennoch als eine zwanghafte Objektivität gegenüber: Die Machtverhältnisse in den bestehenden Formen des Sozialen entziehen sich durch ihre Verfestigung einer Umgestaltung. Durch die Verfestigung und die „*materielle Verdichtung*“ (Poulantzas 2002: 159) von Macht- in Herrschaftsverhältnissen und Institutionen wie dem Staat wird eine tatsächliche Umgestaltung des Sozialen immer wieder faktisch blockiert. Die gesellschaftlichen Verhältnisse *erscheinen* uns als zwingende Objektivität. Sie *sind* aber auch ein objektiver Zwang, insofern sich das einzelne Individuum ihnen nicht ohne die Gefahr entziehen kann, gesellschaftlich ausgeschlossen und verworfen zu werden und somit seine Lebensgrundlage zu verlieren. So können sich Herrschaftsverhältnisse derart in repressiven Staatsapparaten verdichten, dass politische Praxen nahezu im Keim erstickt werden – auch wenn sie nie ganz unmöglich sind. Bestimmte Formen des Protests finden jedoch meist innerhalb von relativ liberalen Regimen statt, in denen etwa grundlegende Rechte auf Meinungsäußerung und Versammlungsfreiheit gewährt werden. Politische Praxen werden somit weitgehend vom Sozialen beeinflusst, stimuliert und beschränkt, ohne je von diesem determiniert zu werden. Damit eröffnet sich auch die Möglichkeit, politische Praxis als eine radikaldemokratische Praxis zu denken, die die Demokratie im Besonderen und die sozialen Ordnungen im Allgemeinen durch die Aufführung eines (Un-)Rechts infrage stellt und transformiert.

- 12 Politische Praxen sind zudem bedingt durch die materiellen Voraussetzungen im Sozialen, was ich insbesondere anhand der empirischen Fallstudien hinsichtlich der internen Prozesse der Selbstorganisation herausarbeite (siehe Kapitel V-VII). Sie sind auf jeweils bestimmte Ressourcen und Fähigkeiten angewiesen, um sich vollziehen zu können, was etwa mit dem *Capability Approach* begriffen werden kann (Nussbaum 2010). Während „political capabilities“ eine Voraussetzung politischer Praxen sind, können sie zugleich auch als deren Ziel und möglicher Erfolg verstanden werden (vgl. Williams 2004: 103). So sind gezielte politische Praxen auf Wissen über soziale Strukturen angewiesen, damit Ansätze bewusst werden, wie die Kontingenz jener Strukturen verdeutlicht werden kann. Zudem werden in unterschiedlichem Maße materielle Ressourcen im engeren Sinne benötigt. Die Möglichkeit und Wirksamkeit politischer Praxen hängt hierbei eng mit sozialen Praxen und deren Verdichtung in gesellschaftlichen Strukturen zusammen.

In diesem Unterkapitel habe ich gezeigt, dass eine radikaldemokratische Perspektive von der fundamentalen Kontingenz und Konflikthaftigkeit jeder sozialen Ordnung ausgeht: Radikale Demokratietheorie muss das Politische denken. Die radikaldemokratische Perspektive ist jedoch immer nur eine mögliche Perspektive im Anschluss an eine postfundamentalistische Sozialtheorie (vgl. Stäheli 2006: 271). Dennoch entspricht diese Perspektive der postfundamentalistischen Gesellschaft, eben weil sie deren Kontingenz angemessen reflektiert und davon ausgeht, dass grundsätzlich alles politisiert werden kann (vgl. ebd.: 275; Critchley 2006; Balibar 2010a; kritisch dazu Žižek 2005: 184f.). Die Praxis der Verflüssigung ist also eine notwendige Bedingung von Emanzipation: Herrschaft kann nur überwunden werden, wenn sie infrage gestellt, auf ihre radikale Kontingenz verwiesen, verflüssigt wird. Der Begriff politischer Differenz beinhaltet jedoch noch keine bestimmte Normativität. Eine politische Praxis kann auch eine wünschenswerte soziale Institution infrage stellen und in der Folge Herrschaftszustände verfestigen. So kann etwa auf eine Auseinandersetzung mit den exklusiven Institutionen parlamentarischer Demokratie ein Regime mit wesentlich stärkeren Hierarchien und Ausschlüssen folgen. Erst durch den expliziten oder impliziten Bezug auf einen Grundsatz wird eine inhaltlich bestimmte Normativität eingeführt, weshalb ich im folgenden Unterkapitel eine Unterscheidung von politischen und demokratischen Praxen entwickle. Nicht jedes postfundamentalistische Denken des Politischen ist also demokratisch, „aber demokratisches Denken ist in jedem Falle postfundamentalistisch“ (Marchart 2010a: 30).

Der relativen Offenheit bestimmter Gesellschaftsformen und Institutionen sowie den hieraus resultierenden umfassenderen Möglichkeiten politischer Praxis kann im Gegensatz zu restriktiveren Ordnungen ein Wert an sich zugeschrieben werden. Insbesondere im Anschluss an Balibar und Rancière argumentiere ich im Folgenden jedoch für einen Ansatz radikaler Demokratie, in dem diese mehr ist als eine weitestgehend unbestimmte Arena, die möglichst viel Raum lässt für politische Praxen. Ich begreife Demokratie hierbei nicht nur als Form, sondern als Aktualisierung eines bestimmten Inhalts. Aus dieser Perspektive schafft Demokratie nicht in erster Linie eine neue Ordnung, sondern beginnt einen Streit um Gleichheit und Freiheit für alle.

3. DIE DEMOKRATISCHE DIFFERENZ

Ausgehend vom postfundamentalistischen Begriff des Politischen wird Demokratie als Praxis denkbar, die sich gegen nationale Regime der Demokratie und deren Entrechtung von Migrant_innen richtet. Das „anarchische Prinzip“ (Rancière 2012a: 92) von Gleichheit und Freiheit für alle wird dabei verbunden mit dem Öffentlich-Werden eines (Un-)Rechts. Meine Konzeption eines radikaldemokratietheoretischen Ansatzes, und die empirischen Analysen migrantischer Selbstorganisation, werden von folgender Annahme angeleitet: Die Bedingung radikaler Demokratie ist das Offenlegen der Kontingenz einer sozialen Ordnung durch das Politische. Radikale Demokratie ist jedoch nicht nur ein Widerspruch, sondern ebenso die Aktualisierung eines Grundsatzes. Sie erzielt besondere Sichtbarkeit für eine Situation der Entrechtung durch einen Bezug auf Rechte sowie eine Subjektivierung dieses (Un-)Rechts.