

Tobias Braun

DER POLITISCHE KONSENS

Über die Suche der Demokratie nach dem verlorenen »Einen«

[transcript] EditionPolitik

Tobias Braun
Der politische Konsens

Die freie Verfügbarkeit der E-Book-Ausgabe dieser Publikation wurde ermöglicht durch
Pollux – Informationsdienst Politikwissenschaft



und die Open Library Community Politik 2024 – einem Netzwerk wissenschaftlicher Bibliotheken zur Förderung von Open Access in den Sozial- und Geisteswissenschaften:

Vollsponsoren: Technische Universität Braunschweig | Carl von Ossietzky-Universität Oldenburg | Eberhard-Karls Universität Tübingen | Freie Universität Berlin – Universitätsbibliothek | Niedersächsische Staats- und Universitätsbibliothek Göttingen | Goethe-Universität Frankfurt am Main | Gottfried Wilhelm Leibniz Bibliothek – Niedersächsische Landesbibliothek | TIB – Leibniz-Informationszentrum Technik und Naturwissenschaften und Universitätsbibliothek | Humboldt-Universität zu Berlin | Justus-Liebig-Universität Gießen | Universitätsbibliothek Eichstätt-Ingolstadt | Ludwig-Maximilians-Universität München | Max Planck Digital Library (MPDL) | Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn | Ruhr-Universität Bochum | Staats- und Universitätsbibliothek Carl von Ossietzky, Hamburg | SLUB Dresden | Staatsbibliothek zu Berlin | Bibliothek der Technischen Universität Chemnitz | Universitäts- und Landesbibliothek Darmstadt | Universitätsbibliothek „Georgius Agricola“ der TU Bergakademie Freiberg | Universitätsbibliothek Kiel (CAU) | Universitätsbibliothek Leipzig | Universitäts- und Landesbibliothek Düsseldorf | Universitäts- und Landesbibliothek Münster | Universitäts- und Stadtbibliothek Köln | Universitätsbibliothek Bielefeld | Universitätsbibliothek Erfurt | Universitätsbibliothek der FernUniversität in Hagen | Universitätsbibliothek

Kaiserslautern-Landau | Universitätsbibliothek Kassel | Universitätsbibliothek Osnabrück | Universität Potsdam | Universitätsbibliothek St. Gallen | Universitätsbibliothek Vechta | Zentralbibliothek Zürich

Sponsoring Light: Bundesministerium der Verteidigung | Bibliothek der Hochschule für Technik und Wirtschaft Dresden | Bibliothek der Hochschule für Technik, Wirtschaft und Kultur Leipzig | Bibliothek der Westsächsischen Hochschule Zwickau | Bibliothek der Hochschule Zittau/Görlitz, Hochschulbibliothek | Hochschulbibliothek der Hochschule Mittweida | Institut für Auslandsbeziehungen (IfA) | Landesbibliothek Oldenburg | Österreichische Parlamentsbibliothek

Mikrosponsoring: Bibliothek der Berufsakademie Sachsen | Bibliothek der Evangelische Hochschule Dresden | Bibliothek der Hochschule für Musik und Theater „Felix Mendelssohn Bartholdy“ Leipzig | Bibliothek der Hochschule für Bildende Künste Dresden | Bibliothek der Hochschule für Musik „Carl Maria von Weber“ Dresden | Bibliothek der Hochschule für Grafik und Buchkunst Leipzig | Bibliothek der Palucca-Hochschule für Tanz Dresden | Leibniz-Institut für Europäische Geschichte | Stiftung Wissenschaft und Politik (SWP) – Deutsches Institut für Internationale Politik und Sicherheit

Tobias Braun

Der politische Konsens

Über die Suche der Demokratie
nach dem verlorenen »Einen«

[transcript]

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <https://dnb.dn.b.de/> abrufbar.



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 Lizenz (BY-SA). Diese Lizenz erlaubt unter Voraussetzung der Namensnennung des Urhebers die Bearbeitung, Vervielfältigung und Verbreitung des Materials in jedem Format oder Medium für beliebige Zwecke, auch kommerziell, sofern der neu entstandene Text unter derselben Lizenz wie das Original verbreitet wird.

<https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/>

Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

Erschienen 2024 im transcript Verlag, Bielefeld

© Tobias Braun

Umschlaggestaltung: Maria Arndt, Bielefeld

Druck: Elanders Waiblingen GmbH, Waiblingen

<https://doi.org/10.14361/9783839472026>

Print-ISBN: 978-3-8376-7202-2

PDF-ISBN: 978-3-8394-7202-6

EPUB-ISBN: 978-3-7328-7202-2

Buchreihen-ISSN: 2702-9050

Buchreihen-eISSN: 2702-9069

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

Den Damen in meinem Leben – den anwesenden und den abwesenden.

Inhalt

Vorwort	11
Einleitung	13
1. Die begriffliche Grundbestimmung des <i>Konsenses</i>	42
2. Der Konsens zwischen Übereinstimmung und Übereinkunft	50
3. Der <i>Konsens</i> zwischen dem <i>Ko</i> und dem <i>Sens</i>	58
3.1 Zugänge zum Denken der Gemeinschaft	62
3.2 Das Versprechen der Identität – Juliane Spittas Kritik am Denken der Gemeinschaft	68
3.3 Der <i>Sens</i> – Zwischen Sinn, Sinnlichkeit und Sinnhaftigkeit	73
3.4 Zwischen <i>Ko</i> und <i>Sens</i> – Über Kennzeichen, Strukturen und Grenzen	79
4. Die begrifflichen Dimensionen des <i>Konsenses</i>	89
 I. Zwischen Persistenz und Partizipation – Die Systemtheorie David Eastons	95
1. Das Modell des politischen Systems, sein Aufbau und seine Umgebung	99
2. Der <i>Konversionsprozess</i> – Über die Mechanismen der Umwandlung	102
3. Die Unterstützung der Objekte und Strukturen des politischen Systems	114
3.1 Die politische Gemeinschaft – Vom <i>Ko</i> , den Teilen und dem Ganzem	116
3.2 Das Regime – Die Geltung der Regeln und die Regeln der Geltung	122
3.3 Die Autoritäten – Zwischen Dezession, Autonomie und Dependenz	127
3.4 Die Modi der Unterstützung	128
4. Die Stressreaktionen – Mechanismen und Strukturen der Entschärfung	139
 II. Die Prävalenz des Vielen. Konsensuale Implikationen liberaler Demokratietheorie	149
1. Ernst Fraenkel's Neopluralismus – Zwischen pluralem Dissens und integralem Konsens	151
1.1 Das repräsentierte <i>Eine</i> und das streitende <i>Viele</i>	155
1.2 Die Verbindung und die Verbindlichkeit – Die Bedeutung und die Grenzen des »Einen« ..	164
1.3 Instanzen und Mechanismen der Integration – Über Kontexte, Koordination und <i>kollektive Identität</i>	179
2. John Rawls Politischer Liberalismus – Die Übereinstimmung im Vernünftigen	198
2.1 Der <i>Politische Liberalismus</i> und der Neopluralismus Fraenkel's	202
2.2 Vernünftigkeit, Reziprozität und der Grund – Die Strukturen des <i>Allgemeinen</i>	203

2.3 Die Ordnung des <i>Vielen</i> – Zwischen Stabilität, Einheit und Entpolitisierung	234
3. Zum politischen Denken von Jürgen Habermas – Das <i>kommunizierte Eine</i> zwischen universaler Rationalität und konkreten Kontexten	249
3.1 Soziale Integration über Sprache – Kommunikatives Handeln und rationale Verständigung	256
3.2 Die Lebenswelt als Integrationsstruktur – Über die Auflösung eines <i>Sinnspeichers</i>	271
3.3 Entgrenzung und Einschränkung – Deliberative Demokratie und prozedurale Rechtstheorie	285
4. Demokratie als Existenz im <i>Ko</i> – Benjamin Barbers <i>Starke Demokratie</i>	351
4.1 Die <i>Magere Demokratie</i> als Kritik am Liberalismus	357
4.2 Die Starke Demokratie – Lebensform, Transformation, Pluralismus	369
 III. Politik und Demokratie in Zeiten des fehlenden Einen/den – Das politische Denken des Postfundamentalismus	411
1. Agonismus, Hegemonie und negative Ontologie – Chantal Mouffes radikale Demokratie	418
1.1 Über die <i>Formation des Sozialen</i> – Fundierung des Denkens im <i>Grundlosen</i>	423
1.2 Die Ungewissheit der Moderne und das Paradoxe der Demokratie	438
1.3 Impulse – Denken mit Schmitt und Wittgenstein	448
1.4 Die <i>agonale</i> Kanalisierung des Konflikts. Über das/dem Politische/n	454
1.5 Über die Dynamik der Kämpfe und die radikale Demokratie	462
1.6 Der Pluralismus und die Stiftungen des Einen – Zwischen Konsens und Dissens	472
2. Im <i>Abwesen</i> des <i>Einen</i> – Die Demokratie als <i>Instituierung</i> im Denken Claude Leforts	505
2.1 Die Perspektive der Phänomenologie – Wissenschaft und Philosophie <i>des Politischen</i> ..	514
2.2 Die Frage der Demokratie – Am leeren Ort	521
2.3 Vom Ursprung, der Teilung und den Teilen... ..	529
2.4 Der <i>Sinnraum</i> der Gesellschaft – Zwischen Koexistenz, <i>Konsens</i> und Konflikt	591
3. Über die gemeinsame Öffnung. Jean-Luc Nancys Denken der Demokratie im <i>Un-Grund</i>	617
3.1 <i>Am und im Anfang</i> – Der hermeneutische Zirkel als Eröffnung des <i>Sinns</i>	625
3.2 Im Mit einer Welt – Zwischen Kommunikation, Ko-Präsenz/s und Konsens	628
3.3 Singulär Plural Sein – Eine Ontologie des <i>Ko</i>	639
3.4 Zugänge zum Politischen	655
 IV. Am Ende	689
1. Konsens, Ko, Sens	698
2. Die <i>Axiologie</i> im Denken der Demokratie	702
 Literatur	739

Spuren des Konsenses – Eine Art Prolog

Das Wir entscheidet: Mit diesem Motto überschrieb die SPD ihr Programm zur Bundestagswahl im Jahre 2013. Welches Wir wird hiermit aber indiziert? Bezieht sich die erste Person plural, die da entscheidet, auf das Kollektiv der Partei und ihren geronnenen Willen, oder hebt dies Wir auf eine Einheit höheren Grades ab, auf die Wählenden, die Bürgerschaft oder eine abstrakte Instanz politischer Kooperation? Und verweist die genuine politische Qualität der Dezision auf eine Praxis kommunaler Partizipation oder auf eine übergeordnete Handlungsnorm: Entscheiden also Wir oder muss das Wir von den Entscheidenden als Maßstab Berücksichtigung finden?

Auch wenn sich im Motto der Demos (Das Wir) und das Kratein (entscheidet) verschränken, steht der Grund des Gemeinsamen, Verbindenden und Verbindlichen doch unentschieden zwischen der integralen Identität einer politischen Gemeinschaft und der kreativen Selbstinstitutionierung in Praxen kollektiver Autonomie. In dem programmatischen Bekenntnis zur Demokratie offenbart sich somit, wenn auch unintendiert, deren ungewisser Ursprung zwischen Kommune und Kooperation im Sinne zweier disparater Prinzipien ihrer politischen Ordnung und Versprechen des Einen. Die Suche der Demokratie nach ihrem Grund und die Versuche und Versuchungen seiner Hypostase lenken den Blick auf die bleibende Aufgabe demokratischer Selbstvergewisserung.

*

Das Parlament der Unsichtbaren: Über ein Internetportal und eine Buchreihe, beides »Raconter la vie« (»Das Leben erzählen«) benannt, versuchte der Historiker und Philosoph Pierre Rosanvallon die politische Gemeinschaft Frankreichs zu konturieren und sich selbst zu vergegenwärtigen. Krisenphänomene wie mangelnde Wahlbereitschaft, fehlendes Vertrauen in Politiker:innen und Politik sowie die Erfolge von Parteien des rechten Randes gaben ihm hierfür den Anlass. Hinzu kam seine Beobachtung eines mehr und mehr aufbrechenden politischen Gemeinwesens sowie die Konjunktur religiöser Konflikte. Als Ursache machte Rosanvallon ein Fehlen der Nähe aus, eines Bewusstseins vom Anderen als Teil des Wir: Demokratie bestehe eben nicht nur aus Institutionen, sondern bedürfe, um einen geteilten Sinn- und Handlungsraum zu etablieren, den Konnex einer Welt.

In der angedachten Erzähl- und Lesegemeinschaft sollen sich die Bürger Frankreichs voneinander berichten, biographische Einblicke gewähren sowie gegenseitiges Verständnis aufbringen. Über die Erfahrung politischer Gemeinschaft könne das Wir wieder zu Tage treten: Mit der Eröffnung

*einer geteilten politischen Welt, die uns betrifft, in der wir leben, die wir aber auch einrichten können, entstünden kohäsive Kräfte, die politische Ordnungen stabilisierten, diese mit Leben und mit Energien aufladen würden. In dem Projekt Rosanvillons wird somit die politische Integration an die Kooperation einer Kommune geknüpft. Ist dieser Fundus des Zusammenseins, der als Basis der politischen Ordnung der Demokratie dienen soll, aber überhaupt verfügbar, der kommunale Grund gestaltbar? Trüge seine Politisierung die sozialen Spaltkräfte nicht zugleich zwangsläufig in dies Fundament der Koexistenz?*¹

*

Ein Bürgerrat: Bundestagspräsident Wolfgang Schäuble mahnte 2020 eine Schwächung der Bindung zwischen Wählenden und Gewählten an, die nicht durch die Parlamente oder Parteien aufgefangen würde. Aus der abnehmenden Akzeptanz der politischen Ordnung folgte er die Notwendigkeit institutioneller Reformen. Um die Demokratie zugleich gegen Totalitarismen und Populismen zu wappnen, schlug Schäuble einen Bürgerrat vor, der die repräsentative Demokratie nicht ersetzen, sondern vielmehr ergänzen und stärken sollte.² In diesem »Kompromiss zwischen einer reinen parlamentarischen Demokratie und einer mit Plebisziten« werden Bürger per Los bestimmt, die sich dann intensiv mit Themen befassen und auf Experten zurückgreifen könnten, um so zu Bürgergutachten zu gelangen. Bestehe bei direkten Formen der Demokratie die Gefahr uninformatierter und unqualifizierter Beteiligung, verbürge die diskursive Form der Beratung substantielle Abwägungen und Urteile. Nach Schäuble befördert ein solches intermediäres Format zudem das nachfolgende Engagement der Bürger sowie deren Einbindung in Kommunalpolitik und Parteien.

Neben der immanenten Ambivalenz zwischen Delegat und Mandat in der Repräsentation bleibt der Nexus zwischen dem Rat und den Repräsentanten vage, und mit ihm die Autorität der Bürger gegenüber den Vertretern des Kollektiven. Offen ist zudem, wie sich ein Rat der Wenigen und seine Beratung demokratisch legitimieren lassen, übernimmt dieses Modell doch die repräsentativ-exkludierende Logik und wiederholt somit eher das Problem als es zu beseitigen. Um den genuine Defiziten der Repräsentation zu begegnen, scheint somit mehr notwendig als eine weitere ephemere Struktur punktueller Responsivität politischer Eliten: Der Sinn der Demokratie muss wiedergewonnen werden, der als Grund ihrer Institutionen, seien es Parlamente, Parteien oder Plebiszite, dienen kann. Ohne sich auf einen formalen Rahmen politischer Ordnung reduzieren zu lassen, besteht ihr Versprechen in der Wahrung kollektiver Autonomie: Die Frage ist dann, wie die Demokratie und ihre Ordnung als Stätte gemeinsamer Mit-Bestimmung in Praxen direkter oder indirekter Teilhabe und -nahme erfahren werden kann. Wann also entscheiden wir?

*

1 https://www.deutschlandfunk.de/frankreich-das-parlament-der-unsichtbaren.691.de.html?dr: article_id=276628 [letzter Zugriff 11.11.20]

2 <https://www.sueddeutsche.de/politik/schaeuble-bundestagspraesident-buergeraete-1.5044696> [letzter Zugriff: 16.11.20]

Vorwort

Diese Arbeit hält manche Bürde bereit, für den Schreibenden ebenso wie für die Lesenden. Neben die schiere Quantität tritt ein hoher Grad an Abstraktion sowie eine gewisse Hermetik der Sprache. Auch wenn dies die Komplikationen selbst nicht zu mindern vermag, so lassen sich diese Hürden doch auf Gründe zurückführen. Der ausgreifende Umfang erklärt sich aus der Kombination eines komparativen und eines analytischen Zugangs: Die Aufnahme eines breiten Spektrums möglichst vieler Varianten demokratietheoretischer Konzeptionen steht der tiefen Auseinandersetzung mit der jeweiligen Version gegenüber. Diesem Dilemma aus extensiven und intensiven Ansprüchen konnte nur unter Preisgabe einer handhabbaren Kürze entsprochen werden. Die Abstraktheit indes ist dem Objekt der Erkenntnis geschuldet, dessen Zugang eine Position *über* den Konzepten der Demokratietheorie verlangt. Demokratie soll hier nicht nach Maßgaben normativer Reinheit, empirischer Validität oder funktionaler Effizienz verhandelt werden, sondern in Hinsicht ihrer *Annahmen* des *Einen*, die als Figuren des *politischen Konsenses* rubriziert und denen auf verschiedenen Ebenen der demokratietheoretischen Konzeption nachgegangen werden soll. Die Distanz zu Fragen *realer* Demokratie, ihren Manifestationen, Dispositionen und Konditionen, soll deren Relevanz nicht negieren, sie aber außerhalb des hier gewählten Fokus stellen. Mit diesem Ansatz sind Grenzen wie Möglichkeiten verbunden, die im Zuge der methodischen Vorklärung offengelegt werden. Die Mängel an sprachlicher Akribie sind schließlich zugleich intendiert wie unbeabsichtigt: Einerseits soll die semantische Ambiguität politischer Begriffe nicht in fixen Definitionen beruhigt werden, sondern selbst als Impuls, als positive Spannung im politischen Denken und dem Denken *des Politischen* ausgehalten werden. Die kursiven Markierungen signalisieren dabei *Fluchtlinien* des Sinns, mithin ein transitives Potential, das die semantischen Referenzen und Reverenzen im Offenen belässt. Andererseits haben die übrigen Defizite sprachlicher Klarheit und Vermittlung kaum eine andere Ursache als die Unzulänglichkeit des Autors. Auch wenn die Ansprüche, die Ausbreitung von Obskurität und Intransparenz zu minimieren und simultan die implizite Polyphonie sprachlicher *Mitteilung* aufzunehmen, nicht unwesentlich konfligieren, bemüht sich diese Arbeit im Rahmen ihrer Möglichkeiten um einen produktiven Ausgleich.

Einleitung

»Als Idee betrachtet, ist die Demokratie nicht eine Alternative zu anderen Prinzipien gemeinsamen Lebens. Sie ist vielmehr die Idee der Gemeinschaft selbst.«

(John Dewey, *The Public and Its Problems*, New York 1927, S 148, entnommen aus TdG, S. 46)

»Demokratie bedeutet, eine gemeinsame Welt zu schaffen. Demokratie heißt, Gemeinsamkeit zu produzieren und nicht nur eine repräsentative Regierung zu organisieren.«

(Pierre Rosanvallon, Quelle: DLF)

Siglen

- **[DL]** Rosanvallon, Pierre [2010], *Demokratische Legitimität. Unparteilichkeit – Reflexivität – Nähe*, Hamburg.
- **[DpD]** Marchart, Oliver [2010a], *Die politische Differenz. Zum Denken des Politischen bei Nancy, Lefort, Badiou, Laclau und Agamben*, Berlin.
- **[DuO]** Ders. [2013a], *Das unmögliche Objekt. Eine postfundamentalistische Theorie der Gesellschaft*, Berlin.
- **[EBBD]** Agamben, Giorgio [2012], *Einleitende Bemerkung zum Begriff der Demokratie*, in: Ders.u.a., *Demokratie? Eine Debatte*, Berlin, S. 09 – 12.
- **[HH]** Ders. [2010], *Herrschaft und Herrlichkeit. Zur theologischen Genealogie von Ökonomie und Regierung (Homo Sacer II.2)*, Berlin.
- **[TdG]** Gertenbach, Lars et al. [2010], *Theorien der Gemeinschaft zur Einführung*, Hamburg.
- **[TOK]** Patzelt, Werner J. [2013], *Transzendenz, politische Ordnung und beider Konstruktion*, in: Ders. (Hg.), *Die Machbarkeit politischer Ordnung. Transzendenz und Konstitution*, Bielefeld, S. 9 – 42.

Die Idee der Demokratie nimmt im politischen Denken *unserer* Zeit eine konstitutive, autoritative sowie omnipräsente Position ein: Weder sind politische Ordnungen außerhalb eines demokratischen Horizontes denkbar noch scheint deren Rechtfertigung und Begründung abseits ihrer Referenz und Reverenz möglich. Neben dieser Allgegenwart¹ und Substantialität des demokratischen *Imaginären* markiert die Unsicherheit seiner Bestimmung, die Ambiguität seiner Grundlagen und der Unmut seines Befragens und Infragestellens ein zweites Moment *unseres* politischen Selbstverständnisses.² Die Demokratie bezeichnet somit einerseits den letzten verfügbaren *Grund* kollektiver Ordnung und die einzige Möglichkeit legitimer politischer Organisation, andererseits kann sich die Demokratie ihrer Substanz und Autorität kaum mehr versichern. Die Theorie der Demokratie ist maßgeblich von der Intension geleitet, sich just dieses Defizits anzunehmen.

Im Fokus dieser Untersuchung steht das dialektische Verhältnis des *Einen* und *Vielen* in der genuinen Axiologie demokratietheoretischer Konzepte, das mittels eines elaborierten Begriffs des *politischen Konsenses* analysiert werden soll. Es geht um die Taxierung jenes Grades an Übereinstimmung, an Einigkeit und Einverständnis, die politische Ordnungen tragen, zentriert auf Theorien der Demokratie und deren Selbstausweise. Dies Unternehmen will keine Ideeengeschichte des *Konsenses* im politischen Denken anbieten, sondern benutzt diesen Begriff als ein aufschließendes Instrument in die Theorien der Demokratie. Auch wenn die *Annahmen* des *Einen* in Folge der *Grundlosigkeit* der Moderne verloren gegangen und als *Gründe* nicht mehr einholbar sind, bleiben sie in den Theorien präsent, so die leitende These. Mithilfe des *politischen Konsenses* soll die Axiologie der Demokratietheorien sondiert und über den Umgang mit dem *Fehlen* des *Einen* Rückschlüsse auf die innertheoretische Funktion konsensualer *Annahmen* gezogen werden: Auf was ruhen Demokratien und ihre spezifischen politischen Ordnungen, Verfahren und Institutionen, wo sind die Fundamente der *Einigkeit*, was die Bedingungen der *Einigung*? Geht ein *Konsens* der Demokratie als ihr *Grund* zuvor, meint er eine bestehende politische Kultur oder ist er das Ergebnis politischer Verfahren? Steht das *Eine* über dem *Vielen*, ist es dessen Basis oder das Ergebnis eines oder seines *Dissenses*?

- 1 So verweist Howard (2010, S. 2) auf die Selbstsicherheit gegenwärtiger Demokratien, die sich weder ihrer Rarität noch der Komplikationen ihrer Erhaltung bewusst seien. Die Einheit des demokratischen Denkens selbst müsse in den Fokus des Fragens rücken: »It is important to recognize that the threat to democracy comes from within; the same principles of equality and liberty, unity and diversity, universality and particularity that explain democracy's dynamism can become the source of its self-destruction.« (ebd., S. 7)
- 2 Ob dieses Ausbleiben nun aus dem Abschluss der Suche resultiert, weil nun der höchste Punkt politisch-sozialem Fortschritts erreicht ist und der Mensch ihm *adäquate* Institutionen wie den Kapitalismus und die liberale Demokratie geschaffen hat (Vgl. Fukuyama 1992), oder ob es ein Anzeichen einer *Krise der Moderne* und einer bestimmten Ideologie ist (Vgl. Bauman 2000a), können wir nicht entscheiden, obgleich uns die zweite Option plausibler erscheint. Zu widersprechen ist allerdings Fukuyamas Postulat einer *beruhigten* Demokratie: Es ist die Grundannahme dieser Arbeit, dass im demokratischen Denken konstitutive Spannungen eingelassen sind, um deren (unmöglichen) Ausgleich immer gerungen werden wird. (Vgl. Howard 2010) Das politische Denken der Demokratie ist somit weniger ein abgeschlossener Prozess als eine imperfekte Austarierung widerstreitender Momente zwischen dem *Einen* und *Vielen*, dem Gemeinsamen und Differenten, dem Ganzen und der Teile.

Der galanteste Einstieg in die Thematik bietet sich in dem klassischen Diktum Böckenfördes, also in jener Erkenntnis, wonach Verfassungen immer auf *Garantien* beruhen, die sie selbst nicht einholen können.³ Zwar mag konkreten Verfassungen diese *Ungewissheit* ihrer Grundlagen vernachlässigbar erscheinen, in Fragen ihrer theoretischen Validität und normativen Rechtfertigung wird dieser Mangel jedoch akut. Das Postulat Böckenfördes soll hier auf Demokratietheorien übertragen und versucht werden, mit Hilfe der Axiologie Klarheit über die Organisation ihrer *Begründung* zu erhalten. Unter Axiologie soll dabei das Zusammenspiel von Grundannahmen, -sätzen und -prinzipien verstanden werden, auf die sich die Konzepte ex- und implizit stützen. Im Falle der Theorie der Demokratie manifestiert sich dies in der chiastischen Beziehung des *Einen* und *Vielen* als einer Polarität, deren Achsen sich gleichwohl *verflechten* und *in* der komplexen Ordnung ihrer *Begründung* ebenso unterstützen wie bedrohen. Weder kann sich die Demokratietheorie eines dieser Momente entledigen noch sie final ausgleichen. Folglich lässt sich ihr dialektisches Verhältnis auch als *Antinomie* (Hidalgo 2014) lesen, welche die Demokratietheorie notwendig begleitet. Die Hypothese ist, dass in der derzeitigen späten Moderne innerhalb der Begründungsarchitektur der Demokratietheorien der Pol des *Vielen* hervor- und jener des *Einen* simultan zurücktritt. So können *Annahmen* des *Einen* nicht mehr als *Grund* dienen, bleiben aber, und das markiert der Doppelsinn des *Fehlens*, innerhalb der Theorien präsent. Das Diktum Böckenfördes wird demnach erweitert: Es geht nicht *nur* um unverfügbare Prämissen, sondern um eine spezifische Disposition der Axiologie der modernen und postmodernen Demokratietheorie in der Situation der *Ungewissheitsgewissheit* (Marchart). Der Zweck dieser Arbeit besteht mithin darin, die Axiologie der Demokratie und die Folgen der *Grundlosigkeit* auf die Theorien und ihre Selbstaussage zu exponieren: Auch wenn hieraus kein valideres, reineres oder praktikableres Modell der Demokratie folgen kann, soll zumindest das Verständnis ihrer komplexen axiologischen Organisation vertieft werden.

Den Spuren des *Konsenses* wollen wir in modernen und postmodernen demokratietheoretischen Konzeptionen folgen: Spuren, weil die *Annahmen*⁴ des *Einen* ebenso explizit wie implizit, ebenso direkt wie vermittelt und ebenso zentral wie peripher in den Theorien vorliegen können. Wir vermuten Anzeichen des *Konsenses* sowohl in Postulaten von Identität, Integrität und Authentizität als auch in Formen von Zusammengehörigkeit, *Übereinstimmung* und Eintracht, dem Gemeinsamen und dem Geteilten. Behauptungen des Allgemeinen⁵ und Notwendigen, des Normalen, Neutralen und Gewissen

3 »Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann. Das ist das große Wagnis, das er, um der Freiheit willen, eingegangen ist. Als freiheitlicher Staat kann er einerseits nur bestehen, wenn sich die Freiheit, die er seinen Bürgern gewährt, von innen her, aus der moralischen Substanz des einzelnen und der Homogenität der Gesellschaft, reguliert. Andererseits kann er diese inneren Regulierungskräfte nicht von sich aus, das heißt mit den Mitteln des Rechtszwanges und autoritativen Gebots zu garantieren suchen, ohne seine Freiheitlichkeit aufzugeben und – auf säkularisierter Ebene – in jenen Totalitätsanspruch zurückzufallen, aus dem er in den konfessionellen Bürgerkriegen herausgeführt hat.« (Böckenförde 1976, S. 60)

4 Gemeint ist sowohl die Hypothese, die Affirmation und die Adaption (im Sinne der Annahme einer Form).

5 Mit Rosanvallon (DL, S. 13f.) können drei Typen der Verallgemeinerung getrennt werden: Allgemeinheit kann sich als Transzendenz begründen, also einer Überhöhung über das Partikulare, als

sind ebenso zu beachten wie Konventionen oder Kontexte *einer* Kultur. Die Ordnung der Konflikte kann ebenso konsensuale Aspekte bergen wie die Funktion und Performanz politischer Strukturen. Letztlich ist jeder Form des *Ko*, der Gemeinschaft, des Gemeinsamen und Mitgeteilten, und des *Sens*, der Bedeutung, Orientierung und Ausrichtung, nachzugehen. Weil die *Annahmen* des *Einen* an diversen Stellen, in verschiedenen Modi und Qualitäten auftreten und ebenso inhaltliche Behauptungen der Theorien wie subtile Vorannahmen oder konzeptionelle Rahmen, ebenso intime Potentiale wie externe Arrangements und periphere Kontexte meinen können, schließt sich eine vorlaufende, übergeordnete Definition aus: Der Ausrichtung und -gestaltung des *Konsenses* muss in den Konzeptionen der Demokratie nachgegangen werden. Neben der Frage, welche Qualität und welchen Ursprung der *politische Konsens* hat, ist es von Relevanz, welcher Status ihm innerhalb der Demokratietheorien zukommt, welche Position er ein- und welche Funktion er übernimmt. Um die multiplen Figuren, Gesten und Momente der *Annahmen* des *Einen* und die dialektische Beziehung zum *Vielen* zu sichten, greifen wir auf den Begriff des *politischen Konsenses* zurück, dessen Bestimmung die grundlegende Aufgabe dieser Arbeit sein wird.

*

Ihren Ausgang nimmt diese Studie von der *Annahme* der genuinen Situation der Moderne als dem absoluten *Auf-sich-Verwiesen-Sein* der Gegenwart und dem Verlust aller transzendenten *Garantien* des *Einen*.⁶ Die *Grenzmarken der Sicherheit* (Lefort) sind abhandengekommen, keine Natur, kein Gott oder Kosmos können noch als fester *Grund* politischer Ordnung dienen. Aus dem Mangel letztinstanzlicher *Gewissheit* folgt zugleich weder die Negation aller Versuche ihrer Einholung noch der Schwund ihrer Relevanz. Mit Marchart formuliert bleibt der *Grund* im *Abwesen anwesend*, im doppelten Sinne des *Fehlens*. Auch wenn sich dieses Signum der Moderne umfassend ausnimmt, ist die *Grundlosigkeit* als eine genuine Herausforderung demokratietheoretischer Selbstbegründung und -bestimmung zu begreifen: Wie gehen Demokratietheorien mit dem *Fehlen* des *Einen* um, wie versuchen sie sich selbst zu *begründen* und was ist der geteilte *Grund* kollektiver Entscheidungen?⁷ Dabei sind neben dem Ausweis des *Demos* und seiner politischen Qualität

Pluralisierung der Aufnahme im Sinne einer Einholung der Komplexität, und als Berücksichtigung der Vielfalt, mithin der Einlassung und Anerkennung des Besonderen.

- 6 Eine Bestimmung und Einordnung dieses Selbstverständnisses und -verhältnisses der Moderne stellt Kirchner (2012, S. 21 – 45) bereit. Gewiss ist dies nur ein Signum der Moderne unter vielen. Stellvertretend sei auf die Übersicht in die *Theorie der Modernisierung* von Degele und Dies (2005) und die Einführung in die *politischen Theorien der Moderne* von Schaal und Heidenreich (2016) verwiesen.
- 7 Das *Eine* und das *Viele* sind philosophische Begriffe, deren ideengeschichtlichen Horizont wir hier weitestgehend außer Acht lassen und stattdessen in den Kontext politischer Theorie stellen. Einerseits halten wir an den zugewiesenen Bedeutungen fest, wonach das *Eine* auf die Einheit und Ganzheit abstellt und das *Viele* die Pluralität und Differenz akzentuiert, andererseits begreifen wir beide als Prinzipien der *Konstituierung* politischer und sozialer Formen. Auch wenn sich dies zunächst wie eine versimplifizierende Dichotomie ausnehmen sollte, geht es dabei nicht um eine Zuweisung von konkreten Positionen oder Funktionen, sondern um die Erkundung des Spiels beider Prinzipien und ihren Implikationen im politischen Denken. Dies zugleich offene und kom-

auch die Implikationen des *Kratein* zu beachten, das einerseits als *Punktierung* und *Ort der Macht* die Einrichtung einer Position über dem *Vielen* markiert und andererseits die *Produktion* von *Einigkeit* anzeigt, also den Prozess und die Konditionen der *Konversion* des *Vielen* zum *Einen* im Sinne der *Einigung*.

Auch wenn wir nach Ambivalenzen und Ambiguitäten fahnden und dabei Spannungen und Leerstellen fokussieren, geht es uns dabei nicht um konzeptionelle Defizite, sondern um die konstitutive Reibung, die den Umgang mit dem *Fehlen* des *Einen* irreduzibel begleitet. Eben weil wir davon ausgehen, dass das Alternieren zwischen den Polen nicht durch eine wie auch immer geartete Perfektion eines demokratischen Modells stillgestellt werden kann, ist es nicht unsere Intension, konsensuale Varianten der Demokratie gegen dissensuale Versionen zu verteidigen.⁸ Im Spiel des *Einen* und des *Vielen* gibt es keinen Sieg und keine Sieger: Weder ist die Spannung tilgbar noch die Gleichwertigkeit und -ursprünglichkeit der Momente aufhebbar. Ohne die konstitutive Relevanz des *Einen* zu marginalisieren, vermuten wir in der modernen Demokratietheorie einen Akzent des *Vielen*, der die Suche nach dem *verlorenen Einen*, dessen *Abwesen* und *Fehlen*, lohnenswert erscheinen lässt. Der Zweck dieser Arbeit erfordert ein Vorgehen, aus dem gerade deswegen kein an sich wünschenswerter Vitalisierungsschub des demokratischen Projekts resultieren kann, weil der hier gebotene Zugang dezidiert einen *Rückzug* (im Sinne Nancys) verlangt. So stehen wir vor der *Aufgabe* eines *eigenen* demokratischen Einsatzes – im Sinne des Auftrags einer Enthaltung. Wir schreiben *über* Demokratietheorie und müssen *über* ihr bleiben.⁹

Dennoch erlaubt ein Ansatz, der die *Unentschiedenheit* des Spiels des *Einen* und *Vielen* als eine konstitutive Disposition der Demokratie begreift, ein genuines Verständnis der Komplikationen ihrer Verwirklichung. Obgleich die Krise der Demokratie so alt ist wie sie selbst (Merkel) und das Zeitalter der *Postdemokratie*¹⁰ (Crouch) eher eine Moment-

plexe Konzept erlaubt eine Verortung der Phänomene, ohne selbst der Hybris seiner Hypostase zu verfallen. Zur Übersicht zum *Einen* kann auf den Artikel von Hadot, Flasch und Heintel (1972) im *Historischen Wörterbuch der Philosophie*, zum *Vielen* auf denjenigen von Meier-Oeser und Gloyna (2001) verwiesen werden.

- 8 Siehe für einen systematischen Vergleich der Demokratiemodelle auf kommunaler Ebene neben der Arbeit Bogumils und Holtkamps (2016) auch die Studie Wittrecks (2012). Entgegen der Vermutung Fukuyamas ist die wissenschaftliche Konfrontation mit demokratischen Denken und Ansprüchen keineswegs abgeschlossen: Neben ordnenden und überblickenden Darstellungen (Vgl. Lembcke/Ritzi/Schaal 2012, Meyer 2009, Mörschel/Krell 2012, Müller 2013) gibt es auch aktuelle Studien zu bestimmten Typen von Demokratie (Vgl. Chappell 2012, Münch/Hornig/Kranenpohl 2014, Oberreuter 2012, Ottmann/Barišić 2015) ebenso wie zu Fragen der Partizipation und direkten Formen von Demokratie (Vgl. Altman 2011, Christmann 2012, Hummel 2015, Kolbe 2013). Andere Schwerpunkte der Diskussion sind neben Themen der Post-Demokratie (Vgl. Blühdorn 2013, Kąjowski 2014, Möller 2015) und einer eventuellen Krise der *aktuellen* Demokratie (Vgl. Büsing/Eis/Klöpper 2013, Merkel 2015) auch Bestimmungen der demokratischen Legitimität in Hinsicht der Repräsentation (Vgl. Azzellini/Sitrin 2014, Michelsen/Walter 2013), der Position von Parteien (Vgl. Towfigh 2015) und der Religion (Vgl. Cavulak 2015).
- 9 Zur Klärung: Nach den Ambivalenzen, Ambiguitäten und Lücken können wir nur fahnden, wenn wir sie selbst nicht durch *archimedische Punkte* des (uns) Gewissen, Eindeutigen und Klaren über- und damit verdecken.
- 10 Eine differenzierende Einordnung der *postdemokratischen* Diagnose stellt Jörke (2011) bereit.

aufnahme abbildet, scheint die demokratische Dynamik bis auf singuläre Ausnahmen¹¹ und der diffusen Affirmation ihrer Idee erschöpft. Konnte sich die Demokratie im *Ereignis* 68 noch zum Initial einer ganzen *Lebensform* (Negt) erheben, ging ihr im Nachgang diese Gestaltungskraft und umfassende, integrale Relevanz verloren.¹² Einerseits ist der emanzipative Impuls der Demokratie im Sinne eines *Wagnisses* und ihre ambitionierte Einforderung *kollektiver Autonomie* nebst den Prinzipien von Freiheit, Gleichheit, Gerechtigkeit und Solidarität einem Arrangement mit den *realen Verhältnissen* gewichen, dem es eher um das *Managen* konkreter Probleme und dem Ablauf administrativer Routinen als um den Ethos einer *Lebensform* bestellt ist: Demokratische Innovation meint nunmehr pragmatische Reform, die Demokratie firmiert nicht als Moment der Erneuerung, sondern der Bewahrung des Bestehenden.¹³ Andererseits zeigt sich in der Bestimmung der Demokratie eine spezifische *Leere*, die sich im Spiel des *Einen* und *Vielen* verorten lässt: Im Verschwinden der *kommunalen* Bezüge einer kollektiven souveränen Aneignung politischer Selbstbestimmung und -verantwortlichkeit tritt die Aktualität und Relevanz eines Arrangements der *Vielen* hervor, in dem die Differenz und Differenzen akzentuiert und mit der Vermeidung von Heteronomie und Diskriminierung zugleich die Potentiale politischer Autonomie, der gegenseitigen Verbindung, Verbindlichkeit und Verantwortung kollektiver Bezüge aufgegeben werden.¹⁴ Demokratie verliert in Folge des unbedingten Postulats diskriminierungsfreier Neutralität ihr Potential *kollektiver Bestimmung* (im doppelten Sinn der Sub- und Objektivität): Wenn Demokratie dem Zweck dient, Entscheidungen über eine bestimmte politische Ordnung Autorität und Legitimität zu verleihen, mithin *Urheber und Adressaten* (Habermas) politischer Setzungen zu versöhnen, dann scheint dieses Prinzip politischer *Transformation* an Sinn zu verlieren. Indem wir den *politischen Konsens* als aufschließende Figur in die Axiologien einführen, um die multiplen Manifestationen der *Annahmen* des *Einen* in den Ansätzen zu sondieren, und zugleich sensibel bleiben für die beständige Reibung mit dem *Vielen*, können wir einen spezifischen Zugang in die Theorie der Demokratie und den komplexen Status ihres Imaginären entfalten.¹⁵

11 Von *Occupy* und den *Indignados* bis hin zu *Nuit Debout*.

12 Dies soll demokratietheoretischen Neuentwürfen, seien es postkoloniale, posthegemoniale oder postoperaiistische (Vgl. Chatterjee 2011, Beasley-Murray 2010 und Hardt/Negri 2013), mitnichten ihre Berechtigung absprechen.

13 In den Worten Arendts wird das *Handeln* durch das *Herstellen* ersetzt. Immer öfter scheint die Stabilität der Zustände, die Übersichtlichkeit der politischen Landschaft und die *Ruhe* der Märkte durch Wahlen bedroht. Demokratische Praxis birgt somit eine Gefahr für das Versprechen von Wohlstand, Ordnung und Verlässlichkeit. Einerseits vermischt sich das Verständnis der Demokratie mit wirtschaftlicher Prosperität, rechtsstaatlichen Verhältnissen und einer Hypostase negativer Freiheit, andererseits tritt der souveräne Impuls, die Kontingenz und Formbarkeit politischer und sozialer Verhältnisse zurück.

14 Einer zweiten Ausprägung der *Leere* werden wir uns nur cursorisch zuwenden: Die Demokratie dient hier nur als Folie der Autorisierung politischer, ethischer oder sozialer Motive und Initiativen, ohne selbst Eigenwert zu besitzen. Wenn der Netzneutralität oder der Kulturförderung eine demokratische Qualität attestiert wird, beschränkt sich diese Auszeichnung auf einen positiven, gleichsam peripher-indirekten Zusammenhang.

15 Ob nun eine Demokratie die Konflikte konzentrieren, der politischen Auseinandersetzung Raum und Dynamik verleihen muss oder eher Antagonalität entschärfen, die Spaltung der Gesellschaft

☆

Demokratiethorien sind per se irreduzibel immanenten Spannungen ausgesetzt, um deren Ausgleich, Relativierung oder Kaschierung sich die jeweiligen Konzeptionen bemühen.¹⁶ In dieser Auslotung demokratiethoretischen Denkens sind die Friktionen zwischen *Konsens* und *Dissens*, Kontingenz und Konstitution sowie zwischen dem Gesetz(ten) und der Setzung, also zwischen Einbindung und Selbstbestimmung, instruktiv, wobei sich die Korrelationen nicht auf Dichotomien beschränken, sondern alle Komponenten in einem Zusammenhang stehen. So reibt sich die Demokratiethorie daran, keine vorlaufende *Übereinstimmung* im Sinne einer Homogenität, Kongruenz oder Konformität annehmen zu können, und zugleich auf eine gegebene, konstitutive Zustimmung, sei es *eines* Wirs, *eines* Prozederes oder *einer* Kultur, abzustellen. Einer Offenheit, Kontingenz und Pluralität steht die Geschlossenheit konkreter Kollektive und Kontexte sowie die Unverfügbarkeit integraler Fundamente gegenüber. Ebenso bindet die Demokratie die Verfassung der Ordnung und deren Legitimität an die Zustimmung der Betroffenen wie sie *bestimmte* Institutionen, Themen und Werten just diesem Zugriff entzieht. Drittens alterniert das demokratische Denken zwischen einer affirmativ-inklusiven und einer defensiv-exklusiven Bezugnahme auf den Konflikt, sei es als der *eine* Grund und die *eine* Arena des Streits oder der Geltung dessen Lösung. Letztlich kann auf die Spannung zwischen Selbstbindung und Gebundenheit, also zwischen der emanzipativen Autonomie als permanente *Gründung* des *Wir* einerseits und der Eingelassenheit in eine Ordnung, dem heteronomen Zwang des Gegebenen, andererseits verwiesen werden: Einmal meint die *Gründung* eine im *Innen* bleibende Selbstschöpfung, das andere Mal verschiebt sich der gemeinsame *Grund* in ein – zumindest dem *Innen* – unverfügbares *Außen*.¹⁷ Demokratiethorien sind um die Bildung einer Brücke zwischen

vermeiden und die Radikalität durch Kompromisse und Einvernahmen eindämmen soll, ist situativen Kontexten unterworfen. Im Laufe diese Arbeit ergab sich eine Verschiebung: War es zunächst angezeigt, der obwaltenden Politikverdrossenheit und Nichtwahl mit einer Akzentuierung politischer Auseinandersetzung zu begegnen, erscheint die Potenzierung gesellschaftlicher Spaltkräfte, ideologischer Lager und sozialer Spannung in Zeiten obwaltendem Populismus, dem Auseinanderfallen der Gesellschaften und der Krise der Medien geradezu fatal.

- 16 Auf die Komplikationen einer eindeutigen Bestimmung der Demokratie wies bereits Hättich hin. Modelle der Demokratie könnten ebenso an Prinzipien orientiert sein wie sie einen Schwerpunkt in Institutionen, Verfahren oder einer bestimmten politischen Form aufweisen können: »Manche sagen, wo allgemeine und frei Wahlen sind, da sei Demokratie. Andere machen das Vorhandensein eines Parlaments zum entscheidenden Kriterium. Oder es wird aus der Tatsache von mehreren Parteien auf Demokratie geschlossen.« (Hättich 1991, S. 10) In der Folge der Offenheit plädiert Hättich für eine Gleichzeitigkeit der Elemente in variablen Mischverhältnissen.
- 17 Eine Erweiterung unseres, schon am Ausweis des *Konsenses* orientierten Spannungsfeldes bietet sich in der Ausarbeitung demokratischer Antinomien durch Hidalgo (2014) an. Dieser bestimmt sechs Antinomien, die er als Grundspannungen der Demokratie und ihres Denkens beschreibt und ideengeschichtlich verortet. Neben der Spannung zwischen *Freiheit* und *Gleichheit* schwanken Demokratien demnach auch zwischen *Volksouveränität* und *Repräsentation*, *Quantität* und *Qualität*, *Homogenität* und *Pluralität* sowie zwischen, *Individuum* und *Kollektiv* und schließlich zwischen *Universalität* und *Partikularität*. In den Antinomien lässt wiederum das Spiel des *Einen* und des *Vielen* abzeichnen, ohne mit einer Spannung oder einer Komponente in eins zu fallen.

diesen Bewegungen bemüht, dem subjektiven Potential *kollektiver Autonomie* und der Geltungsbeanspruchung einer objektiven *Aussetzung*¹⁸.

Das demokratische Denken nimmt sich als eine polyphone, teils disharmonische Komposition aus, als ein imperfektes Arrangement ihrer zugleich zu- und widerstrebenden multiplen Momente. So setzt der Konflikt notwendig Aspekte des Gemeinsamen voraus: *Konsens* und *Dissens* stehen gleichzeitig in einem positiven wie in einem negativen Bezug und alternieren simultan zwischen Kontingenz und Konstitution. Gehen wir kurz der Anzeige des konsensualen Potentials im Konflikt nach: Die Opponenten des Konflikts teilen einmütig die Ausrichtung ihrer Gegnerschaft, dem Schlagen (*figere*) geht in diesem Sinne ein gemeinsamer Bezug (*kon*) voraus, wie Gegnerschaft *geteilten Sinns* (*sens*) bedarf.¹⁹ Im Konflikt sind mithin zwei Bewegungen angelegt, eine antagonistische, konfrontative *Op*-Position und eine verbindende, einvernehmliche *Kom*-Position. Der Antagonismus scheint dabei das innere Integrationsmoment des Konflikts zu bilden, gleichsam zeigt sich der gemeinsame Bezug als Markierung einer äußeren Grenze an: Die notwendige, nach *Innen* gehende Distinktion muss sich allem Verbindenden verweigern und drängt den antezedenten Konnex in das *Äußere* oder das *Äußerste* des Streits.²⁰ Ebenso können zwei Verhältnisse des demokratischen Denkens und der Kontingenz unterschieden werden, ohne dass es hier eine *richtige* Version gäbe: Einerseits liegt der Demokratie ihrem Prinzip nach ein Bewusstsein der Kontingenz zugrunde, ist ihr doch das Potential der Entscheidung und Gestaltung eigen, dem wiederum die Veränderbarkeit jedes Gegebenen, die Möglichkeit der Alternative, vorausliegt. Demokratie beschreibt mithin nicht nur, wer nun die *Quelle* des politischen Potentials ist, sondern auch und diesem voran, *dass* es dieses diesseitige Potential, losgelöst von jeder Transzendenz, jeder Erhabenheit und Exklusivität, überhaupt gibt. Andererseits ist demokratischem Denken die Bewegung der Ordnung eigen, der Umsetzung der (Selbst-)Bestimmung, die sich an der Kontingenz reibt und deren *Grundlosigkeit* und Infragestellung sie nur schwer aushalten kann. Einer prinzipiellen Politisierung steht eine Entpolitisierung, einer *Aneignung* ein *Rückzug* gegenüber: Demokratisches Denken

18 Hiermit beschreiben wir die Verschiebung in ein Außen, von einem subjektiven Vermögen hin zur objektiven Bestimmung durch ein Äußeres. Das Außen bleibt Schöpfung des Innen, und gleichzeitig tritt es dem Innen als objektive Instanz gegenüber und negiert seine Setzung. Bemühen wir ein Beispiel: Auch wenn die Geltung von Gesetzen legislativen Prozessen entstammen und sie als Willensbildungen in Bezug zu souveränen Selbstbestimmungspraxen stehen, bleibt dem Gesetz doch notwendig auch eine Entzugsbewegung, ein Zug ins Objektive, eingeschrieben. Gesetze sind weder kontingent noch stehen sie zur Disposition, ihre Geltung ist fix, legitim und indiskutabel. Die Gesetze übersteigen im Moment ihrer Fixierung den Willen, der sie stiftete, und binden diesen aus einem Außen selbst, obgleich der Konnex zwischen den beiden Bewegungen nie abbricht. Das Außen entzieht sich dem Zugriff in einer Objektivierungsbewegung, und verweist doch auf das Innen. Mit der *Aussetzung* markieren wir diese doppelte Bewegung.

19 Auch wenn also Dubiel (1997) durchaus recht zu geben ist mit dem Hinweis auf die notwendige Berücksichtigung des Konflikthaften in politischen Kontexten – selbstredend kann hier auch auf Mouffe verwiesen werden –, so bedingt ein Streit doch immer einen geteilten Grund.

20 Ob Außen hier nun eine extreme Position des/im Innern, also an dessen Rand, bezeichnet, oder als Gegenbegriff zum Innen, als genuin zu unterscheidender, anderer Bereich verstanden wird, kann offenbleiben. Just an der Anzeige des Konsensualen im Konflikt bekundet sich die Ambivalenz und Ambiguität der *Grenzbestimmung*.

steht in diesem Widerstreit, ohne sich aus ihm lösen zu können. Beiden Einschreibungen der Kontingenz in das Denken der Demokratie ist jeweils eine zu unterscheidende Akzentuierung des *Konsenses* eigen: Einmal konstituiert sich das *Eine* in der Setzung, dem gemeinsamen Willen eines *Wir*, als Potential eines *Subjekts*; zum anderen bildet sich das *Eine* im Ausgesetzt-sein im Sinne einer *Objektrelation*, eine *Behandlung*, die aber ebenso *Übereinstimmung*, Akzeptanz und Zustimmung für sich beansprucht. Das Spiel zwischen der *Gründung* und den Imperativen des *Grundes* zeigt die Spannungen im Denken der Demokratie, der Kontingenz und des *Konsenses* ebenso wie ihrer gegenseitigen Einschreibungen an. Hier reicht es, die Implikationen bis zu diesem Punkt verfolgt zu haben, um das komplexe Gefüge von affirmativer Adaption und entsagender Distanzierung wechselseitiger begrifflicher Bezüge und Ebenen absehen zu können.²¹ Demokratietheorien stehen vor der Aufgabe, diese Spannungen austarieren zu müssen.

Wenn wir im Folgenden diesem Spiel der Reibungen, des Ent- und Bezugs der Bewegungen mit einem Fokus auf dem *Konsens* folgen, meint dies weder, in diesem eine demokratische Essenz auszumachen noch den Anteil der anderen Bewegungen zu leugnen oder zu marginalisieren. Wir wählen diese Perspektive, weil die Axiologien der Demokratietheorien unserer zeitgenössischen Moderne, welcher Präfix ihr auch voransteht, durch einen Akzent des *Vielen* geprägt sind, und das *Eine*, die *Übereinstimmung* und das *Kommune* gleichsam abseits stehen, aber eine subkutane Relevanz behalten. In der einzigen *Gewissheit der Ungewissheit* und dem *Fehlen* oder dem In-Frage-Stehen des *Einen* erhält der *politische Konsens* eine spezifische Aktualität im Denken der Demokratie: *Ei-nigkeit* kann nun nicht mehr als sicherer *Grund* dienen, sie ist abwesend, fragil und erscheint eher als Unterbrechung der *natürlichen* Ordnung der *Uneinigkeit*.²² Eben weil das *Eine* nicht mehr *gewiss* ist, weder in seinem Ursprung, seiner Position, seiner Funktion noch in seiner normativen Validität, und ebenso wenig seine Produktion überhaupt *möglich* scheint, stehen moderne Demokratietheorien vor dem Problem, einerseits konzeptionell nicht auf seine *Annahmen* verzichten zu können, diese aber weder einholen noch rechtfertigen oder begründen zu vermögen.²³ Theorien der Demokratie sind sich

-
- 21 Eine *real*politische Management-Technokratie, die sich auf eine reine Funktion der Problemlösung Seitens als solcher ausgewiesenen sachverständigen Experten reduziert, disqualifiziert dieses Potential qua einer externen Expertise und eines Sachzwanges. Mit der Persistenz des Status quo geht eine Alternativlosigkeit und politische Depotentialisierung einher, ein erneuter Entzug auf übergeordnete Sphären. Auch wenn wir den strittigen Punkt der Komplexität hier nicht verhandeln wollen, so könnte es schon hinreichen, die Technokratien, unbenommen ihrer eventuellen Funktionalität, nicht mehr mit demokratischem Denken in eins zu setzen, sondern auf der Divergenz zu bestehen.
 - 22 Mit Einheit meinen wir den Aspekt der Entität, der Ganzheit, mit Einheitlichkeit eine Identität, eine Zusammengehörigkeit und Homogenität. Vielleicht ist der Unterschied nur der des Blickpunktes vom Ganzen und vom Einzelnen.
 - 23 In dieser Betonung des *Fehlens* des *Einen*, des Objektiven und Ganzen steht unser Zugang postmodernen Positionen nahe. Das *Viele* könnte so auch als *Pluralität* (Welsch 1993) oder als eine *Ambivalenz der Uneindeutigkeit* (Baumann 1995a) gefasst werden. Beide Arbeiten bieten sich als Einführungen in den Kontext der Postmoderne an, wobei Baumanns (1995a, insbs. S. 13 – 32) Ausführung im Gegensatz zu Welschs umfassender Darstellung einen Schwerpunkt in politischen Bezügen aufweist.

einerseits der Faktizität eines pluralen, vielstimmigen wie widerstreitenden *Vielen* bewusst, andererseits bildet die Transformation, die *Konversion* des *Vielen* zum *Einen*, die Bildung eines gemeinsamen Willens und einer geteilten Verbindlichkeit, eine Ambition demokratischer Politik. Das Streben hin zu einem *Einverständnis*, die Erzeugung von Zustimmung, markiert mithin ein *Telos* demokratischen Denkens und verlangt diesem ab, die divergenten Spannungen auszugleichen und die heterogenen Willen zu *einen*. So sehr sich zeitgenössische Demokratietheorie auch in den Bannkreis des Pluralen ziehen lässt, so bleibt ihr doch immer die Zumutung einer Bewegung hin zum *Einen*, und sei dieses nur ein Punkt am Horizont, inhärent. Neben der *Konversion* bleibt das *Eine* auch in den *Grundlagen* der Ordnungen und den *Begründungen* der Theorien präsent.

Um ein Verständnis der *axiologischen* Disposition des demokratischen Denkens zu entfalten, muss die Distinktion zwischen demokratietheoretischen Projekten und einer zurückhaltenden Sichtung ihrer *Grundlagen* gewahrt bleiben: Beide Zugänge unterscheiden sich nicht nur in ihrem methodischen Zuschnitt, sondern auch in ihrer Reichweite, ihrem Beweisziel und ihrer Aussagekraft und verweigern sich direkten Übertragungen.²⁴ Neben dieser Distanz zum interventionistischen Impetus *traditioneller* Demokratietheorie nehmen wir ebenso wenig in Anspruch, Aussagen über die Kohäsion²⁵ und Integration konkreter Gesellschaften zu treffen, obgleich diese indirekt als Annahmen und Argumente der Demokratietheorien Eingang finden. Das soziologische Thema *sozialen Zusammenhangs*²⁶ wie *-halts* muss von dessen Funktion in der *Begründung* politischer Theorien²⁷ geschieden werden.²⁸ Da unsere Studie vornehmlich dem Zweck dient,

-
- 24 Die Kritik der Praxisferne reiner Begriffsarbeit, der *esoterischen Spezialisierung* in den Worten Hättichs, vermischt somit Arbeitsfelder: Selbstredend haben Studien konzeptioneller Spannungen einen bestimmten wie limitierten Fokus, ebenso wie andere Zugänge auch, z.B. statistische Erhebungen. Dessen Begrenzung allerdings als Makel zu verstehen, offenbart eine fehlende Einsicht in die notwendige Distinktion und Differenzierung wissenschaftlicher Disziplinen und Methoden. Gleichwohl Politikwissenschaftler für sich einen praktischen Schwerpunkt reklamieren können, steht es ihnen nicht frei, theoriefokussierten Arbeiten ihren eigenen Zugang als generalisierte Erwartungshaltung wissenschaftlicher Praxis und Ethos entgegenzuhalten. Weiterführender scheint es indes zu sein, die Vermischung disziplinärer Zugänge und Kriterien zu vermeiden.
- 25 Hättich spricht vom *Konsens* als einer kohäsiven Kraft, die Gesellschaften integriere: »*Da es sich bei der Gesellschaft um Leben, Dynamik und Entwicklung handelt, scheint es fruchtbringender, den Konsens nicht so sehr als einen fixen Bestand von Ideen, Werten, Überzeugungen zu behandeln, sondern eher als eine in der Gesellschaft wirkende Kraft. Sicherlich kann diese Kraft jeweils genauer bestimmt werden als Normen, Werte, vor allem aber auch als kollektiver Wille zu einer gesellschaftlichen Einheit.*« (Hättich 1969, S. 65) Der gemeinsame und bewusste Wille eines *Wirs* ist eine durchaus anspruchsvolle Annahme der Konstitution. Demokratietheoretiker wie Rawls setzten mit ihren Ansätzen der kooperativen Kollektive eher prozedurale Schwerpunkte.
- 26 Siehe neben den Studien von Marchart (DuO) und Reitz (2016) die Überblicksdarstellung der Theorien der Sozialität von Albert, Greshoff und Schützichel (2010) sowie die Arbeit Geißlers (2014) zur Sozialstruktur Deutschlands.
- 27 Auseinandersetzungen dieser Art setzen andere Schwerpunkte: Wie sich Begriffe und Konzepte in bestimmten Zeiten realisieren, setzt andere wissenschaftliche Herangehensweisen und Schwerpunktsetzungen voraus. Ein Beispiel einer gelungenen Verbindung begrifflicher Auseinandersetzung und historischer Verortung bietet Rosanvillons (2013) Studie zur Idee der Gleichheit.
- 28 Vgl. Partridge 1971. Weiterführend sei auch auf Laclau (1976, S. 57 – 60) verwiesen, wobei wir die aktuellen Diskussionen der Wissenschaftstheorie außenvorlassen.

die *Axiologie* der Theorien zu entdecken, stellt sie die konzeptionellen Selbstaussage in den Fokus, ohne diese Analyse durch *äußere* Kriterien zu belasten.²⁹ Den offengelegten Spannungen gegenüber können weder Offerten der Auflösung noch der institutionellen *Aufhebung* gemacht werden, würde ansonsten das Objekt verstellt oder -deckt.³⁰

*

Der Ansatz, Demokratie weniger in Hinsicht ihrer Anwendung als auf die *Axiologie* ihrer *Begründung* hin zu befragen, ist im Feld der Politikwissenschaft bislang eher eine Randerscheinung.³¹ Im Sinne der politischen Philosophie geht es um die Reflexion der *Grundlagen* ihrer politischen Ordnung und zugleich darum, die *dialektische Polarität* als axiologische Disposition auszuweisen, also die Prävalenz des *Vielen* und die subkutane Relevanz des *Einen* zu exponieren. Dies zielt dezidiert nicht auf ein funktionales oder stringentes Modell politischer Organisation, sondern auf die *Begründungslogik* der Theorie der Demokratie und die Folgen der *Grundlosigkeit* der Moderne. Zudem fällt die Demokratie in unserer Sicht nicht mit einem Modell der Politik in eins, ihr eignen auch Bezüge zum *Politischen*, die in der hier vorgeschlagenen Perspektive hervortreten. Just ein Blick auf das *Fehlen* des *Einen* macht den Unterschied deutlich: Hat die *Ungewissheit* in der Politik keinen rechten Ort und bleibt ihr fremd, lässt sich die *Grundlosigkeit* als ein *Wesenszug* der *Instituierung* demokratischer Gesellschaften verstehen, der es erlaubt, die Komplexität ihrer *in-Form-*, *in-Szene-* und *in-Sinn-Setzung* zu fassen. Der *Mangel* ist in dieser Formulierung zugleich offenbar: Wenn Demokratie eine *soziale Formation* bezeichnet, rückt

29 Auch wenn wir uns auf demokratietheoretische Konzepte beschränken wollen, scheint die Problematik des *Konsenses* und dessen distinkter Zuweisung auch in anderen Zusammenhängen wie der empirischen Sozialforschung auf: So trennt Westle (1989, S. 36 und S. 39) zwischen einem *empirischen*, *funktional notwendigen* und einem *normativen Konsens* und betont das Fehlen eines kausalen Zusammenhangs zwischen diesen *Konsenstypen*. Im Folgenden hält Westle diese Grenzziehung allerdings nicht durch, da sie die normative Frage der demokratischen Qualität mit funktionalen Stabilitätskriterien vermischt. Wenn die politische oder auch wirtschaftliche Macht bei einigen Wenigen liegt, kann dies zwar durchaus als elitär und undemokratisch gelten, aus Sicht eines *empirischen* oder *funktionalen Konsenses* muss dies aber anhand anderer Maßstäbe (Persistenz oder Effizienz) bewertet werden.

30 Siehe für konkrete Anbindungen neben anderen die Arbeiten Brettschneiders (2014), Mörschels und Eflers (2013) sowie Oppellands (2015).

31 Während der Entstehung dieser Arbeit änderte sich dies mit der Arbeit Hidalgo (2014) zu den »Paradoxien des demokratischen Denkens«, die im Gegensatz zu unserem Ansatz in zweierlei Weise breiter angelegt ist: Zum einen widmet sich Hidalgo ideengeschichtliche Studie *sechs Antinomien*, die er zum anderen in einer *genealogischen Entfaltung* bespricht. Skeptisch bleiben wir hingegen gegenüber Hidalgo Absicht, eine *Essenz des Demokratischen* herauszufiltern: Unsere Zurückhaltung gilt weniger einer vermeintlich objektiven Wesensbestimmung, betont doch Hidalgo mehrfach die notwendige Gebrochenheit und Anspannung des demokratischen Denkens, aus dem es sich nicht lösen könne. Obgleich die Relevanz der Repräsentation in der demokratischen Theorie und Praxis keineswegs geleugnet werden kann, scheint die Festlegung des Repräsentativen auf Modelle politischer Repräsentation eher akzidentiell als essentiell und pragmatischen Bedingungen der Anwendung geschuldet. Diese Distinktion ernst genommen, könnte entweder die prinzipielle Seite fokussiert oder beide Anteile bewusst verbunden werden. Letzteres würde aber gleichsam verlangen, auch andere Umsetzungsbedingungen zu verhandeln.

sie in den Fokus sozialphänomenologischer Analysen und nimmt von Ansinnen politischer Ordnung, Regulation und Kontrolle Abstand. Auch wenn sich beide Ansätze distanziert gegenüberstehen, muss eine Demokratietheorie beide Seiten wenn nicht verbinden, so doch zumindest vermitteln und aufeinander beziehen: Demokratien lassen nicht nur einen Blick auf den Umgang mit der *Grundlosigkeit* zu, wie er sich im *leeren Ort der Macht* und der *Vorstellung einer objektiven Mitte* (Lefort) zeigt, sondern sie etablieren auch ein *Regime* politischer Ordnung, deren Prozedere und Institutionen der Erzeugung verbindlicher Entscheidungen dienen. Die Sondierung der *Axiologie* muss beide Horizonte beachten, sind doch beide Motive demokratietheoretischer *Begründung*. Zugleich bietet sich mit der Akzentuierung des Umgangs mit dem *Fehlen des Einen* eine spezielle Perspektive auf die *Gründe* demokratietheoretischer Entwürfe.³²

Zur Einordnung *des Politischen* ist es zweckdienlich, die Ausführungen Rosanvillons zu zitieren:

»Mit dem Gebrauch des Substantivs »das Politische« charakterisiere ich sowohl eine Existenzweise des gemeinsamen Lebens als auch eine Form kollektiver Handlung, die sich implizit von der Ausübung der Politik unterscheidet. Sich auf das Politische anstatt auf die Politik zu beziehen bedeutet, von der Macht und vom Gesetz zu sprechen, vom Staat und der Nation, von Gleichheit und Gerechtigkeit, von Identität und Differenz, von der Staatsbürgerschaft und der Höflichkeit, kurz gesagt: von all dem, was eine Polis (cité) jenseits des unmittelbaren Feldes parteilichen Wettbewerbs um die Machtausübung, des alltäglichen Regierungshandelns und des gewohnten Lebens der Institutionen stiftet.« (Rosanvallon 2003, S. 14, zitiert nach Marchart 2010c, S. 143)

Mit Marchart (DpD) lässt sich nicht nur das Verhältnis von *Politik* und *dem Politischen* als *politische Differenz* bezeichnen, er unterscheidet zudem zwei tradierte Varianten *des Politischen*, ein *assoziatives* und *dissoziatives* Modell. Der Betonung der kooperativen Dimension kollektiver Koexistenz und des gemeinsamen Handelns im öffentlichen Raum steht die Akzentuierung der Uneinigkeit, des Konflikts und des Mangels gegenüber. Beiden Typen ist gleich, dass sie auf vorgängigen (Sozial-)Ontologien aufsetzen und aus diesen, gleichsam verschiedene, Ideale politischer Praxis folgern. Als aktuelle Frage politischer Theorie und Thematik demokratietheoretischer Auseinandersetzung kann die Definition *des Politischen* für unser Anliegen zunächst als eine Dimension der *Konstitution des Sozialen* vage bleiben.³³ Zu beachten ist, dass sich die Momente der *Kon-*, *De-* und *Instituierung* sowohl der direkten Einsicht wie der Aneignung entziehen: Somit führt der Versuch zu verstehen, *wie wir zusammen sind*, eben nicht zu einem Vermögen, dies *Dasein* in toto begreifen geschweige denn kontrollieren zu können. Zugleich öffnet sich in diesem Denken ein Zugang auf die *Ausrichtung* unserer politischen und sozialen Wirklichkeit (und ihre Perzeption).

Im Rahmen der Theorie der Demokratie ist es unsere Absicht, den Begriff des *politischen Konsenses* als analytischen Aufriss und Kristallisationspunkt der *Axiologie* einzuf h-

32 Mit Balibar wäre auch von einem spezifischen *Interpretationsschl ssel* zu demokratietheoretischen Entwürfen zu sprechen.

33 Siehe neben den spezifischen Arbeiten Marcharts (DpD) und Bedorfs (2010a) auch die Sammelbände Bedorf und R ttgers (2010) und Bröckling und Feustels (2010).

ren. Die Auslotung des *Konsenses* dient mithin als Grundlage und Orientierung der Suche nach den *Annahmen* des *Einen* im Denken der Demokratie. Dabei steht seiner weitläufigen Verwendung eine irritierende Unklarheit gegenüber, die sich ebenso in einer unausgewiesenen Ambiguität seiner lexikalischen Bestimmung bezeugt: So changiert der *Konsens* zwischen einer Charakterisierung als *Übereinstimmung* und einer als *Übereinkunft*: Wird einmal ein ursprünglicher, geteilter *Einklang* betont, eine Harmonie, so wird das anderes mal auf ein Prozedere verwiesen, das diese Einigkeit erst herstellt. Ferner alterniert der Begriff zwischen den Implikationen seiner Elemente, also *Annahmen* des *Miteinanders*, der *Zusammengehörigkeit* (*Ko*), und einem (kollektiven) *Sinn*, einer enthobenen Stimmung (*Sens*).³⁴ In *politischen Gemeinschaften* vermuten wir nicht nur inhärente Verbindungslinien zum *Konsens*, sondern ebenso Strukturen und Implikationen demokratischen Denkens, zum Beispiel im kooperativen Potential des *Demos*. Auch die *Räume* des *Sinns* bieten als Ausrichtung von Bedeutung, Orientierung und Vertrauen sowie Vertrautheit Anknüpfungspunkte.³⁵ In diesen beiden Aspekten scheinen Horizonte auf, nach denen wir in den Demokratietheorien fahnden wollen, also in Postulaten *kommunaler Identität* wie in jenen *kollektiver Kontexte*.³⁶ Einem verbreiteten intuitiven Verständnis des *Konsenses* begegnen wir mit einer elaborierten Interpretation, die die multiplen Korrelationen mit dem *Einen* offenzulegen verspricht. Im Rekurs auf den *Konsens*

34 Die Sensibilität gegenüber Gemeinschaftsbezügen legt eine enge Verbindung mit der kommunitaristischen Strömung nahe. Der Kommunitarismus bezieht sich auf die Betonung der Eingebundenheit des Menschen in soziale oder traditionelle Bezüge und stellt sich der atomisierenden Tendenz liberaler Individualisierung entgegen. Warum begrenzen wir uns also nicht auf die kommunitaristisch geprägte Demokratietheorie, verspricht sie doch einen offeneren und breiteren Bezug auf das Gemeinsame? Unsere Vermutung ist, dass auch liberale Demokratiekonzeptionen einen *Ko*-Bezug aufweisen, ihn aber nicht *offen* bekunden. Als Beispiel kann Fraenkel genannt werden, der mit seinem Konzept der Nation auf einen natürlich gewachsenen Ausgleich sozialer, politischer und kultureller Kräfte abstellt und kaum in die Nähe kommunitaristischen Denkens gerückt werden kann. Wenn der Bezug zum *Ko* also kein existentieller, sondern ein gradueller ist, kann zwar nach einem unterschiedlichen Bezug auf diese Ebene Seitens der Theorien gefragt werden, im ersten Schritt muss jedoch zunächst der jeweilige Bezug gefasst werden. Mit Barber werden wir auch einen genuin kommunitaristischen Denkansatz besprechen. Weiterführend hierzu sind die beiden Monographien von Malowitz (2007) und Kaiser (2007). Siehe daneben die Erläuterungen Gertenbachs et al. (TdG, S. 93 – 152).

35 Das konsensuale *Eine* wiederum steht selbst in Anspannung, ein Zusammen-Sein, eine *Ko*-Existenz, verbindet sich keinesfalls reibungslos mit einer sinnlichen, einer sinngebenden, einer sinnhaften Dimension: Beide Elemente des *Kon/Sens* sind aufeinander verwiesen und stehen gleichsam in Distanz, sie bilden ihre jeweilige konstitutive Grenze. Die Zusammengehörigkeit des *Ko* verweist auf eine grundlegende Einheit, die sich in einem Sinn, in einer Gesinnung, einem Verstand, einem Verständnis, einem Einverständnis oder auch einem Gefühl anzeigt, und von der ausgehend sich das Gemeinsame bestimmt. Das *Ko* bedarf demnach des *Sens*, obgleich er sich von diesem distanziert und ihn als nachlaufend begreift. Andersherum bedarf die Einheit des *Sens*, die Möglichkeit der geteilten Wahrnehmung, eines gemeinsamen Bezugspunkts, ohne dass es selbst die Horizonte nicht zu vereinheitlichen vermag. Just im Kollektiven, *der Lese des Wir*, verschränken sich beide Momente.

36 Relevante Aspekt der Konstruktion des und im *Ko* eröffnet Llanque (2011) mit einem Beitrag zur Divergenz von *Populus* und *Multitude*.

gilt es zugleich die Vereinnahmung³⁷ durch einen prominenten Theoriezweig zu beachten, namentlich dem deliberativen Ansatz, wie er von Habermas nebst anderen entwickelt wurde.³⁸ Wir verstehen den *Konsens* als offenes Konzept, mit dem sich die Horizonte des *Einen* in Theorien der Demokratie exponieren lassen: Uns geht es nicht um einen *Konsens* im Sinne eines optimalen Ergebnisses von Verhandlungen oder als normatives Modell *kommunikativer Verständigung*. Wir stellen den *Konsens* nicht neben Mehrheitsentscheidungen³⁹ als anspruchsvollere Konzeption demokratischer Willensbildung oder Entscheidungsfindung (im Sinne einer Konkordanzdemokratie⁴⁰). Wir verhandeln den *Konsens* weder als Kriterium eines Regierungsstils noch als Kategorisierung eines bestimmten Demokratietyps. Kurzum nimmt der *Konsens* in dieser Arbeit die Position eines Mittels ein, nicht des Zwecks.

Die Thematik des *politischen Konsenses* ist der Politikwissenschaft keineswegs fremd: Bereits 1969 führte Manfred Hättich diesen Begriff ein und deklarierte seine Klärung zu einer zentralen Aufgabe politikwissenschaftlicher *Demokratieforschung*.⁴¹ Als Eröffnung der Voraussetzungen und Grundlagen, der Ordnung und der Verwirklichung von Demokratie kommt dem *politischen Konsens* nach ihm eine signifikante Rolle innerhalb des politikwissenschaftlichen Forschungshorizontes zu. Weiter wies er auf die notwendige Beiordnung des *Dissenses* hin, dessen Korrelation und Korrespondenz mit dem *Konsens* gerade im Denken der Demokratie zu ergründen sei. Auch ein halbes Jahrhundert nach seiner Formulierung ist Hättichs Postulat noch nicht zum Initial einer expliziten Analyse geworden: Unser Unternehmen nimmt den *demokratiewissenschaftlichen* Impuls⁴² auf und bemüht sich, ihm in einem komparatistischen Zugang und über die Exploration konzeptioneller Axiologien gerecht zu werden.

-
- 37 Ob diese Vereinnahmung eine interne Behauptung oder eine externe Zuweisung ist, kann zunächst offenbleiben.
- 38 Zwar wird der *deliberative turn* in den neunziger Jahren verortet, das Wirken der demokratischen Teilhabennorm lässt sich aber auch an Easton studieren. Siehe zum *deliberative turn* stellvertretend die Studie Goodins (2008).
- 39 Rosanvallon (DL, S. 8 – 17 und S. 26 – 44) weist auf die widersprüchlichen Bezugsebenen des Mehrheitsprinzips hin, so vermische sich ein Prinzip der Rechtfertigung mit einer Methode der Entscheidungsfindung.
- 40 Siehe speziell zur Konkordanzdemokratie die Bestandsaufnahme im Sammelband Köppl (2012) und das Angebot seiner *Revitalisierung* durch Hermann (2011).
- 41 »Für die Demokratieforschung stellt der politische Konsens ein zentrales Thema dar. Dies vor allem in seinem korrespondierenden Verhältnis zum Dissens, der eine ordnungspolitische Voraussetzung der Demokratie ist. Zu den Systemuntersuchungen gehört auch die Frage nach dem Stabilitätsfaktoren der Systeme.« (Hättich 1969, S. 96)
- 42 Nach dem Zweiten Weltkrieg verstand sich die Politikwissenschaft als *Demokratiewissenschaft*. Wie Maus (2011a) bemängelt, kam der Disziplin dieser Fokus jedoch im Weiteren abhanden. Zur Einordnung siehe die Arbeit Bleeks (2001). Für einen Überblick über die geschichtliche Entwicklung des Fachs mit Fokus auf die Stellung politischer Theorie siehe einen Aufsatz von Buchstein und Jörke (2007). Der These, gerade politische Theorie sei genuin als Demokratiewissenschaft zu verstehen, geht ein Aufsatz Niesens (2007) nach.

Ohne direkte Vorläufer zu haben, steht unser Zugang im Lichte verschiedener Quellen, zum Beispiel Nancys politischem Denken, das sich allerdings eher als begrifflich-immanente Auslotung versteht.⁴³ Den Horizont der impliziten Spannungen, dem Nancy in den Begriffen nachgeht, verfolgen wir in den Axiologien der Theorien. Zugleich nehmen wir Leforts Denken der chiasmatischen Dialektik des *Einen* und des *Vielen* auf, auch wenn wir sie weniger als Strukturen der *Instituierung* denn als Disposition des Denkens der Demokratie fassen. Gerade weil wir in Demokratietheorien Fortschreibungen gesellschaftlicher Selbstbilder vermuten, bleiben sich beide Ansätze doch nahe. Auch wenn sich unser Zugang durch seinen Fokus auszeichnet, schließt er an einen breiten Kontext politischen Denkens an, in dem Aspekte des *politischen Konsenses*, wenn auch implizit, verhandelt werden. Um diesen Zusammenhang zu verdeutlichen, soll es uns zunächst um zwei prägnante aktuelle Ansätze gehen, die mit unserem Denken lose in Kontakt stehen, mit denen wir also gewisse Aspekte teilen, die sich aber gleichzeitig von unserer Unternehmung an zentralen Punkten unterscheiden. Neben einer kursorischen Sichtung demokratietheoretischer Überlegungen Agambens soll Patzelts Konzept der Unverfügbarkeit ebenso punktuell besprochen werden.⁴⁴

*

Agamben (EBBD, S. 9) *differenziert* zwei Aspekte der Demokratie im Sinne des *Politischen* und der *Politik*: Einmal spreche man über die Verfassung eines *Gemeinwesens* im Sinne seiner *Konstituierung*, ein anderes Mal über eine *Regierungstechnik* als institutionalisierte Struktur.⁴⁵ Zum einen gehe es um den *Grund* der Ordnung, dessen *Gründung* und *Instituierung*, zum anderen um ein konkretes Regime und dessen Verwaltung. Beide Aspekte stünden zueinander in Distanz, gleichsam seien beide in der Spannung zwischen der souveränen *Gründung*, dem Setzen, und dem Gesetzten, dem Gesetz, verwoben. Auch wenn sich eine reine Distinktion somit kaum durchhalten ließe, bezeichneten beide Momente differente Elemente der Demokratie: Einerseits gehe es um die Wahrung des transgressiven Pols von Autonomie und Emanzipation, andererseits um die konkrete *Umsetzung* des Projekts und die pragmatischen Bedingungen der Realisierung der Idee.

-
- 43 Die disziplinäre Abgrenzung politischer Theorie in eine politikwissenschaftliche und eine philosophische Spielart ist in unserem Herangehen kaum von Relevanz. Demokratietheorie steht von sich aus zwischen diesen Bereichen, sie verweist grob vereinfacht sowohl auf Ideen und Prinzipien als auch auf eine Ordnung und Umsetzung. Dennoch sind wir uns dem Problem bewusst, dass in der Politikwissenschaft eine derart theoriezentrierte Arbeit zumindest nicht selbstverständlich ist. (Vgl. Buchstein/Göhler 2007)
- 44 Unsere Aufnahme von Agamben beschränkt sich auf dessen demokratietheoretische Andeutungen. In diesem Zusammenhang sind für uns Agambens (2002 und 2004) Studien zum *Homo sacer* oder zum Ausnahmezustand zu vernachlässigen, weil sie einen anderen Schwerpunkt aufweisen, der zwar für sich interessant, für unsere Arbeit aber verstellend wäre. Die Auseinandersetzungen mit Agamben füllen inzwischen Regalwände von Bibliotheken, vor allem im englischen Sprachraum, daher sei hier nur auf einen Aufsatz von Weiß (2006) verwiesen, der Agamben hinsichtlich seiner kritischen bzw. skeptischen Haltung gegenüber der Demokratie bespricht.
- 45 Auch Nancy, wie weiter unten ausgeführt, versucht sich an dieser Trennung. Ebenso deutet Rosanvallon diese Unterscheidung im Demokratiebegriff an, wie das Eingangszitat zeigt.

Agambens politisch-theologische Studie zu den Begriffen *der Herrschaft und der Herrlichkeit* geht der Frage nach, wie *Macht* im abendländischen Denken das Verständnis der *Regierung von Menschen* (HH, S. 11) hat annehmen können. *Herrschaft* verweise in der *Herrlichkeit* auf eine entzogene, transzendente wie *an-archische* Instanz, deren *Grund- und Anfangslosigkeit* (Vgl. HH, S. 78) sich auch der *Regierung* einschreibe und sich vom *Bruch zwischen Sein und Praxis und dem anarchischen Charakter der göttlichen oikonomia* (HH, S. 84) her begründe. Dabei wird die komplexe Anlage der Souveränität deutlich, der auch Nancy nachgeht: Ein *absolutes* Prinzip der Setzung, der reinen Gründungsbewegung *eines* Willens, bedinge seine eigene Ungebundenheit. Die Souveränität habe keinen *Grund* außer ihr selbst, sie binde sich nur *in* ihrer Bindung, ohne dass sie je aus der Bewegung heraustreten könnte. Die Souveränität stehe gleichzeitig *über* dem Gesetz/-ten und als *Grund unter* diesem: Dieses Verhältnis alterniere zwischen Bezugnahme und Ablehnung, zwischen Er- und Verunmöglichung, zwischen innerem Grund und äußerer Grenze.⁴⁶ Kurz: Wenn die Souveränität als *Grund* des Gesetzes/-ten im Sinne des Ursprungs im Willen des Souveräns dienen soll, muss sie just in diesem Moment geleugnet werden, da sich das Gesetz/-te ansonsten seine eigene Negation einschreibe.⁴⁷ Die Reibung zwischen der absoluten Souveränität und der konkreten Umsetzung könne um die divergierenden Prinzipien der *Transzendenz* und *Immanenz* verlängert werden und verweise letztlich auf eine Ambivalenz der *Politizität* unserer Kultur. (Vgl. HH, S. 99, S. 110 und S. 309)

Demokratiethoretisches Denken steht notwendig in der Spannung dieser Prinzipien und Bewegungen, die es gleichsam austarieren muss. Eine Vermittlung ihrer Heterogenität ist nach Agamben über die Einholung der *Zustimmung* (zur politischen Ordnung) möglich, meine diese doch die willentliche, *souveräne* Akzeptanz einer *institutionellen* Form. Die konsensuale Unterfütterung der *Herrschaft* ziele demnach nicht auf konkrete Politik, eher kann sie als eine *akklamatorische* Bekundung *diffuser Unterstützung*⁴⁸

46 Die Trennung könne als Trennung zweier Götter verstanden werden, so Agamben mit Bezug auf den Gnostiker Numenius: »Der erste, als König bezeichnete steht der Welt fremd gegenüber, ist transzendent und untätig; der zweite hingegen ist tätig und nimmt sich der Weltregierung an.« (HH, S. 98)

47 Beispielhaft sei auf Diskussionen um Verfassungen und deren Veränderbarkeit verwiesen: Werden Konstitutionen als Ausdruck der Volkssouveränität begriffen, können sie dem Zugang und Willen des Souveräns nicht entzogen werden. Die Souveränität verbleibt in der Relation dieser Setzungsbewegung, ohne das konkrete Manifestationen diese aufheben könnten. Beide Bedeutungen der Konstitution verknüpfen sich: Die fixierte Verfassung ist ein stets imperfektiver Ausdruck kreativer Autonomie. Aktuelle Anknüpfungspunkte zur Problematik der Souveränität bieten sich in regionalen Separationsprojekten, die die Autorität von Verfassungen ebenso in Frage ziehen wie sie die Einheit politischer Ordnungen, als Fragen des Ganzen und der Teile, berühren. Plakativ formuliert stehen sich die Deutungen einer Objektivität des Status Quo und einer anarchischen Dispersion unversöhnlich gegenüber.

Welche politische Qualität Verfassungen zukommt, muss (auch) demokratiethoretisch bearbeitet werden. Es ist mithin die Frage, ob im Denken der Verfassung das Prinzip der Volkssouveränität herausgestellt wird, oder das eher liberale Prinzip der Bindung staatlichen Handelns an eine übergeordnete Instanz und damit die Ermöglichung von Regierung. Für eine weiterführende Diskussion und einen beachtenswerten Vorschlag der Einbettung reflexiver Formen demokratischer Selbstversicherung (neben anderen demokratischen Instanzen und Logiken) siehe Rosanvallon (DL, speziell zur reflexiven Demokratie S. 152 – 207). Siehe daneben auch die Arbeiten von Frankenberg (2003), Maus (2011), Thelen (1997) und Vorländer (1981).

48 Ein Konzept Eastons, das von einer *spezifischen* Ausprägung unterschieden wird.

verstanden werden.⁴⁹ Obgleich Agambens Verweis auf den konsensualen Grund politischer Ordnung – besser: die Bedingungen und Vorannahmen in unserem Verständnis politischer Ordnung – und Souveränität durchaus im Sinne einer *Annahme des Einen* verstanden werden kann, bleibt diese Einholung auf die Zustimmung bezogen wie sie eine offen bleibende Bindung politischer Ordnung an einen demokratischen Ursprung einbegreift. Kurz gefasst will Agamben darauf hinaus, dass Ansätze, die die politische Konstituierung mit *kommunikativem Handeln der Öffentlichkeit* (z.B. Habermas) verknüpfen, ein tiefliegendes *Einverständnis* der Akteure zur politischen Ordnung behaupten müssen. Wir werden an dieser Stelle mit unserem Vorhaben anschließen und gleichsam die Suche nach dem *Einen* um den Horizont des Umgangs mit seinem *Abwesen* erweitern.

Eine weitere Anbindung ist uns im Anschluss an die aktuelle Debatte über die *Konstruktion politischer Ordnung*⁵⁰ möglich, in der Patzelt eine Deutung des *Unverfügbaren* entwickelt, jenes Entzogene, das sich einer Politisierung und Aneignung verweigert: »Bei alledem geht es um die Sicherung bestimmter Wissensbestände, Deutungsweisen, Praxen und von alledem getragenen Institutionen als »unverfügbar«. Unverfügbar meint dabei: der Dispositionsfreiheit des Einzelnen, ja selbst gut organisierter Gruppen entzogen, zumindest hier und jetzt so-

49 Die letzte *Schwelle* seiner Studie widmet Agamben unter anderem der Frage nach der konstitutiven Rolle der Akklamation, dessen Übertragung auf die öffentliche Meinung und der Funktion der Medien im deliberativen Denken. Moderne (deliberative) Demokratie, so Agambens (HH, S. 305) sicher streitbare These, beruhe auf Herrlichkeit und stütze sich auf mediatisierte Akklamation. In dieser Hinsicht fielen Akklamations- und Kommunikationsgemeinschaft zusammen. Wie wir bei Habermas sehen werden, ist dessen Rekurs auf die Öffentlichkeit allerdings keineswegs so ungebrochen, wie es Agambens prototypischer Rekurs erwarten ließe. Agamben jedenfalls sieht eine vergleichbare Anlage des klassisch-römischen Modells der Akklamation und des deliberativen Denkens der Öffentlichkeit, bzw. der öffentlichen Meinung, und konstatiert, dass »das government by consensus und die gesellschaftliche Kommunikation, auf der der Konsens letztlich beruht, tatsächlich auf die Akklamation zurückgehen, [...]« (HH, S. 307) Die Brückenfunktion der Zustimmung beansprucht neben der Geltung der Entscheidung ebenso die Gegenwart des Ganzen, welches sich in seiner Dezision selbst nicht teilt: Der Akklamation des *Demos* folgt eben keine Division in pro und contra, sie bleibt ungebrochene Selbstsetzung. Die Frage ist nun, ob die öffentliche Meinung ebenso ungebrochen ist: Im Denken von Habermas bildet die Öffentlichkeit einerseits ein Forum kritisch-emanzipierter Akteure, eine Arena kommunikativer Praxis, andererseits bindet er die Öffentlichkeit an eine Qualität abstrakter, universaler Neutralität, die sich jedweder Konkretion entzieht. Wenn Agamben zudem ganz richtig auf den *Fundus* eines kommunikativen Einverständnisses verweist, wird die Zustimmung problematisch, scheint hier doch weniger der Begriff der *Übereinkunft* als vielmehr der der *Übereinstimmung* angemessen. Es gibt demnach keine Entscheidung zur Öffentlichkeit, sie hängt von keiner Zustimmung ab, vielmehr steht sie fernab jeder Verfügung. Die politische Funktion der Akklamation (Vgl. Rosanvallon LD, S. 27ff.) einer versammelten Menge, ihr Potential zur Verallgemeinerung oder zur Selbstsetzung als Formulierungsinstanz politischen Willens, schien – und scheint – auch in aktuellen Platzbesetzungen wieder auf, also im *Arabischen Frühling* ebenso wie bei türkischen und ukrainischen Protestbewegungen. Es stellt sich hier wiederum die Frage des Ganzen. Siehe zum *Arabischen Frühling* neben dem Sammelband Tamers, Röbbelens und Lintls (2014) die Arbeiten Lynchs (2014) sowie Noueiheds und Warrens (2012). Zu sozialen und politischen Bewegungen und Protestformen siehe die Arbeiten von Winlow, Hall, Treadwell und Briggs (2015), Edwards (2014), Della Porta (1998) sowie den Sammelband von Della Porta, Kriesi und Rucht (2009).

50 »Politische Ordnung entsteht beim Versuch, die Herstellung und Durchsetzung allgemein verbindlicher Regelungen und Entscheidungen als nachhaltig effektiven Routineprozess auszugestalten.« (TOK, S. 27)

wie für alle praktischen Zwecke.« (TOK, S. 21) Zentral ist der Status des *Unverfügbaren*, also die Frage, ob es sich um eine intendierte Stillstellung oder eine sublimale Struktur der Grundlegung politischer Ordnung handelt, um eine hegemoniale oder eine vorpolitische Kondition.⁵¹ Patzelts Einsatz lässt sich am ehesten als eine Verbindung beider Aspekte verstehen, so bleibt er zwar an der Oberfläche des Gegebenen, will diesen aber bis in ihre konstruktive Grundanlage wie deren symbolische Implikationen (sogenannte *Schlusssteine* letztinstanzlichen, gemeinsamen Sinnverweises) folgen. Die Persistenz der Ordnung im Blick versucht er, drei sich ergänzende Perspektiven zu trennen: Die geteilte Wirklichkeitskonstruktion steht neben einer Verschränkung von Sinn- und Sozialstrukturen und einer geschichtlichen Verortung.⁵²

Anhand des *Unverfügbaren* geht es Patzelt um die Integrationspotentiale bestehender politischer Ordnungen und die Komponenten *konkreter* Vereinheitlichung.⁵³ Als deskrip-

51 Just in der Bestimmung des Grades des Entzugs schwankt Patzelt: Zum einen geht es um die Ebene der sozialen Wirklichkeit, mithin der fundamentalen Ebene der Bildung von Entitäten wie Sub- und Objektivität und ihre Relationen, und zum anderen um eine Ebene auf Höhe des politischen Stils, also eher politische, kulturelle und soziale *Konventionen*. Ohne ihre Intersektion zu leugnen, muss ihre obligate Unterscheidung angemahnt werden, die unter anderem in der Möglichkeit des Zugriffs, der Gestaltung, besteht. »Also sind letztlich wir es, die wir über unsere Kultur verfügen. Und unverfügbar sind uns soziale und politische Strukturen, die von vielen anderen in aller Selbstverständlichkeit aufrechterhalten werden. Doch jene Prozesse, in denen soziale Ordnung insgesamt stabil gehalten und reproduziert wird, sind stets auch von uns selbst aufrechterhaltene Prozesse, die also von unseresgleichen immer wieder gestört werden können, und zwar hin bis zu deren Zusammenbruch. Nach Revolutionen verfügen wir sogar – freilich nur in einem schmalen Zeitfenster – klar und bewusst über wichtige Züge der neu entstehenden Ordnung.« (TOK, S. 25) An der *revolutionsromantischen* Vorstellung einer autonomen Gründung politischer Ordnung im Zuge einer *Neugründung* im Leeren müssen Zweifel angemeldet werden: Welches *Wir* Revolutionen auslöst, welches *Wir* staatliche Stabilität aufweicht und welches *Wir* die Kompetenz der Neuordnung innehat und eine Brücke, eine Kontinuität, zu bilden vermag, ist genauso offen wie die Frage, ob diese distinkten Instanzen zusammenfallen. Die Plastizität des Geteilten verbindet sich mit einer Losgelöstheit von kulturellen, politischen und sozialen Bezügen und einem Willen eines identischen *Wirs*, wobei alle drei Elemente ungebrochen sind. Nicht zuletzt vermischt Patzelt hier die Konstruiertheit der Wirklichkeit mit der Möglichkeit einer willentlich-gestaltbaren Konstruktion.

52 Patzelts eigener Anspruch, neben einer analytischen Diagnose auch ein belastbares prognostisches Potential zu bieten, ist heikel. Historischen Gründen bleibt die Signatur der Gegenwart eingeprägt: Die Notwendigkeit kommt dem Vergangenen (wie im Übrigen auch dem Gegenwärtigen) nicht durch sich selbst zu, vielmehr ist es eine Zu- und gleichzeitige Einschreibung der Gegenwart. Dass eine Entwicklung notwendig zu einem Ereignis führe, ergibt sich weniger aus der Sache selbst als aus unserer Auflösung der Kontingenz in Notwendigkeit, Kausalität und Sinn. Anders: Es ist die gleiche Bewegung, ob wir aus einem Heute das Morgen ablesen oder aus dem Gestern (vom Heute aus) das Heute. Beide Horizonte bestimmen sich aus dem Präsens/z, aus der Bindung sie sich nicht lösen können. Historische Beispielfälle von Entwicklungen dienen so verstanden nicht dem Beweis eines *notwendigen* Ablaufs, eines kausalen Automatismus: Vielmehr können wir sie als Bekundungen *unserer* Gegenwart, *unserer* Welt und *unseres* Sinns, verstehen. Wenn wir die Eingelassenheit in Kontexte und Kollektive, in die soziale Konstruktion der Wirklichkeit, ernst nehmen, müssen wir die explikativen Potentiale von Prognosen bezweifeln.

53 Vgl. Weiffen 2009. Der Zusammenhalt politischer Ordnung wird prominent anhand der Schweiz verhandelt, bietet ihr Beispiel doch den Horizont partizipativer Integration bei gleichzeitiger starker Heterogenität. Es ist mithin die Frage, wie eine politische Ordnung trotz vieler und starker Unterschiede (offenbar in den Amtssprachen) dennoch eine mehr oder weniger direkte Form der

tive Analyse faktischer Konditionen ihrer Beständigkeit bleibt sein Ansatz in einer disziplinären Distanz zu Entwürfen der Demokratietheorie, zuvorderst deren normativer Anlage. Jedoch stehen derartige Unternehmungen selbst vor der Aufgabe des Ausweises bestehender konstitutiver *Konsense*: Die Bestimmung eines *nicht-kontroversen Sektors* im Sinne Fraenkels, der den pluralen Interessenwettstreit einhegt und erst ermöglicht, wirft hier ein Schlaglicht.⁵⁴ Die *Unverfügbarkeit* ist in unserem Ansatz als eine entziehende Bewegung zu denken, die ebenso auf konsensuale Elemente verweist wie sie sich in Reibung mit der Autonomie, der Kontingenz und dem Konflikt befindet. Wichtig war es an dieser Stelle auf die Überschneidung hinzuweisen und gleichzeitig die Divergenz im Blick zu behalten.

*

Zu Ungunsten einer orientierenden Einordnung kann unsere Untersuchung weder an direkte Vorbilder noch an prominente Schulen anschließen. Unser Vorgehen entspricht zudem kaum klassischen politikwissenschaftlichen Ansätzen, wobei dies allein unserem Erkenntnisinteresse geschuldet ist: Ein Zugang, der sich der Axiologie demokratischen Denkens widmet und in den Versuchen der Selbstbestimmung und -begründung den Umgang mit dem *Abwesen des Einen* offenlegen will, muss äußere Einflüsse tunlichst meiden und sich stattdessen der immanenten Hermeneutik verpflichten. Zugleich meint diese Perspektive nicht, Kritik aufzugeben oder den Postulaten naiv zu vertrauen: Um den Begründungsversuchen der Konzeptionen nachgehen zu können, die Komplexität des Spiels zwischen dem *Einen* und dem *Vielen* beobachten und den multiplen Manifestationen in den Axiologien nachspüren zu können, ist jedoch eine gewisse Zurückhaltung geboten.⁵⁵ Zugleich erlaubt diese Perspektive eine sensible Rezeption der *Annahmen des Einen*, ebenso in ihren dezenten und intimen, evidenten und externen Status wie in der Prekarität ihrer *Begründung*. Weil wir die Theorie selbst als imperfekt verstehen, können wir ihre Lücken, Leeren und Läsionen offenlegen. Die Diversität der Gegenstände unserer Betrachtung betten wir in das Konzept des *politischen Konsenses* ein und setzen es zugleich in den Kontext der reflexiven *Grundlosigkeit* der (Post-)Moderne. So verbleibt unser Zugang unentschieden zwischen der intimen Lektüre der Hermeneutik und der polarisierenden Analyse des Dekonstruktivismus: Um die Bewegungen des

Demokratie leben kann und diese nicht dazu führt, separatistische Dynamiken zu befördern. Für viele andere: Elliker 2013, Kohler 2013 und Maiolino 2013. Allgemein zur Frage der Quantifizierung siehe neben anderen Lauth 2004, Schmidt 2008b und Fuchs/Roller 2008.

54 Daneben kann auf Eastons Ausführungen zur Unterstützung verwiesen werden.

55 Die Momente des Spiels, denen wir hier folgen wollen, stehen sich nicht einfach unvereinbar gegenüber, sondern tragen sich in multiplen Formen, Relationen und Funktionen in das demokratische Denken ein und verschränken sich in dessen Axiologie. Folglich lassen sich die *Annahmen des Einen* nicht auf programmatische Intentionen der jeweiligen Konzeption reduzieren, sondern können ebenso in Kon- und Subtexten bestehen, in latenten Leeren und peripheren Verweisen. Im Gegensatz zu Hidalgo (2014), der festgelegten Antinomien nachgeht und somit eine Position über den Demokratietheorien einnimmt, fassen wir den *politischen Konsens* als offenes Konzept, mit dem wir der Axiologie der Demokratietheorien und ihrem Umgang mit dem *Fehlen des Einen* nachspüren. Zum Preis der Klarheit erkaufen wir Sensibilität gegenüber dem Objekt.

jeweiligen Denkens, seine Öffnung und Schließung, nachvollziehen zu können, gilt es, sich ebenso auf den jeweiligen Ansatz einzulassen wie gegenüber seinen komplexen Brüchen aufmerksam zu bleiben. Diese Zurückhaltung im Umgang mit Demokratietheorien ist also zugleich strategisch und methodisch geboten.

Mit dem *Konsens* heben wir auf eine genuine Disposition in der Axiologie der Theorien ab, die ebenso bestimmte Ambivalenzen und Inkonsistenzen aufweist wie sie mit anderen integralen Elementen (wie dem *Dissens*) korreliert. Die Sichtung der Figuren der Axiologie verlangt einen besonderen Blick: Weil weder die konzeptionelle Position noch die Form oder der Inhalt der *Annahmen* des *Einen* fest oder verallgemeinerbar sind, muss die spezifische Qualität des *Konsenses* ebenso wie seine konzeptionelle Funktion in den jeweiligen theoretischen Entwürfen ermittelt werden. Als involvierte Komponente entzieht sich der *Konsens* zugleich der jeweiligen theoretischen Rezeption und Reflexion, da er deren *Grund*⁵⁶ bildet und die Konzeptionen auf ihm *beruhen*⁵⁷. Da wir mit dem *Konsens* die Logik der Axiome sondieren wollen, die den Entwürfen als Grundlage dienen, stellt sich das Problem ihrer Position: Die *Annahmen* des *Einen* stehen einerseits außerhalb des eigentlichen Begründungsanspruchs des jeweiligen Ansatzes und bilden gleichzeitig den *Grund* seiner Evidenz, und bleiben andererseits in das jeweilige Denken eingebunden und nur *in* diesem nachvollziehbar.⁵⁸ Da weder die Qualität des *Konsenses* eindeutig noch sein Status, seine Position und Funktion in den Demokratietheorien fest

56 Sowohl im Sinne des Motivs wie des Fundaments und der Rechtfertigung.

57 Ruhen – im Sinne der Dynamik – verweist auf einen prekären Zustand, in dem das Gleichgewicht, die Balance, beständig in Gefahr steht, umzuschlagen. Diese Status ist mithin eine zugleich instabile und stabile Pausierung diverser Bewegungen, die der Ruhe voran gehen. So können wir die von differentiellen wie divergenten Kräften durchzogene demokratietheoretische Konzeptionen als Stillstellungs- wie Ausgleichsversuche verstehen. Ebenso können wir die Ruhe im Sinne der Akustik deuten, womit der Aspekt des (Ver-)Schweigens hervortritt: So verstanden bedarf die Beruhigung der Absenz des Streits, der Anfragen und Beschwerden/Belasten. Hiermit scheint die akustische Ruhe eher auf eine Abwesenheit, die dynamische Ruhe auf den Ausgleich der heteronomen Kräfte zu verweisen. In diesem Sinne scheint der akustischen Ruhe eine entziehende Bewegung eingeschrieben: Das Fragliche wird gemieden, das Selbstverständliche, das objektiv wie intuitiv Einsichtige präferiert. Kurz gefasst scheint beiden Hinsichten der Ruhe ein Zug zur Entpolitisierung eigen. Die hier eingeführte Trennung bleibt provisorisch und bedürfte freilich eines qualifizierteren Ausweises.

58 Um einen Vergleich zu bemühen: Annahmen des *common sense*, des Selbstverständlichen, Allgemeinen und Nachvollziehbaren, können sich selbst nicht auf ihrer Validität hin befragen. Der *common sense* entnimmt seine Evidenz und Plausibilität dem *gesunden Menschenverstand*, dessen Einsehbarkeit sich ebenso *von selbst wie für alle* versteht und auf der Grundlage der allgemeinsinnlichen Vernunft bzw. Verstand beruht. Der *consensus communis* hingegen verweist auf den *Gemeinsinn*: Als einen Maßstab des allgemeinen Wohls meint der *Gemeinsinn* somit eine ungleich konkretere Form des kollektiven und kommunalen Interesses. Der Bezug des *Ko* schwankt also ebenso wie der Ursprung des *Einen*. Die Anknüpfungspunkte nehmen wir auf, ohne aber die weitläufigen Diskurse des *common sense* und *sensus communis* selbst zu unserem Thema erheben zu können. (Vgl. Nehring 2010 und Lemos 2004, auch Gadamer 1990, insbes. S. 15 – 47 und Lyotard 1994) Zum Thema *Gemeinsinn* wurde prominent in dem Dresdner SFB 804, »*Transzendenz und Gemeinsinn*«, geforscht. Siehe auch Tietz (GdW), der Wertgemeinschaften als Ausprägungen des *sensus communis* ausweisen will.

sind, muss sich die eingenommene Perspektive ebenso durch Offenheit wie durch Aktivität auszeichnen: Weder können wir den Gegenstand unseres Fragens (den *Konsens*) noch den unseres Befragens (die Demokratie) definieren (bestimmen, abschließen und begrenzen), beides ist uns nur *in* der Selbstreferenz der jeweiligen Denkbewegung, also *im* Konzept einer Demokratie, zugänglich.⁵⁹ Der *Konsens* soll folglich *in* den Theorien taxiert und zugleich die Konzepte *über* den Konsens gedeutet werden. Zudem changieren die Theorien der Demokratie zwischen den Ambitionen politischer Aneignung und Gestaltung und den Momenten gesellschaftlicher Selbstaufklärung, -beschreibung und -vergewisserung, ohne dass einem der Aspekte das Primat zukäme oder ihr Ausgleich jemals *perfekt*⁶⁰ gelänge. Die Theorie der Demokratie steht mithin als ein abstraktes Konzept *über* der Gesellschaft und lässt sich zugleich als *innere* Verlängerung ihres Selbstbildes deuten, im doppelten Sinne einer *Bestimmung* ihrer Gegenwart. Um dem *politischen Konsens* als *axiologische* Figur *in* den Demokratietheorien nachspüren zu können, muss also einerseits die Demokratie selbst unbestimmt bleiben: Nur wenn den Versuchen ihrer Definition und Begründung Raum gegeben wird, lässt sich ihr Umgang mit dem *Fehlen* des *Einen* observieren. Andererseits muss das Konzept des *Konsenses* offengehalten werden, um seine *Annahmen* exponieren zu können. Die Ermittlung der latenten konsensualen Elemente und Strukturen verlangt eine intensive wie immanente Lektüre: Obgleich die damit einhergehenden Strapazen nicht geleugnet werden sollen, liegt dieses Vorgehen, das den Lesenden eine wiederholte Einlassung auf ein zunächst monolithisch für sich stehendes wie in sich entwickeltes Denken abverlangt, in der Sache selbst begründet. Nur *in* diesem Zugang können wir in den Theorien und ihren Selbstausweisen nach Figuren und Bewegungen fahnden, die auf das *Eine*, sei es in einem inneren oder äußeren Bezug, verweisen.

Eine weitere Komplikation entsteht infolge einer ausbleibenden Anbindung an Projekte der Anwendung und Umsetzung, wie es in einer politikwissenschaftlichen Auseinandersetzung mit Demokratietheorien üblich ist. Auch wenn die Applikation eines Konzeptes an eine konkrete Situation, neben anderem, die Konsistenz und Kohärenz der Theorie verlangt, setzt indes der Fokus auf die Umsetzung eigene methodische Schwerpunkte: Dieser Blick zielt eher auf die Validität der Theorie, auf Plausibilität und Evidenz, mit denen sich die Offenheit für axiologische Reibungen aber verliert. Wie indes klar sein sollte, folgen wir einem anderen Imperativ: Um die Spuren nicht zu verdecken, enthalten wir uns äußerer Faktoren der Instrumentalisierung und Operationalisierung. Gerade weil wir Demokratietheorien als simultane Beschreibung, Erklärung und Bestimmung von *Wirklichkeit* verstehen, würde eine empirische Überprüfung der Theorie eine Verlängerung ihrer selbst bleiben. Wir deuten Demokratietheorie/n als unabschließbare Versuche, die weder sich noch ihr Objekt, weder ihre Idee noch ihre Realität vollständig zu fassen oder zu kontrollieren vermögen. Einem Abgleich der Demokratietheorie kann

59 Weder gibt es eine verbindliche, allgemeine Theorie der Demokratie noch einen standardisierten Kanon an demokratietheoretischen Entwürfen, den es zu berücksichtigen gelte. Ebenso unsicher ist die Bestimmung der Politik und des Politischen sowie deren Verhältnis. Die vor uns liegende Schwierigkeit ist nun die, dass wir ein unbestimmtes, eher auslotendes Konzept auf einem offenen Feld *festmachen* wollen.

60 Im Sinne von vollkommen, vollständig, abgeschlossen.

zudem keine *wirkliche* Demokratie gegenübergestellt werden, ohne selbst auf demokratietheoretischen Vorstellungen zu gründen. Zugleich erlaubt unser Zugang über die *Annahmen* des *Einen* eine breite wie offene Einbeziehung *empirischer* Axiome: Begründen den Rekursen auf konkrete Situationen und Verweisen auf historische Gesetzmäßigkeiten stehen neben Postulaten anthropologischer oder ontologischer Evidenz.

Somit ist das Verhältnis zwischen Demokratietheorie und *Wirklichkeit* komplex: Einmal stellt dies Denken eine *Diagnose* der politischen (und sozialen) Verhältnisse mit einem Fokus auf den Mängeln bereit. Selbstredend ist hierbei der Maßstab der Evaluation schon die Demokratietheorie selbst.⁶¹ Zum anderen versehen sich die Demokratietheorien prospektiv mit der Kompetenz zur *Therapie*, wobei sich ihre Behandlung wiederum an einer Projektion orientiert, deren Validität auf der Theorie selbst fußt. Die Rezeption des Konkreten bleibt so verstanden abhängig von der normativen Grundanlage der Demokratietheorie wie die Herleitung über eine *objektive* Faktizität als eine Verlängerung der theoretischen Selbstbegründung ohne einen *Grund* außer ihr verstanden werden muss, als Schatten ihrer selbst.⁶² Demokratietheorien sind in unserem Verständnis Sinn- und Ordnungsstiftungsversuche, die einerseits notwendig *in unserer Welt* bleiben und andererseits einen Teil dieser *Welt* bilden (im doppelten Sinne), und nicht als Utopie über der Wirklichkeit schweben.⁶³ Zugleich sind die Demokratietheorien selbst Ausdrucksformen bestimmter Situationen, *Welten* und Ideologien, aus denen sie sich nicht lösen können. Im doppelten Sinne sind Demokratietheorien *Produktionen der Wirklichkeit*.

Unsere Suche nach dem *Einen* muss zugleich gröber und feiner als andere Zugänge verfahren. Indem in dieser Perspektive konzeptionelle Spannungen, Ambivalenzen und Ambiguitäten hervorgehoben werden, treten einerseits blinde Flecken und Lücken klar hervor und können auf ihre konzeptionelle Position und Funktion hin befragt werden. Andererseits besteht die Gefahr, dass marginale und periphere konzeptionelle Unklarheiten überbetont werden und ihnen eine Relevanz verliehen wird, die in anderen Zugängen durch interpretatorische Auslegung, pragmatischen Abwägung und Fokussierung vermieden werden (können). Tatsächlich wollen wir uns (und damit den Lesenden)

61 Ausgemachten *Defiziten* wie Nicht- oder Protestwahl geht ein genuines Verständnis von Wahlen, ihrer Bedeutung und Funktion, voraus: Die Bewertung dieser Phänomene benötigt einen konzeptionellen Rahmen, der den Sinn eben jener Akte erst definiert, sowohl in Hinsicht der Institutionen wie der Individuen. Die Klassifizierung von *Fakten* als *Defekte* stützt sich ex- oder implizit auf den konzeptionellen Rahmen einer politischen Ordnung.

62 Normative und deskriptive Typen von Demokratietheorie teilen diese *normative* Einbettung in demokratische Kontexte, ihre Unterschiede sind graduell, nicht existentiell. Demokratietheorie muss zwei Ansprüchen gerecht werden, die kaum vermittelbar sind: Die Theorien müssen zum einen bestimmten Idealen wie der Autonomie und der Emanzipation gerecht werden, zum anderen müssen ihre Modelle auch in die *wirkliche Welt* übertragbar sein. Genügt sich der eine Aspekt mit der Reinheit von Prinzipien, so beharrt der andere auf empirischer Anbindbarkeit, greifbaren Kriterien und einer Enthaltung von normativen Ansprüchen. Der Begriff der Demokratie kann jedoch als *Klammer* zwischen den beiden Horizonten, dem empirisch-konkreten und dem theoretisch-normativen Bezug, verstanden werden. Siehe für den *Klammeransatz* politischer Theorie innerhalb der Politikwissenschaft Straußenberger und Münkler (2007). Anzufügen sind noch die formalen Kriterien jedweden theoretischen Entwurfs wie argumentative Stringenz.

63 Weiterführend sind hierzu die Arbeiten Searles (2012 und 1995) zu nennen.

einer Offenheit aussetzen, in der die demokratischen Konzepte eben nicht bestimmt, geglättet oder verdichtet werden. Denn nur wenn der Zugang selbst ohne Intention bleibt, vermag er sensibel zu bleiben für die subtilen *Annahmen* des *Einen*. Gerade weil wir mit den Demokratietheorien keine Absicht verfolgen, sie keinem Beweis dienen und kein konkretes politisches Projekt begründen, ist es möglich, sie im Unbestimmten und ihre Bewegungen im Unentschiedenen zu belassen. Zudem verlangen wir den Lesenden ab, sich jeweils und immer wieder aufs Neue auf die demokratietheoretischen Entwürfe einzulassen. Durch unseren immanenten Zugang verbleibt unsere Auseinandersetzung in einem engen Dialog mit den Konzeptionen: Auch wenn wir diesen Fokus nicht vermeiden können, versuchen wir, die Referenzen und Korrelationen zwischen den Konzepten kursorisch sichtbar zu machen und so eine gewisse Übersicht zumindest punktuell herzustellen.

Diese Arbeit lässt sich grob in zwei Teile gliedern, eine methodische Fundierung und die eigentliche Analyse demokratietheoretischer Konzepte, die ebenfalls zwei Schwerpunkte in der modernen und postmodernen, postfundamentalen Varianten besitzt. Die folgende Übersicht ist selbst schon argumentativ, sie dient aber der Klärung des Weges und der, gleichwohl vage bleibenden, jeweiligen Zugänge. Gerade weil diese Arbeit sowohl hinsichtlich ihrer Extensivität wie Intensivität Hürden aufweist, scheint dieses Gelände angebracht. Zunächst gilt es, den *politischen Konsens* als Begriff politischen Denkens zu erhellen, mit dem sich die *Annahmen* des *Einen* exponieren lassen. Um diese erschließende Funktion zu erfüllen, muss der Begriff selbst geklärt und seine komplexen Beziehungen zum *Einen* offengelegt werden. In Ermangelung einer wissenschaftlich standardisierten Definition werden zunächst Lexika und Handbücher herangezogen, um über diese ein belastbares Verständnis zu erarbeiten. Zugleich werden bereits in dieser Grundlegung Ambivalenzen ersichtlich, die unser weiteres Vorgehen begleiten werden.⁶⁴ Im Anschluss sollen die Implikationen sowohl des *Ko* in der Diskussion der politischen Gemeinschaft als auch, gleichsam begrenzter, des *Sens* als Ausrichtung eines *mitgeteilten Sinnraums* eingeführt werden. Die Bestimmung der konsensualen Anlagen beider Aspekte soll wiederum unseren Umgang mit den Demokratietheorien anleiten und die Horizonte markieren, in denen wir die *Annahmen* des *Einen* zumindest vermuten können. Indem wir uns die Breite und Vielfalt *axiologischer* Formen, Positionen und Funktionen vor Augen führen, können wir sensibel bleiben für ihre verschiedenen Ausprägungen in demokratietheoretischen Konzepten.

Dieses adaptive Verständnis des *Konsenses* zugrunde gelegt, können wir uns im zweiten Schritt den einzelnen demokratietheoretischen Konzeptionen zuwenden. Unsere Auswahl an Demokratietheorien kann sich kaum systematisch begründen: Weder können wir einen Typ selbst auszeichnen noch bietet uns der Untersuchungsgegenstand

64 So schwankt die konsensuale Einholung des *Einen* zwischen vor- und nachlaufenden, inneren und äußeren, expliziten und impliziten Bezügen.

des *Konsenses* ein definierendes Kriterium.⁶⁵ Auch wenn wir uns der Uneindeutigkeit und dem Fehlen systematischer Rückschlüsse bewusst bleiben müssen, wollen wir ein breites Spektrum demokratietheoretischer Entwürfe aufgreifen, neben liberalen, deliberativen und kommunitaristischen Einsätzen auch solche mit systemtheoretischen, antagonistischen und *phänomenologischen* Schwerpunkten. Diese Breite soll und kann nicht beanspruchen, die *ganze* Varianz oder auch nur *einen* Bereich demokratietheoretischer Spielarten abzudecken, erlaubt aber in ihrer Unterschiedlichkeit die Beobachtung der Axiologie in verschiedenen Umgebungen. Wir folgen dem Umgang moderner Demokratietheorien mit der *Grundlosigkeit* im jeweiligen Denken, erst am Ende können wir uns um eine vergleichende, überschauende Sichtung der Bewegungen bemühen.

Die Beschränkung auf Demokratietheorien, die nach dem Zweiten Weltkrieg entstanden, hatten wir bereits aus der Vermutung abgeleitet, dass sich diesen die Situation der Moderne als dem *Verlust der Grenzmarken der Sicherheit* in akuter Weise stellt. Diese Herausforderung demokratietheoretischer Selbstbestimmung und -begründung im Umgang mit dem *Fehlen des Einen* lässt die Axiologie ebenso wie das *Spiel des Einen* und des *Vielen* als eine komplementäre Grundanspannung hervortreten, die sich den Entwürfen einschreibt.⁶⁶ Die Homogenität *des Volkes* und die Primordialität *des Raumes* (z.B. der *Nation*) standen ab diesem Zeitpunkt nicht mehr als *begründende* Figuren politischer Ordnung zur Verfügung. Wie schon notiert, vermuten wir in den Axiologien moderner Theorien der Demokratie eine Betonung des Pols des *Vielen*, der zugleich eine bleibende, wenn auch verdeckte, Aktualität des Pols des *Einen* gegenübersteht.

*

Den Anfang soll David Eastons Rezeption der Demokratie im Lichte seiner Theorie *politischer Systeme* machen. Die leitende Aufgabe wird es hierbei sein, der Logik des *Systems* als funktionaler Einheit und der *Konversion* der Ein- in Ausgaben zu folgen. Neben verschiedenen *politischen Objekten* unterscheidet Easton zwei Typen und Modi von *Unterstützung*, wobei die *diffuse* Variante auf ein Reservoir an Zustimmung im Sinne konsensualer Einvernahme abstellt. Ferner lässt sich im politischen Denken Eastons eine Spannung systemfunktionaler und normativer Imperative offenlegen, in der sich Demokratie eben-

65 Unsere Auswahl bleibt mithin willkürlich: Weder können wir eine Theorie oder ein Bündel von Theorien auszeichnen noch einzelne Aspekte als die wahren, als die essentiell demokratischen kennzeichnen. Auch wenn wir uns um eine gewisse Vielfalt bemühen, kann auch diese nicht für ein Ganzes stehen. Das Demokratische selbst bleibt uns unzugänglich, die Willkür und die Unabgeschlossenheit ist unausweichlich. Gleichzeitig bleiben wir in einem westlichen Denkraum verhaftet, über dessen Begrenztheit nach Innen wie Außen wir uns bewusst bleiben sollten. Eine kontextuelle Erweiterung könnte andere Einheiten offenlegen, die in unserem Zugang noch verdeckt werden. Eine überblickshafte Darstellung bietet neben Schmidt (2008a) auch Massing und Breit (2006). Für einen ideengeschichtlichen Hintergrund siehe Hidalgo (2014) und Howard (2010).

66 Dies muss eine Hypothese bleiben, der wir selbst nicht nachgehen können. Dennoch zeigt sich zumindest bei Ernst Fraenkel, der seine wissenschaftliche Arbeit zu Zeiten der Weimarer Republik begann und somit zwischen den Zeiten steht, eine Sensibilität gegenüber generalisierenden, homogenisierenden Begründungsmustern demokratischer Ordnung. Diese kritische Distanz zu totalitären Risiken kann im Sinne der Umstellung des Spiels verstanden werden.

so als Stress wie als Ressource ausnimmt: Im Zuge dieser Ambivalenz rückt die Frage ins Zentrum, inwieweit sich die politische Steuerung und Verarbeitung des Systems auf eine leere, abstrakte Technik zurückzieht, die sich an demokratischen Ambitionen und partizipativen Aneignungsversuchen reibt.

Ernst Fraenkels Konzeption des Neopluralismus zielt auf eine politische Organisationsform, die den *Dissens* partikularer Interessen an- und dessen Energien produktiv aufnehmen soll. Aus dem *Fakt* des *Pluralismus* folgt ein Modell politischer Ordnung, das Konflikt nicht nur zulässt, sondern als integrale und dynamische Komponente politischer Praxis begreift. Die Interessenvermittlung überantwortet Fraenkel den Repräsentanten, die sich allerdings in einer ambivalenten Position zwischen der Vertretung des *Einen* und der Wahrung der/s *Vielen* befinden: Neben die Spannung politischer *Delegation* und *Repräsentation* tritt das *Gemeinwohl*, das sich nicht a priori definieren lässt, sondern aus dem Streit der *Vielen* hervorgeht. Trotz seiner Akzentuierung des *Dissenses* nimmt Fraenkel aufkoordinierende und integrierende Strukturen Bezug: So setzt die politische Ordnung des Neopluralismus neben dem *nicht-kontroversen Sektor* ebenso den *consensus omnium* und das obwaltende *fair play* voraus. Über diese konsensualen Aspekte versucht Fraenkel die heterogene Pluralität und Antagonalität in einem prozeduralen Rahmen und einem integrativen Wertekanon einzuhegen: Der Status des *Einen* und sein Verhältnis zum *Vielen* ist ebenso zu klären wie die konzeptionelle Korrelation von *Konsens* und *Dissens*.

Wie Easton bindet Fraenkel die politische Willensbildung und die Transformation und Integration des *Vielen* an eine Instanz, die sich *außerhalb* des politischen Raums befindet: Übernimmt im Denken Eastons die Struktur des *politischen Systems* und dessen *Konversions*-Mechanismus diese Funktion, überträgt Fraenkel dem Wettstreit gesellschaftlicher Interessen und deren Vertretern diese Aufgabe sowie das Vermögen des Ausgleichs der Pluralität. Das *Eine* bildet sich nicht durch die Ambition oder Kompetenz eines Einzelnen oder einer Gruppe, sondern durch eine externe, vermittelnde Instanz, der eine spezifische integrative Qualität zuerkannt wird. Wie das *politische System* aus den verschiedenen Eingaben ein valides, generelles Ergebnis generiert, bildet sich im Konflikt der Interessen eine *Resultante* ihres Ausgleichs. Die Bildung des *Einen* löst sich hierbei aus dem Handlungsfeld der *Vielen* und tritt diesen als Effekt einer äußeren, autonomen Struktur gegenüber, auf die sie selbst keinen Einfluss haben. Die politische Aufgabe und Leistung der Transmission des *Vielen* hin zum *Einen* bleibt so letztlich an einen Effekt der Emergenz gebunden, dessen konsensuale Potentiale und Konditionen wir im Weiteren herausarbeiten werden. Diese Bewegung der *Loslösung* ist dabei instruktiv, weil sie die Frage eröffnet, wie kollektive Entscheidungen entstehen und politische Ordnungen und die *Konversion* mit dem Prinzip *kollektiver Autonomie* verbunden werden.⁶⁷

Die Spannung zwischen dem *Einen* und *Vielen* lässt sich auch im Denken John Rawls, wenn auch mit anderen Akzenten, wiederfinden. Im *öffentlichen Vernunftgebrauch* entfaltet dieser ein spezifisches Diskursformat, in dem plurale Lebensentwürfe mit unterschiedlichen Ideologien und Wertesystemen eben dadurch miteinander debattieren können, weil die Argumente dem jeweils anderen plausibel dargebracht werden. Zwar teilt Rawls damit in gewissen Zügen die Externalisierung, gleichsam reicht der

67 In anderen Worten: Wann (und wie) entscheiden wir?

Entzug weniger weit, dient der *öffentliche Vernunftgebrauch* doch als Strukturierung des öffentlichen Diskurses selbst und ersetzt diesen nicht. Auch wenn somit die Materie des Streits eingeschränkt ist, bleibt ein Konflikt über das Geteilte weiterhin möglich. Zugleich müssen Argumente notwendig universal und neutral sein, um gerechtfertigt in den öffentlichen Diskurs zu gelangen. Die Prüfung der Qualität des Allgemeinen überantwortet Rawls der Vernunft, die so eine konstitutive Funktion innerhalb der politischen Ordnung übernimmt. Zugleich stehen dem abstrakten Universalismus der Vernunft als Garant der Generalität die konkreten Kontexte einer *entgegenkommenden Kultur* gegenüber. Auch wenn Rawls politischen *Dissens* also durchaus zulässt, sind in den prozeduralen Vorgaben diskursiver Ordnung wiederum Strukturen der *Übereinstimmung* angelegt, deren konsensuale Potentiale der Integration und Koordination offenzulegen sind. Wegmarken unserer Einlassung sind neben dem *öffentlichen Vernunftgebrauch* das Konzept des *übergreifenden Konsenses* sowie die konsensualen Züge der kollektiven *Kooperation*.

Die Vermittlung der Entgrenzung des abstrakten Universalismus und der Einbindung in konkrete Kontexte begleitet auch den Ansatz Jürgen Habermas. Diente der *öffentliche Vernunftgebrauch* Rawls als Medium des Universalismus, überantwortet Habermas die *Verständigung* der Sprache selbst, die er im Konzept *kommunikativer Rationalität* ausarbeitet. Deren *intersubjektive* Koordination muss von einem lebensweltlichen *Kontext* und einem genuin politischen Zugang abgesetzt werden, wobei das Alternieren zwischen den Polen des Abstrakten und Konkreten alle Bereiche durchzieht. Zunächst ist die integrale Rolle *kommunikativen Handelns* und dessen Potentiale *sozialer Integration* herauszustellen, um hieran zugleich die Möglichkeiten und Grenzen der Erzeugung von *Einverständnis* zu entfalten. Der Moment der Abstraktion reibt sich allerdings an seiner Einlassung in konkrete Kontexte, die beide der Koordination des Handelns dienen. Die Lebenswelt schwankt zwischen einem intuitiven *Sinn- und Erfahrungsraum* und einer modernen Variante, in der sich ihre Ordnung selbst begründen muss: Die antezedenten und subtilen lebensweltlichen Sinnbezüge lösen sich mit ihrer reflexiv-diskursiven Problematierung auf. Auch im politischen Denken steht einer emanzipativen Selbstsetzung die objektive Autorität gesetzten Rechts gegenüber: Das Recht selbst versteht Habermas als Medium des Ausgleichs dieser Pole, in der sich die Rollen der *Urheber- und Adressatenschaft* vermitteln und gegenseitig aufheben. Neben der Kombination von Rechts- und Diskurstheorie in einem Modell *deliberativer Demokratie* ist auf die Problematik konkreter politischer Entscheidungen unter den Bedingungen rational-reflexiver Rechtfertigung hinzuweisen. Die Spannung zwischen universal-abstrakten und partikular-konkreten Momenten zeigt sich auch daran, dass Habermas die Dezision politischer Entscheidungen immer anderen Instanzen zuweist und am Ende einer autonomen Verwaltung überantwortet. Letztlich gilt es im Rahmen dieses Konzeptes den Status des *kommunizierten Einens* zu klären, seine Konstitution, Position und Funktion.

Vergleichsweise idealistisch nimmt sich hingegen die *starke Demokratie* Benjamin Barbers aus, die sich der Verwirklichung der *kollektiven Autonomie* einer *politischen Gemeinschaft* innerhalb einer partizipativen politischen Ordnung widmet. Auch wenn Barber die Normativität seines Konzepts offen eingesteht, hält er zugleich pragmatische Vorschläge ihrer Implementierung bereit. Uns wird die Frage leiten, welchen Status die *politische Gemeinschaft* und welchen Charakter ihre *kollektive Identität* aufweist: Offen ist

der Ursprung des *Gemeinsamen*, also ob dieses aus vorlaufenden nativen Bezügen, aus einer geteilten Gegenwart oder aus einer kooperativen Umsetzung politischer Initiativen hervorgeht. Die Kritik am liberalen individualistischen Atomismus und dessen Marginalisierung konkreter Bande wird von Barber demokratietheoretisch ausgebaut und in ein republikanisches Modell übersetzt: Die *Kommune* ist nicht nur eine *soziale Faktizität*, sondern auch der Kondensationspunkt *kollektiver Autonomie*, wobei sich diese ebenso wenig der Spannung zwischen *Entwerfendem* und *Geworfenem* entledigen kann. Die antezedente *kommunale Übereinstimmung* prägt neben der *Identität* des Kollektivs auch dessen Praxis: Der *Gemeinschaft* geht ein geteilter Konnex voran, der das *Viele* in dem *kooperativen Einen* der *Bürgerschaft* aufhebt. Kurzum wird die Pluralität des Sozialen durch eine *perspektivische Transformation* zum *politischen Bewusstsein* einer *Kommune*.

Die Analysen eher klassischer demokratietheoretischer Entwürfe werden anschließend um Ansätze erweitert, die sich als *postfundamental* rubrizieren lassen. Im Unterschied zu den liberalen Varianten rückt das *Abwesen* des *Einen* in das Zentrum dieser *Sozialphilosophien des Politischen*: Die *postfundamentalen* Zugänge setzen sich der modernen *Ungewissheitsgewissheit* (Marchart) konsequent aus und bemühen sich, die *Grundlosigkeit* ebenso anzunehmen wie das *Fehlen* kollektiver Identität, Integrität und Authentizität auszuhalten. Obgleich demokratischem Denken per se eine Neigung zur Kontingenz zukommt, zielt es doch auf den *politischen* Ursprung kollektiver Ordnung, die Möglichkeit ihre Gestaltung und die Unmöglichkeit jeder Perfektion und Definition, reicht die *Verunsicherung* vergleichsweise tiefer und führt zur selbstreflexiven Kritik der Methodik sowie zur Infragestellung des eigentlichen Objekts und der Objektivität. Es geht mithin nicht mehr um Akteure und ihr Verhalten, um die funktionale Effizienz oder die normative Güte politischer Ordnungen, sondern um die *Formation* des Sozialen, die Konstituierung des Politischen und die Korrelation beider Räume. Dabei postulieren diese Theorien spezifische Ontologien, die ihnen wiederum als Grundlage ihrer Modelle politischer Ordnung dienen. Ob diese Zugänge so den Bedingungen der *politischen Differenz* gerecht werden können, wird uns als Frage ebenso begleiten wie ihre *Eröffnung* eines sensiblen Umgangs mit den ambivalenten Momenten gesellschaftlicher *Instituierung*, der Spannung zwischen Öffnung und Schließung, die den Logiken des *Einen* und den/m *Vielen* nahe stehen.

Zunächst soll Chantal Mouffes Entwurf einer *radikalen Demokratie* und ihr Modell des *Agonismus* im Fokus stehen. Neben der diskurstheoretisch fundierten Analyse der *destitutiven* Logik sozialer Identität, die sie in Kooperation mit Laclau entwickelte, geht Mouffe den Möglichkeiten politischer Praxis und den Potentialen und *Paradoxien* der Demokratie nach und teilt dabei Barbers Kritik am liberalen Modell, dem sie eine Blindheit gegenüber einer *negativen Ontologie* und der irreduziblen *Antagonalität* attestiert. Die Logik der Assoziation ist als eine komplexe *destitutive* Relation zu denken: *Kollektive Identität* bildet sich über die Negation eines *konstitutiven Außen*, dessen Ablehnung die innere Heterogenität kaschiert und überbrückt. Das *Eine*, Eigene wie Einende bleiben unzugänglich, nach Innen sind die Stiftungen *leer*: Das *Andere* strukturiert nicht nur den sozialen und politischen Bezug, die Abgrenzung selbst bietet die einzig mögliche materielle Verknüpfung im verlorenen *Einen* und zerstreuten *Vielen*. Institutionell sei dieser ontologischen Disposition mit einer dissensualen Form politischer Organisation zu begegnen, die die Potentiale und Energien der Konflikte zugleich einzuhegen und abzuschöpfen

vermag: Im Modell des *Agonismus* wird die radikale Feindschaft in eine geregelte Gegnerschaft umgewandelt, ohne dabei die *Antagonalität* zu negieren. Auch wenn Mouffe für die Annahme des irreduziblen *Un-Einen*, der Uneinheit und Uneinigkeit plädiert, wohnen ihrem Ansatz diverse konsensuale Verweise inne, so die Klammer von *Hegemonie* und *Gegenhegemonie*, die *ethisch-politischen Prinzipien*, die *Sedimente* und die *Kom-Position* des Konflikts.

Claude Lefort widmet sich der Beobachtung der gesellschaftlichen *Instituierung*, der Ambivalenz und Ambiguität ihrer Konstitution und ihrer Ausbildung symbolischer Verweisungszusammenhänge. Wie Mouffe geht es ihm um ein Verständnis der *Formation* des *Sozialen*, die er ausgehend von der *ursprünglichen Teilung* der Gesellschaft als eine komplexe Korrelation der Momente von *Öffnung* und *Schließung* beschreibt, die ebenso zwischen Adaption und Distanzierung sowie Affirmation und Negation alternieren wie sie sich der *Instituierung* inform distinkter Räume, Positionen und Logiken einprägen. Die Gesellschaft ist einer mehrfachen *Teilung* unterworfen, die sie dem *Fehlen* ihrer Koinzidenz (der Identität), Transparenz (der Selbstaufklärung) und Definition (der Begrenzung und Bestimmung) aussetzt. Obgleich die Antagonalität und Kontingenz der gesellschaftlichen Konstitution irreduzibel eigen sind und alle Versuche der Fixierung gebrochen, prekär und imperfekt bleiben, lassen sich Referenzen und Reverenzen des *Einen* aufzeigen. Diese Bezüge sind Teil der *Instituierung*, auch wenn sie nur in indirekter Vermittlung und im Modus eines *Quasi* (im Sinne eines *als ob*) Einzug halten. Dem ontologischen *Fehlen* jeder Letztbegründung folgt auf Seiten der ontischen Situation demnach keineswegs die rigide Abkehr von *Annahmen* des *Einen*, eher bleiben dieses in *Ab-senz präsent*. Sein *Fehlen* kann in diesen Ambitionen zwar nicht überwunden werden, die Bewegung selbst, sein Suchen, sein Versuchen und seine Versuchung, ist gleichsam für die *In-Form-, In-Sinn- und In-Szene-Setzung* des *Sozialen* konstitutiv. Das *Ab-* wie *Anwesen* des *Einen* wird also von Lefort in seinen komplexen, korrelativen Figuren, Gesten und Momenten nachvollzogen. Die *Teilung* selbst changiert zwischen Formen der *Union* und *Division*, denen genuine integrative Potentiale zukommen. Auch in den Konditionen der *Instituierung*, dem geteilten *Sinn* und den *Räumen* des *Politischen* und *Sozialen* sind *konstruktive* Momente angelegt, deren konsensuale Qualität es zu prüfen gilt. Neben diesem Fokus auf den Aspekten der *Instituierung* gilt es der Originalität demokratischer Ordnung nachzugehen, die Lefort als eine institutionelle Entsprechung des *Fehlens* der *Grenzmarken der Sicherheit* fasst. Wir müssen uns hier nicht nur der *Leere des Ortes der Macht* widmen, sondern ebenso dem komplexen Verhältnis der Räume und der politischen *Aufhebung* sozialen Konflikts.

Den Abschluss dieser Untersuchung bildet die Philosophie Jean-Luc Nancys, dessen *fundamental-ontologische Analytik* des *Mit-Seins* von der Exposition *unserer* politischen Ideologie ergänzt wird. Die *Analytik* geht der Frage nach, wie *wir* zusammen *sind*, wie wir uns aufeinander beziehen und wie sich der geteilte *Sinnraum unserer Welt* verstehen lässt. Neben *unserer singular-pluralen Ko-Existenz* stehen die *Ko-Präsenz/s unserer Erscheinung* und der *Kon-Sens unserer Übereinstimmung* im Fokus. Im Weiteren geht es ihm um die Offenlegung *unserer* Selbst- und Weltverhältnisse anhand der Topographie und -logie politischen Denkens, die Ambivalenz und Ambiguität von Gemeinschaft, Demokratie und Souveränität: Nancys Ambition besteht hierbei nicht einer Qualität der Definität, sondern der Exposition latenter Läsionen in den Begriffen und ihrem Begreifen, anhand

dessen sich *unsere* politische Ideologie nicht erklären, aber kartieren und in ihren Brüchen sondieren lässt. Dabei ist das politische Denken Nancys von dem *Rückzug des Politischen* und der konsequenten *Annahme* des *Un-Grunds* geprägt, wobei sich die Frage stellt, welchen *Sinn*, welche Funktion die politische Ordnung der Demokratie unter den Konditionen ihrer *Grundlosigkeit* noch haben kann: Reicht es hin, das *Viele* zu wahren oder bedarf einer *Stätte des Einen*?

Am Ende dieser Unternehmung soll der Versuch stehen, die diversen Figuren, Formen und Formate der *Annahmen* des *Einen* zu sichten, ihre *axiologischen* Funktionen auszuweisen und ihre jeweiligen Bedingungen zu kennzeichnen. Zu diesem Zweck sollen drei Ebenen unterschieden werden, auf denen der *Konsens* in den Entwürfen Einzug halten kann: *Über*, *neben* und *in* den Theorien. Kurz können die *Annahmen* des *Einen* in den Prinzipien und Prämissen der Konzeption selbst vorliegen, mithin ihren Grundannahmen und Grundlagen. Die *kommunikative Vernunft* im Denken von Habermas, das *System* Eastons oder die *negative Ontologie* Mouffes liegt auf dieser Ebene. Andererseits kann die *Übereinstimmung* auch im Sinne situativer Faktoren gegeben sein, inform vorgegebener, äußerer Umstände: Als eine *entgegenkommende Kultur* (Rawls), ein *consensus omnium* (Frankel) oder ein *räumlicher Kontext* (Lefort) bleiben diese Konsense in der Peripherie der Theorien und stützen diese zugleich. Die Prozesse der *Einigung* als *Konversion* des *Vielen* zum *Einen* stellen die dritte Ebene dar, letztlich die *operative Politik*. Neben Mouffes Konzept des *Agonismus* kann auf Barbers *bürgerschaftliche Partizipation* und die *Resultante* Frankels verwiesen werden. Nicht nur schwanken die Position, Funktion und Qualität des *Konsenses* mit der Unterschiedlichkeit der jeweiligen Konzeption, zugleich hängen die Ebenen auch zusammen und gehen ineinander über. Die Ausrichtung dieser hier vorweggreifend skizzierten Kategorisierung muss offen und flexibel bleiben, um der Verschiedenartigkeit der Theorien gerecht zu werden und den Verschiebungen und Metamorphosen der *Annahmen* des *Einen* nachspüren zu können.

*

1. Die begriffliche Grundbestimmung des Konsenses

»Gegenseitig-gemeinsame, verbindende Gesinnung, als eigener Wille einer Gemeinschaft, ist das, was hier als Verständnis (consensus) begriffen werden soll. Sie ist die besondere soziale Kraft und Sympathie, die Menschen als Glieder eines Ganzen zusammenhält.«
(Tönnies, GG, S. 17)

»Auch die Eintracht stellt sich als freundschaftliches Verhältnis dar, Sie bedeutet daher nicht eine Gleichheit nur in (irgendwelchen) Meinungen, denn dies könnte auch bei solchen zutreffen, die sich gegenseitig gar nicht kennen. Auch spricht man nicht von Eintracht, wenn es nur eine beliebige Tatsache ist, worüber die Leute das gleiche Denken, z. B. über die Himmelsphänomen – denn solche Meinungsgleichheit hat nichts mit freundschaftlichem Verhältnis zu tun –, sondern man sagt: in Polisgemeinden ist Eintracht, wenn die Bürger über die gemeinsamen Interessen eines Sinnes sind, wenn sie sich zu einmütigem Handeln entschließen und die gemeinsamen Beschlüsse durchführen. Es sind also Dinge der politischen Praxis, auf die sich die Eintracht bezieht, und zwar Probleme von großer Tragweite, die außerdem eine Lösung zulassen, die beide (Parteien) oder alle Bürger befriedigt.«
(Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1167a2-23 – b8)

Siglen

- **[CUW]** Esposito, Roberto, *Communitas. Ursprung und Wege der Gemeinschaft*, Zürich/Berlin 2004.
- **[DGG]** Schneiderei, Nele, *Die Dialektik von Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe einer kritischen Sozialphilosophie*, Berlin 2010.
- **[FaO]** Hättich, Manfred, *Freiheit als Ordnung. Band 1. Gefährdete Demokratie*, München 1988.
- **[DL]** Rosanvallon, Pierre [2010], *Demokratische Legitimität. Unparteilichkeit – Reflexivität – Nähe*, Hamburg.
- **[GdW]** Tietz, Udo [2002], *Die Grenzen des Wir, Eine Theorie der Gemeinschaft*, FaM.
- **[DuO]** Machart, Oliver, *Das unmögliche Objekt. Eine postfundamentalistische Theorie der Gesellschaft*, Berlin 2013.

- **[FaO]** Hättich, Manfred [1988], Freiheit als Ordnung. Band 1. Gefährdete Demokratie, München.
- **[G]** Bauman, Zygmunt, Gemeinschaften. Auf der Suche nach Sicherheit in einer bedrohlichen Welt, Frankfurt am Main 2009.
- **[GaM]** Niekrenz, Yvonne, Gemeinschaft als Metapher. Das Imaginäre als Ordnungsschema, in: Junge, Matthias (Hg.), Metaphern und Gesellschaft, Wiesbaden 2011, S. 15 – 29.
- **[GdG]** Plessner, Helmuth, Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus, in: Ders., Macht und menschliche Natur, Gesammelte Schriften Bd. V, Frankfurt a.M. 1981.
- **[GdW]** Tietz, Udo, Die Grenzen des Wir. Eine Theorie der Gemeinschaft, Frankfurt a.M. 2002.
- **[GeGe]** Riedel, Manfred, Gesellschaft, Gemeinschaft, in: Brunner, Otto/Conze, Werner/Koselleck, Reinhart (Hg.), Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, Band 2, Stuttgart 1975, S. 801 – 862.
- **[GG]** Tönnies, Ferdinand [1991], Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie, Neudr. der 8. Aufl. von 1953, 3., unveränderte Aufl., Darmstadt. [Original von 1887]
- **[GjI]** Spitta, Juliane, Gemeinschaft jenseits von Identität? Über die paradoxe Renaissance einer politischen Idee, Bielefeld 2013.
- **[ISN]** Esposito, Roberto, Immunitas. Schutz und Negation des Lebens, Zürich/Berlin 2004.
- **[IUK]** Massing, Peter [1979], Interesse und Konsensus. Zur Rekonstruktion und Begründung normativ-kritischer Elemente neopluralistischer Demokratietheorie, Opladen.
- **[MmN]** Plessner, Helmuth, Macht und menschliche Natur. Ein Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht, in: Ders., Macht und menschliche Natur, Gesammelte Schriften Bd. V, Frankfurt a.M. 1981, S. 135 – 234.
- **[TdG]** Gertenbach, Lars et al., Theorien der Gemeinschaft zur Einführung, Hamburg 2010.
- **[VUB]** Esposito, Roberto, Vom Unpolitischen zur Biopolitik, in: Bedorf, Thomas/Röttgers, Kurt (Hg.), Das Politische und die Politik, Berlin 2010, S. 89 – 101.
- **[WKD]** Fetscher, Iring [1984], Wieviel Konsens gehört zur Demokratie?, in: Guggenberger, Bernd/Offe, Claus (Hg.), An den Grenzen der Mehrheitsdemokratie. Politik und Soziologie der Mehrheitsregel, Opladen, S. 196 – 206.

Um die konsensualen *Annahmen* im demokratischen Denken analysieren zu können, ist es zunächst geboten, die Bedeutung des *Konsenses* selbst zu klären, seinen Inhalt und seine Formen, wobei gerade die Ambivalenzen und Spannungen seiner Bestimmung offenzulegen sind. Zu vermeiden ist neben der konzeptionellen Engführung des *Konsenses* auch dessen normative Aufladung im Sinne einer ungebrochenen Harmonie: Als Entfaltung eines tragfähigen Begriffs muss sich die Konturierung des *Konsenses* jeder Voraussetzung des *Einen* enthalten. Infrage steht stattdessen, welche Art von *Einheit* der *Konsens* annimmt, welche Qualität der *Einigkeit*, welchen Ursprung des *Einen*. Erst nach der begrifflichen Orientierung kann der *Konsens* in den Kontext der Demokratietheorie gestellt werden, um hier als aufschließendes Instrument in die Theorien zu dienen.

Der Weitläufigkeit seines Gebrauchs zum Trotz gibt es kaum Versuche einer begrifflichen Definition.⁶⁸ Aufgrund dieser Situation ist es zunächst Aufgabe dieser Arbeit, jene Grundlegung zumindest im Ansatz zu leisten. Ferner soll die begriffliche Bestimmung des *Konsenses* durch den Nachweis zweier Implikationen ergänzt werden, zum einen der Spannung der Begriffsanlage zwischen *Übereinstimmung* und *Übereinkunft*, zum anderen den Einschreibungen des *Ko* und des *Sens*. Dieser Zugang erlaubt eine Differenzierung der Qualität, Position und Funktion des *Einen*: Die Bestimmung der Komponenten ermöglicht also die Sichtung impliziter Kontexte und Bezüge, die im Begriff des *Konsenses* mitschwingen und ihn zugleich binden. Das *Ko* wird dabei weit mehr Raum beanspruchen als der *Sens*, da die Diskussion der *politischen Gemeinschaft* instruktive Anregungen für die Verortung der *kollektiven Autonomie* verspricht. Zugleich soll mit diesem Schwerpunkt keineswegs die Signifikanz des *Sens* marginalisiert oder das Primat des *Ko* behauptet werden.

*

Die Bedeutung des *Konsenses*, seine *Intension* und *Extension*, sind alles andere als klar und verbindlich. Sein Einsatz im Bereich der Politikwissenschaft zeichnet sich sowohl durch einen spezifischen Fokus als auch durch einen bestimmten Kontext aus, in dem der *Konsens* eher als programmatische Figur politischer Konzepte und in Opposition zum Konflikt Kontur erhält. Der *Konsens* bezeichnet dabei so diverse Phänomene wie Qualitäten des Sozialen (Identität, Homogenität), eine Form politischer Organisation und ihrer Entscheidungsfindung (Konkordanz) oder einen *Fundus* der Affirmation im Sinne einer *Grundlage* politischer Ordnung. In seiner Verwendung fungiert der *Konsens* als normatives Prinzip ebenso wie als deskriptiver Maßstab der Persistenz, er dient der Beschreibung eines Modus der Politik ebenso wie als Typus der Kategorisierung politischer Regime. Kurzum ist die Verwendung des *Konsensbegriffs* in politikwissenschaftlichen Arbeiten durch Uneinheitlichkeit geprägt: Wenn Straßenberger (2011) nach den Implikatio-

68 Auch wenn sich der Schluss von Quantität auf Qualität verbietet, gibt die steile Kurve der Worthäufigkeit doch zumindest der Vermutung Anlass und Raum, die Idee des *Konsenses* fände mehr und mehr Verbreitung. (Vgl. DWDS-Wortverlaufskurve für »Konsens«, erstellt durch das Digitale Wörterbuch der deutschen Sprache, [<https://www.dwds.de/r/plot?view=1&norm=dat%2Bclass&smooth=spline&genres=0&grand=1&slice=10&prune=0&window=3&wbase=0&logavg=0&logscale=0&xrange=1600%3A2016&q1=Konsens>], abgerufen am 07.07. 2017)

nen des *Konsenses* im Denken Arendts fragt, geht es ihr vornehmlich um die Akzentuierung des Konflikts, also den Bedingungen und Möglichkeiten gesellschaftlichen *Dissenses* als Form deliberativer Praxis.⁶⁹ Wenn Petersen (1991) nach *Konsens, Konflikt und Kompromiss in der Demokratie* fragt, ist es ihm um die Möglichkeiten und Grenzen der politischen Willensbildung und deren Beziehung zu Annahmen des allgemeinen Wohls und Interesses unter den Bedingungen des modernen Pluralismus bestellt.⁷⁰ Fetscher (WKD) wiederum versteht den *Konsens* im Sinne eines Prinzips politischen Ordnung, das die kollektive *Übereinstimmung* als Grundlage und Voraussetzung der Stabilität begreift. Der sich so in politische Praxis einschreibende Konformitätsdruck berge Risiken des Totalitarismus. Um dem Pluralismus gerecht zu werden, müsse sich die Einholung von *Einigkeit* auf Prozedere (*Einigung*) umstellen.⁷¹ Lijphart greift auf den Begriff des *Konsenses* zurück, um mit seiner Hilfe und in Kontrast zum Typ der Mehrheitsdemokratie ein Klassifikationsschema demokratischer Ordnungen zu entwickeln. Die Unterscheidung der Typen orientiert sich demgemäß anhand der Merkmale politischer Ordnung und Regierung.⁷²

69 Arendt dürfe nicht so verstanden werden als denke sie Gesellschaft und Politik statisch, konsensual geeint und beruhigt. Straßenberger will Arendt gegen Mouffes Streitschrift *Wider dem Kosmopolitismus* und deren Kritik am deliberativen Ansatz als Entsagung vom *Politischen* verteidigen. Keller Hirsch (2013) weist auf die einflussreichen paradoxen Grundanlagen in Arendt Denken der Demokratie hin. (Vgl. auch Baluch 2014)

70 Außen vor lässt diese Betrachtung die Rückbindung der Begriffe des *Konsenses*, des Konflikts und des Kompromisses an die Demokratietheorie selbst. Den *Konsens* versteht er mit Habermas als Verallgemeinerung von Interessen, wobei diese Referenz auch in der Betonung der Vernünftigkeit des *Konsenses* hervortritt.

71 Fetscher begreift *Konsens* als Voraussetzung der klassischen, an Rousseau orientierten Demokratietheorie: Wenn Demokratie *Selbstherrschaft des Volkes* meine, dann müsse diese von einer *verbreiteten Übereinstimmung* ausgehen, käme es ohne einen solchen *Konsens* doch zur »Unterdrückung von Freiheit des Einzelnen« (WKD, S. 196) Den *konsensualen Fundus* verortet Fetscher in modernen Ansätzen der Demokratie in den Prozessen der Willensbildung, der Identifizierung mit der prozeduralen Arrangement. Offenkundig sind dies aber zwei zu trennende Ebenen: Hebt das konsensuale Fundament auf eine vor den politischen Strukturen angesiedelte *Übereinstimmung* ab, so meint die Identifizierung einen affirmativen Nexus zwischen Individuum und politischen Strukturen. Einerseits muss aus der Annahme des *Fundus* nicht zwangsläufig eine vollständige Auslieferung des Individuums an den Gemeinwillen geschlussfolgert werden. Andererseits benötigen auch die Verfahren der Entscheidungsfindung eine ihnen zugrundeliegende *Übereinstimmung* über die Spielregeln. (Vgl. WKD, S. 199, vgl. Maus 2011b, S. 259 – 262) Im Lichte unserer Studie überzeugt es nicht, die Einforderung von *Konformität* als obsoletes Kriterium einer unzeitgemäßen klassischen Demokratietheorie abzutun: Konzeptionen der Demokratie bleiben auf *Annahmen des Einen* bezogen. Demokratietheorien können sich nicht zwischen den beiden Polen entscheiden, dem *Einen* und dem *Vielen*, dem *Kon-* und dem *Dissens* usw., sondern sie stehen notwendig in Bezug zu beiden Polen und müssen sie vermitteln. Fetscher versucht sich daneben an der Bestimmung – in unseren Worten – mehrerer diskursiver Formationen des *politischen Imaginären*, mithin dem Anti-Totalitarismus (WKD, S. 199f.) und die Prosperität der Wirtschaft (WKD, S. 200ff.), und bestimmt diese als *wirkende Konsense*., womit er wiederum Ebenen mischt: Geht es in der einen *Konsens*behauptung um ein abstraktes Konzept einer fundamentalen Ebene, geht es in dem anderen Fall um konkrete Phänomene, die eher als *materielle Konsense* in der Typologie Hättichs verstanden werden können.

72 Lijphart untersucht demokratische Regierungsorganisationen und entwickelt zwei Typen, die Mehrheitsdemokratie entsprechend dem Westminstermodell und die ausgleichsorientierte Konsensdemokratie, wobei er den *Konsens*begriff ohne Problematisierung einführt. Eine konsensuale politische Ordnung verlangt nach Lijphart eine weitestgehende Inklusion gesellschaftlicher Grup-

Anders als diese Ansätze begreift unser Zugang den *Konsens* nicht als definites Objekt, sondern als ein imperfektes Instrument zur Eröffnung der Axiologien von Theorien der Demokratie. Um diese Perspektive der Auslotung des Umgangs mit dem *Fehlen des Einen* einnehmen zu können, darf der *Konsens* weder konzeptionell vereinnahmt, normativ aufgeladen oder durch einen Kontext präformiert noch seine Qualität oder Funktion vorausgesetzt werden.

Auch der Politikwissenschaftler Manfred Hättich bemühte sich um eine instruktive Definition des *Konsensbegriffs*, der nach ihm eine *relative Größe* (FaO, S. 108) bezeichnet, die in Qualität und Quantität schwanke. Ferner müsse unterschieden werden, ob die *Einvernahme* in den Zielen oder den Mitteln bestehe, ob die Begründung und Rechtfertigung ebenso Teil des Einverständnisses sei und schließlich, welche Relevanz anderen Zielen

pen in die Entscheidungsfindung, wobei er nicht zwischen Repräsentativität und Partizipation, also Abbildung und Einbindung der/s *Vielen*, unterscheidet. Im Gegensatz dazu meint das Mehrheitsmodell eine Zuspitzung der Machtzuteilung, eine Konzentration. Will der eine Typ mehr Beteiligte in die Politik integrieren, verlangt das andere Modell qua Effizienz eine personelle Minimierung bei gleichzeitiger Kompetenzmaximierung. (Vgl. Lijphart 1999/2012 [Es wird auf beide Ausgaben zurückgegriffen, da in der neueren Auflage ein relevanter Teil weggefallen ist]) Der *Konsens* markiert im Zugang Lijpharts einen bestimmten Typ demokratischer Ordnung, dessen institutionelles Arrangement und Aspekte der politischen Praxis. Ohne ein Teil der theoretischen Konzeption zu sein, dient der *Konsens* als Kriterium der Kategorisierung konkreter Demokratieformen. In der Intention, im Umgang und im Kontext zeichnen sich deutliche Differenzen in der konzeptionellen Positionierung des *Konsenses* zwischen Lijpharts und unserem Vorhaben ab.

Lijphart führt zudem eine Korrelation politischer Ordnung und sozialer Status ein: *Konsenstypen* der Regierung entsprechen Konflikttypen des Sozialen, Konflikttypen der Regierung *Konsenstypen* des Sozialen. Heterogene Gesellschaften können die Belastung eines kompetitiven Mehrheitssystems kaum aushalten und müssen daher auf eine inklusive Politik bedacht sein, wogegen sich homogene Gesellschaften antagonistische Arrangements politischer Auseinandersetzung leisten könnten. Die Mehrheitsdemokratie berge in pluralen Gesellschaften, die sich nach Lijphart durch *binäre* Spaltung auszeichnen, die Gefahr, die soziale Spaltung als die politische Differenz zu fassen, womit sich die soziale Mehrheit immer als politische behaupten und den Wechsel von Regierung/Opposition sowie von Mehr- und Minderheit unmöglich machen würde. (Vgl. ebd., S. 14, S. 32f./31f. und S. 87/76) Eine heterogene Gesellschaft benötigt mithin eine konsensuale politische Kultur, die die inklusiven Aushandlungsprozesse unterfüttern und erst ermöglichen. (Vgl. ebd., S. 307ff./301ff.) Zurückgespiegelt auf die *Wirklichkeit* muss dies heißen, die US-amerikanische Gesellschaft ist um einiges homogener als die schwedische. Ob dieser Schluss überzeugt, scheint indes ebenso fraglich wie Übertragung der *Cleavages* in feste elektorale Blöcke. Ohne dies weiter ausarbeiten zu können, bleiben die Kriterien der Qualität von Demokratie zumindest hinterfragbar. Zusammenfassend sei auf die Einführung und kritische Würdigung durch Schmidt (2008a, S. 319–329) verwiesen: Dieser notiert auch die Problematik, dass Lijpharts Rekurs auf Wahlen ohne qualitativen Anspruch der Mitwirkung Seitens des Wählers auskommt. (Vgl. auch Lauth 2010) Eine anderes Verständnis mehrheits- und konsensorientierter Legitimationsstrategien demokratischer Ordnungen schlägt Rosanvallon vor: Institutionen des Wettbewerbs und solche der *Übereinstimmung* seien zu trennen, beruhten sie doch auf unterschiedlichen Logiken. Nur so sei der »*Widerspruch zwischen der Anerkennung der Legitimität des Konflikts und dem Streben nach Konsens*« (DL, S. 21), der der Demokratie eingeschrieben sei, auszuhalten. Beide Sphären, die des Konfliktes und die der Eintracht, müssten gleichermaßen Eingang und respektvollen Umgang finden. Ebenso verhielte es sich mit der Spannung zwischen der Rechtfertigung durch Mehrheiten und Einstimmigkeiten. (Vgl. DL, S. 21ff.)

zukäme und wie diese dann in Abwägung zu bringen seien. Mit der Qualität und der Position schwanken nicht die Bedingungen der Bildung des *Konsenses*, sondern auch jene seiner Perzeption: Der *Konsens* kann eine bewusste und intendierte Zustimmung ebenso wie einen hintergründigen und impliziten Kontext meinen. (Vgl. FaO, S. 108f., siehe auch Massing IUK, S. 122 – 125) Neben der unklaren Bestimmung notiert Hättich die positiven Implikationen des *Konsenses* im Gegensatz zum *Dissens*, stehe jener doch für Stabilität. Zugleich entzöge sich der *Konsens* aber progressiven Implikationen wie Veränderung und Entwicklung.⁷³

Hättich schlägt eine Unterscheidung des *Konsenses* in drei Typen vor: Den *Ordnungs-*, den *Verfahrens-* und den *Wertekonsens*.⁷⁴ Demokratien benötigten einen breiten *Ordnungskonsens*, weil diese basale Zustimmung die Einheit des Ganzen primär trage. Auch wenn grundsätzlich politische Ordnungen vorstellbar seien, die eine solche Unterstützung nicht bedürften, müssten doch auch diese einer öffentlichen Austragung fundamentaler *Dissense* entgegentreten.⁷⁵ Die Bindung demokratischer Ordnungen an Zustimmung ist dagegen enger: »Die freiheitliche Demokratie muß sich darauf stützen können, daß die überwiegende Mehrheit zumindest von den Vorzügen der Demokratie gegenüber anderen Ordnungen überzeugt ist.« (FaO, S. 110) Unbestimmt ist hierbei nicht nur der konkrete Demokratiertyp und der Ort des Konflikts, sondern auch, auf welcher Ebene – empirisch, analytisch, normativ – Hättich seine Aussagen trifft. Gerade in Hinsicht der politischen Implikationen ist diese Verortung durchaus relevant.⁷⁶ Mit Bezug auf die *Konsenserwartung* trennt Hättich weiter zwischen einer geteilten Zustimmung zum System, also seinem institutionellen Arrangement, und der Eintracht im System, also der Absenz politischen Konflikts. Eine zu hohe *Konsenserwartung* gefährde dabei die Stabilität der Demokratie, weil sie Konflikte meide, Spannungen nicht abbaue und sich die Energie nicht einverleibe.⁷⁷ Die *subjektive Konsenserwartung* müsse beschränkt werden, denn auf das Eintreten für die eigenen Interessen dürfe nicht aufgrund einer Harmonieerwartung verzichtet werden. In einem positiven Verständnis politischer Streitkultur würden die Interessen partikular bleiben können und müssten ihre jeweiligen Präferenzen nicht mehr unter dem Deckmantel einer gemeinwohladäquaten und

73 Detjen (1988, S. 25f.) widerspricht dem positiven Grundverständnis, folge doch aus der Beliebigkeit konsensualer *Einvernahmen* keine Garantie gerechter oder menschenwürdiger Ordnungen.

74 Diese Dreiteilung bietet der Anlage nach Parallelen zu Eastons Unterstützungsobjekten: Die erste Ebene umfasst bei beiden die basale Einrichtung des Ganzen, wogegen die zweite Ebene Verfahren, Regeln und Institutionen einführt. Die dritte Ebene, Eastons *Autoritäten* und Hättichs *Werte*, zeitigt einerseits deutlichere Unterschiede, andererseits nehmen beide auf normative Implikationen der Ordnung Bezug.

75 Ob die Konzeption von Ordnung ohne Einholung von Zustimmung möglich ist, bleibt zumindest fraglich.

76 Daneben müssen zwei Ebenen getrennt werden: Zum einen bezieht sich die Zustimmung auf die Konstitution der Ordnung und wird als Garant des *Einen* verstanden. In der anderen Hinsicht wird Ordnung nicht mehr als *Grund* verstanden, sondern als Ausgestaltung der Praxis: Der *Konsens* wird so auf seine latente Integration limitiert und mit der Notwendigkeit politischen Konflikts konfrontiert. Anders formuliert: In Hinsicht auf den *Grund* sind *Dissense* zersetzend, in Hinsicht der Ausgestaltung konstitutiver Bestandteil politischer Praxis.

77 Wir hatten auf die immanente Spannung zwischen *Konsens* und *Dissens*, die uns über unsere gesamte Studie begleiten wird, schon hingewiesen.

unparteiischen Generalisierbarkeit tarnen.⁷⁸ Über diese Brücke der Zustimmung zum Streit und seiner Ordnung, wobei sich hierin Ordnung und Verfahren verbinden, will Hättich beide Züge des *Ordnungskonsenses* verknüpfen.⁷⁹

Die konzeptionelle Nähe zum *Verfahrenskonsens* räumt Hättich durchaus ein, jedoch handele es sich bei dem *Ordnungskonsens* »in erster Linie um die grundsätzliche Zustimmung zu den Grundzügen der verfassungsmäßig festgelegten Ordnung. Beim *Verfahrenskonsens* geht es mehr um die Übereinstimmung im Verhalten.« (FaO, S. 111) Beide Ebenen sind demnach verschränkt: Die Ordnung bildet sich über die Verfahren wie die Verfahren in einer Ordnung stehen. Auffällig ist indes die Verschiebung der Intentionalität des *Konsenses*: Geht die Ordnung auf einen willentlichen Zuspruch zurück, scheint die *Übereinstimmung* in den Verfahren implizit zu sein. Zugleich wird dadurch wiederum der Ursprung der *Übereinstimmung* relevant: Bildet sich diese als emergenter Effekt einer geteilten *Stimmung* oder geht sie auf eine intendierte *Zustimmung* zurück? Ab von dieser Problematik akzentuiert Hättich die Verfahren und Spielregeln, die eine *Einigkeit* im Umgang bei *Dissens* verbürgen. Institutionen und Konventionen könnten als verlässliche Instanzen in jenen Bereichen dienen, in denen kein *Konsens* erwartbar ist. Wenn Hättich die Verfahren und die Ordnung verknüpft, dürfen zugleich *Dissense* den Status quo nicht verlassen, was wiederum den Rahmen des zugelassenen Konflikts markant einschränken sollte.

Ebenso wie der *Verfahrenskonsens* mit dem *Ordnungskonsens* verknüpft ist, so steht er auch über die Normativität der formalen Regelungen mit dem *Wertekonsens* in Verbindung. Die Begründung der Ordnung und der Verfahren verweisen in ihrer Rechtfertigung auf ein geteiltes Fundament, und diese Basis ist nach Hättich in den kollektiven Normen und Werten zu finden. Die Grundwerte seien notwendigerweise unkonkret sowie vage und somit vielseitig interpretier- und anwendbar. Kooperation bedinge gemeinsame Überzeugungen, zugleich stehe diese *Übereinstimmung* in Spannung zum Pluralismus, der Uneinigkeit und Heterogenität in Wertfragen nicht nur zulasse, sondern bedinge. Diese Ambivalenz zwischen Bewegungen hin zum Konsensualen, Harmonischen und *Einen* und zum Pluralen, Antagonalen wie Partikularen kennzeichne Demokratien – und wie wir zeigen wollen, auch ihr Denken. Demokratien könnten sich nicht über einen objektiven *Fundus* an Grundwerten absichern, sondern nur partielle und provisorische Fundamente finden.⁸⁰ Zugleich überträgt Hättich die *Einigung* auch auf den

78 Die Frage wäre dann, ob das Entstehen für partikulare Interessen in irgendeiner Weise rechtfertigen kann, *über* einen anderen zu bestimmen. Am Ende politischen Streits steht kein individueller Gewinn, sondern verbindliche, *übergreifende* (im doppelten Sinn) Entscheidungen und Regeln. Die Transformation des Partikularen zum Gemeinsamen kann nicht im individuellen Interessenegoismus stehen bleiben.

79 Dennoch besteht die Spannung zwischen *Dissens* und *Konsens* weiter: Der *Ordnungskonsens* alterniert zwischen einem Einverständnis und einer vorlaufenden Einbettung in Kontexte. Die Ordnung beruht einerseits auf der *Übereinkunft*, wobei ihrem Ursprung in der Selbstbestimmung die Autorität der Setzung, des Gesetzes, gegenübersteht. Andererseits gründet die Ordnung auf einer vorpolitischen *Übereinstimmung*, die aber ein implizites und latentes Potential bleiben muss. Der Pluralismus widersetzt sich zugleich allen Voraussetzungen des Gemeinsamen und Geteilten, zugleich bedarf auch der Streit der *Annahme* der *Op*-Position und seiner Regeln.

80 Hier zeigt sich wiederum die Demokratie als Ordnung der Moderne.

Dissens, ist doch das Geteilte ist ebenso zu fixieren wie das Offene und Umstrittene: »*Dissens und Konflikt machen es immer wieder neu notwendig, daß die Beteiligten sich vergewissern, worin sie denn nun tatsächlich einig oder uneinig sind.*«⁸¹ (FaO, S. 117) Damit führt er ein Modell zweier Ebenen ein, nachdem *Konsense* und *Dissense* zweiter Ordnung auf einen *Konsens* erster Ordnung beruhen: Der Status der *Uneinigkeit* ist nicht weniger anspruchsvoll als jener der *Einigkeit*. Die Absicherung ihres Wertfundamentes verlangt von der Demokratie die kommunikative und selbstreferentielle Ausbildung einer *kollektiven Identität*, deren Klärung in politischen Diskursen mit dem Grad der Rationalität der Beteiligten steige.⁸² In der Setzung der Grundwerte und ihrer Aktualisierung anhand soziohistorischer Umstände müssten institutionelle, individuelle und kollektive Akteure kooperieren. Zwar hätte Demokratie einen geringen Anspruch an einer inhaltlichen *Übereinstimmung* von Werten, gleichwohl aber einen hohen Bedarf an *Einigkeit* über die institutionellen und formalen Arrangements.⁸³ Hättich sieht durchaus das Problem, dass er nicht einen *Konsens*, also den *Wertkonsens*, herauslösen kann, ohne dass Vermittlungsprobleme entstehen, da die *Konsenstypen* korrelieren. So folgert er den Bedarf an einem *Minimalkonsens* an *Grundwerten*, der auch bedingt inhaltliche Gemeinsamkeiten fassen könne.⁸⁴ Demgemäß soll die Beanspruchung materieller *Übereinstimmung* minimiert werden und gleichsam den gemeinsamen *Grund* bereiten. Ob diese Absicherung hinreicht und die *Konsenstypen* zu fundieren vermag, kann hier offenbleiben.⁸⁵

Hättichs Differenzierung der drei Typen des *Konsenses* ist für die Exposition und Analyse der verschiedenen konzeptionellen Zusammenhänge durchaus nützlich, in denen Modelle des *Konsenses* Verwendung finden, auch wenn er Fragen der Demokratietheorie nur cursorisch aufnimmt. Der immanenten Komplexität des *Konsenses* kann sich auf zwei anderen Wegen genähert werden: Zum einen ist die Spannung

- 81 Die Beruhigung von Konflikten einem Diskurs und einer Willensbildung zu überantworten, ist ambitioniert: Wenn das *Viele* das *Eine* nicht mehr zu stiften vermag (und eine Integration über Prozeduren nötig macht), warum sollte es im Falle des Uneinigen gelingen? Wenn die Befriedung einen Willen bedarf, wie kann sich dieser Wille von seinem partikularen und antagonistischen Ursprung lösen und das Gemeinsame versichern? Müsste nicht neben dieser willentlichen Integration auch die Kontexte besprochen werden, die unsere *Welt* bilden und uns gleichsam unverfügbar sind, weil wir in ihnen stehen?
- 82 Siehe hierfür auch Habermas. Mouffe würde anmahnen, dass rationalistischen Modellen deliberativer Politik die Essenz des Politischen verlustig gehe, also das Potential des Antagonismus.
- 83 Das klassische Problem ist hierbei, dass die Konfliktarrangements selbst dem Konflikt entzogen sind und damit *vor* der Politik und ihrem Zugriff im Sinne des *Unverfügbaren* stehen.
- 84 Hättich unterscheidet anderenorts einen *materiellen* und einen *formalen Konsens*: »*Beim materialen Konsens finden die Regierenden selbst als Person oder ihre politischen Entscheidungen oder beides allgemeine Zustimmung. Beim formalen Konsens besteht diese allgemeine Übereinstimmung in der Zustimmung zum politischen System selbst, vor allem zu den Verfahren der Herrschaftsbestellung und der Herbeiführungen politischer Entscheidungen.*« (Hättich 1969, S. 57) Mit Easton meint dies eine Trennung der politischen Objekte, also der politischen Gemeinschaft auf der einen und des Regimes und der Autoritäten auf der anderen Seite. Hättich ist weiter zuzustimmen, wenn er die logische Priorität des *Konsenses* vor Verfahren betont. (Vgl. ebd. S. 64)
- 85 Um dies absehen zu können, müsste die Ebene sowie der Status der Werte und die Art der *Übereinstimmung* geklärt werden: Geht es um bewusste oder unbewusste, zugängliche oder unzugängliche, hinter- oder vordergründige Phänomene? Wir werden später Habermas Lebensweltkonzept diskutieren und vor ähnlichen Fragen stehen.

des Begriffs selbst auszuführen, also seiner Stellung zwischen *Übereinstimmung* und *Übereinkunft*. Diese prinzipielle Unterscheidung macht Hättich nicht scharf: Zwar muss hervorgehoben werden, dass er auf die Wertfundierung von Verfahren verweist, gleichsam verschwimmt die strikte Trennung einer nach- und einer vorgeordneten Integration.⁸⁶ Zum anderen sind die Komponenten des *Ko* und des *Sens* von Belang. Die Frage des Gemeinsamen, des *Einen* der Zusammengehörigkeit, bleibt bei Hättich unentschieden in einem triadischen Bezug: Die *Räume* von Wir-Gemeinschaften (Ebene der Ordnung), von institutionellen Strukturen (Ebene der Verfahren), von Wertgemeinschaften, Wertdeutungsgemeinschaften oder auch Kulturen (Ebene der Werte), sind nicht deckungsgleich, das Postulat ihrer Kongruenz müsste zunächst ausgewiesen werden. Dennoch können wir mit Hättich auf eine instruktive Vorarbeit und begriffliche Differenzierung zurückgreifen.

2. Der Konsens zwischen Übereinstimmung und Übereinkunft

Kommen wir nun zu den lexikalischen Konturen des *Konsenses*: Das *Philosophische Wörterbuch* fasst in seiner fünften Ausgabe von 1920 den *consensus* als *Übereinstimmung*, allerdings mit dem Hinweis, dass der *consensus* kein zureichender Grund für die Wahrheit einer Idee (Schmidt 1920, S. 59) sei. Das *Etymologische Wörterbuch des Deutschen* (nach Pfeifer) definiert den *Konsens* wie folgt:

»Konsens m. »Einwilligung, Zustimmung«. Das seit dem 15. Jh. (vgl. consensbrief »Einwilligungsurkunde«, Frankfurt 1411, sowie mnd. consens, consent) bezeugte Substantiv gehört anfangs der Kanzleisprache an, gilt dann bes. für die bei der Obrigkeit einzuholende »Erlaubnis zur Eheschließung«. Es ist aus lat. cōsēnsus »Übereinstimmung, Einstimmigkeit« entlehnt, einer Bildung zu lat. cōsentīre (cōsēnsūm) »übereinstimmen, übereinkommen, einwilligen« (spätlat. cōsēnsūm esse »einverstanden sein«); vgl. lat. sentīre »fühlen, empfinden, Einsicht haben, meinen, denken«. Heutiger Gebrauch im Sinne von »Übereinstimmung der Meinungen, Einigkeit« knüpft erneut an das lat. Vorbild an.«⁸⁷

Das *Wörterbuch der philosophischen Begriffe* verweist ebenso auf die Abstammung vom lateinischen *consentire*, das für *ein-* und *zustimmen* stehe. In der Rechtswissenschaft meine *Konsens* spezifisch die »*Einigung der am Abschluß eines Vertrages beteiligten Parteien.*« (Regenbogen/Meyer 1998, S. 355) Daneben notiert das Wörterbuch zwei distinkte Kontexte der Weiterführung: Im Sinne der Rechtsphilosophie bezeichne die *Konsenstheorie* die Ableitung »des Rechts aus einem implizit oder explizit geschlossenen Gesellschaftsvertrag« (ebd.), im Sinne der *Wahrheitstheorie* indes einen Ansatz, nach dem »die Wahrheitsgeltung insbs. von einer historisch veränderbaren Übereinstimmung rational argumentierender Sprecher abhängt.«

86 Geht das *Eine* dem Konflikt zuvor, entsteht es in ihm oder ist es sein Resultat? Wenn den beiden anderen *Konsensebenen*, also der Ordnung und den Verfahren, eine normative *Übereinstimmung* vorangeht, und zugleich der *Wertkonsens* mit Eintracht, die beiden anderen Ebenen mit Konflikt verknüpft werden, scheint die Einheitlichkeit der drei Ebenen in ernster Gefahr.

87 Vgl. Digitales Wörterbuch der deutschen Sprache. [<https://www.dwds.de/wb/Konsens>]

(Ebd.) Auch Metzlers *Lexikon der Philosophie* akzentuiert die Verwendung des *Konsenses* im Sinne eines *Wahrheitsbegriffs*, nach dem sich die »Wahrheit als Übereinstimmung von Meinungen« (Precht 1996, S. 267) ausnehme. Daneben bespricht der Artikel den prozeduralen Charakter und benennt diskurstheoretische Zusatzannahmen für die Herausbildung eines *langfristigen Konsenses*, denen wir uns an dieser Stelle nicht widmen müssen. Das *Wörterbuch der Philosophischen Begriffe* markiert wiederum den Anspruch der Allgemeinheit und führt verschiedene Kontexte seines Ursprungs an:

»Consensus (gentium, omnium): allgemeine Übereinstimmung bezüglich einer Idee, eines Glaubens, sofern sie in der gleichartigen Natur aller Menschen oder Völker oder Zeiten begründet ist. Verschiedentlich wird der C. als Argument für die Wahrheit ausgegeben. Besonders von den späteren Stoikern. So beruft sich Cicero in bezug auf die Gottesidee auf den »consensus nationum« (Tuscul. disp. I.16.36).« (Wörterbuch der Philosophischen Begriffe)

Nach dem *Handwörterbuch der Philosophie* meint *Konsens*, hier übersetzt als *Zustimmung* und *Übereinstimmung*, »zunächst die dauernde und allgemeine Übereinstimmung der Menschen in Begriffen und Urteilen, besonders solche, die mit sozialem, moralischem und religiösem Leben verbunden sind.« (Preußner 2003, S. 423) Daneben verweist das Wörterbuch auf den Gebrauch innerhalb der Wahrheitstheorie, in der der *Konsens* eine allgemeine *Übereinstimmung* (*consensus omnium*) bezeichne und sich die Wahrheit in einer Verständigung bilde. Neben diesen Kontexten hebt das Wörterbuch eine genuin politische Verwendungsweise hervor: »Im Politischen ist ein Konsens erforderlich, wenn ein Gemeinwesen entstehen soll, bei dem alle zustimmen, ihre dem Naturzustand sich verdankende Freiheit anzutreten, um sie dann von einer strukturierten Herrschaft (zumindest teilweise) wieder zurückzuerhalten.« (Ebd.) Auch wenn sich in dieser Definition eine Verengung auf die Theorie des Gesellschaftsvertrags zeitigt, bieten sich in dem Konnex der Konstitution politischer Ordnung und dem *Konsens* der Beteiligten durchaus Möglichkeiten der Weiterführung.

In anderen Wörterbüchern werden die Subtypen des »*consensus omnium*« und »*consensus gentium*« akzentuiert. Das *Philosophische Wörterbuch*, neu herausgegeben von Gessmann, führt aus:

»Consensus (lat. »Übereinstimmung, Zustimmung«); C. gentium oder C. omnium meint die Übereinstimmung der Völker bzw. aller Menschen und geht auf die stoische Lehre zurück, wonach die allen Menschen gemeinsamen Vorstellungen (*communes conceptiones*), ermöglicht durch die gemeinsame vernünftige Natur oder durch angeborene Begriffe, das stärkste Wahrheitskriterium sind. Mit Cicero findet der C. omnium Eingang in die politische Theorie und Rhetorik.« (Philosophisches Wörterbuch)⁸⁸

Weiter legt das Lexikon dar, dass sich der Gedanke in den Ansätzen der englischen Moralisten wiederfinde, im *common-sense*-Konzept des schottischen Pragmatismus und in der

88 In der Ausgabe Eislars (1927) wird der *consensus* ebenso als »allgemeine Übereinstimmung bezüglich einer Idee, eines Glaubens, sofern sie in der gleichartigen Natur aller Menschen oder Völker oder Zeiten begründet ist« (S. 240), gefasst.

Wahrheitstheorie von Habermas. Laut dem Artikel Martin Suhrs im *Historischen Wörterbuch der Philosophie* zum *consensus omnium* und *consensus gentium* versuchte Cicero mit der Einführung des *Konsensbegriffs* griechische Begriffe zu übersetzen: »Für ihn ist der *C.o. populorum et gentium* ein Merkmal der Wahrheit der jeweiligen *opinio communis*.« (Suhr 1971, S. 1031) Daneben findet sich der Hinweis, dass der Begriff ursprünglich aus dem römischen Recht komme und eine *Zustimmung* zu einem Vertragsinhalt meine. Die beiden Formen des *Konsenses* beanspruchen unterschiedliche Kriterien der Definition und folgen verschiedenen Logiken: So muss der *consensus omnium* seine Allgemeingültigkeit ausweisen, der *consensus gentium* eine kollektive Qualität. Welchen Status das *Eine* einnimmt ist ebenso offen wie seine Form und sein Format. Daneben übergehen die Bestimmungen die Differenz der Modelle von *Übereinstimmung* und *Übereinkunft*: Auch wenn sich diese Distinktion ebenso subtil wie dezent ausnimmt und unserem Fokus geschuldet ist, birgt sie doch relevante Einsichten in das Denken des *Einen*.

Die politikwissenschaftliche Verortung des *Konsenses* schwankt zwischen einer substantiellen Qualität des Sozialen (Identität, Homogenität, Konformität) und einer genuinen politischen Qualität, die sich durch eine enge Anbindung an den Pluralismus auszeichnet und der Einholung der Funktionalität politischer Ordnungen und ihrer Prozedere dient. Der *Konsens* wird auf verschiedene Kontexte bezogen und mit diversen Aufgaben versehen, ohne dass dabei die Distinktion der Status, Konditionen und Implikationen explizit aufgegriffen würden.

Im Band *Politische Begriffe* des *Lexikons der Politik* wird auf die politische und soziale Bedeutung des *Konsensbegriffs* hingewiesen und zugleich dessen fehlende terminologische Eindeutigkeit zwischen *Übereinstimmung* und *Verabredung* angemahnt. Daneben akzentuiert das Lexikon eine *konstitutive* Qualität des *Konsenses*, könne doch »keine *politisch-soziale Einheit ohne ein bestimmtes Maß an Integration und Solidarität bestehen*« (Schultze 1998, S. 324). Der *Konsens* beschreibe ein *Mindestmaß an sozialer Homogenität*, an *Sozial- und Systemintegration* und eine *Übereinstimmung in Grundwerten und Hauptzielen einer gemeinschaftlichen gesellschaftlichen Existenz*. Die Frage, ob der Ursprung des *Einen* nun in einer vorlaufenden, substantiellen Identität des Sozialen, einem mitlaufenden Kontext oder geteilte Intentionen meint, ist ebenso ungeklärt wie die Bestimmung, ob es sich um gemeinsame ethische Werte, politische Visionen oder die Zustimmung zu formalen institutionellen oder prozeduralen Arrangements handelt. Ein dem *Verfahrenskonsens* Hättichs entsprechender *Minimal- bzw. Fundamentalkonsens*, der die *Spielregeln* des politischen Systems umfasst, steht ein *Basiskonsens* gegenüber, der eher auf die normativ-ethischen Grundlagen einer politischen Kultur abstellt und Hättichs *Ordnungs- und Wertkonsens* verknüpft. Der *Konsens* versichert demnach ebenso die basalen Formen *kollektiver Identität* wie die konstitutiven Konditionen der politischen Ordnung.

Das *Politiklexikon* von Schubert und Klein (2006) zentriert den funktionalen Status des *Konsenses* in pluralistischen Gesellschaften und liest ihn als einen bestimmten Modus der Entscheidungsfindung. Gerade an den zugewiesenen Gegenbegriffen des *Dissenses* und *Konflikts* wird der Verzicht auf substantielle Qualitäten offenbar, als dessen Kontrapunkte sich eher die gesellschaftliche Heterogenität und Antagonalität ausnehmen sollten:

»(lat.) Allg.: Übereinstimmung, übereinstimmender Meinung sein, Zustimmung geben. Ggt.: Dissens. Spez.: Da die Interessenvielfalt in den pluralistischen Demokratien ein hohes Maß an Verhandlung und Abstimmung erfordert, bezeichnet K. eine der beiden zentralen Strategiemöglichkeiten (K.-Strategie), um zu (Verhandlungs-) Ergebnissen und politischen Entscheidungen zu gelangen. Ggt.: Konflikt.« (Schubert/Klein 2006, S. 174f.)

Das *Wörterbuch zur Politik* von Manfred G. Schmidt (2004) überträgt den *Konsensbegriff* als *Zustimmung und Übereinstimmung*. Auch wenn er ebenso die konstitutive Relevanz akzentuiert, fasst er diese weniger im Sinne einer vorausgehenden sozialen Homogenität denn als eine »*Zustimmung zu den wichtigsten Zielen, Spielregeln, Werten und Normen eines Gemeinwesens*« (Schmidt 2004, S. 377). Zwar wird dem *Konsens* der Rang einer *Funktionsvoraussetzung von Staat und Gesellschaft* attestiert, zugleich stellt sich die Frage, was diese *Funktionen* wiederum ausmacht, auf was ihre *substantielle* Qualität beruht und wie die *Konsense* die Zustimmung einholen und sich ihrer versichern. Daneben verweist Schmidt noch auf die unterschiedlichen Qualitäten und Schwierigkeitsgrade der *Konsensbildung*, die sich mit dem jeweiligen institutionellen Arrangement unterscheiden. Das Verständnis des *Konsenses* im Sinne der *Zustimmung* tritt bei Pehle noch deutlicher hervor: *Konsens* meine die »*Übereinstimmung zwischen den Mitgliedern einer sozialen Einheit über gemeinsame Ziele, Werte und Normen. Ein Minimum an Integration und damit K. gilt als Existenzvoraussetzung für jedes soziale System, besonders aber für die sich auf das Prinzip der Freiheit berufenden, demokratisch-pluralistischen Systeme, welche auf dem Anspruch freiwilliger Zustimmung gründen.*« (Pehle 2000, S. 320) Die Reichweite und notwendigen Inhalte des *Konsenses* seien indes von politischen Theorien auszuweisen. Die zugewiesene Position und Qualität des *Konsenses* schwankt zwischen der Formalität von Spielregeln, einem (impliziten) Fundus und einem (expliziten) kooperativen Projekt, zwischen abstrakten und konkreem, antesowie postzedenten Figuren des *Einen*.

Gerade weil der *Konsens* hier das *unverfügbare*, entpolitisierte Fundament einer politischen Ordnung beschreibt, birgt jede Politisierung, jenes Übergleiten in den Raum des Politischen, Komplikationen: Als Garantie der Konstitution einer pluralistischen Ordnung muss sich der *Konsens* den Versuchen der Vergegenwärtigung, Aneignung und Problematisierung entziehen. Entgegen dem *Vielen*, der Differenz (Konflikt) und der Differenzen (Pluralität), bezeichnet der *Konsens* somit das integrale *Eine* sozialer und politischer Ordnung. Einerseits wird so die Gleichsetzung des *Konsenses* mit politischen *Zielen* zumindest heikel, sind diese doch im Raum der politischen Auseinandersetzung situiert. Andererseits sind die integrativen und kohäsiven Potentiale des *Konsenses* auszuweisen, mithin der Ursprung, die Qualität und die Funktion des *Einen*. Brisant ist dabei, den *Konsens* als freiwillige Zustimmung zu denken und zugleich seinen unpolitischen und latenten Status zu bewahren. Anders gefasst markiert der *Konsens* zugleich einen willentlichen Akt und einen entzogenen *Grund*. Als Minimum kollektiver Ordnung wird dem *Konsens* stets der Pluralismus des Sozialen beigeordnet, mit dem sich neben der Affirmation des *Vielen* auch ein dieser Anlage entsprechendes politisches Modell verknüpft, in dem partikulare Interessen und diesen adäquate Verfahren eine relevante Bedeutung erhalten. So wird dem *Konsens* im Pluralismus ebenso die Versicherung der grundlegenden Ordnung des Spiels wie die Garantie seiner Regeln und Normen zugeordnet. Das Modell des

Pluralismus verlangt keine substantielle *Einvernahme*, sondern die *Zustimmung* zu ihrer Ordnung und ihrem prozeduralen Arrangement. Zugleich steht diese Grundlegung vor einem Problem: Der *Konsens*, der pluralistischen Ordnungen fundiert, kann sich selbst nicht pluralistisch ausweisen, würde dies doch zu einer Politisierung des Entpolitisierten und letztlich zu seiner Aufhebung führen. Um als *Grund* der politischen Ordnung zu dienen, müssen sich die *Annahmen* des *Konsenses* der politischen Aneignung entziehen. Zugleich steht der Pluralismus in der Pflicht, seine Ordnung und seine Bedingungen ausweisen und sich zu begründen: Einerseits kann die pluralistische Ordnung ihre Grundlagen nicht in Gänze legen, andererseits kann sie nur *Gründe* akzeptieren, die ihrer eigenen Disposition nicht widersprechen. Kurzum zeigt sich hier die komplexe Polarität des *Einen* und *Vielen* im Denken des *Grundes* politischer und sozialer Ordnung, die diese Arbeit begleiten wird,

Diese Ambiguität des *Konsenses* als *Fundus* polnischer Ordnung lässt sich als Folge der *Grundlosigkeit* deuten, in der jede *Annahme* des *Einen* fraglich und jede Beanspruchung von *Übereinstimmung*, Einheit und Einigkeit, diffizil geworden ist. Der *Konsens* selbst dient als eine zurückgenommene Begründungsfigur pluralistischer Ordnung, die in dessen Rahmen aber keinen rechten Ort findet. In substantiellen wie in prozeduralen Varianten zeichnen sich die postulierten Einvernahmen durch eine prekäre Qualität und eine periphere Position aus, die die *Annahmen* des *Einen* entschärfen sollen. Sie dienen weiter als Grundlagen der politischen Ordnung und deren Spielregeln, ohne aber die Prävalenz des *Pluralen* zu negieren. Rekurse auf die *soziale Homogenität* begründen so einerseits über ihre integrative Qualität die pluralistische Ordnung, andererseits wird ihnen ein vor-politischer faktisch-gegebener oder quasi-natürlicher Status attestiert, der sie zugleich entproblematisiert und *enttäuscht*. Obgleich es nötig ist, die Zustimmung zur politischen Ordnung die und Annahme *sozialer Homogenität* zu unterscheiden, verknüpfen sich beide Aspekte in der *Begründung* der pluralistischen Ordnung: Auch wenn der Pluralismus auf die Behauptung vorausgehender Einvernahmen verzichten will, bleiben ihm diese inform impliziter Verweise eingetragen. Das politische Modell des Pluralismus beruht demnach auf Garantien, die es selbst nicht einholen kann und von denen es zugleich abhängig bleibt. In der Figur des *Konsenses* scheinen verschiedene Versuche auf, mit der *Grundlosigkeit* konzeptionell umzugehen. Die *Annahmen* des *Einen* schwanken zwischen einem im- und einem expliziten Status, zwischen einer in- und einer externen Position und zwischen der Qualität einer vorlaufend-gegebenen *Übereinstimmung* und nachlaufend-voluntativen Zustimmung.

In der lexikalischen Bestimmungen (beider Schwerpunkte) wird eine terminologische Unklarheit in Hinsicht des *Konsenses* greifbar, die sich in unserem Zugang als zwei distinkte Modelle beschreiben lassen, die sich in den Formen, Positionen und Qualitäten des *Einen* unterscheiden: Einerseits kann der *Konsens* im Sinne einer *Übereinstimmung* verstanden werden, als *Einklang* im Sinne einer *harmonischen Komposition*, in der die Beteiligten schon je stehen.⁸⁹ So verstanden hebt der *Konsens* auf die Gemeinsamkeit eines vorgegebenen, impliziten *Einverständnisses* ab, dessen Kongruenz der latenten Mit-

89 Der Ausdruck: »Wir stimmen darin überein« setzt keine Einigung voraus, sondern konstatiert eine vorausgehende Einvernahme, eine Eintracht.

*teilung einer Stimmung*⁹⁰ entstammt (*Sens*). Der *Konsens* geht aus keiner Setzung hervor, sondern einer intimen Zusammengehörigkeit (*Ko*). Offen ist indessen, ob die *Übereinstimmung* eine über dem *Vielen* stehende *Stimme* (als Ausdruck des *Einen*) oder eine Komposition der *Stimmen* meint (Konstellation oder Konfiguration⁹¹). Zugleich entzieht sich diese harmonische *Komposition* der Herstellung und Verfügung: Sie besteht unabhängig von Verhandlungen, Diskursen oder Prozeduren. Im Sinne der Einwilligung und *Übereinkunft* akzentuiert der *Konsens* dementgegen die Prozedur der *Einigung*, die Transformation und die Produktion der späteren *Einigkeit*.⁹² Die Zustimmung setzt eine Absicht und einen Willen voraus, eine bewusste Entscheidung. Geht es hier um die Bildung von Einverständnis, zielt die Übereinstimmung auf den Einklang, die *Komposition* der Stimmen. Muss einerseits die Vereinheitlichung, die Transformation des *Vielen* zum *Einen* geklärt werden, muss andererseits der Ursprung des *Einen* und die *Konsonanz* des *Vielen* ausgewiesen werden.⁹³

*

Der Begriff des *Konsenses* gibt selbst keinen festen Ort des *Einen* vor: Diese Unbestimmtheit wird es in der Folge erlauben, den verschiedenen Formen und Formaten konsensualer Figuren, Momente und Gesten im Denken der Demokratie nachspüren zu können. Ohne Urteil, ob die *Übereinstimmung* oder die *Übereinkunft* dem *Konsens* näherliegt, zielt unser Zugang auf die Exploration der *Einschreibungen* des *Einen*.⁹⁴ Wie sein Ursprung zwischen ante- und postzedenten Quellen schwankt, so ist auch der Ort des *Einen* unbestimmt und kann ebenso in ausgezeichneten Strukturen, Funktionen und Positionen

-
- 90 Eine Arbeit Nancys trägt den Titel *Die Mit-Teilung der Stimmen*, auf dessen Denken des Kontextes einer *Welt*, eines *Sinn-Raums*, wir hier referieren und auf später zurückzukommen ist.
- 91 Das Verhältnis zwischen den Teilen und dem Ganzen ist hier zu unterscheiden: Akzentuiert die Konstellation die Ordnung des Ganzen, so stellt die Konfiguration den Zusammenhang der Teile heraus.
- 92 So kann man die Unterscheidung treffen, dass die *Übereinstimmung* einen statischen Zustand meint, die *Übereinkunft* dagegen eine Bewegung.
- 93 Bauman verlegt diese Spannung nicht in den Begriff des *Konsenses* selbst, sondern zwischen den Begriff des (gemachten) *Konsenses* und den des (gegebenen) *Verständnisses*: Nach Tönnies wäre der Unterschied zwischen Gesellschaft und Gemeinschaft ein »[...] von all ihren Mitgliedern geteiltes Verständnis. Nicht durch einen Konsens, wohlgerne: denn dieser ist lediglich ein Abkommen unterschiedlich gesonnener Menschen, ein Ergebnis von Verhandlungen und Kompromissen, dem Streit, Gezänk und zuweilen Handgreiflichkeiten vorausgehen. Das gemeinschaftliche, tatsächliche [...] Verständnis muß nicht erst gesucht, geschweige denn mühsam konstruiert oder erkämpft werden: Dieses Verständnis »ist da«, steht fix und fertig zur Verfügung – man versteht sich »ohne Worte« und muß niemals fragen: »Worauf willst du eigentlich hinaus?« Das Verständnis, auf dem Gemeinschaft beruht, geht allen Streitigkeiten und Abmachungen voraus. Es ist nicht das Ergebnis, sondern der Beginn des Zusammenlebens.« (G, S. 16)
- 94 Mit Tönnies könnten wir hier die Trennung zwischen Gesellschaft und Gemeinschaft eintragen. Gründet die Gemeinschaft in einer intimen Harmonie das Gewachsenen, ist die Gesellschaft ein äußerer Rahmen sozialen Bezugs und Verkehrs, der auf einer *Übereinkunft* inform gegenseitiger Kontrakte beruht. Da beide Dimensionen der Assoziation im Begriff des *Konsenses* angelegt sind, kann er auf beide bezogen werden. Wie wir im Folgenden sehen werden, löst sich dieser klare Zuschnitt der Gemeinschaft nach Tönnies auf.

wie in einer intimen Qualität, einem äußeren Potential oder einem geteilten Kontext bestehen.⁹⁵ Seine *Annahmen* können latent und manifest, explizit und implizit, prononciert und diskret sein; das *Eine* kann sich vor- und nachlaufend bilden, verfügbar und entzogen sein, bewusst und unbewusst vollzogen werden, als direktes Produkt und als indirekter Effekt entstehen und sich zuletzt ebenso als intimes Potential und als externer Faktor ausnehmen. Die wiederholte Darstellung der Mannigfaltigkeit seiner Manifestationen soll keineswegs in die Resignation einer Übersichtslosigkeit führen, sondern die Vielfalt der Spuren bewusst machen.⁹⁶

Offen ist daneben, *worin* und *wie* der *Konsens* besteht. Die inhaltliche Bestimmung – das *Worin* – verweist uns zurück auf das Gemeinsame oder Vereinbarte, womit die Konsequenzen der Distinktion deutlich zu Tage treten. Ein *Konsens* kann sich auf Prozesse und Strukturen beziehen genauso wie auf die diesen Prozessen zugrundeliegende gemeinsame Intentionen; ein *Konsens* kann sich auf Werte beziehen, diese selbst sein oder durch sie gewonnen werden; ein *Konsens* kann ein Diskursergebnis sein, das diskursive Verfahren oder auch eine spezifische Einstellung im Sinne einer staatsbürgerlichen Tugend, die die Diskurspraxen ordnet oder stabilisiert. Offenkundig gibt es ein diffuses Spektrum an Möglichkeiten, politischen *Konsens* mit *Annahmen* des *Einen* zu verbinden, wobei diese Aufzählung keineswegs einen Anspruch auf Vollständigkeit erhebt. Das *Wie* des *Konsenses* scheint komplexer, gilt es doch mehrere Dimensionen zu beachten. Zunächst kann festgehalten werden, dass eine *Übereinkunft* Intention voraussetzt: Die Akteure interagieren, *um* sich zu einigen. Für die *Übereinkunft* ist es somit eine notwendige Bedingung, dass sich die Teilnehmenden einigen *wollen*. Im Sinne einer indirekten Variante führt nicht ein Wille zur *Übereinkunft*, vielmehr geht die *Einigung* als emergenter Effekt aus einem Prozess hervor: *Wenn* Akteure miteinander *sprechen*, *einigen* sie sich.⁹⁷ Das *Eine* entstammt hier einer spontanen Transformation, im anderen Fall der Kompetenz der Beteiligten. In beiden Fällen ist es die Frage, was die Bedingungen der *Konversion* sind. Die Betonung der Kreativität wird von der *Übereinstimmung* nicht geteilt, geht sie doch von einer bestehenden harmonischen *Komposition* aus, die sich dem Zugriff entzieht. Die *Übereinstimmung* markiert die Ausrichtung einer *Stimmung*, in der die Beteiligten stehen. Der Ursprung des *Einen* wird einmal *vor*, einmal *nach* dem *Klingen* gedacht: *Übereinkünfte* müssen klären, wie sie die Dissonanzen *einen*, also den Einklang herstellen.⁹⁸ *Übereinstimmungen* ist dagegen kein Bezug zur Differenz eigen, ihr Merkmal ist die

95 So kann zum Beispiel ein *consensus gentium*, also die *Übereinstimmung* aller Völker, seine Einheit anthropologisch oder historisch, über eine universale Vernunft oder unbedingte Gesetze herleiten. Einen anthropologischen Ansatz verfolgt zum Beispiel Massing (IUK, S. 68), wenn er sich über die Bestimmung menschlicher Interessen und Bedürfnisse dem Pluralismuskonzept Fraenkels nähert. Die Anthropologie dient hier als objektiv-neutraler Fixpunkt des Verbindlich-Verbindenden. Die Konzeption *einer* universalen Vernunft werden wir bei Habermas ausgearbeitet vorfinden.

96 Zu beachten ist auch, dass die Koinzidenz verschiedener Ebenen (wie *einer* politischen Ordnung, *einer* politischen Gemeinschaft und *einem* sozialen Raum) nicht selbstverständlich ist und eines Ausweises bedarf.

97 So zum Beispiel bei Habermas, der jedem kommunikativen Akt ein *Telos* zur Verständigung zuerkennt.

98 Kompromisse sind demnach strukturell ähnlich angelegt, nur stiften sie keinen Einklang, sondern Zustimmung zu einem vorteilhaften Arrangement mehrerer Parteien. Das Verhältnis von zweckmäßiger Zu- und gemeinsamer *Übereinstimmung* bewegt sich auf die erste Komponente zu. Gleich-

Identität der *einen* Stimmung und Stimmlage von *Vielen*. Sie muss zwar kein Prozedere ausweisen, aber den Ursprung der polyphonen *Konsonanz* kenntlich machen.

Übereinstimmung und *Übereinkunft* stehen zugleich in Distanz und in einem Bezug: Jene meint nicht einfach einen *Klang*, sondern die Harmonie einer Vielzahl diverser Stimmen.⁹⁹ Der *Einklang* der Stimmen markiert eine Ausrichtung, die die Stimmen teilen, und einen Kontext, in dem sie stehen. Just diese *Komposition* der Stimmen verweist auf eine Bewegung der *Einigung*, in der sich die Harmonie bildet. Zugleich setzt sich so der Ursprung des *Einen* ins Äußere der *Übereinstimmung*. Die *Übereinkunft* verweist sowohl an ihrem Anfang wie an ihrem Ende auf eine *Übereinstimmung*. Die *Teilnahme* setzt das Ganze voraus, und jede *Einigung* einen gemeinsamen *Grund*: Die Stimmen der *Vielen* sind nicht *unbe-* und *ungestimmt*, sie stehen im *Einen*, in der antezedenten Ausrichtung einer Grundstimmung. Gleichsam ist das vorlaufende *Eine* der *Zustimmung*, des *Zugriffs* und der *Gestaltung* entzogen: Es gibt keine *Einigung* über die *Einigung*. Am Ende der *Übereinkunft* steht die Einstimmigkeit und entzieht sich wiederum der Dissonanz. Beide Enden der *Übereinkunft* hängen zusammen und werden zugleich durch die *Einigung* getrennt. Wie unterscheiden sich beide *Einheiten* der *Übereinkunft*? Die nachlaufende Einheit verbindet beide Vorgänge: In ihr wiederholt sich die Ganzheit eines einstimmigen *Wir*, und die Vereinigung der *Vielen*, just als Prozess des Ab-/Stimmens, in dem das Ganze wie die Teile in Resonanz stehen und *einen Klang* formen. Gleichsam stehen die Vereinigten vor ihrer *Einigung*, sie nehmen die Einheit wahr, das, was die gemeinsame Bestimmung ihrer *Einigung*, anzeigt und gleichzeitig jenes, was ihre *Einheit*, ihre *Gemeinschaft* bekundet.¹⁰⁰ Es ist nicht nur das materielle Ergebnis, sondern der Weg zu diesem im Sinne eines Prozesses, ein *Werden*: Steht das *Eine* offen zu Tage, scheint sich das *Andere* eher als latentes Fundament und implizite Ausrichtung zu bezeugen. Beide Bestimmungen des *Konsenses* schlagen demnach ineinander über, einmal zerfällt eine *Stimmung* in *Stimmen*, ein anderes Mal bedingt die *Abstimmung* eine *Gestimmtheit*, also die Offenheit eine Ausrichtung.

Die Distinktion beider Bestimmungen des *Konsenses* lässt sich auch anhand ihres Bezugs zum *Dissens* verdeutlichen. Aus Sicht des *Konsenses* zeichnet sich dieses Verhältnis durch eine klare Differenz aus: Die *Übereinstimmung* verweist auf die Abwesenheit des Konflikts, die *Übereinkunft* hingegen auf einen produktiven Umgang mit diesem. Auch wenn die *Übereinkunft* den Konflikt annimmt, bleibt die Aufnahme doch auf die Aushandlung begrenzt: Zugleich zieht sich die *Übereinkunft* einerseits auf eine anerkannte Ordnung des Konflikts zurück und nimmt andererseits das *Einverständnis* als ihren Zweck in Anspruch. Übernimmt der *Dissens* in der *Übereinkunft* also eine spezifische, wenn auch limitierte Ordnung und Funktion, so findet er in der *Übereinstimmung* keinen Halt und verbleibt im Außen.

sam scheinen damit Kompromisse einerseits wahrscheinlicher, andererseits unsicherer und prekärer. Siehe weiterführend zum Kompromiss und den Bedingungen seiner Verwirklichung die Arbeit Neidhardts (2013). Vgl. auch Günther 2006.

99 Ob der Ursprung des Einklangs nun *in* oder *über* den Stimmen liegt, ist hier zunächst ohne Belang.

100 Wenn wir uns entscheiden, dann eint uns nicht nur das Ergebnis, sondern auch das gemeinsame Entschließen.

Die konzeptionelle Verwendung des *Konsens*begriffs muss diese Grundstruktur aufnehmen und die in ihr angelegten Spannungslinien beachten. Das verbindende Merkmal von *Übereinstimmung* und *Übereinkunft* ist die Annahme einer *Einigkeit*, dessen Position, Funktion und Struktur unterschiedlich bestimmt wird und zu distinkten Akzentuierungen des *Einklangs* und der *Einvernahme* führt. Den Ursprung des *Einen* findet die *Übereinstimmung* in einer vorgelagerten harmonischen *Komposition*, einer *Stimmung*, in der die Akteure stehen. Die *Übereinkunft* hingegen betont weniger die Vorgabe der *Einigkeit*, sondern seine Herstellung, also den Prozess der *Einigung*. Muss die *Übereinstimmung* die Quelle der Harmonie ausweisen, muss die *Übereinkunft* ein transformatives Arrangement vorlegen, in dem sich die *Konversion* des *Vielen* zum *Einen* klärt.

Mit dieser Distinktion lässt sich die konsensuale Einholung des *Einen* differenzieren und analysieren. Bevor wir uns den Implikationen des *Konsenses* im demokratischen Denken zuwenden, müssen die Komponenten des *Konsenses*, das *Ko* und der *Sens*, bestimmt werden.

3. Der *Konsens* zwischen dem *Ko* und dem *Sens*

Auch wenn im *Konsens* verbunden, eignen *Ko* und *Sens* doch unterschiedliche Imperative, Modi und Kontexte, mit denen relevante Im- und Komplikationen für die Bestimmung des *Konsenses* und seiner *Annahmen* des *Einen* einhergehen. Im *Ko* zeigt sich eine *Gemeinschaft* an, eine *kollektive Identität*, der *Sens* hingegen verweist auf einen *mitgeteilten Sinnraum*, auf einen *sensualen Kontext*.¹⁰¹ In beiden Komponenten lassen sich genuine Anlagen des *Einen* finden, die in ihrer Charakteristik offenzulegen sind. Ohne die integrativen Potentiale des *Sinnraums* zu marginalisieren, steht das *Ko* und sein Bestreben, die kollektive Identität, Integrität und Authentizität einer *Gemeinschaft*¹⁰², ihren geteilten Ursprung und Grund zu bestimmen, in unserem Fokus.¹⁰³ Obgleich dieser Zugang die Komponenten trennt, gilt es gegenüber ihren mutualen Referenzen sensibel zu bleiben: Das *Ko* steht in der Ausrichtung des Sinns wie der *Sens* in der Ordnung eines kollektiven

101 Eine systematische Untersuchung des Gemeinschaftsdenken bieten Gertenbach et al. (TdG, S. 15), die auch eine begriffliche, zeitdiagnostische, analytische, funktionalistische und politisch-ethische Perspektive unterscheiden.

102 Für eine breite Diskussion der *Gemeinschaft* empfiehlt sich der Sammelband Vogls (1994). Nach Gertenbach et al. (TdG S. 11) gibt es viele Bezugnahmen zum Gemeinschaftsbegriff, aber kaum ausgearbeitet Theorien.

103 Daneben sind der Problemhorizont und die Fragestellung des *Ko* im Vergleich zum *Sens* konzentrierter. Das Terrain der wissenschaftlichen Bearbeitung des *Sens* ist facettenreich und erstreckt sich über Philosophie, Anthropologie, Sprachwissenschaft, Psychologie, Kultur- und Kognitionswissenschaft bis hin zur Phänomenologie. Auch mehr ideengeschichtliche Schwerpunkte sind möglich, wie die Arbeit Nehrings (2010) zu Kant und Meints-Stenders (2009) Arendt-Studie zeigt. Ferner sind die Arbeiten des Dresdner SFBs »Transzendenz und Gemeinsinn« und, speziell zum Aspekt der Wahrnehmung, der Sammelband Wiesings (2002) einschlägig.

Kontextes. Ohne ein definites Verständnis der *kollektiven Identität* politischer Gemeinschaften oder dem *sensualen Kontext* kommunaler Sinnräume zu bieten, soll es uns um eingelassene *Annahmen* des *Einen* gehen, die auch unsere Beschäftigung mit dem Denken der Demokratie instruktiv anleiten werden.

Im Zuge einer antizipierenden Orientierung kann das *Ko* als Unität, Identität und Integrität *einer* Gemeinschaft, der *Sens* als Kontext, Kontur und Kontakt *einer* mitgeteilten Welt begriffen werden. Das *Ko* geht von einer Konformität aus, einer intimen Einheit und kollektiven Zusammengehörigkeit. Welcher Status, welche Position und Funktion der Gemeinschaft und dem Gemeinsamen in der Einholung des *Einen* entspricht, welche Quellen die *kollektive Identität* hat, ist offen und vermag als Horizont der Befragung zu dienen. Der *Sens* indes markiert die Ausrichtung einer *mitgeteilten Welt*, einen impliziten Kontext, in dem die Einzelnen stehen. Kurz geht es um eine vorgegebene, gleichwohl latente Ordnung, die Orientierung und Übersicht bietet, Vertrautheit und Gewissheit stiftet und die Positionierung im *Raum* (und in der Zeit) erlaubt. Beide Figuren unterscheidet die Qualität der Integration: Das *Eine* des *Ko* leitet sich aus einer *intimen* Eigenschaft her, einer Substanz. Das *Eine* des *Sens* bildet sich dagegen als Ausrichtung, die sich im und als Kontext der Koexistenz formiert. Auch wenn demnach beide Figuren einen *Konnex* stiften, lässt sich die Gemeinschaft als *Fundus kollektiver Identität*, der *Sens* als koordinierende Struktur *einer mitgeteilten Welt* fassen. Wiederum verbunden sind die Komponenten in ihrer Nähe zur *Überstimmung* (und der *Kom*-Position der *Übereinkunft*): Es geht nicht um die *Einigung*, sondern den *Einklang*, der sich sowohl als Identität der Gemeinschaft als auch als Raum des Sinns ausnehmen kann. In beiden Fällen geht das *Eine* zuvor und entzieht sich direkter Einsicht, Verfügung und Produktion.

Um das *Ko* zu bestimmen, seinen *Annahmen* des *Einen*, seinen Mechanismen der Integration und Formen von Kohärenz, werden wir uns zunächst um eine etymologische Vorklärung bemühen, um im Anschluss kurz einige Zugänge zum Denken der Gemeinschaft vorzustellen und dann etwas detaillierter auf die Kritik Juliane Spittas am *Essentialismus* des Gemeinschaftsdenkens einzugehen. Im Anschluss werden wir uns um eine Bestimmung des *Sens* und schließlich um den Zusammenhang beider Aspekte bemühen.

*

Das *Ko* befindet sich im semantischen Feld von *gemeinsam*, *zusammen* und *mit*, wobei wir uns hier auf die lexikalische Bestimmung der Begriffe »gemeinsam«, »gemein« und »Gemeinschaft« konzentrieren werden.¹⁰⁴ Nach dem *Deutschen Wörterbuch* von Jacob und Wilhelm Grimm ist das Adjektiv *gemeinsam* ursprünglich eine verstärkte Nebenform von *gemein* und ist im Sinne von *mehreren gemein*, *allgemein*, *gemeinschaftlich* und *öffentlich* zu verstehen.¹⁰⁵ Neben dieser Bedeutung, die zudem mit *communis* und *catholicus* in Verbindung steht, wohnt dem Begriff auch der Sinn von *vertraut*, *umgänglich* und *familiär*

104 Den beiden anderen Aspekten, dem *Zusammen* und dem *Mit*, werden wir uns im Denken Nancy widmen.

105 Vgl. *Deutsches Wörterbuch* von Jacob und Wilhelm Grimm. 16 Bde. in 32 Teilbänden. Leipzig 1854–1961, hier Bd. 5, Sp. 3263. [<https://www.woerterbuchnetz.de/DWB?lemma=gemeinsam>]

inne.¹⁰⁶ Als dritte Bedeutung führt das Wörterbuch *gemeinschaftlich* auf, einen Horizont von *unitus* und *sociatus*, Einheit und Verbund. Trotz der Etablierung der letzten Bestimmung sind die anderen Sinnbezüge untergründig weiter im Begriff präsent. Ursprünglich stand *gemein* für das *Teilen einer Eigenschaft* und so in Kongruenz mit *gemeinsam*. Daneben hatte es auf die Bedeutung einer *weiten Verbreitung* im Sinne des *Allgemeinen*. Zugleich verwies *gemein* auf das *Gewöhnliche* und *Einfache*, ohne dies dabei herabzusetzen.¹⁰⁷ Durchgehalten hat sich indes sein abwertender Sinn, der Niedertracht und Ordinärität besagt. Nach Riedel bezeichnet das *gemeine* »einerseits die durch gemeinsames Sprechen [...] und Handeln bewirkte personale Verbindung zwischen Menschen, anderseits den Zustand des Verbundenseins als soziales Handlungsschema, das der Aktualisierung bedarf [...]«. ¹⁰⁸ (Riedel, GeGe, S. 802; vgl. Niekrenz, GaM, S. 15) Kurzum meint das *Gemeine* ebenso eine formale Qualität einer *Praxis* wie eine materielle oder auch substantielle Qualität eines *Status*. Auch wenn sich die *Kooperation* und die *kollektive Identität* einer Gemeinschaft in verschiedenen Hinsichten unterscheiden, so ist doch zugleich ein genuines Kennzeichen der *gemeinsamen* Tätigkeit zu beachten, das gerade im Unterschied, etwas *zugleich* und etwas *zusammen* zu tun, als Attribut *gemeinsamen* Agierens hervortritt, dessen *personale Verbindung* hier ins Gewicht fällt.¹⁰⁹ Auch wenn beide Formen im Sinne des *Gemeinsamen* beschrieben werden können, steht einem *äußeren* Verhältnis ein *intimes* Band gegenüber. Die Praxis gemeinsamen Sprechens und Handelns kennzeichnet nicht nur eine Pluralität der Akteure, sondern ebenso ihr gegenseitiger Bezug wie der *mitgeteilte* Kontext, in dem diese stehen und der den Raum, die Form und den Stoff ihres Austauschs prägt. Zugleich ist fraglich, ob der *kommunale* Bezug dem gemeinsamen Handeln als Kontext vorausgeht, mit ihm einhergeht oder sein Resultat bildet: Kurzum kann das *Einende* der *Kooperation* ebenso in einem vorlaufenden Zusammenhang (der *Ausrichtung* des *Ko*) wie in der Produktion (dem *Ins-Werk-Setzen* der *Operation*) und dem Produkt (dem *Werk* im Sinne des *Opus*) liegen. Dabei stehen die Komponenten in Korrelation, womit es sich verbietet, einen Aspekt der *Kooperation* als primären Faktor der Einigung auszuzeichnen.

106 Schneidereit (DGG, S. 12) weist auf die lateinische Wurzel *munus* (Amt, Wirkungskreis) und *communis* (gemeinsamen, öffentlich) hin. Mit dem Verweis auf *communis* ergibt sich zugleich eine Anknüpfung an Espositos (CUW) Ausarbeitung der Gemeinschaft. Siehe daneben Riedels (GeGe, S. 802) begriffliche Klärung des »Gemein«, in der er zudem auf die Anlage eines *rechts- und pflichtverhältnisses* im Bedeutungsfeld der *communis* hinweist. Auch dem *publicum* wohnt wie der *communis* ein Verweis auf die Gemeinschaft, auf das Gemeinschaftliche und gemeinsamen Angelegenheiten inne.

107 Das englische *common* trägt diesen Bezug ebenso weiter wie die Allgemeinheit.

108 Diese Ambivalenz eines bestehenden Zusammenhangs und einem zu aktualisierenden Schema gilt nach Schneidereit (DGG, S. 23) ebenso für die etymologische Bestimmung der Gesellschaft, woraus sich sie das Fehlen signifikanter Unterschiede der Begriffe erklärt. Zur Begriffsgeschichte des Paares Gemeinschaft und Gesellschaft siehe neben dem Artikel Riedels (GeGe) auch die Ausführungen Schneidereits (DGG, insb. S. 23 – 28).

109 Die Frage, wann Akteure etwas gemeinsam oder als Gemeinschaft tun, und welche Bedeutung der Intention dabei zukommt, kann hier nicht geklärt werden. Dass Gemeinschaft mehr verlangt als zufällig geteilte räumlich-zeitliche Koinzidenz scheint dabei allerdings plausibel.

Ursprünglich steht der Begriff der *Gemeinschaft* in Verbindung mit dem weiten Bedeutungsraum von *gemein*.¹¹⁰ In diesem traten zudem spezifische Verwendungsweisen inform einer scholastischen Verständnisses im Sinne einer Extraktion des Allgemeinen und einer juristischen Auslegung auf, in der die *Gemeinschaft* »als stellung und thätigkeit jenes merkwürdigen freigewählten schiedsrichters, der in streitigkeiten das letzte entscheidende wort zu sprechen hatte und selbst ein gemeiner man hiesz«, begriffen wurde. *Gemeinschaft* verwies so auf die geteilte Akzeptanz einer Institution, mithin einer kompetenten Autorität, der sich beide Parteien überantworten, die aber gleichzeitig unvoreingenommen bleiben muss. In einer weiteren Auslegung meinte *Gemeinschaft* ein *gemein-werden-mit*, im Sinne von Bekanntschaft, Vertrauen und Vertrautheit. In Bezug auf das *Gemeindeleben* gewann der Begriff dann seine *eigentliche* Bedeutung und erschien in der Folge »zugleich geradezu als nebenform zu *gemeinde*«. Die *Gemeinschaft* kann in diesem Zusammenhang eine bestimmte Form bezeichnen, die *Gemeinde* selbst oder auch den *Gemeindegrund*, also die *Almende*, sowie das *gemeine Gut*. Eine andere Bedeutung bezieht sich auf eine *Übertragung* »auf alle anderen formen gemeinsamen lebens und wesens«. Dies könne als *kirchliche* und auch als *weltliche im allgemeinsten Sinne verstanden werden, also als Gemeinschaft der Heiligen* oder als *Gemeinschaft der Verwandten, des menschlichen Geschlechts oder des Staates*. Als dritte Möglichkeit dieses Kontextes sind *engere bis engste Kreise oder Verhältnisse gemeinsamen Lebens* zu nennen, womit *Gemeinschaften* als soziale Formen (Ehe u.a.) sowie als geteilter Besitz von einigen oder allen zu verstehen sind; eine vierte Auslegungsmöglichkeit versteht *Gemeinschaft* als *verkehr und umgang aller art, im Sinne eines besonderen Geschäftsverkehrs*, eines besonderen Umgangs miteinander, einem kollektiven Verbund mit besonderen Eigenschaften (wie Schutzfunktionen). Die letzten drei Bedeutungen der *Gemeinschaft* scheinen von wenig Relevanz und werden daher ausgelassen.¹¹¹ Auch wenn die Bedeutung von *Gemein* im Begriff der *Gemeinschaft* präsent bleibt, so die Ambivalenz des Bezugs zugunsten einer Präferenz des *Status* aufgehoben. *Gemeinschaften* beruhen auf einer intimen Identität, die sich aus einem *Gemeinsamen*, einer Zusammengehörigkeit und einem Verbindenden herleitet. Welchen Status, welche Qualität und Funktion die Einheit der *Gemeinschaft* aufweist, ist ebenso unbestimmt wie ihre Form und Materialität: Ob es sich um eine Essenz oder ein Potential, eine Kondition oder eine Konsequenz handelt, ob die Identität vorausgeht, in und mit der Koexistenz entsteht oder eine nachträgliche Zuweisung und ob die Einheit total oder partikular, homogen oder plural ist, legt der Begriff nicht fest. Im Bemühen um eine weitere Klärung gilt es, die Überlagerung der Ambiguität des Begriffs zu vermeiden und gegenüber den Versuchen seiner Bestimmung unvoreingenommen zu bleiben.¹¹²

110 Vgl. Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm. 16 Bde. in 32 Teilbänden. Leipzig 1854–1961, hier Bd. 5, Sp. 3264 – 3269. [<https://www.woerterbuchnetz.de/DWB?lemma=gemeinschaft>]

111 Vgl. auch den Artikel zum Begriff *Gemeinsam* im Etymologisches Wörterbuch von Pfeifer, in dem auch »gemeinsam«, »Gemeinsamkeit« und »Gemeinschaft« aufgegriffen werden (Vgl. *Digitales Wörterbuch der deutschen Sprache* [<https://www.dwds.de/?qu=gemeinsam>])

112 Auffällig ist die Bindung an Sprache, die neben dem Handeln eine Quelle von Gemeinschaften ist. Gleichwohl die integrierende Funktion von Sprache hier nicht gelegnet werden soll, muss doch betont werden, dass das Kriterium *einer* Sprache nicht für die Gemeinschaftsbildung ausreichen kann: *Sprachgrenzen* decken sich nicht unbedingt mit *Gemeinschaftsgrenzen*. Sprache kann

3.1 Zugänge zum Denken der Gemeinschaft

Die klassische Definition¹¹³ der Gemeinschaft stammt von dem Soziologen Ferdinand Tönnies, der sie von der Gesellschaft abhebt und dabei versucht, beide als differente Modi menschlicher Koexistenz und Assoziation herauszuarbeiten.¹¹⁴ Nach ihm zeichnet sich die Gemeinschaft durch eine intuitive, familiäre Nähe und intime Vertrautheit aus. (Vgl. GG, S. 185, auch GG, S. 154). Zu diesem Modus des gewachsenen menschlichen Zusammenlebens könnten sich die Menschen nicht entscheiden, vielmehr entspringe er dem *Zusammenleben selbst*.¹¹⁵ (Vgl. GG, S. 189) Das *Verständnis*¹¹⁶ als der Gemeinschaft adäquate Wesensart bilde sich ebenso *schweigend*.¹¹⁷ Dieser Kontext formiere sich schlicht im *Mit-Sein*, mit Bei-einander-Sein: Gemeinschaft sei *Weltbildung*.¹¹⁸ In Abgrenzung von der Gemeinschaft bestimmt Tönnies (GG, S. 34, S. 36 und S. 40) die Gesellschaft als formalisiertes, *äußeres* Verhältnis, in dem sich die Menschen und der Welt distanziert und un-

als Bedingung eines Verstehens, eines Verständnisses und eines Einverständnisses gesehen werden: Tietz (GdW, S. 13 u. S. 23 – 26) betont einerseits die Sprachlichkeit als Gemeinschaftsbedingung, gleichwohl notiert er aber, dass es weniger auf Sprache denn auf ein geteiltes Verständnis im Sinne eines *sensus communis* ankomme.

- 113 So auch Bond (2013) in der Einleitung seiner ambitionierten Einlassung in Tönnies Werk und deren zeitgenössischer Verortung,
- 114 Tönnies (GG, vgl. Clausen 1991) verwies bereits auf die dialektische Anlage des Begriffspaares. Schneiderei (DGG) arbeitet die dialektische Beziehung zwischen Gemeinschaft und Gesellschaft in Bezug auf Hegel heraus. Angemerkt sei hier zudem die von uns veranschlagte sozialontologische Lesart Tönnies, die ungeachtet ihrer bleibenden Ausweisungspflicht durchaus fruchtbare Horizonte zu eröffnen vermag.
- 115 »Alles vertraute, heimliche ausschließliche Zusammenleben (so finden wir) wird als Leben in Gemeinschaft verstanden. Gesellschaft ist die Öffentlichkeit, ist die Welt. In Gemeinschaft mit den Seinen befindet man sich, von der Geburt an, mit allem Wohl und Wehe daran gebunden. Man geht in die Gesellschaft wie in die Fremde.« (GG, S. 3) Siehe auch die Organismusmetaphorik (GG, S. 19, vgl. Niekrenz, GaM, S. 16ff.). Schneiderei (DGG, S. 51) weist darauf hin, dass Abweichung, Individualisierung und ähnliches in der Gemeinschaft prinzipiell ausgeschlossen seien. Die Vereinheitlichung stelle sich als Zwang zur Gleichheit dar.
- 116 Siehe neben den Ausführungen Tönnies (GG, S. 18f.) auch die Hinweise Baumans (G).
- 117 Die organische Gewachsenheit, die natürliche Einheitlich und Eingelassenheit stehen für Tönnies im Vordergrund: Gemeinschaften sind nach ihm nicht prekär, zumindest werden sie von den Vergemeinschafteten so nicht wahrgenommen. Schneiderei (DGG, S. 14 und S. 49) verweist hingegen auf ein bewusst-aktives Moment, eine Entscheidung zur Gemeinschaft. Der Punkt der Gemeinschaft bei Tönnies ist aber die Alltäglichkeit oder Lebensweltlichkeit des Bezugs, es ist eben keine bewusste Entscheidung, jedenfalls in der Grundform der Gemeinschaft. Auch Niekrenz (GaM, S. 20f.) weist darauf hin, dass Gemeinschaft bei Tönnies nicht herstellbar, insbesondere kein Teil des Kürwillens sei. Tietz dagegen folgert aus der *gegenseitigen Bejahung* die Verpflichtung zu einer Verständigung auf gemeinsame Werte, auf das gemeinsame Wohl und die gemeinsamen Ziele. Wie der kognitivistisch-deliberative Ansatz Tietzs (GdW, S. 71) mit dem Gemeinschaftsdenken Tönnies vermittelbar sein soll, bleibt unklar. Auch Gertenbach et al. (TdG, S. 40) hebt die Notwendigkeit der Entscheidung für die Gemeinschaft hervor, wobei zur Begründung auf spätere Werke von Tönnies verwiesen wird.
- 118 Welt- und Selbsterfahrung sind konstitutiv an die Kontexte der Gemeinschaft gebunden. Unser Rückgriff auf das Vokabular Nancys liegt in der Sache begründet, auch wenn er Risiken der Verzerrung mit sich führt.

vertraut begegneten. Die Menschen seien nicht mehr zusammen, sondern für sich, allein und gegen die *Übrigen*. Der gemeinsame Bezug ist nicht gegeben, sondern muss explizit hergestellt werden, zum Beispiel über Kontrakte.¹¹⁹ Es ist ein formales Regelsystem, für das die Gesellschaft entsteht, ein *Aggregat aus Konvention und Naturrecht* (GG, S. 44).¹²⁰ Die Sphäre der Gesellschaft ist zudem geprägt von instrumentellen Beziehungen, in denen es Individuen um Besitz und Macht bestellt sei. Die Gemeinschaft ist dagegen durch genuin nicht-instrumentelle, intime Bezüge gekennzeichnet, durch Sorge, Vertrauen und Nähe.¹²¹ Zugleich ist es möglich, diesen Ansatz in den Kategorien des Öffentlichen und Privaten weiterzuentwickeln und ihn so zugleich produktiv in andere Kontexte zu überführen.¹²²

Diesen eher soziologischen (bzw. -phänomenologischen) Fokus teilt Helmuth Plessner nicht, vielmehr geht er den Postulaten der Gemeinschaft seiner Gegenwart als ideologischen Hypostasen nach. So zeichneten sich die politischen Jugendbewegungen der Weimarer Republik durch den Anspruch exklusiver Kollektivität und damit einhergehend durch einen unbedingten *Rigorismus* aus, deren Implikationen Plessners Interesse galt.¹²³ Der *soziale Radikalismus* und des *Wertrigorismus des Geistes* (GdG, S. 25) seien Kennzeichen einer Gemeinschaftsidealisierung, die unabdingbar Utopie bliebe, nur Wunsch und Streben hin zur Einheit, Harmonie und Sicherheit.¹²⁴ Gerade weil diese *Welt von Gestern* unwiederbringlich verloren sei und sie *künstlich*¹²⁵ in die Gegenwart verlängert

-
- 119 Tönnies Studien waren durchaus von Hobbes beeinflusst. (Vgl. Bickel 1990, S. 27f. und Willms 1991)
- 120 Schneiderei (DGG, S. 54f.) weist darauf hin, dass das Ökonomische nicht nur das Primat der Gesellschaft, sondern auch das der Gemeinschaft sei.
- 121 Ein offener Punkt der Tönniesrezeption ist die Frage, ob die Gesellschaft die Gemeinschaft abgelöst habe, oder ob beide zusammen (getrennt nebeneinander oder im gegenseitigen Bezug) weiterhin bestehen. In dem hier vorgestellten Verständnis im Sinne sozialer Modi wird einzig letztere Option der Tönniesschen Rekonzeptionalisierung gerecht. Just an diesem Punkt setzt auch Schneiderei's Argument an, nach welchem sich Gemeinschaft und Gesellschaft bedingen: »Die Lebendigkeit einer Gemeinschaft konstituiert durch das (implizite oder explizite) Wissen der Individuen um die Gemeinschaft.« (DGG, S. 88) Daran schließt sie eine Trennung der Gemeinschaftsformen in eine allgemeine, das Ganze ausdrückende Form der Gemeinschaft, die aber für das Individuum nicht erkennbar sei, und eine zweite künstliche, das Erkennen ermöglichende Form, an. Mit Hegel führt sie darauf aufbauend aus, wie sich innere und äußere Form dialektisch bedingen. (Vgl. DGG u.a. S. 89)
- 122 Siehe für diesen Punkt die Ausführungen Parks (2009, S. 118 – 133). Weiterführend bietet sich neben der Arbeit Sennetts (2013) über den *Verfall des öffentlichen Lebens* auch die Studie Bajohrs (2011) zu den *Dimensionen des Öffentlichen* in Arendts Denken an.
- 123 Siehe neben der Studie Ahrens (2015) zu den *bündischen Jugendbewegungen* auch Arndts (2013) Darstellung der Situation der Jugend in der Weimarer Republik und den Sammelband von Dreyer und Braune (2016).
- 124 Plessners (TdG, S. 44) Zugang zu Tönnies Begriffspaar erweist sich als Versuch, die rein-soziologischen Begriffe politisch bzw. auf der Ebene der aktuellen politischen Inanspruchnahme zu fassen. Dabei versteht Plessner seine Arbeit – unausgesprochen – als kritische Antwort auf Tönnies Ansatz. Eben dadurch bietet sich der Vergleich zwischen Tönnies und Plessner an. (Vgl. Peetz 2010 und Bickel 2002)
- 125 »Auch die Gemeinschaft kann ohne Hilfsmittel künstlicher Art nicht existieren, der Mensch als geistiges Wesen ist darauf angelegt, aber sie wird dieser Künstlichkeit einzuschränken suchen, weil sie darin die Gefahr einer verdeckenden, entseelenden Zwischenschicht wittert.« (GdG, S. 40)

würde, radikalisiere sich ihre Reminiszenz durch einen Purismus. Plessner geht diesem Phänomen in zwei Ausformungen nach: Auf der einen Seite steht die *Blutsgemeinschaft*, die sich über eine innere Abgrenzung, einer Qualität der *Gemeinschaft*, stiftet, und über die *Liebe*¹²⁶ zu einer verehrten Person¹²⁷ und gruppenspezifische Selektionsmechanismen (Zeremonien, Riten, Symbole) ausweise. Auf der anderen Seite positioniert Plessner die *Sachgemeinschaft*, in deren Mitte keine innere, substantielle Qualität der Gruppe und eine ausgezeichnete Figur stehe, sondern ein (äußeres) Ziel, welches die Mitglieder eine und welchem diese *vernünftig* nachgingen. Der erste Typ propagiert die Reinheit der Gemeinschaft, der zweite die Reinheit der Absicht.¹²⁸ Die Identität bildet sich einmal innerlich, einmal äußerlich; in beiderlei Hinsicht werden eine absolute Selbstaufopferung und Hingabe gefordert. Dieser enorme Anspruch an das Gemeinsame, das Nahe und Intime, erkennt nach Plessner aber die konstitutive anthropologische Grundanlage des Menschen: Das beanspruchte Ideal negiere die Offenheit, Komplexität und Ambivalenz, die die sozialen Bezüge der Mensch ebenso prägten.¹²⁹ So gesehen bleibt Plessners Argumentation nicht beim Nachvollzug politischer Ideologie stehen, sondern weist deren Defizit anhand einer wiederum sozialanthropologischen Perspektive nach. Beide Modi der Assoziation, der gemeinschaftliche wie der gesellschaftliche, seien aufeinander verwiesen und können nur zusammen bestehen. So stellt Plessner (GdG, S. 31f., zur Bejahung der Gesellschaft siehe GdG, S. 38) neben das getrennte Zusammenleben der Gesellschaft, deren Isolierung und Verfremdung, die Möglichkeit einer neuen, gemeinschaftlichen Sinnstiftung heraus, eine emanzipierte Bejahung gesellschaftlicher

-
- 126 Im *Lieben* könne sich der Einzelne vergessen und sich ganz einer anderen Person verschreiben. Die Liebesgesinnung zeichne sich aber dadurch aus, dass das geliebte Objekt nicht zurück lieben kann: »Eine Grenze der Gemeinschaft wird deutlich: Die Chance ihrer Verwirklichung nimmt mit der Wahrscheinlichkeit der Liebe, d.h. mit wachsender Distanz zu individueller Wirklichkeit ab.« (GdG, S. 47) Liebe im eigentlichen Sinne beschränkt Plessner auf konkrete Personen, eine umfassendere Liebe nennt er Liebesgesinnung.
- 127 »Wo immer das Leben sich gemeinschaftlich gestaltet, in der Familie, im hauswirtschaftlichen Verband von Herrschaft und Gesinde, dem Gutshof patriarchalischen Stils, oder im Bund, der unter geistiger Idee steht, in der religiösen Gemeinde, bringt es ein emotional getragenes Führertum hervor.« (GdG, S. 43) Die Einheit wird dabei von der *gemeinsamen Quelle des Blutes* (GdG, S. 44) gestiftet. Darüber hinaus weist Plessner ebenso wie Tönnies auf *einen Willen* hin, der sich aus dem Zusammenleben ergebe. Gleichsam dunkel wie bei Tönnies verweist Plessner auf die biologische Verwandtschaft als auch auf die *heimnisvollere Gleichgestimmtheit der Seelen* (GdG, S. 45), ohne die eine Gemeinschaft nicht bestehen könne.
- 128 Beide Typen unterschieden sich mehrfach: Neben der *Unpersönlichkeit ihres* menschlichen Fundamentes und ihrem globalen Anspruch ist die dritte Eigenschaft der *Sachgemeinschaft* ihr *Arbeitscharakter* (GdG, S. 52).
- 129 Beiden Ausformungen des gemeinschaftlichen Zusammenlebens haben denselben Mangel, sie können die Vielfalt, die Anspannung des menschlichen Zusammenlebens nicht erfassen. (Vgl. Plessner, GdG, S. 79) Die vollkommene Hingabe an die Gemeinschaft stellt Plessner infrage: Sie scheitere an der beanspruchten Intensität wie an dem Potential der Negation, des zumindest immer möglichen Rückzugs aus der Gemeinschaft. Die individuelle Entscheidung wird gleichzeitig zur Grundlage der Gemeinschaft, indem es seinen Willen und sein Vertrauen als Basis setzt, gleichzeitig wird das Individuum durch die Gemeinschaft aufgesogen, weil es seiner Individualität nicht nachkommen kann. Beide Bewegungen seien im Gemeinschaftsbegriff angelegt.

Lebensbezüge.¹³⁰ Eine Quelle dieser Sinnstiftung liege in der autonomen, politischen Praxis und der Gestaltung einer gemeinsamen Welt.¹³¹ Plessner verortet den Menschen im Zuge seiner Anthropologie¹³² nicht einseitig in der Gemeinschaft oder der Gesellschaft: Wesentlich stehe dieser in ihrer Spannung, die sich einerseits im Bedürfnis nach der Intimität einer Gemeinschaft zeige, andererseits aber auch der Äußerlichkeit gesellschaftlicher Beziehungen und ihrer öffentlichen Anerkennungspotentialen bedürfe.¹³³

Zygmunt Bauman¹³⁴ (G, S. 7f.) betont zunächst die positive Konnotation des Gemeinschaftsbegriffs: Dieser verweise auf *Wärme, Behaglichkeit und Komfort*, auf Sicherheit¹³⁵ und Überschaubarkeit sowie auf einem Raum des *Einverständnisses*. Gemeinschaften charakterisierten geteilte Lebensbezüge, also *eng verknüpfte Biographien* und die »*Erwartung einer langfristigen regelmäßigen und intensiven Interaktion*« (G, S. 61). Das gemeinschaftliche *Einverständnis* sei nicht als Produkt zu verstehen, sondern als latenter Kontext, der sich der Kritik und Rezeption entzöge. (Vgl. G, S. 18) Diese Sphäre der Vertrautheit könne nicht reflektiert, exemplifiziert oder propagiert werden, ohne sich aufzulösen, besser: schon aufgelöst zu sein. Zugleich markiere die Gemeinschaft einen

130 Plessners Vorwurf an den Radikalismus ist, dass dieser die Seele zu harmonisch auffasse und nicht die Spannung aufgreife, in welcher der Mensch grundsätzlich stehe. Des Menschen Streben hin zur Vertrautheit der Gemeinschaft ist ebenso groß wie sein Streben zum *Spielraum* der Gesellschaft. Beides, *Offenheit und Vertrautheit, Reibung und Wärme*, fielen im Staat zusammen: »*Staat ist systematisierte Öffentlichkeit im Dienste der Gemeinschaft, Inbegriff von Sicherungsmaßnahmen der Gemeinschaft im Dienste der Öffentlichkeit.*« (GdG, S. 115) Zentral ist hier die Bestimmung des Staates nicht als starre Ordnung oder realisiertes Ideal des guten Lebens, sondern als Prozess, als Verfahren des Ausgleichs über das Recht. (Vgl. MmN, S. 199) Hier kongruiere die *Stimme des Herzens* mit dem *über Übereinkunft Ausgewogenen* (ebd.), der Staat sei ein »*ununterbrochener Versuch, die Substanzwerte der [...] Lebensgemeinschaft mit den Funktionswerten des Miteinanders auskommens der einzelnen Personen im gesellschaftlichen Verkehr in Übereinstimmung zu bringen.*« (GdG, S. 130)

131 In *Macht und menschliche Natur* bestimmt Plessner die Politik als »*Zustand des menschlichen Lebens, in dem es sich nicht nur äußerlich und juristisch, sondern von Grund und Wesen aus seiner Verfassung gibt und gegen die Welt behauptet. Sie ist der Horizont, in dem der Mensch die Sinnbezüge seiner selbst und der Welt, das gesamte Apriori seines Sagens und Tuns gewinnt.*« (MmN, S. 201) Die Zusammenhänge von Politik, Willen, Sinn und Weltbildung werden nicht weiter differenziert.

132 Siehe unter anderem: Plessner 1965. Weiterführend: Lindemann 2005; Dux 1974; Meyer-Hansen 2013. Für einen breiteren Kontext der philosophischen Anthropologie bietet sich die Arbeit von Wunsch (2014) an. Zudem liegen Vergleichsstudien zu Schmitt (Vgl. u.a. Kramme 1989) und Scheler (Vgl. u.a. Becker 2010) vor.

133 Zwar bleiben die verschiedenen Sphären stets vermittelt, doch verweist Plessner auf eine gewisse *Stufenfolge*, an deren Ende eine harmonische Einheit der menschlichen Bestrebungen stünde: »*Der Mensch muß, um sich zu vollenden und mit eigenen Mitteln aus der Verzweiflung seiner Innerlichkeit sich zu erlösen, von der Sphäre der Lebensgemeinschaft in die der Gesellschaft übergehen, um schließlich in die Sphäre der Sachgemeinschaft des Geistes und der Kultur die definitive Ruhe seines Selbstbehauptungsdrangs zu finden. Freilich die meisten finden sie nicht und sehen sich einer dauernden Oszillation zwischen diesen drei Sphären überantwortet, [...].*« (GdG, S. 92) Die Erlangung der inneren Harmonie über diese Stufenfolge ist gleichsam höchst anspruchsvoll, vor allem die letzte Phase der Sachgemeinschaft überfordere die Individuen.

134 Für eine Einführung in Baumanns Denken siehe den Sammelband von Junge und Kron (2014). schon

135 Das *Sichere* verweist auf ein diffuses semantisches Feld: Nach Bauman (2000a, S. 30f.) bezieht sich Sicherheit ebenso auf *security* wie auf *certainty* und *safety*.

Verlust: Diese Utopie eines verlorenen Paradieses verweigere sich allem Gegebenen und fordere als Gegenfolie zu jeder *real-existierenden* Gemeinschaft *bedingungslose Loyalität*, Vertrauen und Gehorsam. Ihre Annahme ginge folglich mit Einschränkungen der Freiheit und der Autonomie einher. (Vgl. G, S. 11)

Nur in nativen, vormodernen Kleingruppen ohne Außenbezug sind bzw. waren *echte*¹³⁶ Gemeinschaften möglich. Deren Voraussetzungen lösten sich durch wachsende Konfrontation und Kommunikation mit der Außenwelt auf: Die Gleichheit, die Homogenität und das Verständnis würden durch die externen Einflüsse zersetzt, da nun nicht mehr miteinander, sondern immer mehr mit Außenstehenden, die keine Teil des *Wir* sind, kommuniziert werde und sich so die Ein- wie Abgrenzungsfunktion aufhebe und sich die Intimität und Integrität der Gemeinschaft auflöse.¹³⁷ (Vgl. G, S. 20) Dem Verschwimmen des *Einen* und Gemeinsamen würde dann mit einem künstlichen Homogenitätsanspruch begegnet, der »durch Selektion, Separation und Exklusion« (G, S. 21) die Reinheit versichern soll. Diese Bande bleiben fragil und werden zudem durch den sozialen Pluralismus gefährdet, dessen Dispersion sich maximal auf Zeit durch Betonung des Homogenen und Abgrenzung von einem Außen kaschieren ließe. (Vgl. G, S. 22) Weder innere noch äußere Stiftungsversuche vermögen die Produktion eines gemeinschaftlichen (Ein-)Verständnisses.¹³⁸ Bauman wie Plessner weisen auf die Komplexität und die Komplikationen kollektiver Selbstbestimmung und -verortung unter der Bedingung des *Abwesens* des *Einen* hin. Beide sehen zudem eine anthropologische Grundspannung zwischen Sicherheit und Freiheit in der Ausrichtung politischer und sozialer Ordnung am Werke.¹³⁹ (Vgl. auch Bauman 2000a)

In der zeitgenössischen Diskussion nimmt Bauman (G, S. 90) zwei Gemeinschaftstypen wahr, deren Distinktion weniger in philosophischen denn in sozialpolitischen Motiven gründe: Eine *ästhetisch-mediale* ist von einer *solidarisch-ethischen* Gemeinschaft abzusetzen. In der durch den Kapitalismus geprägten Moderne verbindet sich nach Bauman (G, S. 73) ein Individualismus mit dem Abhandenkommen der Sphäre des

136 Die Berücksichtigung des Übergangs von einer ideologie-kritischen hin zu einer soziologischen Perspektive ist notwendig, um die Position und den Kontext zu klären, in denen Bauman die Kategorie der *echten* Gemeinschaft einführt. Aus der Sicht *liquider* Philosophie mutet Baumans Trennung von *echten* und *gemachten* bzw. bloß *imaginierten* Gemeinschaften dennoch seltsam an, fasst sie die Echtheit doch außerhalb des Imaginären.

137 Mit Verweis auf Redfield beschränkt Bauman *echte* Gemeinschaften auf kleine autarke Gruppen, denen das Bedürfnis nach *Reflexion, Kritik und Experiment* fehle, und die sich von anderen Gruppen räumlich abgrenzten, also eindeutig unterscheiden könnten in *Wir* und *Sie*. Ideengeschichtlich böte sich hier ein Anschluss an Rousseau an, der neben der Abschließung von äußerlichen Einflüssen und der Betonung der Alltäglichkeit ebenso auf die Risiken kognitiver Aktivität in Hinsicht natürlicher Eintracht hinweist.

138 Das *Eine* können Gemeinschaften nur über Zwang herzustellen versuchen, wobei sich ihnen das Gemeinsame im selben Schritt entzieht.

139 Beide werden gleichzeitig von Menschen gewollt, sind aber nur bis zu einem gewissen Punkt vereinbar: »Ein Mehr an Sicherheit verlangt stets Opfer auf dem Gebiet der Freiheit, und ein Zugewinn an Freiheit läßt sich nur auf Kosten der Sicherheit erreichen.« (G, S. 28) Bauman verweist zudem auf die Spannungen zwischen *realer* und *idealer* Gemeinschaft und die Komplikationen der Entscheidung zwischen Sicherheit und Zwang.

Vertrauens und Vertrauten, der Intimität und Solidarität. Das *Beruhigungsangebot* gegenüber denjenigen, die noch nicht auf der Gewinnerseite stünden, stelle nun die suggerierte Hoffnung dar, dass die Einsamkeit ausgehalten werden müsse und sich später zum eigenen Vorteil auszahlen würde: So entstehe eine »Gemeinschaft des Nichtzugehörigen, eine Vereinigung der Einzelgänger.« (G, S. 84f.) Zeitgeist wie mediale Vermittlung gingen bei der Verbreitung dieses verschleiernenden Euphemismus Hand in Hand. Um mediale Idole herum entstünden *Instant-Gemeinschaften*: Diese ließen sich schnell auf- und abbauen und hätten nicht den Verpflichtungscharakter *echter* oder politischer bzw. ideologischer Gemeinschaften.¹⁴⁰ (Vgl. G, S. 86f., auch S. 89) Die ästhetische Gemeinschaft der Medienkultur könne dem menschlichen Suchen nach *Gewißheit, Sicherheit und Schutz* aus ihrer Eigenlogik heraus nicht nachkommen. Daneben stellt Bauman den brüderlichen, gleichsam solidarischen¹⁴¹ Anspruch der Gemeinschaft, der eine normative Forderung nach Umverteilung und sozialem Ausgleich mit sich führe, sich aber in Zeiten des *Kosmopolitentums* keiner großen Beliebtheit erfreue. (Vgl. G, S. 78) Die Gemeinschaft bestehe aus und auf *langfristigen Bindungen, unveräußerlichen Rechten und unerschütterlichen Pflichten* und hätte somit einen Verbindlichkeitscharakter, den es bedürfe, um menschlichem Handeln als Orientierungspunkt und Sicherheitsfundament zu dienen. Bauman (G, S. 90) verweist auf die Notwendigkeit einer solchen *ethischen Gemeinschaft* und begreift das Angebot von Sicherheit und nachvollziehbarer Ordnung als Antwort auf ein menschliches Bedürfnis, dem die moderne Gesellschaft nicht genüge.¹⁴²

Um *Ursprung und Wege der Gemeinschaft* zu bestimmen, setzt Roberto Esposito am Begriff der *communitas* an.¹⁴³ Die Suche und Hoffnung nach Gemeinschaft versteht er zunächst wie Bauman als Reaktion auf eine Verunsicherung. In intellektuellen Auseinandersetzungen mit dem Phänomen der Gemeinschaft wiederhole sich zugleich die *unreflektierte Voraussetzung*, nach der »Gemeinschaft eine »Eigenschaft« (proprietá) der in ihr zusammengeführten Subjekte sei: ein Attribut, eine Bestimmung, ein Prädikat, das sie als ein und derselben Gesamtheit zugehörig auszeichnet. Oder auch durch ihre Union erzeugte »Substanz«. In jedem Fall wird sie als eine Qualität begriffen, die zu ihrer Natur hinzutritt und sie zu Subjekten auch von Gemeinschaft macht.« (CUW, S. 8) Das Verbindende der Gemeinschaft werde ebenso als *Eigenschaft* der Ganzheit wie der Einzelnen verstanden. (Vgl. CUW, S. 10) Um die Ambivalenz des Ursprungs des *Eigenen* und dessen substantialistische Note zu vermeiden, greift Esposito (CUW, S. 11f., S. 15, vgl. auch VUB, S. 96) auf den Begriff der *communitas* zurück: Etymologisch würde diese einerseits das *Gemeine* im Unterschied zum *Partikularen* anzeigen, andererseits durch die Wurzel *munus* auf eine *soziale Qualität* abstellen und ei-

140 »Was auch immer ihr [der Anlass-Gemeinschaften, TB] Brennpunkt ist: ihr gemeinsames Merkmal sind die ebenso künstlichen und oberflächlichen wie kurzlebigen Bindungen, die zwischen ihren Teilnehmern entstehen. Die Bindungen sind flüchtig und vergänglich.« (C, S. 87f.; Vgl. TdG, S. 54 – 65, insb. S. 64f.)

141 Brunkhorst (2002, S. S. 14f.) verweist das Solidaritätsprinzip auf die Seite der Gesellschaft, eben weil es nur aus einer Differenz heraus zu verstehen sei und diese ihm zugrunde liegt. In diesem Verständnis bräuchte die Gemeinschaft kein Solidaritätsgefühl, da die Homogenität schon da wäre. Siehe zur Solidarität auch die Arbeit von Kneuer und Masala (2015).

142 Einerseits verliert sich der Mensch in medialen Gemeinschaftsangeboten, die ihn nur kurzfristig gewissen Halt bieten können, andererseits fehlt ein Angebot *brüderlicher Gemeinschaft*.

143 Insgesamt bietet sich die Vermittlung des Denkens Espositos mit Nancys Ansatz der *gemeinsamen Öffnung* an, die wir an gegebener Stelle ausbreiten werden.

nen Horizont kollektiven Bezugs inform mitgeteilter Schuld und Pflicht eröffnen.¹⁴⁴ Dieser Ursprung des *Einen* gehe nun nicht mehr von einer Identität aus, sondern von etwas Entzogenem, *Uneigen(tlich)en*: Gemeinschaft meint nach Esposito (CUW, S. 16) keine Setzung und Bestimmung, sondern ein *Ausgesetztsein*, eine Bekundung der Verbundenheit, des mitgeteilten Kontextes und Kontakts, dessen Präsenz aber latent bleibe.¹⁴⁵ Esposito beabsichtigt so, das einheitsstiftende Potential der Gemeinschaft zu retten, ohne auf eine Substanz oder Essenz zurückzugreifen.¹⁴⁶ Die Subjekte stehen demnach immer in der *Ausrichtung* einer gegenseitigen, kommunalen Verpflichtung, gerade weil sie *zusammen sind* (transitiv), ohne dass dieses reziproke Verhältnis bestimmbar, materiell füllbar oder verfügbar sei. (Vgl. CUW, S. 18) Zugleich soll das *Fehlen* des *Einen* ebenso wie der Bestimmtheit des Gemeinsamen nicht in radikale Rettungsversuche führen: Gemeinschaft kann nur in der Wahrnehmung des Kontextes bestehen, ohne Grund, Ziel und Absicht.¹⁴⁷ (Vgl. CUW, S. 17)

3.2 Das Versprechen der Identität – Juliane Spittas Kritik am Denken der Gemeinschaft

Juliane Spittas Auseinandersetzung mit dem Begriff der Gemeinschaft bietet die kritische Reflexion einer diskursiven Figur unter den Bedingungen moderner *Grundlosigkeit*. Sie widmet sich dessen Eigenart als *Krisenphänomen* ebenso wie der retrospektiven Idealisierung einer *kollektiven Identität* des *Kommunen*. Neben der essentialistischen Neigung jener *Sehnsuchtsfigur* exponiert Spitta auch die zentrale Rolle vorpolitischer Annahmen. Zwar deckt sie im *Versprechen* der Gemeinschaft das *Fehlen* des *Einen* auf, sie bindet den Begriff aber an eine spezifische diskursive Situation, wodurch sie ihn konzeptionell verengt und seine antimodernen Züge überbetont. (Vgl. GJl, S. 12) Mit der Pointierung des

144 »Dieses [das *munus* – TB] also ist die Gabe, die man gibt, weil man geben muß und nicht geben darf. Sein Verhältnis zum Geber und Empfänger der Gabe zu verändern oder nachgerade zu brechen: obwohl generiert durch eine vorher erhaltene Gunst, bezeichnet das *munus* bloß die Gabe, die man gibt, nicht die, die man empfängt. [...] Das *munus* ist die Verpflichtung, die man gegenüber dem anderen eingegangen ist und die zu angemessener Entpflichtung mahnt.« (CUW, S. 13f.) Esposito verwendet den Begriff der Gabe bewusst und beruft sich auf eine reiche Begriffsdiskussion, aus der unter anderen Marcel Mauss heraussticht.

145 Der *Immune* ist dagegen der Verpflichtungslose, der Undankbare. So auch das Thema und der Titel einer anderen Arbeit Esposito (ISN).

146 »Und gerade das Nichts der Sache ist unser gemeinsamer Grund. All die Erzählungen über das Gründungsverbrechen – Kollektivverbrechen, Ritualmord, Opfertötung –, die wie ein dunkler Gegengesang die Geschichte der Zivilisation begleiten, tun nichts anderes, als in metaphorischer Form an das *deliquere* – im technischen Sinne von »fehlen«, »sich verschulden« – zu gemahnen, das uns zusammenhält. Das Leck, das Trauma, die Lücke, von der wir stammen: nicht der Ursprung, sondern dessen Fehlen, sein Rückzug.« (G, S. 19)

147 Prinzipiell ist die Kombination der beiden Bewegungen des Rückzugs und der Verpflichtung schwierig. Auch wenn Esposito die geteilte Schuldigkeit als leere Bindung eines Kontextes fasst, bleibt doch zumindest die Umschließung des Ko. Wenn die geteilte Schuld weder das *Angesicht des Anderen* im Sinne Levinas noch eine willkürliche Zuweisung meint, bedarf die Bestimmung und Bindung des kollektiven Raums einen Grund.

diskursiven Horizonts einer konservativen Ideologie wird das epistemologische Potential sozialphänomenologischer Provenienz der Gemeinschaft verschenkt.¹⁴⁸

Spitta geht dem Diskurs der Gemeinschaft in Deutschland vom 19. Jahrhundert bis in die Gegenwart nach. Schon am Ursprung wäre die Gemeinschaft ein *Kampfbegriff*, der entgegen den Entwicklungen der Moderne in Anschlag gebracht würde: »In diesem Zusammenhang wurde Gemeinschaft mit Attributen wie Natürlichkeit und Unmittelbarkeit assoziiert und im politischen Diskurs als quasi evidenter Naturbegriff in Position gebracht. Dieser erfüllte die Funktion, Beständigkeit und Vertrauen zu suggerieren und Ängste zu kanalisieren.«¹⁴⁹ (GjI, S. 12f.) Just im Begriff der *Suggestion* wird die Stellung der Gemeinschaft offenbar, die Spitta ihr zuweist: Sie ist kein Symptom einer sich auflösenden Welt – des Anwesens eines Abwesenden –, sondern die ideologische Ummantelung politischer Postulate und Vorstellungen des Sozialen. Die Verbreitung, Akzeptanz und Glaubwürdigkeit der Narrative von Gemeinschaft sieht Spitta somit nur peripher als Anzeichen sozialer Transformationen und Krisen, sondern eher als Symptom der Strategie einer politischen Ideologie, der es um Einfluss und Beeinflussung geht.¹⁵⁰ Mit der Reduktion der Gemeinschaft auf die Figur einer spezifischen Traditionslinie schränkt sich die Nutzbarkeit des Begriffs für die Analyse der *Instituierung* des Sozialen nicht unerheblich ein. Letztlich bleibt es unklar, ob die Gemeinschaft eine politische, soziale oder diskursive Kategorie ist.

Als *Sehnsuchtsfigur* in Krisen diene die idealisierte Gemeinschaft der *Erbauung* und ersetze eine fehlende Orientierung durch Chimären einer vormalig gegebenen Sicherheit. Das Motiv der Überhöhung des Verlorenen folge der Flucht aus der Gegenwart.¹⁵¹ Der romantischen Verklärung entgegnet Spitta im Geiste postmoderner Aufgeklärtheit, Begriffe wie Vertrauen, Intimität, Gewissheit, Authentizität und Identität rekurrten auf naive, unzeitgemäße Annahmen. Die *Gemeinschaftssehnsucht* sei eine Reaktion auf die Komplexität der Moderne und das Scheitern von *Subjektivierungspraktiken*, und somit als ein Resultat defizitär *funktionierender* Selbstbilder zu verstehen.¹⁵² (Vgl. GjI, S. 14) Das

148 Gerade weil es Spitta auch um die Konditionen und Potentiale der Gemeinschaft und ihre Implikationen für die *Konstruktion der Wirklichkeit* geht, bleibt der phänomenologische Horizont durchaus instruktiv.

149 Unklar ist, ob Spitta Tönnies in diese Kennzeichnung einbezieht: Einerseits steht er für einen Ursprung des Diskurses, andererseits liest Spitta (GjI, S. 195f.) die Studie Tönnies als *reine Begriffarbeit*, als *Idealtypen jenseits der empirischen Wirklichkeit*. Auch wenn sich Tönnies gegen eine Politisierung verwahre, käme der Verzicht auf die empirische Anbindung einer Verabschiedung des soziologischen Horizontes gleich.

150 Da Spitta (GjI, S. 46) Gemeinschaftsdenken als Ausdruck der *Sehnsucht* versteht und es als rhetorische wie verzerrende Utopie verwirft, ist ihr damit ein Zugang zu ihrer thematischen Frage, also der *Renaissance* des Gemeinschaftsbegriffs, verwehrt. Da nie etwas *Verloren* gegangen sein kann, und der Gemeinschaftsbegriff ebenso wenig ein Phänomen *sozialer Formationen* ist, kann sie das Wiedererstarken und seine Sinnstiftung außerhalb der Strategien politischer Ideologie kaum fassen oder erklären.

151 Auch anderen Idealisierungen, seien es Verklärungen der DDR, Reminiszenzen an ein *Abendland* oder ein Wirtschaftswunder, können unter diesen rückprojizierenden Mechanismus gedeutet werden.

152 Es sind zwei Aspekte zu trennen: Den Überzeugungsangeboten der hegemonialen Diskursproduzenten inform suggestiver Narrative steht die Verunsicherung und das Bedürfnis nach Orientierung der Betroffenen gegenüber.

Problem sind mithin nicht Transformationsprozesse einer wie auch gearteten Lebens- und Umwelt oder eines Sinnraums, in denen Menschen stehen, sondern einerseits das Fehlen *überzeugender* Selbstbilder, und andererseits die individuelle Unfähigkeit oder der Unwillen, die neuen Umstände anzunehmen. Der heikle Punkt an der *Überzeugungskraft* ist nun, dass Spitta diese nicht als Maßstab der *Sehnsüchtigen* versteht, womit sich dann etwaige sozialpsychologische Horizonte eröffneten, sondern anhand der Maßgabe einer *Situation der Moderne*, in der sich die Verunsicherten befänden, mittels falscher Selbstbilder aber zu entziehen versuchten. Spittas Argument gegenüber den *Gemein*-Begriffen ist nicht, dass sie nicht *überzeugen* – darin sieht sie eher eine Gefahr –, sondern, dass sie sich in der Moderne nicht mehr *begründen* könnten.¹⁵³ So hält ein normatives Ideal der Faktizität Einzug, das sich der *Grundlosigkeit* verweigert, indem sie einen *Grund* außerhalb der *konstruierten Wirklichkeit* postuliert.

*

Mit der nostalgischen Rückwendung gehe ein Essentialismus einher, der Gemeinschaft Identität, Integrität und Authentizität attestiere.¹⁵⁴ Diese Auszeichnung beruhe auf vorpolitischen Quellen, die sich dem modernen Dispositiv der Kontingenz und ihren konstruktiven Ursprung verweigerten.¹⁵⁵ Nach Spitta kann aber nichts vor, über oder hinter der *politischen Wirklichkeit* und ihrer *diskursiven Produktion* stehen. (Vgl. GJL, S. 279) Die *gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit* verschiebt sich von einem hermeneutischen Zugang hin zu einem politischen Motiv emanzipativer Praxis, die zugleich das *Versprechen* eines verfügbaren Objektes mit sich führt: Die Aufgabe der *Konstruktion* aller Formen des *Ko* obliege den Menschen, ihrer *Verantwortung*.¹⁵⁶ (Vgl. GJL, S. 23) Die Aneignung des *Präsens* ergibt sich aus der Negation jeder Transzendenz, ohne dass es ein drittes noch geben könnte.

Die *Konstruktion der Wirklichkeit* ist nach Spitta gebunden an die Spiegelung der ontologischen Situation der *Grundlosigkeit*. Diese funktionale Analogie gibt der Konstruktion Konditionen und Reibungspunkte auf. Zugleich will Spitta (GJL, S. 278) die konstruktive

153 So verstanden – um mit der Überspitzung fortzufahren – attestiert Spitta dem Gemeinschaftsdenken ein seduktives Potential und ihren Adepten eine quasi-pathologische Inkompetenz und Renitenz, gegenüber denen sie einen Normierungsdiskurs anhand eines Konstruktions- und Offenheitspostulates in Anschlag bringt.

154 Spitta ist es wichtig, dass die vermutete Sicherheit eine Zuschreibung aus der Gegenwart ist und ohne *faktisches* Pendant bleibt. Diese sozialpsychologische These verlängert sie zugleich um die Annahme, dass die retrospektive Idealisierung der Gemeinschaft notwendig in essentialistische Hypostasen münde. Neben Unterschiedlichkeit der Positionen beider Annahmen ist augenscheinlich, dass die Rückwendung als Reaktion auf Krisenerfahrung *nur* die Postulate von Verhältnissen der Sicherheit, des Vertrauens und der Übersicht verlangt.

155 Spitta verknüpft die Diskurse nicht mit konkreten Auflösungserscheinungen und *faktischen* Verunsicherungen, vielmehr bleibt die essentialistische Gemeinschafts*konstruktion* in ihrer Sicht losgelöst und freischwebend.

156 Wenn Spitta im folgenden Schritt ein *positives Konzept* vorschlägt, mit dem *Kommunen* in der *richtigen*, mithin antiessentialistischen Weise umzugehen, und dies als emanzipierte Praxis *gemeinsamer Weltgestaltung* ausweist, vermischt sie offensichtlich verschiedene, distinkte Verständnisse der *Konstruktion*.

Kreativität der *Produktion des Gemeinsamen* nicht binden: Auch wenn das *Kommune* noch eine gewisse Kontextualisierung und Strukturierung kennt, bleibt es offen. In der *Grundlosigkeit* ist die *Verbindung des Sozialen* allenfalls als imperfekter Prozess des *Werdens* möglich. Mit Derrida weist Spitta jede native und nationale Gemeinschaft zurück.¹⁵⁷ Es dürfe nun einzig um das Spiel singulärer Differenzen *als* Differenzen gehen, die sich dem Eigenen und Identischen entziehen. (Vgl. GJl, S. 291) Nicht nur ist fraglich, warum Spitta noch auf den Begriff der Gemeinschaft zurückgreift, ist sie sich doch dessen verzerrenden Potentialen bewusst, sondern auch, wie die Spannung zwischen der absoluten Autonomie der Konstruktion und Bedingungen der ontologischen Analogie lösbar ist.¹⁵⁸

Aufgrund der *materiellen Wirksamkeit* des Gemeinschaftsbegriffs erübrige sich die Frage, ob der Verzicht auf ihn möglich sei.¹⁵⁹ Stattdessen plädiert Spitta für einen erneuerten *Politikbegriff* »jenseits von nationalen, brüderlichen und naturalisierenden Strukturierungen, jenseits des Begriffs der Anwesenheit und der Vorstellung einer gegebenen Gemeinschaft, abseits der Fiktion eines Ursprungs oder der einer Finalität und schlussendlich auch abseits der Vorstellung von individueller oder kollektiver Identität bedarf.« (GJl, S. 292) Die kritisch-reflexive, anti-essentialistische Aneignung des Gemeinschaftsdenken dürfe weder simplifizierend ausfallen noch in den klassischen dichotomen Mustern verbleiben. Spitta spricht sich für ein *Ergänzungsmodell* aus, das den *Gemein-Diskurs* um die Annahme der *Grundlosigkeit* erweitert und auf jede qualitative Bestimmung der *Ko* verzichtet.¹⁶⁰ Durch die Umlegung auf ein *Werden* könne das *Begehren* des Gemeinsamen aufgenommen

157 Vgl. Derrida 2007. Siehe weiterführend auch die Arbeiten Niederbergers (2007b) und Simons (2008).

158 Im Angesicht der Ambition Spittas, nicht wieder ins Denken des Kommunes einzutreten und die Unterschiedlichkeit als Gemeinsames oder als *Eigenschaft* zu deuten, sondern sich mit einer *abstrakten* Relation des Pluralen zu begnügen, stellt sich Frage, warum der Begriff der Gemeinschaft überhaupt noch Verwendung finden sollte: Wenn dem Gemeinschaftsdenken jedwede praktisch-politische Funktion abgesprochen wird und es neben seiner verklärenden Grunddisposition keinen Mehrwert für eine politische Konzeption der Moderne hat, wenn sich die Frage erübrigt, was außerhalb der Differenz gemeinsam ist, dann muss (und dann kann) konsequenterweise auf den Begriff der Gemeinschaft verzichtet werden.

159 Die Frage ist, was Spitta mit der *materiellen Wirkungsmacht* meint und welchen *politischen* Staus diese Figur hat. Der Widerstand gegenüber der Konstruktion kann dabei dem Begriff selbst oder dem *Politischen Imaginären* entstammen, in dem er Verwendung findet.

160 »Das Problem der Gemeinschaft wird zu einem allgemeinen Problem des Gemein-Seins bzw. des Gemein-Werdens, so dass, um Gemeinschaft mehr als nur begrifflich zu überwinden, das ganze Diskursfeld abgeschlossen werden müsste.« (GJl, S. 292) Spitta plädiert nicht für die Aufgabe, sondern eine Affirmation der Kontingenz, der sich *Annahmen* kollektiver Identität, Präsenz und Form verpflichten müssen: »Ohne einen Begriff des Gemeinen, der Prekarität, Heterogenität, Unabgeschlossenheit und Differentialität als konstitutiv anerkennt und diese Phänomene nicht als temporäre Krisenbegriffe bestimmt, kann weder die präsenzmetaphysische und entfremdungstheoretische Struktur des Politischen überschritten werden, noch ist es möglich, sich jenseits theologisch-politischer Erlösungsparadigmen zu bewegen.« (GJl, S. 293) Es ist allerdings fraglich, ob der verflüssigte Begriff des Gemeinen noch die Funktion der *Gemeinschaft* erfüllen kann: Für die Sehnsucht nach Sicherheit, Ordnung und Sinn scheint im *Gemein-Werden* kein Platz zu sein, im Fließen bietet sich kein Halt. Ob die Einsicht genügt, dass alle Versuche der Einholung des *Einen* sinnlos sind, um positive Effekte zu zeigen, kann bezweifelt werden. Weder als versichernde Instanz gegenüber einer Krisenerfahrung noch als Grundlage gemeinsamer Verbindung und Verbindlichkeit scheint das Gemein-Werden anschlussfähig.

werden, ohne in Essentialismen zu verfallen (Vgl. GjI, S. 293) Im Zentrum steht dabei eine entsprechende politische *Haltung*, die sich ihrem Potential an Gestaltungskraft und ihrer Verantwortung bewusst bleibe. Für die Bestimmung der Praxis *gemeinsamer Weltgestaltung* greift Spitta auf Arendts¹⁶¹ (2007) Denken der *vita activa* und deren Konzept der *Spontanität* zurück, also auf das Potential, im gemeinsamen Raum einen *Anfang* machen zu können.¹⁶² Die Affinität ihrer Aufnahme wird umso deutlicher, wenn diese mit Spittas Kritik an Laclau und Mouffes Anspruch einer *politischen Vision* kontrastiert wird. Diesen macht sie den Vorwurf ungerechtfertigter, *vorpolitischer* Annahmen, die auf Hypostasierungen eines *Politischen Imaginären* hindeuteten. (Vgl. GjI, S. 296) Spitta erkennt hier die methodische Differenz ontologischer und ontischer Bezüge, die Laclau und Mouffe als ihre Grundlage explizit reklamieren.¹⁶³

Es bleibt dabei die Frage, welche Ebene Spitta mit ihrem Modell zu beschreiben gedenkt: Einerseits will sie keine Ontologie entwickeln, andererseits beansprucht sie eine Analogie, anhand der sie die konkreten Postulate von Gemeinschaft kritisiert. Offen ist zudem die Rolle der Konstruktion als Medium zwischen diesen Instanzen. Wenn Laclau und Mouffe einen Zugang vorschlagen – ungeachtet seiner Qualität –, die Postulate des *Ko* als Phänomene der *Identifizierung*, eben nicht der Identität, zu denken, bietet Spitta nur die Einsicht, dass sich die Adepten *irren*. Wenn sich Spitta der *Grundlosigkeit* verschreibt, verlangt sie für diese zugleich *absolute* Geltung: Eine *politische Vision*, wie sie Laclau und Mouffe als Initial und Integral eines linken *politischen* Projekts einfordern – ohne dabei das *Abwesen* preiszugeben –, ist für Spitta notwendigerweise ein Zeugnis des Essentialismus. Zugleich kann die Kritik Spittas an *vorpolitischen* Axiomen auch auf

161 Brunkhorst (1999) weist in seiner Einführung in das politische Denken Arendts auf eher konservative Tendenzen hin, die sich vorwiegend in Arendts (2011) Schrift zu den Revolutionen zeige. Park (2009, S. 100 – 106) stellt sich dieser, auch von Habermas geteilten Interpretation des eigentümlichen Schwankens zwischen egalitären und elitären Zügen des politischen Denken Arendts entgegen und weist auf die Missverständnisse in der Positionierung der Masse hin, die Arendt nicht konservativ abwerte und einer gebildeten Elite gegenüberstelle, ihr vielmehr ein eigenes politisches Potential im Sinne des Zusammenkommens der *Vielen*, der Menge, zuspreche. Masse sei nach Arendt keineswegs als Gefährdung der Demokratie zu verstehen.

162 Hierbei vermeidet Spitta allerdings den Rekurs auf *Fragilität*, *Heterogenität*, *Unabgeschlossenheit* und *Differentialität*, gegenüber denen sich auch dieser Praxen verhalten müssen: So könnte der Anspruch eines selbstständigen *Beginnens* als Hybris individueller Autonomie, als fahrlässige Naivität und Machbarkeitsphantasie erscheinen. Das *Anfangen* kann im Denken Arendts nicht aus dem gemeinsamen Kontext eines *Bezugsgewebes der menschlichen Angelegenheiten* gelöst werden, in das sich jede Tätigkeit einschreibt. Auch hierin könnte Spitta wiederum die Anzeichen eines kollektiven Zusammenhangs vermuten, eine den Einsätzen der Einzelnen vorausgehende, *vorpolitische* Struktur. Auch Arendts Reklamation einer *menschlichen Kondition* ist in Hinsicht Spittas Ablehnung anthropologischer Vorannahmen zumindest schwierig. Zwar sollen die Verbindungslinien zwischen Spittas und Arendts Konzeptionen hier nicht marginalisiert werden, die sich unter anderem in der Verweigerung gegenüber Essentialismen und die Betonung der Pluralität andeutet, aber es gilt zugleich, die Widerstände und Spannungen, zu beachten, die zum Beispiel inform des Welt- und Selbstverlusts und der kollektiven Verantwortung aufscheinen. (Vgl. Park, 2009)

163 Dem *Fehlen des Einen* als ontologische Bestimmung stehen auf Seiten der Ontik die Umgangsformen mit seinem *Abwesen* gegenüber. Der Umgang zeichnet sich ebenso durch die Versuche der Einholung des *Einen* wie durch dessen notwendiges Scheitern aus. Im *Fehlen* bleibt das *Eine* Teil dieser *Welt*.

sie selbst übertragen werden, da ihre Vision der politischen Praxis der Kreativität diese Schwächen teilt: Woher stammt die *Kondition des Menschlichen* und das *Begehren* der *vita activa*? Konsequenter wäre es, wenn Spitta bei der ontologischen *Grundlosigkeit* stehen bliebe, sich vollständig auf die diskursive Formation des (ontischen) Politischen Imaginären beziehen würde oder beide Zugänge getrennt hielte. All diese Zugänge unterscheiden sich in ihren disziplinären Perspektiven, Möglichkeiten und Grenzen.¹⁶⁴

In den Kategorien Marcharts ist Spitta eher dem Anti- denn dem Postfundamentalismus zuzuordnen: Sie liest die Gemeinschaft nicht in den ontischen Implikationen und Anzeichen ihres *Abwesens*, vielmehr verlängert sie die ontologische Unmöglichkeit auf jegliche Bewegungen und Figuren ihres *Anwesens*. Ohne selbst eine Ontologie auszuarbeiten, beruft sich Spitta doch nicht unbedeutend auf ontologische Positionen.¹⁶⁵ Zugleich dient ihr die Ontologie als *Grund* im Bereich der Ontik. In Hinsicht der instruktiven Offenlegung der bürgerlich-konservativen Diskurslandschaft der Nachkriegszeit, die hier ohne Belang war, fällt diese Unklarheit der methodischen Grundlegung zwar weniger ins Gewicht, für den Ausweis der Gemeinschaft hat die Unentschiedenheit indes relevante Folgen.

3.3 Der *Sens* – Zwischen Sinn, Sinnlichkeit und Sinnhaftigkeit

Eine dem *Ko* adäquate Bestimmung des *Sens* muss aufgrund dessen breiter semantischer Anlage ausbleiben. Die Übersetzung des *Sensus* verweist ebenso auf physische Aspekte der Perzeption, also Empfindungen und Eindrücke, wie auf die Vermögen der Wahrnehmung, also das Bewusstsein, die Empfindungskraft und das *Sinnesvermögen*. Daneben steht der *Sensus* in einem semantischen Kontext des Intellekts: In dieser Hinsicht meint *Sensus* ebenso Verstand und Denkvermögen wie Verständnis, Urteilsfähigkeit und Geschmack und zuletzt Meinungen und Ansichten. Zudem verweist der *Sensus* auch auf den geistigen Gehalt, die Bedeutung und den Inhalt. In einem Kontext der Affekte steht Sinn einerseits in Zusammenhang mit Gefühlen sowie innerer Regung und Anteilnahme, andererseits mit Gesinnung, Denkungsart und Stimmung.

Im Wörterbuch der deutschen Sprache wird Sinn als *Fähigkeit* bezeichnet, »Reize zu empfinden, Denken, Gedanken, Gesinnung, Gemüt, Verstand, geistiger Inhalt«¹⁶⁶. Dabei gehe Sinn auf die Wurzel **sent*- zurück, die wiederum »eine Richtung nehmen, gehen« und übertragen »empfinden, wahrnehmen« meine. Nach dem Wörterbuch der Gebrüder Grimm bezeichnete Sinn ursprünglich eine Ortsbewegung (senden, reisen, ans Ziel gelangen), an

164 Auf Spittas Anschluss an die *Multitude* von Negri und Hardt wollen wir hier nicht eigens eingehen. Auffällig ist, dass sie die begriffliche Unklarheit der beiden Referenzautoren in Bezug auf das Gemeinsame, welches mal dem Handeln zugrunde liegt, mal im Handeln selbst entsteht, mal als projektile Vision erscheint bzw. aus einem Kontext entsteht, nicht aufgreift. (Vgl. Hardt/Negri 2003 und 2004)

165 Spitta versucht nach eigenem Bekunden nicht, eine Ontologie der Gemeinschaft auszuarbeiten, sondern den diskursiven Bildungsprozessen nachzugehen. Allerdings bildet eine genuine Ontologie das Fundament ihres Ansatzes und wird von ihr normativ in die Argumentation einbezogen.

166 »Sinn«, bereitgestellt durch das Digitale Wörterbuch der deutschen Sprache, [<https://www.dwds.de/wb/Sinn>], abgerufen am 14.01.2018.

die sich eine Übertragung in die *geistige Sphäre* (achten, kümmern) anknüpfte.¹⁶⁷ Die ältere Bedeutung der »*Richtung*« bleibt bei späteren Verwendungsweisen erhalten. Zugleich wird die Schwierigkeit des Gebrauchs deutlich: »[D]ie bedeutung lässt eine historische entwicklung nicht erkennen, da die hauptgebrauchsweisen schon in der ahd. sprache erkennbar sind und sich unverändert erhalten haben. [N]ur in den spezielleren verwendungen sind änderungen eingetreten, indem manche jetzt nicht mehr üblich, andre erst in der neueren zeit entwickelt sind.« Durch die Ambiguität und Ambivalenz des Begriffs (dem fließen der grenzlinien und der unbestimmtheit und allgemeinheit der bedeutung) sei seine genaue Bestimmung unmöglich wie sich auch seine intendierte Bedeutung in Nuancen und Mehrdeutigkeiten auflöse.

Es muss genügen, sich den Bedeutungen im Zuge eines Überblicks gewahr zu werden: Einerseits verweist Sinn auf »das innere wesen eines menschen«, andererseits »bezeichnet der sinn die einem jeden eigenthümliche geistig-seelische veranlagung, die seine sonderart ausmacht«. ¹⁶⁸ Daneben meint Sinn den körperlichen Ort allen Strebens, Wollens und Verlangens, das Initial, Integral und Motiv des Handelns im Sinne von Entschluss und Vorsatz. Neben das Ziel selbst tritt die Bedeutung der Mittel und Wege hin zu seinem Erreichen. Auch die Bedeutung von *Absicht, Wille und Lust* kann *objectiv und spezialisierend* hervortreten. Wie sich noch anhand der *Gesinnung* zeigt, verweist der Sinn auch auf das Gemüt und den Charakter, ebenso wie auf die Instanz der *Stimmung*. Die verbreitetste Bedeutung sei indessen »die geistige, intellectuelle, verstandesmäßige seite des menschen« in einem breiten Bedeutungsfeld von Verstand, Vernunft, Gedanken und Meinung, wobei diese Bedeutung auch inform einer positiven Konnotation auftreten kann (Klugheit, Verständigkeit). In einem umfassenden Verständnis »steht sinn für das bewusstsein, die bewusstheit oder besinnung«, wobei diese Begriffe selbst uneindeutig seien und eine Bestimmung erschweren. Erst im Verlauf komme eine perzeptive Auslegung hinzu: Der Sinn bezeichne hier »das geistesleben nach seiner receptiven seite, die empfänglichkeit für eindrücke, das auffassungsvermögen«. Wiederum andersartig stellt sich die Bedeutung dar, in der Sinn einerseits als »ort und behälter für gedanken, vorstellungen, erinnerungsbilder« verstanden wird und andererseits »objectiv das gedachte oder vorgestellte, gedanke, meinung« bezeichnet. Die mittlerweile achtzehnte Bedeutung von Sinn verweist »auf die körperlichen organe der wahrnehmung, wie das gesicht, gehör u. s. w.«, wobei nun eine Trennung in innere und äußere Sinne auftritt und in diesem Zusammenhang der Sinn aus seinem rein nach Innen gerichteten Bezug gelöst wird. Hier schließt sich die Verwendung der Sinnlichkeit an, in der die Sinnesindrücke nicht nur perzeptive Informationen tragen, sondern von Gefühlen der *Lust und Unlust* begleitet werden. Als sprachliche Figur wie in »im Sinne von« nehme Sinn »eine objective bedeutung an, indem es etwas gedachtes, vorgestelltes (als für sich bestehend) bezeichnet.« Abschließend weist das Wörterbuch auf den undifferenzierten Gebrauch in *neuerer Zeit* hin, einer Verwendung des Sinns »nur noch üblich und sehr gewöhnlich von der bedeutung, meinung, dem geistigen gehalte, der tendenz einer äusserung, eines werkes oder (seltner) einer

167 Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm. 16 Bde. in 32 Teilbänden. Leipzig 1854–1961, hier Bd. 16, Sp. 1103 – 1152. [<https://www.woerterbuchnetz.de/DWB?lemma=sinn>]

168 »Zugleich gibt es eine Verbindungslinie zur Eintracht: »[E]benso nähern sich den folgenden bedeutungen die verbindungen einen oder einerlei sinn haben u. ähnl., einmütig, einträchtig sein. sie sind besonders in der sprache der bibel üblich.«

handlung im gegensatz zu ihrem wortlaut bzw. ihrer äussern erscheinung«, wobei gleichsam die älteren Bedeutungen ebenso implizit wie diffus weiterwirkten.

Im Angesicht dieses breiten Spektrums an Bedeutungen schließt sich jeder Versuch einer vorgreifenden, generalisierenden Definition und konzeptionellen Verortung aus. Leitend wird der Zusammenhang mit dem *Ko* sein, durch den ein kollektiver Bezug in den *Sens* eingetragen wird. In der vorherigen Bestimmung des *Sens* als Kontext, Kontur und Kontakt *eines mitgeteilten* Raums bekundete sich eine Korrelation des Sinns mit der *Ausrichtung* einer *Welt*. Dieser Zugang, der sich am Denken Nancys orientiert, versteht *Welt* als einheitlichen Raum *eines* Sinns, was wiederum den Horizont in Richtung Vertrautheit und Gewissheit, Orientierung, Übersicht und Verständnis eröffnet. Als implizite und latente Ordnung verweist der *Sens* auf den Rahmen und die Koordination einer *mitgeteilten Welt*. Zugleich kommt dem Sinn, gerade wenn wir ihn mit Nancy als Ausdruck der Welt verstehen, ein genuiner Status und Ort zu, die wiederum einen spezifischen Zugang verlangen: Sinn *als Teilen des Seins* kann nicht über äußere Positionen erfasst werden, sondern nur in seinem *Dasein*. Kurz: Wir stehen im Sinn und können nicht aus ihm heraustreten, ohne *uns* zu verlieren. Nancys zugleich anspruchsvollen und weiterführenden Verständnis des *mitgeteilten Sinns* werden wir uns später ausführlich widmen. Ob nun das *Kommune* selbst als formale oder materielle Quelle des Sinns, als Ziel oder Kontext der *Ausrichtung* dient, kann ein offener Horizont bleiben, der als Frage an die Konzeptionen herangetragen werden soll.

*

In dem Modell des *sensus communis* eröffnet sich eine weitere, spezifische Dimension des *Sens* und erlaubt zugleich die Anbindung an einen genuin politischen Kontext. Wie schon in der Einleitung anklang, verbleibt die hier leistbare Aufnahme kursorisch, ist doch der *Gemeinsinn* ein ebenso komplexes wie mannigfaltiges Konzept, dessen Klärung die Einbeziehung weiterer Bereiche, von Thomas Paines *Manifest* über Kants *Kritik der Urteilstkraft* bis hin zu George Edward Moores Philosophie, verlangen würde. Wenn wir hier die Ausdrücke des *Gemeinsinns*, des *common sense* und des *sensus communis* simultan verwenden, liegt dies zwar in ihrer begrifflichen Nähe begründet, dies darf und soll aber keineswegs über die unterschiedlichen konzeptionellen Dispositionen hinwegtäuschen.

Die Bestimmung des *Gemeinsinns* ist durch eine Ambivalenz gekennzeichnet, die sich aus einem unentschiedenen Status des *Ko* zu speisen scheint. So markieren das *Wörterbuch der Philosophischen Grundbegriffe* und das *Wörterbuch der philosophischen Begriffe* verschiedene Verwendungsweisen des *sensus communis*, an denen unterschiedliche Relationen des *Gemeinen* nachzeichnen lassen.¹⁶⁹ In der *älteren Psychologie* bezeichne der *sensus communis* einen *inneren Sinn*, der sich zwischen den *einzelnen Sinnen* und dem *Verstand* positioniere. Einerseits verweist diese Auffassung auf eine Intimität des Sinnlichen, andererseits nimmt sie eine übergeordnete Wahrnehmung an, die die anderen Sinne zugleich übersteigt und verbindet. So schwanke der *Gemeinsinn* zwischen einer *Rezeption des den verschiedenen Sinnen Gemeinsamen* und einem mehr oder weniger eigenständigen *inneren Sinn*. In anderen Bestimmungen löst sich das Gemeinsame aus dem intimen Bezug und

169 Vgl. Kirchner/Michaëlis 1907, S. 570f., bei Regenbogen/Meyer 1998, S. 602f. und Eisler 1927, S. 500f.

markiert neben dem *gesunden Menschenverstand* eine Form des *sozialen Sinns*. In beiden Varianten der Erweiterung liegen wiederum unterschiedliche Relationen des *Gemeinen* vor: Einem allgemein-menschlichen Vorstellungs-, Erkenntnis- und Urteilsvermögen steht genuine kollektive Wahrnehmung des und zugleich im *Kommunen* gegenüber. Diese Unentschiedenheit zwischen verschiedenen Formaten und Formationen lässt sich in den Zusammenhang der komplexen Anlage des *Gemeinen* stellen.¹⁷⁰

Auch wenn damit keine Auslegung des *sensus communis* präferiert werden soll, geht es im Folgenden um Hannah Arendts Bestimmung des Gemeinsinns, mit der eine politische Dimension herausgestellt werden kann. Diese Erweiterung und Vertiefung des *Sens* macht neben einer Akzentuierung politischer Praxis zugleich die Ambiguität des Ursprungs des *Einen* deutlich. In der Deutung Arendts bezeichnet der Gemeinsinn einen genuinen Modus der *politischen Urteilskraft*, mit der sich zugleich die Logik des politischen Raums als gemeinsames, öffentliches (Miteinander-)Handeln beschreiben lässt. In diesem Modell des Gemeinsinns werden nicht nur spezifische Aspekte des *Ko* und des *Sens* verknüpft, sondern zugleich als Strukturen eines politischen (Handlungs-)Raums ausgewiesen. Zugleich lassen sich in Arendts Bestimmung des Gemeinsinns in der Lesart Parks verschiedene Implikationen des Begriffs nachzeichnen.¹⁷¹

Mit Arendt lässt sich die spezifische politische Bedeutung und Relevanz des Gemeinsinns *als Maßstab und als Bedingung des Urteilens* beschreiben. Nach Park (2009, S. 314) weist Arendt dem Gemeinsinn eine relevante Funktion für den *Weltbezug* der Menschen zu, in dem die Erfahrung der Wirklichkeit, die Geltung der Urteile und die Möglichkeit des Austauschs grundlegend geprägt würden. Als Ermöglichung des Zusammenlebens bezeichnet der Gemeinsinn (*sensus communis*) im Unterschied zum *sensus privatus* den Sinn, »der uns in eine Gemeinschaft mit Anderen einpaßt, uns zu ihren Mitgliedern macht und uns in die Lage versetzt, Dinge, welche unseren fünf privaten Sinnen gegeben sind, zu kommunizieren.« (Arendt, Über das Böse, S. 140, zitiert nach Park 2009, S. 315) Mit der Zusammengehörigkeit und Teilhabe eröffnet sich eine Form der *kollektiven Identität in Pluralität*, ohne dabei eine Essenz oder Substanz zu meinen: Die Isolation und individuelle Begrenzung der anderen Sinne werde »in eine gemeinsame Welt gefügt und auf eine Mitwelt zugeschnitten« (Park 2009, S. 315) Wie im Ansatz Barbers geht es Arendt nach Park nicht um einen Ersatz, sondern um die Erweiterung der Perspektive, die den mitgeteilten Kontext akzentuiert und als Anteil des *Nicht-Subjektiven im Privaten und Subjektiven* ausweise. Auch wenn die Position partikular bleibe, werde sie in einer *mitgeteilten Welt* eingenommen, der ein hintergründiger und zugleich objektiver Status zuerkannt werde. Die *politische Qualität des Gemeinsinns* bestehe gerade in dessen Potential der *Weltbildung*: »Im *sensus*

170 So verweist auch das Wörterbuch der Gebrüder Grimm auf eine Verwendungsweise des Gemeinsinns, in der die herabsetzende Bedeutung des Gemeinen im Sinne des Gewöhnlichen und Vulgären hervortritt. (Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm, 16 Bde. in 32 Teilbänden, Leipzig 1854–1961, hier. Bd. 5, Sp. 3270) Daneben verweist das Wörterbuch auf eine Entsprechung mit dem Gemeingeist, also dem Sinn für das öffentliche Ganze und eine philosophische Akzentuierung inform des Gemeingefühls, das wiederum auf den *sensus communis* verweise. Siehe zum Gemeingefühl auch den Artikel im *Philosophischen Wörterbuch* Schmidts (1920, S. 108)

171 Der Rückgriff auf die Darstellung Parks bietet sich an, weil das Konzept des Gemeinsinns zwischen verschiedenen Arbeiten verstreut vorliegt und Arendts Arbeit zur Urteilslehre nur unvollständig blieb. Siehe speziell zum arendtschen Denken der Urteilskraft die Arbeit Spiegels (2011).

communis sieht Arendt die Grundlage der Wirklichkeit und der Weltlichkeit.« (Park 2009, S. 316) Der Gemeinsinn bietet Orientierung im geteilten Raum und steht in Beziehung zum Bezugsgewebe der menschlichen Angelegenheiten, also der Mit- und Umwelt: Als Zugang zur wirklichen Welt erlaube der Gemeinsinn also, »dass wir die gemeinsame Welt mit anderen teilen«. (ebd.) Mit Nancy formuliert (ent-)stehen im Gemeinsinn (*Konsens*) neben den Kontexten und Konturen der gemeinsamen Räume auch Formen der Verständigung, also des Kontakts, der Ko-Präsenz/s sowie der Kommunikation.

Politische Urteile bleiben an diesen Kontext der Mitteilung gebunden: Ohne absoluten Ansprüchen der Logik und der Gewissensethik zu genügen, sind politische Beurteilungen Ausdrücke einer gewissen konkreten Allgemeingültigkeit, deren Anspruch auf Geltung nie weiter reichen könne als die Mitglieder der politischen Gemeinschaft. (Vgl. Park 2009, S. 317; mit Zitat von Arendt, Zwischen Vergangenheit und Zukunft, S. 289f.) Weder eine Universalisierbarkeit noch eine unbedingte Neutralität sind indessen entscheidend für die Urteile des Gemeinsinns, sondern die Bedingungen der Mitteilbarkeit, also ihrer Versteh- und Einsehbarkeit im öffentlichen Raum: »Die Gültigkeit des Urteilens wird durch ein Gefühl der Billigung beurteilt, dessen Kriterium wiederum die Mitteilbarkeit ist, die sie dem Gemeinsinn verdankt.« (Park 2009, S. 318) Dem konstitutiven, subtilen und latenten Status der Weltbildung zumindest widerstrebend setzt Arendt in der Verortung des Gemeinsinns in der Moderne einen Akzent in der Reflexivität. Diese Verknüpfung ist gerade in der Hinsicht problematisch, als dass der Status der Reflexion unbestimmt ist. Einerseits kann die Reflexion als abstraktes Modell verstanden werden, wie es Habermas vorschlägt und von Park mit der Anbindung an Kant und der Möglichkeit *hypothetischer Modi* des Urteilens zumindest in den Raum gestellt wird. Diese Form der Reflexivität verlangt – wir verkürzen – die Klärung der eigenen Position anhand übergeordneter Prinzipien, aus denen die Verpflichtung zur Verallgemeinerbarkeit folgt. Die andere Form der Reflexion bezeichnet dagegen einen kollektiven Modus öffentlicher Kommunikation, der eher im Sinne Arendts erscheint: Es geht weniger um formale Qualitäten einer abstrakt-universalen Vernunft als um einen Raum der Begegnung, der Miterscheinung, Mitsprache und Mitbestimmung. Kurzum wird die Reflexion intersubjektiv erweitert und als Ausdrucksform des öffentlichen, kommunalen Handelns begriffen.

Mit der Absetzung von einer obsoleten *geschlossenen Sittlichkeit*, die die Übertragung in die Moderne ermöglichen soll, entsteht zugleich die Gefahr subjektiver und abstrakt-universeller Vereinseitigung, die sich den konkreten Formen der Koexistenz entzieht. Wenn Park Arendt (und Kant) gegen den Einwand Gadamers – der Subjektivierung des Gemeinsinns – verteidigen will, nimmt er ein Prinzip der erweiterten Denkungsart in Anspruch, das eine Kommunikation mit allen Beteiligten erfordere. Die Grundfragen unserer Diskussion werden ebenso an der Fraglichkeit der Grenzen des Kommunikationsraums und des Kriteriums der Beteiligung wie an der Spannung kontextualer und reflexiver Positionen deutlich. Einerseits ist die Kohäsion eines politischen Raums mit der Beteiligung nur unzureichend erfasst: Neben dem Problem, dass das Kriterium der Beteiligung nicht mit der Betroffenheit korrelieren muss, wie es zum Beispiel in Fragen der Nachhaltigkeit offenbar ist¹⁷², ist die Ein- und Ausrichtung des politischen Raums zu beachten, die ebenso durch Ambitionen der Selbstbestimmung (im doppelten Sinn) wie durch Praxen

172 Zugleich greift das mitgeteilte Bezugsgewebe über den Kreis der aktiven Teilnehmer hinaus.

der Verbindung und Verbindlichkeit gekennzeichnet ist. Dem deliberativen Verständnis eines offenen und herrschaftsfreien Diskursraums steht mit Arendts Modell ein qualitativ ausgezeichnetes Bürgerschaftsmodell im Sinne Barbers gegenüber.¹⁷³ Als Ort und Raum¹⁷⁴ gemeinsamer Bestimmung, gemeinsamen Sprechens und Entscheidens, meint die Beteiligung die Teilhabe und -nahme an einem Gemeinwesen. Wenn es der Deliberation um eine formale *Extension* (unbedingter Verallgemeinerbarkeit) geht, so scheint Arendt auf eine verdichtende *Intension* (kollektiver Autonomie) abzustellen. Andererseits wird genau an dem Punkt, an dem Park (2009, S. 319f.) dem hypothetischen Potential im Sinne Kants mit Arendt ein *transgressives* Moment gegenüberstellt, eine Spannung deutlich: Nicht nur steht einer subjektiven Kompetenz der vernünftigen Beurteilung ein entzogener Kontext entgegen, der sich eben nicht begreifen oder fassen lässt, weil er selbst das Verstehen ausrichtet; zugleich ist ein Schwanken zwischen einer individuellen und einer kollektiven *Denkungsart* und zwischen abstrakt-universalen oder konkreten Maßstäben festzustellen.¹⁷⁵ Die Annahme der hypothetischen Urteile zeichnet sich ebenso durch das Primat abstrakter Verallgemeinerbarkeit wie durch die Preisgabe der konkreten Mitbestimmung aus.¹⁷⁶ Wenn politische Urteile im Zwischenraum einer mitgeteilten pluralen Öffentlichkeit entstehen, dann fehlt hypothetischen Urteilen just diese essentiell politische Qualität.¹⁷⁷ Letztlich scheint die Frage, ob mit der Reflexivität ein kommu-

-
- 173 Die hier in Anschlag gebrachte eher kommunitaristische Auslegung Arendt bedürfte selbstredend einer eigenen Begründung. Ein Versuch der Verortung Arendts in der Liberalismus-Kommunitarismus-Debatte findet bei Rose (2004). Ob der Republikanismus Arendts einer kommunitaristischen Anbindung widerspricht, anderer Akzente setzt oder sich beide Aspekte unterstützen, kann hier offenbleiben.
- 174 Mit Nancy ließe sich auch von *Stätte* sprechen, wodurch noch der Aspekt der Verwirklichung Betonung fände.
- 175 Um diese Spannung zu verdeutlichen, kann einerseits die Grundlage der politischen Urteile zwischen dem *einsamen* Reflektionsprozess Rawls', der sich um die unbedingte Neutralität und mithin Vernünftigkeit seiner öffentlichen Argumente bemüht, und dem Bürger Barbers, der im Gespräch mit Anderen, im direkten Kontakt und kommunikativer Konfrontation zu politischen Urteilen kommt. Beide Zugänge teilen zwar die *Bürden der Vernunft*, die Umgangsweise unterscheidet sich gleichwohl deutlich.
- 176 Der Annahme hypothetischer Beurteilung geht die Bedingung zuvor, einen Zugang zu den Ansichten der Anderen zu haben. Diese Allgemeinheit und Umfänglichkeit dieser Einsicht kann einer angenommenen Nachvollziehbarkeit und evidenten Plausibilität (im Sinne des *common sense*), des Wissens und der Erfahrung der Beurteilenden oder letztlich aus der Neutralität der Argumente (im Sinne des Prinzips der Verallgemeinerung) entnommen werden. Der Spekulation wird jeweils ein anderer Rahmen zugeordnet, aus dem die Beurteilungsversuche ihre Ordnung und Ausrichtung entnehmen. Zugleich unterscheidet sich die Stellung des Kontextes: Kann er einmal als äußere Struktur eines *Sens* (des *Sinn*-Machens) verstanden werden, so verweist er zum anderen auf Bestände konkreten Wissens und weltanschaulicher Gewissheit. Die dritte Variante der Spekulation zeichnet sich durch eine weitestgehende Distanz zu konkreten Einbindungen aus. Zuletzt scheinen sich die Ambitionen des Gemeinsinns und der hypothetischen Urteile zu reiben: Kurz gefasst steht einem Primat der Orientierung dem einer Begründung gegenüber. So entspricht dem Gemeinsinn wohl am ehesten die erste Quelle der hypothetischen Urteile, zugleich schränkt sich somit aber die Verallgemeinerbarkeit der Beurteilung ein.
- 177 Ein anderer Punkt besteht in der Annahme der *Spontanität*, die jedes hypothetische Urteil konterkariert. Weil uns der Andere uneinsichtig ist, er sich immer *anders* verhalten kann, immer einen Anfang machen kann, bleibt uns sein Urteil notwendig verschlossen.

nikativer Austauschprozess oder eine selbstkritische Klärung des Zugangs zu verstehen ist.¹⁷⁸

Der unklare Status des Gemeinsinns verweist auf die schwierige Bestimmung und Begrenzung des *Gemeinen*: Neben, besser: zwischen, die substantielle und relationale tritt noch eine genuine kooperative Qualität, mit der die Praxis gemeinsamer politische Bestimmung akzentuiert wird. Die Kooperation markiert die integrativen Potentiale des Miteinander-Handelns, auf die Arendt hinweist, und steht als vermittelnde Instanz zwischen der Substanz der Gemeinschaft und der Relation der *Mit*-Bürger. Zugleich bleibt wiederum das *Eine* der Kooperation undeutlich, auf dessen unentschiedene Position zwischen dem *Ko*, der *Operation* und dem *Opus* wir schon hingewiesen haben. Letztlich wird in dieser unklaren Bestimmung des *Gemeinen* die Bezugnahme des *Sens* auf das *Ko* deutlich. Als Figuren sozialpolitischer Integration zeichnen sich beide Komponenten durch einen Zusammenhang aus: Die *kollektive Identität* einer Gemeinschaft setzt ebenso ein *Einverständnis* voraus wie der mitgeteilte Raum eine verbindende Gemeinsamkeit.

3.4 Zwischen *Ko* und *Sens* – Über Kennzeichen, Strukturen und Grenzen

Ausgehend von den komplexen Semantiken des *Ko* und des *Sens* soll an dieser Stelle das Denken der Gemeinschaft systematisiert und die relevanten Implikationen in Hinsicht des *Einen* exponiert werden. Entwürfe der Gemeinschaft verweisen einerseits auf eine *kollektive Identität*, die sich entweder *substantiell* oder *relational* ausnehmen kann, und andererseits auf einen (Sinn-)Raum des intuitiven *Zurechtfindens*, des Verstehens und des Wissens, den auch Affekte von Loyalität, Solidarität und Vertrauen begleiten. Die *kollektive Identität* des *Ko* und der *sensuale Kontext* des *Sens* gehen demgemäß im Denken der Gemeinschaft ineinander über. Ihr plakatives Gegenbild bleibt die reflexive, dynamische und zerfallene Gesellschaft distanzierter, sich fremder Individuen.

Die Bestimmung des *Kommunen*¹⁷⁹ blieb indes unverbindlich: Gemeinschaften beruhen ebenso auf einer genuine *Einheit*, aus der sich ihre kollektive Identität, Integrität und Authentizität speist, wie auf der *Gemeinsamkeit* geteilter Attribute, aus denen sich die Verbundenheit und Zusammengehörigkeit¹⁸⁰ bildet. Neben der *inneren* Substanz der Gemeinschaft steht eine *äußere* Vereinigung auf Basis geteilter Eigenschaften. Zugleich stiften Gemeinschaften einen geteilten Raum, der sich durch Intimität und Vertrauen als auch durch Orientierung, Sicherheit und Übersicht auszeichnet. Ausrichtung und Position des eingerichteten Verhältnisses bleiben ambivalent: Einer Qualität sozialer Beziehungen (das Gewebe des Kontakts) stehen die Koordination und Positionierung in und mit einer Umwelt gegenüber, also ein bestimmter Zugang zum Raum, ein Verhältnis zur

178 Auch wenn Parks Kritik an der Subjektivierung der Reflexion durchaus berechtigt ist und die Affirmation kollektiven Reflektierens politisches Potential entfalten kann, bleibt doch die Position des Gemeinsinns in Bezug auf diese Reflexion unbestimmt: Ist es eine Denkungsart, in der Wir stehen oder eine Situation, zu der Wir uns verhalten? Es ist die Frage, ob der Gemeinsinn der Grund der Reflexion oder die Reflexion der Grund des Gemeinsinns ist.

179 Um nicht der Verwirrung von Gemeinschaft und Gemeinsamkeit anheim zu fallen, soll der Begriff des *Kommunen* als Oberbegriff Verwendung finden.

180 Zugleich muss neben den geteilten Attributen noch ein Merkmal hinzutreten, durch welches sich die Verbundenen assoziieren.

Ordnung der Welt. Kurzum ist das Definiens der Gemeinschaft ebenso offen wie die Qualität, der Ort und die Funktion des Gemeinsamen innerhalb der Gemeinschaft und unterscheidet sich erheblich zwischen den einzelnen Zugängen.

Markierte sie im Denkens Tönnies einen soziologischen Modus der Assoziation, verstand Plessner Gemeinschaft im Sinne eines Gegenstands politischer Ideologie. Auch Bauman fasste die Gemeinschaft als Anzeichen eines *Weltverlustes* (Arendt), dem er aber als einer soziologischen Kategorie nachging. Als soziale Form intimer Bezüge und intuitiver Welterfahrung erschien die Gemeinschaft einerseits obsolet, andererseits sprach ihr Bauman durchaus Relevanz zu und plädierte angesichts der Kurzlebigkeit modernen *Instant*-Gemeinschaften für die Relevanz *ethisch-solidarischer* Gemeinschaften. Esposito wiederum bemühte sich um eine Aktualisierung des Gemeinschaftsbegriffs selbst, dessen essentialistischer Neigung er mittels der Akzentuierung der *communitas* begegnen wollte. Widmete sich Esposito der Offenlegung eines latenten Kontextes, den er als *Mitteilung* gemeinsamer Schuld und Pflicht begriff, postulierte Spitta die Obsoleszenz des Gemeinschaftsbegriffs aufgrund dessen Hangs zu *vorpolitischen* Identitäts- und Evidenzannahmen. Als Narrativ retrospektiver *Erbauung* sei die Gemeinschaft ein unnötiges Rudiment der Vormoderne. Die Position der Gemeinschaft schwankt zwischen einem latenten und impliziten *Grund* (als Kontext und Kondition der Koexistenz) und einem expliziten, konkreten Objekt (als Ideologie, Narrativ und diskursive Artikulation): Einerseits meint Gemeinschaft einen lebensweltlichen *Fundus*, in dem die Menschen stehen, andererseits eine politische *Figur*. So unterscheidet sich auch die Funktion der Gemeinschaft: Meint sie einerseits eine Kategorie und einen Zugang der Epistemologie, dient sie andererseits als diskursives Argument und normatives Projekt.

Innerhalb der Versuche der Typisierung trägt sich die Ambivalenz der Bestimmung fort: Auch wenn Tönnies die Gemeinschaft selbst nicht differenzierte und sie der Gesellschaft gegenüberstellte, stehen beide als Modi der Koexistenz in Korrelation, deren positive und negative Bezüge als offener Horizont der Rezeption relevant bleiben. Plessner unterschied eine *Blut*- von einer *Sachgemeinschaft*, die zwar beide im Sinne ideologischer Formen zu verstehen sind, sich dennoch in Position und Quelle des *Einen* unterscheiden. Im Zugang Baumans findet sich einerseits die Unterscheidung zwischen *echten* und *künstlichen* Gemeinschaftsformen, und andererseits die Differenzierung in *ästhetisch-medialen* und *solidarisch-ethischen* Typen der zeitgenössischen Adaption der Gemeinschaft. Bezöge sich das Kriterium der *Echtheit* auf die Immanenz und Simplität einer kollektiven Ordnung, die eine gemeinschaftliche Daseinsform im engen Verständnis gestatte, seien *künstliche* Gemeinschaften Konstrukte, die in komplexen Sozialformen Horizonte und Implikationen der Gemeinschaft aktualisierten, ohne zugleich noch die Möglichkeit zu besitzen, *echte* Gemeinschaft zu (re-)etablieren. Wie Spitta nimmt Bauman die *künstliche* Gemeinschaft als Reaktion auf Unsicherheit wahr, als eine Umgangsform mit dem *Verlust* an *Welt*. Um diese Funktion der Orientierung und Sinnstiftung zu erfüllen, seien *Instant*-Gemeinschaften aufgrund ihrer Unbeständigkeit und Oberflächlichkeit aber kaum geeignet. Auch wenn sie Identifizierungsangebote machten, böte dies nicht das Fundament lebensweltlicher Sicherheit, wie es Bauman von *ethisch-solidarischen Gemeinschaften* erwartet. Auch wenn die Anzahl der Objekte des Vergleichs eher gering ist, unterscheiden sich die Angebote in zentralen Fragen.

Eine grundsätzliche, zugleich grobe Differenzierung ist anhand der Unterscheidung einer sozialphänomenologischen und einer politisch-ideologischen Perspektive möglich, die wir kurz ausbreiten.¹⁸¹ Mit beiden Sichtweisen gehen neben verschiedenen Zugängen unterschiedliche Verständnisse des *Kommunen*, seiner Qualität, Position und Funktion, einher. In der sozialphänomenologischen Perspektive erscheint die Gemeinschaft als ein genuiner Modus der Koexistenz, wie sie Tönnies darstellte und auch bei Bauman, in gleichwohl zu unterscheidender Akzentuierung, Platz fand. So geht es hier um einen mitgeteilten *Sinnraum* des Zusammenlebens, der sich ebenso durch die Intimität und Kohäsivität des *Kontakts* wie mit der Ausrichtung eines *Kontextes*¹⁸² auszeichnet. Die Gemeinschaft markiert eine genuine Form der *Sozialität*. Der politisch-ideologische Zugang hingegen nimmt die Gemeinschaft als konkrete Figur politisch-ideologischer Diskurse wahr. Es geht darum, wie und warum Postulate, Narrative oder sonstige kommunikative Praxen auf Annahmen von Gemeinschaft abstellen, also ihre Rolle im politischen Diskursraum. Plessner und Spitta lassen sich hier einsortieren, obgleich beide in der Annahme des *Weltverlusts* wiederum auf die erste Form implizit rekurren.

Im sozialphänomenologischen Zugang entzieht sich Gemeinschaft der Rezeption und verweigert sich Versuchen der Aneignung, Kontrolle und Politisierung. Als hintergründig-latenter Kontext der *gemeinsamen Lese*¹⁸³ bedarf das *Kommune* weder diskursiver *Übereinkunft* noch reflexiver Kritik oder öffentlicher Bekundung. Im Sinne der Lebenswelt bleibt das *Kommune* im Rücken und markiert die *Ausrichtung* einer *mitgeteilten Welt*. Diese Intimität eines *Ko* lässt sich nicht produzieren, sie (ent-)steht im *Mit* und *Zusammen* der Existenz. In der Lebenswelt ist neben der Einrichtung der Umwelt auch die Bildung eines *Einverständnisses* angelegt, das in unseren Kategorien des *Konsenses* als *Übereinstimmung*, nicht als *Übereinkunft*, zu verstehen ist. Die Gemeinschaft markiert soziale Beziehungen, die sich *von selbst* verstehen, die *schon immer da* waren und sich jeder Infragestellung verweigern: Mit der Problematisierung geht der lebensweltliche *Halt* verloren. Neben dem *Mit* der *Ko*-Existenz sind der Gemeinschaft ebenso Strukturen des *Sens* eigen, also die *Ausrichtung* von Sinn und Bedeutung, Orientierung und Wahrnehmung. Im Sinne der Perzeption meint das *Kommune* einen intuitiven Zugang und ein *Verständnis* der *Welt*, ihrer Ordnung und Rhythmik. Die beiden Aspekte, das *Ko* und der *Sens*, bestehen zusammen und prägen die Konstitution und den Kontext des *Kommunen*, ohne dass hier ein Primat, ein kausaler Faktor oder eine Determination

181 Auch Certenbach et al. schlagen mit Bezug auf die Spannung der Begriffsanlage der Gemeinschaft bei Aristoteles eine ähnliche Differenzierung vor: »Zum einen geht es um grundsätzliche und vorwiegend ahistorische Fragen nach menschlicher Koexistenz und Sozialität (ontologische Ebene), zum anderen um die Analyse, Konstruktion und Beurteilung konkreter Ausprägungen von Gemeinschaft (politisch-ethische Ebene).« (TdG, S. 20, siehe auch detaillierter TdG, S. 21 – 30)

182 Mit Nancy ließe sich zudem von Strukturen der Kommunikation, Kopräsenz und Konsens sprechen. Die Verknüpfung der Horizonte von *Ko* und *Sens* werden wir im Zuge der Lektüre Nancys weiter ausbreiten.

183 *Legere* bezeichnet sowohl *lesen* und *sammeln* als auch *auflesen* und *auslesen*. In Anbetracht des Schwankens des *Gemeinen* zwischen *Einem* und *Allen* im Sinne Nancys wären hier weitere Einlassungen möglich, aber für unsere Zwecke scheinen sie hier nicht notwendig.

auszumachen wäre. Zugleich stellt sich die Frage des Status des *Kommunen*: Tönnies beschreibt die Gemeinschaft als einen *Modus* der Koexistenz, wogegen Bauman sie einerseits als Daseinsform un- bzw. vormoderner Gemeinwesen begreift, sie andererseits auch in modernen Ordnungen als Dimension, wenn auch als Mangel, angelegt sieht. In beiden Varianten meint Gemeinschaft keine essentialistische Identität oder Homogenität des Sozialen, sondern den genuinen kollektiven Kontext einer *Welt*.

Dieses Verständnis der Gemeinschaft im Sinne einer Lebenswelt wird von dem politisch-ideologischen Zugang nicht geteilt, fasst dieser Gemeinschaft doch diskursive Figuren und Narrative, die bestimmte soziale und politische Funktionen erfüllen und zugleich eher anhand soziolinguistischer, diskursanalytischer und kommunikationstheoretischer Kategorien und Kriterien zu beschreiben sind. Wie in der Verhandlung Spittas klar wurde, lassen sich verschiedene Implikationen des *Kommunen* in den Gemeinschaftsdiskursen ausmachen, die es zugleich aufgrund ihrer Unterschiedlichkeit zu trennen gilt. Sowohl ihre Ursache (*Weltverlust*) als auch ihre diskursive Formation und der Inhalt der ideologischen Angebote verweisen auf Aspekte des *Kommunen*. Als Reaktion auf den Verlust der Ordnung der *Welt* steht das Motiv der Gemeinschaft zugleich in einem sozialphänomenologischen Horizont. In dieser Bekundung des *Fehlens* bleibt die Ausrichtung der *Welt abwesend anwesend*. Mit den diskursiven Formationen lassen sich einerseits die Ausbildung hegemonialer Ideologien beschreiben, und andererseits die Organisation der Gemeinschaftsdiskurse deuten, also zum Beispiel ihre Kennzeichen retrospektiver Idealisierung. Zuletzt bekunden sich in den politischen Entwürfen und ideologischen Vorstellungen ebenso Aspekte der Gemeinschaft. Mit Hilfe der Unterscheidung Plessners in *Blut- und Sachgemeinschaft* lassen sich die Implikationen der Reklamation eines *natürlichen* und eines *künstlichen* Ursprungs der *kollektiven Identität* nachzeichnen und in Hinsicht ihrer Einholung des *Einen* bestimmen.

Die *kollektive Identität* der *nativistischen* Blutsgemeinschaft schöpft sich aus einer bestimmten substantiellen Qualität, einer ausgezeichneten, *natürlichen* Essenz, die als Ursprung und als Kriterium der *Einigkeit* einer Gemeinschaft dient. Die Versicherung des *Einen* kann dabei der *kollektiven Identität* selbst, im Sinne des Volks oder des Raums, einem Attribut, das Blut oder die Rasse, oder einer Kondition, den Boden oder auch eine Kultur, entstammen. Zugleich kann das Gemeinsame nicht hergestellt werden, vielmehr ist diese schon da, in dem *einen* Blut, der *einen* Ahnenschaft, dem *einen* Boden usw. gegeben. Somit ergibt sich eine Ausrichtung nach *Innen*: Weil eine Extension inform der Missionierung ausgeschlossen oder zumindest heikel ist, da es die versicherte Identität aufweicht, geht es der essentiellen Gemeinschaft um Exklusion nach Außen und Homogenität nach Innen.¹⁸⁴ Demgegenüber sind in *künstlichen* Sachgemeinschaften Beitritte zum Kollektiv durchaus möglich. Das Gemeinsame liegt hier im Umsetzungsbestreben *einer* Idee. Die Gemeinschaft selbst ist nicht das eigentliche Motiv und der integrative Nexus, vielmehr entsteht die Verbindung im gemeinsamen Streben hin zu *einem* Zweck. Das Künstliche

184 Das Kriterium der *Heimat* ist sicher offener als andere Kriterien des Gemeinsamen, wie das *Blut*. Siehe weiterführend zur Phänomenologie der Heimat eine Arbeit Joistens (2003) und allgemein zu Konstruktionen der Heimat die Studie Boas und Palfreymans (2000) sowie den Sammelband Bescansas und Nagelschmidts (2014).

hieran ist wiederum, dass das integrative Moment im *Willen* der Beteiligten liegt, es ergibt sich nicht von selbst, es muss geschaffen werden und verlangt Überzeugung und Hingabe. Der Ursprung des *Einen* liegt nicht im Inneren der Gemeinschaft (intrinsisch), sondern im Erreichen eines äußeren Ziels (extrinsisch). Weil sich das *Eine* in einem *externen* Bezug stiftet, der allerdings im selben Schritt auf die Reinheit der Überzeugung zurückschlägt, kann die Gruppe der Beauftragten problemlos variieren. Auch wenn beide Gemeinschaftsformen *kollektive Identität* anstreben und einen Purismus postulieren, unterscheidet sich der Umgang: In der essentiellen Gemeinschaft ist das Pure defensiv und auf die innere *Einheit* hin ausgerichtet, in der projektiven Gemeinschaft bildet der Auftrag das reine Element, das sich als Anspruch auf die Willen der Beteiligten überträgt. In unterschiedlicher Gestalt steht diese Artikulation des *Ko* in einem Bezug zum *Sens*: Als politisch-ideologische Postulate können diese Gemeinschaftsdiskurse als Komponenten des *politischen Imaginären* verstanden werden, mithin als Objekt und Subjekt von Sinnstiftung. Dennoch ist es zentral, die Ebene zu beachten: Diese Bezüge stehen schon je in einem sinnhaften Kontext, also einer *natürlichen* Ordnung und der absoluten Evidenz des *Ziels*. Ein solches Denken der Gemeinschaft lässt diese *Annahmen* hervortreten und akzentuiert zugleich die politisch-sozialen Mechanismen von In- und Exklusion. In einer sozialphänomenologischen Perspektive tritt hingegen die Konstitution eines Sinnraums in den Fokus, die latenten Kontexte einer *mitgeteilten Welt*.¹⁸⁵ Auch wenn sich beide Zugänge nicht widersprechen, setzen sie doch andere Akzente.¹⁸⁶

In Abgrenzung zur Sachgemeinschaft könnte anschließend noch der Typ einer *Kooperationsgemeinschaft* eingeführt werden. Die Sachgemeinschaft fordert noch einen Zweck, der die Einheit verbürgt, aber dem Purismus verfallen kann. Das Verbindende der *Kooperation* liegt dagegen nicht im Ziel, sondern in der gemeinsamen Tätigkeit. Die Integration vollführt sich in einem anfangs-, ort- wie ziellosen Prozess, einem Spiel pluraler Differenzen, der mutualen *Eröffnung* des *Vielen* oder einem *Gemein-Werden*. Die Angebote Espositos und Spittas sind hier einzuordnen, Ob diese Ansätze noch als Gemeinschaft zu bezeichnen ist, ist eine andere, durchaus komplexe Frage. Zuletzt bleibt es ebenso offen, ob die Integration das Gemeinsame (*Ko*), das Werk (*Opus*) oder das Werken (*Operation*) leistet.

*

Das erste hier relevante Merkmal des Gemeinschaftsbegriffs besteht in seiner Disposition als Reaktion und Umgangsform mit krisenhaften Phänomenen des *Weltverlusts*, also dem Schwund von Sicherheit, Ordnung und Vertrauen. Plessner, Bauman, Esposito und

185 Siehe z.B. Tönnies: »*Gegenseitig-gemeinsame, verbindende Gesinnung, als eigener Wille einer Gemeinschaft, ist das, was hier als Verständnis (consensus) begriffen werden soll. Sie ist die besondere soziale Kraft und Sympathie, die Menschen als Glieder eines Ganzen zusammenhält.*« (GG, S. 17)

186 Hier schließen sich dann phänomenologische, psychologische und soziologische Arbeiten u.a. zur Lebenswelt und zur Welterfahrung, an. Wir werden uns der Lebenswelt gesondert bei Habermas widmen. Prominent hat sich Luckmann (1980 und 2007, siehe auch Berger/Luckmann 2000) um eine Bestimmung der Lebenswelt bemüht.

Spitta weisen dezidiert auf diese Anlage hin. Dabei schärft Spitta den Blick für ein Verständnis von Gemeinschaften als einer diskursiven Figur, die als Reaktion auf die Ungewissheit der Moderne zu sehen ist und gleichzeitig ein strategisches Narrativ reaktionärer Ideologien markiert. Mit ihrer Funktion der *Erbauung* gehe eine Abkehr von einer als Krise empfundenen Situation der Gegenwart einher und manifestiere sich zugleich in einer Romantisierung der Vergangenheit. Die *Sehnsucht* nach Gemeinschaften ließe sich so als ein Versuch der Sinnstiftung verstehen, deren Reminiszenz einer verlorenen Ganzheit, Harmonie und Ordnung zugleich Ausdruck der Haltlosigkeit im Präsens ist. Das *Kommune* geht somit mit einem *Versprechen* einher, ebenso in Hinsicht einer Explikation der Krise des *Sinns der Welt* wie einer Hoffnung auf (zurück- wie vorliegende) *bessere Zeiten*. Gemeinschaften lassen sich in doppelter Hinsicht als Symptom eines je eigenen *Abwesens* denken: Des *Sinns* wie des *Kommunen*.

Aus der Uneinlösbarkeit des *Versprechens* des *Kommunen* folgt ein Zug zum Rigorismus: In Versuchen, Gemeinschaften zu rekonstruieren, manifestiert sich ihr *Abwesen* als Idealisierung einer *heilen Welt*, als retro- und prospektive Verklärung einer *Utopie*.¹⁸⁷ Der Mangel schlägt um in einen potenzierten Purismus, in eine hypostasierte Reinform des Heils, in dem die Gemeinschaft weder verloren noch unmöglich erscheint. Das *Versprechen* einer *kommenden Gemeinschaft* lenkt den Blick einerseits auf die Mängel der Gegenwart, in der jene Faktoren verortet werden, welche die Verwirklichung der Gemeinschaft verhindern. Dieser Grund wird ins *Äußere* der Gemeinschaft verschoben und so die innere Rein- und Einheit der Gemeinschaft bewahrt. Zudem bietet sich im Engagement für die Wahrung der Gemeinschaft die Möglichkeit, die Distanz aufzuheben, die diese von der Gegenwart trennt. Auch wenn die Gemeinschaft absent bleibt, erlaubt diese *Passage* den Akteuren eine Aneignung und einen Anschluss an das Verlorene. Plessners *Sachgemeinschaft* ließe sich anschließen, aber auch die Ansätze Baumanns und Spittas.

Das zweite Merkmal zielt auf die Verwirklichung der Gemeinschaft, die Möglichkeiten und Bedingungen der praktischen Umsetzung. Die Zugänge schwanken zwischen den Postulaten der Machbarkeit und der Betonung der Distanz, die Gemeinschaft von jedem Zugriff trennt. Neben dieser Anlage müssen die Position und das Verhältnis bedacht werden, in denen das *Kommune* steht: Als lebensweltlicher Kontext und als diskursive Figur kommen ihr unterschiedliche praktische Potentiale und Konditionen zu. Zunächst ist festzuhalten, dass Gemeinschaften in keinem hier vorgestellten Konzept als Produkte menschlichen Handelns verstanden werden: In der sozialphänomenologischen Perspektive meint die Lebenswelt einen latenten Kontext, in dem die Einzelnen stehen. Als Objekt wurde die Gemeinschaft selbst zu einer fiktionalen Figur, die dem Ausweis und der Begründung politisch-ideologischer Absichten dient, ohne dabei die Möglichkeit zu

187 Eine einseitige Akzentuierung des *retrospektiven* Charakters der Gemeinschaft vernachlässigt somit, dass das utopische Potential auch der Zukunft, einem Projekt, entnommen werden kann. Die Zeitebenen bleiben verschränkt, keine scheint per se ausgezeichnet. Nach Niekrenz (CaM, S. 23) verweist sowohl das Verlorene der Vergangenheit als auch das Utopische der Zukunft auf eine Fiktion *kollektiver Identität*, die als Quelle der Autorität und Legitimität dient. Zugleich wohnt dieser Rechtfertigung ein spezifischer Mechanismus der Immunisierung gegenüber Kritik inne, der mit der *Absolution* des Fiktiven einhergeht.

bieten, ihre Versprechungen zu erfüllen. Die Einholungsversuche der Gemeinschaft bestätigen eher ihr *Fehlen* und bezeugen zugleich ihr *Abwesen* inform retrospektiver Reminiszenz oder utopischer Entwürfe.

Wiederum zeigen sich in Plessners Differenzierung der Gemeinschaftstypen instruktive Unterschiede: Zwar bietet sich einerseits im Projekt der *Sachgemeinschaft* ein Angebot der Herstellung von Gemeinschaft, der postzedente Status der *Vision* verschiebt die Einheit jedoch ins Außen. Zugleich sollte die entfaltete kollektive Bindung mit der Idealisierung, der manipulativen Versprechen und der suggerierten Hoffnung, bis zu einem gewissen Grad steigen, wodurch die Integration die Entrückung befördert. Die *kollektive Identität* bildet sich weniger anhand von *kommunalen* als an *kooperativen* Potentialen: Auch wenn demnach die Praxis der *Sachgemeinschaft* auf die Realisierung einer Gemeinschaft zielt, ist das integrative Moment der Wille und die Überzeugung der Beteiligten, ihr Engagement und ihre Verpflichtung gegenüber der Sache. In der *Blutsgemeinschaft* indes ist die *kollektive Identität* schon gegeben, einzig in ihrer Reinigung nach Innen und ihrem Schutz nach Außen bestehen Handlungsaufträge. Kurzum sind die applikativen Potentiale beider Typen zwar existent, aber limitiert.

Bauman weist einmal auf die Eigenart *echter* Gemeinschaften und ihren Verlust in der Moderne hin, andererseits geht er den Anzeichen und Umgangsformen mit dessen *Abwesen* nach. Er verweist dabei auf zwei Typen der Gemeinschaft: Gerade weil die *Instant*-Gemeinschaften an der Einrichtung stabiler, sicherer Strukturen und Beziehungen scheitern, sind *ethisch-solidarischer* Gemeinschaften erforderlich, die sich durchaus als Reaktionen auf die Auswüchse der *Risiko- und Prekarisierungsgesellschaft* (Beck, Marchart) ausnehmen. Bauman nimmt im Vergleich eine recht klare sozialpolitische Position ein, die sich substantiellen Vorstellungen *kollektiver Identität* enthält, aber gleichwohl für die Relevanz lebensweltlicher Kontexte plädiert. In Espositos Ansatz der *communitas* bietet sich keine direkte produktive Aneignung der Gemeinschaft, vielmehr bemüht er sich um die Offenlegung eines *kommunalen Fundus* gemeinsamer Verpflichtung und Verantwortung, in dem die Einzelnen schon je stehen.¹⁸⁸ Diesen Bezug fasst Esposito dezidiert nicht substantiell oder materiell, um so der problematischen Bestimmung des *Eigenen* zu entgehen. Letztlich lässt sich dieser Kontext nur in seiner latenten Anwesenheit wahrnehmen, ohne eine Möglichkeit der Übernahme, Steuerung oder Realisierung zu bieten. Auch in Spittas Angebot zeigt sich diese Spannung zwischen der Kritik am Essentialismus und dem Versuch, die Integrationsleistung der Gemeinschaftskonstruktion in der Moderne adäquate Formen zu übertragen. Die Konstitution eines geteilten Kontextes steht dabei dem Anspruch der Einsicht in die Ungewissheit und die Vergegenwärtigung der Pluralität gegenüber: Einerseits lässt Spitta die Konstruktion der Gemeinschaft *im Werden* durchaus zu und will ihr integrative Potentiale entnehmen, andererseits entzieht sie ihr mit dem Anspruch, *Annahmen des Einen* zu vermeiden, praktische Potentiale außer der abstrakten und passiven Affirmation der Verschiedenheit.¹⁸⁹ Das Merkmal der

188 Diese Zusammengehörigkeit könnte als geteilte Verpflichtung gelesen werden, ein Sich-gehören im Sinne einer (Mit-)Bestimmung, einer kollektiven Verpflichtung, sich zuzuhören (Empathie), auf einander zu hören (Autorität).

189 Wir lassen die Bedingtheit der Konstruktion hier beiseite.

Umsetzung muss demnach differenziert und auf den jeweiligen Ansatz bezogen verhandelt werden. Gemeinschaften verweigern sich einerseits ihrer eigenen Produktion: Nicht nur steht ihr Anspruch eines *natürlichen* Ursprungs der willentlichen Anfertigung unversöhnlich gegenüber, auch die intimen Kontexte einer Lebenswelt entziehen sich der intendierten Implementation. Gerade inform politisch-ideologischer Figuren suggerieren Gemeinschaften andererseits die Möglichkeit ihrer Aneignung und Verwirklichung. Zugleich entzieht sich die *eigentliche* Gemeinschaft jeder ihrer Manifestationen, sei es im Blut, der Sache oder der Sehnsucht.

Ein drittes Merkmal ist die Harmoniebehauptung, die auch schon bei den anderen Merkmalen angeklungen ist: Bestehende Gemeinschaften sind ausgeglichen, ruhig, einträchtig. Die intime Sicherheit und Vertrautheit sprach schon Tönnies an. Bauman arbeitete diesen Harmoniecharakter als Konnotation der Gemeinschaft ebenso heraus und verwies wie Tönnies auf ein obwaltendes (Ein-)*Verständnis*, das den Entzug praktischer Verfügung und die Integration verbinde. Der *natürliche* Einklang verlangt die Abstinenz von Dissonanzen, inform kritischer Rezeption ebenso wie inform von Dissensen. Beides führt zur Zersetzung des *kommunalen Einvernehmens*. Die *echten* Gemeinschaften Baumans vergehen just im Moment ihrer Reflexion, *Blutsgemeinschaften* sollten den Zweifel, allen voran den Zweifelnden, aggressiv ausschließen, aber auch *Sachgemeinschaften* verweigern sich einem kritischen Zugang, indem sie das hehre Ziel sakralisieren.¹⁹⁰ Die *Stimmung* der Harmonie steht folglich dem Modell der Lebenswelt nahe, kann sich aber auch im Streben hin zu einem Ziel ergeben.

Spitta stellt die Erwartung natürlicher Harmonie und homogener Eintracht ins Zentrum ihrer Kritik: Der *Einklang* führe zur Abwendung von der Pluralität, der Heterogenität und Differenz des Sozialen, die als äußere Störung des geeinten Innen ausgewiesen werden und in eine regressive wie repressive Ideologie der Ex- und Inklusivität münde. Zwar macht sie auf Risiken aufmerksam, denen sich auch sozialphänomenologische Analysen der Lebenswelt widmen müssen, so ist doch der Unterschied zu den diskursiven Figuren zu beachten. Diese Gefahren entstehen hierbei aus einer unangemessenen Politisierung lebensweltlicher Kontexte, die dann in eine feindliche Aversion gegenüber pluralen, autonomen und emanzipativen Praxen umschlagen kann: Mit anderen Worten kann die Intimität die Aufgabe des Privaten und die Übersichtlichkeit die Normalität erfordern wie die Sicherheit der Kontrolle und die Solidarität der Homogenität bedürfen. Wie im Falle der *Bluts-* und der *Sachgemeinschaft* führt dies in einen Purismus, der eine Grundlage der Gemeinschaft und die Versicherung ihres *Einen* hypostasiert und sich in ihrer Verteidigung radikalisiert. Letztlich lässt sich der Vorwurf dieser Politisierung des *Versprechens* der *Harmonie* nur bedingt auf sozialphänomenologische Zugänge übertragen.

*

190 Den Verknüpfungen der Heiligkeit und der Gemeinschaft wären noch weiter nachzugehen. Beide teilen eine überschreitende Bewegung, Aspekte von Emergenz und Exzess, sowie ein Abstellen auf ein eines Ganzen, auf Vollständigkeit und Abgeschlossenheit, auf Reinheit und Selbstgenügsamkeit.

Nach der Systematisierung des Gemeinschaftsbegriffs lassen sich zwei Typen des *Einen* unterscheiden: Einerseits verweist es auf einen substantiellen Status *kollektiver Identität* (im Sinne einer *Einheit*), andererseits auf das Produkt einer *Praxis* (im Sinne einer *Einigung*), wobei hier das *Eine* in der *Kooperation* (Ko, Opus, Operation) selbst oder in der *Intention* der Kooperierenden situiert sein kann.¹⁹¹ Neben verschiedenen Ursprüngen gehen mit den Modellen auch zu unterscheidende Qualitäten, Funktionen und Positionen des *Einen* einher. Der Struktur nach handelt es sich um eine ähnliche Anlage, wie wir sie im Schwanken des *Konsenses* zwischen der *Übereinstimmung* und *Übereinkunft* aufgegriffen haben. Auch wenn diese Unterscheidung nicht vollständig analog ist, macht sie die Divergenz im Umgang mit den *Annahmen* des *Einen* im Denken der Gemeinschaft deutlich.

191 Das voluntative Element bildet das Kriterium, nachdem Tietz, Kant aufnehmend, die Gemeinschaftsbegriffe und ihre kollektiven Identitäten unterscheidet: »Bei den Gruppen, die kleiner als die gesamte Menschheit sind, werde ich im Anschluß an Kant von einem »*commercium*« und von »*communio*« sprechen, wobei unter einer Gemeinschaft im Sinne eines »*commercium*« ein Verkehrszusammenhang verstanden wird, in dem die Vielheit der Komponenten in durchgehender »Gemeinschaft der Wechselwirkung« stehen, ohne dabei in intentionaler Hinsicht ein Gemeinsames zu bewirken, während unter einer Gemeinschaft im Sinne einer »*communio*« ein Verkehrszusammenhang zu verstehen ist, in dem die Vielheit der Komponenten dadurch miteinander integriert sind, daß sie etwas miteinander machen und sich so miteinander vereinen – wobei es diese Gemeinschaften sind, die über gemeinsam geteilte wertrationale Überzeugungen ihrer Mitglieder integriert werden.« (GdW, S. 14) Beide Formen der Gemeinschaft unterscheiden sich demnach in ihrem Rekurs auf die Intention: Einerseits stiftet sich der Zusammenhang äußerlich, durch einen Kontext, andererseits bildet sich die Gemeinschaft in Folge einer ambitionierten Kooperation, in der sich zugleich ein Kollektiv bildet. Weil sich der Verkehrszusammenhang nach äußerlich-formalen Kriterien bestimmt, kann seine Gemeinschaft auch einen universalen Kommunikationsraum meinen, der alle vernunftbegabten Lebewesen umfasst. Die kollektive Identität der *communio* nimmt sich dagegen weitaus partikularer und exklusiver aus, stiftet sich die Gemeinschaft doch in bestimmten, konkreten Absichten und Werten. (Vgl. GdW S. 55f.) Das Ziel von Tietz (GdW, S. 77f., einschränkend S. 193f.) ist letztlich, beide Formen und Formate der Gemeinschaft zu vermitteln. Zugleich entstehen durch sein Lösungsangebot Komplikationen, die hier nur cursorisch erwähnt werden können: Wenn Tietz (GdW, S. 80) rationale Diskurse als einzig legitime Quelle von Gemeinschaft ausweist, setzt er die Integration der Gemeinschaft selbst der Notwendigkeit der diskursiven Rechtfertigung aus. Kurz gefasst entzieht sich der *kommunikativen Vernunft* jede latente Form *kollektiver Identität* und Integration. So ist dem Gemeinschaftsbegriff Tietzs ein ähnliches Schicksal beschieden wie der Lebenswelt im Denken von Habermas, weil sich die integrativen Potentiale der koordinierenden Strukturen in Folge der reflexiven Hinterfragung verlieren. Zudem verschiebt sich mit der reflexiven Begründung die *kollektive Identität* von einem Effekt eines Kooperationszusammenhangs hin zu der eigentlichen Aufgabe des Ausweises. Neben dem Ziel, den Verfahren und der Beteiligung müssen dann auch die Werte nach den Maßstäben kommunikativer Rationalität bestimmt und gerechtfertigt werden. Die Koordinationsleistung der Gemeinschaft und ihrem Verkehr wird letztlich von der kommunikativen Vernunft übernommen. Aufgrund deren abstrakt-universalen Anlage ist dann Tietz auch möglich zu behaupten, dass die Bindungskraft von sozialen Kollektiven nicht mit ihrer Größe zusammenhänge. Der *Sozialleim*, wie Tietz ihn nennt, beinhaltet keine Abhängigkeit von Quantität und Qualität, die diskursive Wertegemeinschaft kann von einigen Wenigen oder Legionen getragen werden, ohne dass dies auf die jeweilige Beziehung Einfluss hätte. Die kommunikative Vernunft ist universell auf alle vernünftigen Lebewesen bezogen und es gibt keine Reibungsverluste, egal wie viele Teilnehmer in den Diskurs eintreten. (Vgl. Tietz, GdW, S. 126–130) Ob dies ein überzeugendes deskriptives (und normatives) Modell der Konstituierung von Formen der Gemeinschaft ist, darf bezweifelt werden.

Die *Übereinstimmung* lässt sich mit dem *sensualen Kontext* verknüpfen, dem mitgeteilten *Sinnraum* einer Welt. In dieser Hinsicht steht die Gemeinschaft der Lebenswelt nahe, ihrer Integration und Koordination. Die *Komposition* der Stimmen, wie der *Übereinstimmung* eignete, findet sich auch im Denken der Gemeinschaft: So verweisen Tönnies wie Bauman auf ein hintergründiges *Einverständnis*, das sich mit und in der *kommunalen Koexistenz* bilde und zugleich dessen Ordnung präge. Dieses *Verständnis* meint dabei nicht nur einen Zustand der *Einigkeit*, sondern zugleich die Möglichkeit des Verstehens und der Verständigung. Das integrative Potential wird deutlich, wenn Tönnies das *Verständnis* (*consensus*) als *gegenseitig-gemeinsame, verbindende Gesinnung und als eigenen Willen einer Gemeinschaft* beschreibt: »Sie ist die besondere soziale Kraft und Sympathie, die Menschen als Glieder eines Ganzen zusammenhält.« (GG, S. 17) Zugleich bezieht sich das *Einverständnis* auf einen *Raum*, in dem die Einzelnen schon je stehen und in dem sich intuitiv bewegen: Als latente *Stimmung* einer Welt bleibt diese Ordnung vor und außerhalb bewusster Zugänglichkeit.¹⁹² So bildet das *Einverständnis* den *Fundus kollektiver Identität* lebensweltlicher Strukturen, deren konstitutiven, integrativen und koordinativen Potentialen sich wiederum eine sozialphänomenologische Perspektive widmet.

Im Gegensatz zur *Übereinstimmung* fasst die *Übereinkunft* das *Eine* als Erzeugnis, als Verfahren der *Einigung*. Gerade weil die *Einigung* einem bestimmten Zweck dient, lässt sie sich in gewisser Hinsicht als eine *Sachgemeinschaft* verstehen. Mit dieser Kennzeichnung wird der integrative Stellenwert der Projekte akzentuiert, mithin die kohäsive Kraft eines gemeinsamen Ziels. Die *Übereinkunft* nimmt einerseits inform des Resultats der Verständigung auf das *Eine* Bezug, andererseits inform vorauslaufender Konditionen der Einigungsbewegung: Die Intention und die Bereitschaft der Beteiligten müssen ebenso vorausgesetzt werden wie bestimmte formale Vorgaben. Zuletzt muss auch die Performanz der *Einigung* selbst ausgewiesen werden, also die *Konversion* des *Vielen* hin zum *Einen*. Zugleich bleibt der Status des dreifachen Ursprungs des *Einen*, wie schon erwähnt, offen: Im Sinne einer Kooperation kann *Einigung* dem Gemeinsamen (*Ko*), dem Werk (*Opus*) oder dem Werken (*Operation*) entstammen.¹⁹³ Als Grundlage kann dem Konnex ebenso eine *kollektive Identität* wie Gemeinsamkeit dienen, ebenso geteilte Ziel und Intentionen wie die gemeinsame Betätigung und Arbeitsweise.¹⁹⁴ Die Unklarheit lässt sich anhand einer Frage exemplifizieren: An welcher Stelle konstituiert sich der

192 Wie Bauman hervorhebt, meint diese *Übereinstimmung* eben kein Produkt: »Das gemeinschaftliche, tatsächliche [...] Verständnis muß nicht erst gesucht, geschweige denn mühsam konstruiert oder erkämpft werden: Dieses Verständnis »ist da«, steht fix und fertig zur Verfügung – man versteht sich »ohne Worte« und muß niemals fragen: »Worauf willst du eigentlich hinaus?« Das Verständnis, auf dem Gemeinschaft beruht, geht allen Streitigkeiten und Abmachungen voraus. Es ist nicht das Ergebnis, sondern der Beginn des Zusammenlebens.« (G, S. 16)

193 Eine weitere Schematisierung ist anhand der in Anspruch genommenen Position möglich: Vorlaufenden Konditionen stehen nachlaufende Resultate und beiläufige Effekte gegenüber.

194 Wir können hier nur auf die breite Diskussion zur kollektiven Intentionalität verweisen, ohne sie eigens aufzunehmen. Siehe die entsprechenden Kapitel bei Searle (2012 und 1995) und neben den Sammelbänden Schmidts und Schweikards (2009) und Schmidts, Schulte-Ostermanns und Psarros (2008) auch die Arbeit Tuomelas (2013), der der *kollektiven Intentionalität* mit einem Fokus auf der *sozialen Ontologie* nachgeht.

Konnex, *wenn wir Fußball spielen*: Ist es die Situation (wenn), ein Kollektiv (wir), ein Arrangement (Fußball) oder ein Prozess (spielen)? Resultieren die Identität und Kohäsion aus dem Ereignis, aus der Absicht seiner Teilnehmer, der Anerkennung des Reglements oder sind sie ein Effekt des Spielens? Auch wenn sich diese Unterschiede im Einzelnen diffizil ausnehmen, ist der entscheidende Punkt die Varianz der Status des *Einen*, der herausgestellt werden sollte.

An dieser Stelle ist es nicht möglich, das *Kommune* abschließend zu klären.¹⁹⁵ Bis hierhin haben wir versucht, der Komplexität des Gemeinschaftsdenkens zwischen dem *Ko* und dem *Sens* Rechnung zu tragen und speziell die *Annahmen* des *Einen* offen zu legen. Wir können festhalten, dass die Qualität, Funktion und Position des *kommunalen Einen* zwischen den Ansätzen variiert. Die *kollektive Identität* und der *sensuale Kontext* konnten aber zumindest umrissen werden, und können so der nachfolgenden Spurenlese des *Einen* als Fährten dienen.

4. Die begrifflichen Dimensionen des Konsenses

Das Ziel der begrifflichen Klärung des *Konsenses* war es, über diesen einen Zugang zur Axiologie demokratietheoretischen Denkens gerade in Hinsicht der *Annahmen* des *Einen* zu erarbeiten. In Folge der semantischen Komplexität des *Konsenses* und seiner Komponenten steht am Ende dieses Aufrisses zwar keine fixe Definition, wohl aber eine reflektierte Ambivalenz und die Verortung in einem konzeptionellen Spannungsfeld. Der *Konsens* schwankt zwischen den Formaten der *Übereinstimmung* und der *Übereinkunft*, einer bestehenden *Einigkeit* und Verfahren der *Einigung*. Dem verbindenden Merkmal der *Annahme* des *Einen* steht die Ambiguität ihrer Position, Funktion und Qualität gegenüber. Das *Eine* kann sowohl eine unbedingte Voraussetzung als auch ein intendiertes oder un-intendiertes, direktes oder indirektes Resultat eines Prozesses sein. Das *Eine* kann ebenso dem Werk und dem Werken entstammen, dem Werkzeug¹⁹⁶ und den Werkträgen. Das *Eine* kann durch substantielle Qualitäten oder durch Implementation externen Instanzen entstehen, und ebenso eine intime wie eine abstrakte Einheit meinen. Kurzum: Das *Eine* hat keinen fixen, zuweisbaren konzeptionellen Platz, folglich ist es nötig und möglich, den Bewegungen und Figuren seiner *Annahmen* im jeweiligen Ansatz demokratischen Denkens nachzugehen. Nur wenn der politische *Konsens* als offenes und adaptives Konzept behandelt wird, kann die notwendige Sensibilität bewahrt werden, um auch den multiplen *Annahmen* des *Einen* nachgehen zu können.

195 Zudem ist eine Erweiterung um die Soziologie des Alltags, des Alltäglichen, angezeigt, mit der eine Fortsetzung und Erweiterung Tönnies Denken der Gemeinschaft möglich ist. Henri Lefebvres (1947/61/81) dreibändige Kritik des Alltagslebens kann hier als Einsatz dienen. Anzumerken ist, dass es zwar eine dreibändige Übersetzung ins Deutsche (1974/75/75) gibt, diese aber den ursprünglichen mittleren Teil in zwei Bände auftrennt. Der dritte originale Band, der erst nach der Veröffentlichung der deutschen Ausgabe erschien, ist indes nicht übersetzt. Zum Denken Lefebvres empfiehlt sich die Arbeit Schmidts (2005) und der Sammelband von Goonewardena et al. (2008).

196 Zum Beispiel durch die Anwendung der *kommunikativen Vernunft*, wie gerade bei Tietz anschaulich wurde,

Die Bestimmung der Komponenten des *Konsenses* führte ebenso wenig zum Resultat einer verbindlichen Definition, gleichwohl war das Scheitern produktiv: Das *Ko* und das *Sens* blieben in ihrer Semantik vage und ließen eher die Ambiguität des *Konsenses* hervortreten als dass sie diese beseitigten. Beiden Komponenten hoben auf differente Formen des *Einen* ab: Pointiert verwies das *Ko* auf eine *kollektive Identität*, der *Sens* hingegen auf die Ausrichtung eines *Sinnraums*, einen *sensualen Kontext*. Die etymologische Annäherung an die Begriffe des Gemeinen und der Gemeinschaft legte die Ambivalenz zwischen substantiellen und formalen Qualitäten der Verbindung offen, ohne dabei eine Entscheidung zwischen den Modellen der Identität und des geteilten Attributs anzubieten. Auch der Versuch der Klärung anhand verschiedener Konzeptionen der Gemeinschaft brachte keine endgültige Entscheidung. Ohne hier nochmals auf die Autoren im Einzelnen einzugehen, ließen sich zumindest zwei Zugänge trennen: Eine sozialphänomenologische Offenlegung lebensweltlicher Kontexte konnte von einer soziolinguistischen, diskursanalytischen Befragung ideologischer Narrative und diskursiver Figuren der Gemeinschaft abgesetzt werden. Neben dieser Unterscheidung traten im Vergleich verbindende Kennzeichen auf: Einerseits manifestiert sich das Gemeinschaftsdenken als Reaktion und Umgangsform mit Phänomenen des *Weltverlustes*, gegenüber denen es retro- und prospektive Sinnangebote macht. Andererseits zeichnen sich Gemeinschaften durch einen Moment des Entzugs aus, der in den Versuchen der Aneignung und Verwirklichung hervortritt. Gemeinschaften rekurrieren als lebensweltlicher *Fundus* auf latente, implizite Kontexte und als diskursive Figur auf utopische Suggestionen. Die *Versprechen kollektiven Identität* widersetzen sich ebenso ihrer Vergegenwärtigung wie ihrer Umsetzung. Das dritte Merkmal besteht in der Annahme einer Sphäre natürlicher Harmonie und intimer Nähe, der Vertrautheit und des Vertrauens, der Sicherheit und Geborgenheit. Verweist dies einerseits auf einen bestimmten Modus der Koexistenz, so meint es andererseits ein romantisierendes Narrativ der *Erbauung*, eine persuasive Strategie. Letztlich ließ die Varianz der Merkmale keine eindeutige Kategorisierung des Denkens der Gemeinschaft zu.

Um den *Konsens* als einen heuristischen Interpretationsschlüssel zur Axiologie verwenden zu können, mussten diese implizite Dispositionen akzentuiert werden. Wie anhand der unterschiedlichen lexikalischen Bestimmungen und in der Distinktion der Modelle der *Übereinstimmung* und *Übereinkunft* erhellt wurde, zeichnet sich der *Konsens*begriff selbst wie die Versuche seiner Konzeptualisierung durch keinen verbindlichen Umgang mit dem *Einen*, dessen Position, Funktion und Qualität, aus. Die Vermutung, dass der ambige und ambivalente Status des *Konsenses* den jeweiligen Zugängen und Perspektiven, mithin weniger seiner Eigenart denn seiner Verwendung, geschuldet ist, kann produktiv gewendet werden: Als offenes, gleichwohl nicht arbiträres Konzept erlaubt es eine Fokussierung auf *Annahmen* des *Einen* und einen genuine Zugang zu den ex- wie impliziten Begründungsbewegungen des jeweiligen Denkens. Gerade weil der hier in Anschlag gebrachte begriffliche Apparat zugleich flexibel, adaptiv und unbefangen ist, kann er der Vielfältigkeit konsensualer Phänomene gerecht werden. Die strategische Offenheit bedingt es, den Ort des *Konsenses* nicht festzulegen.¹⁹⁷

197 Konsensuale Annahmen können den Konzeptionen selbst zugrunde liegen und mit diesen einhergehen, deren Intention sein oder in einem Mittel, einem Instrument, bestehen.

*

Trotz des Anspruchs, nach den *Annahmen des Einen* in den jeweiligen Theorien zu fahnden, muss die begriffliche Disposition des *Konsenses* und die seiner Komponenten beachtet werden. So lassen sich im *Konsens* selbst zwei Formen des *Einen* ausmachen: Der vorlaufenden *Einigkeit* einer *Übereinstimmung* steht der Vorgang einer *Einigung* inform der *Übereinkunft* gegenüber. Diese Voraussetzung einer Kongruenz lässt sich als Fundament demokratischer Ordnungen exemplifizieren, die *Einigung* wiederum als Modus demokratischer Politik.¹⁹⁸ Beide bedürfen des konzeptionellen Ausweises, ebenso der Ursprung der *Übereinstimmung*¹⁹⁹ wie die Performanz der *Übereinkunft*. Daneben zeichnen sich in den Komponenten ebenso relevante Potentiale und Implikationen ab. Welche Qualität, Position und Funktion die *kollektive Identität* des *Ko* übernimmt, blieb auch nach den Versuchen der Klärung unentschieden. Der *Sens* als Ein- und Ausrichtung *einer mitgeteilten Welt* markiert weniger eine Substanz als einen *Sinnraum*. Gerade am *Sens* zeigt sich die diffizile Kondition des sozialphänomenologischen Zugangs: Weil die Einzelnen schon je in diesem Kontext stehen, bleibt dieser notwendig *im Rücken* der Akteure. Im Folgenden soll versucht werden, sich der Axiologie demokratiethoretischen Denkens mit Hilfe dieses offenen konzeptionellen Horizonts anzunähern.

Um bei aller fehlenden Übersicht ein strukturierendes Element an der Hand zu haben, scheint der Rückgriff auf Hättichs Differenzierung *politischen Konsenses* durchaus nützlich. Anhand seiner Unterscheidung des *Ordnungs-*, *Verfahrens-* und *Wertkonsens* bietet sich einerseits ein Rahmen, der verschiedene Modelle und Status der *Konsensformen* umfasst. Andererseits erlaubt Hättichs Einteilung ebenso die Berücksichtigung verschiedener Aspekte der demokratiethoretischen Konzeptionen. Der *Ordnungskonsens* verweist auf den Horizont der Konstituierung, ebenso auf Fragen der Einheit und Ganzheit wie auf die der Einrichtung einer Ordnung.²⁰⁰ Gerade demokratiethoretische Konzeptionen stehen zugleich vor dem Problem, die Grundlage der politischen Ordnung als Ausdruck *kollektiver Autonomie* und als sakrosankten Garanten der Stabilität zu verstehen. Der *Verfahrenskonsens* verweist auf die komplexe Anlage der politischen Willensbildung und der Erzeugung allgemeinverbindlicher, legitimer Entscheidungen ebenso wie auf Fragen der Geltung politischer Ordnung und Verfahren und zuletzt auch auf die Einholung von Autorität und Legitimität.²⁰¹ Zugleich gilt es, auf die unterschiedlichen Positionen der verschiedenen Aspekte des *Konsenses* innerhalb der konzeptionellen Ausweise zu achten: So muss die Affirmation der Verfahren von der Funktion der Transformation, also der Übersetzung vom *Vielen* hin zum *Einen*, unterschieden werden. Im Sinne des *Wertkonsens* sind neben kollektiven Kontexten, wie sie in

198 Der sich hier andeutenden Korrelation mit der politischen Differenz gilt es im Weiteren nachzugehen.

199 Zur Klarheit: Der Status kann ebenso einen latenten Kontext wie einen basalen Fundus meinen, die Qualität kann ebenso eine aktive Zustimmung wie eine passive Akzeptanz oder eine sublimale Harmonie bezeichnen.

200 Zur Fraglichkeit politischer Identität kann unter anderem auf die Arbeiten von Lyotard (1977) und Rancière (2014) verwiesen werden, ebenso wie auf das Denken des Postfundamentalismus, dem wir uns später widmen werden.

201 Weiterführend die Studie zur *demokratischen Legitimität* von Rosanvallon (DL).

kulturellen oder historischen Formationen liegen, auch Normen, Ideale und Prinzipien zu beachten.

Die Komplexität des konzeptionellen Status des *Einen* wird auch in Hinsicht der Verortung zwischen Entpolitisierung und Politisierung offensichtlich. Der *Konsens* steht dabei im Sinne der Abstinenz von *Dissens* und Kontroversität der Entpolitisierung durchaus nahe. Einerseits lässt sich die Entpolitisierung als integrale Versicherung der Konstitution und des *Grundes* der politischen Ordnung verstehen: Bestimmte Merkmale, Strukturen, Werte oder Prinzipien werden als *unverfügbarer Fundus* jeder Aneignung und Infragestellung entzogen. Andererseits kann sich die Entpolitisierung auch auf eine spezifische Struktur der politischen Kultur beziehen, die sich als *nicht-kontroversen Sektors* verstehen lässt. Es geht weniger um die Essenz des *Kommunen* als um die Beilegung von Konflikten, die entweder entschieden werden oder einfach an Relevanz und Aktualität verlieren. Das Politisierte und das Entpolitierte meinen so das Verhältnis zweier Sphären, in dem Themen sich beständig verschieben. Zugleich eröffnet sich die Frage, ob ihre Formation als politischer, sozialer oder mentaler Prozess²⁰², als Hegemonie²⁰³ oder diskursive Struktur²⁰⁴ zu verstehen ist. Offenkundig unterscheidet sich der jeweilige Charakter des Spiels. Auch wenn es sich zunächst kontraintuitiv ausnimmt, lassen sich in der Politisierung ebenso Aspekte des *Einen* ausmachen. Einerseits trägt die Politisierung im Sinne einer geregelten Austragung von Konflikten ebenso zur Steuerung politischer Prozesse wie zum Abbau sozialer Spannungen und zu einer Übersetzung der Energien in den politischen Raum bei. Hier vermuten wir *Annahmen* des *Einen* inform der *Konversion* des *Vielen* zum *Einen*, der Produktivität politischer Verfahren usw. Andererseits kann der Antagonismus als *Wesen des Politischen* verstanden werden: Politik, die keinen Streit zulässt, keine klaren Fronten präsentiert und keinen Alternativen formuliert, verliert nicht nur ihre Relevanz, sondern auch ihren Sinn.²⁰⁵ Sowohl in Hinsicht der Funktion als auch der Essenz lassen sich *Annahmen* der Politisierung mit jenen des *Konsenses* verknüpfen.

Fassen wir zusammen: Verstanden als ambitioniertes Instrument der Analyse verweigert sich der *politische Konsens* einer definitiven Position, Funktion und Qualität, wie sie in seiner Vereinseitigung als harmonische *Übereinstimmung* auftritt. Wenn es die Idee ist, die *Axiologie* demokratietheoretischen Denkens anhand des Umgangs mit dem *Fehlen*

202 Diese Annahme einer Verfestigung und Entpolitisierung sozialer, politischer und u.a. kulturellen Konflikte ist weit verbreitet und lässt sich zum Beispiel im politikwissenschaftlichen *cleavage*-Ansatz, der Konfliktsoziologie und der Diskursanalyse verorten. Gerade weil sich in den konzeptionellen Ausweisen dieser Bewegung genuine *Annahmen des Konsenses* manifestieren, gilt es ihnen in den jeweiligen demokratietheoretischen Entwürfen nachzugehen.

203 Zum Ansatz der Hegemonie kann neben Mouffe und Laclau auch auf die Arbeit Opratkos (2014) und die Sammelbände von Buckel und Fischer-Lescano (2007) und den Greens (2011) zu Gramsci verwiesen werden.

204 Zur Diskursanalyse bietet sich neben den einschlägigen Arbeiten Foucaults (1991, 2002) zur Übersicht auch der Sammelband Feustels (2010) und das Handbuch zur Diskursforschung Angelmüller et al. (2014) an. Der Sammelband Dzudzecks (2012) widmet sich dem gesellschaftskritischen Potential der Verknüpfung von Diskurs und Hegemonie. Eine nicht diskurstheoretisch geprägte Lesart der Formation findet sich indes bei Poulantzas (1976, S. 21). Zu dessen Denken kann auf eine Studie Demirovičs (2007) und einen Sammelband verwiesen werden, den dieser zusammen mit Adolphs und Karakayali (2010) herausgegeben hat.

205 Prominent wird diese Position von Mouffe vertreten.

des *Einen* zu exemplifizieren, ist es einerseits geboten, den *Annahmen* des *Einen* in verschiedenen Formen und konzeptionellen Kontexten nachzugehen. Andererseits gilt es, die Versuche der Einholung des *Einen* in den politischen Prozessen der *Einigung*, die Umgangsformen mit *Dissens* und die Arrangements der *Vielen* aufzugreifen. Kurzum ist die Politisierung des *kontroversen* ebenso relevant wie die Entpolitisierung des *unkontroversen Sektors* und der Konnex beider. Zudem gilt es nach impliziten anthropologischen und gesellschaftlichen Dispositionen, nach sozialen, mentalen und kulturellen Räumen, nach Denkungsarten, Stimmungen und Gesinnungen, nach Gewissheiten und Ungewissheiten ebenso zu fahnden wie nach Status, Modi und Strukturen, die das *Eine* versichern oder das *Viele* ordnen.

*

I. Zwischen Persistenz und Partizipation – Die Systemtheorie David Eastons

»Any set of relationships through which values are authoritatively allocated for a society, whether it is a so-called domestic society or an international society, is identified as a political system.«

(A, S. 258)

»A few powerful members, such as an active political elite, a military cadre, or an organized intelligentsia, may be able to make their positive or negative support count for more than high levels of support from unorganized millions.«

(A, S. 167)

Siglen

- **[A]** Easton, David, *A Systems Analysis of Political Life*, 2. Aufl., Chicago 1979.
- **[DE]** Waschkuhn, Arno, David Easton, in: Bleek, Wilhelm/Lietzmann, Hans J. (Hg.), *Klassiker der Politikwissenschaft. Von Aristoteles bis David Easton*, München 2005, S. 251–262.
- **[DEPT]** Miller, Eugene F., David Easton's Political Theory, in: *Political Science Reviewer*, 1971, Nr. 1, S. 184 – 235.
- **[PL]** Westle, Bettina, *Politische Legitimität. Theorien, Konzepte, empirische Befunde*, Baden-Baden 1989.
- **[PTS]** Fuchs, Dieter, Die politische Theorie der Systemanalyse: David Easton, in: Brodocz, André/Schaal, Gary S. (Hg.), *Politische Theorien der Gegenwart*, 3. Aufl., Oppladen 2009, S. 341 – 365.
- **[TPS]** Fuhse, Jan, *Theorien des politischen Systems. David Easton und Niklas Luhmann. Eine Einführung*, Wiesbaden 2005.

- [TS] Narr, Wolf-Dieter, Theoriebegriffe + Systemtheorie, Einführung in die moderne politische Theorie, Band 1, 4. Aufl., Stuttgart u. a. 1976.

Unsere Kartierung demokratischen Denkens setzt an mit dem Modell David Eastons, in dem dieser den Funktionen *politischer Systeme* und den Konditionen ihrer *Persistenz* nachging.¹ In seinem Ansatz, den er in den 50er und 60er Jahren entwickelte², nahm sich Easton der Bestimmung dessen, wie politische Systeme Eingänge aufnehmen, verarbeiten und in Ausgänge überführen ebenso an wie der Analyse ihrer Strukturen und den Bedingungen ihrer Stabilität.³ Sein [Eastons – TB] *Hauptanliegen ist eine empirisch informierte Erforschung politischer Systeme und ihrer Handlungsbedingungen*« (DE, S. 252), so Waschkuhn. Dabei orientierte sich Easton an der empirisch-analytischen Methode des Behaviorismus, der Verhalten anhand beobachtbarer Phänomene erklärte und Handeln auf Reiz-Reaktions-Mechanismen zurückführte.⁴ Nach Narr verknüpft Easton »methodisch den strukturell-funktionalen⁵ und den kybernetischen Ansatz und erstellt eine Art systematisches Grundmodell für alle politischen Systeme.« (TS, S. 124) Neben dem komplexen Verhältnis system- und demokratietheoretischer Aspekte ist Eastons Analyse diverser politischer Objekte und Modi der *Unterstützung* nachzugehen: Die Differenzierung der Objekte der *politischen Gemeinschaft*, des *Regimes* und der *Autoritäten* erlaubt ebenso wie die Unterscheidung der *Unterstützung* in einen *diffusen* und *spezifischen* Typ die Distinktion verschiedener Status, Formen und Formate der Integration. Wenn hier im Folgenden die Annahmen des *Einen* Seitens der Systemobjekte und der Unterstützungsmodi im Fokus stehen, muss deren Eingebundenheit in die Funktionsmechanismen des Systems präsent bleiben: So ist die Eigenlogik des Systems mit dem *politischen* Ursprung der *Gemeinschaft* in Abgleich zu bringen und Reibungspunkte, speziell systemexterne Quellen des *Einen*, offenzulegen. Die *Unterstützung*, mithin die affirmativen Einstellungen, die eine politische Ordnung respektive ein politisches System qua Stabilität bedarf, bietet unserer Fragestellung einen weiteren Anknüpfungspunkt, stellt diese doch auf eine einvernehmliche *Zustimmung* ab.

- 1 Neben Eastons eher systemtheoretischen Zugang zur Demokratie, der sich um die Arbeiten Luhmanns (2000) wie auch Willkes (2014) verlängern ließe, bildet der Ansatz der *politischen Kultur* einen zweiten Schwerpunkt, auf den wir uns aber nur peripher beziehen. Neben den beiden klassischen Studien von Almond und Verba (1963 u. 1980) kann auf aktuelle Standortbestimmungen von Pickel und Pickel (2006), Salzborn (2009) sowie Gabriel und Westle (2009) verwiesen werden. Ebenso bleiben die Erweiterungen des Unterstützungskonzeptes von Easton, die Fuchs (PTS) und Westle (PL) vorgeschlagen haben, außerhalb unseres Fokus, geht es ihnen doch vornehmlich um Aspekte der Operationalisierbarkeit.
- 2 Nach Miller können drei Phasen im Werk von Easton unterschieden werden, unser Blick konzentriert sich auf ein Werk der mittleren Phase, welche nach Miller die Entwicklung einer eigenen methodologischen Position charakterisiert. (Vgl. DEPT, S. 185f.; vgl. auch Fuhse, TPS, S. 24f.) Eine Kritik der Einteilung findet sich dagegen bei Bang (1981, S. 17f.).
- 3 Eine Übersicht über den zeitgenössischen wissenschaftlichen Kontext bietet Fuhse (TPS, S. 20 – 24).
- 4 Zum Behaviorismus siehe neben der Arbeit Baums (2005) auch Hartmann (1997, S. 63 – 90).
- 5 Anm. TB: Easton selbst versucht laut Fuchs (PTS, S. 345), den Funktionsbegriff zu meiden, um sich von anderen zeitgenössischen Entwürfen abzusetzen.

Eastons Systemansatz ist von einem diffizilen Verhältnis zur Demokratie geprägt: Zum einen steht er ihr fremd gegenüber und fasst sie als potentiellen Stressfaktor, zum anderen nimmt er gewisse demokratische Aspekte und Normen affirmativ auf. Zunächst ist zu konstatieren, dass Easton keine Demokratietheorie ausarbeitet, sondern generelle Bedingungen politischer Ordnung im Blick hat.⁶ Auch wenn Eastons Augenmerk also der systemischen *Persistenz* gilt, reibt sich die funktionale Ausrichtung an demokratischen Impulsen und Ansprüchen. Diese Spannung besteht somit nicht innerhalb einer demokratischen Konzeption, sondern zwischen system- und demokratie-zentrierten Polen, die beide Eastons Ansatz durchwalten. Im Horizont der Funktionalität treten Einforderungen nach Autonomie, Emanzipation und Partizipation hinter die systemlogische Fokussierung und Limitierung der Eingangsseite zurück. Der Zutritt zur politischen Bühne und die Wertigkeit der Stimme bemisst sich anhand von Faktoren wie der Relevanz der eingenommenen Systemposition, der Verarbeitungskapazität und des verursachten Stresses. Systemlogische Imperative stehen demokratischen Ansprüchen defensiv und restriktiv gegenüber, weil diese als externe Störfaktoren wahrgenommen werden.⁷ Auch wenn die Demokratie so in eine gewisse Distanz rückt, bildet sie zugleich den *normativen Grund*: Um Vertrauen, Legitimität und Unterstützung einzuholen, bedarf das System zum einen einer ideellen Grundlage, was die Demokratie leistet. Zum anderen zielt die Effektivität, wie sie infolge der systemischen Verarbeitung gewährleistet werden soll, auf eine bestimmte Qualität der Steuerung und den *politischen* Ursprung verbindlicher Entscheidungen. Die Relation beider Komponenten kann wiederum differenziert werden: Einerseits kommt der Demokratie die Position eines *Rahmens* zu, andererseits die eines *Fundamentes* politischer Ordnung. Verstanden als Kontext reduziert sich die Demokratie auf kontingente kulturelle Umstände, die der Systemlogik nachgeordnet sind. Ihre Relevanz bemisst sich allein anhand ihres Potentials für oder wider der Systempersistenz. Andererseits versieht Easton politische Ordnungen mit einer Qualität der Kooperation und versteht ihre Ausgestaltung als Ausdruck *kollektiver Autonomie*, aus der sich in der Folge die Autorität und Legitimität von Akteuren, Verfahren und Institutionen schöpfen. Beide Zugänge sind zu trennen und ihre gegenseitigen Bezüge offenzulegen. Gerade die bleibende Relevanz souveräner Setzung, die Easton mit der *politischen Gemeinschaft* verhandelt, scheint hier so instruktiv wie spannungsgeladen. Daneben bekunden sich verschiedene Quellen des *Einen*, neben der Integration des Systems steht die gemeinsame Eingelassenheit in einen Kontext sowie die kooperative und kollektive Teilung eines politischen Projektes.

Neben der Reibung demokratischer und systemlogischer Imperative ist die Ambivalenz der Position und Funktion der *Konversion* zu beachten. Das Konstituens politischer Ordnung besteht in dem Prozess der *Transformation*, also den Mechanismen der Herausbildung kollektiv verbindender und verbindlicher Entscheidungen, eines gemeinsamen

6 So nimmt zum Beispiel Schmidts (2008a) breite Übersichtsdarstellung demokratietheoretischer Konzeptionen keinen Bezug auf Easton.

7 Mit anderen Worten ist es nicht die Absicht, demokratie-adäquate Prozeduren zu finden, sondern die Störquellen der systemischen Performanz zu minimieren. Demokratie hat demnach einen externen Status, das politische System selbst ist nicht genuin demokratisch, ebenso wenig wie es notwendig anti-demokratisch ist.

wie geteilten politischen Willens und Ansichten des Allgemeinwohls heraus aus einer diffusen, heterogenen Pluralität. Weil sie die basale Funktion politischer Systeme bilden, müssen politische Ordnungen diese Abläufe sicherstellen. Demokratietheoretische Konzeptionen zielen auf die Bestimmung eines *qualitativen Nexus* zwischen den Komponenten, also um die Verknüpfung der *Gebundenen* mit der *Bindung*. Systemtheoretische Zugänge setzen dagegen genuine Schwerpunkte: Ihnen geht es weniger um die Repräsentation der Bürger, die Ausgestaltung ihrer effektiven Mitwirkung am politischen Prozess oder die Implementierung politischen Willens, sondern um die Komplexitätsreduktion der Eingaben und die Absicherung der *Unterstützung*. Zugleich stellt sich die *Transmission* als ein unerklärliches Mirakel – die *black box* – dar, dessen Rätselhaftigkeit sich in dem kausalen Konnex zwischen Ein- und Ausgang des Systems, von Reiz und Reaktion sowie von *Stimulus* und *Response* nur indirekt erhellen lässt. Easton alterniert bei der Positionierung der *Konversion* im System: Einmal bildet die *Konversion* quasi *das* System, das andere Mal bezeichnet sie eher die Struktur und Logik der Vermittlung zwischen dem politischen System und seiner Umwelt. Auch lassen sich zwei Arbeitsweisen des Systems im Denken Eastons trennen: Einerseits begrenzt sich das politische System auf die Umsetzungsfunktion, andererseits kommt ihm ein Potential an Selbstreferenzialität und Autopoiesis zu.⁸ Dem Reiz-Reaktions-Mechanismus als konstitutive Struktur systemischer Verarbeitung steht eine autonome, eigenwillige Entität gegenüber: So ist es die Frage, ob das System als Struktur politischer Ordnung einzig der Umsetzung dient oder ob das System qua Selbsterhalt über diesen Automatismus hinausgeht. Die *Eingabe* in das System als Praxis politischer Mitsprache ist von der systemlogischen Konditionen unterstellten *Aufnahme* zu scheiden, die Logik der *Konversion* von jener der *Persistenz*, das politischen Potential des *Inputs* von der Instrumentalisierung eines äußeren, *objektiven* Bezugs.

Das *Movens* des Systems besteht in seiner Selbsterhaltung, die Easton an die Gewährleistung der *Konversion* bindet. In diesem Zugang fällt das *Eine* mit dem System zusammen, seine Komponenten und Mechanismen, seine Abläufe sowie seine Abgrenzung zur Umwelt. Das System muss keine Begründungen außerhalb dieser Funktionslogik anführen, keine Bewegungen und Ansprüche ausgleichen, sondern einzig die Funktionalität garantieren und vor äußeren Störfaktoren schützen. So fällt das System per definitionem mit dem Geltungsraum der Verbindlichkeit seiner Entscheidungen zusammen, ohne dass es hier Divergenzen oder Uneindeutigkeit geben könnte. Das *Eine*, die Einheit wie die Einigkeit, stiften sich über diese geteilte Verbindlichkeit, deren Ursprung gleichwohl auf eine Bindung einer kollektiven Selbstbestimmung zurückverweist. Liegt der politischen Ordnung nun die Gebundenheit (Autorität) oder die Bindung (Autonomie) zugrunde? Resultieren die Bande aus systemischen Imperativen, geteilten kontextuellen Prägungen oder einer kollektiven wie kooperativen Intention? Diese Fragen sollen hier nicht als Ziele zu erringender Evidenz dienen, sondern als Leitlinien der Offenlegung einer konzeptionellen Ambivalenz.

Zwar ist Easton aus dem direkten politikwissenschaftlichen Fokus verschwunden, der Verbreitung und Akzeptanz seiner Grundlagenarbeit hat dies aber keinen Abbruch

8 Selbstreferenzialität und Autopoiesis sozialer Systeme sind Konzepte Luhmanns. (2006; vgl. Horster 2013, speziell zur Autopoiesis Bendel 1993 und Stark 1994)

getan.⁹ (Vgl. Waschkuhn, DE, S. 259) Dem entspricht, dass es kaum aktuelle theoretische Auseinandersetzungen mit Easton gibt und die meisten Bezugnahmen Überblicksdarstellungen sind, die zwar durchaus ihre Berechtigung haben, jedoch nur bedingt intensive und fokussierte Einlassungen ersetzen können.¹⁰ Gleichsam prominenter wird auf Easton und sein Konzept der *politischen Unterstützung* in der empirischen Sozialforschung und im Besonderen in der Einstellungsforschung zurückgegriffen. Nach Fuhse bilden Theorien der Politik wie Eastons Systemansatz eine lückenschließende Klammer »zwischen den ausgiebig behandelten Klassikern der politischen Philosophie und derer mannigfaltigen empirischen Forschung [...]«. (TPS, S. 9) Wir konzentrieren uns auf Eastons Studie *A system analyses of political life* (A), die einerseits zentrale Kernaspekte seines Ansatzes vorstellt, andererseits jedoch nur einen Teil und eine Perspektive seines Gesamtwerks umfasst.¹¹ Zunächst treten die Grundzüge des *politischen Systems* und der *Konversion* in den Fokus, wobei die Imperative der Systemerhaltung mit externen, demokratischen Ansprüchen kontrastiert werden sollen. Nach dieser Grundlegung soll es um die Bestimmung der Systemebenen und die Typen und Mechanismen von Unterstützung gehen. Die Vermutung ist dabei, dass sich im Denken Eastons drei distinkte Integrationsbewegungen in Form von *Konversion*, *Kooperation* und *Kondition* ausmachen lassen, die verschiedene Modelle von *Annahmen des Einen* beschreiben.

1. Das Modell des politischen Systems, sein Aufbau und seine Umgebung

In Eastons Fokus steht die *Persistenz*¹² politischer Systeme: Wie gehen politische Systeme mit Druck, mit Stress¹³, mit Krise um und wie bleiben sie dabei essentiell integer?¹⁴ Das individuelle politische Verhalten soll aus einem zurückgenommenen, neutralen wie externen beobachtenden Standpunkt aus nachvollzogen werden, um so – entsprechend des biologischen Studiums eines Organismus – die Lebensprozesse politischer Systeme

9 Auch Fuhse (TPS, S. 9) notiert den Mangel an intensiven Einlassungen auf Easton im deutschsprachigen Raum.

10 Eine Ausnahme ist die Studie Gunnells (2013).

11 Natürlich kann diese Beschränkung kritisiert werden: So meint zum Beispiel Bang, es würde für ein Verständnis Eastons in keinem Fall hinreichen, sich nur mit dem Systemdenken zu beschäftigen. Für unsere Zwecke soll es aber genügen. Auch Fuchs (PTS, S. 342) verweist auf eine zusammengehörige Tetralogie von Werken zum politischen System, gleichsam bietet die *System Analysis of Political Life* die tiefendendste Darstellung der Konzeption Eastons. Eine Übersicht über das Werk Eastons findet sich bei Fuhse (TPS, S. 24 – 27).

12 »Die Persistenz eines politischen Systems besteht also in der Aufrechterhaltung von Interaktionsmustern zur Herstellung und Durchsetzung allgemein verbindlicher Entscheidungen (autoritative Allokation von Werten an die Gesellschaft).« (Fuchs, PTS, S. 349; siehe auch ebd., S. 347ff.)

13 Fuchs (PTS, S. 347; vgl. auch A, S. 38) hebt *stress* von *disturbances* ab: Stress meine eine Gefährdung der Fundamente politischer Systeme.

14 Ob es nun politische Systeme gibt und diese einsichtig sind, oder ob diese allenfalls als Abstraktionen der wissenschaftlichen Bearbeitung vorliegen, lässt sich mit Easton nicht eindeutig beantworten. (Vgl. Miller, DEPT, S. 198)

me sowie die Funktion der Rückkopplung der Prozesse zu verstehen.¹⁵ Das Ziel ist dabei eine *general theory*, die deduktiv von wenigen Axiomen¹⁶ ausgehend zu adäquaten Beschreibungen der empirischen Welt gelangt und diese nachvollziehbar erklärt – und im besten Fall prospektiv verlängert. Eine deskriptive Theorie suche nicht nach einem *guten Leben*¹⁷, sondern frage sich, wie sich das faktische *politische Leben*¹⁸ ausgestalte: Es geht Easton (A, S. 5) folglich weniger um normative als um empirische Gehalte.¹⁹ Aus diesem Fokus begründet sich Eastons Distanz zu der Normativität demokratietheoretischer Provenienz.

Aus Eastons (A, S. 21) Sicht ist all das politisch, was einerseits einen Transformationsprozess aufweist, andererseits einen umschlossenen Raum ausbildet, in dem die Entscheidungen und Wertzuordnungen *verbindlich* gelten. Bestehende Systeme zeichnen sich so durch zwei Eigenschaften aus: »*They must be able to allocate values for a society; they must also manage to induce most members to accept these allocations as binding, at least most of the time.*«²⁰ (A, S. 22f.) Politische Systeme sind als sozialpolitische Mechanismen zu verstehen, die prozeduralisiert und institutionalisiert Eingänge aufnehmen und Ausgänge generieren.²¹ Die normative Ausgestaltung von Prozeduren ist in diesem Verständnis irrelevant, Easton (A, S. 18) fahndet nach allgemeinen Persistenzbedingungen und -fakto-

-
- 15 Easton überträgt den Ansatz des Behaviorismus zur Erklärung individuellen Verhaltens auf politische Systeme. Hieraus resultieren allerdings ambivalente Einschreibungen: Der Behaviorismus erklärt das Verhalten des Systems über dessen Umweltbezug, eine Systemtheorie beschreibt das System entsprechend seiner Eigenlogik, der Einfluss der Umwelt reduziert sich auf Irritationen. Ebenso ergibt sich Klärungsbedarf in Hinsicht der Abgeschlossenheit: Fragen der Integrität des Individuums bei Seite, scheint dessen Einheit weniger uneindeutig als diejenige politischer Systeme.
- 16 Das erste seiner Axiome lautet: »*Political interactions in a society constitute a system of behavior.*« (A, S. 18) Dies steht ganz im Zeichen des Behaviourismus, dem sich Easton verschrieben hat. Seine zweite Vorannahme verweist auf die physikalische, biologische, soziale und psychologische Umgebung: Das politische System könne nicht als isoliert zu betrachtet werden. Die Offenheit des politischen Systems für Einflüsse und die Fähigkeit, zu reagieren, sind nach Easton ebenfalls evidente Vorannahmen,
- 17 Fuhse (TPS, S. 18) spricht von einer *unpolitischen Theorie der Politik*. Ob der Anspruch der normativen Enthaltung tatsächlich von Easton durchgehalten wird, kann durchaus bezweifelt werden.
- 18 Zur Klärung: »*Political life as a complex set of processes through which certain kinds of inputs are converted into the type of outputs we may call authoritative policies, decisions and implementing actions.*« (A, S. 17)
- 19 Waschkuhn (DE, S. 255) macht dagegen eine Normativität Eastons aus. Miller (DEPT, S. 185 – 194) und Fuhse (TPS, S. 28 u. S. 39) weisen zudem auf die Verschiebungen des Wertbegriffs, dessen Abgrenzung zum kausalen Ansatz sowie die Veränderung des Verständnisses einer *generellen Theorie* hin.
- 20 Easton Beschränkung auf nur ein Prinzip, nämlich die autoritative Werteallokation, entwickelte sich erst im Zuge der Arbeit an *The Political System*. (Vgl. Miller, DEPT, S. 197f.) Über die Mehrdeutigkeit des Wertbegriffs bei Easton siehe Millers (DEPT, S. 211f.) Ausführungen.
- 21 Miller (DEPT, S. 221 – 228) kritisiert, dass Easton an der Bestimmung des Politischen gescheitert sei, also an der Fassung des Fundamentes seiner Theorie. Ebenso bemängelt Miller, dass der Verweis auf eine autoritative Wertallokation einer Gesellschaft nicht genüge, weil die Unklarheit über die Einheit der Gesellschaft und den Begriff des Wertes bleibe. Hierzu allgemeiner Narr (TS, S. 116 – 123 u. 170 – 177).

ren politischer Ordnungen: Ihm geht es um den Umgang mit Stress und wie ihn politische Systeme aushalten.²²

Auch wenn die Kriterien politischer Systeme keinen exklusiven Zuschnitt eines staatlichen Bereichs verlangen und die Beziehungsformen im pluralen Geflecht des Sozialen durchaus mannigfaltig sind – angefangen über familiäre Beziehungen hin zur Unternehmen und Organisationen wie Parteien oder Vereinen –, steht ein distinkter Raum im Fokus Eastons: Sein Systemansatz setzt demnach die Geschlossenheit²³ und Einheitlichkeit einer konkreten politischen Ordnung voraus ebenso wie die Deckungsgleichheit eines politischen Systems und seiner verschiedenen Komponenten, Akteure und Bezüge, einer Gesellschaft und einer Ordnung, letztlich auch eines kulturellen Kontextes. Der Bezugsraum des Systems und seine Einheit bindet sich an den Geltungsraum der politischen Entscheidungen und Entscheidungsträger sowie deren Autorität und Durchsetzungspotential.²⁴ Die Voraussetzung der Geschlossenheit, der Eindeutigkeit der Bezüge wie der Geltung ist zwar der Perspektive geschuldet, die Frage ist aber, ob die Abstraktion das Phänomen nicht eher verdunkelt als erhellt: Wie geht ein systemischer Zugang mit der Heterogenität, Komplexität und Interferenzialität des Sozialen um? Ebenso eröffnet sich damit die Frage des Bezugs zwischen dem politischen System, seinen Akteuren und den Mitgliedern der Gesellschaft, den es gerade in politischer Hinsicht zu erhellen gilt.

Zwar ist das politische System geschlossen und selbstreferentiell, dennoch steht es in Beziehung zu seiner Umwelt, die Easton in eine extra- und eine intra-soziale Variante einteilt.²⁵ (Vgl. A, S. 21) Um potentiellen Stress erkennen und darauf reagieren zu können, benötige das System Informationen, und muss daher gegenüber anderen Systemen seiner Umwelt sensibel und responsiv bleiben. (Vgl. A, S. 33) Neben verschiedenen institutionellen Ebenen bilden Assoziationen politische Subsysteme, wobei sich der Grad der Inklusion der verschiedenen politische Einheiten und Gemeinschaften unterscheide und so manche besser, andere weniger, als Subsystem geeignet seien. Wie wir noch sehen werden, reibt sich eine funktionale Limitierung des Eingangs mit diesem Anspruch auf Offenheit: Die Begrenzung der Systemeingabe anhand funktionaler Imperative wie der

22 Nach Easton sind jedoch moderne Demokratien westlichen Zuschnittes am ehesten geeignet, auf Stress zu reagieren. Ob diese Annahme zutrifft oder nicht, bleibt außerhalb unseres Fokus.

23 In Hinsicht auf die politische Gemeinschaft sei noch die Entschlossenheit angeführt.

24 Aus systemtheoretischer Sicht wird ebenso die eindeutige Korrelation aus Systembezug und Konversion angenommen: Die Frage ist, ob der Zusammenhang zwischen Handeln und systemischer Einbettung auch dann noch eindeutig ist, wenn die Mannigfaltigkeit und die Ambiguität konkreter politischer Verhältnisse berücksichtigt wird. Die Umwelt des politischen Systems zerfällt in eine Vielheit anderer Systeme, ebenso wie dem politischen System, wenn wir es in einem gesamtgesellschaftlichen Bezug verstehen, selbst eine Differenzierung in kleine Subsysteme und eine Eingebundenheit in höhere Systeme zu eigen ist. (Vgl. A, S. 60)

25 Die intra-soziale Umgebung bezieht sich auf eine Gesellschaft: Verhalten, Einstellungen und Ideale sind gebündelt in ökonomischen, kulturellen oder auch in den sozialen Strukturen. Diese Systeme bestimmen neben anderen die Bedingungen, unter denen das politische System arbeiten muss. Die extra-soziale Umgebung bezeichnet wiederum den internationalen Raum, der über den Systemen steht und diese verbindet. (Vgl. A, S. 21) Waschkuhn (1998, S. 14ff.) weist auf die umstrittene Bestimmung des Außeneinflusses hin.

Position und Relevanz²⁶ der Akteure kann zwar einen effektiven Filter bilden, gleichzeitig kann sie aber auch zu einer Blindheit gegenüber gesellschaftlichen Entwicklungen und sozialen Spannungen führen.

2. Der Konversionsprozess – Über die Mechanismen der Umwandlung

Der Eingang in das politische System lässt sich in die Formen der *demands* und des *supports* einteilen, deren Charakteristik sich klar unterscheidet. Im Fokus steht zunächst der materielle Systemeingang, also die *demands*. Über die Systemeingänge steht das System mit seiner Umgebung in Kontakt und verschafft sich Informationen über relevante Vorgänge: »*Inputs will serve as summary variables that concentrate and mirror everything in the environment that is relevant to political stress.*« (A, S. 26) Das Kriterium des Eingangs bemisst sich anhand des Stresspotentials und steht damit im Kontext der Systemstabilität: All jenes, was Reaktionen notwendig macht, ist ein *input* und muss als solcher vom System wahrgenommen werden.²⁷ Aus diesem Anspruch folgt, dass alle *relevanten* Einflüsse Geltung finden und die irrelevanten Forderungen marginalisiert werden müssen: Exklusion ist zur Systemerhaltung notwendig und somit (quasi normativ) geboten.²⁸ Dem Filtern und Steuern der Systemeingaben steht die Responsivität²⁹ und Sensibilität der Aufnahme des politischen Systems widerstrebend gegenüber: Ein Anspruch nach Begrenzung und Auswahl reibt sich an der Einforderung von Offenheit und Allgemeinheit. Ein weiteres Selektionskriterium der Eingabe ist weniger an materiellen Qualitäten oder systemlogischen Imperativen orientiert, sondern am Status der Eingebenden im System, also dem Bedrohungspotential der Akteure. Demnach muss das System nicht nur responsiv gegenüber den Forderungen bleiben, sondern ebenso gegenüber der sozialen Kräfteverteilung und dem Veto-Potential. Es gilt, die Konzepte der *demands*, der *wants*, der *gatekeeper* und der *issues* zu unterscheiden: Sie bezeichnen verschiedene Komponenten der Eingangsseite des Systems und dienen dazu, die Masse und Komplexität der Eingaben zu

26 Easton (A, S. 154, Fn. 2) bezieht sich bei den *relevanten Mitgliedern* auf das Konzept von Deutsch und Burell, wonach eben jene Mitglieder relevant sind und mehr Einfluss haben als andere, die *zählen* bzw. die bei einer Entscheidung in Betracht gezogen werden müssen. Daneben verweist Easton aber auch auf die notwendige Wandelbarkeit des Systems und des Maßstabs der Relevanz: Transformation ist nötig, weil ökonomische Entwicklungen soziale Strukturen verändern, damit neue relevante Gruppen entstehen und diese das alte System als nicht responsiv erachten. Die Abhängigkeit politischer Innovation von systemexternen Maßstäben ökonomischen oder andersartigen Einflusses wird uns weiter beschäftigen.

27 Im Prinzip bleibt diese Eingabe im System selbst: Ebenso wie das Relevanzkriterium verbleibt auch die Reaktion und die Informationsaufnahme in einem systemimmanenten Bezug. Die Auslösung des Reizes entstammt nur bedingt der Umgebung.

28 So auch Narr: »*Die Theorie des politischen Systems läuft so auf eine normative Analyse zugunsten politischer Herrschaft hinaus, deren Grenze bei der Vagheit der Kriterien und der Extentialität des Ziels, das zunächst nur Selbsterhaltung der Herrschaft meint, nicht anzugeben ist. Die Politik wird auf einen schmalen Entscheidungssektor reduziert, derselbe zum System erhoben, objektiviert, in seiner Rationalität fixiert und somit unproblematisch.*« (TS, S. 180)

29 Für eine ältere empirische Studie zur Responsivität des deutschen Bundestages siehe Brettschneider (1995).

reduzieren. Das System selbst schreibt die Bahnen der Konfliktformulierung und -austragung vor und muss die politische Praxis inhaltlich und prozedural entsprechend den Imperativen der Systemstabilität koordinieren.³⁰ Systemexterner Druck ist demgemäß ein Faktor potentieller Destabilisierung, der zu Reaktionen des Systems zwingt.³¹

Easton unterscheidet zunächst ein breites und allgemeines Wollen und Begehren (*wants*) von spezifischen politischen Aufträgen (*demands*³²): »*Demands refer to those wants that the members would wish to see implemented through political outputs of some sort.*« (A, S. 71) Im Konversionsprozess mit seiner quantitativen und qualitativen Filterung würden aus dem *rohen Material* der *wants* über das politische System *demands* produziert. (Vgl. A, S. 72) Die hier angesprochene Selektion liegt vor der eigentlichen *input*-Implementierung: Die *wants* selbst sind kein Teil des politischen Systems, in dieses gelangen sie nur inform von *demands* und *issues*. Diese Vorsortierung macht den eigentlichen politischen Konversionsprozess durch ihre Komplexitätsreduktion überhaupt erst möglich. Ein *demand* bezeichnet einen formulierten politischen Auftrag, der vage und generell gefasst sein kann und zugleich als explizite Handlungsaufforderung an die Autoritäten gerichtet werden muss, um aufgenommen zu werden: »*A demand may be defined as an expression of opinion that an authoritative allocation with regard to a particular subject matter should or should not be made by those responsible for doing so.*«³³ (A, S. 39, vgl. auch A, S. 47) Die *demands* werden an bestimmte Akteure, also *Autoritäten*, gerichtet, weil diese als Träger der

30 Easton kann politischen Bewegungen nicht als eigenständige Größen betrachten, sondern nur als Arbeitsaufträge und Stressfaktoren für ein bestehendes System. Dieses muss dann wieder versuchen, die Gegenbewegung zu integrieren und zu inkorporieren. Offen bleibt, ob ein System überhaupt Ansprüche aufgreifen kann, die neben ihm, außerhalb seiner Strukturen oder Wertvorstellungen formuliert werden. Systemveränderung ist ein komplexes Geschehen, zu dem wir mehr sagen können, wenn wir die verschiedenen Systemebenen in Betracht gezogen haben.

31 »*First, a system must provide a way for making decisions. Second, it must be able to obtain the commitment of the relevant members of the system for the adoption and attainment of these objectives or neutralize those who might be opposed. Third, it needs to provide the continuing energy to put the decisions into effect and to supervise their implementations.*« (A, S. 205) Selbstredend stellt sich die Frage, was eigentlich eine Neutralisierung meint, Ein- oder Ausschluss. Wie geht ein System daneben mit Forderungen um, die sich nicht an sie richten, sondern an höhere Systeme, es selbst aber betreffen? Weiterführend ist mit den Fragen nach den Adressaten ein akutes Problem angesprochen, dass bei Easton zwischen der Bindung System/Autoritäten besteht: Wenn wir ein politisches System beispielhaft auf eine Regierungs- und Oppositionspartei beschränken, wie gehen wir dann mit politischen Bewegungen um, die sich weder in die politischen Strukturen, in den Bezugsraum, noch auf die Eliten hin einordnen lassen? Diese Bewegungen haben Einfluss auf das politische System, arbeiten aber neben ihm: *Demands*, die sich in solchen Bewegungen bilden, sind zwar politisch, aber systemfremd. Mithin betreffen diese Bewegungen als systemfremder Einfluss das System, jenes kann aber nicht reagieren, da die *demand*-Adressaten (wenn wir bei Eastons Vokabular bleiben) außerhalb des Systems liegen.

32 Laclau (2005, S. 73) weist auf die begriffliche Ambiguität zwischen *Forderung* und *Erwartung* hin.

33 *Demands* können explizit, also direkte Äußerungen, oder implizit sein, wobei Easton (A, S. 40f.) Unterstützung durch Wahlen oder Beitritt zu Organisationen als implizite *demands* klassifiziert. Die Kennzeichnung als *demand* schwankt zwischen einer ganz allgemeinen Meinungsäußerung (oder einer Handlung, die als solche verstanden werden kann) und einer expliziten politischen Forderung. Daneben ist die Frage, ob auch Forderungen an solche Instanzen als *demands* zu fassen sind, die nicht die politische Entscheidungsmacht innehaben, zum Beispiel Oppositionsparteien, Verbände oder beispielsweise Medien.

Tagespolitik oder Verantwortliche für das Gemeinwohl betrachtet werden, und die Entscheidungsbefugnis innehaben. Die *demands* liefern so die Grundenergie des Systems, was sowohl den Antrieb als auch die Ausrichtung anbelangt.³⁴ (Vgl. A, S. 49)

Zwischen den *wants* und den *demands* steht eine Schwelle, die den Eingang ins System auf zwei Wegen eingrenzt: Zum einen wird die schiere Menge an *wants* nach qualitativen und quantitativen Kriterien reduziert, zum anderen bestimmt sich die Rezeption der *demand*-Würdigkeit anhand systemischer Maßstäbe der Konformität sowie der vermeintlichen Relevanz der Akteure, die die Forderung äußern. Nach Easton ist dabei entscheidend, dass die Entscheidungsträger nicht frei sind in ihren Entscheidungen, sondern sich nach Eingaben zu richten haben, die an sie herangetragen werden. Diese Bindung muss allerdings von politischer Steuerung im demokratischen Sinne geschieden werden. Die Absicht des Systems ist nicht die Umsetzung eines politischen Prinzips, sondern sein Überleben. Dieses Ziel erreicht es, wenn es die Begehren relevanter Gruppen erfüllt und bestenfalls prospektiv antizipiert, um so Reibungsverlusten entgegenzuwirken. Das Einflusspotential der *wants* scheint somit marginal, ebenso wie ihre Gestaltungskraft und Lenkungsmöglichkeit.³⁵

Die Erwartungshaltung einer politischen Veränderung ist offenkundig nicht als das hinreichende Kriterium anzusehen, um aus einem *want* ein *demand* zu generieren. Easton selbst verweist mehrfach auf die Notwendigkeit der Filterung.³⁶ Wie funktioniert die Rezeption, die Weitergabe und die Schwellenüberschreitung? Grundsätzlich nehmen die Rezeptoren des politischen Systems Informationen auf und geben diese an die Entscheidungszentren auf verschiedenen Ebenen weiter. In einer Demokratie könnten diese Funktion formal alle Mitglieder übernehmen: »*But in all systems, some one or group must be able to say: those ought to be done. And if there is instantaneous agreement, some one must also be in a position to say: it ought to be done in this way, not that way.*« (Ebd.) Es gibt demnach eine Trennung in zwei Sphären, die des allgemeinen potentiellen Zugangs und die einer eingegrenzten pragmatischen Verfügbarkeit. Die öffentliche Meinung ist maßgeblicher Teil der ersten Sphäre, aber offen bleibt, woher die Einheitlichkeit und Einigkeit des Wil-

34 Neben materiellen *demands* gibt es zudem strukturbezogene, die die Abberufung für ihre Aufgabe als nicht fähig erachteter Rollenträger adressieren. (Vgl. A, S. 39) Aber auch diese sind an die Autoritäten gerichtet. Viele populäre *demands* seien zudem ohne weitere Intention, mehr als Standpunktformulierungen zu verstehen, der keine Handlungsfolge zugeordnet wären. (Vgl. A, S. 135)

35 Wir werden diesen Punkt noch erhellen. Zentral für unsere Argumentation ist die Schwelle des Systemeingangs und die Verlängerung der systemlogischen Imperative auf politische Akteure, Institutionen und Verfahren.

36 Im Fluss der *wants* durch die Kanäle würden sie durch verschiedene Vorsortierungsphasen (*perparatory or pre-processing phases*) geleitet und so inhaltlich modifiziert oder in der Anzahl verringert werden: Die drei Stufen der Verarbeitung sind die direkte Umwandlung von *wants* in *demands*, die Reduktion durch Kombination, Modifikation oder Eliminierung und schließlich die Umwandlung in *issues*. (Vgl. A, S. 76) Die hier erwähnte Verarbeitung ist allerdings schon im fortgeschrittenen Stadium, schon die Systemeingabe, also die erste Umformung, wirkt restriktiv. Durch diese funktionale Verarbeitung kann garantiert werden, dass die *wants* zeitnah in die Entscheidungsebene gelangen und die Entscheider praktikable Mengen und Themen zu besprechen haben. (Vgl. A, S. 75f.) Offenkundig hat die Entscheidungsebene aber keine freie Hand: Themen, Themenschwerpunkte, Themeninterpretationen usw. werden vorher gefiltert und bestimmt.

lens der Öffentlichkeit entstammt und, wichtiger, was deren Einfluss ist.³⁷ Die Rezeption wird an systeminterne Akteure übertragen: Das Potential, dass Easton *allen* Bürgern zugesteht, ist letztlich ohne relevanten Einfluss und Bedeutung. Wenn wir uns Eastons Bild des politischen Systems als *Fabrik* vor Augen halten, die direkt Eingaben zu Ausgaben umformt, sich durch eine funktionale Neutralität auszeichnet und sich den politischen Interessen der Bürger gegenüber responsiv und sensibel verhält, so scheint unsere Deutung kaum etwas gemein zu haben mit diesem rein formalen Verarbeitungsmechanismus. Die von Easton postulierte Allgemeinheit und Neutralität muss just unter Maßgabe der Systemfunktionalität und der Eigenlogik der Systemerhaltung infrage gestellt werden. Es ist die Schwelle zwischen *wants* und *demands*, die Grenzen zwischen System und seiner Umgebung, die dem idealen *bottom-up*-Modell der *Konversion* entgegensteht. (Vgl. A, S. 73) Anhand der genuinen Funktion der Konvertoren, der Meinungsführer, den Kanälen und ihren Hütern, sowie den Entscheidern, lässt sich dieser exklusive Zuschnitt begründen. Nicht nur die Störrigkeit und Verkrustung des Systems behindert also eine breite und allgemeine politische Eingabe, sondern neben der Eigenlogik der Funktionalität auch die Besonderheit des Systems und ihrer Träger, die den Eingang in das System nicht ohne Lenkung, also eben nicht neutral und unvoreingenommen, aufnehmen.³⁸

*

Nach Easton tritt die *Konversion* genau dann ein, wenn politische Forderungen an Autoritäten adressiert würden. Für diese Umsetzung ist es prinzipiell irrelevant, wer sie wo, wann, wie und gegenüber wem äußert, wobei die Wahrscheinlichkeit der Aufnahme durchaus variiere.³⁹ Auch wenn die Anreize und gewisse Aspekte der Ausrichtung, also die Programmierung, aus der Umgebung des Systems entstammen, bleibt die Vergabe der Adressierungskompetenz an das System selbst gebunden: Anreize sind demnach nie losgelöst von diesem Systembezug, aus dem gleichsam auch bestimmte Auswahl sowohl der Akteure auch als der Themen anhand der Systemkapazität und -konformität folgen sollte. Potentiell sei in politisch offenen Gesellschaften, die eine kulturelle Norm der Teilhabe besäßen, jeder Träger einer politischen Rolle ein potentieller Konverter (von *wants* in *demands*). Allerdings hätten *general members* nur dann eine Bedeutung für den Konversionsprozess, wenn sie eine *regularized voice* besäßen, also eine spezifische Rolle und

37 Die öffentliche Meinung bietet zwar ein diffuses Fundament an, diese brauche aber, um politisch relevant zu werden, einen *beachteten* Meinungsführer, der ein *demand* mit der öffentlichen Meinung verbindet und so zu einem öffentlichen Problem, eben zu einem *issue*, erhebt. (Vgl. A, S. 42)

38 Eastons Betonung der zentralen Rolle der Relevanz bekundet diese Ausweitung systemlogischer Imperative auf die Aufnahme.

39 Wie Easton (A, S. 80f.) eingesteht, unterliegt die Politisierung funktionalen Aspekten, werden doch schon hier entscheidende Weichen gestellt. So müsse ein *want* stark sein, um ein *demand* zu bilden, ohne dass genauere Aussagen über diese Stärke getroffen würden. Auch haben nicht alle *demand*-Formulierer die gleiche Chance zur Eingabe »*There are two major means for regulating those initial inflow of demands. One is bound up with the kind of political structure prevailing in the system; it determines who converts wants to demands and therefore their number and content. The other relates to the cultural norms. These establish what is allowed through; they consist of those rules of behavior that deal with what is or is not permissible in the system.*« (A, S. 84)

Funktion einnehmen, die ihnen das System zuschreibe. Ein politisches Potential steht wiederum einer systemlogischen Begrenzung unvermittelt gegenüber.

Um die Performanz des System zu gewährleisten, muss es neben den ausgezeichneten Positionen und Rollen bestimmte regulierte und kontrollierte politische Kanäle geben, durch die eingehenden Informationen geordnet werden und schnell fließen können.⁴⁰ (Vgl. A, S. 87) Den Fluss in die *demand*-Kanäle steuern die *gatekeeper*.⁴¹ Diese individuellen oder kollektiven Akteure haben infolge ihrer Regulationsfunktion des Eingangs eine zentrale Position im politischen System und für den politischen Prozess.⁴² (Vgl. A, S. 88) Die Gewährleistung der Funktion des Systems verlangt eine zurückhaltende, eher restriktive Aufnahme politischer Eingaben und steht in Spannung zur Teilhabennorm und deren Beanspruchung eines allgemeinen politischen Zugangs.⁴³ Die Systempersistenz

-
- 40 Infolge der *want*-Konversion würden die Mitglieder ein politisches System schon steuern: »*To this point I have been considering how the members establish the direction in which a system ought to move. When members convert wants to demands, in effect they asserting that they would like to push the system as a whole, through the energies and resources at the disposal of authorities, toward the goals expressed or implied in these demands.*« (A, S. 153) Eastons Eigenanspruch ist hier zu widersprechen, eine Lenkungsfunktion der *wants* kann er nur dann begründen, wenn er die *demand*-Aufnahme damit koppeln würde. Es ist die Frage, wie sich die *want*-Seite konstituiert, als diffuses Chaos oder als strukturiertes Feld politischer Bekundung. Eastons systematischer Aufbau entsprach bislang der ersten Auslegung, dennoch verknüpft er die Konversion und deren Reduktion mit einem Responsivitätsanspruch. Gegenüber was muss sich die Systemaufnahme sensibel zeigen? Die *wants* selbst stehen außerhalb des Systems und der Sphäre der Politik, wie können sie lenken? Um diese Passage richtig verstehen zu können, müsste zudem klar sein, auf welche Mitglieder Easton hier zielt: Die allgemeinen (*general*) oder die relevanten Mitglieder? Wenn sich Easton auf die relevanten Mitglieder beziehen würde, dann wäre die Lenkungsfunktion einfach eine Selbststeuerung durch das politische Personal. Mit dem Bezug auf den Willen aller Mitglieder wäre ein hintergründiger Gemeinwillen eingeführt, der allerdings noch theoretisch zu verorten wäre, gerade hinsichtlich der funktionalen Limitierung. Im Sinne der Systemstabilität verweist Easton (A, S. 154) auf die Minimalanforderung der Unterstützung des Systems durch die *relevanten* Mitglieder. Die Unterstützung liege den *demands* voraus, ansonsten könnten die Mitglieder keine *outputs* produzieren.
- 41 Sie seien eine substantielle Quelle der Kontrolle und der Macht; sie kontrollieren, was in das System kommt; sie entscheiden, über was gesprochen wird; sie bestimmen, was zu einem Problem werden kann; egal, wie viele *wants* formuliert werden, die abhängige Größe ist der *gatekeeper*. (Vgl. A, S. 90) Daraus ergibt sich die funktionale Notwendigkeit, die Zahl der *gatekeeper* klein zu halten, da ansonsten die Gefahr der Überlastung bestünde.
- 42 Easton nennt drei Punkte, die in der Konversion durch die *gatekeepers* Einfluss hätten: »*In the first place, the number and content of wants themselves, as validated by the general culture and influenced by historical events, would determine the reservoir from which a selection could be drawn. But since we consider that wants are formed in the environment, we may take them as givens, even if these givens themselves are subject to considerable change over time.*« (A, S. 99) Die Auswahl dieser begrenzten Menge an *wants* obliegt dann wiederum den allgemeinen Strukturen der *gatekeeper*. Als dritten Punkt bestimmt Easton die sozioökonomische Herkunft, die Prozesse, durch die die Personen zu *gatekeepers* werden, und die ideologischen Perspektiven, unter denen sie arbeiten: Ihre handlungsleitenden Motivationen, ihre Beziehung zu den *want*-Formulierern, sowie ihre eigenen Kapazitäten und die variable Responsivität zu den *wants* sind abhängig davon, ob diese zu den eigenen Zielen der *gatekeepers* passen. (Vgl. ebd.)
- 43 Eine Systemreaktion auf erhöhten Konversionsdruck sei die Herausbildung neuer Meinungsführer. Diese Strukturen entstehen nicht etwa, weil sich Menschen mit ähnlichen Interessen und Bedürfnissen treffen und durch Organisiertheit mehr Druck aufbauen könnten, sondern weil die Mei-

macht eine Reduktion des Volumens und der Komplexität des Eingangs durch spezialisierte politische Funktionsträger wie die *gatekeeper* notwendig, (Vgl. A, S. 92) Die Abbildungsqualität der Eingänge durch diese ist dabei sekundär, geht es doch zunächst um die Bündelung und Filterung des Eingangs und die Einleitung der Weitergabe im System. Dennoch haben die *gatekeeper* die Verantwortung, responsiv und sensibel für störende, relevante Potentiale zu bleiben. Sie haben also nicht nur die Aufgabe der Ordnung des Eingangs, sondern ebenso der Filterung entsprechend der systemfunktionalen Vorgaben.⁴⁴ Ein Problem scheint zu sein, dass sich schon in diesem frühen Stadium entscheidet, welche Eingaben *ernst* genommen werden: Die maßgebliche Filterung findet also nicht im Gang durch die weiteren Instanzen des Systemeingangs statt, sondern just an diesem frühen Punkt, in dem schon allein aus dem Volumen notwendig eine Unüberschaubarkeit und Undurchsichtigkeit resultiert.

Die Verteilung potentieller *gatekeepers* ist einerseits allgemein: *Jede Person könne sein eigener Konverter* (A, S. 95) sein, eigenständig Anreize in das System einspeisen und einem eigenen Kanal vorstehen. Andererseits ist die Konversionsrate der nicht-institutionalisierten Rollenträger nach Easton auch ohne empirischen Beleg marginalisierbar. Bedeutsam sei hingegen die herausgestellten und institutionalisierten politischen Rollen wie die der Meinungsführer, Politiker, Gesetzgeber, Verwalter und Organisationen wie Interessengruppen, politische Parteien oder die Medien. »Regardless of whether or not want conversion is dominant, one of the characteristic activities of the occupants of these roles and members of these organizations is that they reflect⁴⁵ the wants of the others as well as their own, by voicing them as demands.« (A, S. 96) So übten *bestimmte* Rollen die Filterfunktion der Selektion von Eingaben aus. Außerdem griffen diese Akteure Bedürfnisse auf, die noch keine *want*-Form

nungsführer die eigentlichen Kondensationspunkte politischen Wollens seien. Diese hätten die Fähigkeit, Bedürfnisse zu antizipieren und auszudrücken oder die Gruppe der Folgenden erfolgreich zu manipulieren. »Members may seek out leaders to express their wants; or leaders may locate followers necessary to the fulfillment of their own ambitions.« (A, S. 111) Hier führt Easton implizit ein Argumentation ein, ohne die sich dieser Schritt aber nicht verstehen lässt. Der politisch Aktive richtet sein *demand* schon an die Autoritäten, mithin ist die Quantität sekundär. Der *want*-Formulierer verbleibt auf der vopolitischen Ebene. Struktur-reflexive Organisationskalküle der Durchsetzbarkeit eigener Interessen und Absichten inform von *demands*, mithin eine aktive politische Rolle, kann nur den Meinungsführern zuerkannt werden. Die einfachen Teilnehmer suchen jemanden, der ihre Meinungen und Gefühle (nicht ihre *demands*) ausdrückt, Meinungsführer suchen Gefolgschaft für die eigenen Zwecke. Letztere gründen ihr Handeln in rationaler Zweckverfolgung, die Teilnehmer suchen dagegen jemanden, bei dem sie sich aufgehoben fühlen. (Vgl. ebd.) Mit anderen Worten spricht Easton ihnen eine aktiv-politische Rolle, ab.

44 Easton (A, S. 93ff.) geht bei der Besprechung der *gatekeepers* und demokratischen Systemen ähnlich vor, wie wir es schon mal vermerkt hatten: Grundsätzlich seien alle Mitglieder eines solchen Systems Hüter eines Kanals, aber manche Rollenträger hätten größere Macht als andere und auch wenn es alle könnten, machten es de facto nur einige. Daneben sei es utopisch anzunehmen, viele Mitglieder seien interessiert, wissend, engagiert usw.

45 Anm. TB: Zwischen den Rollenbesetzern und den Artikulanten der *wants* bekundet sich eine Barriere, die wiederum auf die Schwelle zwischen inner- und äußer-systemischen Sphären verweist. Um konzeptionell belastbar sein zu können, müsste der Reflexionsbegriff zunächst in seiner politischen Qualität ausgewiesen und zudem von anderen Konzepten wie der Repräsentation abgesetzt werden. Die Spiegelungsfunktion der sozialen Konflikte Seitens der politischen Akteure lässt an Lefort denken, auch wenn dies nur eine Andeutung ist.

besäßen und verarbeiteten diese vorgreifend.⁴⁶ Die Funktion und Rolle der *gatekeeper* ist zudem eng mit den Autoritäten verknüpft, jenen etablierten Rollenträgern.⁴⁷ Diese Personen hätten die Fähigkeit, selbst *demands* zu initialisieren. (Vgl. A, S. 97) Die Programmierung der Autoritäten erfolgt zum Teil autonom, sie begründet sich in normativ-kulturellen Legitimitäts- und Autoritätszuweisungen gegenüber den Rollen und ihrer Okkupanten, sowie entsprechenden Erwartungshaltungen und eigenen Ansprüchen der Rollenbesetzer. Die Autoritäten haben durch ihre Position als die Personengruppe, die bindende Entscheidungen treffen kann, auch bei der Initiierung und Implementierung von *demands* eine hervorragende Stellung und eine substantielle Aufgabe im Verarbeitungsprozess des Systems.⁴⁸

Die Komplexitätsreduktion beschränkt sich nicht auf den Systemeingang und die *demand*-Initiierung, sie ist auch eine Aufgabe der innersystemischen Verarbeitung.⁴⁹ Der Fluss der Eingänge wird durch innere Kanäle und die *intrasystem gatekeepers*, die diese Kanäle kontrollieren, reguliert.⁵⁰ Eine andere Möglichkeit der Reduktion ist die *issue*-Formulierung, also selektierte Problematisierungen Seitens *relevanter* Mitglieder.⁵¹ Wenn

46 Die *gatekeepers* geben also bestimmten *wants* eine Stimme, durch ihre Auswahl kontrollieren sie den Eingang zu den Kanälen. Wenn diese also *wants* formulieren, sind sie automatisch *demands* und zwar qua ihrer systeminternen Stellung. Wieder ist es so, dass systeminterne Instanzen den Eingang bestimmen und damit ein vollständiges Abbildungsverhältnis der Umgebung und der *want*-Eingabe zumindest fraglich erscheinen lassen. Easton beschreibt diese *demand*-Konversion als einerseits allgemein, andererseits als gebunden an die politischen Ziele der Ordnung. Wenn aber aus der diffusen Menge an *wants* nur die herausgepickt werden, die politisch zweckmäßig erscheinen, wie ist dann noch ein systematisches Lernverhalten möglich? Wie ist die Rückkopplung institutionalisierter *gatekeeper* zu den *want*-Artikulanten gestaltet? Daneben gibt Easton die Aufgabe der Artikulation der *silent ones* an die Medien weiter. Der rettende Rekurs auf die Vertreter der Medien, um politisch Ohnmächtige und Schwache zu berücksichtigen und mit politischer Relevanz auszustatten, bleibt letztlich hilflos.

47 Kurz geht es um Personen mit institutionellem, exekutivem, legislativem und repräsentativem Prestige, die aus der öffentlichen Verwaltung stammen oder Teil der politischen, militärischen und kulturellen Eliten sein können.

48 Offen bleibt die Bindungskraft normativer Kontexte: Kann sich das System offenkundig von diesen Banden zumindest teilweise lösen, bleiben die Rollenträger vergleichsweise eng angebunden.

49 Eine weitere Regulation der *demands* setzt Easton im Fluss dieser an: Eine Reduktion könne auch nach dem Systemeintritt, wenn sie schon durch das politische System und deren Kanäle liefen, geleistet werden. So müssten die *demands* zielgerichtet eingeleitet und adressiert werden, denn nur so hätten sie eine Chance, zu den Autoritäten zu gelangen. Die Adressierung ist kein Maßstab der *demands* bzw. für die Konversion, aber der Umsetzbarkeit.

50 Die unterschiedlichen Subsysteme komplexer kommunikationsgesteuerter Gesellschaften bilden ein Netzwerk von Kanälen mit je eigener *gatekeeper*-Funktion aus. (Vgl. A, S. 118f.) Dennoch stünden die Kanäle in regen Austauschbeziehungen. Die Kanäle seien Modifikationsinstanzen der eingegangenen *demands* und würden in Richtung Unterstützung und Verarbeitungsqualität (Kombination, Kollektion, Reduktion etc.) modifiziert. Kanalstress entstehe dadurch, dass Kanäle einerseits zu gut arbeiteten und zu wenige *demands* durchließen, andererseits, wenn *demands* unbearbeitet durchkämen. (Vgl. A, S. 131)

51 Das Unterscheidungsmerkmal demokratischer von nicht-demokratischer Ordnungen sei es, dass in ersteren *issues* potentiell von überall her formuliert werden könnten: »Of course, what distinguished the non-popular character of such purely administrative or legislative issues from the leadership issues in non-democratic systems is that, under the rules of democratic regimes, it is always possible for

ein *demand* zu einem *issue* werde, erhöhe sich der Bearbeitungsdruck.⁵² Durch diese institutionelle Priorisierung meint Easton die Arbeitsmenge reduzieren zu können. (Vgl. A, S. 140f.) In der Bearbeitung würden *issues* den *demands* vorgezogen. Problematisch werde es dann, wenn *issues* zu komplex sind bzw. zu häufig auftreten.⁵³ Somit sind in die Öffentlichkeit getragene *issues* eine Ausnahme. Die *gatekeepers*, die aus *demands* *issues* erzeugen können, habe wiederum eine Schlüsselposition.⁵⁴ (Vgl. A, S. 144) Die Themen der *issues* können erst dann öffentlich werden, wenn die Inhalte und deren Komplexität reduziert und klare Lösungsvorschläge schon definiert sind. Aus funktionalen Erwägungen sei aber eine breite Thematisierung infolge des hohen Anspruchs selten.⁵⁵

*

Neben den *strukturellen* steuern *kulturelle* Mechanismen den Systemeingang. Im kulturellen Kontext eines politischen Systems ist, diffus und unkonkret, vorgegeben, welche

issues raised anywhere to be brought out into the open for public discussion. Private issues of these kinds can always be transformed into public ones.« (A, S. 146) Ein Potential sagt noch nichts über den Grad der Wahrscheinlichkeit aus, das sei zugestanden, aber Eastons Systemkonzept argumentiert gerade, dass ein unkontrollierter und unregulierter Systemeingang stabilitätsgefährdend sei. Nur eine Konzentration des politischen Personals, eine klare Trichterstruktur bei der Eingabe und die Reduktion dysfunktionaler Heterogenität ermögliche ein effizientes und effektives Arbeiten des Systems. Wenn schon der Geltungsanspruch von *demands* ausgeschlossen wird, die von Personen ausgedrückt werden, die nicht systemtragend sind, warum sollte es ein System dann zulassen, dass aus diesen Quellen *issues* eingegeben werden? »In practice, in democratic systems there are numerous issues that take shape and acted upon only a selected few, except that in in the conventional terminology of research we are less apt to identify as such, those issues that did not lead to popular involvement.« (A, S. 145)

- 52 Eine große Zahl der *issues* werden als *administrative issue* im kleinen Kreis verhandelt. (Vgl. A, S. 145) Dagegen wenden sich die *popular issues* laut und auffordernd an die Öffentlichkeit und wollen Meinungen bilden; sie hätten einen Kampagnencharakter. (Vgl. A, S. 146)
- 53 Die Richtungsfunktion, zumindest im Sinne der Themen, gibt Easton hier an die relevanten politischen Kräfte weiter. Diejenigen Personen, die in einem System zählen, fallen allerdings nicht mit der Öffentlichkeit zusammen. Daneben stammt die *issue*-Formulierung nicht aus der Umgebung, sondern aus dem politischen System.
- 54 Die Bedeutung der *gatekeeper* in Eastons System ist kaum zu überschätzen. Die Stabilität des gesamten Systems stützt sich auf deren Funktion: Sie erzeugen *demands*, sie kanalisieren diese und filtern sie nach ihrer eigenen Maßgabe und legen sie dann inform von *issues* direkt den Autoritäten vor. Nur den Schritt der Entscheidungsfindung behält Easton den Autoritäten vor.
- 55 »The result is that even in the most democratic systems, many issues are raised and discussed in much smaller groups.« (A, S. 145) Dies sei funktionalen Erwägungen geschuldet, um die Stabilität und Problemlösungsfunktion des Gesamtsystems zu gewährleisten. *Sogar Demokratien*: Easton setzt voraus, dass in Demokratien, nach der Idee, Entscheidungen offen, öffentlich und transparent getroffen würden. An diesem Punkt tritt aber die Funktionalität hemmend auf und beschränkt eine öffentliche Diskussion auf die wenigen Fälle, die einfach zu erfassen sind, klare Lösungsalternativen bieten und vermutlich schon in sich ein Politisierungsmoment sowie ein entschärftes Konfliktpotential aufweisen. Komplexe Sachfragen, diffizile Inhalte, unpopuläre Entscheidungen werden bzw. können nach Easton nicht der Öffentlichkeit zugemutet werden. Was meint aber die fehlende Öffentlichkeit für die Perzeption der *want*-Formulierer?

Ziele und Inhalte *gewollt* werden können und welche nicht. Es handelt sich um eine Eingrenzung des politischen Raums dem potentiellen Inhalt nach, einer Limitierung der Alternativität.⁵⁶ (Vgl. A, S. 100) Auch wenn es in einem politischen System mehrere kulturelle Normen geben könne, sei die äußere Grenzziehung relevant, die es bestimmten *wants* nach Zahl und Art nicht erlaube, überhaupt formuliert zu werden. (Vgl. A, S. 102f.) Die Risiken kultureller Heterogenität würden infolge des einträchtigen Bezugs zum politischen System aus diesem konstitutiven Bereich politischer Ordnung aufgehoben werden. Das Gemeinsame der Kulturen ist in dieser Hinsicht ihre Kongruenz in Fragen des Sag- und Sagbaren, Denk- und Udenkbaren. Die Konflikte der verschiedenen Kulturen dürfen sich somit nicht in diesen Bereich verlängern, die Grundordnung bleibt entzogen und unverfügbar – auch wenn sie langfristige Veränderungen zulassen kann. Die Vielfalt und der Streit verlangen letztlich nach einem geteilten *Grund*, einer *Übereinstimmung*. Die antagonistischen Potentiale der unterschiedlichen Kulturen werden so aus dem basalen Bereich verdrängt und in einem einträchtig-konformen Bezug zur politischen Ordnung verschränkt. Diese Fixierung schließt ebenso systemnonkonforme Normen, Kulturen und Traditionen aus wie sie bestimmte Konfliktlinien selektiert. (Vgl. A, S. 103) Durch deren institutionelle Inklusion und Fixierung in Verfassungen und Gesetzen sowie ihrer Entpolitisierung⁵⁷ würden politische, soziale und kulturelle Spannungen in einer *Netzbalancierung* entschärft.

Kulturelle Normen bestimmen die Partizipationschancen, mithin beeinflussen sie die *Konversion* durch Beschränkung des Zugangs und die Bindung an prozedurale Arrangements. (Vgl. A, S. 108) Je mehr Bevölkerung beteiligt sei, umso mehr *input* komme in das System und umso mehr stünden die Systemträger unter Druck.⁵⁸ (A, S. 123) Schon

56 Zu unterscheiden ist zwischen einer eingeschränkten Alternativität und einer Alternativlosigkeit, wobei letztere gesellschaftlichen Grunddispositionen vorbehalten scheinen. Zudem ist die Frage, ob die Einschränkung der Alternativität eine Beschreibung oder eine Behauptung in Hinsicht eines Evidenzanspruchs ist. Die Bindung an einen gegebenen kulturellen Kontext und die sich daraus ergebende Einschränkung an Möglichkeiten muss als Beschreibung verstanden werden, dagegen ist die Alternativlosigkeit politischer Maßnahmen und Entscheidungen eher ein argumentatives Mittel zum Zwecke der Rechtfertigung. Allein die Notwendigkeit der Einforderung der Alternativlosigkeit verweist auf die Existenz anderer Optionen, die eben als schlechtere Alternativen abgetan werden sollen. Die Aussage »Die Wirkung der Schwerkraft auf der Erde ist alternativlos« bekundet in ihrer Sinnlosigkeit die eingeschriebene Abhängigkeit der Alternativlosigkeit von Alternativität. Wie sich anhand der Unmutsbekundungen angesichts meteorologischer Unannehmlichkeiten ebenso zeigt, schließen sich auch bei faktischer Alternativlosigkeit kontrafaktische Erwägungen keineswegs aus.

57 Das nach innen wie nach außen Exkludierte bildet nach Easton das Fundament des politischen Raumes: »Some of the premises of behavior—its basic rules on goals—must be taken for granted if constant turmoil is to be avoided. These are what we might call the central values of a society or what from time to time, with respect to the political sphere alone, students of politics have termed the »agreement on the fundamentals«.« (A, S. 106) Der Raum konstituiert sich durch den Ausschluss dessen, was ihn sprengen würde, wobei der Inhalt und die Auswahl variabel bleiben. Die Tabus und sakrosankte Zonen werden über Sozialisation implementiert, informelle (soziale Desintegration) und formelle Sanktionen (gesetzliche Maßnahmen) sollen Linienuntreue abschrecken und aus dem gemeinsamen Raum ausschließen. (Vgl. A, S. 107)

58 Daneben sind Einflussfaktoren für das Anwachsen der *demands*: Das Bevölkerungswachstum, die Technologisierung, die Industrialisierung und Komplexitätssteigerung des Lebens. Es komme da-

die *demand*-Formulierung ist notwendig mit dem Gebot pragmatischer Limitierung verbunden, zwecks Stabilität ist die Partizipationsnorm heikel.⁵⁹ Eine breite Fundierung kann Easton mithin nur für die *wants* zulassen, deren systemische Bedeutung er allerdings marginalisiert, da diese kein Teil des Systems sind und nur selektiv Eingang finden.⁶⁰ Ebenso wirkten die kulturellen Normen auf die Autoritäten, deren sozialen *Sinn der Verantwortung* als Systemträger sie anregen und diese so an das System binden.⁶¹ (Vgl. A, S. 112) Wie die kulturellen Normen die Egoismen der Systemträger hemmten, so regulierten sie auch die *wants* der durchschnittlichen Mitglieder. Zusammenfassend lässt sich mit Easton zur *demand*-Seite der *inputs* sagen: »*The capacity to cope with possible stress will depend upon the number, variety, and load-bearing capacities of demand channels and on gatekeepers through whom demands are pooled or combined into overarching programs and policies, or telescoped into controversial issues.*« (A, S. 148) Zu beachten ist neben dieser innersystemischen Verarbeitungskapazität die Filterfunktion, die vor dem Eingang ins System

her zu einer Spezialisierung politischer Arbeit durch Rollenausprägung: Politische würden von anderen sozialen Rollen getrennt. Mit dieser Spezialisierung hätten die Verarbeitungsinstanzen mehr Spezifikation, mehr Kanäle, mehr Zeit und mehr Konversionskapazität. Diese politische Arbeitsteilung – sie muss von der der politischen Gemeinschaft unterschieden werden – kommt also zustande, weil die Gesellschaft immer komplexer wird und ein Teil der Bevölkerung nicht die Ressourcen hat, neben dem Alltag noch das politische Geschäft zu meistern. Somit entstehen politische Institutionen, die darauf spezialisiert sind, *demands* zu produzieren. Jede weitere Differenzierung des politischen Systems fiel zusammen mit einer gesteigerten Verarbeitungskapazität des Systems. (Vgl. A, S. 125)

- 59 Wenn Menschen Politik kontrollierten, wenn sie sich Politik bewusst würden oder deren Gestaltbarkeit, wenn in ihnen ein politisches Interesse entstehe, dann formulierten sie ihre Meinungen als *demands*. Dies sei in der Breite eine moderne Entwicklung, in traditionellen Gesellschaften seien die Menschen dagegen unpolitisch. (Vgl. A, S. 110f.) Die Positionierung politischer Emanzipation in kulturellen Kontexten wird hier deutlich. Die Systempersistenz erhebt dagegen die Effektivität, das reibungslose Funktionieren von Verfahren und Strukturen zu seiner Norm und entwickelt anschließend seinen Anspruch an politische Ordnungsgefüge. (Vgl. Narr, TS, S. 123)
- 60 Easton grenzt die kulturelle Fundierung der Partizipation von dem Responsivitätsanspruch ab. Diese sollte durch eine Beteiligungsnorm auf zwei Wegen beeinflusst werden: Zum einen sollte sich schlicht die Anzahl an Personen erhöhen, die ihre *wants* in politischen Termini äußern. Zum anderen wird so die politische Elite zu mehr Responsivität und Repräsentativität gezwungen. Die systematische Begrenzung steht dieser Ausweitung weiter entgegen. Nach Waschkuhn (DE, S. 256) ist die Annahme einer konservierenden Struktur einzig einem Generalverdacht gegenüber dem Systemdenken geschuldet, gleichwohl es durch Eastons sozialtechnokratisches wie instrumentelles Verständnis von politischer Beteiligung aber nicht von *ungefähr* käme. Dieser Verdacht könne durch *genauere Lektüre* beseitigt werden. Zugleich nimmt Waschkuhn (DE, S. 255) selbst auch gewisse Abschirmungstendenzen und eine Elitenfokussierung wahr.
- 61 So würde wilde Demagogie, Lügen und unter anderem utopische Versprechen vermieden werden. Diese hemmende Wirkung ist nach Easton (A, S. 116) auch auf die Teilnehmer zu übertragen, die Zurückhaltung und Realismus in ihren *wants* üben würden. Die Aussparung sensibler Themen dient mithin der Vermeidung jeder Beschädigung der zarten Bande des Zusammenhalts politischer Gemeinschaft. Rollenausübung, kulturelle Normen und die Systemstruktur seien aber auch Seitens der Mitglieder änderbar, so ließe sich ebenfalls Stress abbauen. Die normative Einhegung des Systems bietet demnach eine funktionale Einbettung und Rahmgebung. Gleichsam ist die Frage nach verstellenden Einflüssen kultureller Hegemonie (im Sinne einer Leitkultur) zu stellen.

oder an seiner Schwelle steht, wobei der Faktor der *Eventualität* von *Stress* an die Resonanz und Aufnahmebereitschaft der Rezeptoren gebunden wird.

*

Eastons Verweis auf die Universalität der *want*-Eingabe, der Generalität ihrer Aufnahme und Erfassung von systemrelevantem Anpassungsdruck, steht in direkter Spannung zur Funktionslogik des politischen Systems, welche auf Spezifizierung, Effizienz und Effektivität ausgerichtet ist. Diesen zwei Prinzipien entsprechen die unterschiedlichen Logiken der Außensteuerung und der Selbstreferenz politischer Systeme. Der Bezug auf die Umgebung und der Informationseingang sind einerseits Grundbedingung des Systems, deren Gewährleistung in einem direkten Zusammenhang mit seinem Überleben steht. Andererseits muss das politische System notwendig immanente funktionale Vorgaben beachten, die ebenso substantiell für seine Integrität sind. Auch wenn zwischen diesen beiden Bezügen kein radikaler Widerspruch besteht, so lässt sich aber doch eine gewisse Reibung ausmachen. Gerade die Sensibilität der Rezeption Seitens des Systems schränkt sich in Folge des funktionalen Schwerpunkts und im Besonderen in Folge der Fokussierung auf die relevanten Akteure ein: Die *Lese des Systems* engt sich so verstanden aufgrund ihrer institutionalisierten Anbindung an den Status quo ein, der eine responsive und sensible Reaktion auf Macht- oder Bedürfnisverschiebungen hemmt. Gerade dann, wenn sich im selben Schritt die Machtbasis verlagert, bleibt die Rezeption reserviert.⁶² Wenn sich die Reizaufnahme auf die Eingebenden beschränkt, die das System als seine relevanten Spieler wahrnimmt, verlängert es seine Selbstsicht und bleibt blind gegenüber andersartigen, systemnonkonformen realen Verschiebungen.

Unter Voraussetzung des funktionalen Primats müssen zwei Sphären und Zugangsmodi des Systems unterschieden werden: Auf der einen Seite steht die Notwendigkeit, die relevanten Akteure zu kennen, auf diese responsiv zu reagieren und deren Eingaben

62 Aus dem Blickwinkel der Autoritäten dienen die *inputs* zweierlei: Sie sollen Informationen über den generellen Zustand und über den Grad, in dem die *outputs* die *demands* aus der Sicht der Mitglieder erfüllt haben, geben. (Vgl. A, S. 412) Den Erfolg der *outputs* bindet Easton an die Erfüllung der Umsetzungserwartung: »The success or failure of outputs in winning the supportive response of members will depend upon the extent to which the outputs – viewed as the net effect of perceived outputs and experienced outcomes from unperceived outputs – are able to meet the current demands of the members or anticipate and abort possible future demands by preventing grievances from arising.« (A, S. 403) Die direkte Umsetzung knüpfe sich an konkrete Handlungsaufforderungen, also *demands*. Die anderen hier erwähnten Handlungsimperative sind vorlaufend, sie versuchen, Missstimmungen zu antizipieren und Tendenzen abzusehen. Die Erwartungshaltung ist je nach System verschieden: Nach Easton (A, S. 404f.) haben alte, eingefahrene Systeme einen *Realitätssinn* entwickelt, mit Hilfe dessen die Mitglieder zwischen Idealen und Realitäten zu unterscheiden wissen. Der Interpretationsspielraum ist dabei sehr nah an der politischen Wirklichkeit orientiert, auch die differenziertesten Meinungen können sich in der Folge noch verständigen. In jungen Systemen können noch Ideale und große Ziele zu Verblendung führen und sich anschließend in Frustration verwandeln, eben wenn sich die Hoffnungen nicht materialisieren. Auch in der abschließenden Phase, der Reaktion bzw. der Umsetzung – von Easton als Grad der Responsivität bezeichnet –, sind die Autoritäten von externen wie internen Einflussgrößen abhängig (Bereitschaft, Wille, Kompetenz, Ressourcen, Kapazitäten u.a.). (Vgl. A, S. 433)

umzusetzen. Das politische System bleibt dem Status quo, dessen Ordnung, Hierarchie sowie Macht- und Ressourcenverteilung. verbunden. Auf der anderen Seite stehen die generellen Mitglieder in keinem relevanten, d.h. funktionalen Bezug zum politischen System, einzig eine externe kulturelle Norm erfordert ihre Einbeziehung. Eine Aufnahme ihrer Eingaben ist einerseits systemlogisch nicht notwendig und birgt andererseits das Risiko, die Aufnahmekapazitäten des Systems zu überlasten und letztlich das System zu destabilisieren. Die Beachtung relevanter sozialer Akteure ist somit systemimmanent geboten, eine Erweiterung dieses Bezugsrahmens ist innerhalb der Systemlogik unnötig und potentiell gefährlich. Die normativen Ansprüche des demokratischen Ideals, Bindung der politischen Steuerung an den Willen des Volkes und gleiche Beteiligungs- und Einflussmöglichkeit aller Mitglieder auf die Gestaltung der geteilten politischen Ordnung, bleiben aus der Perspektive des Systems externe wie kontingente Forderungen. Defizite wirken sich hier nicht funktional aus, haben allerdings auf die *Unterstützung* negativen Einfluss.

Die Relation zwischen *demand*-Artikulation, fehlender Umsetzung und Systemstress verweist auf die *wants-demand*-Schwelle und deren Restriktion. Wie wir gesehen hatten, wirken nur systemkonforme Eingaben, deren Stresspotential limitiert ist und die darüber hinaus von den Autoritäten und anderen systemimmanenten Kräften artikuliert werden. Wenn *wants* im vopolitischen Raum formuliert werden und *demands* notwendig systemkonform sind, dann ist das politische System von einer *lenkenden* Außenbeziehung und somit auch von einem responsiven Bezug zu außersystemischen Kräften abgeschnitten.⁶³ (Vgl. Fuchs, PTS, S. 350) Dem Konnex zwischen den politischen Interessen der Bevölkerung und der politischen Gestaltung sowie der institutionalisierten Umsetzung, mithin die Transmission des politischen Willens, wie es den Grund demokratischen Denkens bildet, kommt im funktionalen Fokus keine substantielle Relevanz zu. Es geht hier nicht darum, wie sich politische Willen bilden und wie sie eine Allgemeinwohlverträglichkeit einholen, sondern um die Rezeption potentieller Stressfaktoren durch das System. Die Kriterien der Reaktion sind keine politischen, sondern systemfunktionale. Das System bedarf nur derer, die *zählen*, und so kann es Easton bei den Übrigen bei einem suggerierten Potential der Partizipation belassen.⁶⁴ Eastons Beanspruchung einer weiterbestehenden, grundsätzlichen Möglichkeit der Teilhabe steht in Spannung

63 Für einen einführenden Vergleich von Luhmann und Easton siehe die Fuhses (TPS).

64 Systemlogisch kann der eventuellen Einbindung nur eine ideologische Funktion zugewiesen werden, auch wenn Easton diese lenkende Referenz nicht bespricht. Fraglich bleibt, warum sich das System mit der Konversion begnügen solle, um Zufriedenheit sicher zu stellen. Auch Easton verweist auf die ideologischen Effekte, medialen Vermittlungen und kulturellen Einbindungen; einen instrumentellen Zugriff des Systems, Eingriffs- und Steuerungsversuche Seitens des Systems spart er aber aus. Auch wenn der materielle *output* eine relevante Komponente ist, ist dessen *Wahrnehmung* und *Deutung* ebenso politisch. Als Beispiel sei auf die Diskussion um die Veränderungen am Armutsbericht der Bundesregierung 2012 verwiesen. Es geht uns weniger um die Frage der Beschönigung als um die Wirksamkeit politische Vermittlung und Hegemonie, die sich hier gebrochen bekundet. Die politische Einordnung scheinbar neutraler statistischer Erhebungen ist nicht nur ein Versuch, Probleme und Relevanzen zu steuern, sondern auch, die Wahrnehmung der Wirklichkeit zu beeinflussen. Obgleich hier mehr zu sagen wäre, begnügen wir uns mit dem Hinweis, dass das nicht das Phänomen selbst die Ausnahme ist, sondern sein offenkundiges und öffentlich bekundetes Scheitern.

zu der funktionalen Notwendigkeit des Ausschlusses *des* und vor allem *der* Irrelevanten. Die Aufrechterhaltung dieser systemfremden Hoffnung scheint ein Zugeständnis an die kulturelle Beteiligungsnorm zu sein: Aus der Systemlogik heraus zumindest ergibt sich zumindest kein Zusammenhang, wohl eher eine Zurückhaltung gegenüber der Aufnahme.

Eastons politisches System funktioniert nur bedingt als ausgleichender Transformationsmechanismus der pluralen Eingaben, heterogener politischer Forderungen und Interessen. Vordergründig stellt es einen Reiz-Reaktions-Mechanismus dar, dessen Primat die eigene Persistenz ist. Ein systemorientierter Zugang reduziert die Eingaben zu *irritierenden* Faktoren, die mit ihr Störpotential aus der Umgebung erhalten. Dennoch haben sie zunächst keine inhaltliche, geschweige denn eine politische Qualität. Der einzig bedeutende Faktor der Eingabe ist sein Potential an Stress, welches sich wiederum an die Position der Akteure knüpft. Das Problem am Begriff der Eingabe wie des *Inputs* ist die Suggestion eine Übernahme durch und in das System. Diese Annahme ignoriert die systemlogischen Imperative, denen die Filterung und die selektive *Lese* des gegebenen Vielerlei an politischen Interessen und damit eher die Kennzeichnung als *Aufnahme* denn als *Eingabe* entspricht.⁶⁵ Das Motiv des Systems besteht nicht in Idealen politischer Abbildung oder der Umsetzung, sondern die Wahrung seiner Persistenz durch die Aufrechterhaltung der Performanz.⁶⁶ Der Eingang muss in den funktionalen Zusammenhängen des Systems verstanden werden: Wenn es anderen performativen Strukturen wie dem politischen Wettbewerb Fraenkels um die Auszeichnung eines Resultates des politischen Prozesses im Sinne einer Allgemeinwohlorientierung a posteriori geht, zeichnet sich der Zugang Eastons durch das Primat der Systemfunktionalität aus. Das politische System hat weder selbst eine demokratische Qualität noch muss es die Wege seiner Einspeisung und seine Ausgaben derart auszeichnen. Die Demokratie nimmt den Rang eines kulturellen Kontextes ein, der zwar durchaus gewisse Einflüsse auf das System hat, aber stets hinter strategischen Erwägungen zurückstehen muss. Wir müssen uns der Differenz beider Zugänge bewusst bleiben, auch wenn wir sie nicht mehr detailliert ausbreiten können. Festzuhalten bleibt die sich mit der *Konversion* verbindende Komplexitätsreduktion, zum einen über eine die Beschränkung des Zugangs (personal und thematisch), zum anderen über die *Trichterfunktion* des politischen Systems. Beide dienen der effektiven Limitierung der *input*-Menge.

3. Die Unterstützung der Objekte und Strukturen des politischen Systems

Die Unterstützung (*support*) ist der zweite Eingang in das System und meint im Grunde eine Zustimmung und Akzeptanz der jeweiligen Objekte und ihrer Entscheidungen. Eastons gleichrangige Behandlung beider Systemeingänge muss indes kritisiert werden, sind diese doch in ihren Funktionsweisen zu trennen: Liefert der Eingang Anreize und

65 Auch die Unterstützung meint keine Eingabe *in* das System, sondern nur die Informationen über die Unterstützung, die dann vom System selbst bewertet wird und zu Reaktionen führt.

66 Nach Willke (2014, S. 22) ist das essentielle Kriterium eines Systems dessen Fähigkeit zur Selbststeuerung, die sich dezidiert nicht an externen Einflüssen knüpfen kann.

Informationen einer systemexternen Umgebung, so zielt die Unterstützung auf ein Potential an Zustimmung und Vertrauen, durch das politische Verfahren und Akteure von Rechtfertigungsaufgaben entlastet werden. Steht das Eine am Anfang des politischen Prozesses und gibt ihm seine Richtung, so bildet das Andere die Grundlage dieser Prozesse durch langfristige Einstellungen gegenüber den Strukturen, Funktionen und Institutionen. So verstanden nimmt das System die Unterstützung weniger auf als sein Betrieb auf ihr beruht.

Easton differenziert die Unterstützung hinsichtlich verschiedener Objekte (politische Gemeinschaft, Regime, Autoritäten), denen sie entgegengebracht wird und nach zwei verschiedenen Modi (spezifisch und diffus). Neben der autoritativen Zuteilung von Werten, der *Konversion* und der Komplexitätsreduktion müsse ein politisches System Energie und Motivation für die Kooperation, deren Ziele und Komponenten absichern. (Vgl. A, S. 153) Mit der Unterstützung zielt Easton demnach auf die Zu- und Ausweisung von Autorität, Legitimität und Gemeinwohl, die nicht nur die *Konversion* ermöglichen, sondern ebenso der Geltung gesellschaftsverbindlichen Entscheidungen und der Akzeptanz der institutionellen Arrangements und Spielregeln des Regimes und der Autoritäten zugrunde liegen.⁶⁷ Letztlich ist die Unterstützung im Falle der *politischen Gemeinschaft* von speziellem Interesse, da hier die essentiellen Kohäsionskräfte der Mitglieder verortet seien. (Vgl. A, S. 157) Die drei Objekte verweisen auf verschiedene Integrationsgrade und -formen, gleichsam stehen diese sowohl in einem gegenseitigen Bezug und stiften eine Einheit, die sich über ein bestimmtes Kollektiv, eine bestimmte Ordnung und ein bestimmtes Personal konstituiert und so eine geteilte politischen *Welt* formiert. Ebenso ist die Unterstützung eine zentrale Komponente der Persistenz politischer Systeme, legt sie doch Puffer an, die im Falle von Umsetzungsdefiziten das politische System stabilisieren.⁶⁸ Eastons Fokus liegt auf dieser Ausbildung längerfristiger Ressourcen der Stabilität und deren Potential zum Ausgleich kurzfristiger Schwankungen der Umsetzung.⁶⁹

67 Auch für den Konversionsprozess sei es unabdingbar, die Akzeptanz zweier Level bei den *relevanten* Mitgliedern vorauszusetzen, neben der Gruppeneinheit die Strukturen und Regeln des politischen Systems. (Vgl. A, S. 158)

68 Eine Systemveränderung findet statt, wenn sich ein oder zwei Objekte verändern; nur wenn sich alle drei gleichzeitig ändern, können wir mit Easton (A, S. 172) von einem grundlegenden Systembruch reden. Fuchs (PTS, S. 360) kritisierte diesen Anspruch und verweist auf unplausible Kontinuitäten von politischen Systemen, zum Beispiel eine systemische Persistenz zwischen einer freiheitlichen Demokratie und (in Millers Worten) einer *Tyrannie größten Ausmaßes*. Dieser Wandel könne, so Miller (DEPT, S. 228 – 235, insb. S. 232f.), nach Easton als Stressreaktion gelesen werden, insbesondere vor dem Hintergrund, dass Easton Zwang als autoritätsgenerierendes Mittel unter bestimmten Voraussetzungen durchaus zulässt.

69 Allerdings reicht es für ein stabiles System aus, dass eine Minderheit Unterstützung aufbringt. Eine kleine Zahl gänzlich überzeugter und systemrelevanter Mitglieder ist genug, um ein System stabil zu halten: »*Equal expressions of supportive attitudes cannot automatically be given equal weight with respect to their consequences for persistence of a system.*« (S. 166f.) Eine politische Elite, ein Militärkader oder eine *intelligentsia* »*count for more than high levels of support from unorganized millions.*« (A, S. 167) Wieder höhlt der funktionale Aspekt ein vormals breit gedachtes Konzept aus. Letztlich käme es auf die *Netzbalance* an, um die Stabilität eines Systems in Hinsicht der Unterstützung bewerten zu können. (Vgl. A, S. 169) Eastons Ansatz gewinnt aber einen anderen Klang, wenn man die Kohäsionskräfte einer Gesellschaft nur auf die Einheitlichkeit eines Militärkaders bezieht. Bang (1981, S. 12) lehnt dagegen jeden Elitismusverdacht Easton kategorisch ab, verfolge dieser

3.1 Die politische Gemeinschaft – Vom Ko, den Teilen und dem Ganzen

Die politische Gemeinschaft markiert eine Teilung des politischen Systems im doppelten Sinne. Zum einen hebt die politische Gemeinschaft auf eine kooperative Teilhabe und -nahme an einem gemeinsamen Ganzen ab, also die Verbindung an, in und über einem gemeinsamen politischen Unternehmen. Zum anderen zielt die Teilung auf eine *Auf- wie Einteilung*, der Zuweisung der Autorität, der Macht und der Verantwortung wie Verantwortlichkeit an einen bestimmten Kreis von Personen, an bestimmte Institutionen, Verfahren, Ämter und Funktionen. Beide Aspekte stehen in einem konstitutiven Zusammenhang, ist die Kooperation des Ganzen doch an die Einteilung gebunden wie die Teile an ihren Bezug zum Ganzen.⁷⁰

Mit der politischen Gemeinschaft beabsichtigt Easton die Einholung einer basalen *Zustimmung* zur politischen Einheit und dessen institutionalisierter Grundstruktur. Gleichwohl hebt er die politische Gemeinschaft dezidiert von einem Modell sozialer Gemeinschaft (*social community*) ab: Diese bezeichnet ein anspruchsvolles Modell der Assoziation, wie wir es im Ko-Kapitel vorgestellt haben, wogegen Easton die politische Gemeinschaft auf ihre Stellung im politischen System reduziert.⁷¹ Der politischen Gemeinschaft ist ein simultaner Entzug und Bezug auf die souveräne Setzung der geteilten politischen Ordnung eigen: *Unterstützung* setzt die Ordnung zum einen dem *Willen* der Mitglieder aus, ihrer Akzeptanz und ihrer Zustimmung gegenüber dem Projekt, der Einheit und der Kooperation. Zum anderen nimmt *Unterstützung* keine souveräne Aneignung in Anspruch, kein Potential der Gründung, sondern zeichnet sich durch eine passive *Annahme* aus. Die Unklarheit lässt sich anhand eines Schwankens zwischen Zustimmung und Zulassen im Sinne zu unterscheidender intentionaler Ausweise verdeutlichen: Bedarf die Unterstützung der politischen Gemeinschaft einen bewussten Willen und Absicht, oder reicht die Akzeptanz der Strukturen und Kontexte hin, ein Zulassen der Einbindung, ein ausbleibender Widerstand und Widerwillen gegen das gemeinsame Projekt oder dessen Umsetzung? Mit der Annahme *eines* politischen Willens der Gemeinschaft stellt sich wiederum die Frage dessen Ursprungs. In beiden Fällen verlangt die politische Gemeinschaft nach ungeteilter Bejahung, nach *Übereinstimmung*,

doch einen demokratischen Anspruch. Natürlich ist Easton als Person und Aspekten seiner Konzeption dieses Ideal nicht abzusprechen, er konterkariert dieses aber infolge einer funktionalen Limitierung des politischen Zugangs. Waschkuhn sieht Eastons Elitenbezug einer zeitgenössischen Geisteshaltung geschuldet und er »würde heute relativiert und durch eine deutlichere zivilgesellschaftliche Komponente [...] ergänzt werden.« (DE, S. 256) Waschkuhns These bleibt reine Spekulation: Die Differenzierung, Partikularisierung, Individualisierung usw. der Moderne kann auch zu einer Betonung des Management-Aspekts und einer Einschränkung demokratischer Beteiligungschancen führen. Gerade vor dem Hintergrund der Systempersistenz wäre eine solche Fokussierung plausibel. Luhmanns (2000) oder Willkes (2014) systemtheoretische Versuche über die Demokratie verweisen jedenfalls nicht in eine etwaige deliberative Richtung. (Siehe zu Luhmann auch Hellmann/Schmalz-Bruns 2002 und Neves/Voigt 2007) Die soziologische Typisierung von Eliten in Macht-, Funktions- und unter anderem Leistungseliten sei hier nur als Hinweis genannt.

70 Wie wir sehen werden, liegt auch dem Denken Leforts die Notwendigkeit der Teilung zu Grunde.
 71 So befragt Easton die Kultur nicht nach ihrem konstitutiven Potential kollektiver politischer und sozialer Identität, vielmehr stehen die Ausdrücke und das Verhalten in seinem Fokus, die in einem kulturellen Kontext auf solidarische Bezüge verweisen.

entweder in Hinsicht des Willens (der Setzung) selbst oder der Eingelassenheit (der Ausgesetztheit). Mit anderen Worten verlangt die politische Gemeinschaft nach Identität und Integrität, sie betont das *Eine* entgegen dem zerfallenen *Vielen* wie sie das Ungeteilte des gemeinsamen Grundes, das konstitutiv Unbestreitbare und notwendig Streitlose markiert. Auch wenn Easton keineswegs die Veränderbarkeit der politischen Gemeinschaft und ihrer Implikationen ausschließt, so kann doch keine politische Auseinandersetzung *in* ihr, *über* sie und *über* ihr, stattfinden. Die Gemeinschaft und ihr System bleiben notwendig deckungsgleich, so auch die Einheit eines gemeinsamen politischen Raumes. Anzumerken ist noch, dass das Konzept der Gemeinschaft sich prinzipiell den Exklusionsmechanismen verweigert, wie sie Easton mit der Relevanz und funktionalen Effizienz der *Konversion* einführt: Die Zustimmung, auch die zur Division und Distinktion, umfasst alle Mitglieder der Kooperationsgemeinschaft und kann qua Ungeteiltheit weder Personen noch Gruppen exkludieren.⁷² Just an dieser Stelle wird die Machtzuteilung durch Anbindung an einen souveränen Willen des Ganzen und aller Mitglieder legitimiert und autorisiert. Die Formung des Ganzen, die Bildung einer Einheit und seine grundsätzliche Teilung (im Sinne der Kooperation und der Division) steht somit in konstitutiven Bezug zum *Einen* wie zum *Einigen*.

*

Die Absicht Eastons ist es, mit der politischen Gemeinschaft eine Systemebene zu fassen, die eine grundlegende *affektive Solidarität* zwischen dem politischen System und einem kooperierenden Kollektiv kennzeichnet und eine Unterstützung auf grundlegender Ebene abzubilden vermag.⁷³ Zweckdienlich sei es indessen, zwischen zwei Aspekten der politischen Gemeinschaft zu trennen: So solle der Bezug zur geteilten Institutionalisierung von der *Empfindung* des Gemeinsamen abgesetzt werden. (Vgl. A, S. 176) Für die erste Hinsicht reserviert Easton die Bezeichnung politische Gemeinschaft², die zweite Hinsicht betitelt er hingegen als *sense of community*. Beide Komponenten markieren zum einen unterschiedliche Einheitsstiftungen, zum anderen kommt ihnen in Eastons Verständnis keine gleichrangige Position zu, vielmehr ist die politische Gemeinschaft² das Kernelement und der *sense* nur ein nachgeordnetes Phänomen, das selbst kein essentieller Bestandteil der Gemeinschaft ist, sondern eher ein Indikator der Unterstützung der

72 »To avoid any ambiguity as to who is or is not a part of this division of labor, each system provides criteria of membership through territorial presence, legal definition, blood, subjection, kinship, or this like.« (A, S. 179) Die Ausschlusskriterien beziehen sich auf die Arbeitsteilung, nicht auf die Konstitution der politischen Gemeinschaft. Die zweifache Teilung selbst verschränkt das Ganze mit einer Trennung von Funktionen, Bevollmächtigungen und Bereichen. Die Arbeitsteilung führt notwendig zu einer Exklusivität (von Positionen, Strukturen u.a.), dennoch bleibt sie auf die der Einteilung vorausliegende Einheit verwiesen.

73 Zudem will er sich von anderen Verwendungsweisen der politischen Gemeinschaft absetzen – namentlich Deutsch und Haas –, weil diese das politische System mit der Gemeinschaft zusammenfallen ließen. Easton hingegen will die politische Gemeinschaft als ein Objekt des politischen Systems, welches eben nur einen Teilaspekt abdecke, verstanden wissen.

politischen Gemeinschaft⁷⁴ (Vgl. A, S. 177) Das Objekt der politischen Gemeinschaft² eröffne einen Zugang zur Grundlage und Möglichkeit der Akzeptanz politisch verbindlicher Entscheidungen, indem es auf die Bereitschaft und Befähigung zur Kooperation aufgrund und mit den Ziel der Lösung politischer Probleme abstellt.⁷⁵ (Vgl. A, S. 172) Der *sense* hingegen betont einen der Kooperation vorausgehenden und diese gleichsam begründenden *kohäsiven Zement*, einen gemeinsamen Bezug, der sich selbst übersteige.⁷⁶ (Vgl. A, S. 176) Ob sich diese Verbindung nun über kommunikative Prozesse, kulturelle Kontexte oder eine Loyalität gegenüber gemeinsamen politischen Institutionen ergibt, ist für Easton zweitrangig, da alle eine *affektive Solidarität* mit Bezug auf das politische System ausbilden würden. Weil für ihn nicht die Einheits- oder Gemeinschaftsstiftung im Fokus steht, sondern der Bezug zum System, kann er die konstitutive Abhängigkeit der Funktion von einem vorlaufenden *Einen* zugunsten eines abgeschwächten, bzw. eingeführten, *sense*-Begriffs inklusive dessen Einschränkung auf funktionale Aspekte ausblenden.

Mit der politischen Gemeinschaft² stellt Easton ab auf die Integration über eine kooperative Intention sowie die Integrationswirkung und Vereinheitlichung geteilter Einlassung/Eingelassenheit in gemeinsame Institutionen und Strukturen, der kollektiven Teilhabe und -nahme an politischen (Entscheidungs-)Prozessen. Einerseits betont Easton den Aspekt der souveränen Stiftung gemeinsamer Bezüge, andererseits geht es ihm um die Kohäsion von Kontexten, die sich in einer Ordnung der mannigfaltigen Pluralität individueller Verhältnisse einer Gesellschaft ausbilden. Unterstützung meint hier die Bereitschaft, für die Strukturen dieser gemeinschaftsverbindlichen und -verbindenden Entscheidungsfindung einzustehen oder sie zumindest zu billigen, wobei sich die Teilhabe ebenso in einer umfassenden Partizipation wie in einer absoluten Hörigkeit ausgestalten könne, solange ein affirmativer Bezug zum System bestehe.⁷⁷ (Vgl. A, S. 178) Zudem müsse sich der Einzelne in den politischen Strukturen, in denen er eingebunden ist, verorten können, also sich und dem Ganzen sowie sich *in* dem Ganzen einen Sinn und eine Position zuweisen. Die kollektive Bindung ergebe sich aus der Erfahrung, Teil eines sinnvollen Ganzen zu sein. Die Grenze des politischen Systems und der politischen Gemeinschaft bildet die jeweilige Geltung der Verbindlichkeit von Entscheidun-

74 Easton (A, S. 183) greift zwar die klassische soziologische Trennung in Gesellschaft und Gemeinschaft auf, beharrt aber gleichsam auf dem Profil seines Konzeptes der politischen Gemeinschaft. In soziologischer Hinsicht meine Gemeinschaft die Wahrnehmung der Zusammengehörigkeit und Verbundenheit, die sich in geteilten Gefühlen, Werten, Wissen und kulturellen Symbolen durch ein Abstellen auf solidarische Bezüge darstellt.

75 An diesem Punkt stehen wir wieder vor dem Problem der ungenauen Fassung des Mitgliederbegriffs. Da er sie von den Autoritäten bzw. deren Bindungskraft abgrenzt, liegt es nahe, er meine die generellen Mitglieder. Dagegen spricht wieder, dass er sich hier auf Minimalforderungen bezieht, und es im Ansatz Eastons keinen Sinn macht, auf eine Zubilligung Seitens der generellen Mitglieder zu bestehen. Andererseits wäre die Aussage trivial, wenn sie nur wäre, dass die Autoritäten ein Mindestmaß an Kooperationswillen aufweisen sollten, wenn sie bindende Entscheidungen treffen wollen.

76 Der *sense* verweist auf eine Emergenz: Das Ganze umfasst mehr als die Addition der Teile.

77 Anzumerken ist zudem, dass Easton die Gemeinschaft der Vereinzelung nachordnet. Es geht ihm um das Phänomen, wie Einzelne oder Gruppen zu einer politischen Einheit verschmelzen, schwächer: eine Verbindung eingehen (*coalesce*).

gen, gleichwohl sich politische Systeme überschneiden und es ein Geflecht von Supra- und Subsystemen gebe. Jede dieser Einheiten zeichnet sich durch andere Grade an Kohäsion und Entscheidungsbefugnis aus. (Vgl. A, S. 182) Menschen seien fähig, mehrere politische Identitäten und Kooperationsverhältnisse aufzubauen und abzugrenzen.⁷⁸

Das Geteilte der Gemeinschaft könne nicht auf eine kulturelle oder eine gewachsene Homogenität zurückverweisen, vielmehr erlaube die Pluralität und Heterogenität der Gesellschaft wie ihrer Teilnehmer allenfalls eine Integration über institutionelle Bande eines geteilten politischen Systems, wie die Habsburgermonarchie gezeigt hätte.⁷⁹ Das *Viele*, dem keine Herkunft mehr gemeinsam ist, weder eine Geschichte noch Kultur, hebe sich in einer genuinen politischen Institutionalisierung auf, deren konsensuale Akzeptanz über den Differenzen stehe. Easton zieht die politische Gemeinschaft demnach einmal in die Politik, just als Entscheidung und Bestimmung der Kooperation, zum anderen entzieht er sie dieser, dem Antagonismus und der willentlichen Setzung. Die Gemeinschaft sei tiefster Ausdruck des politischen Willens, gleichsam reduziert sich der Zugang auf das Geben oder Entziehen von Zustimmung/Akzeptanz. Wenn Easton die Kooperationsgemeinschaft im Sinne einer aufgehobenen sozialer Konfliktfähigkeit und Heterogenität verstehen will, so verlangt dies nach einer Entpolitisierung der Gemeinschaft und der Bestimmung ihrer Teilung. Wenn diese Ordnung fraglich und sich ihrer Kontingenz bewusst wird, dann verschwindet ihr Potential zur Beruhigung politischer und sozialer Antagonismen: Im Moment der Politisierung und der konstitutiven Bindung an einen politischen Willen geht das Gemeinschaftliche und Eintrachtliche verloren. Im Gegenzug höhlt eine Charakterisierung als entpolitisierte, konflikt- wie entscheidungsfreie Instanz die kooperativen Bindungspotentiale aus: Der zweifachen Teilung ginge so die Verbindung mit dem setzenden Willen verloren und würde nunmehr als äußere Struktur erfahren werden, der die Einzelnen *ausgesetzt* sind. Easton changiert demnach zwischen einem konstitutiven Bezug und einer verobjektivierenden Distanzierung.

Die Frage ist, wie eng sich der Sinn der Arbeitsteilung mit Konversions- und Responsivitätserwartungen verknüpft, das *Wir* mit der *Performanz* des Systems und der Umsetzung des Willens.⁸⁰ Die Eingebundenheit in gemeinsame politische Strukturen könne unabhängig von der Voraussetzung eines Gemeinschaftssinnes das politische System stabilisieren. Letzterer meine nicht das Objekt als solches, sondern Gefühle *gegenseitiger*

78 Ein Bürger der Bundesrepublik ist, wenn wir nur die offenkundigsten politischen Ebenen einbeziehen, auf kommunaler und föderaler Ebene Mitglieder einer politischen Gemeinschaft, auch im Bund sowie in der EU und der NATO. Letztere ist nach Easton auch ein Beispiel eines internationalen politischen Systems, wobei dies eines eigenen Ausweises entsprechend der Konzeption politischer Gemeinschaft bedürfte.

79 Mag die strukturelle Verknüpfung unbestreitbar sein, bleibt dennoch die Frage der Qualität und die der Beziehung zwischen Kaiser-Untereinheiten-Bevölkerung(en). Easton müsste annehmen, dass sich Ungarn und Österreicher differenzlos als Untertanen des Kaisers verstünden und so eine Verbindung entstehe, die sich qua kaiserlicher Souveränität bilde und den Polyzentrismus des Vielvölkerstaates aufhebe.

80 Wenn wir den Gedanken einführen, dass die Welterfahrung nicht objektiv, also über soziale, politische und kulturelle Einbindung und Prozesse beeinflusst wird, ist es die Frage, ob sich Performanz über materielle Konversionsprozesse oder ideologische Steuerungen bemisst.

Identifikation, die mit der sozialen Koexistenz einhergingen. Zentral sei die Abhängigkeit des Gemeinschaftssinns von der politischen Gemeinschaft²: Die Arbeitsteilung sei unabhängig von der Entstehung eines *Sinnes der Gemeinschaft*, sie könnte auch ohne diesen bestehen. (Vgl. A, S. 184 und S. 186f.) Easton gesteht dem *Sinn* nur zu, auf Grade des Zusammenhalts und der Solidarität hinzuweisen, die letztlich wiederum auf die Unterstützung der Arbeitsteilung abstellten. Ein erweitertes Verständnis des *Kommunen*, wie wir es oben in der Diskussion des *Ko* ausführten, zielt nach Easton auf die *social community*, dem aber gleichsam der enge Konnex mit dem System fehlten.

Der Gemeinschaftssinn kann wiederum hinsichtlich zweier Modi unterschieden werden, obgleich die Differenz eher als graduelle denn als existentielle zu verstehen ist und auf unterschiedliche Schwerpunkte zurückzuführen ist.⁸¹ Dem *schwachen Gemeinschaftssinn*, der sich qua Arbeitsteilung selbst ergibt, steht ein *Wir-Gefühl* gegenüber, welches gleichsam anspruchsvoller ist. Beiden Typen ist die Bildung kohäsiver, solidarischer und loyaler Bezüge gemein, wenn auch in unterschiedlichen Ausprägungen: Das *Wir-Gefühl* bezeichne zunächst eine wahrgenommene Zusammengehörigkeit, ein gemeinsames Schicksal und die Teilhabe an einer *gemeinsamen politischen Einheit*. (Vgl. A, S. 185) Die Kohäsion des *schwachen Gemeinschaftssinns* reduziert sich auf die beiläufigen integrativen Effekte, die sich quasi automatisch in existenten politischen Strukturen ergeben. In der kooperativen Existenz in und durch gemeinsame politische Strukturen bilde sich ein minimales Potential affektiven Bezugs, das Easton als *sense of political community* (ebd.) bezeichnet. Die kohäsiven Potentiale des *Gemeinschaftssinns* beschränken sich auf Effekte des politischen Systems und bleiben auf dieses bezogen. Die *Wir-Identität* indessen geht über den funktionalen Aspekt hinaus und entnimmt der Kooperation selbst integrative Potentiale. Die sinnhafte Selbstverortung in einem gemeinsamen politischen Projekt vermag dabei andere Kontexte zu stiften als die Einbindung in gemeinsamen Institutionen. Im Gegensatz zum systemorientierten Minimalmodell scheint die *Wir-Identität* eher in der Lage, die zweifache Teilung einzuholen.

Easton argumentiert dagegen für den Vorrang des *schwachen Gemeinschaftssinns*, da nach ihm die Persistenz politischer Systeme nicht von dem *Wir-Gefühl* abhängig ist. Es sei durchaus vorstellbar, dass für bestimmte Phasen angenommen werden kann, der Sinn der politischen Gemeinschaft wäre schwach oder nicht vorhanden, und das politische System würde weiter bestehen. Den produktiven Gewinn solcher Extremannahmen zu bewerten bleibt schwierig: Ob aus einer kurzzeitigen Abwesenheit eine essentielle Unabhängigkeit gefolgert werden kann, ist fraglich.⁸² Wenn Easton das politische System als Organismus denkt, mit Puffern, Reservoiren und Ausgleichsbewegungen, dann schließt diese dualistische Polarisierung in existentiell notwendig und nicht-notwendig schlechterdings aus. Um ein Beispiel zu bemühen: Der Herzschlag des Menschen kann

81 Westle verweist auf eine konzeptionelle Unklarheit: »Einerseits wird politischer Gemeinschaftssinn als Dimension der politischen Gemeinschaft, also als Objekt, bezeichnet und andererseits als Maß für die Unterstützung der politischen Gemeinschaft, also als Art der Unterstützung.« (PL, S. 55)

82 Auf einen anderen Punkt in diesem Zusammenhang verweist Narr: »Solange die unqualifizierte Existenzhaltung des Systems selber im Mittelpunkt der Analyse steht, die Entscheidungen somit immer den Charakter von Lebensentscheidungen erhalten, können sie in ihrer Rationalität gar nicht fraglich werden.« (TS, S. 178)

aussetzten, ohne dass, sofern er nach einer gewissen Zeit wieder einsetzt, dem Organismus daraus Schäden entstünden. Eastons Argumentation zufolge wäre der Schluss zu ziehen, dass der Herzschlag somit nicht notwendig für das Überleben ist. Instruktiv ist Eastons Verweis auf die notwendige zeitliche Begrenztheit der Abwesenheit, wodurch eben doch eine Abhängigkeit eingeführt wird, die sich allerdings nicht direkt zeitigt. Easton hintertreibt hierbei seine eigentliche Absicht des Ausweises der Systempersistenz zum Zwecke einer analytischen Handhabbarkeit. Die Beschränkung auf den *schwachen Gemeinschaftssinn* kann sich in Hinsicht der Systempersistenz letztlich nicht begründen.⁸³ Daneben muss der Automatismus des Bezugs geteilter politischer Strukturen und einer affektiven Verbindung zumindest hinterfragt werden. Dieser Zweifel schließt an die unüberschaubare Vielfalt an politischen Entscheidungssphären an, in die die Individuen eingelassen sind. Diese Sphären stehen nicht trennscharf nebeneinander und die Rollen werden nicht eindeutig voneinander geschieden, vielmehr überlappen sich die Bereiche, es bestehen mehrere Bezüge zugleich.⁸⁴ Simultan bestehen verschiedenste Sphären multipler Ordnungen und Modi, eine eindeutige Zuweisung scheint infolge der diffusen Pluralität sozialer Relationen kaum möglich.

Easton beabsichtigt, die politische Gemeinschaft als *brauchbares* Objekt einer Analyse des politischen Systems zu entwickeln. Zu diesem Zweck bindet er die integrativen Potentiale eng an eine Funktion im politischen System: Die politische Gemeinschaft beschränkt er mithin auf die affektiven Effekte der Teilung gemeinsamer Strukturen, den Gemeinschaftssinn auf seine Funktion eines abfedernden Puffers bei Systemstress. (Vgl. A, S. 187) Beide Komponenten grenzt er gegen anspruchsvollere, zumindest die reine Systemlogik übersteigende Versionen ab. So stiftete sich das *Ko* über einen Willen und die Praxis der Kooperation, die Teilhabe an einem gemeinsamen Unternehmen, einem politischen Projekt. Die *Wir-Identität* als ambitionierter Gemeinschaftssinn entspricht dieser Grundlegung der Kooperation in einem Horizont der Partizipation: Das gemeinsame Projekt und die eigene Position in ihm muss als sinnhaft erfahren werden, zwischen den Beteiligten bedarf es solidarischer Bande sowie einer Einsicht in die gemeinsame Bezogenheit und Teilhabe. Easton changiert zwischen einem systemfunktionalen Fokus und einer Anbindung der politischen Ordnung an den politischen Willen seiner Mitglieder. In der einen Hinsicht geht es um die Imperative und Bedingungen der Systemlogik, die andere Hinsicht verweist auf den Ursprung politischer Ordnung in einer souveränen Setzung oder eines gegebenen Kontextes. Die Unterstützung der politischen Gemeinschaft steht zwischen diesen Horizonten, soll sie doch einerseits als ein Analyseobjekt dienen, andererseits eine grundlegende Ebene sozialen und politischen Miteinanders einholen. Eine Spannung entsteht just dann, wenn Easton die Gemeinschaft zu-

83 Wenn wir in Eastons Zugang bleiben, scheint es auch fraglich, ob keine Situation *denkbar* ist, in der das System trotz Wegfall des schwachen Gemeinschaftssinns weiterbesteht. Seine Annahme, auf die *Wir-Identität* verzichten zu können, verlangt eine existentielle Distinktion beider Gemeinschaftssinne, wogegen wir argumentierten, dass ihre Unterscheidung nur eine graduelle ist. Eine Argumentation, die einen Typ als konstitutiv, den anderen als irrelevant bestimmt, und das Kriterium hierfür in der Unterschiedlichkeit der Typen verortet, verdeckt den relevanten wechselseitigen Einfluss und suggeriert stattdessen die Möglichkeit einer kategorischen Distinktion.

84 Wer stiftet die Grenzen der Geltung: Die Autoritäten oder die Autorisierenden? Wer und wie bestimmt sich der systemische Bezug, in dem politische Akteure stehen?

gleich politisiert und entpolitisiert, sie an einen Willen und eine Kooperation bindet und sie simultan als äußeren Einfluss des Systemprozesses versteht.

3.2 Das Regime – Die Geltung der Regeln und die Regeln der Geltung

Das Regime hebt als Objekt der Unterstützung auf die institutionelle Ordnung eines politischen Systems, dessen normative Prinzipien und die Regularien der verbindlichen Entscheidungsbildung ab.⁸⁵ (Vgl. A, S. 190f.) Die Regimeebene könne in drei Komponenten unterteilt werden: Sie setze sich aus einer allgemeinen Erwartungshaltung gegenüber der täglichen Politik, den Prozeduren der *demand*-Eingabe und den Rollen politischer Funktionsträger zusammen.⁸⁶ (Vgl. A, S. 192) Die Fixierungen sind weder final noch allumfassend, vor allem an den Rändern seien sie ungenau und ließen Systemveränderung zu. (Vgl. A, S. 193) Neben der Verbindlichkeit ihrer Entscheidung verlangen die Regeln selbst ebenso nach Autorität: Ohne diese Auszeichnung würden sie selbst zum Streitobjekt und zum Faktor von Stress, weil dieser Konflikt dann außerhalb einer Ordnung wäre. Wenn die Regeln selbst hinterfragt würden, müsste sich das Hinterfragen, will es konstitutiv sein, erst selbst wieder institutionalisieren. Die Akzeptanz der Entscheidungsfindungsprozeduren ist somit für das politische System und den Konversionsprozess ebenso substantiell wie die Komplexitätsreduktion. Schon ein Minimum an Zustimmung reiche aus, die Konversion auch kontroverser Themen zu ermöglichen.⁸⁷ (Vgl. A, S. 195) Gleichzeitig übertrage sich die Akzeptanz des institutionellen Arrangements auf die Filterfunktion der Eingabe: Die Verknappung der Mitwirkungschancen könne über die Unterstützung der Regimeprozeduren abgedeckt werden.

Die dem Regime entgegengebrachte Unterstützung bezieht sich zunächst auf die grundlegenden strukturellen Normen politischer Verfahren und Normen, sie bildet sich einerseits über die materielle Konversion, andererseits über die Erfüllung der Erwartungshaltung. Letztere wiederum verweise auf ein geteiltes Wertfundament, das sich über kulturelle Kontexte stifte, wobei sich die Einvernahme nur im Vagen bilden könne,

85 Eine strikte Trennung zwischen den Objekten der Unterstützung scheint dabei schwierig: Die Autoritäten sind kaum von den Strukturen zu trennen, in denen sie ihre Entscheidungen treffen. Auch die enge Verbindung der politischen Gemeinschaft und des Regimes ist offenkundig, wie sich bei Eastons weiteren Ausführungen zu den Werten zeigt: »Every regime consists, in part, of a broadly defined underlying set of political values and principles, articulated or implicit, which impose constraints on the purposes for which the energies and resources of the system may be committed.« (A, S. 194) Einerseits ist eine politische Arbeitsteilung insoweit reflexiv, als dass sie das *Wie* der Teilung miteinbezieht. Letztlich ist damit das Regime angesprochen, wobei sich dann die Werte und Normen eines Bezuges zur Gemeinschaft nicht entheben können. Andererseits ist eben auch die Zielrichtung, Easton nannte es ein geteiltes politisches Schicksal, beiden Objekten gemein.

86 Die Systemstabilität setzt zunächst nur voraus, dass *relevante* Akteure beachtet werden, der Rest ist irrelevant. Die Anbindung an Erwartungshaltungen fällt aus der ansonsten funktionalen Orientierung des Ansatzes heraus, dem es eher um Effizienz- oder Effektivitätsmaßstäben bestellt ist als um Legitimitäts- und Billigkeitsannahmen.

87 Ein anderer Aspekt ist der Hinweis auf die Notwendigkeit von systeminternen Alternativen, also Regierung und Opposition. Easton kauft damit Systemstress ein, auch wenn er zwischen den Gegnern eine gewisse Kooperation erwartet. Ob sich so die Responsivität erhöht, ist eine andere Frage.

nicht im Konkreten.⁸⁸ Auch wenn also weder von einer Homogenität noch einer Eindeutigkeit ausgegangen werden kann, so seien dennoch bestimmte Werte für die Praxen, Normen und Strukturen einer Gesellschaften dominant und konstitutiv.⁸⁹ »In this way, they provide a minimal, relatively stable context for a membership within which all political life may be pursued. To that extent it frees the interest and energies of the politically relevant members for attention to the ongoing daily tasks involved in converting wants to binding outputs.« (A, S. 200) Diese entlastende Vorstrukturierung der Erwartungshaltung steht außerhalb des politischen Systems, es ist losgelöst von performativen Aspekten und scheint somit in Eastons Kategorien eher auf die *social community* als auf die *political community* zu verweisen.⁹⁰ Es geht hier nicht um die Konversion, sondern um Ansprüche und Standards politischen Verhaltens, die sich über kulturelle Kontexte formieren. Eastons Versuch, die Einheitlichkeit dieser rahmenden Strukturierung politischen Handelns abzumildern, indem er zum Einen auf die Uneindeutigkeit, zum Anderen auf die bleibende Kontroversität hinweist, hat einen zentralen Makel: Auch wenn er die Geltung des kulturellen Kontextes des Regimes nicht als homogene, sondern als *dominante* Struktur versteht, kommt er nicht umhin, gerade diese Wirkung und mithin die Anerkennung des Kontextes als notwendig *Unverfügbare* zu bestimmen, würde er sich doch ansonsten auf der basalen Ebene des Regimes unregulierte Konflikte einkaufen. Auch wenn die Dominanz zurecht auf die Kontingenz des Regimes und seiner Ordnung hinweist, bleibt dennoch die *Übereinstimmung* konstitutiv. Eastons Absicht, eine anspruchsvolle *Konsenserwartung* zu vermeiden, scheitert an der Fundamentalität der Ebene, die er beschreibt, eben weil diese selbst sich dem Konflikt entzieht. Dem *Grund* des Gemeinsamen bleiben an seinem Ursprung eine Einheit und *Übereinstimmung* eingeschrieben. Auch wenn Easton durchaus der Pluralität und Kontroversität des Sozialen Rechnung trägt, bleibt dies einer integralen Einheitsstiftung nachgeordnet. Ob dieser *Konsens* nun den Ursprung verbürgt oder verbirgt, mithin ein grundsätzlich Gemeinsames bekundet oder just das *Fehlen* des *Einen* kaschiert, bleibt eine offene Frage, deren Relevanz uns im Verlauf dieser Arbeit noch mehrfach begegnen wird.

88 Easton hält die Plausibilität eines *Wertekonsenses* (*value consensus*), also der Möglichkeit einer breiten Zustimmung zu Werten, für unwahrscheinlich: Selbst in kleinen Organisationen sei eine gemeinsame Wertbasis kaum anzutreffen und schon gar nicht bei größeren Einheiten. Es gäbe maximal ideologische Großbegrifflichkeiten, die Seitens einer großen Gruppe Unterstützung erzeugen könnten, in der Interpretation würden diese aber auseinanderfallen. An späterer Stelle wird Easton den kulturellen Normen und Werten eine fundamentale Bedeutung für die Autoritäten und das Regime zuerkennen: Diese könnten nur in kulturell geprägten Sinnbezügen und Wertvorstellungen ihre Funktion erfüllen. Die Einheitsstiftung und der sich entziehende Charakter der Werte stehen in einer gewissen Spannung zueinander, das eine begründet, das andere weicht auf. Eine andere Frage wäre, ob in pluralistischen Zeiten der kulturelle Werthintergrund noch als stabilisierendes Moment begriffen werden kann.

89 Dominante Werte können auch uneindeutig und unbewusst sein, wichtig ist, dass die relevanten und effektiven Mitglieder sie ausdrücken und umsetzen, und die anderen Mitglieder sie zumindest passiv erdulden. Werte sichern die Fundamente durch ihre positive Aufnahme seitens weniger Wichtiger, ob der Rest die Bewertung mitträgt, wird erst unter dem Druck einer Krise wichtig. (Vgl. A, S. 198f.)

90 Die gemeinsamen Kontexte sollten schon die zweifache Teilung der politischen Gemeinschaft prägen.

Die zweite Komponente zielt auf die funktionale Integration und bezieht sich auf die Spiel- und Verhaltensregeln, welche über die Normierung der Möglichkeiten und Grenzen politischer Artikulation politische Praxis koordinieren. (Vgl. ebd.) Dieses Reglement ist nicht nur in Hinsicht der an die politischen Akteure gerichteten Erwartungen relevant, sondern ebenso ist es konstitutiv für das Funktionieren des politischen Systems, für das Handeln der Akteure sowie den Umsetzungsprozess selbst. In einem minimalen Ausmaß sollte dieser Rahmen also stabil sein, um die Systemfunktionalität und damit die Systempersistenz zu gewährleisten.⁹¹

Neben den Normen und den institutionellen Arrangements bilden Rollen die dritte Komponente, wobei sie die Objektebene des Regimes mit der der Autoritäten verbinden, bilden sie doch in struktureller Hinsicht einen Teil des einen, in personeller Hinsicht einen Teil des anderen.⁹² Aus zwei Gründen ergibt sich die Notwendigkeit der Bestimmung eines bestimmten Personenkreises, der autorisiert ist, die öffentlichen Belange wahrzunehmen und Entscheidungen zu treffen: Der Teilung der kooperierenden Gemeinschaft steht die funktionale Notwendigkeit politischer Arbeitsteilung gegenüber. (Vgl. A, S. 205) Auch wenn beide Hinsichten auf Auswahl und Limitierung abstellen, begründen und gestalten sie diese doch entsprechend divergenter Prinzipien und Imperative. Verbleibt die eine wie ihre Teilung in einem konstitutiven Zusammenhang mit dem Ganzen der politischen Gemeinschaft, in einem notwendigen Bezug zu *allen* Mitgliedern, so teilt die andere diese Relation nicht, vielmehr steht in ihrem Zentrum die Performanz, deren Limitierung des Zugangs nicht mehr an ein vorgängiges Ganzes gebunden ist, sondern an eine bestimmte Funktion.⁹³ Easton konzentriert sich auf den funktionalen Aspekt, konzipiert er diese *Regime*komponente doch in Bezug auf die Effizienz der Arbeitsteilung, die nur durch *organizational concentration of power* und eine Spezialisierung umsetzbar sei. Daneben dienen die Rollen auch der Strukturierung des Systemeingangs und dem Abbau dessen Komplexität und Konfliktpotential sowie der Einleitung der Umsetzung. (Vgl. A, S. 206)

91 Zwischen Werten und Normen bestehen allerdings Unterschiede: »*In the case of norms we are faced with a situation somewhat different from that of values. Values limit the range of alternative goals that a system might pursue or even norms to which it might adhere. The limit is important, even if it is broad and ill-defined. [...] The formal norms, as prescriptions of what ought to be, either serve to limit the range of variations possible in the effective norms or may possible, at some future time, act as a sanction or a kind of leverage to force practice into conformity with ideals. [...] They [the effective norms – TB] provide one of the conditions necessary for a system to convert demands into binding outputs. [...] In other words, for any system to persist at all, the politically relevant members, or at least a significant proportion of them, would have to support some set of ground rules.*« (A, S. 204) Der Anteil könne sich allerdings nicht nach Prozenten berechnen lassen, das würde eine gleiche Machtverteilung bei den relevanten Mitgliedern voraussetzen. Also muss es *relevante relevante* Mitglieder geben, die im Prinzip die eigentlich relevanten sind. Und diese *relevanten relevanten* Mitglieder müssen nun einige von diesem Normen unterstützen.

92 Es gibt auch wichtige politische Rollen, die nicht Teil der Autorität seien: So zum Beispiel einflussreiche Rollenträger losgelöst von der Regimeebene. Meinungsführer und Interessengruppen sind hierbei Eastons Beispiele. Die Frage wäre dann, wie sich diese in das System einbetten lassen.

93 Das System ist immer geteilt: Die politische Gemeinschaft verweist auf ein *Eines*, welches der Trennung und der Einsetzung des Systems vorangeht.

Es gilt, die Zuschreibung der Autorität von deren Selbstaussweisen zu trennen, ein externes Attribut von einer immanenten Geltungsbehauptung: Auch wenn beide Zugänge für Easton relevant sind und sie sich verschränken, bleiben sie divergent. Die immanente Geltungsbeanspruchung der Autorität muss *absolut* sein, sie muss notwendig einen unbedingten Gehorsam annehmen – schon ein Einfordern würde eine Alternativität zugestehen, die die autoritäre Geltung hintertreiben würde.⁹⁴ Diese Zuerkennung, die die Praxen der Rollenträger qua Kompetenz- und Befugniszusprechung fundiert, lässt sich in Hinsicht der Einschreibungen zweier ambivalenter Quellen unterscheiden: Einerseits verweist Autorität auf eine selbstbeglaubigende Geltung, die sich über die Teilung der politischen Gemeinschaft herleitet, andererseits verweist sie auf die notwendige Einholung funktionaler Imperative und Mechanismen im Kontext der Performanz.⁹⁵ Obgleich beide Aspekte nah beieinander liegen, trennen sie doch ihr Verhältnis zum System: Geht der eine dem System zuvor und hebt auf ein Eines und Ganzes, ab, das die Autorität über eine souveräne Setzung installiert, bleibt der andere in der Systemfunktion und seinen Imperativen verortet. Einerseits entzieht sich somit die Autorität einer Verfügbarkeit und Gestaltung (hinsichtlich der politischen Gemeinschaft), andererseits steht sie zwischen einer ausgezeichneten Ordnung (der politischen Gemeinschaft und des Regimes) und einem performativen Erfolg, zu denen sie simultan in Abhängigkeit und Distanz steht. Mit letzterem ist gemeint, dass die funktional-verortete Rollenautorität sich weder direkt über die souveräne Einteilung der kooperativen Gemeinschaft zu begründen vermag noch über eine performative Qualität der Ausgabe: Eben weil diese Autorität auf das Gelingen der Verfahren zur Selbstrechtfertigung verweisen muss, bleibt sie zwischen den beiden Ausweisen, gleichsam auf diese bezogen und distanziert.⁹⁶ Der Zweck der

94 »Authority is a special power relationship based on expectation that if S sends a message to B – which may be called a wish, suggestion, regulation, law, command, order, or the like – B will adopt it as the premise of his own behavior.« (A, S. 207) Die Rechtfertigung der Geltung liegt allein beim Sender, der Empfänger steht nur in der Position, zu gehorchen. Jeder Versuch, die Autorität Seitens des Empfängers mit Sinn, Macht, Zweck oder Nutzen selbst zu unterfüttern, zerstört die Autorität. Wir zielen hier auf die prinzipielle Geltungsbehauptung der Autorität, deren dialektische Verschränkung mit der Gehorsamspflicht wir hier bei Seite lassen. Rechtfertigung, Legitimierung, Begründung, Authentizität, Responsivität und Verantwortlichkeit müssen als Hemmnisse autoritären Gehorsams verstanden werden, die, wenn wir Autorität als systemtragende Komponente verstehen, Gefährdungen des politischen Systems darstellen. Weiterführend zu Fragen prekärer Staatlichkeit, Autorität und Legitimität siehe die Arbeit Schmelzles (2015), zur Spannung zwischen Autorität und Demokratie Straßbergers (2013).

95 In beiderlei Hinsicht entzieht sich die Autorität jeder Infragestellung, wobei einmal die Kooperation selbst, das andere Mal die Konversion bedroht ist. Die Frage, was die Autoritäten zu derlei Eingreifen berechtigt, führt Easton (A, S. 206) zu folgendem Argument: Weil es theoretisch möglich ist, ein System zu denken, in dem alle Akte gerechtfertigt werden müssten, dies aber empirisch kaum oder gar nicht gefunden werden kann, muss es Rollen geben, denen von sich aus der Autorität und Legitimität zuerkannt werde. Die Autorität könne für sich bestehen oder infolge einer vorher erbrachten Leistung entstehen.

96 Easton buchstabiert zum anderen die Autoritätszuweisung im Sinne eines kindlichen Gehorsams aus, der sich von einer familiären Prägung auch politische Positionen wie dem Staatspräsidenten verlängere. Diese Bindung entzieht sich offenkundig politischen Zusammenhängen zugunsten psychischer Disposita.

Verfahren steht wiederum zwischen einer Anbindung an die souveräne Setzung der politischen Gemeinschaft und der Konversionsfunktion des politischen Systems. Wir widmen uns der Autorität und ihrem Ursprung so detailliert, weil sie über ihre Einholung von Zustimmung auf einen konsensualen Aspekt abstellt, einem Verweis auf ein entzogenes Ganzes und *Eines* – sei es einer Gemeinschaft oder einem System. Die Autorität entfließt also keinen jenseitigen Instanzen, sondern einer diesseitigen Quelle, deren Bindungskräfte wiederum helfen, das System zu koordinieren. Mehr noch als die politische Ordnung verweist die Autorität auf die Logik der *Aussetzung*. Die Autorität wird gleichsam über eine kommunale Einbindung zugewiesen oder entspringt der Einsicht in die Funktionslogik des Systems und tritt den Individuen mit objektiver Geltung und Unzugänglichkeit entgegen: Das Abhängigkeitsverhältnis der Autorität, wie es zum Beispiel Weber denkt, polt sich um.

*

Zwischen der Eingabe in das politische System, also der Artikulation von *demands*, und den Erwartungen an die Rollenträger besteht nur ein loser Konnex: Den Mitgliedern geht es nicht um die Umsetzung *ihrer* Interessen, sondern um das Funktionieren der Konversion im Generellen. Die Unterstützung der Rollen speist sich aus diesem funktionalen Bezug und dezidiert nicht über konkrete Nutzenkalküle.⁹⁷ So bemessen sich die Erwartungen gegenüber den Rollenträgern anhand funktionaler Vorgaben: Die Autoritäten sollen den Mitgliedern Entscheidungen abnehmen, ihre Aufgabe ist es zu steuern, zu ordnen und zu befehlen. (Vgl. A, S. 207) Andererseits gehorchten die Mitglieder aufgrund von Furcht, Kalkül⁹⁸, Tradition oder Lethargie. Die Reibung mit dem funktionalen Horizont der Erwartungshaltung ist offenkundig. Daneben sei es stabilen Systemen mit stabilen Rollenstrukturen typisch, dass sich in eine über die Generationen tradierte und über die Sozialisation vermittelte Überzeugung der Richtigkeit der Handlungen dieser und eine Gehorsamspflicht einstelle: »*The major source of power for these roles resides in the prevalence of the conviction of their legitimacy.*« (A, S. 208) Autoritäten müssen sich also nicht rechtfertigen, weil sie schon beglaubigt und legitim sind. Diese Quelle der Autorität geht dem System voran: Es handelt sich hier um die Ausbildung von Sinnhorizonten, lebensweltlichen Kontexten und gewissen Strukturen, die von einer Systemeinbindung unabhängig sind. Die Funktion eines Systems erschließt sich nicht rein aus sich – gerade auch dann, wenn es nicht um die *outputs* geht –, ebenso wenig wie die Position der Rollenträger und die daraus entspringende Erwartungshaltung: Sie stehen in einem konstitutiven Zusammenhang mit einem kollektiven Kontext, der sich aus kulturellen, sozialen oder anderweitigen Quellen schöpft. Auch wenn Easton mit diesem Aspekt durchaus die quasi-evidente Autorität bestimmter Strukturen fassen kann, so steht sie in Spannung zur Kontextunabhängigkeit der Funktionslogik und des Konversionsprozesses. Akzeptieren wir Eastons Verweis auf die Antezedenz bestimmter normativer Kontexte, wird das politische System von diesen substantiell geprägt, ebenso wie die Erwartungshaltung.

97 Easton beabsichtigt hiermit eine Differenzierung der diffusen von der spezifischen Unterstützung.

98 Easton verweist auf eine *Ahnung* der Mitglieder, die Akte der Autoritäten würden auch sie weiterbringen.

Eine letzte relevante Einflussgröße ist die *general political structure*, mit der Easton auf die gesellschaftliche Verteilung der Macht abhebt. Auch wenn die Autoritäten Entscheidungsbefugnis hätten, sei Macht nicht an politische Rollen gebunden, vielmehr stützten sich diese auf *wirkliche* Macht. Diese Macht geht dem politischen System selbst und der Regimeebene voran und ist ein zentraler Faktor der Systemstabilität. Wenn Autoritäten Gehorsam beanspruchen, sie aber gleichsam von Instanzen abhängig sind, denen sie wiederum gehorsamspflichtig sind, scheinen die *wahren* Autoritäten zumindest außerhalb der institutionellen Ordnung stehen zu können, jedenfalls ist die Quelle ihrer Macht nicht die Entscheidungsbefugnis und der Gehorsam der generellen Mitglieder.⁹⁹ Leider sind Eastons Anmerkungen hierzu zu spärlich, um über die *wirkliche Macht* anders als spekulativ zu handeln.¹⁰⁰

3.3 Die Autoritäten – Zwischen Dezesion, Autonomie und Dependenz

Autoritäten sind die Okkupanten der Rollen, die im Tagesgeschäft der Politik wirken, so von den meisten der Mitglieder wahrgenommen werden und zum Treffen bindender Entscheidungen ermächtigt wie verantwortlich seien.¹⁰¹ (Vgl. A, S. 212) Easton schlägt eine Einteilung der Autoritäten nach dem Grade ihrer Beteiligung an Dezisionen vor: Es gäbe Rollen, deren vornehmliche Aufgabe es sei, Entscheidungen zu treffen, und Rollen, die zwar institutioneller Teil des Systems seien, aber ohne relevante Befugnisse.¹⁰² Das Kriterium der Autorität bleibe die Entscheidungskompetenz.¹⁰³ Den Autoritäten komme

99 Die politischen Kräfte außerhalb des Regimes seien teils so mächtig, »that they are ultimately able to influence authorities.« (A, S. 210)

100 Es ist fraglich, ob die Regeln des Regimes, die nach Easton einen formalen und abstrakt-inhaltlichen Rahmen des politischen Handelns bestimmen, auch für die Einflusskräfte gelten, die kein Teil des Regimes sind, also die Kräfte, denen er auch einen mehr oder weniger starken Einfluss auf die Konversion zubilligt. Die *wirkliche* Macht ist weder Teil des politischen Systems noch bezieht sie ihre Machtressourcen aus diesem, vielmehr ist das Abhängigkeitsverhältnis umgekehrt. An was müssen sich diese *wirklich* Mächtigen halten?

101 Verantwortlichkeit und Autorität stehen in einer gewissen Reibung, zumindest wenn wir die Autorität im Sinne der unbedingten Geltung verstehen. Dann sind ist die Autorität weder an Sachzwänge oder formale Vorgaben gebunden: Die Rechtfertigung der Autorität liegt in ihr selbst, sie muss sich nicht erklären und ist bar jeder Rechenschaftspflicht.

102 Offenkundig ist dieses Kriterium Teil des Regimes, nicht der Autoritäten. Easton geht es bei den Autoritäten nun mehr um das Verhältnis Person und Amt.: »Support for a pattern of relationships that we call a system of government or regime is quite different from support for a given set of occupants for the roles of which the regime is composed.« (A, S. 215) Die spannende Frage ist die der Trennbarkeit von Okkupant und Amt auf der einen, Amt und Regime auf der anderen Seite. Natürlich leuchtet die Trennung der Unterstützungsebenen Person und Amt ein, aber das Kriterium der Entscheidungskompetenz ist nicht auf beiden Ebenen anwendbar.

103 Beide Bestimmungen müssen sich nicht ausschließen, sind aber prinzipiell unterschieden. Vom Standpunkt der Entscheidung aus gibt es keinen Unterschied zwischen einem verbeamteten Briefträger und einem Pizzalieferanten. Beide können die Entscheidung treffen und uns einfach das Gewünschte nicht aushändigen. Die Qualität eines autoritativen Aktes würden wir Letzterem aber nicht zukommen lassen. Das Kriterium ist demnach eher, welchem Kontext die Autoritätsmacht entstammt: Eben weil die autoritativen Ämter *öffentliche* sind, verweisen sie auf das gesamte System und dessen politischer Organisation.

somit eine zentrale Position und Funktion in der Konversion zu, ihre Bedeutung schwanke allerdings in Relation zu zwei äußeren Faktoren.¹⁰⁴ Zum einen nimmt Easton auf den Kontext des Systems Bezug, in dem die Rollenbesetzer stehen: »*The influence of the occupants of the authority roles in the conversion of demands into outputs will depend upon the specific relationship between them and all other members in a system.*«¹⁰⁵ (A, S. 214f.) Das Potential der Rollenbesetzer ist mithin abhängig vom institutionellen Arrangement. Zum anderen verweist Easton auf eine weitere Instanz, die gleichzeitig nicht selbst Autorität sein soll, von der aber gleichsam die Autoritäten abhängig seien. (Vgl. A, S. 216) Die Autoritäten stehen in einer Spannung zwischen den *generellen Mitgliedern* und den *wirklich Mächtigen*, wobei sie auf letzteren ungleich angewiesener sind. Der Einfluss systemexterner Kräfte steigert sich hier zu Abhängigkeit des institutionalisierten Systems.¹⁰⁶

3.4 Die Modi der Unterstützung

Die diffuse Unterstützung¹⁰⁷ ist nach Easton ein elementarer Baustein stabiler Ordnungen, sollte diese Unterstützungsform doch ein Reservoir ausbilden, durch welches kurzfristige *output*-Defizite aufgefangen würden.¹⁰⁸ Die relevanten Mitglieder eines Systems müssen demnach die Überzeugung teilen, das politische System würde sich um sie und ihre politischen Eingaben bemühen sowie der Adäquatheit, der Responsivität und der Verantwortung der Autoritäten vertrauen.¹⁰⁹ (Vgl. A. S. 267f.) Die Akzeptanz des Systems

104 Das Kriterium der Autorität ist die Entscheidung und deren Durchsetzung. Es geht hier nicht darum, jeden Einfluss auf Autoritäten zu leugnen, sondern um Eastons Kriterium der Entscheidungsautonomie der Autoritäten. Ihnen kommt eine klare institutionelle Funktion zu, in welcher sie auch öffentlich wahrgenommen werden müssen. Einerseits geht hier also um Öffentlichkeit und Responsivität politischer Amtsträger, die eben in diesen Positionen Entscheidungen für – oder aber: über – andere Personen treffen können. Andererseits geht es um die Stellung dieser Amtsträger fern der institutionellen politischen Struktur.

105 Kommt die Macht der Autoritäten nun durch die Autorität qua Selbstschöpfung, durch ihre institutionelle Stellung als öffentlicher Entscheidungsinstanz oder durch ihre Aufnahme- und Durchsetzungsfähigkeit der Interessen relevanter Personen oder Gruppen?

106 Abschließend will Easton die Bedeutung der Unterstützung von Autoritäten verdeutlichen, indem er auf negativen Konsequenzen hinweist. Kurz gefasst könnten infolge eines Mangels an Unterstützung keine kollektiv bindenden Entscheidungen mehr getroffen werden, weil keine Person ausreichend Machtpotential hätte. »*Normally, to be sure, this outcome [die Entscheidungslosigkeit aufgrund eines Machtdefizits – TB] is avoided through the introduction of forcible compliance, a special kind of response that meets the loss support by generating new support through coercion.*« (A, S. 216) Ob aus Zwang (längerfristige) Unterstützung resultieren kann, muss bezweifelt werden. Auch Autorität kann sich nicht – dauerhaft – auf Drohpotential stützen.

107 Die politische Unterstützung bezeichnet allgemein eine bewertende Einstellung gegenüber einem Objekt.

108 »*Implicit in what I have already said about outputs is the ideas that, in part, support for any of the political objects will, in the long run, depend upon the members being persuaded that occupants are in fact meeting their demands or that they can be expected to do so within some reasonable time.*« (A, S. 267) Müssen Mitglieder *überredet werden* oder *überzeugt sein*?

109 Im Gegensatz ergeben sich aus der fehlenden Unterstützung nicht-relevanter Akteure keine Folgen für die Stabilität des politischen Systems. Die Unterstützung der politischen Objekte Seitens der Schwachen und Einflusslosen stellt Easton (A, S. 271) außer Frage, denn diese hätten schlicht keine andere Möglichkeit. Einer näheren Begründung bedarf es leider nicht.

befördere auch die Bejahung der Entscheidungen, die in diesem System und seinen institutionellen Strukturen getroffen werden.¹¹⁰ Infolge einer politischen Reflexionsleistung, die sich nicht am Ausgang oder dem Endprodukt orientiere, rücke das Verfahren der Entscheidungsfindung selbst im Hinblick auf die Stabilitätsgenerierung in den Fokus.¹¹¹ Easton will so herausarbeiten, wie durch die ambige Affinität der Menschen zu den politischen Objekten auch Entscheidungen akzeptiert würden, die deren Meinung nicht entsprächen.¹¹² So knüpften sich die Bande der Loyalität auch nicht über Nutzenkalküle und spezifische *output*-Zufriedenheit¹¹³, sondern über die Sozialisation vermittelte Ausbildung von Autoritätsbezügen.¹¹⁴ Ständen hinsichtlich des Stressreaktionen prozedurale Strukturen und systemlogische Imperative im Fokus, geht es Easton nun um die Einstellung der Bürger gegenüber dem politischen System und der Generierung von Überzeugungen, *outputs*, *Zwang* und *Stimulation von gutem Willen* (A, S. 275). Sie bilden das Produkt oder auch den Kontext der Systemfunktion, ebenso wie sich das System zu ihnen in konstitutiver Abhängigkeit befindet und gleichsam die Lesart und die Deutung der Umsetzung (in Hinsicht des Zwecks und der Performanz) beeinflusst.

Der diffusen Unterstützung entspreche ein unspezifisches Vertrauen in die Konversionsleistung des Systems, seiner Akteure und Verfahren sowie eine affektive Bindung an Aspekte der politischen Gemeinschaft, mithin der Identifikation als Teil dieser Gemeinschaft oder einem geschichtlichen Zusammenhang.¹¹⁵ Die spezifische Unterstützung zielt dagegen auf die jeweilige Zufriedenheit mit dem *output* des Systems und speziell auf die Leistung der Autoritäten. Der Unterscheidung eines intuitiv-affektiven und

110 Gründe, Kompromisse zu akzeptieren, seien Eigeninteresse, die von den Entscheidungen der Autoritäten bedient wurden, Zwang durch Machtgruppen (jene Zählenden), Pragmatismus und die Eigenwahrnehmung als Beeinflusser politischer Entscheidungen.

111 Politik wird nicht als Befriedung egoistischer Interessen und Machtbedürfnisse verstanden, sondern bekommt einen Eigenwert. Lieber akzeptieren die Mitglieder demnach unliebsame Entscheidungen, als das Regime oder die Gemeinschaft zu gefährden. Dieser Punkt steht wiederum eher mit der politischen Gemeinschaft in Verbindung als mit dem Regime, wobei es hier natürlich Überschneidungen gibt. Wie zuvor geht es um die Einhegung des egoistischen Strebens nach Selbstbevorteilung zugunsten einer als ausgezeichneten Instanz, diesmal eben die Kooperationsgemeinschaft. Sogleich rudert Easton zurück: »*This is not to say that a highly rational process is actually at work in the minds of members of a system. Positive and diffuse sentiments of this sort toward the political objects are probably instilled at an early stage in the maturation process of the individual.*« (A, S. 272) Der Wille geht nicht auf ein autonomes, emanzipiertes Bewusstsein zurück, sondern auf sozialisierte Einstellungen.

112 Ohne dies hier ausführen, kann durchaus bezweifelt werden, dass *Autoritäten* eine *diffuse Unterstützung* zukommt.

113 Auch Fuchs (PTS, S. 354) begreift die *output*-Unabhängigkeit als wesentliches Merkmal diffuser Unterstützung.

114 Wenn wir uns fragen, warum wir auf die Regierung hören bzw. ihm eine autoritäre Entscheidung über uns gewähren (besser: die Entscheidung der Autorität ohne eine Möglichkeit der Ablehnung erfahren), dann können wir nicht mit Gründen antworten. Die Relation hat keinen Bezug zu *input-output*-Prozessen, es geht nicht um Responsivität oder eine so gesehene Angemessenheit politischer Entscheidungen, vielmehr ist die grundlegende diffuse Unterstützung vor den politischen Prozessen angesiedelt.

115 Nach Easton ist die diffuse Unterstützung aber nur in ihrer Extremform blind und unkritisch, anschließend stellt sich die Frage, woher das kritische Vermögen stammen solle.

eines mehr oder weniger willentlich-kalkulierenden Zugangs zu politischen Objekten entspricht dieser Unterteilung der Unterstützungsmodi. (Vgl. A, S. 273) Im Fokus der diffusen Unterstützung stehen weniger die konkreten Resultate als das *Funktionieren* im Generellen. So formiert sich ein Begehren nach Systemveränderung hier in der Meinung, ein anderes System könne *besser* funktionieren. Welches Kriterium nun die Performanz bietet, um es um Umsetzung überhaupt oder eine bestimmte Qualität dieser geht, ob Erwägungen von Legitimität oder Effizienz im Fokus stehen: All das lässt Easton zunächst offen. Die Quellen der Unterstützung variierten, gleichsam gebe es zwischen den Modi durchaus Wechselwirkungen. (Vgl. A, S. 277) Wir werden uns zunächst dem speziellen Fall der diffusen Unterstützung der politischen Gemeinschaft zuwenden, um dann andere Quellen dieses Unterstützungsmodi zu besprechen. Abschließend widmen wir uns dann der spezifischen Unterstützung.

3.4.1 Die diffuse Unterstützung der politischen Gemeinschaft

Die diffuse Unterstützung gegenüber der politischen Gemeinschaft bilde das stabilste Fundament politischer Systeme. Erst wenn die anderen Objekte über einen längeren Zeitraum Unzufriedenheit erzeugten, könnte sich diese auch auf die politische Gemeinschaft übertragen.¹¹⁶ Die politische Gemeinschaft bezeichnete das gemeinsame Kooperationsprojekt zwecks der Lösung von Problemen und die daraus resultierende Arbeitsteilung: «(T)he concept »political community« refers to a group of persons who share a division of labor for the settlement of political problems. The cohesiveness of such a group, its sense of political community, will be reflected in the extent to which the members hold positive feelings with respect to this sharing of a political division of labor.» (A, S. 325) Die diffuse Unterstützung der politischen Gemeinschaft markiert demnach die Bejahung der Arbeitsteilung und Bezüge des Zusammenhalts.¹¹⁷ Die Arbeitsteilung selbst ist allerdings nicht sinnstiftend, vielmehr steht sie in einem Kontext: Ihre Aufgabe und Sinn werden der Arbeitsteilung durch die Einordnung in ein Ganzes zugeschrieben. Dem entspricht die zweifache *Teilung* der politischen Gemeinschaft: Eine *Division* steht einer *Union* gegenüber. Auch wenn Easton den Aspekt der Arbeitsteilung betonte, konnte er sich nie ganz aus der Anbindung an eine vorlaufende Stiftung des *Einen* und des *Ganzen* lösen. Die politische Ordnung

116 Ein Abzug an politischer Unterstützung würde sich gegenüber der politischen Gemeinschaft eher langsam entwickeln, die beiden anderen Ebenen wären weit schneller betroffen. Allerdings wäre diese Abfolge nicht zwangsläufig: Unabhängigkeitsbestrebungen müssen nicht unbedingt etwas mit politischer Unzufriedenheit zu tun haben, so Easton (A, S. 324). Zentral wäre die Herausbildung einer eigenen Identität, eines Bewusstseins der Autonomie sowie einem gewissen Organisationsgrad politischer Handlungen und politisierter Individuen. Dieses entwickelte Verständnis von Freiheit und Würde ließe es dann nicht mehr zu, dass *über* die Mitglieder der Bewegung und ihr politisches Schicksal bestimmt werde.

117 Diffuse Unterstützung könne sich auch über Zwang bilden, obgleich dies ineffizient sei. Als Beispiele nennt Easton Steuern, Wehrdienst und *andere politische Aufgaben*. Die Unterstützung bildet sich offenkundig nicht *im* Wehrdienst, sondern in dessen zugewiesener Aufgabe und Bedeutung innerhalb der politischen Gemeinschaft. Auch Steuern meinen nicht einfach Abgaben, sondern Mittel zur gemeinsamen Gestaltung eines Gemeinwesens. Ohne diese Anbindung bleibt ein, auch dann noch ausreichend schwieriger, Bezug zur Unterstützung heikel.

beruht demnach auf einer antezedenten *kollektiven Identität*: Das *Ko* integriert die *Operation*. Dieser kontextuelle und kollektive Zusammenhang bilde sich über gemeinsame Sprache, Religion, Geschichte oder Abstammung. Grundsätzlich gehen diese *Wir*-Identitäten *politischen* Bezügen voran und sind in den Kategorien Eastons eher im Sinne des Gemeinschaftssinns denn als Ausdrücke der politischen Gemeinschaft zu verstehen.¹¹⁸

Diese *kollektive Identität* kann nicht auf die Arbeitsteilung reduziert werden, vielmehr scheinen beide in einem gegenseitigen Bezug zu stehen: So müsse eine politische Gemeinschaft eine politische Identifikation bieten, also neben Ort und Art der Konfliktaustragung auch ein geteiltes Problembewusstsein und Normen der Solidarität in der Auseinandersetzung sowie ein geteiltes Verständnis der möglichen Differenz und des nötigen Einvernehmens politischer Konflikte einbegreifen.¹¹⁹ (Vgl. A, S. 326) Die *op*-positionellen und die *kom*-positionellen Einschreibungen der Kooperation und des Konflikts verschränken sich in der politischen Gemeinschaft. Ihnen zugrunde liegt die kollektive Wahrnehmung als *Eines*. Die politische Gemeinschaft umfasst die Teile und integriert sie in einem Ganzen, einer inklusiven Einheit, deren Komponenten *zusammengehören*. Die diffuse Unterstützung stellt auf Aspekte kollektiver Identität ab, ebenso auf die Akzeptanz politischen Strukturen sowie auf die Umsetzung des Kooperationswillens, mithin dem Konnex politischer Gestaltungspotentials und der gegebenen Ordnung. Auch wenn die drei Zugänge auf das Verbindende verweisen, setzen sie unterschiedliche Schwerpunkte: Die Konstitution einer geteilten Wahrnehmung steht einer Eingelassenheit in objektive Strukturen und der praktischen *Autonomie* eines Kollektivs gegenüber. Gerade der erste Aspekt lässt sich eher im Sinne *social community* verstehen, geht es hier doch um Fragen der *gesellschaftlichen Konstruktion der Wirklichkeit*, der Wahrnehmung des *Wir* (in beiderlei Sinn) und den Grundzügen *gegenseitiger Aufmerksamkeit* (*mutual responsiveness*). Der Sinn der Gemeinschaft verlängert sich ins Epistemologische: Gemeinschaft und Sinn stehen in einem konstitutiven Verweisungszusammenhang (*Kon/Sens*). Gleichzeitig verweist Easton auf die Notwendigkeit politischer Teilhabe unbestimmter Qualität und Quantität und die Ausbildung einer geteilten Erwartungshaltung zukünftiger Belohnungen durch Partizipation, um die gemeinsamen Bande und die *kollektive Identität* zu stärken.¹²⁰ (Vgl. A, S. 328) Wenn Easton vormals mit der Arbeitsteilung auf die *Gründung* des politischen Gemeinwesens und dessen Ordnung von Macht, Autorität und Legitimität abstellte, weitet er nun den Bezugsrahmen der *Kooperation* deutlich aus: Eine politische Gemeinschaft meint nun keinen jenseitigen Grund mehr, sondern eine diesseitige Kooperation, eine aktive Teilnahme und Teilhabe. Dieser ambitionierten Einbindung politisch-partizipativen Potentials steht die systemische Notwendigkeit zur selbstreferentiellen Auswahl, die Limitierung des Eingangs und des (relevanten) Personals konträr

118 Dieser Primat des *Einen* und seiner Einteilung einer Kooperation muss von der integrativen Sogwirkung faktisch gegebener politischer Systeme unterschieden werden.

119 Es geht um gemeinsame politische Prozesse, Rollen und Kommunikationsnetzwerke. (Vgl. A, S. 327) Die Einbindung ist nicht angeboren, sie ergibt sich: »*Succeeding generations of children mature to adulthood and take their regularly expected political roles but they are not born with a built-in instinct to accept the authorities.*« (Ebd.)

120 Letzteres scheint im Denken Eastons nur schwer haltbar, bedient die Belohnungshaltung doch eher spezifische Unterstützungscharakteristika. Soll die Gemeinschaft krisenfest sein, kann sie nicht mit *outputs* verbunden werden.

gegenüber. Der Beteiligungsnorm erkennt Easton hier somit eine konstitutive Qualität zu, obgleich sie den Imperativen der Systemlogik entgegensteht und den engen konzeptionellen Zuschnitt der politischen Gemeinschaft sprengt. Die politische Einbindung von Kollektiven ist aber nur ein Weg, Gesellschaften zu integrieren: Wie Sprache, Religion und Gebräuche stiftet sie durch Generierung eines *Wir*-Gefühls und der Räume und Kanäle der Kommunikation einen geteilten Bezug.¹²¹ (Vgl. A, S. 329)

Konkrete Ausdrücke des Gemeinschaftssinns seien patriotische Zeremonien, Symbole wie Totems, Flaggen, Lieder, Helden oder auch Farben auf Landkarten. Eastons (A, S. 332) Beispiele bedienen allerdings eher die klassischen Grundfeste politischer Gemeinschaft, also Raum und Herkunft. Das *Wir*-Bewusstsein muss Kooperationen vorangehen, ihre Zusammenarbeit stützt sich mithin auf die Überzeugung einer gemeinsamen Geschichte, Traditionen und Erwartungen. Daneben weist Easton (A, S. 333ff.) auf die Rolle von Ideologien im Sinne von *Weltanschauungen* hin: Diese machten den Weg der Generationen in der Gegenwart sichtbar und verständlich, anknüpfungsfähig und übertragbar.

3.4.2 Legitimität, Autorität und Gemeinwohl als Quellen diffuser Unterstützung

Die Legitimität bildet neben dem Vertrauen¹²² und der Autorität eine relevante Quelle diffuser Unterstützung des Regimes und der Autoritäten.¹²³ Der Legitimitätsglaube bezeichnet individuelle Vorstellungen des *guten, richtigen* Lebens und dessen Entsprechung in politischen Strukturen. Die geteilten Normen und Ideale dienen als Ressource zur Rechtfertigung und zur Inanspruchnahme einer Gehorsamspflicht Seitens der Autoritäten auf Basis gemeinsamer Ziele, Werte und Institutionen. Gleichsam bleiben die Legitimität und Autorität des Regimes und der Autoritäten auf die politische Gemeinschaft verwiesen, die einen kollektiven Bezug sowie einen geteilten Horizont von Sinn stiftet.¹²⁴ Aus Sicht der Individuen ist ein gemeinsamer Kontext, ein geteiltes norma-

121 Leider belässt es Easton bei Andeutungen, schon Ausführungen zu seinem Kommunikationsbegriff und seiner anspruchsvollen politischen Funktion wären zum Verständnis hilfreich.

122 Vertrauen meint hierbei das Gefühl der Mitglieder, die Autoritäten würden ihren Interessen auch ohne penible Prüfung nachkommen. Fuchs (PTS, S. 355f.) hingegen betont die Bedeutung direkter Erfahrung und die Stellung des *trust* als generalisierter Outputbewertung. Schaal (2008) begegnet der Operationalisierung des Vertrauens mit Skepsis und weist auf die Gefährdung durch ökonomische Überlagerung hin. Auch die empirische Forschung widmet sich dem Vertrauen (*trust*). (Vgl. neben anderen Pickel 2013 und Frings 2010)

123 Die Autoritäten benötigten ein stabiles Arbeitsumfeld und einen gewissen Spielraum des Handelns, welches durch diffuse Unterstützung erbracht würde. Easton geht es um eine bestimmte Überzeugung, nach dem die Autoritäten legitim und gerechtfertigt Folge zu leisten ist. Einerseits entnimmt Easton diesen Gehorsam den Autoritäten und den geteilten Werten, andererseits verweist auf die Notwendigkeiten des Regimes: »But [in Abgrenzung zum unreflektierten Autoritätsglauben – TB] *the most stable support will derive from the conviction on the part of the member that it is right and proper for him to accept and obey the authorities and to abide by the requirements of the regime. It reflects the fact that in some vague or explicit way he sees these objects as conforming to his own moral principles, his own sense of what is right and proper in the political sphere.*« (A, S. 278)

124 Ein System der Konversion müsse seine funktionale Bedeutung bekunden, um die Ziele kollektiv zu versichern und zu motivieren. Die Systeme beruhten zwar einerseits auf Selbsterhaltungsstrategien der Elite (Überredung, Selbstinteresse, Zwang und Tradition), andererseits müsste ein Sys-

tives Fundament und politisches Projekt nötig, anhand dessen sie die systemtragenden Kräfte und deren Handeln kontextualisieren und messen. Letztere müssen zur Rechtfertigung der Nutzung gemeinsamer Ressourcen und Inanspruchnahmen von Legitimität und Autorität ebenso auf diesen Kontext abstellen. Die Ausgestaltung, die Möglichkeiten und Grenzen der Systemfunktion bleiben demnach in beiden Hinsichten an die politische Gemeinschaft gebunden.¹²⁵

Die Legitimität trennt Easton nach ihren Quellen (Ideologie, Struktur und der Qualität des Personals) und ihren Objekten (Regime und Autoritäten). (Vgl. Westle, PL, S. 69) In Abgrenzung zu den in die Regimeebene eingebetteten *operating values of the system* beschreiben *ideologies* Ideale, Erklärungen und Ziele der Vergangenheit, Zukunft und des Präsens, auch Grenzen und Großaufgaben der politischen Macht, Vereinheitlichung menschlicher Energien und Handlungsmotivationen.¹²⁶ (Vgl. A, S. 290) Ideologie lasse sich mithin in eine kollektive Wirklichkeits- und Weltdeutung und eine Steuerung dieser Seitens der Eliten unterscheiden.¹²⁷ Wie Regimenormen und -strukturen müssen auch Ideologien notwendig entpolitisiert sein, nur ohne Gegenentwürfe können sie stabilisierend wirken.¹²⁸ Die Motivation und Kohäsion der Ideologie stehen

tem seine *outputs* aber mit der Erwartungshaltung der generellen Mitglieder koppeln, da diese sonst nicht als effektiv erkennbar wären. (Vgl. A, S. 279)

- 125 Die Frage muss sein, ob die Regimestruktur auch positiver Teil der Gemeinschaft sein muss, also ob der Aufbau des Systems ein Ausdruck des *Wir*-Gefühls sein muss bzw. einen Wert als Teil des gemeinsamen Schicksals erlangt? Letztlich verschwimmt an dieser Stelle die Trennung zwischen Regime und Gemeinschaft ein wenig, zumindest an den Rändern.
- 126 Ideologien haben eine Scharnierfunktion zwischen der politischen Gemeinschaft und der Regimeebene und stehen in Beziehung zu den *operating values*. Easton gesteht den Ideologien dabei einen geringeren Konsistenzgrad zu.
- 127 *Expressive aspects* dienen zur Wirklichkeitserklärung, politischen Integration und Komplexitätsreduktion. (Vgl. A, S. 295) Es geht darum, dass sich die Individuen im Regime und unter den Autoritäten aufgehoben *fühlen*, sie um ihren eigenen Platz wissen und darum, dass sich jemand um sie und ihre Bedürfnisse kümmert. Dabei ist es auch möglich, dass eine Ideologie nicht nur die bestehenden Institutionen unterstützt, sondern zum Beispiel neue politische Ziele und Richtungen vorgibt. Wenn eine Ideologie die Wirklichkeit und neue Entwicklungen besser erklärt als die alte, schwenken die Mitglieder um. Die *instrumental aspects* setzen einen anderen Schwerpunkt. (Vgl. A, S. 296) Die Elite kann die öffentliche Meinung kontrollieren und manipulieren. Die Wertfundierung liefert die Begründung der Entscheidung sowie das motivationale Element. Die Elite muss aber als effiziente, empathische Einheit auftreten und mit mehreren alternativen ideologischen Positionen spielen bzw. sie anbieten. (Vgl. A, S. 297) Letztlich ist es die Spannung zwischen integrativer Homogenität und responsiver Pluralität der Eliten und der sie tragenden öffentlichen Meinung(en), die hier ins Gewicht fällt.
- 128 Easton (A, S. 291) trennt eine *legitimizing* von einer *partisan ideology*, wobei letztere eine inner-systemische Konkurrenz kennzeichnet. Die Alternativität der Bewerbung um politische Führung finde allerdings unter Ausschluss ordnungsgefährdender Ideologien statt. Ebenso seien die Werte der legitimierenden Ideologie systemerhaltend. Zwar gäbe es auch andere Faktoren: »But most frequently, and especially in those systems displaying a high degree of stability, the power of the authorities and of the regime both depend upon continuing validation through some set of values, a legitimizing ideology. We may describe these as ethical principles that justify the way power is organized, used, and limited and that define the broad responsibilities expected of the participants in the particular political relationships.« (A, S. 292)

dabei in Spannung zu ihrer notwendigen Unbestimmtheit und Abstraktion.¹²⁹ Eine geteilte Ideologie ermöglicht mithin die Integration des Systems über die gemeinsame Überzeugung der Richtigkeit der verbindlichen und verbindenden politische Werte, deren Vertretung sowie Entsprechung der politischen Strukturen und Autoritäten sowie Ausbildungen verbindender Solidarität und Motivation. (Vgl. A, S. 292) Zwischen der Legitimität der Regimestrukturen und der Rollenträger sowie der Wege ihrer Rekrutierung besteht ein Verweisungszusammenhang.¹³⁰ (Vgl. A, S. 299) Die Teilhabe an einer für richtig befundenen Ordnung zeichne alle ihre Komponenten, Strukturen und Akteure quasi automatisch mit aus. Ebenso bildeten *bestehende* Ordnungen affektive Kohäsionspotentiale aus.¹³¹

Die Legitimität der Autoritäten¹³² entfließe so unterschiedlichen Quellen wie Überzeugung, Zwang, Nutzenkalkül oder Tradition und stehe dabei entweder mit der Auszeichnung von *outputs* oder dem institutionellen Rahmen, in dem sich die Autoritäten befinden, in Zusammenhang. Auch wenn die beiden Bezüge unterschiedliche Schwerpunkte setzten, blieben sie aufeinander verwiesen und verlangten nach einer gewissen Kohärenz.¹³³ Einerseits binden sich die Legitimität der Autoritäten an die Legitimität des Regimes, dessen Teil sie sind; andererseits bedarf die Besetzung der Rollen selbst eigener Kriterien und beinhaltet andere normative Ansprüche an die Person, ihr Verhalten und ihre Rechtfertigung. Die Autorität entstammt einer höheren, vor- oder übergeordneten Instanz, sei die Quelle nun göttlichen Ursprungs oder die Auszeichnung ei-

129 Wie die Werte müssen Ideologien unspezifisch sein, um einen breiten Bezug angesichts der sozialen Heterogenität entfalten zu können. Gleichsam stellt sich die Frage, ob sich infolge der fehlenden Konkretheit nicht das politisierende, motivierende und kohäsive Potential verloren geht. Letztlich seien Ideologien nur erfolgreich, wenn sie dem Stimmungsbild einer Mehrheit der Menschen (nicht der Relevanten!) entsprechen. Es geht nicht um Defizite der Umsetzung, sondern um weltanschauliche, ideelle Vorgaben, nach denen sich Autoritäten bzw. Regimestrukturen richten. Ideologien können der Bevölkerung dienen, ihren Bedürfnissen Ausdruck zu verleihen, andererseits sind sie Motivationskerne der Eliten (Vgl. A, S. 295)

130 Einerseits erzeuge die Herkunft aus der Regimestruktur schon für sich Legitimität qua Autorität, andererseits binde dies die Autoritäten wiederum an ein rollenkonformes Verhalten (Rechte, Pflichten sowie Ziele).

131 »But I am suggesting that if the pre-existing order has been more than an ephemeral event, there is a strong tendency for the members to develop attachments to the structure and norms of the regime itself, quite independently of the underlying moral principles to which they also subscribe.« (A, S. 300) Gleichwohl gebe es keinen angeborenen Instinkt, die Autoritäten und das Regime zu akzeptieren. (Vgl. A, S. 305) Zwei Bewegungen stehen sich gegenüber: Einerseits wird die Unterstützung dem System von außen zugewiesen, andererseits wird die Unterstützung dem Äußerer durch das System selbst eingeschrieben. Auch wenn beide Bewegungen sich nicht ausschließen, ist die Unterscheidung einer äußeren Zuweisung und einem selbstständigen Geltungsanspruch relevant.

132 Westle (PL, S. 70) verweist auf die Spannungen, die durch die doppelte Besetzung des Autoritätsbegriffs, als Personen und als Institutionen, entstehen.

133 Anschließend weist Easton den *generellen* Mitgliedern erstmals eine politisch-funktionelle Bedeutung zu. Die Beziehungen zwischen diesen und den Autoritäten seien zu stabilisieren, die Scharnierfunktion übernehme das Regime, welches einen Rahmen, Regeln und Handlungssicherheit liefere. »The belief in the legitimacy of the authorities and regime provides such a stable connection.« (A, S. 279) Um den Stabilitätsgedanken auszuarbeiten, müsste Easton das Verhältnis klären, in dem die Institutionen zu den generellen Mitgliedern stehen.

nes Volks, eines Ideals, einer Vision oder einer bestimmten Kooperationsgemeinschaft. Eben weil Autoritäten *für* etwas stehen, die *wahren* Werte von *etwas* symbolisieren, können sie Gehorsam auch unabhängig von konkreten Befugnissen einfordern.¹³⁴ Ihre Legitimität bindet sich so an die Verbindlichkeit externer Quellen, deren integrative Potentiale und Limitierungen.¹³⁵ Eine andere Quelle der Legitimität stelle die Ausprägung (individueller) psychischer Dispositive und (kollektiver) normativer Einstellungen vermittelt über die Sozialisationsprozesse dar.¹³⁶ Autorität und ihre Legitimität stifte sich über kindliche Erfahrungen und übertrage sich auf politischen Strukturen und Rollen.¹³⁷ Weil die Ratio und das Nutzenkalkül nicht ausreichen, um die Stabilität der Autorität zu gewährleisten, bedürfe es anderer Quellen: Unter anderem die Sozialisation vermittele mentale, kulturelle und psychische Qualitäten der Autorität, die die Wahrnehmung der Rollen konstituiere und als legitim, richtig und adäquat darstelle.¹³⁸ (Vgl. A, S. 280) Diese Grundüberzeugung gegenüber den Autoritäten sei Ausdruck diffuser Unterstützung.¹³⁹ Die Quelle der Akzeptanz ist für Easton letztlich irrelevant, zentral sei hingegen, dass

-
- 134 Darüber hinaus spricht Easton (A, S. 303) aber dem Verhalten und der Persönlichkeit der Autoritäten einen eigenen Wert zu, der es diesen ermöglicht, Regimenormen und -strukturen zu verletzen. So kann auch ein Regime wechseln und die Autoritätsfigur ihre, dann davon gelöste, Legitimation behalten. Hier wäre aber genau abzuwägen, wie sich die Beziehung zwischen Basis und Führerfigur gestaltet. Von einer geteilten Wertbasis kann in diesem Falle wohl nicht mehr ausgegangen werden, die Funktionen des politischen Systems fallen dann in der Autoritätsfigur zusammen. Sie ist Appellationsinstanz, Konverter, Interessenvertreter und Gemeinschaftskondensat.
- 135 In der Beschreibung der Autoritätsstruktur hatte Easton das Hörigkeitsverhältnis als eine direkte Abhängigkeit beschrieben, die sich nicht nochmals auf Wertteilung beruft. Autorität fußt auf Autorität, auf Mächtigkeit. Legitimitätsstrukturen hingegen holen nach Easton dieses Element wieder ein: Menschen bewerten Autoritäten nach Wertmaßstäben, jene müssen sich entsprechend verhalten und in legitime Strukturen eingebettet sein, was sowohl ihre institutionelle Herkunft als auch ihre politische Arbeit umfasst, sowie menschliche Bedürfnisse (Interessenvertretung, Wirklichkeitsstrukturierung, Responsivität usw.) erfüllen.
- 136 Westle (PL, S. 65) nennt als Quelle diffuser Unterstützung Sozialisation und Erfahrungen, wobei letztere generalisierte *output*-Bewertungen meint. Fuchs weist mit Bezug auf andere Arbeiten Eastons darauf hin, dass diffuse Unterstützung der Sozialisation und der Erfahrung entstamme: »Die Sozialisation generiert einen diffusen Support auf eine zweifache Weise. Erstens, indem durch psychische Transferprozesse von den primären Sozialisationsagenten – vor allem der Väter – buchstäblich diffuse affektive Bindungen an die Objekte des politischen Systems hergestellt werden [...]. Zweitens, indem eine Bindung an bestimmte Werte erzeugt wird, die später als Beurteilungsmaßstab für die Authorities und das Regime verwendet werden.« (PTS, S. 255)
- 137 Diese naive, irrationale, unreflektierte Prägung übertrage sich von Vaterfiguren auf Könige, Präsidenten und Kanzler. (Vgl. A, S. 307)
- 138 Die Kontingenz der Kultur und die Notwendigkeit systemischer Stabilität vor Augen, muss der kulturellen Norm der Partizipation durch Sozialisation und Wertvermittlung begegnet werden, um Destabilisierungen zu vermeiden.
- 139 Die kritische Distanz, die Easton vormalig betonte, scheint hier von geringerer Bedeutung: Da die Werte von systeminternen Kräften, also den Eltern und den staatlichen Erziehungseinrichtungen übernommen werden, kann sich eine kritische Distanz nicht einstellen, wäre gar systemgefährdend. Darüber hinaus ist das individuelle Wollen angesichts der Geltung traditioneller Werte irrelevant. Wir hatten diese Diskussion zwischen Emanzipation und Einbindung schon geführt und wollen sie hier nicht wiederholen.

Entscheidungen als bindend akzeptiert würden und so ein geregeltes, erwartungsstabilisierendes Arbeitsumfeld der Autoritäten entsteht.¹⁴⁰ Traditionell sei die Legitimität immer an Autoritäten angebunden, allerdings nicht nur an Personen, auch an Rollen, Strukturen und Normen.¹⁴¹ Die Überzeugung, die Autoritäten hätten ein moralisches Recht, zu herrschen, verbindet sich laut Easton mit der Ideologie und der Forderung nach Stabilität.¹⁴² Zwischen den Komponenten des Systems entstehe so ein Zusammenhang gegenseitiger Legitimierung, der nicht nur Strukturen, Rollen und Funktionen und die diesen zugewiesene Erwartungshaltung umfasse, sondern auch die Wege der Entscheidungsfindung und die Rekrutierung von Rollenträgern.

Die Gemeinwohlüberzeugung ist eine weitere Quelle diffuser Unterstützung: »*This is the conviction that there is something called the interest of the realm, the public, common, or national interest, the general good and public welfare, or the good of the tribe, of »our people«.*« (A, S. 311f.) Die Autoritäten verwiesen auf dieses als Repräsentanten der Gemeinschaftsebene. Aus einer Gemeinwohlkonzeption resultierten *gemeinsame* Standards der *output*-Bewertung. (A, Vgl. S. 312f.) Die Bürger vertrauen mithin der Gemeinwohlorientierung der politischen Akteure und entlasten so die Entscheidungsbegründung. Nach Westle manifestiert sich das Vertrauen »*erstens in einem Gefühl der Bürger, daß ihr gemeinsames Interesse auch ohne ständige Kontrolle der politischen Herrschaftsträger beachtet wird, und zweitens hinsichtlich der politischen Ordnung in einer symbolischen Zufriedenheit mit den Prozessen, durch das Land geleitet wird.*« (PL, S. 70) Die systemfunktionale Beurteilung des Gemeinwohls bleibt ambivalent: Einerseits spitzten sich Konflikte zu, wenn es um die Bestimmung des Geteilten ginge. Andererseits hätte es eine integrierende Funktion, da immer alle Mitglieder einer Gemeinschaft einbezogen seien.¹⁴³

140 »*Whether the basis of acceptance is legitimacy, fear of force, habit, or expediency is irrelevant.*« (A, S. 285) Eine Quelle durch aktiv-partizipative Selbstsetzung und Aneignung politischer Strukturen sieht Easton nicht. Die Legitimitätsquellen sind nach Easton Ideologie, Struktur und personelle Qualitäten: »*Support mobilized on behalf of the authorities and regimes may derive from several different sources: from underlying ideological principles, from attachment to structures and norms of the regime as such, or from devotion to the actual authorities themselves because of their personal qualities.*« (A, S. 287)

141 »*Here, however, it is appropriate to draw attention to the part that the values and principles play with regard to legitimacy. Not only do they serve as a body of constraints within the limits of which the authorities are expected to act, as we have seen. They also provide a context within which the authorities as well as the political structure and related norms may themselves be tested for their legitimacy.*« (A, S. 289) Die Frage ist, wer denn die Legitimität testet? Wiederum verweisen wir auf obige Diskussionen. Daneben stellt sich die Frage, ob man erst Autoritätsperson und dann Empfänger von Legitimität ist oder nur eine Person oder die Strukturen, in denen jene arbeitet, als autoritativ gesehen werden können, wenn ihnen zuvor Legitimität zuerkannt wird.

142 Die Autorität ist nach Easton eine Unterform der Macht, die nicht auf akzeptiertes Recht zurückgehen muss: »*The authorities consist of those persons who have the capacity to order others.*« (A, S. 292) Ob sich die Verbindlichkeit nun aus der gegebenen Autorität oder aus der Zuweisung ergibt, bleibt offen. Auch wenn sicher von einer gegebenen Autorität Bindungskräfte ausgehen, bleibt die Abhängigkeit von einer erzeugten Einsicht diesen vorgeordnet. Auch wenn sich also Macht mit der Legitimität ummantelt und eine Neigung verbreitet sei, das Handeln der Autoritäten in einem bestimmten Rahmen zu akzeptieren, geht der Autorität doch ein Zulassen voran. (Vgl. A, S. 292) Macht und Autorität bestehen nicht für sich, sie sind an die Zuweisung zu Permission gebunden.

143 Einerseits komme es zu einer gewissen Radikalisierung der Konflikte, da in der Diskussion Probleme (*issues*) ideologisiert und die *cleavages* schärfer würden, andererseits würde durch die Ver-

3.4.3 Die spezifische Unterstützung

Die spezifische Unterstützung ist an die *outputs* gebunden, was zugleich einen direkten und direktiven *feedback*-Prozess ermöglicht. »*This response consists of a flow of outputs which, through their consequences, feed back into the system and may thereby add to (or subtract from) the level of support available to the political objects. Because of its direct relationship to the outputs, I have previously labeled it specific support.*« (A, S. 343) Ausgehend von einem als offen, autonom und autoregulativ bestimmten System betont Easton den dynamischen Charakter der *input-output*-Beziehung.¹⁴⁴ Zwar kommen Informationen über Veränderungen der Umwelt mit *inputs* in das System, diese verweisen aber auf *outputs* und *outcomes* zurück: Alles ist wechselseitig verkoppelt und zugleich fluide.¹⁴⁵ Zentraler Punkt ist die Verknüpfung von Erwartung, *output* und Unterstützung, wobei es hier auch zu *spill-over*-Effekten kommen könne. Die substantiellen Charakteristika der spezifischen Unterstützung sind nach Westle ihre Kurzfristigkeit und ihre Objektgebundenheit sowie ihre Bezogenheit auf *outputs* und ihre Bindung an die Autoritäten. (Vgl. PL, S. 60 und S. 63f.; vgl. auch Kock 2014, S. 28f.)

*Outputs*¹⁴⁶ sind zu verstehen als »*authoritative allocations of values, as binding decisions and actions, and as transactions or exchanges between a system and its environment.*« (A, S. 348) Die spezifische Unterstützung orientiert sich an der Performanz eben jener politischer Machthaber und könne kurzfristig entzogen als auch zuerkannt werden. Auch wenn sich

allgemeinerung eines partikularen Konfliktes und das Aufzeigen seiner Verbindung zum Allgemeinwohl die Solidarität gestärkt. (Vgl. A, S. 313f.) Die Mitglieder stehen unter dem Zwang, ihre partikularen Meinungen dem Gemeinwohl unterzuordnen und hätten somit eine größere Bereitschaft, *outputs* zu akzeptieren, auch auf Seiten der Autoritäten, die sich kompromissbereiter zeigen. (A, S. 314ff.) Das Gemeinwohlkonzept zeitigt also integrierende und konsensuale Effekte. Auf der anderen Seite räumt Easton ein, dass auch Partikularinteressen teilweise im Mantel des Gemeinwohls formuliert würden. Dies sei aber der verschobenen Weltsicht des Interessierten geschuldet und allein die Formulierung unter dem Diktum des Gemeinwohls reiche aus, die positiven Effekte zu zeitigen. Eine unter den relevanten Mitgliedern verbreitete Gemeinwohlorientierung sollte sich auch auf die Selbstreflexion der Autoritäten übertragen.

- 144 Mit dem einzigen Ziel der Selbsterhaltung verbindet sich nach Narr (TS, S. 127) eine große Allgemeinheit, eine Beschränkung auf vermeintlich wesentliche Prozesse und eine Formalisierung.
- 145 Easton will den statischen Blick auf politische Systeme zugunsten einer Dynamisierung aufbrechen. (Vgl. A, S. 367) Das politische System befindet sich in einem ständigen Fluss, die Systemein- und Systemausgänge beziehen sich stets aufeinander, kaum wird ein statischer Zustand erreicht, da sich das System stets reguliert.
- 146 Die Notwendigkeit der Quantität und Qualität der Entscheidungsproduktion in modernen Gesellschaften mache es nötig, auf Technisierung und Effizienz zu setzen. In einer komplexen Welt fehle es Menschen an Zeit, Interesse und Ressourcen, um auf *outputs* einzugehen, maximal auf eine minimale Selektion. Diese Entwicklung, von Easton lose an die *Apathie* geknüpft, mache die Funktion der Mediation notwendig: Durch Meinungsführer, Parteien, Experten usw. kommt es zu einer Komplexitätsreduktion. Sie formen die politische Wirklichkeit vor, interpretierten sie und geben Bewertungsmaßstäbe. *Outputs* werden nun nicht mehr seitens der Mitglieder bewertet, sondern durch die Mediationsinstanz, welcher die Mitglieder vertrauen und in welche sie Zuversicht haben. (Vgl. A, S. 397) Nach Easton ist die Selbstreflexion nicht ausgeschlossen, sie scheint aber nicht funktional zu sein. Die *feedback-loop* bricht demnach vor der generellen Mitgliedschaft ab, die keinen Zugang zum *wirklichen* politischen System und seinen Vorgängen hätte. Ob die Beziehung zwischen Mediationsinstanz und der generellen Mitgliedschaft ebenfalls als *feedback-loop* beschrieben werden kann, ist fraglich.

die Unterstützung eher auf die materiellen Ergebnisse hin ausrichtet, bleiben die Autoritäten in einem doppelten Bezug, mithin einem personalen (Okkupanten der Rollen) und einem institutionellen (Rollen des Regimes). Die Bewertung eines *outputs* findet demnach immer in einem Kontext statt, die Erwartungshaltung bildet sich über kulturelle und anderweitige Normen. Jede bindende Entscheidung muss durch eine Autorität artikuliert werden: »It is the fact that they are produced by the authorities that distinguishes them as outputs. Politically powerful members may well play the tune to which the authorities dance and in this sense they effectively dominate the outputs. But without processing their own demands through the authorities their demands would not be converted into recognized systemic outputs.« (A, S. 349) Entscheidungen der Autoritäten sind nicht nur Legitimität eingeschrieben, sondern auch die Anerkennung, die sich wiederum aus der Verknüpfung mit dem System, also den institutionalisierten Weg der Entscheidungsfindung, ergibt. Die Energien und Ressourcen der Mitglieder eines Systems werden durch die Autoritäten politisch wirksam, also *organisiert, fokussiert und bestimmt*.¹⁴⁷ Akten der Autoritäten sind aufgrund dieser Einbindung eine besondere Verbindlichkeit eigen, sind sie doch die *befugten* Entscheider.¹⁴⁸

Die gewünschten Effekte nennt Easton *outputs* und unterscheidet sie von den unkalulierbaren Nebeneffekten, *outcomes*, wobei er hierunter neben kurzfristige auch langfristige Folgen zählt. (A, S. 351) Jedes politische System muss einerseits *autoritative outputs* produzieren, die die konfrontative Entscheidung und ihre Unbedingtheit betonen. Andererseits bedarf jedes System auch weicherer, ausgleichender Erzeugnisse, die Easton als *associated outputs* bezeichnet.¹⁴⁹ (Vgl. A, S. 352f.) Die Umsetzung der *outputs* kann sich als Aktion (*performance*) oder als (artikulierte) Stellungnahme gestalten. Beide sind wiederum aufeinander bezogen: Ankündigungen machen Umsetzung nötig, zumindest zum Teil, und einer puren Umsetzung fehlt es an sinnhafter Einbettung, an Bedeutung. (Vgl. A, S. 353) *Autoritative Stellungnahmen* bezeichnen Ankündigungen von Gesetzen und Verwaltungsakten usw. Sie dienen als Symbole, die über ideologische Einbettung Spannungen abbauen und die Artikulation von *demands* vor- wie nachlaufend stimulieren. Auch wenn diese *outputs* noch nicht de facto spürbar sind, bauen die Stellungnahmen

147 Warum brauchen die Mächtigen die Autoritäten? Es kann nur so sein, dass die Mächtigen nicht legitimiert sind bzw. aus ihrer Position heraus nicht für die Gesamtgesellschaft stehen können. Daher müssen sie den Umweg über die Autoritäten nehmen, welchen wiederum breites Vertrauen zukommt.

148 Die Autoritäten haben durch die Selektionsleistung der *inputs* und *outputs* eine Lenkungsfunktion der Gesamtgesellschaft, daher nennt Easton dies eine autoritative Zuteilung von Werten. (Vgl. A, S. 350) Warum nun die Autoritäten und nicht die Mächtigen diese Position einnehmen sollten, bleibt offen.

149 Unterstützung goutiere weiche Entscheidungen: Herrschaft kann nicht durchgehend konfrontativ, drohend oder gewaltsam durchgesetzt werden, sie muss auch mit Überzeugungsversuchen arbeiten, mit rationalen Argumenten, mit Gefälligkeiten usw. Das System agiert demnach variabel und ressourcenschonend. Zentral ist allerdings die konzeptionelle Umstellung, die sich mit der Zuschreibung der Intention eines Systemverhaltens ergibt: Das System kann von der direkten Konversion Abstand nehmen und auf anspruchsvollere Umsetzungsinstrumente zurückgreifen. Der Bezug des Systems zu seiner Umgebung und den anderen Systemen stellt sich um, von einem Mechanismus auf eine Selbststeuerung.

eine Verbindung zu ihrer Realisation auf. Auf eine bestimmte Zeit könne die Unterstützung so gesichert werden. (Vgl. A, S. 354) *Assoziierte Stellungnahmen* erhalten ihre Bedeutung nur in Verbindung mit autoritativen *outputs*, zum Beispiel autoritativen *performances*.¹⁵⁰ (Vgl. A, S. 355) Diese interpretieren und erklären sie, um Unterstützung einzuholen. (Vgl. A, S. 357) Einen stabilisierenden Effekt der Stellungnahmen sieht Easton auch im Falle nicht-umgesetzter Politik: Auch wenn Gesetze scheitern, können unterlegene politische Kräfte doch sehen, dass sie Gehör gefunden haben.¹⁵¹ Damit diese Integrationsversuche fruchten, muss ein hohes Maß an politisch-rationalem Verständnis auf Seiten derer vorausgesetzt werden, deren Eingaben ohne Wirkung bleiben.¹⁵²

4. Die Stressreaktionen – Mechanismen und Strukturen der Entschärfung

Das System muss, um persistent zu bleiben, neben der Leistung der Konversion eine minimale Unterstützung aller drei Objekte des Systems und so ein gewisses Belastungskapazität ausbilden. (Vgl. A, S. 220) Auf dieses kann dann im Falle von *output-failures*, also Defiziten der Konversion, fehlender Sensibilität und längerfristigen Perspektiven, zurückgegriffen werden und so der verursachte Stress abgefedert und aufgefangen werden.¹⁵³ (Vgl. A, S. 230f.) Die Auswirkungen der Defizite betreffen gleichwohl nicht simultan alle Ebenen, vielmehr wirken sie sich in Stufen, beginnend bei den Autoritäten¹⁵⁴, um dann auf das Regime überzugreifen und um schließlich auch auf die politische Gemeinschaft auszustrahlen.¹⁵⁵ (Vgl. A, S. 231)

Auf einen anderen Umgang mit potentiell Stress weist Easton mit den *cleavages* hin, die *Dissens* nicht nur ordneten und einhegten, sondern ihn gleichsam zuließen und entluden. *Cleavages* markieren distinkte Einstellungen, Meinungen und Lebenskonzepte von Gruppen, die sich entlang bestimmter Konfliktlinien bildeten und den sozialen und politischen Raum prägten. Weil sich die Konfrontationen innerhalb der normativen Vorgaben des Regimes austragen und so systemkonform bleiben, kann das politische

150 Daneben bespricht Easton noch die assoziierten *performances*. (Vgl. A, S. 360)

151 In der Erklärung des Scheiterns ist es möglich, die vermeintlichen Verlierer und ihre Inhalte als Systemkräfte zu würdigen, deren politischer Wille zwar nicht in bindende Entscheidungen eingegangen ist, aber dennoch nicht ohne Einfluss geblieben sei. (Vgl. A, S. 359)

152 Neben einem Verständnis der Teilung der politischen Gemeinschaft bedarf es der Einsicht in die Regimenormen, den Spielregeln, Funktionen, Positionen und Verfahren sowie den Imperativen der Systemlogik und ebenso ein Wissen um die eigene politische Rolle und Bedeutung.

153 Dies wird aber nicht durch den Unterstützungsentzug der breiten Masse ausgelöst, sondern durch den einflussreicher Weniger: »*Relevant applies only to those members of a system who count, those who share in the effective power of the system. They may be few or many; they may fluctuate within systems over time and certainly their general properties differ across systems.*« (A, S. 222) Umfragen – beispielsweise nach Politikverdrossenheit – müssten sich demnach nicht an einen offenen Kreis willkürlich gewählter Bevölkerungsmitglieder richten, sondern an einen ausgewählten Personenkreis.

154 Als mögliche Ursache für das defizitäre Verhalten nennt Easton (A, S. 232) die Qualität der Autoritäten selbst (menschliche Fehlbarkeit, Unwissenheit, fehlende Fähigkeit zum Reagieren oder fehlende Responsivität) und die Ressourcenkapazität.

155 Dies sei zwar nur ein möglicher Weg, die historischen Beispiele würden aber mehrheitlich so ablaufen.

System Diversität zulassen.¹⁵⁶ (Vgl. A, S. 236) Dementgegen würden *Konsenserwartungen* infolge ihrer Abwehrhaltung gegenüber Konflikten sich eines zentralen Systemeingangs gegenüber blind stellen und diesen mittels idealisierender Ansprüche von sozialer Homogenität, Harmonie und Einheitshandeln überformen. (Vgl. A, S. 239) Aber auch Easton muss auf bestimmte Formen von Kongruenz und Konformität abstellen: Um die destruktiven Potentiale der *cleavage*-Konflikte abzumildern, bedürfe es eines rahmenden und die Extreme abfedernden *Konsenses*. Auseinandersetzung *in* und entlang der *cleavages* verlange ein vorlaufendes geeintes Fundament, eine Einheit und eine Einigkeit durch eine »[...] *reduction or elimination of religious, linguistic, or other cultural differences among groups.*«¹⁵⁷ (A, S. 249) Das System scheint einerseits von der Berücksichtigung des/r *Vielen* konstitutiv abhängig zu sein, andererseits aber auch stets davon bedroht zu werden. Wir hatten diese Spannung schon beim Systemeingang gesehen. Wenn Konflikt dazu dienen soll, Stress abzubauen und zu kanalisieren, muss er geregelt und im System, nicht *über* diesem/s, stattfinden. Die Bewegungen der Integration und des Pluralismus reiben sich, ein *Eines*, ein *Wir*, steht der Differenz gegenüber. Anders gesagt dürfen die Konflikte nicht die *kollektive Identität* bedrohen und nicht die politische Gemeinschaft selbst infrage stellen: Die essentielle Qualität der Ordnung wird der politischen Auseinandersetzung entzogen und unverfügbar.¹⁵⁸ Gleichsam sind politische Systeme so von einer vorlaufenden Einheitsstiftung abhängig, mithin der Entpolitisierung des geteilten Grundes. Sowohl die Politisierung der ausgezeichneten Konfliktlinien der *cleavages* als auch die Entpolitisierung der anderen sozialen Divergenzen markieren konsensuale Strukturen.

Neben dem politischen System spricht Easton nun auch der Kultur eine elementare Filterfunktion zu, die diese durch die Auswahl und Stabilisierung geteilter Erfahrungen und Deutungsmuster leiste.¹⁵⁹ Diese Ausbildung kollektiver Wahrnehmung und Emp-

156 In diesem Streit ist das *Wir* schon vorausgesetzt, es steht nicht zu Diskussion. *Cleavages* sind eingeeht und verweisen auf institutionalisierte Konflikte, die nicht aufgelöst werden können, aber in einem Rahmen verhandelt werden, der das System nicht in seiner Stabilität gefährdet. *Cleavages* haben mithin einen integrierenden Charakter und lassen Konflikt dennoch zu.: »Hence, tendencies arising out of diversity and cleavage will contribute to the input of support for a system and need to be balanced against the opposite effects that they also induce. But even though cleavages may have such positive consequences, this is not to suggest that any system could maintain a sufficient input of support without creating conditions that lead to some degree of consensus.« (A, S. 238) Es gelte, eine gemeinsame Basis zu schaffen. In seiner Diskussion der strukturellen Regulation der Unterstützung versucht Easton (A, S. 247), ein konsensuales Moment herauszuarbeiten, welches durch seine integrierende Funktion innergesellschaftliche Streitigkeiten nicht eskalieren lässt.

157 Easton verschiebt hier nur eine inhaltliche *Konsensannahme* auf einen *Konsens* über diskursive Knotenpunkte, mit denen Grenzziehungen der Politisierung sowie Entpolitisierung verbunden sind. Die Zuweisung der Unverfügbarkeit entfließe anhaltender Praxen, also gleichbleibender Konfliktlinien und öffentlicher Themen, bzw. ihres ausgeschlossenen Gegenpartes. Diese konsensuale Formation präge sich in die *Nationalcharaktere* und die politischen Kulturen ein.

158 Die Vermittlung zwischen diesen beiden Bewegungen ist Aufgabe der Politik und der Ausgestaltung ihrer Ordnung – im Sinne Eastons also des politischen Systems –, ist dies doch der Ort der Bildung des verbindend-verbindenden Gemeinsamen aus dem *Vielen*, der politisch-institutionalisierten Vermittlung des spannungsgeladenen Verhältnisses von Inklusion/Exklusion, von Integration und politischer Teilhabe, der gemeinsamen Konstitution und Gestaltung des *Wir*.

159 »Political culture embodies the lore and tradition of experience, interpretations, and precepts that have withstood or succumbed to the trial and error of ages.« (A, S. 457) Geschichtliche Erfahrungen zerfal-

findung schließt wiederum eher an die *social community* an. Jedenfalls stellt Easton mit der Kultur auf einen gemeinsamen Horizont ab, der sich der Infragestellung und politischen Aufladung entzieht. Wenn die *cleavages* über kulturelle Einbindungen stabilisiert werden sollen, kann die Kultur selbst wiederum kein Objekt des Streits sein, gerade weil so die integrativen Potentialen verloren gingen. Easton muss die Kultur und ihre Integration politisch neutralisieren, um sie derart belasten zu können.¹⁶⁰ Auffällig ist dabei, dass Easton den Streit nicht über prozedurale Arrangements aufheben will, zum Beispiel erweiterte Partizipationsmöglichkeiten, sondern über den Zuschnitt des politischen Systems: Um *expressive structures* gewährleisten zu können, schlägt Easton (A, S. 251) unter anderem die Bildung politischer (Unter-)Einheiten nach kulturellen, sprachlichen oder religiösen Kriterien vor.¹⁶¹ Eine andere Einhegung böten *repräsentativen Strukturen*, mit- hin eine indirekte Konfliktaustragung: Durch Öffnung der politischen Strukturen für den Einfluss der Gruppen soll deren Verbindung mit dem politischen System und der Gesellschaft ausbilden und stärken.¹⁶² Dies sei aber nur möglich bei Akzeptanz der Grundregeln und des Systems als solchem.¹⁶³ (Vgl. A, S. 252) Ebenso spricht Easton (A, S. 259f.) auch Parteiensystemen das Potential zu, *Stress* abzubauen, aber auch diese Institution bedürfe einer vorlaufenden Integration.¹⁶⁴ Auch Regimenormen können Diskussionen durch Integration, Konfrontation und Dispersion beeinflussen. Um ein stabiles System

len wiederum in bestimmte Selektionen, ihre Anschlussfähigkeit sei über die Anbindung der Vergewärtigung an die Normen des Systems gesichert. (Vgl. A, S. 458) Auch wenn sich historisch-argumentierende Ansichten widersprechen könnten so würden sie innerhalb eines größeren Rahmens stehen, der sie verknüpfe. Die politische Kultur, geschichtliche Narrative und das politische Wertesystem befinden sich in einem konstitutiven Dreiecksverhältnis, aus dem eine Vereinheitlichung grundlegender politischer Strukturen und Inhalte resultiert: Politische Erwartungshaltungen sind ebenso wie politische Handlungen an einen bestimmten Rahmen gebunden. Dieser Rahmen ist nur in Maßen flexibel, seine Anpassungen bedürfen Zeit.

- 160 Themen werden entpolitisiert, wenn sie kein Teil des öffentlichen Diskurses werden oder wenn sie inkorporierter Teil konstitutioneller Fixierungen sind: In beiden Fällen wird den Themen ihr Problematisierungspotential entzogen. Dieser Rückzug verlange die Einsicht relevanter Mitglieder, jene Themen nicht aufzugreifen. (Vgl. A, S. 263)
- 161 Wenn eine Gesellschaft nicht auf Zwang setzen kann, braucht es bei bleibender kultureller Diversität Maßnahmen politischer Integration, wobei hier die möglichst weite lokale Unabhängigkeit Betonung findet. Die Frage ist natürlich, ob eine solche Teilung auch politisch möglich bzw. langfristig stabil ist. Wenn die Einhegung von *cleavages* die Spaltung in autonome Subsysteme erfordert, stellt sich die Frage der Integrationsqualität der verbindenden Ebene. Wie bestimmt Easton also den Unterschied der Vielfalt in Einheit und einer gerechtfertigten Autonomie?
- 162 Mit Lefort: Das aufgeführte Spiel der Bühne muss sich differenzieren. Das Publikum bleibt an seinem Platz.
- 163 Repräsentation ist ein anspruchsvolles Konzept und Eastons Anmerkungen leider nur unzureichend. Im Verlauf unserer Untersuchung werden uns mehrere Versuche begegnen, Repräsentation, politische Praxis und der Ausgleich zwischen *Dissens* und *Konsens* konzeptionell zu fassen. Zur Repräsentation siehe unter anderem die Arbeiten Duso (2006), Webers (2011) und Buddes (2013).
- 164 Die Anerkennung von Regimenormen wird genauso vorausgesetzt wie die Repräsentation als politischer Praxis. Hinzu kommt, dass sich die Bruchzonen nicht eo ipso in Parteiensystemen *aufheben* lassen.

zu bilden, welches Stress aushält, müssten diese Normen allerdings angepasst werden und mit ihnen die Einstellungen gegenüber den politischen Kontrahenten.¹⁶⁵

Fazit

Die hier unternommene Aufbereitung Eastons bleibt – durchaus gewollt – bei den Hinweisen auf Ambiguitäten stehen. Die vielen kontroversen Aspekte – wie die Spannungen zwischen der demokratie- und systemtheoretischen Perspektive, zwischen der Außensteuerung politischer Systeme und einer Logik der Autopoiesis sowie im Alternieren der *Konversion* zwischen Eingabe und Aufnahme –, galt es nicht zu beseitigen, sondern offenzulegen. Eastons Absicht bestand in der Analyse politischer Systeme, den Bedingungen ihrer Integrität und im Besonderen der Funktion der *Konversion* sowie der Produktion bindender Entscheidungen. Den Systemeingang unterteilte er in materielle Eingaben und die entgegengebrachte Unterstützung. Auch wenn beide Komponenten in Zusammenhang stehen, unterscheiden sie sich in relevanten Punkten. Der materielle Systemeingang bildet den *Grund* des Systems und den Anreiz seiner Funktion: Die Eingänge, also die *wants* (mit Einschränkungen) und die *demands*, dienen als Impulse und Stoff der Verarbeitung. Die Unterstützung markiert dagegen verschiedene Modelle von Zustimmung in Formen von Legitimität, Autorität und Vertrauen, die die Validität der Entscheidungen, ihre Wege und Träger, versichern und stabilisieren.

Die komplexe Spannung zwischen systemlogischen und demokratischen Momenten ließ sich an der Architektur des materiellen Systemeingangs exponieren. Die Aufnahme von Informationen und Anreizen aus der systemexternen Umwelt erlaubte dem System, Probleme und Entwicklungen wahrzunehmen und adäquat zu reagieren. Der Eingang muss jedoch beschränkt werden, bestünde ansonsten die Gefahr der Überlastung. Eine möglichst breite Grundlage an Informationsquellen steht einer Auswahl nach quantitativen und qualitativen Maßgaben gegenüber: Einerseits stellt Easton die umfassende Anlage der *want*-Eingabe heraus, deren grundsätzliche Universalität und Egalität jedem Mitglied der *politischen Gemeinschaft* politisches Potential und Relevanz verleiht. Zugleich sieht er sich genötigt, die Funktion des Systems zu gewährleisten, nach der demokratische Ansprüche breiter Partizipation eher als Faktor von Stress zu bewerten sind. Auch wenn das System demnach auf die Rezeption äußeren Drucks angewiesen bleibt, bedarf es Filtern, Schwellen und Kanäle, die den Eingang in die Verarbeitungsstrukturen des Systems reglementieren und selektieren. Als veritables Problem erwies sich indes die Überformung der Rezeption nach Maßstäben der Konformität: Unkonventionelle oder disruptive Eingaben erzeugen nicht nur Stress, sondern bedrohen auch den Status quo und sollten demgemäß nur sehr limitiert Aufnahmebereitschaft finden. Zudem knüpfte Easton das Potential der Wirkmächtigkeit von Eingaben an innersystemische Status, an Attribute politischer und sozialer Relevanz jener Akteure, die sich qua ihrer Stellung

165 Von einer klassischen empirischen Ebene der Beschreibung hat sich Easton nunmehr doch reichlich entfernt. Sein Rekurs auf die Steuerung der Regimenormen verdeutlicht dies. Eastons Maßstab der Systemstabilität wird hier als normatives Kriterium verwandt, um politischen Systemen vorzuführen, wie sie sich gestalten müssten, um *stabiler* zu werden. Ohne es auszuweisen führt Easton ein Gestaltungspotential der Regimenormen ein, einen möglichen lenkenden Zugriff Seitens des Systems.

durch eine *konservative* Haltung auszeichnen und sich systemnonkonformen Irritationen eher verschließen sollten. Auch wenn er sich der Notwendigkeit innovativer Impulse bewusst war, wird deren Einfluss an verschiedenen Stellen durch resistente Strukturen gehemmt. Kurzum will Easton den Risiken der Überlastung mit strukturellen und kulturellen Steuerungsmechanismen vorbeugen, die den Eingang mit Filtern versehen und eine qualitative und quantitative Regulation bei bleibender Offenheit und Responsivität zulassen, durch deren Restriktion der Rezeption dem System jedoch relevante Veränderungen in seiner Umwelt verborgen bleiben.

Ferner sind verschiedene Modi der *Konversion* zu trennen, die sich in ihren Funktionslogiken und ihrem Umgang mit dem materiellen Systemeingang unterscheiden: Dem Modell der direkten Umsetzung (*Transmission*) steht ein Modell gegenüber, das sich Bewahrung des Status und die Kontrolle des Eingangs bemüht (*Selektion*). Zielt die *Transmission* auf die Aufnahme, Verarbeitung und Umsetzung äußerer Eingaben, so unterliegt die *Selektion* einer anderen Logik: Es geht nicht darum, den äußeren Impulsen zu entsprechen, sondern die Identität und Integrität des Systems zu bewahren und vor Stress zu schützen. Wichtiger als die Sensibilität der Rezeption ist mithin die Steuerung der Aufnahme, die *Wirkung* der Ausgabe und die Wahrung des Status quo. Auch wenn die *Konversion* in beiden Modellen den substantiellen Kern des politischen Systems bildet, unterscheiden sich ihre Arbeitsweisen und Reichweiten: Der inklusiven Neutralität der *Transmission* steht die exklusive Restriktion der *Selektion* gegenüber.¹⁶⁶ Beide Varianten lassen sich zwar verbinden, dennoch muss die Differenz ihrer Ausrichtung bedacht werden: Im ersten Modell fällt das politische System mit dem Prozess der *Konversion* in eins, es besteht im Aufnahme-Ausgabe-Mechanismus. Die andere Variante gibt die funktionale Übersetzung zugunsten der Systemerhaltung auf: Das System selbst – der Status quo seiner politischen und sozialen Ordnung – erhält eine eigenständige Bedeutung, der die Mechanismen der *Konversion* gerecht werden müssen. Der politische Konnex zwischen *want*-Artikulation und der Rezeption durch das System, also die Übertragung in *demands*, changiert zwischen den Modellen der *Aufnahme* und der *Eingabe*: Verweist die Aufnahme auf die passive Rezeption von Information aus der Umwelt und ihre Verarbeitung gemäß systemlogischer Reiz-Reaktions-Mechanismen, formuliert die Eingabe ein aktives Modell, das eine vergleichsweise direkte und intendierte Verknüpfung zwischen Eingabe und Umsetzung annimmt. Tritt demnach in der Aufnahme die Funktionslogik des politischen Systems hervor, in dem Einflüsse nur als äußere Impulse wahrgenommen werden, kommt den Eingaben ein eigener Sinn und politische Relevanz zu. Auch wenn sich diese Modelle der *Selbst*- und *Außensteuerung* politischer Systeme nicht ausschließen, zeichnen sie sich durch unterschiedliche Mechaniken der *Konversion* aus: Die Notwendigkeit der Rezeption systemexternen Drucks reibt sich an den Bedingungen der Systempersistenz. Kurz gefasst geht es einmal um die Durchsetzung systemlogischer Imperative, das andere Mal um die Aufnahme und Verarbeitung politischer Eingaben: Wird der Eingang einerseits als fremdartige, unübersetzbare *Irritation*

166 Die Verbindlichkeit der Geltung ist eine notwendige Voraussetzung und das elementare Merkmal politischer Systeme. Das *Eine* formiert sich in der Einheit des Systems, seiner Strukturen und Funktionen, und fällt mit dem Geltungsraum zusammen: Die Verbindung besteht in der Verbindlichkeit gemeinsamer politischer Einbindungen.

verstanden, meint sie andererseits eine (politische) Steuerung und hat eine Qualität der *Direktion*. Die Spannung zwischen einer autopoietischen Selbstprogrammierung und einer politischen Übertragungs- und Trichterfunktion bleibt, gerade in Hinblick auf deren demokratische Qualitäten und Potentiale, relevant.

Die Unterstützung als zweiten Systemeingang entfaltete Easton entlang verschiedener politischer Objekte. Die *politische Gemeinschaft* diene einerseits der Vergegenwärtigung kollektiver Kontexte, also der Teilhabe und -nahme an einem Ganzen. Mit der Anzeige eines geschlossenen politischen Raums gehen Horizonte von *Sinn* in Strukturen der Mitgestaltung einher. Neben diesem partizipativen Potential weist Easton der *Gemeinschaft* die Einrichtung und -teilung der Ordnung zu, mithin institutionalisierte Positionen, Strukturen und Verfahren. Politische Systeme beruhen auf der Akzeptanz dieser Instituierung politischer Ordnung, die ebenso die kooperative Gestaltbarkeit und Sinnhaftigkeit des politischen Raums wie die geteilte Anerkennung der Institutionen und der Arbeitsteilung umfasst. Als Ausdruck *eines kollektiven politischen Willens* liegt der *politischen Gemeinschaft* ein *Einverständnis* zugrunde, das sich als Zu- und Einordnung in einen *kommunalen Sinnraum* fassen lässt: Die *Übereinstimmung* einer Kooperation bildet das Fundament und den integrativen Zusammenhang der nachgeordneten politischen Ordnung. Gleichwohl steht dieser politischen Aufladung eine Entzugsbewegung gegenüber: Im Konzept der *politischen Gemeinschaft* zielt Easton nicht auf die Darlegung eines *demokratischen* Grundes politischer Ordnung, sondern auf integrative und koordinierende Potentiale, die dieses Objekt in Hinsicht der Persistenz und Performanz des Systems birgt. Zwar werden die Sinnbezüge politischer Ordnung in einer systemlogischen Perspektive rezipiert, aus Sicht des Systems sind aber die Strukturen der Konstitution und die Potentiale politischer Partizipation weniger von Belang als die Kohäsionskräfte dieser Ordnung im Rahmen der Einholung von Unterstützung. Einerseits setzt dieser Zugang die politische Ordnung der Affirmation seiner Mitglieder aus, andererseits verlangt die Persistenz des Systems, den Zugriff zu limitieren. Die Stabilität der Ordnung mahnt eine Minimierung von Kontingenz und Alternativität an, die Begrenzung von Einfluss und die Selektion *relevanter* Akteure. Um Stress zu vermeiden, ist das politische System gehalten, die Aufnahme in Hinsicht ihrer Qualität und Quantität ebenso wie in Hinsicht der Kanäle zu steuern: Der Impuls der demokratischer Politisierung trifft auf den Anspruch, die Politisierung zu begrenzen und den entpolitisierten *Fundus* der Ordnung zu schützen.¹⁶⁷ Das politische System wird von der *Zustimmung* zur *politischen Gemeinschaft* getragen und fundiert: Auch wenn sie eine hintergründige Struktur bleibt, akzentuiert sie den *demokratischen Ursprung* politischer Ordnungen.

167 Ist die politische Ordnung und ihre Einrichtung der Arbeitsteilung und der Verhältnisse von Über- und Unterordnung einerseits Ausdruck eines politischen Willens, gibt es andererseits Strukturen und Positionen, die sich zwar von der gemeinsamen Setzung ableiten, ihre Autorität aber hypostasieren und sich ihrer Infragestellung verweigern. Auffällig ist die Verschränkung von politischem Potential und Status: Die Grundlage der politischen Ordnung versteht sich zwar als politischen Produkt, weist aber zugleich auf seine fundamentale Position, aus der eine Distanzierung aus dem Tagesgeschäft folgt. Als Form der Praxis steht die Ordnung in einem engen Bezug zur Politik, um dieser aber als Rahmen zu dienen, darf sie selbst aber kein Teil politischer Auseinandersetzung sein.

Die anderen Objekte sind zwar analytisch trennbar, sie stehen aber in einem konstitutiven Zusammenhang mit der *politischen Gemeinschaft* und ihrer Einrichtung der Ordnung. Das *Regime* bezeichnet die institutionellen Arrangements politischer Praxis, deren Form sich aus der *politischen Gemeinschaft* ableitet. Auch wenn das *Regime* demnach im Kontext der politischen Ordnung steht, entnimmt es seine Legitimität eher funktionalen Ausweisen, mithin der effizienten und effektiven Umsetzung von Politik als seinem Ursprung in Praxen *kollektiver Autonomie*. Über seine Funktionalität und Performanz autorisiert ein politisches System seine eigene Form und generiert Unterstützung. So trat neben die substantiell-konstitutive Auszeichnung der *politischen Gemeinschaft* die performativ-funktionale Qualität des *Regimes*, die beide als integrierende Momente des Systems wirken. Die *Autoritäten* bilden nach Easton zwar in Hinsicht der Rollenokkupanten ein eigenständiges Objekt der Unterstützung, zugleich stehen diese in Verbindung zu den anderen Objekten. Ihre Autorität entstammt einerseits aus ihrer von der Zuweisung der *politischen Gemeinschaft* abgeleiteten Bedeutung und andererseits ihrer Stellung im *Regime*, dessen Ansehen sich wiederum auf sie verlängert. Neben diesen indirekten Auszeichnungen verwies Easton auf eine psychische Disposition, die einen Autoritätsglauben und Gehorsam gegenüber bestimmten Ämtern und Institutionen bedingen. Die integrativen Potentiale entstammen also neben politischen und systemfunktionalen auch kulturellen, anthropologischen und mentalen Quellen.

Die Persistenz eines politischen Systems bedarf eines breiten, stabilen Reservoirs an Unterstützung. Ein Vorrat an Zustimmung kann Defizite der Ausgabe und Stresspotentiale auffangen, indem es resistente Überzeugungen der Legitimität und performativen Qualität der politischen Ordnung bereithält. In dem Konzept der *diffusen Unterstützung* fasste Easton diesen Grundstock an Akzeptanz und differenziert ihn anhand der verschiedenen politischen Objekte: Einerseits ist die konstitutive Relevanz des zugesprochenen Vertrauens, der Autorität und dem *Einverständnis* hervorzuheben, die nicht nur Defizite auffangen, sondern ebenso die Funktion des Systems selbst fundieren und fördern. Andererseits muss der ambige Status des Ursprungs der *diffusen Unterstützung* Erwähnung finden: Seine Quellen gehen der politischen Ordnung inform einer *kollektiven Identität* und eines *sensualen Kontextes* ebenso zuvor wie sie als spontane Effekte faktischer Ordnung kohäsive und integrative Potentiale ausbilden. Zuletzt liegt in der Performanz des Systems selbst, also in der effizienten Erzeugung politischer Entscheidungen, eine Quelle der Affirmation. Dem System begegnet diese Form der Unterstützung einerseits als ihr Fundament und Absicherung ihrer Funktion, andererseits als Grenze und Bedingung ihrer Tätigkeit. Auch wenn das System die Bereitschaft seiner Anerkennung durch Mittel wie Zwang, Überredung und Einsicht und den Einfluss auf die Sozialisation lenken kann, bleibt ihm der direkte Zugang zur Unterstützung versagt, wie sich schon anhand Eastons Bemühen um die Responsivität der systemischen Lese seiner Umwelt zeigte. Letztlich ist das Verhältnis der politischen Ordnung und der *diffusen Unterstützung* ebenso komplex wie ambig. Der Status der *spezifischen Unterstützung* als Ausdruck der Zufriedenheit mit konkreten Resultaten nahm sich im Vergleich weniger diffizil aus.

Kommen wir abschließend auf unsere anfängliche Vermutung zurück, Eastons Konzeption weise verschiedene *Annahmen* des *Einen* auf, die sich in den Überbegriffen der *Konversion*, *Kooperation* und *Kondition* bündeln ließen. Auch wenn das politische System das Zentrum bildet, lassen sich mit diesen Kategorien distinkte Modi der Integration beschreiben und *konsensuale Axiologien* unterscheiden.

Die Persistenz des politischen Systems wird durch den Prozess der *Konversion* erzielt, also die Rezeption von und die Reaktion auf systemexternen Druck, die Umsetzung von Ein- zu Ausgaben und die Produktion verbindlicher Entscheidungen. Das System selbst ist dabei schon integriert, es bildet eine abgeschlossene, autarke und autonome Einheit aus spezifischen Komponenten, Strukturen und Prozessen, die die *Konversion* steuern und ausgestalten. Die oben verhandelten Modi der *Konversion* unterliegen verschiedenen Ursprüngen des *Einen*: Der *Funktion* der Transmission steht der substantielle *Status* gegenüber, der in der Selektion geschützt werden soll. Die reine Performanz des Umsetzungsprozesses trifft auf die Wahrung einer essentiellen Qualität. Die Persistenz des Systems changiert zwischen diesen Imperativen, die sich ebenso aneinander reiben wie auf sich beziehen und konstitutive Momente der Systemintegration markieren: Die Integrität des Systems verlangt ebenso nach einer dynamischen Anpassung der *Innovation* wie nach einer defensiven Statik der *Protektion*. Beide Bewegungen stehen in einem chiasmatischen Konnex des Bleibenden in der Veränderung: Der Ursprung des *Einen* wird damit ambig, ohne an Relevanz zu verlieren. Dem systemlogischen Fokus auf die Persistenz der politischen Ordnung ist es zudem geschuldet, dass dem *Einen* keine genuine politische Qualität im Sinne *kollektiver Autonomie* zukommt. Auch wenn es gewisse Bezüge zwischen dem Ein- und dem Ausgang gibt, zielt Easton weniger auf eine demokratische Qualität der Transformation des *Vielen* zum *Einen* als auf die Bedingungen der Funktionalität. Ihm geht es nicht um Verfahren kollektiver Willensbildung und Entscheidungsfindung, sondern um die Konditionen der Effizienz und Effektivität als Maßgaben der *Konversion*. Auch wenn diese Perspektive durch den systemtheoretischen Fokus verständlich ist, bleibt der Umgang mit der Demokratie uneindeutig: Wird diese einerseits auf eine kontingente kulturelle Norm reduziert, deren Einforderung ausufernder Partizipationsmöglichkeiten begrenzt werden muss, kann die Systemtheorie andererseits die politische Ordnung aus keiner anderen Quelle mehr schöpfen als der *Zustimmung* der Betroffenen. Kurzum bildet die Demokratie zugleich den *Grund* wie eine permanente Gefahr für die politische Ordnung.

Neben die *Konversion* tritt mit der *Kooperation* eine weitere Form der Einholung des *Einen*. Kurz gefasst geht es um die konstitutive Ein- und Ausrichtung einer politischen Ordnung, die sich als *politische Gemeinschaft* bildet. Der Konnex der *Kooperation* formiert sich in der Selbstbestimmung einer *Kommune*, der souveränen Initialisierung und Realisierung als kollektives *Projekt*. Der Begriff der *Kooperation* bietet sich an, weil er verschiedene konsensuale Aspekte umfasst, die auch in der *politischen Gemeinschaft* aufscheinen: Das *Eine* kann ebenso dem kollektiven Zusammenhang eines *Ko* wie der Praxis der *Operation* und dem Resultat eines *Opus* entstammen. Die *politische Gemeinschaft* verweist demgemäß zugleich auf die *kollektive Identität* einer Kommune, die *Praxis* ihrer Einrichtung und die *Konstitution* ihrer Ordnung. Diese verschiedenen Formen fließen im Horizont der *Gründung* der *politischen Gemeinschaft* ineinander. Daneben lässt sich die *Kooperation* auch im Sinne des Alternierens der *Teilung* zwischen Union und Differenz beschreiben:

In der *politischen Gemeinschaft* zeigt sich ebenso das Ganze, Verbindende und Verbindliche einer *Gemeinschaft* wie die Grundlegung der Ein- wie Unterteilung ihrer politischen Ordnung an. Die Divisionen und Distinktionen der konkreten politischen und sozialen Ordnung, die Zuweisung von Macht, von Autorität und Legitimität von Positionen, Institutionen und Strukturen bleiben notwendig auf diese *ursprüngliche Teilung* verwiesen und mandatieren sich über ihren Ursprung in jenem kollektiven Akt der *Gründung*. Diesem Horizont politischer Aneignung steht gleichsam eine Entzugsbewegung gegenüber: Auch wenn die *politische Gemeinschaft* einem kollektiven Willen und einer gemeinsamen Einsetzung entspringt, muss sich diese jedem Versuch der Übernahme entziehen. Aus der Perspektive der Persistenz soll das Objekt der *politischen Gemeinschaft* als Ausweis der Grundlagen der politischen Ordnung dienen: Just dieses Potential an Integration ginge verloren, würde die *politische Gemeinschaft* nicht als impliziter und latenter *Fundus*, sondern als Gegenstand politischer Auseinandersetzung erfahren. Mit dem Objekt der *politischen Gemeinschaft* verknüpft sich nicht zuletzt ein Versprechen der *Partizipation*: In diesem Verständnis muss die politische Ordnung nicht nur Halt bieten, sondern den Beteiligten eine politische Funktion und Relevanz zuerkennen. Diesem *Sinnhorizont* steht die Selektivität und Hermetik des politischen Systems und die Obskuranz der *black box* entgegen. Dennoch tritt neben die *Konversion* des politischen Systems die von Easton unverorteten Qualitäten politischer *Autonomie* und *Repräsentation*: Politische Praxen dienen nicht nur der materiellen Umsetzung systemischer Eingänge, sondern zugleich als partizipative Formen, in denen sich kollektive Sinnbezüge und Möglichkeiten der Selbstbestimmung eröffnen.

Die dritte *Annahme* des *Einen* besteht im integrativen Potential genuiner *Konditionen*, die als immanente Anlagen des Systems selbst oder übergeordnete Strukturen auftreten können. Dabei eint diese Formen ihre periphere Position, sie stehen am Rand der Theorie. Einerseits geht mit dem politischen System ein Potential der Normierung und Stabilisierung einher, das die politische Ordnung und ihre Funktion prägt: In seinem Bestehen bildet das System adhäsive Bindungen aus, die seine Ordnung und Funktion autorisieren und fundieren. Die gegenseitige Bestärkung der Objekte der Unterstützung lässt sich in diesem Sinne verstehen. Andererseits markieren die *Konditionen* konkrete Formen kollektiver Einbindung: Hier geht es um Aspekte sozialer Homogenität und integrative Momente geteilter Kultur, Sprache oder Ideologie, mithin um einen *kollektiven Kontext*, der die Funktion des politischen Systems stützt, indem er die komplexe Diversität des *Pluralen* reduziert. Easton führt diese Faktoren zur Stabilisierung bestimmter Einstellungen wie der Erwartung, zur Legitimierung von Autorität/en und zur Einhegung antagonistischer Potentiale politisch-sozialen Streits ein. An gewissen integralen, sensiblen Stellen bedarf es mithin gemeinsamer Überzeugungen und Vorstellungen, die Problematisierungen und Politisierungen widerstehen. Auch wenn diese *Konsense* aufgrund der kulturellen Diversität unkonkret und diffus bleiben, stiften sie doch einen geteilten Bezug, einen Raum gemeinsamen *Sinns* und Einverständnisses, der grundlegende Aspekte der politischen Ordnung absichert. Trotz ihrer Relevanz lassen sich die *Konditionen* vom System weder aneignen noch steuern: Als impliziter und latenter *Fundus* entziehen sich diese Formen des *Einen* des Zugriffs, ihrer *Verfügbarkeit*.

Anhand des Status des *Vielen* lässt sich der systemfunktionale Fokus Eastons wie die Andersartigkeit des pluralistischen Konzeptes Ernst Fraenkelns zeigen. Einerseits liegt

dem Zugang Eastons die Dimension des *Vielen* ebenso fern wie die affirmative Aufnahme sozialer Pluralität und politischen *Dissenses*. Für das politische System und seine Funktion der Erzeugung verbindlicher Entscheidungen reklamiert er einen Status vor und über dem *Vielen*. Das politische System stellt eine Instanz und eine Struktur dar, die das *Eine* garantiert: Einerseits versichert der Status des Systems selbst die Integrität der politischen Ordnung, andererseits verbürgt die effiziente Produktion politischer Entscheidungen ihre Stabilität. Eastons Ziel besteht im Ausweis der Performanz des politischen Systems, um anhand dieser Maßgabe die Bedingungen der Persistenz zu klären: Ihm geht es dabei nicht um die Einbindung politischer Willensbildungsprozesse oder die Abbildung und Übersetzung sozialer Konflikte in den politischen Raum.¹⁶⁸ Den verschiedenen Formen des *Vielen*, die Differenz wie die Differenzen, wird ein Ort außerhalb des Systems und seiner Verarbeitung zugewiesen: Das System dient just der Ordnung und Umsetzung des chaotischen Eingangs. Dem *Vielen* kommt nur als rohes Material und Faktor von Stress Relevanz zu. Zugleich steht das System in zwei unterschiedlichen Verhältnissen zu seiner Umwelt: Einerseits beschreibt es Easton als neutralen Mechanismus der *Konversion* des eingehenden *Vielen*, andererseits bedingt die Funktion des Systems ein gewisses Maß an sozialer Homogenität (Kultur, *kollektive Identität*, *cleavages* usw.). Zwischen beiden Sphären des Systems, seinem Innen und Außen, dem *Einen* und *Vielen*, gibt es verschiedene, sich teils reibende Bezüge. Das *Viele* hat sowohl eine konstituierende als auch eine destabilisierende Qualität: Der Einspeisung von Energie und Anreizen steht eine Tendenz zur Überforderung und Behinderung der Selbststeuerung gegenüber. Im Konzept Fraenkels findet die Separation der Sphären einerseits Entsprechung, andererseits wird das *Viele*, die Konfrontation multipler und heterogener Kräfte, zu einem integralen Bestandteil der Politik. Dem Aspekt des politischen Wettstreits partikularer Interessen wird im Modell des Pluralismus eine eigene Qualität zuerkannt: Das *Viele* besteht nunmehr nicht neben der politischen Ordnung, sondern findet als deren Grundlage eine affirmative Aufnahme und Implementierung in politischen Institutionen. Mit der Akzentuierung des Konflikts tritt einerseits die Relevanz prozeduraler Arrangements hervor, die seine Austragung und produktive Einbettung erst ermöglichen. Andererseits steht der Pluralismus vor der Aufgabe, die Produktion von *Einigkeit* und verbindlichen Entscheidungen auszuweisen: Die Bejahung der Pluralität und Heterogenität macht die konzeptionelle Klärung der Bedingungen, der Möglichkeiten und Grenzen der *Einigung* und der *Konversion* des *Vielen* zum *Einen* nötig.

168 »Die bedenklichste Konsequenz der Methode Eastons ist, die Betrachtung der Eliten, Parteien, der Macht, der Führung und des Konflikts als Elemente eines Systems praktisch auszuschließen. Die Raison der Regierenden, nicht der Kampf um Macht ist der zentrale Punkt des politischen Systems.« (Narr, TS, S. 179, Zitat von M.C. Albrow)

II. Die Prävalenz des Vielen. Konsensuale Implikationen liberaler Demokratietheorie

»Politik weist stets eine vereinheitlichende Tendenz auf, weil es in ihr um verallgemeinernde Regelungen geht. Während aber autoritäre und diktatorische Regimes auf eine größtmögliche Einheit zielen, ist es der Sinn der Demokratie, das Zusammenleben und Zusammenwirken von Besonderheiten, Unterschieden und Gegensätzen zu ermöglichen und gegen chaotischen Zerfall zu sichern.«

(Hättich 1991, S. 64)

»Die Demokratie setzt die Vernunft im Volke voraus, die sie erst hervorbringen soll.«

(Karl Jaspers)

Nach der konzeptionellen Grundlegung und einem ersten Klärungsversuch anhand der Systemtheorie David Eastons wird es im Weiteren um die *Annahmen des Einen* in verschiedenen Spielarten liberaler Demokratietheorie gehen. Diese Ansätze sollten sich, so die anleitende Vermutung, Postulaten antezedenter *Übereinstimmung* ebenso enthalten wie Hypostasen des *Einen* inform *kollektiver Identität* und stattdessen auf der kreativen Autonomie der Individuen bestehen und die konstruktive Produktivität der Pluralität und Heterogenität in den Mittelpunkt stellen. In anderen Worten sollte sich im liberalen Verständnis sozialer und politischer Ordnung eine Prävalenz des *Vielen* und der Modi der *Übereinkunft* ausmachen lassen, mit der die *Annahmen des Einen* in der Axiologie in den Hintergrund rücken. Auch wenn diese Charakterisierung gewisse Züge überzeichnet, schärft sie die Kontur einer axiologischen Disposition: Weil die liberale Demokratietheorie dem Pluralismus verpflichtet ist, entwirft sie politische Modelle, die der Differenz und den Differenzen des *Vielen* einen konstitutiven Status ebenso wie eine integrale Funktion zuweisen. Das *Viele* wird selbst zum *Grund* der politischen Ordnung. Zugleich stehen die Theorien vor der Aufgabe, die geteilten politischen Strukturen zu *begründen* und die Verfahren der *Einigung* sowie die Autorität einer kollektiven Ordnung und der Produktion verbindlicher wie verbindender Entscheidungen zu verorten. Auch wenn die Postulate des *Einen* fraglich geworden sind und das *Viele* stattdessen den *Grund* der Ordnung markiert, lassen sich verschiedene *Annahmen des Einen* in den Theorien aufdecken.

Mit den vier Entwürfen, die wir im Folgenden verhandeln, maßen wir uns nicht an, dem intellektuellen Angebot des Liberalismus vollumfänglich gerecht zu werden. Wichtiger als der Anspruch, Aussagen über *den Liberalismus* oder *das* liberale Denken treffen zu können, ist indes eine breite Varianz seiner Spielarten in Betracht zu ziehen, gerade weil sich so Unterschiede im Umgang mit dem *Einen* und seinem *Fehlen* aufzeigen lassen. Der sondierende Charakter unseres Zugangs macht es ebenso möglich wie nötig, ein breites Spektrum an Konzepten aufzugreifen, das neben dem klassischen liberalen Modell des Neopluralismus auch deliberative und kommunitaristische Ansätze miteinbezieht. Auch wenn der Kommunitarismus als Gegenentwurf zum liberalen Denken wahrgenommen wird, spricht vieles dafür, die Radikalität ihrer Division nicht überzubewerten. So verstehen sich Kommunitaristen zumeist selbst als Sympathisanten des Liberalismus, die keineswegs in fundamentaler Opposition zu dieser Schule stehen, sondern sich um dessen Reform bemühen. Ferner eröffnet die kommunitaristische Kritik an der liberalen Theorie einen spezifischen Horizont, in dem die Potentiale kollektiver Kontexte und die Grenzen individueller Autonomie hervortreten.

Ernst Fraenkels Konzeption des Neopluralismus widmet sich der Erarbeitung einer politischen Ordnung, in der Divergenz, Konflikte und Heterogenität nicht als Gefahr wahrgenommen werden, sondern als Initial und Material politischen Praxen. In Anerkennung der Pluralität des Sozialen bedürfe es eines politischen Modells, das sich ebenso um die Berücksichtigung der Antagonalität wie um die Vermeidung verzerrender Homogenitätsannahmen bemüht. Gerade weil nach diesem Ansatz antezedente Postulate heteronome Potentiale bergen, gilt es dem Status, der Funktion und Qualität auftretender konsensualer Annahmen nachzugehen. Im Gegensatz zu Fraenkels kompetitiven Schwerpunkt versucht John Rawls einen Modus diskursiver Verständigung zu entwerfen, der einerseits allen Akteuren zugänglich ist und andererseits Dispute durch formale Regeln produktiv einrahmt. Dem *politischen Liberalismus* geht es um einen Raum öffentli-

cher Kommunikation, der durch Vernünftigkeit und Neutralität gekennzeichnet ist und zugleich die Teilnehmenden auf Standards argumentativen Austauschs verpflichtet: Das Partikulare wird dabei in die Sphäre des Privaten verschoben und zugleich dem universalen öffentlichen Diskurs entzogen. Diesem Ansatz steht das Denken von Jürgen Habermas durchaus nahe, dessen deliberativer Entwurf die öffentliche Verständigung ebenso betont. Zugleich zeichnet sich die *kommunikative Vernunft* durch einen anspruchsvollen Status als der *öffentliche Vernunftgebrauch* aus. Um sich dem Ansatz Habermas zu nähern, müssen die Bereiche der *kommunikativen Vernunft*, des Status der Lebenswelt und der politischen Theorie deliberativer Demokratie getrennt werden. Benjamin Barbers Arbeit zur *Starken Demokratie* soll als Abschluss der Auseinandersetzung mit der liberalen Demokratietheorie dienen. Wie angeklungen, kann die Aufnahme dieses kommunitaristischen Ansatzes in einer Reihe liberaler Ansätze irritierend erscheinen. Im Sinne einer kritischen Verlängerung bietet Barbers partizipatorisch-republikanisches Modell eine Konturierung des liberalen Ansatzes: Betonte dieser die individuelle Verschiedenheit und politische Antagonalität, will der Kommunitarismus demgegenüber wieder dem *kommunalen Fundus*, der *kollektiven Identität* und *kooperativen Partizipation* zu ihrem Recht verhelfen. Barbers Kritik an der *schwachen Demokratie* des Liberalismus zielt auf den Sinn- und Bedeutungsverlust *kollektiver Autonomie*, der sich durch den abstrakten Formalismus und die depotenzierende Kompetitivität politischer Praxen einstellt. Zugleich muss sich Barbers Bestimmung der Gemeinschaft, des Ursprungs des *Einen* und den Umgang mit dessen *Fehlen* ebenso begründen und sich zugleich gegenüber der normativen Prävalenz des *Vielen* im politischen Denken behaupten.

*

1. Ernst Fraenkels Neopluralismus – Zwischen pluralem Dissens und integralem Konsens

»Der im nicht-kontroversen Sektor in Erscheinung tretende consensus omnium ist das natürliche Produkt historischer, gesellschaftlicher und ideologischer Kräfte. Die im kontroversen Sektor in Erscheinung tretenden einheitlichen Majoritäts- und Minoritätswillen sind ein Kunstprodukt der Politik.«

(UBP, S. 141f.)

Siglen

- **[DJ]** Waschkuhn, Arno, Demokratietheorien. Politiktheoretische und ideengeschichtliche Grundzüge, München u.a. 1998.
- **[DoB]** Fraenkel, Ernst, Die ordnungspolitische Bedeutung der Verbände im demokratischen Rechtsstaat, in: ders., Deutschland und die westlichen Demokratien, erweiterte Ausgabe, 2, Auflage, Frankfurt a.M. 1990, S. 277 – 296.

- **[DöM]** Ders., Demokratie und öffentliche Meinung, in: Deutschland, S. 232 – 258.
- **[DwD]** Ders., Ernst, Deutschland und die westlichen Demokratien, in: Deutschland, S. 48 – 67.
- **[EF]** Massing, Peter, Ernst Fraenkel, in: Massing, Peter/Breit, Gotthard (Hg.), Demokratie-Theorien. Von der Antike bis zur Gegenwart, Bonn 2006, S. 214 – 222.
- **[GUG]** Arnim, Hans Herbert von, Gemeinwohl und Gruppeninteressen. Die Durchsetzungsschwäche allgemeiner Interessen in der pluralistischen Demokratie, Frankfurt a.M. 1977.
- **[HVP]** Fraenkel, Ernst, Historische Vorbelastungen des deutschen Parlamentarismus, in: Deutschland, S. 23 – 47.
- **[IUK]** Massing, Peter, Interesse und Konsensus. Zur Rekonstruktion und Begründung normativ-kritischer Elemente neopluralistischer Demokratietheorie, Opladen 1979.
- **[IUS]** Schütt-Wetschky, Eberhard, Interessenverbände und Staat, Darmstadt 1997.
- **[MGM]** Fraenkel, Ernst, Möglichkeiten und Grenzen politischer Mitarbeit der Bürger in einer modernen parlamentarischen Demokratie, in: Deutschland, S. 261 – 276.
- **[NN]** Detjen, Joachim, Neopluralismus und Naturrecht. Zur politischen Philosophie der Pluralismustheorie, Paderborn u.a. 1988.
- **[PaS]** Fraenkel, Ernst, Der Pluralismus als Strukturelement der freiheitlich-rechtsstaatlichen Demokratie, in: Deutschland, S. 297 – 325.
- **[PID]** Kremendahl, Hans, Pluralismustheorie in Deutschland. Entstehung, Kritik, Perspektiven, Leverkusen 1977.
- **[PöM]** Fraenkel, Ernst, Parlament und öffentliche Meinung, in: Deutschland, S. 204 – 231.
- **[RPK]** Ders., Die repräsentative und plebiszitäre Komponente im demokratischen Verfassungsstaat, in: Deutschland, S. 153 – 203.
- **[SmD]** Ders., Strukturanalyse der modernen Demokratie, in: Deutschland, S. 326 – 359.
- **[SDÜ]** Ders., Strukturdefekte der Demokratie und deren Überwindung, in: Deutschland, S. 68 – 94.
- **[UBP]** Ders., Ursprung und politische Bedeutung der Parlamentsverdrossenheit, in: Deutschland, S. 137 – 150.

Ernst Fraenkel's Konzept des Neopluralismus gilt als Klassiker liberaler politischer Theorie, mit dem er wesentlichen Einfluss auf das politische Denken der jungen Bundesrepublik nahm.¹ (Vgl. Buchstein 2011a) Sein Ansinnen bestand darin, eine demokratische Ordnungsvorstellung mit der Heterogenität moderner Gesellschaften zu vermitteln.² Einerseits betonte er den notwendigen Konfliktcharakter und wies diesen als elementaren Bestandteil einer jeden pluralistischen Demokratie aus.³ Andererseits lassen sich in seinem Ansatz konsensuale Elemente (Verfahrensregeln, Wertkodex, consensus omnium) finden, die die politische Ordnung tragen. Neben dem Gemeinwohl ist die Trennung kontroverser und nicht-kontroverser Sektoren instruktiv: Die Separation der Sphären des Dis- und Konsenses gebiete sich, da diese sich gegenseitig destabilisierten und nicht konstruktiv vereinbar wären. Der Begründung und Ausrichtung dieser Aufteilung gilt es ebenso nachzugehen wie den reziproken Referenzen.

Dem *Dissens* kommt im Ansatz Fraenkel's als *Grund* politischer Ordnung eine zentrale Funktion zu, womit die Produktion verbindlicher Entscheidungen vor genuine Herausforderungen gestellt wird. Sein Versuch, die Einheitsstiftung über die Ordnung des Streits sicherzustellen, lässt sich an Eastons Regimeebene anschließen. Fraenkel zielt auf das prozedurale Reglement der *Einigung* und setzt sich von *Annahmen* bestehender oder zu erreichender *Einigkeit* ab. In unserem Fokus steht, wie er die *Übereinkunft* konzipiert und mit dem *Dissens* in Bezug setzt: Einerseits enthält sich Fraenkel antezedenten

- 1 »Der Begriff Pluralismus kennzeichnet zum einen empirisch die Existenz einer gesellschaftlichen Bedürfnis-, Interessen-, Organisations- (bzw. Gruppen- oder Verbands-)Vielfalt. [...] Normativ meint Pluralismus die Umsetzung dieser Vielfalt in die Inhalte der politischen Ausgestaltung demokratischer Regierungssysteme. Jede Pluralismus-Theorie ist deshalb vom Ansatz her ebenso eine Gruppen- wie Mitwirkungstheorie – eine Theorie individueller Teilhabe am politischen Prozeß mittels sozialer Zusammenschlüsse« (D, S. 76, vgl. Buchstein 2011c), so Waschkuhn. Nach Massing (EF, S. 222) ist der Pluralismus als Demokratietheorie mit Einschränkungen alternativlos. Die Frage ist allerdings der epistemologische Stellenwert dieser Aussage: Geht es allein um den normativen Ausweis demokratietheoretischen Denkens, oder um eine Vermittlung mit konkreten Problemlagen? Je nach Schwerpunkt verändert sich die Plausibilität der Alternativlosigkeit. Buchstein (2011d) konkretisiert Fraenkel's Denken zur Zeit der Weimarer Republik. Vgl. auch die breiten Darstellungen Kremendahl's (PID) zum Pluralismus und seiner Kritik.
- 2 Der Grundcharakter des Denkens Fraenkel's ist nach Massing (EF, S. 218) normativ-empirisch, er verknüpfe im Pluralismuskonzept biographische Erfahrungen mit staatstheoretischen Erwägungen. Auch Buchstein (2011a, S. 106) verweist auf dieses gewollte Changieren.
- 3 Nach dem Politiklexikon von Schubert und Klein (2006, S. 228f.) kann man Pluralismus in dreifacher Weise verstehen: Zum einen als *philosophisches Weltbild* mit einem epistemologischen Fokus, zum anderen als demokratische Norm und Affirmation politisch-sozialer Differenz, und letztlich im Sinne der Ordnung politischer Systeme, die neben dem Modell der Gewaltenteilung auch verschiedene Formen des Interessenpluralismus umfasst. (Vgl. Schütt-Wetschky, IUS, S. 30ff.) Geläufig ist daneben eine Einteilung des Pluralismus in zwei Typen: »Der *Laissez-faire-Pluralismus* geht davon aus, die ausgewogene Willensbildung ergebe sich im Spiel der Gruppenkräfte quasi von selbst; das *Due-Process-Konzept* meint dagegen, es bedürfe ausgeklügelter Vorkehrungen durch bestimmte Regelungen, Einrichtungen und Verfahrensweisen.« (von Arnim, GUC, S. 128f., siehe auch S. 413., vgl. Detjen NN, S. 154f.) Einfeld (1972, S. 82ff.) kritisiert die ökonomischen Grundlagen des Laissez-faire-Pluralismus, da diese die Aufrechterhaltung der Konkurrenz nicht plausibilisieren könnten. Kremendahl führt Fraenkel's Pluralismuskonzept auf drei Wurzeln zurück: »Die Theorie des reformistischen Sozialismus in der Weimarer Republik, den Antifaschismus und Antitotalitarismus sowie die Theorie und Praxis der pluralistischen Demokratie in den USA.« (PID S. 234, weiterführend PID, S. 186 – 236)

Annahmen des Einen, jeder heteronomen Setzung *über dem Vielen*, um dessen Spiel nicht zu verzerren, andererseits bleiben dieser Akzentuierung der *Op*-Position des Konflikts durchaus Aspekte der *Kom*-Position eingeschrieben. Die Einheitsstiftung lässt sich im Sinne einer *Übereinkunft* charakterisieren, die auf die Erzeugung von *Einigkeit* als ihrem Ziel ebenso abstellt wie auf die Ausrichtung eines konsensualen Fundaments. Beiden Bewegungen gilt es zu folgen, den Figuren des *Dis*- wie des *Konsenses*, und letztlich auch ihren Kontakten: Wie sich jeder repräsentierten *Einheit* ihr Ursprung im Pluralen, im Heterogenen und Divergenten einprägt, so bedarf jeder (politische) Konflikt einer ihm äußeren Ordnung, einem koordinierenden Rahmen, der selbst außerhalb jeder Kontroversität steht und den Konflikt ausrichtet und einhegt.

Eine andere Verbindung zu Easton scheint ex negativo möglich, und zwar im vermeintlichen Fehlen der *politischen Gemeinschaft*: Auch wenn sich Fraenkel auf die Ordnung des Konflikts zurückzieht, ruht diese auf einem *geteilten Grund*, der auf das *Eine* verweist. Fraenkels Repräsentationsansatz wiederum können wir auf Parallelen hin zu Lefort befragen, die konstitutive Bedeutung der Antagonalität mit Mouffe abgleichen. Die liberale Grundausrichtung seines Denkens macht zudem eine konzeptionelle Nähe zu Rawls und Habermas wahrscheinlich, wie bereits zu Beginn dieses Kapitels angemerkt wurde.⁴

*

Fraenkels Ansatz lässt sich in drei Horizonte trennen.⁵ Einerseits ist er bemüht, die Genealogie des Demokratiebegriffs und dessen immanente Spannungen herauszuarbeiten. Diese Diskussion orientiert sich an den ideengeschichtlichen Leitbildern der englischen Demokratieauffassung, die nach Fraenkel eng mit Burke verknüpft ist, und dem französischen Demokratiemodell, als dessen Vordenker Rousseau firmiert. Totalitarismus und Demokratie, *vulgärdemokratische* und *realistische* Varianten, plebiszitäre und repräsentative Demokratien: All diese Spannungsfelder lassen sich nach Fraenkel über diese grundlegende Distinktion ordnen. Die Vermischung beider Pole führe aufgrund ihrer konträren Implikationen neben Reibungen in den Demokratietheorien auch zur Verbreitung unrealistischer Erwartungshaltungen sowie paradoxer Wertmaßstäbe. Die zweite Dimension zielt auf Fraenkels Ausarbeitung einer Pluralismustheorie: Diese findet ihre Begründung in dem *Fakt*, moderne Gesellschaften seien heterogen aufgebaut und damit als pluralistisch zu kennzeichnen.⁶ Das politische Modell des Pluralismus leitet seine normative *Geltung* von einer *Faktizität* ab: Eine pluralistische Gesellschaft benötige

4 Kremendahl (PID, S. 73 – 83) weist auf die liberalen Wurzeln des Pluralismus hin. (Vgl. Waschkuhn, D, S. 83f.)

5 Massing legt einen anderen Schwerpunkt nahe: »Es sind vor allem drei historische Erfahrungen, die Fraenkels pluralismustheoretische Arbeiten prägen. Zum einen die Erfahrung der Weimarer Republik und ihres Untergangs, die Erfahrungen mit der Realität des faschistischen Totalitarismus und die Erfahrungen mit der, durch den Gruppenpluralismus geprägten, amerikanischen Demokratie.« (EF, S. 218, Vgl. auch Waschkuhn D., S. 77 – 79)

6 Nach Hättich lässt sich die pluralistische Demokratie auf zwei Wegen verstehen: »Einmal ist die Demokratie selbst eine pluralistische Ordnung, weil sie die politische Entscheidungsfindung auf der Basis konkurrierender Meinungen und Interessen regelt. Zum anderen stellt sie die ordnungspolitische Bedingung für

eine analoge politische Ordnung.⁷ Dieser Konnex sozialer und politischer Räume lässt sich durchaus als konsensuale Figur der Theorie begreifen. Die dritte Dimension hebt ab auf das Verhältnis von *Kon-* und *Dissens*: Fraenkel wendet sich gegen fixierende Vorgaben politischer Dispute: Nach ihm entsteht der Gemeinwille *a posteriori* in der Debatte des Parlamentes, jeder vorherigen oder nachträglichen Definition *eines* Gemeinwillens oder -wohls attestiert er heteronome, verzerrende Tendenzen. Zwar ist die Genese des Gemeinwillens an den *kontroversen Sektor* gebunden, es bestehen aber Verbindungslinien zum *nicht-kontroversen Sektor*: Letzterer beinhaltet neben dem *Wertkodex* und den Verfahrensnormen auch zentrale Garantien politischer Stabilität wie die Autorität der Ordnung und die Fixierung des Entpolitisierten.

Nach der Klärung von Fraenkels Verständnis von Repräsentation widmen wir uns der politischen Funktion partikularer Interessen. Weiter ist das Gemeinwohl zwischen aposteriorischen und apriorischen Status zu verorten. In Anschluss können die konsensualen Annahmen herausgearbeitet werden, die wir in der Anlage der beiden Sektoren, dem *consensus omnium*, dem Wertkodex und dem *fair play*, vermuten. Anzumerken ist noch, dass wir uns auf Fraenkels Aufsatzsammlung zum Pluralismus beschränken: Dieser Zugschnitt reicht zwar für Erarbeitung des pluralistischen Demokratieverständnis hin, vernachlässigt aber in gewissen Maßen den Gesamtansatz.⁸

1.1 Das repräsentierte *Eine* und das streitende *Viele*

Zunächst soll es um die Spannung zweier Momente gehen: Einem integrativen Pol, der das *Eine*, die Einheit und Einigkeit versichert, steht in der Repräsentation eine Wahrung des *Vielen* gegenüber, der heterogenen und antagonalen Pluralität. Dem *Dissens* selbst kommt eine konstitutive Qualität für die Ordnung der Demokratie zu, woraus Fraenkel nicht nur ableitet, konsensuale Überformungen zu meiden, sondern ihn in eine analoge politische Ordnung zu übersetzen. Nur so könne die Pluralität des Sozialen bewahrt und dessen Energien konstruktiv integriert werden. Zugleich bedarf dieser affirmative Einbezug des Konflikts einen *geteilten Grund*, welcher den Disputen partikularer Kräfte entzogen ist. Zwischen beiden Aspekten gibt es Bezüge: Fraenkel schreibt der Repräsentation ebenso antagonale Züge ein wie er die Auseinandersetzung an einen koordinierenden Rahmen bindet. Die konsensualen und dissensualen Momente sind also aufeinander verwiesen: Wie der Streit Ordnung bedarf, braucht jede Ordnung Streit.

einen, über die spezifisch politischen Inhalte hinausgehenden gesellschaftlichen Pluralismus dar.« (Hättich 1991, S. 60) Die weiterführende Frage ist, ob Demokratie in beiden Sphären dasselbe meint.

7 Waschkuhn (D, S. 85 – 89) verweist auf verschiedene Quellen der Kritik am Pluralismus, zum Beispiel aus einer konservativen oder einer normativ-kritischen Position heraus, und fasst diese kurz zusammen.

8 Für breitere Zugänge siehe zum Beispiel Ladwig-Winters (2009), Detjen (NN) und Kremendahl (PID). Für eine Kontextualisierung u.a. mit zeitgenössischer Staats-, Rechts- und Politikwissenschaft siehe Ooyen/Möllers (2009), Ooyen (2014) und verschiedene Arbeiten Buchsteins (2011a-d).

1.1.1 Bedeutung und Mechanismen der Repräsentation – Über Willensbildung und Wahlen

Die Aufgabe der Willensbildung und das Treffen verbindlicher Entscheidungen überantwortet Fraenkel den Repräsentanten, deren parlamentarischen Debatten und der Logik der Repräsentation. Einerseits muss die Repräsentation von allen verzerrenden Einflüssen gereinigt werden, andererseits verbleibt sie in einer Verbindung mit und damit einer Bindung an die Repräsentierten, worin eine partizipative Qualität der politischen Repräsentation aufscheint. Als Scharnier zwischen dem *Einen* und *Vielen* steht die Repräsentation in einem ähnlichen Spannungsfeld wie die Systemlogik Eastons: Wie dieser zeichnet Fraenkel ein Prinzip aus, dem er eine politische Qualität attestiert und von dem er die Ausrichtung der Ordnung ableitet. Die Repräsentation steht demgemäß einerseits als Grundlage *über* der konkreten politischen Ordnung und nimmt sich andererseits als der Modus ihrer Organisation aus. Neben ihrer performativen Güte leitet sich die Auszeichnung der Repräsentation von ihrem Potential politischer Autorisierung ab: Qua ihrer Distinktion sei sie fähig, als neutrale Instanz der Bestimmung der gemeinsamen Belange *über* den partikularen Antagonismen zu stehen und kollektive Entscheidungen so zu produzieren und zu legitimieren. Gleichzeitig kann sich die repräsentative Logik nicht aus partizipativen Bezügen lösen, wie sie sich in Ausweisen ihrer Funktion und Qualität zeigen: Sie muss den *realen* Interessen eine Stimme verleihen.

Die Repräsentation garantiert das *Eine* und bewahrt das *Viele*: Als Grundlage der politischen Ordnung verweigert sie sich der Politisierung und Kritik, Heterogenität und Antagonalität werden externalisiert. Dieser konsensualen Grundlegung steht die Verknüpfung der Repräsentation mit dissensualen Anlagen des Pluralismus konträr gegenüber: Die Entpolitisierung eines integralen und integrativen *Fundus* reibt sich an Fraenkels kompetitiven Grundimpetus. In der Folge müssen die Repräsentanten einerseits für das Gemeinwohl eintreten und das Gesamtinteresse entgegen partikularen Verzerrungen wahren, und andererseits spezifische Interessen vertreten, mithin den sozialen Konflikt potenzieren, und selbst in eine Auseinandersetzung eintreten und streiten. Auch auf der Ebene der Repräsentation bleibt der Konflikt konstitutiv, wobei sie simultan das *Eine* erzeugen und versichern soll.⁹

Die Repräsentation und die Repräsentanten müssen autonom sein, losgelöst von äußeren Einflüssen, Verpflichtungen und Erwartungen.¹⁰ Demgemäß kann die Repräsentation keine politische Umsetzungsfunktion erfüllen, die Repräsentanten nicht *beauftragt* werden. Nur derart ungebunden könne sich das Kräfteverhältnis und der Streit der Meinungen und Interessen ausbalancieren. Auch wenn die Repräsentanten aus Wahlen hervorgingen und sich somit eine gewisse Beziehung ergebe, resultiere aus den elektoralen Voten keine inhaltlichen Direktiven oder Pflichten.¹¹

9 Dies zeitigt sich auch in der Doppelrolle, die Fraenkel den Repräsentanten zuspricht, auf die wir später eingehen.

10 Eine Verpflichtung gegenüber den Wählenden würde einer Verlängerung des sozialen Konflikts bedeuten und die Repräsentation partikular verzerren.

11 Weder Wahlen noch anderen Systemeingängen spricht Fraenkel eine relevante Willensbekundung zu.

»Repräsentation ist die rechtlich autorisierte Ausübung von Herrschaftsfunktionen durch verfassungsmäßig bestellte, im Namen des Volkes, jedoch ohne dessen bindenden Auftrag handelnde Organe eines Staates oder sonstigen Trägers öffentlicher Gewalt, die ihre Autorität mittelbar oder unmittelbar vom Volk ableiten und mit dem Anspruch legitimieren, dem Gesamtinteresse des Volkes zu dienen und dergestalt dessen wahren Willen zu vollziehen.« (RPK, S. 153)

Auch wenn die Repräsentierenden weitgehend unabhängig von den Repräsentierten und deren Willen ihrer politischen Tätigkeit nachgingen, könnten sie so, und nur so, dem wahren Willen der Repräsentierten entsprechen. Die Begründung politischer Ordnung habe sich umgestellt und entließe nun weder transzendenten noch essentiellen Quellen: Die Demokratie sei die »Herrschaft von Volkes Gnaden« (MGM, S. 261), nicht die eines Gottes oder eines Volks.¹² Letzteres postuliere mit dem Essentialismus einer *kollektiven Identität* und sozialen Homogenität obsoleter Gründe politischer Ordnung. Demgegenüber reduziert sich das partizipative Potential, das Fraenkel dem Volk zugesteht, auf die Initialisierung und Institutionalisierung, mithin die ursprüngliche Zuweisung von Autorität und Legitimität.¹³ Nach dem punktuellen Impuls der *Gründung* entkoppelt sich die Setzung von den Setzenden: Die installierte Repräsentation entnimmt ihren Grund zwar noch der ursprünglichen Autorisierung, ihre Aufgabe macht dann allerdings eine Distanz zu den Setzenden nötig.¹⁴ Die Repräsentation steht in einem doppelten Bezug zu den Willen der Setzenden, einer Affirmation in Hinsicht des Ursprungs und einem Entzug in Hinsicht der Funktion. Eine vermittelnde Position nimmt die Wahl ein, die

-
- 12 Leider ist dies nicht die Stelle, die Repräsentation in ihrer impliziten Funktion und Logik zu analysieren. (Vgl. Duso 2006 und Michelsen/Walter 2013) Fraenkel geht nicht weiter auf die Umstellungen der Strukturprinzipien einer *heteronom* zu einer *autonom legitimierten Staatsgewalt* ein: Wenn die *Begründung* politischer Ordnung in und durch eine transzendente Instanz im Sinne des Gottesgnadentums den weltlichen Herrn als nur sekundäre, abgeleitete und stellvertretende Autorität einer eigentlichen Quelle von Autorität, Legitimität und Macht einführt, und sich die Unterworfenen ebenso auf die transzendente Instanz beziehen und nur unter dieser Bedingung den weltlichen Herrscher akzeptieren, dann stellt sich diese Beziehung in Fraenkels Modell des Volksgnadentums um: Weil im Volk das *Subjekt* der Setzung und das *Objekt* der Beherrschung zusammenfällt, wird aus der triadischen nun eine, freilich gebrochene, binäre Beziehung. Unser Bezugspunkt sind hier die Prinzipien: Die Bestimmung real-politischen Implikationen und Potentiale transzendenter Ausweise versteht Transzendenz als ein Mittel und Instrument unter vielen zur Einholung und Absicherung von Legitimität weltlicher Macht und rückt die so Verweise auf das Transzendente in die Nähe ideologischer Strategien. Obgleich Transzendenzverweise durchaus in Hinsicht auf Machtformationen befragt werden können, beansprucht dies einen anderen Zugang. Wir werden verschiedene hier angesprochene Punkte bei Habermas und Lefort wieder aufnehmen.
- 13 So verstanden wirkt im Hintergrund ein kohäsives Potential einer *politischen Gemeinschaft* im Sinne Eastons.
- 14 Offenkundig würde sich hier eine ideengeschichtliche wie prinzipielle Verlängerung um die Konzepte des Gesellschaftsvertrages anbieten. (Vgl. Kersting 1994, Schmidt 2000 und Schottky 1995) Fraenkel greift diese durchaus liberale Tradition hingegen nicht auf: Wir können nur vermuten, dass die Bindungskräfte Seitens der Vertragsschließenden wiederum verzerrende Potentiale bergen. Das *Volksgnadentum* scheint dagegen eine hintergründigere, passivere, mehr zulassende als bestimmende Position einzunehmen. Auch Fraenkels Rousseauzeption bezeugt diese Verkürzung, da er die Homogenitätsansprüche einseitig hervorkehrt und politische Horizonte wie die Aspekte *kollektiver Autonomie* vernachlässigt.

zwar die Repräsentation nicht in Frage stellt, dennoch aber den Setzenden kursorisch ein politisches Potential verleiht. Dieses Potential bleibt aber unverbunden, kann doch keine *Beauftragung* der Repräsentanten angenommen werden.

1.1.2 Die Interessen – Zwischen Transformation und Repräsentation

Der eigentliche Ort der *Transformation* des *Vielen* zum *Einen* ist das Parlament und dessen antagonale Debatten, wobei die Interessen selbst aus den Raum des Sozialen stammen und diesem durchaus eine relevante Rolle zukommt: Somit ergibt sich die Frage, welchen Ursprung und welche Qualität dieses Potential hat und welche politische Funktion ihm Fraenkel attestiert. Hierbei lassen sich die Modelle der *Konversion* der Interessen und ihre repräsentative *Aufhebung* unterscheiden.

Die Koordination des Interessenpluralismus überantwortet Fraenkel neben diversen kollektiven Institutionen wie Parteien, Verbänden und Vereinen auch bestimmten Prozeduren: Die Wahl dient nicht nur als Zufriedenheitsindikator der umgesetzten Politik oder als Votum über die alternativen Optionen der Opposition, sie verweist zudem auf einen der politischen Repräsentation vorgelagerten Diskurs verschiedener Interessengruppen über bedeutende und akute Themen.

»Damit es zu echten politischen Entscheidungen anlässlich der politischen Wahlen kommen kann, ist es unerlässlich, daß die Lösung und Alternativlösungen akuter ökonomischer, sozialer und politischer Probleme von tunlichst vielen Gruppen konzipiert, diskutiert und propagiert, von den Parteien zu einheitlichen Programmen kombiniert und von den Fraktionen so zugespitzt formuliert worden sind, daß sie bei der Wahl maßgeblich mit berücksichtigt werden müssen.«¹⁵ (SDÜ, S. 91)

Die *Gruppen* sind befähigt, Probleme zu erkennen, zu verstehen und adäquate Lösungsvorschläge zu entwickeln. Fraenkel weist ihnen die partizipative Kompetenz zu, Sachfragen reflektiert zu diskutieren und *einen* politischen Willen abseits der Repräsentation zu formulieren. Im Sinne der *Konversion* dient die repräsentative Rezeption dann dazu, die materielle Streuung der Eingaben zu verringern: Zwischen der politischen Repräsentation und der sozialen Artikulation besteht zwar eine Trennung im Status ihrer Institutionalisierung, diese Distinktion ist aber graduell, nicht existentiell. Somit lässt sich eine politische Relevanz der Eingaben und der Funktion der *Konversion* festhalten.

Zugleich darf sich der repräsentative Diskurs nicht durch Direktiven binden lassen, besteht doch zwischen ihm und den partikularen Willen eine Schwelle: Die spezifische Eigenschaft der Repräsentation ist die Verantwortung vor dem Allgemeinwohl, ihre Kompetenz und Sachorientierung. Die politischen Eingaben der Gruppen können weder diese Qualität aufweisen noch die Schwelle übersteigen: Ihre Artikulation politischen Willens muss ohne Einfluss auf den repräsentativen Diskurs bleiben, da dieser ansonsten notwendig verstellt würde. Wenn Fraenkel von einer *Berücksichtigung* spricht, scheint er der obligaten Unabhängigkeit der Repräsentation zu widersprechen:

15 *Viele* ist ein uneindeutiges Kriterium, das schnell bedient, aber kaum definierbar ist. Rawls und Habermas erweitern den Quantitätsanspruch auf alle Betroffenen, alle Relevanten oder schlicht auf Alle, wobei die Universalisierung eher bei Habermas denn bei Rawls vorkommt.

Einerseits muss er, will er die Repräsentation auszeichnen, auf der Distanz bestehen, andererseits stellt er einen konstitutiven Bezug her, indem er die Repräsentanten darauf verpflichtet, den Gruppen eine Stimme verleihen.

Wir stehen also unentschieden zwischen der *Transformation* und *Repräsentation* politischer Eingaben. Ohne dies im Einzelnen klären zu können, muss die Performanz der Akteure und die funktionalen Voraussetzungen zumindest hinterfragt werden, die die Gleichsetzung beiden Modi begleitet.¹⁶ Es ist die Auszeichnung der *Überordnung* und Neutralität, die es der Repräsentation erlaube, bindende Entscheidungen zu treffen, die den Akteuren des sozialen Raums abgeht. Zudem ist es fraglich, warum Fraenkel die Willensbildung einer binären Struktur unterwirft: Von der Repräsentation her gedacht macht es zwar gemäß dem Dualismus aus Regierung und Opposition Sinn, warum aber sollte sich eine Willensbildung, die dezidiert dem Sozialen entstammt, an dieser Dichotomie orientieren?¹⁷ Fraenkel verlängert hier offenkundig funktionale Imperative des repräsentativen Streits auf die soziale Willensbildung und Interessenartikulation.¹⁸

*

Auch Parteien stehen in einer komplexen Spannung: Übergreifende weltanschauliche Positionen sollten von ihnen gemieden werden, da die einseitige Betonung einer sozialen Bruchlinie nicht nur die pluralistische Diversität negiert, sondern auch *Dissens* derart potenziert werde, dass er sich gemeinschaftszersetzend auswirken könne.¹⁹ Parteien dürften, den Pluralismus ernst genommen, nicht die Vertretung großer Gruppen oder Kollektive beanspruchen: Jeder Vereinheitlichung, jeder behaupteten Einheit und Einigkeit, muss nach Fraenkel mit Skepsis begegnet werden. So neigten ideologische Positionen zu der ungerechtfertigten Annahme, das Gemeinwohl einsehen zu können und dementsprechend politische Forderungen zu erheben. Die Behauptung dieser Einsicht fällt mit einer Selbstgewissheit und -überhöhung zusammen, die den funktionalen Imperativen des Pluralismus widersprechen: Apodiktische Setzungen schließen die konstruktive Kooperation genauso aus wie das Einlassen auf Kompromisse. Parteien sollten

16 Wir nehmen beispielsweise die problematisierten Diskurse auf: Achten sie selbst auf deren Vollständigkeit, Neutralität und Ausgewogenheit, wer überprüft die Übersetzungsleistung der Parteien, setzen unterschiedliche Parteien unterschiedliche Schwerpunkte, wie steht es um den politischen Willen der Diskursteilnehmer der Interessengruppen, wie setzt er sich um und was erwartet er von den Parteien?

17 Auch hinsichtlich der Bindung an Parteien und Fraktionen scheint Fraenkels Konzeption unternkomplex. Die Eindeutigkeit der Zuordnung vernachlässigt deren Heterogenität und deren eigene Pluralität.

18 Wie wir schon erwähnt hatten, gilt dies auch für den Kompromiss, den Fraenkel mit dem Volksbegriff verbindet. Eine Erklärung wäre, dass Fraenkel zwar an den Zugangsbedingungen zum politischen Prozess festhalten will, gleichwohl aber den egalitären Anspruch demokratischen Ursprungs einholen möchte. Das Problem ist aber, dass die genuine Qualität der Repräsentationsebene eine Begründung derselben ist: Wenn Fraenkel folglich die Qualitäten, die die Repräsentanten qua Repräsentation eignet, überträgt, hat er ein Begründungsproblem der repräsentativen Limitierung politischer Praxis.

19 Hier scheint Fraenkel recht nah an einer sonst von ihm kritisierten rousseauschen Position.

sich demgemäß weltanschaulich möglichst neutral positionieren und dürften Interessen anderen Gruppen nicht negieren. Parteien sollten mithin keine Position *über* dem *Vielen* einnehmen. Fraenkel verlängert hier den Pluralismus konsequent auf den politischen Raum: Gerade weil den Parteien kein Weltbild mehr zur Verfügung stehe, keine Vision vom Ganzen, auf welche sie sich berufen können, müsse auch ihre Interessenvermittlung neutral und plural sein.²⁰ Die Parteien können also nur bedingt im Sinne einer *Ordnung* der Pluralität verstanden werden, verbietet sich ihnen doch jede Aneignung, Gestaltung und Kontrolle des *Vielen*.

Aber auch an diesem Punkt ist Fraenkel wieder um eine Begrenzung der Begrenzung bemüht: Ein Minimum an ideologischem Inhalt bräuchten Parteien schon. Wiederum liegt die Begründung in den genuinen Funktionsmechanismen des Pluralismus: Parteien benötigen Ideologie, um verschiedene Interessengruppen zu integrieren sowie als Motivations- und Kohäsionsmittel.²¹

»Eine jede Partei benötigt ein Minimum von politischer Ideologie, um das Interesse der Bevölkerung wach zuhalten und um einen Integrationsfaktor zu besitzen, der die verschiedenen ökonomischen Interessen zusammenfaßt, daß sie zwar als ökonomische Interessengruppen bestehen bleiben, auf der anderen Seite aber doch Machtblöcke bilden, mit den regiert werden kann.«²² (DoB, S. 294)

Mit der Verpflichtung auf Neutralität verlieren Parteien aber das integrative Potential, welches in politischen Kämpfen, in Projekten der Gestaltung und in polarisierenden Programmatiken liegt. Somit gibt es eine doppelte Bewegung: Die Parteien benötigen eine Anbindung an die partikularen Kräfte, zugleich dürfen sie diese nicht überformen. Die Parteien stehen hinsichtlich der Pluralität zwischen einer Struktur der Koordination und einem reinen Medium der Übertragung. Zudem kommt ihnen eine institutionelle Funktion zu, die eines Scharniers zwischen den verschiedenen Sphären:

»In einer konstruktiven Partei sind [...] Elemente der Prinzipienverwirklichung, Interessenwahrnehmung und Personalpolitik unlösbar miteinander verwoben. Ob und wie diese Elemente in den einzelnen Parteien verlagert sind, entscheidet maßgeblich über die Erfolgchance eines parlamentarischen Regimes. Liegt es doch den Parteien ob, das Zusammenspiel von öffentlicher Meinung, Interessengruppen, Parlament und Regierung herzustellen und aufrechtzuerhalten.« (PöM, S. 219)

-
- 20 Die Frage stellt sich selbstredend, wie sich dann die Unterschiedlichkeit der Parteien ergibt. Ein Grund der Differenz könnte in den unterschiedlichen, eher technischen Problemlösungsansätzen liegen, die dem Volk angeboten werden. Das Problem ist dabei, dass diese Erarbeitung von Alternativvorschlägen schon auf der Ebene der Interessenvertreter und der Repräsentation geleistet wird und somit unklar ist, welche genuine Eigenleistung eine Partei hier außer der quantitativen und qualitativen Verdichtung zukommt.
- 21 Aus der Motivation einiger folgt aber der Ausschluss aller anderen. Zudem gefährden Parteien durch diesen Verlust der Neutralität ihre Scharnierfunktion, da sie selbst nun nicht mehr für das Allgemeine stehen und folglich ihre Vermittlungsfunktion zwischen den Sphären gleichsam differenzierter werden muss.
- 22 Die Reduktion ideologischer Bezüge auf ökonomische Standpunkte bleibt ebenso offen wie problematisch.

Über Parteien bildet sich das Zusammenspiel zwischen dem (sozialen) vor- und dem (politischen) institutionellen Bereich aus, sie sind mithin Teil des politischen Verarbeitungsprozesses.²³ Im funktionalen Modell eines Trichters kommt den Parteien eine spezifische Aufgabe zu: »Dieses Regierungssystem beruht letzten Endes darauf, daß das heterogen strukturierte Volk sich in kollektiven Einheiten zusammenschließt und daß diese kollektiven Einheiten ihrerseits wieder zusammengefaßt werden in Blöcken, nämlich in den Parteien.«²⁴ (DoB, S. 294) Qua Simplizität überzeugt dieser Aufbau, dennoch muss gefragt werden, ob und wie diese Vereinigung die Pluralität wahrt. Ebenso offen ist, welche Rolle die den Parteien vorgelagerten Interessenbünde spielen und ob die Beziehung zwischen ihnen und den Parteien so einbahnig ist, wie Fraenkel es andeutet. Kompliziert wird es, wenn wir bedenken, dass Interessen nicht in einer Partei Ausdruck finden müssen, wie am Arbeitnehmerflügel der CDU oder den Seeheimer Kreis der SPD deutlich wird.²⁵ Diese Blöcke der Parteien verhandelten dann im Parlament um Kompromisse. Diese Kompromissfindung ist allerdings nach Fraenkel (SmD, S. 354) nur möglich, wenn sich die Akteure der Unterschiede voll bewusst seien. Die Betonung der Divergenz sollte wiederum die Potentiale der *Einigung* mindern.

*

Die Parlamentarier sollen Interessen engagiert vertreten und neutral repräsentieren: Fraenkel erkennt hierin eine notwendige *Doppelrolle*. Nur in der Einsicht in die Unabdingbarkeit beider Bezüge sei die Funktion der Parlamentarier erfüllbar. So sei es normal, dass diese auch partikulare Interessen verträten und an Gruppeninteressen gebunden seien. (Vgl. HVP, S. 35) Dies werde erst dann problematisch, wenn sie sich nicht zu ihrer *Doppelrolle* bekennen und sich ihrer Vermittlungsfunktion entziehen würden: »Solange es ihm verwehrt ist, sich offen zu der Doppelrolle eines Repräsentanten der Nation und eines Vertreters von Partikularinteressen zu bekennen, muß er die Wahrnehmung eines jeden Sonderinteresses mit der Gloriole des Schutzes von Gemeinschaftswerten umkleiden.« (HVP, S. 33f.) Die Gemeinwohlorientierung wäre dann nur einem Partikularismus vorgeschoben.

-
- 23 Können wir in der Folge einen demokratisch-qualitativen Anspruch an die Parteien entwickeln? Eine Frage wäre zum Beispiel, ob Parteien die Interessen schon selbst vermitteln und aufbereiten müssen, oder ob sie die öffentliche Meinung eher einseitig entsprechend der eigenen programmatischen Anlage aufnehmen.
- 24 Zur Doppelrolle der Parteien: »Sie wirken bei der Bildung des Volkswillens dadurch mit, daß sie das pluralistisch in zahllose Gruppen aufgespaltene Volk für den spezifischen Zweck parlamentarischer Mehrheitsbildungen in wenige politische Blöcke zusammenfassen, ohne im übrigen deren Existenz und Funktionen in Frage zu stellen; sie wirken bei der Bildung des Staatswillens dadurch mit, daß sie die gewählten Abgeordneten des Volkes einer strikten Fraktionsdisziplin unterwerfen, ohne die der einzelne Abgeordnete hilflos dem Druck der Interessengruppen ausgesetzt wäre, deren Unterstützung für eine Wiederwahl unentbehrlich ist.« (HVP, S. 46f.)
- 25 An einer Stelle verschiebt Fraenkel die Kompromissfindung vor die Parlamentsdebatte und vor die Ebene der Parteien: »In einer perfekt funktionierenden pluralistischen Demokratie ebnen die Interessengruppen durch den Abschluß sozialer und ökonomischer Kompromisse den Parteien den Weg zur Erfüllung ihrer Aufgabe, bei der politischen Willensbildung des Volkes mitzuwirken.« (DwD, S. 61) Eine anschließenden Fragen wäre, ob sich dann nicht die Debatte erübrigt.

Durch die Verschleierung würden die Probleme nicht mehr im Parlament verhandelt werden, die kollektiven Interessengegensätze kaschiert, der Parlamentarismus *vergiftet*.

Plausibel wäre folgende Differenzierung: Die Allgemeinwohlorientierung bestimmt die Spielregeln und Austragungsweise des Konflikts, die Interessen liefern das Material, die Motive und die Energie. So könnten die Parlamentarier gleichzeitig *für* Interessen eintreten und einen Interessenausgleich ermöglichen. Auch Fraenkel betont, dass nur durch eine freimütige Austragung in pluralistischen Gesellschaften Konflikte beseitigt oder deeskalieren können. Wiederrum scheint die konstitutive Bedeutung des *Dissenses* auf, obgleich die Frage ist, für was der Parlamentarier eintritt: Streitet er für sich, oder stellvertretend für eine Gruppe, einer Partei oder seine Wähler? Ein anderes Problem ist die Autorisierung: Die Autorität der Repräsentanten begründet Fraenkel durch deren Einholung des Gemeinwohls, nur so könne sich die Repräsentation als verbindliche und verbindende Instanz konstituieren. Wenn er nun die Vertretung von Interessen zulässt, muss er ausweisen, warum deren Partikularität nicht zu Heteronomie führt. Die Spannung zwischen *Repräsentation* und *Transformation* bekundet sich auch hier, die Doppelrolle scheitert bei ihrem Vermittlungsversuch an den divergenten Imperativen. Neben diesen beiden Bezügen weist Fraenkel noch auf einen funktionalen Aspekt hin, der eine ideologische Strukturierung erfordert: Ein Parlament dürfte nicht in eine heterogene Vielheit von Interessengruppen zerfallen, da so die Regierung leichtes Spiel hätte, indem sie die Fraktionen gegenseitig ausspiele. Ein Parlament bedürfe klarer Fronten, Alternativen und Gegensätze.²⁶ Just diese ideologische Kluft kann zwar der Orientierung dienen, nach Innen wie Außen, gleichsam sollte sie wiederum die Kompromissfindung und den Ausgleich erschweren.

Das Potential zum Ausgleich, sowie zur Einsicht in das Gesamtinteresse, weist Fraenkel jedenfalls exklusiv der politischen Repräsentation zu. Zwischen ihr und dem Bereich der Interessenartikulation besteht eine Schwelle. So läuft die Diskussion auf Ebene der Repräsentanten sachlicher, sachgemäßer und sachverständiger ab und die Akteure behalten das Allgemeine im Blick.²⁷ Die Transformation und die Repräsentation setzen unterschiedliche Ursprünge des *Einen* an: Einmal versichert ein ausgleichender Mechanismus dessen Einholung (die *Resultante*), das andere Mal eine ausgezeichnete Qualität einer bestimmten Ebene oder Instanz (die Repräsentation). Im repräsentativen Streit der Interessen im Parlament bildet sich nach Fraenkel a posteriori ein Gemeinwohl aus: Die Parlamentarier bleiben im doppelten Bezug. Sie streiten für partikulare Interessen und stehen objektiv *über* ihnen, sie sind ebenso durch Leidenschaft und Affekte geprägt wie durch Zurückhaltung und Sachorientierung, sie kämpfen mit Leidenschaft für ihre Sache und stehen Kompromissen unvoreingenommen gegenüber. Ob der Ausgleich nun

26 Dem Streit von Weltbildern steht die liberale Position distanziert gegenüber, sie will den politischen Konflikt der Bürger eher als Streit um Interessen, als Streit der Argumente über Deutungen verstanden wissen. Mouffes Denken der Hegemonie politisiert wiederum die gesellschaftliche Eigendeutung: Das Paradigma eines gesellschaftlichen Selbstverständnisses ist selbst schon Machtstruktur. So wie Fraenkel eine abgeschwächte Form von Ideologie wieder einführt, so nehmen auch andere Ansätze wie der von Rawls oder Habermas gemäßigte ideologische Konflikte positiv auf.

27 Die Frage ist, wie die Parlamentarier ein Gesamtinteresse im Blick haben sollten, wenn sich dieses erst in ihrer Diskussion bildet? Es bleibt mithin die Frage, wann und wie sich das Gesamtinteresse herauszubilden vermag.

über eine Perspektivenerweiterung (Barber), eine Reformulierung im Horizont der Verallgemeinerbarkeit (Rawls und Habermas) oder eine gestiegene Empathie und Selbstzurücknahme zustande kommt, bleibt offen. Die Loslösung von vor-repräsentativen Verpflichtungen ist eine notwendige Bedingung *frei-flottierender Diskurse*²⁸. Nur ohne diese Bindungen lässt sich der größere Kompromisscharakter, die fehlende egoistische Neigung und das gesteigerte Abstraktionspotential plausibilisieren.²⁹

*

Auch der politische Status der Interessen ist ambivalent: Bildet der Pluralismus einerseits den Grund demokratischer Ordnungen, gefährdet er andererseits die Distinktion der repräsentativen Instanzen. Zwar fehlt den Interessen jedes politische Potential an Verbindung und Verbindlichkeit, an kollektiver Gestaltung und Steuerung, sie liefern aber Energien und Impulse. Es ist nicht nur die Frage, welche politische Funktion und Position den Interessen zugesprochen werden kann, sondern, ob es einen Bezug zwischen sozialen und politischen Räumen, also dem Pluralismus und der Repräsentation, gibt. Ein autonomes, kreatives politisches Potential spricht Fraenkel *dem Volk* ebenso wenig zu wie die nötige intellektuelle Kompetenz. In diesem Sinne kommt der Interessenvertretung weder eine Lenkungs- noch eine Korrekturfunktion zu. Auch wenn manchen organisierten und großen Interessenvertretungen und Verbänden durchaus Einfluss auf das Regierungshandeln oder einzelne Parlamentarier zuerkannt wird, resultiert diese Relevanz nicht auf politischen Ansprüchen, sondern sozialen und ökonomischen Status. Gleichwohl bleibt den Repräsentanten ein Bezug auf diejenigen aufgegeben, die sie repräsentieren. Ob sich dies nun in Rücksicht, Verantwortung oder Vertretung äußert, ist dabei zunächst irrelevant. Letztlich lässt sich der Nexus von Repräsentierenden und Repräsentierten trotz ihrer funktionalen Division nicht vollständig *aufheben*.³⁰ Wenn Fraenkel die repräsentative Einsicht im Sinne des *hypothetischen Volkswillens*³¹ herausstellt, kommt er nicht umhin, im selben Schritt eine konstitutive Kontrollfunktion auf Seiten der Repräsentierten zu postulieren. Ebenso ist die Willens- und die Gemeinwohlbildung von einer breiten Rezeption der Interessen abhängig: Fraenkel bemängelt (DöM, S. 244ff.) Verzerrungen politischer Willensbildung und nicht-öffentlicher politischer Steuerung, die aus wirtschaftlichen Monopolstellungen und Lobbyismus resultieren. Eine gelingende politischen Willensbildung bedürfe die Beteiligung der

28 Diese Bezeichnung stammt zwar von Habermas, sie kennzeichnet jedoch trefflich den Grundcharakter der repräsentativen Diskussion, wie es Fraenkel entwickelt.

29 Einen Ausweg bietet Fraenkel selbst durch einen Hinweis auf eine weitere personelle Zuspitzung an: Er betont mehrfach die Notwendigkeit der Durchsetzung von Entscheidungen Seitens des Regierungschefs und des Oppositionsführers. Demnach können diese herausgehobenen Autoritäten die Interessen dadurch frei und ungezwungen diskutieren, weil sie die Entscheidungen durchsetzen können und keinem Rechtfertigungszwang unterlägen. Ob dies aber noch mit dem eigentlichen Debattenmodell zu vereinbaren ist, kann bezweifelt werden. An dieser Stelle können wir die offenen Fragen nicht klären, es muss bei den Hinweisen bleiben.

30 Der These, wonach Fraenkel just diese Grundstruktur der Repräsentation mit seinem Modell der absoluten Selbstreferenz auflöst, müsste einzeln nachgegangen werden.

31 Wir werden dieses Konzept im Weiteren erhellen.

Bevölkerung, sei es direkt in Wahlen oder indirekt über Interessenvertretungen. Letztere müssten demokratisch, offen, transparent usw. sein, ginge ansonsten die Gemeinwohlfindung des Parlaments fehl. (Vgl. MGM, S. 276) Das Gemeinwohl bildet sich somit einerseits in einer responsiven und sensiblen Konversion der Interessen, andererseits über die Garantie einer losgelösten, ausgezeichneten politischen Instanz.

Halten wir fest, dass Status, Qualität und Funktion der Interessen vage bleiben. Die repräsentative Versicherung des *Einen* muss sich dem *Vielen* ebenso entziehen wie es dem eigenen Ursprung und Aspekten seiner Position, Potenz und Programmatik nach auf dieses bezogen bleibt. Die Verknüpfung zwischen der Sphäre des *Dissenses* sowie der partikularen Interessen und der Sphäre des *Einen*, des Ganzen und Gemeinsamen bleibt durch Spannungen geprägt: Sie kann von einer Trennung über eine einseitige Aufnahme bis hin zu einer direktiven Bindung und konstitutiven Abhängigkeit reichen.

1.2 Die Verbindung und die Verbindlichkeit – Die Bedeutung und die Grenzen des »Einen«

Die *dialektische Spannung* der Prinzipien von Interessenrepräsentation und Gemeinwohlorientierung ist dem *demokratischen Denken* laut Fraenkel inhärent, ihre Vermittlung bildet den Impuls und das Motiv der Demokratie. »Das Bekenntnis zur »westlichen Demokratie« erfordert gleicherweise die Anerkennung der Befugnisse der Bürger, ihre Interessen frei und ungehindert vertreten zu können, wie die Anerkennung der Befugnis der Gesamtheit, den Primat des Gemeinwohls gegenüber allen Interessengruppen durchzusetzen.« (DwD, S. 58) Fraenkel trennt hier nicht einfach zwei normative Momente, sondern zwei konstitutive Prinzipien, denen unterschiedliche Imperative folgen: Einerseits geht es um Beteiligung und Umsetzung von Interessen und ein Gemeinwohl, das sich in Konflikten partikularer und weltanschaulicher politischer Kräfte bilde, andererseits entstammt das Gemeinwohl einer entzogenen, übergeordneten Instanz, deren ausgezeichnete Bezug zum Ganzen eine Einsicht darin erlaube, was im Interesse *aller* sei. Einmal geht der politische Prozess und die Bildung des Gemeinwohls vom *Vielen* zum *Einen*, das andere Mal ist das *Eine* dem *Vielen* vorgeordnet. Einmal bleibt das Gemeinwohl partikular zerstreut und Teil sozialer Kämpfe, das andere Mal ist seine Genese Teil des repräsentativen Versprechens. Diese Friktionen zwischen einer unbeeinflussten Kollision von Interessen und der antezedenten Güte repräsentativer Institutionen als Quellen des Gemeinwohls stehen nun im Fokus: Wir werden im Folgenden ausbreiten, wie Fraenkel den Ausgleich über eine Betonung des *a posteriori* versucht, die prinzipielle Spannung aber weiter präsent bleibt.

1.2.1 Gemeinwohl und Gemeinwillen – A posteriori versus a priori

Gemeinwohl und Gemeinwillen sind in Fraenkels Konzeption von zentraler Relevanz: Anhand dieser Begriffe versucht er, die Defizite *vulgärdemokratischer* Theorien aufzuzeigen und diesen sein Konzept entgegenzustellen, nach welchem sich das Gemeinwohl *a posteriori* als *Resultante des Interessenausgleichs* bilde. Folglich müsse jede vorausgesetzte Einheit des Gemeinwillens wie dessen *Übereinstimmung* aufgeben werden: Der Gemeinwillen findet seinen Ausdruck nur im parlamentarischen Disput. Im Pluralismus verfügt keine partikulare Instanz über die Kompetenz, kollektive Entscheidungen zu treffen. Die Setzung jeglichen Verbindenden wie Verbindlichen muss von generalisierenden und ho-

mogenisierenden Postulaten befreit werden, nur als aposteriorischer Ausgleich heterogener Kräfte, Meinungen und Interessen könne sich das Gemeinwohl noch bilden. Es gilt also, das pluralistische *Viele* konsequent als *Wesen* des Sozialen wie als *Fundus* jedweder politischen Ordnung zu verstehen.

»Der innere Widerstand gegen das Parlament als eines der höchsten Staatsorgane wird solange nicht überwunden werden, als an dem Dogma festgehalten wird, das Gemeinwohl sei eine vorgegebene Größe und die Ansicht dogmatisch verworfen wird, das Gemeinwohl stelle die Resultante dar, die sich jeweils aus dem Parallelogramm der ökonomischen, sozialen, politischen und ideologischen Kräfte einer Nation dann ergibt, wenn ein Ausgleich angestrebt und erreicht wird, der objektiv den Mindestanforderungen einer gerechten Sozialordnung entspricht und subjektiv von keiner maßgeblichen Gruppe als Vergewaltigung empfunden wird.« (HVP, S. 34)

Nach Fraenkel vollzieht sich der *Ausgleich der antagonistischen Gruppeninteressen* (MGM, S. 273) in der Auseinandersetzung des Parlaments. Teils unpräzise Aussagen erschweren das Verständnis: Was meint Fraenkel mit *Nation*? Was ist deren *Grund*, Grenze und Identität? Was sind *objektive* Maßstäbe *gerechter Sozialordnung*? Was sind *maßgebliche Gruppen* und vor allem, was ist das *Maß*: Wer setzt es, wer misst es und wer prüft die Eichung? Ebenso unklar sind die Begriffe der *Kraft* und der *Ideologie*.³²

Fraenkel entnimmt sein Verständnis des Gemeinwillens einer englischen Denktradition: Nach dieser gibt es keinen vorgefassten Gemeinwillen, dem nachzukommen wäre, sondern das Parlament ist die *echte* Repräsentation des Volkes, weil sich in ihm die verschiedensten Interessen eine Stimme verschaffen könnten. (Vgl. DwD, S. 56) Die Annahme eines vorgegebenen, a priori vorhandenen, besser: verkündeten oder geoffenbarten Gemeinwillens ist laut Fraenkel indes ein typisches Attribut des *französisch* geprägten Demokratieverständnisses. Wie wir schon angemerkt hatten, sei eine solche Annahme ein Signum partikularer Despotie, des *Jakobinismus* in Fraenkels Worten. Diese Kritik ist übertragbar auf alle apriorischen Annahmen des Gemeinwohls. In einem zweiten Schritt, den Fraenkel als solchen aber nicht eigens theoretisch ausweist, sondern qua Plausibilität setzt, bedingt ein vorgefasster Gemeinwillen notwendigerweise auch die Forderung nach einer homogenen Gesellschaft und ist so das ganze Gegenteil von Fraenkels Pluralismusvorstellung, welche von einer heterogenen Gesellschaft mit autonomer Gemeinwillen- und Gemeinwohlbildung sowie dem Leitbild der fehlbaren Natur des Menschen³³, dem *krummen Holze* Kants, ausgeht.³⁴ Im französischen Modell fuße der Gemeinwillen auf heteronomen Setzungen durch Einzelne, die einen höheren Zugang zur

32 Ebenso schwierig bleibt die Metaphorik geometrischer Begriffe.

33 Massing (Vgl. EF, S. 219) zufolge ähnelt Fraenkels Menschenbild dem der *Federalist Papers* und entstamme der jüdisch-christlichen Tradition: Es ginge ihm um den Menschen, wie er ist. Angaben des wahren Wesens des Menschen, seines wirklichen Seins, müssen sich dem Glaukos-Problem Rousseaus stellen: Die Bestimmung des Wesenskerns des Menschlichen bleibt Konstrukt, welche Instanz auch bemüht werde. Daneben ergebe sich aus dieser anthropologischen Setzung in Verbindung mit einem *westlichen Demokratieverständnis* die Legitimation des Bürgers zur egoistischen Interessenverfolgung. (Vgl. EF, S. 220)

34 Die *Übereinstimmung* fällt somit mit Einigkeit des Volkes zusammen. Fraenkel kann diese behauptete Integrität nur als heteronome Setzung verstehen. Wir werden im letzten Kapitel sehen, wie

Wahrheit behaupteten, gesellschaftliche Komplexität und Heterogenität negierten und die den Anspruch eines neuen, besseren Menschen mithilfe von Erziehungsmaßnahmen bis hin zur Erziehungsdiktatur umzusetzen beabsichtigten. Dagegen hören pluralistische Gesellschaften auf *Fakten des sozialen Lebens* und *die Gebote der sozialen Ethik*, denn: »Je sozial differenzierter eine Gesellschaft ist, desto geringer ist die Gewähr, daß mittels eines unreflektierten *consensus omnium* dem Postulat der autonomen Verwirklichung des *bonum commune* Rechnung getragen wird.« (DwD, S. 60) Da der obligatorischen Homogenität die Diversität der modernen Welt entgegenstehe, schlosse sich diese Tradition qua Obsoleszenz von selbst aus.³⁵ Dennoch bildet sich das Gemeinwohl nicht bedingungslos und ungeordnet: Die *Naivität der ständestaatlichen Vorstellung*³⁶, aus Interessenverfolgung ergebe sich automatisch das Gemeinwohl, sofern dieser Prozess nur institutionalisiert sei, müsse überwunden werden.³⁷ (Vgl. DwD, S. 59) Nur ein eingeechter *Dissens* könne zur Bildung des Gemeinwohls führen: Fraenkel ordnet den Streit nach bestimmten Regularien und grenzt ihn von einem *unkontroversen Sektor* ab. Gleichsam entwickelt er Anforderungen an das Verhalten der Repräsentanten: Diese müssten das Primat des Gemeinwohls beachten, die egoistischen Potentiale ihrer Forderungen beschränken und deren Verträglichkeit mit dem Allgemeinen prüfen.³⁸ Offen ist, wie Fraenkel diese Bindung begründet und von heteronomen Fixierungen abgrenzt. Eine andere Frage ist, wie das erst a posteriori gebildete Gemeinwohl fähig sein soll, seine eigene Konstitution konstruktiv zu begleiten und sich selbst zu stiften.

*

Fraenkel spricht sich zunächst dafür aus, das Gemeinwohl als *regulative Idee* zu verstehen und sich so eventuellen apriorischen Implikationen zu enthalten. Im Sinne der re-

auch er kulturelle Kontexte einführt, die sich auch als Einheitsstiftungen sozialer und politische Bezüge deuten lassen.

- 35 Fraenkel bescheinigt der französischen Tradition also durchaus eine Berechtigung, nur sei diese obsolet. Von der Struktur parallel, vom Inhalt konträr argumentiert Barber: Auch wenn wir dem liberalen kritischen Denken eine Emanzipation und bestimmte Freiheitsrechte, mithin Abwehrrechte staatlicher Willkür, zu verdanken hätten, wären diese nun für die weitere Emanzipation obsolet, eben weil sie keine gemeinsame politische Autonomie der Bürger zuließen. Wie zu erwarten, ist der Vorwurf der Obsoleszenz eng mit der jeweiligen Theoriestrategie verwoben und in deren normative Ansprüche wie Weltanschauung eingelassen.
- 36 Fraenkel bezieht sich hier auf eine Gegenbewegung gegenüber der Ausbreitung des Ideengutes der westlichen Demokratien nach dem Ersten Weltkrieg. Das Denken einer essentiellen Gemeinschaft, dem wahren Staat usw. dienten neben der Nationsromantik als Gegenentwürfe zur Demokratie der Weimarer Republik.
- 37 Nach Schütt-Wetschky muss Fraenkel noch eine zweite Bedingung für die Realisierung des Gemeinwohls anführen, nämlich eine »starke Stellung der Verbandsführung gegenüber ihren Mitgliedern.« (IUS, S. 32, vgl. auch Detjen NN, S 158)
- 38 Hier kann auf Rawls verwiesen werden, der einen ähnlichen Verallgemeinerungstest in seinem Politischen Liberalismus vorstellt. Im Falle von Rawls bezieht sich die Zügelung auf partikuläre Argumentationen, deren allgemeine Zugänglichkeit in Frage gestellt und die in der Folge nicht mehr im öffentlich-allgemeinen Raum rechtfertigbar sind. Im Gegensatz zu Habermas scheint Fraenkel wie Rawls diesen Test monologisch zu fassen.

gulgativen Idee ist die Einholung des Gemeinwohls zwar geboten, seine vollständige Anverwandlung ist aber zugleich ausgeschlossen.³⁹ Das Gemeinwohl ist mithin eine kontrafaktische Fiktion, die ebenso als Ziel und Motiv wie als koordinierender und integrierender Rahmen dient. Zugleich mache ein derartiges Gemeinwohl einen anderen Umgang nötig: »Wenn wir vom Gemeinwohl reden, denken wir nicht in Kategorien der Macht, sondern in Kategorien des Rechts und der Gerechtigkeit; wir bewegen uns nicht im Bereich des Seienden, sondern des Sein-Sollenden. Gemeinwohl ist keine soziale Realität, sondern eine regulative Idee.« (DwD, S. 61) Der Entzug ist zweiseitig: Das Gemeinwohl verliert mit den apriorischen Bezügen auch sein invasives politisches Potential. Ohne als illusorisches Versprechen kollektiver Übereinstimmung zu dienen, attestiert auch Fraenkel dem Gemeinwohl spezifische Funktionen der Integration, auf die wir im Weiteren zu sprechen kommen.

Die Integration pluralistischer Gesellschaften benötige solche regulativen Ideen, totalitäre Staaten hingegen würden versuchen, die Einheitlichkeit des Gemeinwohls über die Reduzierung gesellschaftlicher Differenz zu gewährleisten. (Vgl. DwD, S. 61f.) In pluralistischen Gesellschaften komme der regulativen Idee des Gemeinwohls die Funktion der Koordination zu, die allerdings in Hinsicht zweier unterschiedlicher Kontexte geschieden werden muss:

»Unter Gemeinwohl soll im folgenden eine in ihrem Kern auf einem als allgemein gültig postulierten Wertkodex basierende, in ihren Einzelheiten den sich ständig wandelnden ökonomisch-sozialen Zweckmäßigkeitserwägungen Rechnung tragende regulative Idee verstanden werden, die berufen und geeignet ist, bei der Gestaltung politisch nicht kontroverser Angelegenheiten als Modell und bei der ausgleichenden Regelung politisch kontroverser Angelegenheiten als bindende Richtschnur zu dienen.« (MGM, S. 272)

Im Prinzip ist die Funktion des Gemeinwohls in beiden Sphären die gleiche, nur die Arbeitsumgebung und deren Imperative schwanken. In beiden Sphären gibt es einen rein formal-prozeduralen und einen materiell angereicherten Teil des Gemeinwohls, wobei letzterer eher als erkennbares Leitbild denn als eindeutige und umfassende Vorgabe verstanden werden sollte. Einerseits tritt das fixierende und definierende Moment in den Vordergrund, weil kein Streit herrscht, andererseits ist die inhaltliche Ausgestaltung den Aushandlungen der Interessenvertretungen überantwortet, deren Konflikte gleichsam über geteilte Arrangements und Reglements strukturiert und konstruktiv gestaltet werden. Relevant ist zudem der Verweis Fraenkels auf den *Wertkodex*, der dem Gemeinwohl und dessen Bildungsprozessen als Grund und Rahmen dienen soll.

Die zweite Funktion setzt bei den kohäsiven Potentialen des Gemeinwohls in pluralistischen Gesellschaften an: Die Orientierung am Gemeinwohl wird als Erwartung *an* und als Vertrauen *in* die Repräsentanten vorausgesetzt, ihre Egoismen im Sinne des Gemeinwohls zumindest zu beschränken und letzteres im Blick zu behalten. (Vgl. DwD, S. 66) So werde zugleich eine Integration befördert und der *Atomisierung* der Ge-

39 Die klassischen Beispiele sind Gott und Freiheit, aber auch Gerechtigkeit scheint kompatibel.

sellschaft entgegengewirkt.⁴⁰ Offenkundig beschreibt Fraenkel mit dieser Funktion die Ausbildung eines Konnex zwischen den Repräsentanten und den Repräsentierten, der Ebene der Politik und der des Sozialen. Die repräsentativen Institutionen, Verfahren und Akteure bedürfen einer grundlegenden Anerkennung.⁴¹ Dabei ist den Repräsentierten selbst ein Zugang zum Gemeinwohl versperrt, ihr Vertrauen können sie weder verstehen noch überprüfen. Diese Zuversicht in die Interessenvertreter steht gleichsam in Spannung zu Kritik und Kontrolle, die ebenso Attribute der Demokratie sind: Dies zeigt sich am Rechtfertigungsdruck gegenüber der Öffentlichkeit, sowohl in Hinsicht der Allgemeinwohlverträglichkeit politisch-programmatischer Praxis als auch im Sinne dessen permanenter Hinterfragung durch die Bevölkerung.⁴²

Die Umstellung des Gemeinwohls auf eine regulative Idee stellt die zweite Funktion vor Herausforderungen. Das zugesprochene Potential der Orientierung reibt sich an der gleichzeitigen Einsicht in die Uneinholbarkeit und Unbestimmbarkeit des Gemeinwohls. Fraenkel muss dem Risiko begegnen, das Gemeinwohl könne so den Konnex nicht mehr stiften und die Gesellschaft nicht mehr verbinden. Wie das Gemeinwohl muss sich auch dessen Funktion umstellen. Als regulative Idee beansprucht das Gemeinwohl gleichzeitig seine eigene Geltung und die Einsicht in die Unmöglichkeit seiner Umsetzung. Fraenkel beabsichtigt, die fundamentale Ermangelung an *kollektiver Identität* auszuhalten und zugleich den politischen Zielen Bindungskräfte zuzusprechen. Das *Fehlen* selbst wird zur letzten Sicherheit, und so dem Streben nach dem *Einen* die Spitzen und Extreme genommen. Die Einsicht wie auch das Streben vermögen beide, jeweils gebrochen, integrative Potentiale auszubilden. Wichtig hierfür ist, dass aus der Einsicht keine Apathie wird, und das Streben sich nicht verabsolutiert (im Sinne des Totalen und des Radikalen). Die Einsicht in die Pluralität und Relativität negiert den Universalitätsanspruch der Ideale und konterkariert deren unbedingte Geltung. Wichtiger noch ist die Einsicht in die Unmöglichkeit der Umsetzung: Zielt die Pluralität auf einen politischen und sozialen Kontext, verweist die Umsetzbarkeit auf die Idealität selbst und verbleibt im selbstreferenten Bezug des Individuums. Fraenkel genügt der eher pragmatische Hinweis auf eine Einsicht in die *Bürden der Vernunft* (Rawls), um auf der Uneinholbarkeit idealistischer Forderungen zu bestehen.⁴³ Andere Konzepte entwerfen weit anspruchsvollere Modelle diskursiver Rechtfertigung nach rationalen und universellen Kriterien (z.B. Habermas). Gleichwohl kann entgegen Fraenkel der Vorwurf erhoben werden, dass er die Übertragbarkeit der regulativen Idee des Gemeinwohls stark beansprucht, wenn er dessen Modell auf politische *Ideale* und *Ideologien* ausweitet.⁴⁴ Das Gemeinwohl dient mithin (weiter) als deeskalatives Korrektiv politischen Konflikts, das ein Auseinanderdriften des Sozialen verhindert. Es geht dem *Dissens* zuvor und ist diesem

40 Auch Easton stellte die konstitutive Bedeutung der Erwartungshaltung heraus, obgleich er sie in Systembezug setzte und als Entlastung der Rechtfertigungspflicht der Autoritäten verstand.

41 Mit Easton ließe sich diese Referenz im Sinne einer *diffusen Unterstützung des Regimes* verstehen.

42 Fraenkel betont einerseits die passive Auslegung, indem er die politische Praxis in die parlamentarische Repräsentation verschiebt, andererseits verweist die Kontrolle auf die Notwendigkeit der Rechtfertigung.

43 Der Bezugspunkt der Rechtfertigung ist also ein individueller, kein kollektiver.

44 Die Grenzen der Gemeinwohlbestimmung überträgt Fraenkel auf die Limitierung politischer Ideale und Potentiale. Dieser Konnex müsste noch ausgewiesen werden.

ausgesetzt; der Konflikt bedarf dem Gemeinwohl zu seiner Ordnung, zugleich entzieht sich das *Viele* jeder Bindung und Voraussetzung. Das Vertrauen wird nun weniger den Repräsentanten selbst entgegengebracht als Ausgleichsmechanismen.⁴⁵ Die Bindung der Interessenvertreter an eine Gemeinwohlverpflichtung löst sich und wird nunmehr dem institutionellen Arrangement und den Prozeduren der Entscheidungsfindung entgegengebracht.⁴⁶ Einerseits verweist das Gemeinwohl auf ein *Einverständnis* im Sinne eines hintergründigen *Fundus*, andererseits bleibt es als *Resultante* ein Effekt politischer Kämpfe und damit eben kein belastbares Fundament. Das Gemeinwohl verweist ebenso auf die integrativen Aspekte einer konsensualen *Einvernahme* wie sich jede ihrer Setzungen und Bindungen in partikuläre Zerwürfnisse aufzulösen scheint.

*

Indem Fraenkel die Produktion des Gemeinwohls mit prozeduralen Regelungen unterfüttert, die im Sinne apriorischer Annahmen verstanden werden können, weicht er den aposteriorischen Charakter des Gemeinwohls auf. Einerseits entzieht Fraenkel dem Gemeinwohl jede Definität: Nur *im* Streit der Interessengruppen kann ein Gemeinwohl entstehen, als nicht fixierbarer, sondern notwendig prekärer Ausgleich der Auseinandersetzungen.⁴⁷ Andererseits steht die regulative Idee des Gemeinwohls zwischen der Deutung als entzogener, impulsgebender Horizont und als bindende Struktur der Konfliktaustragung: Der Streit muss, soll er konstruktiv sein, in geordneten Bahnen stattfinden, nach einem festen Reglement, das neben der Ausrichtung der *Op*-Position auch die Art und Weise der Auseinandersetzung definiert. Weil Fraenkel den *Dissens* in einem bestimmten Sektor verortet, er bestimmte Themen aus- und einschließt und er ihn an bestimmte Institutionen sowie bestimmte Normen bindet, hat der Konflikt eine koordinierende Funktion. Seine Ausrichtung soll die Objektivierungstendenzen politischer Akteure hemmen, Streit kanalisieren und institutionalisieren.⁴⁸ Daneben beansprucht das Gemeinwohl eine innere Zurückhaltung der Akteure im Sinne der Doppelrolle, die sich selbst auf die Verallgemeinerbarkeit von Interessen und Forderungen hin befragt – wobei die Frage wäre, wie sich hier das Allgemeine bestimmt –, und die geteilte Akzeptanz der Verfah-

45 »Die westlichen Demokratien lehnen es ab, die Träger kollektiver Interessen gleichzuschalten oder auszuschalten, weil sie darauf vertrauen, daß das Gemeinwohl nicht trotz der Betätigung, sondern geradezu dank der Mitwirkung von Interessenverbänden zustande zu kommen vermag. Dies Vertrauen ist auf die Annahme gestützt, daß auch in der Gegenwart die regulative Idee des Gemeinwohls genügend Überzeugungskraft besitzt, um eine Atomisierung der pluralistischen Gesellschaft zu verhindern.« (DwD, S. 66)

46 »Wie kann im Einzelfall ermittelt werden, ob ein bestimmter Vorschlag, z.B. ein Gesetzentwurf, der Gemeinwohl-idee entspricht? [...] Als Gemeinwohl gilt, was von einer Mehrheit – insbesondere vom Parlament – beschlossen wird. [...] Wohlgeachtet: Das von der Mehrheit beschlossene Gesetz gilt als Gemeinwohl. Denn auch die jeweilige Mehrheit kann nicht die Wahrheit erkennen. Bestandteil des Grundkonsenses im eben angesprochenen Sinne Fraenkels ist, daß die Mehrheitsregel als Gemeinwohlregel und damit zugleich als Konfliktlösungsregel gilt.« (Schütt-Wetschky IUS, S. 15.)

47 Die Limitierung durch die Bindung eines Zugangs zum Allgemeinwohl an einen repräsentativen Horizont muss auch im Falle der Gemeinwohlkonstituierung ernst genommen werden.

48 Die Frage ist, ob Fraenkel seiner Verpflichtung auf das Gemeinwohl auf das Soziale im Ganzen bezieht oder eingeschränkt auf den Bereich des Repräsentativen.

ren, der Art und Weise der Konfliktaustragung und Entscheidungsfindung.⁴⁹ Gerade bei seiner Betonung des Kompromisses verweist Fraenkel auf ein Gemeinwohl, welches die Aushandlungsprozesse erst ermöglichen soll.⁵⁰ Die beiden letzten Aspekte legen nahe, dass Fraenkel die Wirkung des Gemeinwohls auf die Repräsentanten bezieht. Nur ihnen gesteht Fraenkel eine Orientierung am Allgemeinwohl zu. Die sozialen Antagonismen werden somit nicht entschärft, gleichwohl ihre repräsentative und repräsentierte Aufhebung.⁵¹

Als regulative Idee gibt das Gemeinwohl keinen rigiden, sondern einen orientierenden Rahmen des Möglichen, des allgemein Vertretbaren vor. Dieses Gemeinwohl bleibt unkonkret, weniger fordernd als anleitend. Andersherum zeigt sich im Rahmen des Gemeinwohls, welche Werte, Normen und Begründungen nicht verallgemeinerbar sind und als Interesse nicht in den politischen Raum eingebracht werden können.⁵² Dieser Zug eines bestimmten wie bestimmenden Gemeinwohls reibt sich an dem Schlüsselmotiv, wonach jede Limitierung pluraler Vielfalt heteronome Potentiale innewohnen.⁵³ Aus pluralistischer Perspektive ließen sich die Horizonte decken, indem ein prozedurales Gemeinwohl selbst Neutralität und Fairness versichert. Dennoch bleibt das Problem zunächst bestehen: Die Koordination der Konflikte schwankt zwischen einer immanenten Ordnung und einer äußeren Bestimmung durch den *Wertkodex*. Muss das Eine seine inhärente Kompetenz zur Selbstsicht, Selbstübersteigung und Selbstbestimmung ausweisen, so stellt das Andere auf Kontexte ab, auf vorausgesetzte Verbindungen und Verbindlichkeiten. Fraenkels Gemeinwohlsatz schwankt zwischen einer apriorischen und einer aposteriorischen Grundlegung.⁵⁴ Auch der Gemeinwille steht zwischen *Kon-*

49 Auffällig ist, dass Fraenkel diesen Horizont des Gemeinsamen in seinem Repräsentationsansatz als diffizil und anspruchsvoll charakterisierte und einer verbreiteten Befähigung hierzu skeptisch gegenüberstand. Ähnliches galt für den Kompromiss.

50 Damit eröffnet sich die Frage, ob Regeln und Prozeduren inhaltsfrei und neutral sind, ob sie keine Status quo- Instanzen bevorteilen oder Hierarchien reproduzieren usw. Versuchen wir es so: Das Allgemeine liegt in der Bestimmung der Verfahren, die Kreise ihrer Ein- wie Ausschlüsse, Politisierungen und Entpolitisierungen, wobei Teilnahmen und Enthaltungen sowohl prozedurale als auch normative wie personelle Maßstäbe setzen.

51 Was regelt dann die Konflikte des Sozialen? Wie schränkt sich die Übertragung zwischen dem Repräsentierten und dem Sozialen ein? Wird der soziale Konflikt durch die Imperative der repräsentativen Regelungen überformt oder sprengt die Unordnung des Sozialen die Koordination des repräsentativen Diskurses?

52 Es sei hiermit nicht behauptet, dass solche Interessen keinen Einfluss hätten, nur dass sie keine offene politische Größe sein können. Bestes Beispiel ist der intransparente Lobbyismus, gegen den sich auch Fraenkel ausspricht, weil dieser nach ihm gegen das Öffentlichkeitsgebot demokratischer Politik verstößt.

53 Die Arbeiten Detjens NN, Massings IUK und Kremendahls PID, nehmen zwar jeweils Bezug auf die apriorischen Grundzüge, die Repräsentation und ihre Mechanismen beziehen sie kaum ein.

54 Fassen wir unser Argument nochmals anders: Wenn Fraenkel die Prozesse des Interessenausgleichs als Bestimmungsgröße des Gemeinwohls definiert und diesem Gemeinwohl die Kompetenz des öffentlich-allgemeinen Maßstabs, also der Maßgabe, welche Interessen in welchem Sektor, welche politisch und welche nicht, eingebracht werden dürfen – der Zirkel ist offenkundig –, dann muss er entweder den Ausgleich als neutral und ohne eine politische, soziale oder kulturelle Bestimmung setzen, oder der muss in Kauf nehmen, die Interessenlage des Status quo inform des Gemeinwohls zu reproduzieren. Die Loslösung von apriorischen Setzungen würde dann so weit

und *Dissens*: Wie es Bereiche gibt, über deren Ausgestaltung *Einigkeit* bestehe, herrsche über weite Teile der *Sozialordnung* *Dissens*, dem Auseinandersetzungen im Raum der Politik folgten. (Vgl. SDÜ, S. 89) Der Pluralismus wird also nicht nur in Folge der Koordination des Konflikts eingeschränkt, sondern ebenso durch die Unterscheidung in einen *kontroversen* und einen *unkontroversen* Sektor. Die *Einigkeit*, vormals problematisiert als Erstickung konstruktiven Konflikts, wandelt sich zu einer konstitutiven Notwendigkeit.

1.2.2 Die Willen des Volkes

Fraenkel differenziert zwei Volkswillen, einen *empirischen* und einen *hypothetischen*. Letzterer bezeichnet das unterstellte Ideal eines objektiv bestimmbareren Kollektivinteresses, nach dem das *Volk* strebe.⁵⁵ In der *Realität* unterscheide sich der empirische Volkswille, der sich über Mehrheitsentscheidungen bilde, von diesem Ideal. Die eigentliche Intention des Volkes und seine konkrete Ausformung können also abweichen: »Aufgabe einer

gehen, den individuellen Status nicht mehr als willkürlich, kontingent und willentlich bestimmt anzuerkennen. Fraenkel ist anschließend der Vorwurf zu machen, durch Neutralisierung des Interessenausgleichs und Gemeinwohlgenerierung eine partikuläre Verallgemeinerung vollzogen zu haben, also eine Verschleierung, wie er sie selbst kritisierte. Der Knackpunkt ist die Entscheidung zwischen dem abstrakt-allgemeinen und dem konkret-diskriminierenden Zuschnitt. (Vgl. Buchstein 2011b) In seinem Geleitwort zu Detjens Fraenkel-Studie verweist Steffani (NN, S. 10f.) auf die apriorischen Komponenten des Gemeinwohls, ein Verständnis dieses als reine Resultante ginge an Fraenkels Verständnis vorbei. Die Auszeichnung des Naturrechts in der Auslegung Detjens (NN, S. 149, S. 152, S. 202) als Integrationsfigur und Einheitsstiftung, mithin als Quell der Ordnung und der Schöpfung entthobene Instanz, verweist auf eine Fehlstelle in Fraenkels Pluralismustheorie. Unsere Untersuchung und die Detjens decken sich in dem Bemühen, die Verweise ins Konsensuale, ins Allgemeine, ins Unendliche offenzulegen: Ob nun ein dezidiert christliches Verständnis des Naturrechts und dessen Bestimmung als Integrationsfundament pluralistischer Ordnungen dienen kann, darf bezweifelt werden. (Vgl. NN, S. 225) Wenn Pluralismus nicht mehr weltanschaulich neutral ist, kann er einen basalen gesellschaftlichen Konflikt nicht mehr aufheben. Der Versuch, das – besser: ein – Naturrecht als vormenschlich, nicht verhandelbar und objektiv herauszustellen und als Grundlegung von Recht, Gerechtem und Gesetz zu bestimmen, führt in den Pluralismus eine diesem fremde Universalisierung und Transzendenz ein. (Vgl. NN S. 24ff., 489 – 498) Da hilft es auch wenig, dass sich Detjen (NN S. 28) der Gemachtheit der Welt, also die Schöpfung durch Gott, gewiss ist. Detjens (NN, S. 27f.) plakative Versuche, eine Empirie gegen eine bestimmte Normativität auszuspielen und der Willkürlichkeit konstruktionsbedingter Konstitutionsverständnisse von Wirklichkeit den Ursprung in einer personalen und *wollenden* Transzendenz entgegenzustellen, bleibt ein Rekurs auf einen vereinfachenden Dualismus. Die Argumentation gipfelt in der These, nur durch die Versicherung des klassischen Naturrechts könne konsistent gegen die Menschheitsverbrechen argumentiert werden: Wenn Werte und Geschichte relativ seien, so auch die Leben von Menschen. (Vgl. u.a. NN, S. 27f., S. 374, S. 469f.) Wir können uns leider nicht weiter mit Einlassungen auf Detjen aufhalten, zumindest was die Aspekte betrifft, die nicht genuin Fraenkel betreffen. Abschließend ein Hinweis auf das doppelte Ziel der Argumentation Detjens: Einerseits will er Fraenkels Neopluralismusansatz auf dessen offene Verweise untersuchen, andererseits das klassische Naturrecht im Sinne der katholischen Soziallehre verteidigen. Das Problem ist, dass sich Fraenkel (IUK, S. 139 – 148) keineswegs dezidiert für das klassische Naturrecht ausspricht, sondern es neben ein paar Hinweisen, auf die Detjen zurecht hinweist, als überholt ansieht, und es somit nicht als Klammer zwischen den beiden Seiten der Arbeit Detjens dienen kann.

55 Neben der objektiven Bestimmbarkeit sei dem Ideal nach das Gesamtinteresse ebenso *vorgegeben*: In welcher Hinsicht das Gesamtinteresse fixiert sein sollte, führt Fraenkel nicht aus. Das Gesamtinteresse kann sich prinzipiell ebenso a posteriori bilden.

Repräsentativverfassung ist es somit, die Realisierung des Volkswillens optimal zu ermöglichen mit der Maßgabe, daß bei einer etwaigen Divergenz zwischen hypothetischem und empirischem Volkswillen dem hypothetischen Volkswillen der Vorzug gebührt.« (RPK, S. 153) Es ist die Instanz der Repräsentation, die das Gesamtinteresse zu sichten vermag und die somit in die Position versetzt werden muss, den Fehlurteilen und Abweichungen des empirischen Gemeinwillens entgegenzuwirken.⁵⁶ Die Repräsentanten verfügen über eine ausgezeichnete Einsicht: Ihre objektive Gewissheit des Richtigen, des eigentlich vom Volk gemeinten und beabsichtigten Gesamtinteresses, wird nicht durch die Schranken und Hemmnisse beeinträchtigt, die dem Volk die Umsetzung unmöglich machen. Den Repräsentanten ist es demnach möglich, zwischen dem Ideal und dem Konkreten zu vermitteln, sie heben deren Division auf.

Die Priorisierung des *hypothetischen Volkswillens* leitet sich ab von einer genuinen Qualität der Repräsentation, die mit ebenso ausgezeichneten funktionalen Spezifika einhergeht. So wird der freien Repräsentation eine höhere Vernunft zuerkannt, da hier nicht einfach Interessen aufeinanderträfen, sondern die Akteure neben der Interessenverfolgung auch am Allgemeinwohl orientiert seien und sich um Kompromiss und Ausgleich bemühten.⁵⁷ Partizipativere Verfahren hätten dagegen den Mangel, durch politische Interessenverbände beeinflussbar zu sein, zudem fehle den Beteiligten die Sachkenntnis und sie ließen sich eher durch Emotionen lenken als durch die Vernunft.⁵⁸ (Vgl. PöM, S. 230) Im Umkehrschluss kommen den repräsentativen Institutionen, den Parlamenten und Parlamentariern, diese Defizite qua ihres repräsentativen Status nicht zu. Je reiner die Repräsentation, je abstrakter und unkonkreter, so näher sind die Ergebnisse am *hypothetischen Volkswillen*. Die Frage ist, ob das Alleinstellungsmerkmal der Repräsentation eher existentiell oder graduell ist.

*

Gänzlich aufgeben will Fraenkel (RPK, S. 154) den Einbezug des *empirischen Volkswillens* aber nicht: In einem repräsentativen System könne dieser integriert werden, sofern er *durch Wahlen und Delegationen sublimiert*, also umgelenkt und transformiert werde.⁵⁹ Fraenkel betont einerseits, dass *moderne westliche Demokratien* repräsentative und plebiszitäre Elemente benötigten, andererseits aber einzig das repräsentative englische Modell

56 Es kann mithin zur Konfrontation eines hypothetischen, Seitens der Repräsentanten bestimmten Gemeinwillens und eines majoritären, empirischen Willens einer Gesellschaft kommen. Ersterem gebührt nach Fraenkel der Vorrang, fällt der hypothetische Gemeinwillen doch per definitionem mit dem Gesamtinteresse in eins. Zugleich entzieht er sich Ansprüchen von Partizipation und Selbstbestimmung. Letztere haben gar ein Gefährdungspotential inne, beanspruchen diese doch eine Geltung neben oder über der repräsentativen Bestimmung des Gesamtinteresses.

57 Vgl. Detjen NN, S. 159.

58 Massing (EF, S. 220f.) betont dagegen, dass Fraenkel ein Bürgerverständnis entwickle, welches diesen als aktiven Teilnehmer und Vertreter seiner Interessen begreife. Auch Detjen verweist auf einen *Grundsatz breiter Partizipation* (NN, S. 126).

59 Fraenkels Repräsentationsmodell schließt eine Lenkungsfunktion durch die Wählerschaft allerdings aus: Wahlen, wie wir noch sehen werden, sind als *nachholende* Legitimierung zu betrachten, aber nicht als zielgerichtete, politische Willensbekundungen oder -bildungen.

den Ansprüchen des Pluralismus zu genügen vermöge.⁶⁰ Auf die Wahlen und ihr Sublimierungspotential werden wir später eingehen; die Delegation hingegen verknüpft Fraenkel (RPK, S. 165, auch PöM, S. 227f.) mit dem *trust*-Gedanken des englischen Liberalismus, der das Volk nicht als Willensbildungs-, sondern als nachgeordnete Kontrollinstanz begreife und sich so mit seinem eigenen Repräsentationsansatz durchaus vereinbaren ließe. »Nach der Identitätslehre herrscht das Volk, indem es sich selbst regiert, sei es direkt mittels der öffentlichen Meinung, sei es indirekt mittels seiner »Vertreter«. Nach der Trustlehre herrscht das Volk, indem es seine Regierung kontrolliert.« (PöM, S. 228) Die Regierung und das Parlament seien die *Treuhänder* der Macht; die Bevölkerung hätte ihnen vertrauensvoll die Macht gegeben und griffe erst wieder ein, wenn die Macht missbraucht werde. (Vgl. SmD, S. 331) Diese Arbeitsteilung sei existentiell geboten, da die Macht nicht direkt ausgeübt werden könne, sie müsse geteilt und vermittelt werden: Erst durch die Schaffung einer vom Volk getrennten und autonomen Repräsentationsinstanz könne dieses reflexive Potential umgesetzt werden.⁶¹ Dem Volkswillen würde es genügen, sich als hintergründige Instanz zu begreifen, die die Macht ausgelagert hätte, dennoch aber jederzeit eingreifen könne und als Quelle von Autorität und Legitimität diene.⁶² Eben weil das Volk sich nicht selbst kontrollieren und damit regieren könnte, stellten Ansprüche direkter Beteiligung und Einfluss potentielle Gefahren dar.⁶³ Nicht eine Komponente, sondern ihr Arrangement, ihr wechselseitiger Bezug, ist konstitutiv: Wie das Volk einer externen Instanz der politischen Umsetzung bedarf, bleibt die Macht von einer wiederum ihr äußeren Kontrolle abhängig. An dieser Stelle scheint eine konzeptionelle Umstellung auf: Im Denken der Repräsentation sprach sich Fraenkel für deren weitestgehende Loslösung von anderen Instanzen aus: Nur in diesem Entzug konnte sie zugleich über dem *Pluralen* und Heterogenen stehen und es ausgleichen. Das *trust*-Konzept hingegen setzt eine Verschränkung der Komponenten im Sinne von *checks and balances* voraus. Wenn dem Volk

-
- 60 Die Spannung zwischen normativem Anspruch und funktionaler Notwendigkeit entsteht im Falle Fraenkels an der Stelle der Einbindung nicht-repräsentierter Instanzen. Anscheinend müssen die Bürger über Teilhabe und -nahme mit dem politischen System verknüpft werden. Es stellt sich mithin die Frage, welche Funktion die plebiszitären Elemente haben, was also ihre demokratische Qualität ausmacht. Darüber hinaus verweist Detjen (NN, S. 163) auf eine andere Arbeit Fraenkels, in welcher dieser die repräsentative Demokratie als pragmatisches Substitut der plebiszitären Spielart fassen würde.
- 61 Wenn Fraenkel diese Trennung als politisch notwendig einführt und deren Einsicht vom Volk verlangt, zeigt sich, wie er den empirischen Volkswillen mit reflexiven Elementen des hypothetischen versetzt. Die politische Inkompetenz des Volkes zum Trotz wird dieses zur durchaus reflexiven Einsicht ermuntert, die eigentlich reflexive, ihm äußere Instanz zu installieren und zu autorisieren. Das Vermögen zur Reflexion wird zugleich negiert und beansprucht. In Hinsicht des Aspekts der notwendigen Teilung sei wiederum auf Lefort hingewiesen.
- 62 Diesen Ansatz der Repräsentation als gesellschaftliche Reflexion, die Auslagerung der Konflikte auf eine Ebene, die die Konflikte inszeniert und bearbeitbar macht, wird Lefort ausbreiten, ohne allerdings auf Fraenkel zurückzugreifen. Lefort fasst den Bezug zwischen Repräsentierten und Repräsentanten anders, eben nicht auf eine Kontrollfunktion eingeschränkt, sondern als politisch-praktischen Zugriff im Sinne von Autonomie.
- 63 Hinsichtlich der Repräsentation verwies Fraenkel auf ein performatives Defizit, hinsichtlich der Gewaltenteilung bekundet er dagegen ein funktionales.

vormals weder Einheit noch Einigkeit zukam, bildet dies nun eine Voraussetzung des Bezugs der Komponenten. Zum einen setzt dieser Bezug *Einsicht* und *Einverständnis* in die Teilung Seitens der fraktalen und antagonistischen Kräfte voraus.⁶⁴ Der entscheidende Unterschied ist, dass die Einheitsstiftung nicht mehr als entzogener Mechanismus konzipiert wird, sondern konstitutiv der Zustimmung der partikularen Kräfte bedarf: Die Bedingung der Affirmation ist dem liberalen Grundmotiv und Fraenkels Betonung des heterogenen *Pluralen* doch recht fern. Zum anderen setzt der Bezug eine gewisse Koordination voraus, eine geteilte Ausrichtung auf die politischen Akteure und Mechanismen. Die Kontrolle ist nur möglich, wenn die Kontrollierenden nicht ihre partikuläre Interessenlage verlängern und ihre egoistischen Motive als Maßstab nehmen: Vielmehr muss es ihnen um eine neutrale Bewertung des Regierungshandelns und der Gegenvorschläge der Opposition bestellt sein. So überträgt sich ein Anspruch, den Fraenkel vormals der Repräsentation selbst vorbehielt, auf die Kontrolleure, die nun immerhin fähig erscheinen, Politik neutral und *objektiv* zu bewerten. Die Kontrollierenden stehen nicht nur in einem bestimmten Bezug zum Objekt der Kontrolle, auch ihr Verhältnis untereinander bedarf einer geteilten Ausrichtung: So werden die heterogenen, antagonistischen Kräfte in ihrer Relation zur Instanz der Regierung ver- und gebunden. Die politische Ordnung trägt sich in den Raum des Sozialen ein, eint ihn und richtet ihn aus. Die Kontrollfunktion des Volkes setzt demnach eine *Einheit* des *Uneinen*, eine *Einigung* des Uneinigen, eine Ordnung des Ungeordneten voraus. Ebenso könnte den gegenläufigen Bewegungen nachgegangen werden, also den Einschreibungen des *Vielen* in das *Eine*.

Auch wenn sich der Wille nur nachholend und in Bezug auf eine externe Instanz und deren Handeln bildet, bleibt diese *plebiszitäre* Bindung bestehen. Ohne dass den Kontrolleuren eine eigene Diskussion und Problematisierung möglich sei, können sie zwischen verschiedenen Vorschlägen abwägen und eine Entscheidung treffen.⁶⁵ (Vgl. DWD, S. 65) Die Alternativvorschläge⁶⁶, die ausgearbeiteten und aufbereiteten Lösungsansätze, würden von der Regierung wie der Opposition erarbeitet, in der parlamentarischen Diskussion präsentiert und gegenübergestellt. Wie schon angeklingen, bleibt die parlamentarische Auseinandersetzung der originäre Ort der Willensbildung:

64 Wie wir uns erinnern, verlegte Easton diese Teilung und ihre Zustimmung in die politische Gemeinschaft.

65 Mit Barber kann man fragen, wer die Tagesordnung setzt. Aus welcher Sphäre, aus welchen Sphären stammt der Problemdruck, dessen Formulierung und Systemeingabe. Daneben muss gefragt werden, an welcher Stelle die Nachtragung ansetzt: Eine plebiszitäre Auslegung könnte fordern, dass jede Entscheidung dem Volk zur Abstimmung überantwortet werden müsse. Das Repräsentativsystem wäre dann eher eine Verarbeitungs- und Aufbereitungsinstanz politischer Entscheidungen und Sachfragen. Diese Auslegung ist wiederum fern der Kontrollinterpretation, welche den Schwerpunkt eher auf ein selbstlaufendes politisches System legt und das Volk eher beordnet. Hier ist die Nachholung auf den Ausnahmefall des Eingreifens seitens des Volkes beschränkt. Eine Mittelstellung nimmt die Nachholung im Falle einer periodisch-abgehaltenen Wahl ein: Hier verlaufen die Grenzen einer nachholenden Bewertung der politischen Arbeit und der Wahl von Absichten in Wahlprogrammen.

66 Die Binarität teilt Fraenkel mit Mouffe: Beide greifen auf das englische Demokratieverständnis zurück, wonach sich die Politik aus der diskursiven Verhandlung und Darstellung zwischen Regierung und Opposition speise.

»Parlamentarische Diskussionen bezwecken nicht, einen vorgegebenen Volkswillen ausfindig zu machen, um ihn alsdann in Gesetzesform festzulegen und der sogenannten Exekutive zur Vollziehung zu überantworten. Sie bedeutet vielmehr, durch die Gegenüberstellung der von der Regierung beschlossenen Lösungen mit den von der Opposition angeregten Alternativlösungen dem Volk Gelegenheit zur nachträglichen Bildung eines Volkswillens zu geben.« (SDÜ, S. 79, vgl. PöM, S. 229)

Dennoch ist dieser *Volkswille* noch immer ein *empirischer* und muss prinzipiell dem *hypothetischen* nachgeordnet werden. Auch wenn es also wahrscheinlicher ist, dass das Volk in dieser *geordneten* Entscheidungssituation die *richtige* Entscheidung trifft, bleibt das Kriterium des Gesamtinteresses von der politischen Kompetenz des Volkes unabhängig. Die Frage ist allerdings, wie zwischen den Vorschlägen von Regierung und Opposition das Gesamtinteresse ausfindig gemacht werden kann, beanspruchen es doch beide. Konnte die repräsentative Instanz die Definition des Verbindenden und Verbindlichen bislang beanspruchen, zerfällt sie nun. Wenn wir diese Spannung mit der Abhängigkeit von der Bewertung der Kontrollierenden zusammendenken, führt dies zur Verlagerung des Fokus von konkreten Aspekten der Politik hin zu den Präferenzen und Erwartungen der Kontrolleure, von der Realität zur Idealität. Da die Regierung/Opposition neben der Programmatik auch die *Wirklichkeit* definiert, die konkrete Sachlage einschätzt und die Probleme bestimmt, ist diese Umstellung durchaus für die Gestaltung von Politik bedeutsam.⁶⁷

Diese Richterrolle des Volkes beschneidet Fraenkel aber sogleich wieder: Nach dem *englischen Demokratieverständnis* sei das Volk schlicht unfähig, Politik abstrakt zu bewerten, denn ihm fehle die Intelligenz, der Sachverstand und die Erfahrung, um politische Einsichten oder kreative Potentiale zu entwickeln.⁶⁸ Deswegen habe sich *auch noch nie ein Volk selbst regieren können*. Die ihm zugestandene Auswahl zwischen befähigten *Männern* und Gruppen sei dann auch weniger sachgemäß als emotional und durch Affekte geprägt.⁶⁹ (Vgl. SDÜ, S. 80 und PöM, S. 230) Dem Volk fehle es an Einblick, Erfahrung

67 Außerhalb des engen politischen Zuschnitts kommt den Medien so eine fundamentale Bedeutung zu.

68 Fraenkel (SDÜ, S. 80f.) bezieht sich an einer Stelle auf die Aussage Aristoteles, dass derjenige, der eine Mahlzeit bewerte, selbst kein guter Koch sein müsse, und will so seine Trennung der Wähler von der politischen Praxis verständlich machen. Aber auch ein Koch muss nicht kochen können, zumindest nicht gut und im Zweifel nicht besser als die Essenden. Die Übertragung auf politische Kontexte ist weiteren Schwierigkeiten ausgesetzt.

69 Den affektiven Zugang hatten wir auch bei Easton herausgearbeitet, wobei dieser ihn im Sinne des anerzogenen Gehorsams und Legitimitätsglaubens gegenüber der Autorität und Autoritätspersonen konzipierte. Die Frage ist, ob die Unfähigkeit des Bürgers nicht für alle Wahlakte gelten müsste, mithin auch die Repräsentantenbestimmung und die Richtungsbekundung: Die emotional-affektive Seite wird weder in der Wahl transformiert noch durch eine Aufbereitung der Wahlalternativen abgestellt; einzig wird infolge der beschränkten Quantität die Ausuferung der bleibenden, defizitären Qualität gemindert. Die Wahl hat dann keine funktionale oder politische Bedeutung, sie dient einzig der Legitimitätseinholung. Die Wahl wird somit ausgehöhlt, ihrem Zweck, die politische Beteiligung, kann sie nicht mehr dienen. Gerade mit Fraenkel lässt sich die Frage nach Sinn, Bedeutung und Funktion von Wahl stellen. Wenn die Wahl als *das* essentielle politische Instrument in Demokratien verstanden werden soll, muss dieser eine entsprechende Position zuerkannt

und Überblick. Die Position und Funktion des politischen Willens des Volkes bleibt un- eindeutig: Fraenkel alterniert zwischen einer qualitativen Einbindung des Volkes und seine Marginalisierung als legitimierende Hintergrundinstanz, deren aktive Einfluss- möglichkeiten weitestgehend limitiert seien.⁷⁰ Einerseits kommt dem Volk eine konst- itutive politische Funktion zu, andererseits bildet sie einen bloßen Appendix, der keine genuine politische Qualität innehat, sondern vielmehr ein Gefährdungspotential birgt.

Erwähnenswert ist zudem eine weitere Wendung in der Argumentation Fraenkels: »Denn, was bedeutet die Begründung eines »trust« anderes als einen Akt der Entfremdung, eine Übertragung meiner Eigentumsrechte an einen Dritten in der Erwartung, daß er meine Interes- sen besser wahrzunehmen vermag, als ich selber hierzu in er Lage bin?« (SDÜ, S. 86) Entweder Fraenkel bezieht sich hier auf das Gesamtsystem der Repräsentation, dann sollte er aber nicht von *meinen* Interessen sprechen und die individuelle Perspektive meiden, oder aber er hätte zugestanden, dass Menschen mit ihren Wahlen auch Absichten verbinden, die sich über das Präsens⁷¹ hinaus erstrecken und die sie intendiert an das politische System und politische Akteure antragen.⁷² Auch wenn wir der Interessenverfolgung und Nut- zenmaximierung nur eine *instrumentelle Vernunft*⁷³ unterstellen würden, so bleibt doch zumindest ein bestimmter Konnex zwischen Wähler, Wahl und Gewähltem. Falls die Wähler aber Interessen haben, für die sie die Repräsentanten wählen, dann ist die Re- präsentation nicht mehr unbeeinflusst, das Gemeinwohl hypothetischer Art kann sich

werden und ihr politisches Potential sowie ihr Ausdruck von Gestaltungswillen ernst genommen werden.

- 70 Massing (IUK, S. 150) muss mithin ein Vereinseitigung Fraenkels attestiert werden, wenn er Fraenkel als Opposition zum demokratischen Elitismus in Stellung bringt. Die angemahnte produktive Teilnahme an politischen Prozessen und der Willensbildung bleibt im Denken Fraenkels ebenso umstritten. Auch Detjen (NN, S. 126f.) geht nicht auf die hemmenden Aspekte des neopluralistischen Demokratieverständnisses ein.
- 71 Ein Defizit des einfachen Bürgers sei seine Unfähigkeit, den nahen Bereich des Hier und Jetzt zu verlassen und sich von seiner emotionalen Seite zu trennen oder diese still zu stellen, um gleichsam abstrakt-allgemeine, ganzheitliche und ausgewogene Urteile zu finden. Überspizend könn- te auf Parallelen des einfachen Wählers zum Wilden Rousseaus hingewiesen werden, also jenem Menschen, der in die Natur eingelassen und fast noch Tier ist. Ein Kennzeichen des Wilden war es, immer im Jetzt zu bleiben und keiner Abstraktion fähig zu sein. Ebenso sein starker naiver und emotionaler Grundcharakter. Offenkundig ergeben sich ebenso Parallelen zu Exklusionsdiskursen wie dem von Frauen aus der politisch-öffentlichen Welt.
- 72 »Die richtig verstandene Konkurrenztheorie der Demokratie besagt vielmehr, daß durch die Wahlen nicht nur der künftige Regierungschef bestimmt, sondern auch eine Entscheidung über Alternativlösungen ge- troffen werden soll, ein Verdikt über die Politik, die die Mehrheitspartei verfolgt, und zugleich ein Verdikt über die Politik, die die Minderheitspolitik befürwortet hat.« (SDÜ, S. 90) Fraenkel will hier Wahlen so verstanden wissen, dass sie eine inhaltliche und programmatische Qualität besitzen. Ob dies nun im Sinne der Konkurrenztheorie der Demokratie ist, zum Beispiel Schumpeters (1987, vgl. Schmidt 2008a), kann hier offenbleiben.
- 73 Siehe nebst anderen Horkheimer 2007.

nicht mehr – reibungslos – bilden und die *Absolution*⁷⁴ des Handelns der Repräsentanten, das freie Mandat⁷⁵, verliert in seiner Strenge an Autorität.

Dem entspricht auch die Einforderung partizipativer Einbindung, um so die soziale Energie des Interessenpluralismus in das politische System übertragen zu können. Das Verbandswesen biete zudem dem Einzelnen einen Ort, um sich der *Isolation und Vereinsamung* zu entziehen. Die Mitwirkung der Individuen sei nicht auf Wahlen zu reduzieren: »Die Mitwirkung des Bürgers muß die Möglichkeit einschließen, durch Mitgliedschaft und Mitarbeit in den Interessenorganisationen an der Regelung der Alltagsfragen teilzunehmen, die ihn unmittelbar berühren.« (MGM, S. 275) Die Regelung des Alltags verlangt offenkundig nicht nach der intellektuellen Kompetenz, wie sie die *hohe Politik* bedingt. Wie sich beide Bereiche, also die abstrakte und *zuhandene* Politik, unterscheiden lassen, wann der Bürger qua Kompetenz befähigt und aufgerufen ist, sich zu beteiligen, wie die Verbände diese Sphären unterscheiden sollen, all dies ist offen. Die plebiszitäre und partizipative Einbindung bleibt klärungsbedürftig, ebenso wie die Funktion und Position der Wahlen und der Mitwirkung. Schließlich ist auch die Beziehung zwischen dem Sozialen und der Politik komplex und ambivalent. Die Politik muss sich einerseits der sozialen Heterogenität und Antagonalität entziehen, um selbst das Ganze, das *Eine* wie Einige garantieren zu können. Andererseits meint Politik eine Verlängerung und Transformation des sozialen Konflikts, eine Aufnahme der Impulse und Energien. Diese Anbindung zieht die Politik selbst in die sozialen Antagonismen und gefährdet ihr Ausgleichspotential. Weder kann sie selbst eine Einheit bilden noch das *Eine* versichern.

☆

Einige Grundzüge der Konzeption Fraenkels liegen nun vor uns. Politische Ansprüche müssen vorlaufende Annahmen *kollektiver Identität* ebenso vermeiden wie Postulate von *Übereinstimmung* und Harmonie: Kurzum birgt jede Position *über* dem Partikularen das Risiko der Heteronomie und nimmt eine Einsicht in Anspruch, die ihr prinzipiell versperrt sind. Einerseits werden in den Postulaten des Kollektiven subjektive, partikuläre Meinungen als allgemeine und neutrale verschleiert. Andererseits wird der Pluralismus negiert, indem auf eine übergeordnete Instanz abgestellt wird, die Ganzheit, Wahrheit und Objektivität suggeriert. Letztlich führt dies zu Fremdbestimmung und kann im Totalitarismus enden. Die Konflikte partikularer Interessen verortet Fraenkel im Raum des Sozialen, wogegen er die Bildung der Gemeinwohls der parlamentarischen, repräsentativen Debatte überantwortet.⁷⁶ Die Verknüpfung beider Instanzen, ihre Übertragungen, Aufnahmen und Referenzen, im Sinne der politischen Ordnung steht in Frage: Der

74 Im doppelten Sinne der Loslösung und des Freispruchs von jedem Fehl.

75 Nach Detjen (NN, S. 170) widerspricht Hennis der Verknüpfung von Mandat und plebiszitärer Willensbekundung und will es eher als Vertrauensrelation verstanden wissen, also ganz im Sinne des *trust*-Ansatzes.

76 Um es nochmal zu betonen: Die Funktionsmechanismen der Repräsentation im Pluralismus verweisen auf Neutralität und Kontingenz. Nur bei Wahrung der Offenheit und der Vermeidung von Exklusion kann sich ein Pluralismus ausbilden. Diese prinzipielle Tendenz muss von der Vorbestimmtheit, der vorlaufenden Integration und Einrahmung, auf die wir noch kommen werden, getrennt werden.

parlamentarische Streit steht zwischen einer Verlängerung sozialer Kämpfe und einem autonomen Regime: Einerseits tendiert sie zum Modell einer dramatischen Aufführung, andererseits gerät Politik zum *Managen*, neutral und frei von *Vorstellungen guten Lebens*.⁷⁷ Fraenkels Vorschlag, im Diskurs der Repräsentanten mehrere Logiken ins Werk zu setzen, stellt dann auch den Versuch dar, die Imperative zu vereinen: Den Erfolg des Ausgleichs zwischen den eigenen Interessen der Repräsentanten, ihrer Einsicht in den *hypothetischen Volkswillen* und ihr wie auch gearteter Bezug zum *empirischen Volkswillen* bleibt zweifelhaft. Fraenkel jedenfalls will Interessen konfrontieren, aber keine Weltanschauungen: Es soll nicht mehr die Gefahr bestehen können, dass sich eine Person oder Gruppe als *Messias* oder *Führer* deklariert.

In diesem Sinne lässt sich auch die Abtrennung der Repräsentation von der partikularen Willensbekundung der Bürger verstehen: Professionellen Repräsentanten ist es überantwortet, sich eigenständig Meinungen zu bilden und Lösungsansätze zu erarbeiten. In ihren Debatten kann sich das Gemeinwohl, zumindest a posteriori, bilden: Alle anderen Einflüsse gilt es auszusondern. Die Repräsentationsebene versichert ihre Neutralität und Allgemeinverbindlichkeit durch Abstraktion von Postulaten des *Einen*, die einen reinen Wettstreit und damit einen gelingenden Ausgleich in einer *Resultante* ermöglicht. Das *Eine* bildet sich dezidiert erst *im* Streit, nicht als ein Vorausgesetztes. Alle Bindungen verzerren es und behindern das *freie Spiel der Kräfte*. Der Disput der Interessenvertreter soll zu einem harmonischen Ausgleich des Partikularen im Gesamtinteresse führen.⁷⁸ Die Problematik des Ausgleichs hatten wir ebenfalls angesprochen.

Das Konzept der *Übereinkunft* steht Fraenkels politischem Entwurf deutlich näher als Annahmen antezedenter *Übereinstimmung*. Die *Übereinkunft* setzt aber, verkürzt, das *Eine* nicht nur an seinem Ende, sondern ebenso an seinem Anfang wie in der Ermöglichung seines Werdens, seiner Prozedur, voraus. Diese Einschreibungen konnten wir auch bei Fraenkel zeigen: Die *kom*-positionellen Aspekte des Konflikts, die Teilung der Ausrichtung und das Einverständnis des Ziels, kommen hier ebenso in Betracht wie die konsensuale Grundcharakteristik der Repräsentation, deren integratives Potential als Kontrapunkt mit den Dispersionen und Differenzen des Sozialen kollidiert. Die Vermittlung des *Einen* und *Vielen* wurde zudem durch Strukturen im Sozialen wie Verbände oder Parteien geleistet, deren politische Funktion und Beziehung zur Repräsentation zumindest klärungsbedürftig ist. Der Ausgleich von Interessen ist letztlich nicht dem parlamentarischen Diskurs vorbehalten, sondern auch Folge einer vorgelagerten Ordnung des Sozialen und der Koordination des *Dissens*.⁷⁹

77 Mit Rosanvallon kann auf die unterschiedlichen Begründungsprinzipien von Wahl und Repräsentation verwiesen werden. Eben weil Repräsentanten nicht gewählt werden, keine Verpflichtungen gegenüber Wählern, keinen politischen Auftrag usw. hätten, könnten sie neutral sein. Rosanvallon (2010, S. 108 – 130, weiterführend bis S. 150) verdeutlicht dies anhand eines historisch-vergleichenden Blicks auf die Rekrutierungsmechanismen unabhängiger Behörden. Siehe auch Crouchs (2013) Konzeption der Post-Demokratie.

78 Nach von Arnim (GUG, S. 150, Anm. 21) können wir von einer *pluralistischen Harmonielehre* sprechen.

79 Eisfeld (1972, S. 84f.) kritisiert das Fehlen der Begründung der Demokratiekonformität der Interessenkonkurrenz des Pluralismus. Er wirft Fraenkel vor, durch widersprechende Aussagen die Theorie des Pluralismus zumindest nicht erhellt zu haben. So konzipiere dieser Interessenvertretungen als frei und lebendig, zugleich benötigen Verbände Disziplin und Dominanz.

1.3 Instanzen und Mechanismen der Integration – Über Kontexte, Koordination und kollektive Identität

Auch wenn Fraenkels Konzeption durch das Bestreben gekennzeichnet ist, antezedente Annahmen *kollektiver Identität* auszuschließen und sie als potentiell heteronom wie unzeitgemäß gemessen an den Erfordernissen des modernen Pluralismus darzustellen, so geht auch er von einer geteilten Basis von Werten aus, die er innerhalb verschiedener Perspektiven einführt. Eine Übersicht bietet das folgende längere Zitat:

»Eine jede pluralistische Demokratie geht davon aus, daß, um funktionieren zu können, sie nicht nur Verfahrensvorschriften und Spielregeln des fair play, sondern auch eines allgemein anerkannten Wertkodex bedarf, der ein Minimum abstrakter regulativer Ideen generellen Charakters enthalten muß, sie glaubt jedoch nicht, daß in politisch relevanten Fällen diese regulativen Ideen ausreichend konkret und genügend substantiiert zu sein vermögen, um für die Lösung aktueller politischer Probleme unmittelbar verwendungsfähig zu sein. Der Pluralismus beruht vielmehr auf der Hypothese, in einer differenzierten Gesellschaft könne im Bereich der Politik das Gemeinwohl lediglich a posteriori als das Ergebnis eines delikaten Prozesses der divergierenden Ideen und Interessen der Gruppen und Parteien erreicht werden, stets vorausgesetzt, um dies der Klarheit wegen zu wiederholen, daß bei deren Zusammen- und Widerspiel die generell akzeptierten, mehr oder weniger abstrakten regulativen Ideen sozialen Verhaltens respektiert und die rechtlich normierten Verfahrensvorschriften und die gesellschaftlich sanktionierten Regeln eines fair play ausreichend beachtet werden. Die pluralistische Theorie des Gemeinwohls bestreitet keineswegs, daß es weite Gebiete des staatlichen und gesellschaftlichen Lebens gibt, über deren Ordnung ein consensus omnium vorliegt; ja sie betont mit Nachdruck, daß auf Dauer ein Staat nicht lebensfähig ist, in dem weder über ein Minimum fundamentaler, noch über zahlreiche detaillierte Fragen der Wirtschaft, Gesellschaft und Politik eine weitgehende Übereinstimmung besteht.« (PaS, S. 300f.)

Fraenkel verweist auf drei *Konsensfiguren* (die Regeln des *fair play*, der *Wertkodex* und der *consensus omnium*), die jeweils einen bestimmten Typ der Integration darstellen und denen wir uns getrennt annehmen wollen, obgleich sie aufeinander verwiesen bleiben und eine strikte Trennung unsachgemäß bleibt. Fraenkels konzeptionelle Trennung in die zwei Sektoren werden wir innerhalb der Diskussion des *consensus omnium* aufgreifen.

1.3.1 Der consensus omnium – Zwischen Ein- und Zwietracht

Fraenkel unterscheidet einen *nicht-kontroversen* von einem *kontroversen* Sektor, wobei sich innerhalb des *unkontroversen Sektors* der *consensus omnium* bilde. Dieser sei weder fixierbar oder detailliert, noch könne aus ihm ein politisches Programm abgelesen werden.⁸⁰ Gleichwohl umfasse der *consensus omnium* soziale, kulturelle und ökonomische Inhalte,

80 Das Verhältnisses von *kontroversen* und *nicht-kontroversen Sektor* bleibt uneindeutig, so Massing (IUK, S. 119f.): Einmal bestimme Fraenkel die Trennung als fließend und entsprechend des aktuellen Gemeinschaftsbewusstseins, ein anderes Mal fasse er die Werte als generell, der Öffentlichkeit und möglicher Kritik entzogen.

so wenig greifbar diese auch seien: »Der im nicht-kontroversen Sektor in Erscheinung tretende *consensus omnium* ist das natürliche Produkt historischer, gesellschaftlicher und ideologischer Kräfte. Die im kontroversen Sektor in Erscheinung tretenden einheitlichen Majoritäts- und Minoritätswillen sind ein Kunstprodukt der Politik.« (UBP, S. 141f.) Der Typ des Konsenses unterscheidet sich anhand seiner Umgebung: Im nicht-kontroversen Sektor markiert er eine gewachsene *Übereinstimmung*, einen gegebenen Ausgleich verschiedener sozialer Kräfte. Innerhalb des kontroversen Sektors vermag es diese Formation nicht mehr, eine Einheit zu stiften, ist doch diese Sphäre von Spannungen und Antagonismen durchzogen, die jede Einheit zerreiben. Das Fundament des Gemeinsamen muss sich folglich umstellen und reduziert sich nun auf ein geteiltes Reglement und basale Normen. Der Anspruch ist nun nicht mehr die Bereitstellung eines Ausgleichs, sondern die Stabilisierung des Ausgleichs selbst. Im Unkontroversen kann eine *Übereinstimmung* angenommen werden, wogegen das Kontroverse Züge einer *Übereinkunft* zeigt. In beiden Fällen können wir mit Hättich von einem eher materiellen Konsens sprechen, obgleich die Verortung zwischen Ordnungs-, Verfahrens- und Wertkonsens uneindeutig ausfällt.⁸¹ Wenn Fraenkel den Konsens im nicht-kontroversen Sektor als die höchste Integrationsstufe einer Gesellschaft auszeichnet, fasst er im Unterschied zu Easton, der die basalste Integration in der politischen Gemeinschaft ansetzte, einen geteilten Kontext als Konstituens der kollektiven Verbindung. Wo Easton also die Bindungskräfte kommuner Kooperation betont, streicht Fraenkel die integrativen Potentiale gegebener Bezüge heraus. Beide Formen des Konsenses verortet Fraenkel am Grund der Sektoren, beide stützen die jeweilige Ordnung und Funktion des Sektors. Ebenso entziehen sich beide Konsense einer Fixierung und ihrer Politisierung: Nur im Entzug vermögen sie es, das Eine, das Einige und die Einheit zu stiften und den Dissens zu koordinieren.

Fraenkels Abwendung von Annahmen kollektiver Identität scheint an eine Grenze gelangt zu sein, nimmt er doch gewachsene Harmonien von Kräfteverhältnissen und geteilte Bezüge einer bestimmten Geschichte, Gesellschaft und Ideologie in Anspruch, die, wie unkonkret sie auch immer seien, als ein *Fundus* dienen sollen. Der *consensus omnium* markiert demnach eine Form der *Übereinstimmung*: Er bezeichnet eine kohäsive und integrierende Ebene der Gesellschaft, die dem dem Konflikt entzogen ist. Gleichwohl ist es für Fraenkel nicht ohne Komplikationen, diesen antezedenten Konsens mit seinem pluralistischen Grundimpetus zu vermitteln. Um die Auswirkungen auf den Pluralismus zu minimieren, will Fraenkel die *Übereinstimmung* auf dessen regulative Implikationen beschränken:

»Die Konsenstheorie beruht auf der doppelten Hypothese: 1) daß es keinen Volkswillen geben kann, der allumfassend und daher ausreichend konkret ist, um (nicht nur in

81 »Dieser normative Grundkonsensus, der nicht außerhalb der anthropologisch ausgewiesenen Interessenorientierung des Menschen gedacht werden darf, soll nicht nur durch die Begründung von Gemeinsamkeiten des Wollens in den Grundprinzipien menschlichen Zusammenlebens und durch die rationale, d.h. vernünftige Regelung des pluralistischen Prozesses eine zutiefst gespaltene Gesellschaft verhindern, sondern er soll auch als explizite Wertprämisse, und das ist seine eigentliche normative Funktion, übergreifende soziale Gerechtigkeitsansprüche erfüllen. Das heißt, er soll, über den empirischen, pluralistischen Prozeß der Interessenwahrnehmung hinausweisend, lebenspraktische Sinnbezüge konstituieren und so pluralistische Theorie und pluralistische Praxis erst legitimieren.« (IUK, 21f.)

Ausnahmefällen) unmittelbar zur Grundlage von politischen Entscheidungen dienen zu können, 2) daß es jedoch einen einheitlichen Volkswillen geben kann und nachweisbar gibt, der sich auf Wertvorstellungen erstreckt, die fundamental bedeutsam und ausreichend abstrakt sind, um bei der Fällung politischer Entscheidungen als regulative Prinzipien verwandt werden zu können.« (SmD, S. 333)

Der *Konsens* bleibt unbestimmt und einem direkten Einfluss entzogen, weder kann er selbst gestalten noch auf ihn zugegriffen werden; und doch ist er belastbar sowie, wie Fraenkel mehrfach ausdrücklich betont, *wirklich* und belegbar vorhanden.⁸² Fraenkel weist also bestimmten Werten eine konstitutive Funktion bei der Koordination politischer Verfahren und Verhandlungen zu. Die Werte selbst wären im Normalfall kein Teil der Verhandlung, nur so könnten sie den Streit ordnen und strukturieren.⁸³ Dementsprechend lässt der Hinweis auf die Abstraktheit verstehen: Nur wenn die Werte uneindeutig und unkonkret seien, können sie sich dem Sog politischer Konfrontationen entziehen. Bieten sie indes Angriffsflächen (ideologische Elemente, konkrete Partikularismen etc.), geht den Werten zusammen mit der postulierten Neutralität auch jedes Ordnungspotential verloren.⁸⁴ Die Vagheit der Werte dient demnach der Minimierung des Konfliktpotentials, gleichsam muss diese Konzeption Konsequenzen auf die Integrationsleistung haben. Der Verweis auf die koordinierenden geteilten Werte und Prinzipien richtet sich auf den *Konsens* im *kontroversen Sektor*. Ebenso ist aber auch jeder direkte Zugang zum *nicht-kontroversen Sektor* verschlossen: Die kollektive *Übereinstimmung* über zentrale Fragen der Sozial- und Wirtschaftsordnung entstammt keinem öffentlichen Votum, keiner Verhandlung oder Abstimmung. (Vgl. PaS, S. 300f.) Vielmehr ist sie eine prekären und permanenten Verschiebungen unterworfen, latente

82 Massing (IUK, S. 28) verweist auf das Dilemma des Neopluralismus bei der Bestimmung des *Konsenses*: Bleibt er formal, wie er als leer und unwirksam kritisiert, wird inhaltlich gefüllt, erscheint er Kritikern als heteronom und Institution der Hegemonie. Weiter plädiert Massing (IUK, S. 129f. u. S. 136f.) in seiner Annäherung an Fraenkel für eine Differenzierung des *Konsenses*: Einem *empirisch-normativen Konsens* mit zwei Untertypen stellt er einen normativen *Minimalkonsens* entgegen, der eine ist Ausdruck konkreter gesellschaftlicher Prozesse wie Schulbildung und Kultur, der andere entsteht durch diskursive Versicherung normativer Prinzipien und regulativer Ideen. Der *Minimalkonsens*, so gibt Massing (IUK, S. 137) zu bedenken, sei in der Pluralismustheorie nur angedeutet, nicht aber ausgeführt. Dieser *Minimalkonsens* soll einerseits als integrative Ordnungsgarantie des *nicht-kontroversen Sektors* verstanden werden, andererseits als Sinnstiftung, also als Legitimations-scharnier zwischen Individuum und Ordnung. (Vgl. IUK, S. 180) Die objektiv-neutrale Bestimmung der Sprache als kommunikativer Vernunft, die Prinzipien in idealen Sprechsituationen als universell-geltende auszuzeichnen vermag – allerdings nie abschließend – bildet das Fundament der Argumentation Massings (IUK, S. 222 – 232) und gleichsam Fokus kritischen Nachfragens, dem wir uns an diesem Punkt aber nicht widmen können. Verwiesen sei noch auf unsere Einlassungen zu Habermas.

83 Auch wenn es Fraenkel vordergründig fern liegt, den Bereich der Werte inhaltlich bestimmt aufzufassen, stehen wir an dieser Stelle vor einer theorieinternen Problemstellung: Bestimmte Werte, auch wenn sie in einem bestimmten Grade allgemein sind, beeinflussen den Volkswillen in seinem Charakter und den Bedingungen und Möglichkeiten seines Zustandekommens. Der aposteriorische Gemeinwillen hat demnach apriorische Konstanten. Wir hatten oben darauf verwiesen.

84 Auch bei Easton merken wir an, dass Regeln, sofern sie selbst in Frage stünden, ihre ordnende Kraft verlören.

Formation politischer, sozialer und geschichtlicher Ausbildungsprozesse sinnräumlicher Ordnung. In beiden Sektoren versteht Fraenkel den *Konsens* als hintergründiges und strukturierendes Fundament, das zwar durchaus kontingent und beeinflussbar ist, sich eines direkten Zugangs aber verschließt. Das Konsensuale wird demnach von Innen und von außen permanent bedroht, wobei das Eine eher im *nicht-kontroversen*, das Andere im *kontroversen Sektor* angesiedelt scheint: Seine Integrität wird im Inneren von seiner eigenen Pluralität gefährdet, den vielen Kräfte, die obwalten und um Einfluss ringen. Von außen wird der *Konsens* beständig in das Feld des Streits gezogen: Nicht nur sollten die Hegemonie versuchen, ihn zu verformen, auch die Gegenkräfte sollten ihn verinstrumentalisieren und ihn als Mittel der Hegemonie darstellen. Um diesen Angriffen entgegenzuwirken drang Fraenkel auf die notwendige Ambiguität der konsensualen Bestimmungen. Zugleich steht Fraenkel vor dem Problem, wie sich die Formation, die dem *nicht-kontroversen Sektor* zugrunde liegt, über konkrete Prozesse bildet, mithin an diese gebunden bleibt, und zugleich als gemeinsame Ordnung Neutralität beanspruchen kann.⁸⁵ Das Gemeinsame leitet sich zum Einen über Neutralität und den Entzug vom Besonderen her, zum Anderen über ein natürliches Gleichgewicht in der konkreten Situation.⁸⁶

*

Fraenkel weist den beiden Sektoren die spezifische Funktion im Pluralismus zu, sie könnten die Spannung zwischen dem partikularen und dem kollektiven Horizont konstruktiv auffangen. Einerseits muss es um die Ermöglichung des Streits und seinen Ausgleich gehen, andererseits um die Beachtung und Geltung des Gemeinwohls. (Vgl. SmD, S. 354) Die Gruppen müssten für ihre Partikularismen eintreten und ihre Differenzen einsehen und bekunden, und seien zugleich dem Bemühen um das aposteriorische Gemeinwohl verpflichtet, dessen Einholung⁸⁷ von drei Punkten abhängt:

»1. über den im kontroversen Sektor des politischen, gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und geistigen Lebens der Nation in Erscheinung tretenden Differenzierungen die Existenz eines für jede funktionierende Demokratie unentbehrlichen nicht-kontroversen Sektors anerkannt und gefördert wird, in dessen Bereich ein consensus omnium besteht; 2. in diesen nicht-kontroversen Sektor die verfassungsrechtlich, gesetzlich und konventionell normierten Verfahrens- und Spielregeln (einschließlich der Gebote des Fair play) eingeschlossen sind, die den Prozeß der politischen Willensbildung unverbrüchlich zu regeln berufen sind ; 3. ein aus abstrakten Prinzipien abge-

85 Fraenkels Bestimmung der Werte als regulative Ideen beinhaltet ebenso eine Bewegung, welche sich der Vereinheitlichung, der Bestimmung, der Konkretion, entzieht. Die kollektive Verbindlichkeit bedingt einen reinen, leeren Grund: Die Auflösungstendenzen jeglicher Bestimmungen und Entscheidungen kann sie nur entkräften, wenn sie sich selbst dem Pluralismus überantwortet und den Konflikt nur einrahmt, nicht lenkt.

86 Wie schon angemerkt, versucht Massing diese Spannung bei der Bestimmung der geteilten Basis des *consensus* zwischen einer Begründung im Abstrakten und einer im Gegebenen durch Trennung in zwei *Konsense*, den *empirisch-normativen Konsens* und den normativen *Minimalkonsens*, zu lösen.

87 Zudem verweist Fraenkel auf eine *Verwendung dialektischer Methoden*, um ein aposteriorisches Gemeinwohl zu erzeugen. Welche diese nun sind, bleibt allerdings offen.

leiteter Wertkodex generell akzeptiert wird, der nicht ausreichend konkret ist, um als Aktionsprogramm politischen Handelns dienen zu können, der jedoch ausreichend detailliert sein muß, um verhindern zu können, daß die von den Parteien und Gruppen ausgehandelten Kompromisse in offenen Widerspruch zu dem moralischen Gewissen und gesamtpolitischen Verantwortungsbewußtsein der Nation geraten.« (SmD, S. 354)

Diese Relation von *Dissens* und *Konsens* soll beide nicht nur jeweils ermöglichen, sondern sie in einem konstruktiven Bezug arrangieren. Weder darf das *Eine* die Vielfalt unterdrücken noch der Konflikt das Geteilte zersetzen. So kommen der Nation integrative und kohäsive Potentiale zu, und gleichsam ist die sie selbst kein homogenes *Eines*. Dennoch bleibt fraglich, welche Einheit Fraenkel mit der Nation markiert und wie diese moralische Bindungen des Gewissens und der Verantwortung zu entwickeln vermag.⁸⁸ Jedenfalls bestimmt Fraenkel die Nation hier im Sinne der Formation verschiedener Kräfte, die dem *consensus omnium* zugrunde liegt.⁸⁹ Dieser nationalen Einheit ist auch der Wertkodex verpflichtet, der den politische Handelnden dementsprechende Leitlinien vorschreibt und die zugelassenen und vertretbaren Positionen und Akteure bereithält.⁹⁰ Somit sollten alle zugelassenen politischen Positionen in der Akzeptanz der grundlegenden Ausrichtung *übereinstimmen*.⁹¹

Auffällig ist eine Umstellung: Hob der *Konsens* bislang auf eine kontextuelle Integration ab, also auf die geteilte Einbindung, bindet Fraenkel nun das Gemeinsame an eine intentionale Zustimmung. Eine Bestimmung als hintergründige, unspezifische und gegebene Struktur steht einer reflektierten, dezidierten Setzung gegenüber. Fraenkels Anspruch, die heterogenen Gruppierungen des Pluralismus sollten den *nicht-kontroversen Sektor* bejahen und fördern, ist ebenso problematisch: Warum sollten partikulare Interessengruppen für die Achtung des Geteilten entstehen, warum sollte das Gemeinsame in die Öffentlichkeit, in das öffentliche Bewusstsein gezogen werden? Wie sollten ein gewachsenes Gefüge oder eine abstrakte Idee in der gemeinsamen *Übereinkunft gefördert* werden? Warum sollte die Grundlage der Entpolitisierung der Bestätigung partikularer Kräfte überantwortet werden? Wenn dem Konflikt notwendig eine Ebene der Einvernahme, der *Übereinstimmung*, vorausliegt, ist es unmöglich, diese Ebene wiederum dem Konflikt auszusetzen, ohne dabei seine Bindungspotentiale zu verlieren. Wenn Fraenkel mit Hilfe des Gemeinwohls wiederum eine Entschärfung des Konflikts zu begründen beabsichtigt und eine Verpflichtung auf kollektive Werte und Normen einführt, dann bezieht er sich auf einen Kontext einer anderen Ebene. Der *consensus omnium* bedarf keine Zustimmung, er selbst prägt deren Grenzen und Möglichkeiten.

88 Der Nationsbegriff kann allerdings nicht reibungslos in eine, wenn auch gebrochene, Oppositionsbeziehung zum Pluralismus gebracht werden, ist seine konzeptionelle Position doch eine grundsätzlich andere. Letztlich kommt der Nation in Fraenkels Denken keine zentrale Stellung oder Bedeutung zu.

89 Offenkundig steht diese harmonische, gewachsene Komponente mit dem formalen Grundcharakter pluralistischen Denkens in Widerspruch (Vgl. Hättich 1991, S. 65)

90 Der Ausschluss von Themen äußert sich nicht in offenen Verboten, sondern in fehlender öffentlicher Problematisierung, ausbleibender Resonanz und ähnlichem.

91 Dieser Ansatz steht Rawls' Konzept des *überlappenden Konsenses* recht nahe.

Das *kollektive Gedächtnis* einer *Nation* bilde das Konstituens und den Rahmen des *consensus omnium*.⁹² Die nationale *Identität* entstehe aus den vagen Annahmen des Gemeinsamen, Gewissen und Unhinterfragbaren eines entpolitisierten *Fundus*.⁹³ Der Auflösung dieser integrativen Kontexte durch partikuläre Zersetzung und Politisierung begegnete Fraenkel, wie wir sahen, mit der Betonung des diffusen Charakters, der Positionierung im Hintergrund und einer Verlagerung ins Prozedurale. Die Abhängigkeit von der Zustimmung durch die partikularen Kräfte konterkariert diese Versuche.⁹⁴ Die Formationen im Entzug und im Bezug lassen sich nur schwerlich vermitteln. Ebenso problematisch ist die Annahme Fraenkels, den Pluralismus konstitutiv einzubinden, gleichsam aber sein destabilisierendes Potential außer Acht zu lassen: Wenn er die gemeinsame Ordnung an die Zustimmung partikuläre Kräfte bindet und somit die Bestimmung des *Kontroversen* selbst in die politische Auseinandersetzung zieht, dann scheint eine Beschränkung auf die integrativen Aspekte der *Übereinstimmung* und Koordination dem Pluralismus kaum gerecht zu werden. Den emanzipativen, kritischen und autonomen Potentialen sozialer Gruppen begegnet Fraenkel mit einem Verweis auf ein *nationales Gewissen und Verantwortlichkeit* und versucht sie dem Geteilten zu verpflichten. Die Frage ist, und diese müssen sich prinzipiell alle hier vorgestellten Theorien stellen: Wie mit dem Störfeuer politisch-sozialer Kräfte umgehen? Wie das einbegreifen, welches sich der Ordnung entzieht und als Ausdruck der Fremdbestimmung ablehnt. Fraenkels Appellation an ein geteiltes Nationalverständnis, eine *Wir*-Konkretisierung im Unspezifischen, kann nur die Kräfte einholen, die die gegebene Ordnung akzeptieren, die *mitspielen*⁹⁵ wollen. Kurzum überträgt Fraenkel den Pluralismus auf einen konstitutiven Bereich und muss ihn zugleich essentiell beschneiden. Die Inanspruchnahme einer Qualität des Konformismus dient dabei der Versicherung der Integrität, zugleich reibt sie sich an Grundmotiven des Pluralismus.

*

Mit dem *kontroversen Sektor* versucht Fraenkel, die freie Austragung von Differenzen mit der Kompromissfindung zu vermitteln: Dem produktiven Streit liegen Einverständnisse über den Wertkodex, über die Verfahrensregeln und über die Beteiligten zuvor.

-
- 92 »Der nicht-kontroverse Sektor, dessen Existenz sich unschwer empirisch nachweisen läßt, beruht auf einer im Kollektivbewußtsein – und vor allem im kollektiven Unterbewußtsein – wirksamen Tradition, die bewirkt, daß zahlreiche Fakten, Verhaltensweisen, Beurteilungsmaßstäbe, Institutionen und soziale Gebilde als selbstverständlich hingenommen werden, obwohl sie vormals heiß umstritten gewesen sein mögen und in anderen Ländern heute noch umstritten sind.« (SmD, S. 354f.) In anderen Worten geht es um die Bildung und Geltung des Unverfügbaren, des Selbstverständlichen und Gewissen. Das Konstituens des Geteilten ist die Streitlosigkeit, der *Dissens* geht dem *Konsens* ebenso wie das *Viele* dem *Einen* voran. Ein Verzicht auf dieses Primat könnte eine Erweiterung der Perspektive erlauben und einen Zugang auf andere integrative Strukturen wie Kommunikation eröffnen.
- 93 Entpolitisierung soll hier nicht so verstanden werden, als dass dem Entpolitisierten die Qualität des Politischen entzogen sei. Auch wenn demnach über das Für und Wider von Wahlen nicht gestritten werden kann oder darf, so spricht dies der Wahl selbst keinesfalls die politische Bedeutung ab. Entpolitisiert meint hier der politischen Auseinandersetzung entthoben.
- 94 Der entscheidende Punkt ist die Selbstreflexivität der Kooperationsgemeinschaft.
- 95 Verweis auf Spielregeln, Verfahren und einen geteilten Bezugsraum.

(Vgl. DöM, S. 248) Wenn diese Sicherungen getroffen sind, ist der Streit der Gruppen und Interessenvertreter in seinen destabilisierenden Auswirkungen weitestgehend eingehegt.⁹⁶ Im Gegensatz zum *nicht-kontroversen Sektor* kommt es auf dem Gebiet des *kontroversen Sektors* zu Konflikten, hier wird gestritten, diskutiert und sondiert. Nach Fraenkel ist es das Optimum, wenn Regierung und Opposition die Diskutanten sind, die dann in Verhandlungen und mit Kompromissen zu Lösungen kommen. Die Opposition soll der Differenz Ausdruck verleihen, dem einen Gegenentwurf, der in der Ordnung verbleibt. Gleichsam ist diese Gegenbewegung schon immer gebunden und Teil des politischen Systems.⁹⁷ Die Opposition steht auf demselben Grund wie die Regierung, ihre Aufgabe ist die Konzeption und Artikulation einer Gegenmeinung zur Regierungspolitik. (Vgl. SmD, S. 336) Auch der Wettbewerb des *kontroversen Sektors* wird durch Vorgaben eingehegt, wobei die Bezugsgrößen, so das moralische Bewusstsein wie die Verantwortlichkeit der Nation, noch ausweisungsbedürftig bleiben. Nach Fraenkel ist keine Instanz berechtigt, für alle zu bestimmen, was die Nation nun sei, dennoch wären alle Mitglieder *einer* Nation in einem weichen, weniger bestimmten Modell dieser integriert.

Gleichwohl ist auch dem *nicht-kontroversen Sektor* ein politisches Potential nicht gänzlich fremd. In diesem Sektor werde abseits der Polarität von Interessen eine *Alltagspolitik* betrieben.⁹⁸ Hier seien die Normen verbindlicher und anerkannter, die Auseinandersetzungen weniger scharf, die Problemstellungen überschaubarer, simpler usw. Diesen Bereich rezipiere die Bevölkerung kaum, nur in Ausnahmefällen gelange er in den Fokus der Öffentlichkeit. Auch in Bezug auf den Gemeinwillen arbeitet Fraenkel den *Alltagscharakter* des Politischen im *nicht-kontroversen Sektor* heraus:

»Im nicht-kontroversen Sektor des Gemeinwesens betätigt sich der Gemeinwille in der Regel unterhalb der kollektiven Bewußtseinschwelle, die er nur überschreitet, wenn er herausgefordert wird. Solange dies nicht geschieht, bedient er sich feststehender administrativer Routinen und gesellschaftlicher Usancen, die dem breiten Publikum so selbstverständlich und gleichgültig sind, daß es sich über ihre Anwendung keine Gedanken macht und keine Meinung bildet.« (DöM, S. 254)

Zwischen Administration und Politik gilt es, zu differenzieren und ihre Eigenständigkeit zu beachten. Daneben ist die Frage, was eigentlich Alltagspraxis von Politik meint und an welcher Stelle sie wirksam werden muss. Es muss wohl auch an dieser Stelle immer der politisierte Raum mit im Blick bleiben: Auch Fraenkel betont, dass neben der gleichmütigen Rezeption des Alltäglichen eine interessengeleitete politische Teilhabe gewährleistet sein muss.

96 Auch das moralische Bewusstsein wie die Verantwortlichkeit gegenüber der Nation ordneten den Konflikt. Nach Fraenkel ist keine Instanz berechtigt, für alle zu bestimmen, was die Nation nun sei, dennoch wären alle Mitglieder *einer* Nation in einem weichen, weniger bestimmten Ausformungen der Nation integriert. Die Nation bildet sich nicht durch Vorbestimmungen, sondern meint den Ausgleich von Kräfteverhältnissen, wie wir oben sahen.

97 Siehe auch den *Agonismus* Mouffes.

98 Das Alltagsgeschäft der Politik sei einerseits der Bereich des geronnen Gemeinwillens, andererseits ist es das Betätigungsfeld der *einfachen* Betroffenen. (Vgl. PaS, S. 301)

Der *nicht-kontroverse* Sektor wird von Fraenkel als Stabilitätsgarant beschrieben, zugelassene Veränderungen bzw. Wandlungen dieses Sektors müssen gleichsam langsam und sensibel vorgehen. Um die politische Kittfunktion des *unkontroversen Sektors* herauszustellen, verweist Fraenkel auf Dahl und zitiert: »Was dem politischen Geplänkel vorausgeht, was ihm zugrunde liegt, was es umschließt, begrenzt und bedingt, das ist der Konsensus über die Grundlagen des eigentlich »Politischen«, der im allgemeinen in einer jeden Gesellschaft bei der überwiegend großen Mehrheit all derer besteht, die politisch aktiv hervortreten.«⁹⁹ (DöM, S. 249, Zitat von Dahl) Dieser verweise auch darauf, dass in Folge der Entpolitisierung¹⁰⁰ die Komplexität der Debatten im *kontroversen Sektor* reduziert würde, da nur noch eine eingeschränkte Anzahl von Lösungen zur Verfügung stünde. Die Trennung der Sektoren, so Fraenkel, sei dabei nie als fixiert oder final zu betrachten. Sie befinde sich im Fluss, Entpolitisierungen können repolitisiert, bislang akute Fragen tabuisiert werden. Wer den *nicht-kontroversen Sektor* in Zweifel ziehe, müsse allerdings mit Widerstand der öffentlichen Meinung rechnen: Tabubrüche werden mit Exklusion aus dem politischen Raum geahndet. Dies sei aber keine Sichtbarwerdung der sonst verborgenen öffentlichen Meinung, so Fraenkel (DöM, S. 254f.), sondern schlicht die Äußerung von durch den Status quo begünstigten Partikularwillen.¹⁰¹ Eine Gefährdung der Stabilität träte ein, wenn die Routinen im *nicht-kontroversen* Bereich und die kollektiven Grundprinzipien auseinanderdrifteten. Der Gleichmut der Menschen gegenüber dem Alltäglichen werde über eine Responsivitätsforderung aufgeweicht. Würde dieser Entwicklung nicht begegnet, könnte das Publikum ein Ohr für radikale Alternativen öffnen. Daraus würde dann folgen, dass sich der *kontroverse Sektor* ausweitet und ein oder mehrere Partikularwillen eine konsolidierte öffentliche Meinung begründen sowie einen, wenn auch nur derivaten, Gemeinwillen festigen.¹⁰² (Vgl. DöM, S. 255) Mithin würden auch destabilisierende Ein-

99 Nach Schmidt hat die Pluralismusauslegung Fraenkels eine etatistische Tendenz: »Von der stärkeren Neigung zum Staat zeugt allein schon Fraenkels definitorischer Erstzugriff auf die pluralistische Demokratie. Dahl definiert sie über Partizipation und offene, freie Willensbildung.« (Schmidt 2008a, S. 217) Nach Fraenkel sei der Pluralismus eher ein Ausdruck der staatlichen Ordnung und Verfassung. »Dieses Staatsgebilde unterscheidet sich von anderen Staatsverfassungen grundlegend: durch die Pluralität, die Legitimierungsweise der Herrschaft, die Struktur der Gesellschaft und des Regierungssystems sowie den Vorrang des Rechtsstaates.« (Ebd.)

100 Fraenkel weist dem *nicht-kontroversen Sektor* einen sogenannten genuine Gemeinwillen zu. Ein derivater Gemeinwillen hingegen meint Konflikte, die zwar als solche noch bewusst sind, aber nicht mehr akut werden. Die öffentliche Meinung ist noch nicht so stark im *nicht-kontroversen* Bereich situiert, sie könne schnell in Konflikte umschlagen. (Vgl. DöM, S. 250)

101 Fraenkel entzieht sich an dieser Stelle wiederum Verallgemeinerungstendenzen, wobei er selbst schon diesen Ausschlussmechanismus konzeptionell eingearbeitet hat. Ohne eine festgeschriebene Einheit brauche es nur eine Bewertung ex negativo, um Versuche, Entpolitisiertes zu politisieren, zu sanktionieren: Mit Mouffe können wir fragen, wann Äußerungen partikularer Gruppen zu einer Gegen-Hegemonie werden. Wie viele Stimmen braucht es, um einen Streit zuzulassen und nicht als Verstoß gegen die Verfahrensregeln wahrzunehmen? Wer bestimmt die natürliche Gewachsenheit der Kräfte? (Siehe oben)

102 »Wenn im folgenden unter Demokratie ein Regierungssystem verstanden wird, das auf der Annahme beruht, die Förderung des Gemeinwohls sei am besten zu erreichen, wenn allen Bürgern des Gemeinwesens eine gleiche und optimale (sei es mittelbare, sei es unmittelbare) Mitwirkung bei der Bildung des Gemeinwillens gewährleistet wird, spitzt sich unser Thema auf die Frage zu, ob und inwieweit die öffentliche Meinung das geeignete Mittel darstellt, um dieses Ziel zu erreichen.« (DöM, S. 232)

flüsse wieder – notwendigerweise – zu stabilen Verhältnissen führen, wobei die neue Einheit keinesfalls vorhersehbar oder planbar sei.

1.3.2 Der Wertkodex – Über die gemeinsamen Prinzipien

Der Wertkodex soll als Leitlinie *politischen Handelns* und dessen Ausrichtung am Gemeinwohl dienen.¹⁰³ Ebenso bindet er politische Entscheidungen und Kompromisse an das *moralische Gewissen* und das *gesamtpolitische Verantwortungsbewußtsein der Nation*. (Vgl. SmD, S. 354). Der Wertkodex ist dabei Ausdruck einer kollektiven Grundhaltung und beinhaltet verbindende wie verbindliche Prinzipien. Derart stiftet und versichert er eine gewisse Einheit und Einigkeit und prägt grundlegende Strukturen der politischen Ordnung.

- »Diese Kritik und Kontrolle [ggü. der staatlichen Hoheitsgewalt Seitens der Öffentlichkeit – TB] wird unter Verwendung von Wertmaßstäben geführt, die generell als gültig anerkannt werden. Der generell als gültig akzeptierte Wertkodex schließt ein:
- a) Die Anerkennung der Volkssouveränität als Legitimitätsgrundlage der bestehenden Verfassungsordnung.
 - b) Die Unterwerfung unter das Prinzip der Mehrheitsentscheidung.
 - c) Die Respektierung des Prinzips der Gleichheit vor dem Gesetz.
 - d) Die Geltung der traditionellen fundamentalen Freiheitsrechte.
 - e) Die unverbrüchliche Anwendung der Prinzipien der Gesetzmäßigkeit der Verwaltung und der Unparteilichkeit der Justiz.
 - f) Die Handhabung der Gebote der Fairneß bei der Verwendung der Spielregeln, die den Prozeß der politischen Willensbildung zu regeln bestimmt sind.« (SDÜ, S. 70)

Fraenkel konzipiert diesen *Wertkodex der Bundesrepublik* ohne einen kulturellen oder geschichtlichen Kontext und bleibt bei abstrakten Bezügen.¹⁰⁴ Bezüge dieser Art würden wieder ein Konfliktpotential einführen, das Fraenkel vermeiden will. Vielmehr geht es ihm um die Offenlegung allgemeiner Grundstrukturen, deren Geltung nicht in Frage steht und die die Politik grundlegend prägen. Wertkodexe gelten demnach nicht universell, vielmehr sind sie auf konkrete Gesellschaften bezogen. Wie die Festlegungen des *consensus omnium* auch muss der Wertkodex einerseits abstrakt und vage bleiben, andererseits aber ausreichend Anhaltspunkte, Leitlinien und Orientierungen bereitstellen, um seiner Funktion nachkommen zu können.¹⁰⁵ Die notwendige Offenheit steht wieder-

103 »Die Anerkennung als legitim setzt voraus, daß sich die Verbände bzw. Verbandsführer am »Wertkodex«, an der Gemeinwohl-idee orientieren.« (Schütt-Wetschky, IUS, S. 30; vgl. auch Detjen, NN).

104 Normative Kondensations- und Kohäsionspunkte kollektiver Identität wie die Westanbindung, die demokratische Grundordnung, das Wirtschaftswunder oder der verlorene Krieg usw. werden vermieden. Heer (2013) fasst das *Wirtschaftswunder* im Sinn des *Unverfügbaren* und Moment der kollektiven Selbstdeutung. Mit Detjen (NN) ließe sich auf das Leitbild deutscher Selbstidentifikation der christlich-abendländisch-jüdische Denk- und Glaubens-tradition verweisen, der nach diesem den Pluralismus auszurichten vermöge.

105 Der Wertkodex selbst zwar möglichst abstrakt, gleichsam kann er sich nicht seines Ursprungs aus einer konkreten Situation lösen: Als Ausdruck einer prekären Interessenformation ist der Wertkodex notwendig spezifisch, diskriminierend und kontingent. Wenn der Wertkodex nun die geltenden Prinzipien und Normen bestimmt, reproduziert und fixiert er die sozialen und politischen

um im Zusammenhang mit dem Risiko der Politisierung, die sich mit jeder Konkretion vergrößert. Zugleich beeinträchtigt die Offenheit die Bindungs- und Integrationspotentiale des Wertkodexes.

Jedes politische Gemeinwesen sei von der Existenz eines Wertkodexes abhängig.¹⁰⁶ Im ihm formiere sich eine grundlegende *Übereinstimmung* über politische Grundausrichtungen, womit sich seine Nähe zum *consensus omnium* verdeutlicht. Die Funktion von Werten und Normen sei für stabile Verhältnisse zentral, es brauche einen Kern *fester politischer Prinzipien* und *moralischer Wertmaßstäbe*, nur können »Fragen der Alltagspolitik den Neigungen und Stimmungen der Wählerschaft zur Stellungnahme und Entscheidung überantwortet werden [...]«. ¹⁰⁷ (DöM, S. 247) Der Wertkodex, so unspezifisch er auch sei, müsse demnach ein geteiltes Fundament ausbilden und die Willensbildung sowie den Streit der Interessen entsprechend arrangieren und anleiten.¹⁰⁸ Die Ausbildung eines Rahmens ermögliche

Verhältnisse, aus denen er entstammt. So beansprucht Fraenkel, den jeweiligen Wertkodex empirisch ablesen zu können. Eine Kritik würde hierin einen vorgeblichen Objektivismus erkennen, der unrechtmäßig und verzerrend Einheiten konstruiert und Maßstäbe sowie Normen setzt, die er vermeintlich vorfindet. Fraenkel nimmt für sich in Anspruch, das Geteilte objektiv ausmachen zu können und damit politischen Akteuren sagen zu können, dass diese sich wider ihren eigenen Intentionen verhielten, eben weil sie Teil des Gemeinsamen seien, aber den allgemein geteilten Bereich verlassen hätten.

106 »Im folgenden wird von der These ausgegangen, daß kein politisches Gemeinwesen lebensfähig ist, dessen Normensystem nicht auf einem generell als gültig anerkannten, mehr oder weniger abstrakten Wertkodex beruht, dessen Konkretisierung stets und von neuem durch Anpassung an die einem ständigen Wandel unterzogenen wirtschaftlichen, sozialen und politischen Gegebenheiten zu erfolgen hat.« (DöM, S. 246)

107 Fraenkel bezieht sich hier auf Berelson, den er auch wie folgt zitiert: »Democratic theorists have pointed out what is often overlooked because too visible, namely, that an effective democracy must rest upon a body of political and moral consensus.« (DöM, S. 247, im Original S. 110). Berelson (1959) selbst betont noch die Notwendigkeit, zwischen einer substantiellen und einer prozeduralen Dimension zu trennen.

108 Die politische Bildung ist nach Fraenkel, aber auch Easton, ein bedeutendes Aufklärungsinstrument für das politische Bewusstsein: Wie auch für Barber besteht in der Bildung für Fraenkel eine notwendige Bedingung des Gelingens politischer Ordnung wie Praxis. »Politische Bildung darf sich aber auch der Aufgabe nicht entziehen, zu prüfen, ob die Erkenntnis, daß die gruppenmäßig differenzierte heterogene Gesellschaft ein nicht abzuleugnendes und zu beseitigendes historisches Faktum darstellt, erforderlich macht, die Kategorien des *consensus omnium* und des *bonum commune* aus der politischen Vorstellungswelt radikal zu eliminieren.« (MGM, S. 267) Zwecks dessen sei nicht nur die Analyse des Ist-Zustandes, sondern auch eine Vision des *guten Staates* notwendig. Diese politische *Ethik*, wie sie Fraenkel vorschwebt, hat wohl den pluralistischen Staat als Leitbild und Vision, ist dieser doch allein dazu imstande, das Allgemeine und Partikulare zu verbinden. »Politische Bildung muß verständlich machen, wie die in jeder heterogenen Gesellschaft inhärenten zentrifugalen Tendenzen durch freiwillige Anerkennung eines als allgemein verbindlich anerkannten Wertkodex in Schach gehalten werden können, eines Kodex, der nicht Verfahrens-, sondern auch Verhaltensnormen enthalten muß. Politische Bildung ist mit anderen Worten dazu berufen aufzuzeigen, wie in einer Gesellschaft, die sich ihres heterogenen Charakters voll bewußt ist, Demokratie möglich ist, ohne zur Zersetzung der staatlichen oder zur Unterdrückung der partiellen Gemeinschaften zu führen.« (MGM, S. 268) Die Forderung nach Aufnahme der pluralistischen Demokratie in den Wertkodex führt ein Bürgerideal mit sich, wie es auch Rawls ausarbeitet. Die Zugkraft des Zusammenseins, als politischer und sittlicher Einheit, als plurales Miteinander, widerspiegelt sich nicht im oben aufgeführten Wertkodex. Fraenkel fordert hier viel, denn notwendigerweise müsse ein pluralistisches System immer offenbleiben und Exklusionen strengstens vermeiden. »Ein richtig verstandener Pluralismus ist sich der Tatsache bewußt, daß das Mit-

die Verlässlichkeit von Politik, die Einhaltung grundlegender Vorgaben bedinge ihre Produktivität und Konstruktivität. Die integrale Ordnung des *Wertkodexes* setzt sich unterschiedlich um: Im *nicht-kontroversen Sektor* stiftet er eine geteilte Grundausrichtung; im *kontroversen Sektor* setzt er im Bezug auf diese Prinzipien die Regeln und Strukturen der Interessenkonfrontation. In beiden Sektoren geht es demnach um die Geltung gemeinsamer Prinzipien, einmal als diffuse gleichwohl materielle *Übereinstimmung*, das andere Mal als Reglement.

1.3.3 Die Fairness – Über Regeln, Verlässlichkeit und Vertrauen

Das Gebot der *Fairness* ist ein Teil der *Wertkodexes* und artikuliert einen normativen Anspruch an den Umgang mit den geltenden Regeln des politischen Wettbewerbs. Die *Fairness* verlangt von den Akteuren, die gemeinsamen Regeln zu beachten und nicht zum eigenen Vorteil zu missbrauchen, das Gegenüber als gleichwürdigen Mitspieler anzuerkennen und das Ergebnis des Wettkampfs als gerechtes Ergebnis anzunehmen. Ihr Anspruch geht über eine reine Befolgung von Regeln hinaus, indem sie eine individuelle Haltung bezeichnet, in der sich eine gegenseitige Achtung, Wertschätzung und Respekt zeitigt. Das Gegenüber ist nicht der Feind, sondern zugleich Gegner und Partner. Zudem ist der *Geist* des Spiels zu beachten, also die Wahrung des spielerischen Charakters des Wettkampfs: Ein unbedingter Siegeswille wie ein unangemessener Umgang mit Sieg oder Niederlage sind hier beispielhaft. Neben diesen Erwartungen an das Verhalten der Mitspieler muss auf die *Fairness* des Spiels selbst verwiesen werden: Diese nimmt eine genuine Qualität der politischen Ordnung in Anspruch, also die Gerechtigkeit, Ausgewogenheit und Sinnhaftigkeit des Wettkampfs. Der Wettstreit ist nur dann sinnvoll, wenn alle Beteiligten gewinnen können und keiner dem anderen überlegen ist, sondern sich ihre Fähigkeiten und Bedingungen vergleichen lassen bzw. eine bestimmte Leistung den Ausschlag bei der Entscheidung gibt.

Der Wettbewerb lässt eine Konkurrenz auf einem spezifischen, als solchen ausgewiesenen und speziellen Regeln unterworfenen Feld zu: Der *Dissens* und seine kompetitive Austragung sind nur dann konstruktiv, wenn die Konfrontation nicht über die *virtuelle* Situation im Spiel hinausgreift und seine Austragung im Reglement verbleibt. Zudem darf weder eine Partei noch der Wettbewerb den Eindruck vermitteln, die Fortdauer des Ringens, die Wiederholung des Spiels, wäre gefährdet. Die *Fairness* verweist einerseits auf die Einrichtung eines Bezugsraums, der durch sich durch das gegenseitige Vertrauen auf die Einhaltung der Regeln auszeichnet, und andererseits auf die Ausbildung einer Ordnung, die die radikalen Kräfte des Konflikts einhegt. Es geht also nicht nur um den Umgang miteinander, sondern zugleich um die Ermöglichung und Kontrolle der Konstitution. Die *Fairness* dient mithin der Einrichtung und Aufrechterhaltung kompetitiver Verhältnisse: Einerseits koordiniert sie die Beziehung und das Verhalten der Mitspieler, andererseits markiert sie konstitutive und performative Konditionen des Spiels. Zwar

und Nebeneinander der Gruppen nur dann zur Begründung eines a posteriori-Gemeinwohls zu führen vermag, wenn die Spielregeln des politischen Wettbewerbs mit Fairneß gehandhabt werden, wenn die Rechtsnormen, die den politischen Willensbildungsprozeß regeln, unverbrüchlich eingehalten werden, und wenn die Grundprinzipien gesitteten menschlichen Zusammenlebens uneingeschränkt respektiert werden, die als regulative Idee den Anspruch auf universale Geltung zu erheben vermögen.« (DöM, S. 247f.)

postuliert das Gebot der *Fairness* selbst keine Regeln, es setzt aber gewisse Maßstäbe für deren Ausgestaltung und Anwendung, die wiederum eine produktive Austragung des Konflikts ermöglichen.

Auch wenn das Gebot der *Fairness* prinzipiell auf vielen Feldern sozialer Interaktion anzutreffen ist, bezieht es Fraenkel vornehmlich auf den Kontext des Pluralismus.¹⁰⁹ Gerade weil der Pluralismus auf Annahmen vorausgehender *Übereinstimmung* verzichtet, bedarf es eines Ausweises der integrativen und kohäsiven Potentiale der prozeduralen Ordnung. Das Gebot der *Fairness* dient so verstanden als eine Absicherung der Spielregeln und des Spiels: Die Achtung der Regeln der Willensbildung und die gegenseitige Anerkennung und Rücksichtnahme der Mitspieler macht dabei den *Dissens* als politische Form erst möglich. Nur wenn die Kontrahenten in einer geregelten, verlässlichen und in gewisser Hinsicht vertraulichen Sphäre aufeinandertreffen, verbleibt der Konflikt innerhalb des Spiels, also der politischen Ordnung. Im politischen Modell des Neopluralismus stehen diese Regeln und Umgangsformen zugleich vor spezifischen Herausforderungen: Mit der Akzentuierung der Heterogenität und des *Dissenses* erschwert sich die Einrichtung eines Bereichs gegenseitigen Vertrauens. Die Prominenz des Konflikts und des Wettstreits um Einfluss bedarf einerseits der verlässlichen Geltung und Autorität der Regeln: Nur in der Gewissheit, dass sich alle an die Regeln halten, sie achten und nicht missbrauchen, können die radikalen Potentiale gesellschaftlich-politischer Antagonismen eingehegt werden. Andererseits bleibt die Durchsetzung des eigenen, partikularen Interesses das relevante Motiv der Akteure und reibt sich beständig an den Ansprüchen des Wertkodexes und der Erwartung der *Fairness*. Zudem ist dem Bereich der Politischen auch deswegen eine genuine Diffizilität eigen, weil in ihm kollektiv verbindliche Entscheidungen getroffen werden. Die Tragweite der Entscheidungen macht das Vertrauen einerseits prekärer, andererseits notwendiger. Das Vertrauen wird dabei ebenso den Regeln und ihrer Geltung wie der politischen Ordnung entgegengebracht, mithin ebenso dem Regime wie der *politischen Gemeinschaft* Eastons.¹¹⁰

Als eine Versicherung der politischen Ordnung lässt sich das Gebot der *Fairness* als Form der diffusen Unterstützung verstehen, die das Arrangement politischer Auseinandersetzung unterfüttert: Nur ein gewisses Level an gegenseitigem Vertrauen ermöglicht die Konstruktivität des Konflikts. Die *Fairness* bildet so verstanden die Voraussetzung der Akzeptanz politischer Strukturen der Mehrheitsentscheidung und Wahlen ebenso wie der Machtwechsel und der politischen Funktion der Opposition. Das Spiel lässt sich hier als der politische Wettbewerb begreifen, dessen Konfrontation notwendig virtuell

109 Maurer, Zahntechniker, Fußballspieler: Die Anforderung, sich innerhalb der gemeinsamen Regeln zu bewegen, sei es Redlichkeit und Pünktlichkeit, ein anderes Mitglied weder zu benachteiligen noch zu übervorteilen, sollte generell gelten.

110 Weder dürfen die Okkupanten von Machtpositionen ihre Autorität und Befugnis zum eigenen Vorteil ausnutzen noch darf der Wettstreit der Interessen eine Partei bevorteilen. Das Vertrauen meint mithin die Gewissheit, dass der Mitspieler ehrlich ist, sich an Zusagen hält und seine Niederlage akzeptiert – umgekehrt ist ebenso vorauszusetzen, dass der Gewinner seiner Position nicht ausnutzt. So zum Beispiel im Falle von Wahlwerbung: Eine Häufung medialer Auftritte der Regierungsmitglieder vor Wahlen, wodurch es zu einer Vermischung von Wahlwerbung und Regierungshandeln kommt, benachteiligt jene Parteien, denen eine solche Öffentlichkeit nicht zugänglich ist.

bleiben muss: Um die Fliehkräfte des Pluralismus zu vermeiden, muss der der Konflikt einerseits innerhalb der politischen Ordnung, seiner Verfahren und Regeln, verbleiben. Andererseits muss der Wettkampf Spiel bleiben, also unter anderem von jeder Partei gewonnen und immer wieder begonnen werden können. Das Gebot der *Fairness* dient Fraenkel als stabilisierender Faktor der politischen Ordnung des Pluralismus, indem es einerseits einen normativen Anspruch an den Einzelnen und seine Umgangsformen formuliert und andererseits konstitutive und performative Bedingungen des Spiels einholt.

Fazit

Ernst Fraenkels *Neopluralismus* ist eine politische Theorie, die sich dem Pluralismus als sozialer Gegebenheit stellt und an diesem orientiert ein Modell demokratischer Ordnung formuliert. Fraenkel versucht, zwischen allgemeinem und partikularen, dissensualen und konsensualen, plebiszitären und repräsentativem, erstarrten und fließenden Momenten zu vermitteln und diese in ein produktives Verhältnis zu setzen. Dabei sollen die immanenten Spannungen nicht übergreifen und ein Element das andere auflösen. Dieser komplexe Konnex von Ausgleich und Anspannung stand in unserem Fokus. Die in der Einleitung benannten drei Dimensionen, nach der Fraenkels Ansatz grob eingeteilt werden kann, sollen nun wieder aufgenommen werden.

Die erste Dimension umfasste die Genealogie des Demokratiebegriffs: An mehreren Stellen bezog sich Fraenkel auf den Widerstreit zwischen englischer und französischer Demokratieauffassung.¹¹¹ Auch wenn er mit dem englischen Modell stark sympathisiert, bricht seine Verbindung zur französischen Auffassung nie ganz ab. Zwar spricht er sich entschieden gegen deren apriorische Annahmen und Postulate der Homogenität und Harmonie aus, gleichzeitig kann er sich aber auch selbst nicht ganz von apriorischen Gemeinwohlanteilen, konsensualen Elementen oder partizipatorischen Ansprüchen befreien.

Fraenkels Pluralismustheorie, die die zweite Dimension markiert, akzentuiert die Vielheit der Gesellschaft, ihre Heterogenität und Konfliktträchtigkeit, und nimmt in Anspruch, dass in ihren politischen Ordnungen kein einzelnes Element, kein König, kein Stand, keine Ideologie usw. mehr für alle Mitglieder bestimmen könne noch für das *Eine*, die *kollektive Identität*, zu stehen vermöge. Weil die letzte Wahrheit und Gewissheit fehlen, muss die politische Einholung eines allgemein-verbindlichen Standpunktes diesen Ansprüchen genügen und adäquat konzipiert werden. So ist es die Aufgabe der Repräsentation, dem Pluralismus seine destabilisierenden Potentiale zu nehmen und die Dynamik gesellschaftlichen Konflikts zu entschärfen. Formen pluralistischer Interessenvertretung lassen, so Fraenkels Kernthese, aufgrund ihres qualitativ ausgezeichneten Zu- und Umgangs mit sozialen Konflikten und Interessenlagen die Herstellung von Einigkeit oder Kompromissen zu. Im Sinne einer *performativen* Qualität zeichnet sich die Repräsentation neben den Kompetenzen der Abstraktion und Generalisierung auch durch Abwägung, Expertise und unter anderem durch den Verzicht auf emotional-affektives Verhalten aus. Die so garantierte *Übereinkunft* koordiniert, harmonisiert und integriert das plurale Gefüge. Nur *in* der Repräsentation kommt es zu einem Ausgleich, zu einer

111 Allein schon zu dieser Interpretation der »französischen Tradition« wäre viel zu sagen, was aber hier nicht zum Thema gehört. Akzeptieren wir hier also Fraenkels Begriffsbildung.

adäquaten und produktiven Vermittlung von Akteuren, Verfahren und Ordnung. Auch wenn Fraenkels politisches Modell den *Dissens* akzentuiert, bedarf dessen Austragung und Transformation Annahmen des *Konsenses*.

Zugleich gestattet einzig die Repräsentation einen unverzerrten und verallgemeinerbaren Entscheidungsfindungsprozess: Die Repräsentanten müssen ein freies Mandat innehaben und einzig sich selbst verpflichtet sein, nur so können sie ihrer Doppelrolle aus Interessenvertretung und Allgemeinwohlorientierung nachkommen. Die Verknüpfung der Repräsentation und der Willensbekundung der Wähler wird von Fraenkel uneindeutig gefasst, sie schwankt zwischen repräsentativer Ungebundenheit und partizipativer Vertretung. Es wäre aber eine vulgärdemokratische Verblendung, die Debatte und Konzeption politischer Programmatik dem Volk zu überantworten. Nur die Repräsentation werde dem Pluralismus gerecht, nur sie überträgt die politische Steuerung und Ergebnisfindung einem neutralen, professionalisierten Prozess der Austarierung verschiedener Interessen im Disput der Repräsentanten. Das Volk kann mithin nur indirekt über sich herrschen, indem es seine politische Autorität, Souveränität und Kreativität an eine externe Instanz weitergibt und sich auf eine Kontrollfunktion zurückzieht. Eine Bindung an das Volk führt letztlich zu einer Verzerrung der Repräsentation: Die Repräsentanten müssen *im Namen* des Volkes handeln und ihre Autorität von diesem Ursprungsverweis ableiten. Der *empirische Volkswille*, dessen Existenz Fraenkel durchaus zugesteht, muss durch einen *hypothetischen Volkswillen*, der auf der Repräsentationsebene gebildet wird, eingefangen werden: Nur der *hypothetische Volkswille* kann seine Verallgemeinerbarkeit sicherstellen. Die repräsentative Ebene ist frei in ihrem Interessenausgleich, sie ist nicht an partikuläre Kräfte gebunden und kann so Kompromisse finden. Fraenkel spricht den Repräsentanten eine höhere Vernunft und Sachkompetenz zu, wodurch dieses ihrer zugesprochenen Funktion der Vermittlung pluraler Interessen nachkommen können.

Auch wenn Fraenkel letztlich die *Volksherrschaft* nur als eine repräsentierte denken kann, nimmt er den Volkswillen in *sublimierter Form* in Anspruch und versucht über diesen, ein responsiv-empathisches Potential einzuholen. Wahlen selbst will er allerdings nicht als Willensbekundung Seitens der Bevölkerung einführen, sondern dem *trust*-Konzept gemäß als Kontrollinstanz: Es wäre eine Aufgabe der Repräsentanten, die politischen Alternativkonzeptionen auszuarbeiten und das Volk zwischen diesen wählen zu lassen. Die Funktion des Wählerwillens im Sinne der nachholenden Kontrolle ist uneindeutig: Drückt eine Wahl die Präferenz einer zukünftigen Lösungsvariante aus oder bekundet sie Wohlwollen gegenüber vergangenem Regierungshandeln? Wie wird die Inkompetenz des Volkes aufgefangen? Der Konnex zwischen Wahl und Wählenden bleibt offen, die Wahl steht zwischen einer Deutung als Direktion (als Richtungsentscheidung) und eines bloßen Appendix. Jenseits dieser Unklarheiten will Fraenkel mit der Sublimierung ein Element der Teilhabe einführen, mithin die Abtrennung des Volkes von der politischen Praxis in seiner Radikalität entschärfen. Es genügt scheinbar auch ihm nicht, das Volk als stummen Begleiter einer rein-repräsentativen Politik zu betrachten, der nur im Falle des Machtmissbrauchs eingreift. Eine andere Möglichkeit wäre es, den Input des Systems im Sinne einer Trichterfunktion demokratisch zu reformulieren: Hierfür müssten die Interessen der Bevölkerung allerdings als bewusste Willensartikulationen

gedacht werden. Zugleich steht dies aber in Spannung zur komplexitätsreduzierenden Funktion der Repräsentation.

Die gesellschaftlichen Interessengruppen werden von Fraenkel zur Konzeption und Formulierung von politischen Problemen verpflichtet, zudem sollten sie stets eine Gegenkonzeption konstruktiv einbegreifen. Bei der Wahl müssten diese Problemkonzeptionen dann berücksichtigt werden, aber von wem? Weder eine Anbindung an das Volk noch an die Repräsentanten ist reibungslos denkbar. Dennoch haben Institutionen wie Parteien nach Fraenkel eine Scharnierfunktion, stünden sie doch zwischen den partikularen und dem repräsentativ-institutionellen Bereich. Dieser mittleren Position entspricht auch, dass nach Fraenkel Parteien noch kein Teil des repräsentativen Systems sind, er sie dennoch auf Ideologieferne und die Erarbeitung verallgemeinerbarer Standpunkte verpflichtet. An welcher Stelle die Harmonisierung und Verallgemeinerbarkeit angesetzt werden bleibt die Grundfrage des Interessenpluralismus. Nur Repräsentation kann die Aufhebung des *Vielen* leisten, wenn Fraenkel aber gleichsam die Parteien, die Interessengruppen und die partizipative Praxis ebenso auszeichnet, höhlt er seinen repräsentativen Ansatz aus. Es ist dann die Frage, warum der *trust*-Ansatz noch nötig sein sollte, wenn eine *Konversion* schon auf den unteren Stufen möglich ist. Die vermittelnde Position der Parteien würde zudem nur dann Sinn machen, wenn Fraenkel mit ihnen selbst einen Ganzheitsanspruch reklamieren würde: Parteien können erst dann dem Allgemeinwohl konforme Positionen einnehmen, wenn in ihnen *alle* Interessengruppen vertreten sind oder sie über dem *Vielen* stehen. Offenkundig wiederholt sich damit der Anspruch der Repräsentation. Wenn wir Parteien als organisierte Interessenvertretungen verstehen, rücken wir ihre Anlage von der Neutralität weg und zum Partikularen hin. Dann müssen die Parteien keinen allgemeinen Standpunkt mehr bedienen, sondern für spezifische politische Programme eintreten. So wäre die Responsivität wiederum auf die Ebene der Parteien übertragen: Weil die Repräsentanten selbst losgelöst sind, die Parteien aber durch die Problemformulierung einen Umsetzungs- und Verlautbarungsauftrag haben, wäre ihnen ein Gestaltungswillen eingeschrieben.

In der demokratischen Qualität der Parteien eröffnet sich in der Folge ein neuer Horizont, aber auch ein neuer Anspruch. Politische Aufträge werden folglich nicht mehr an die Repräsentanten per Wahl weitergegeben, sondern an die kollektiven Interessenvertretungen wie Parteien und Lobbygruppen. Kommen diese dem Gestaltungsauftrag nicht nach, tritt der Enttäuschte aus. Gleichwohl diese Auslegung sicherlich in der Tendenz übertreibt, markiert sie doch eine konzeptionelle Anspannung. Die Trichterfunktion der politischen Interessenvermittlung beschränkt sich auf die Repräsentationsebene und löst sich von den unteren Teilen des Trichters.¹¹² Die kollektiven Interessenvertretungen des Volkes sind dem Willensfindungsprozess beigeordnet, und nun ist es die Frage der Auslegung: Ist die *Beiordnung* qualitativ-lenkend oder irritierend-randständig und inhaltsleer? Es genügt, der Frage einen Platz erkämpft zu haben, ohne eine Entscheidung treffen zu müssen. Die Rolle der Teilhabe der Bürger ist allerdings mit die-

112 Ob sie somit souverän wird, ist eine andere Frage. Im Denken Nancys meint Souveränität eine losgelöste, eine absolute Spitze, die sich nicht durch das unter ihr Liegende bestimmt, sondern ihre Qualität einer anderen ontologischen Ebene verdankt. Siehe das Nancy-Kapitel bzw. dessen Artikel *Ex nihilo sumum* (*Über die Souveränität*).

sem Punkt entscheidend verknüpft, konzipiert Fraenkel diese doch anhand der Mitgliedschaft in kollektiven Interessenkondensaten. Hinzu kommt noch die zugestandene Partizipationsmöglichkeit der Bürger im nahen, kommunalen Raum. Das destruktive Potential menschlichen Verhaltens ist aber nur auf der Ebene der Repräsentation eingehegt, andere Sphären bieten eine solche Absicherung nicht.

Die dritte Dimension verweist auf die politische Ordnung und ihre ambivalente Ausrichtung an *Konsens* und *Dissens*. Offenkundig ging es Fraenkel um eine Vermittlung der beiden Modi, die sich nicht vollständig trennen lassen, sondern in einem komplexen Gefüge verbleiben. Gerade am *kontroversen Sektor* zeigte sich, dass dieser auf den *nicht-kontroversen Sektor* und dessen integrative Funktion angewiesen bleibt. Problematisch ist an dieser Stelle die Verortung des *Unkontroversen* und *Konsensualen*: Der Pluralismus selbst verweigert sich Annahmen des Geteilten, das Verbindliche kann nicht hintergründig, unpolitisch oder implizit sein. Gleichzeitig bedarf es dieser fixen Strukturen, deren Heteronomie Fraenkel aber durch Verweis auf ihren prozeduralen, abstrakten und diffusen Charakter zu entschärfen versucht. Als *natürliche Resultante* sozialer, politischer, kultureller und historischer Formationsbewegungen stiftet ferner die *Nation* einen *Fundus*, dessen exklusiven und inklusiven Implikationen gegenüber Fraenkel aber stumm bleibt.

*

Das Gemeinwohl kann nur mittels institutioneller Repräsentationsprozesse als die *Resultante* eines Interessenausgleichs ökonomischer, sozialer, politischer und ideologischer Kräfte a posteriori bestimmt werden. Die Ebene der Repräsentation bleibt dem Ausgleich verpflichtet, die unteren Ebenen können partikularen Interessen nachgehen. Die Inanspruchnahme des Gemeinwohls muss den pluralen Gruppen entzogen und einer allgemein-verbindlichen, akzeptierten und autorisierten Instanz überantwortet werden, in der die Heteronomie politischer Bindung nicht auf Einzelinteressen zurückgeführt werden kann. Die Bestimmung der *kollektiven Identität* wird von einer externen Instanz geleistet, die sich neben einer bestimmten Qualität auch durch eine Distinktion vom partikularen *Vielen* auszeichnet. Der Abstand von der intendierten Produktion des Gemeinwillens wird auch darin deutlich, dass der Ausgleich der *Resultante* als ein emergenter Effekt zu verstehen ist. Die *Resultante* kann auf keinen individuellen oder kollektiven Akteur zurückgeführt werden, sondern formiert sich in einem komplexen Kräfteverhältnis, dessen Faktoren weder eindeutig noch fest oder überschaubar sind. Das *Eine* kann nicht aus dem *Vielen* entstehen, sondern nur als ein autonomer und unintendierter Effekt, in dem sich die Pluralität auf einer höheren Ebene austariert.

Die Repräsentanten haben einen genuinen Zugang zu der Bestimmung des Kollektiven, weil sie selbst eine Struktur gesellschaftlichen Ausgleichs darstellen. Das Parlament wird somit zu einem Abbild der Gesellschaft, in dem durch das freie Spiel der pluralen Kräfte der Gemeinwille (ab-)gebildet werden kann. Zugleich wird so die politische Qualität der Besetzung des Parlaments weitgehend aufgehoben: Die Besetzung dient nicht mehr der Beauftragung oder Kontrolle, wie es durch Wahlen möglich ist, sondern soll die soziale Vielfalt *präsentieren*, um so zu einem adäquaten Ausgleich des *Vielen* zu führen. Wenn Fraenkel zugleich die Repräsentanten auf die Stellvertretung der *Vielen* verpflichtet, werden die beiden Modelle des Parlaments sichtbar: Einerseits ermöglicht

das Parlament eine repräsentative Bildung des Gemeinwohls, wobei dieses noch immer ein emergenter Effekt ist, andererseits haben die Repräsentanten einen ausgezeichneten Zugang zum Allgemeinwohl und vermögen es qua ihrer Kompetenz, die allgemeinen und partikularen Interessen auszugleichen. Der Ausgleich situiert so nicht mehr in einer übergeordneten Position, sondern kann von den Repräsentanten selbst und dem parlamentarischen Abgleich vorweg geleistet werden. Diese Spannung wird auch ersichtlich, wenn sich Fraenkel neben dem Anspruch der repräsentativen Distinktion darum bemüht, den politischen Einfluss der Repräsentierten zu aktualisieren. Die politische Qualität der Repräsentation bleibt uneindeutig: Sie dient einerseits der politischen Artikulation partikularer Interessen und andererseits der autonomen Herausbildung des Gemeinwillens inform des parlamentarischen Diskurses. Die Rückbindung der politischen Praxis an einen demokratischen Anspruch, dem Konnex des Willens und seiner Vertreter/Vertretung, den Repräsentanten und den Repräsentierten, bleiben offene Fragen.

Neben Repräsentation verweist Fraenkel auf weitere integrative Potentiale der politischen Ordnung. Die Trennung der *Sektoren* in einen *kontroversen* und einen *nicht-kontroversen* Typ tritt in dieser Hinsicht hervor. Die beiden *Sektoren* sind aufeinander verwiesen, der Konflikt bedarf der Einhegung wie jede Ordnung Streit verlangt. Im *nicht-kontroversen Sektor* finden sich geteilte regulative Ideen, also gemeinsame normative Ansprüche und Leitbilder, die zwar gewollt werden, deren Umsetzung aber, zumindest unter der Maßgabe der Vollständigkeit, scheitern muss. Fraenkel beschreibt zum Beispiel das Gemeinwohl als regulative Idee, der als Sein-Sollendes keine faktische Realität zükäme, die aber im Wertkodex eine integrierende Funktion besitze. Der *nicht-kontroverse Sektor* ruht auf einem geteilten *Einverständnis* über sozialpolitische Grundfragen – ganz im Sinne Hättichs *Ordnungskonsens* –, einem *consensus omnium*. Diese konsensuale Basis sei *natürlich* gewachsen und ein autoharmonisches Ergebnis verschiedener Kräfte. Zentral ist, dass hier eben nicht gestritten wird, sondern ein unhinterfragtes Einvernehmen obwaltet. Fraenkel entschärft diese *Konsensannahme* durch Betonung ihrer Diffusität, Varietät und Prekarität: Das Gemeinsame bleibt im Ungeklärten, Unbestimmten, Hintergründigen. Gleichzeitig gibt es Wechselbeziehungen mit dem *kontroversen Sektor*, mithin können politisch-akute *Dissense* durchaus durch Entpolitisierungsprozesse Teil des *nicht-kontroversen Sektors* werden. Die Inhalte, die regulativen Ideen, die Bestimmungen des Wertkodexes und die Verfahrensregelungen bleiben notwendigerweise offen, ohne dass ihrer integrativen Wirkung damit ein Abbruch getan wäre.

Die *kollektive Identität* der *Nation* entstammt weniger einer Essenz als sozialen, politischen und kulturellen Formationsprozessen, die einen spezifischen, impliziten Kontext ausbilden. Mit der Nation gehen Bestimmungen des Gemeinsamen, Gewissen und Unhinterfragbaren einher, die vage bleiben. Eine kritische Perspektive muss fragen, ob sich hinter dem Verweis auf eine gewachsene Natürlichkeit nicht eine verobjektivierende Auszeichnung des Status quo verbirgt, der Emanzipationsbegehren mit Verweisen auf die nationale Integrität begegnet. Welche Instanz bestimmt, was zum geistig-kulturellen Bestand der Nation gehört und was nicht, wird von Fraenkel nicht ausgewiesen.¹¹³

113 Rupp und Noetzel (1991, S. 44.) wollen Fraenkel gegen Kritik verteidigen, die Fraenkels Politikverständnis eine Nähe zum Status-Quo attestiert, gleichsam ziehen die beiden Autoren nur die plu-

Als *natürlicher* Prozess sollte sich die Aussonderung des A-Nationalen von selbst ergeben. Fraenkel kann die hegemonen Annahmen nationaler Einheit nicht offenlegen, weil sich dann die Begründung des Gegebenen in politische, willkürliche und kontingente Postulate auflösen würde und so das Gegebene zum Gesetzten und die Auszeichnung des Kollektiven ihren Status des Unpolitischen verlieren würde.¹¹⁴ Fraenkel beansprucht mit dem Nationsbegriff eine andere Quelle der Integration: Wenn im Repräsentationsmechanismus das Plurale auf einer allgemeinen Ebene prozedural *aufgehoben* werden soll, stellt die Nation dagegen einen gewachsenen Ausgleich dar, der nicht hergestellt wird, sondern in dem der Einzelne schon immer ist.¹¹⁵ An welcher Stelle das Gemeinsame, das Geteilte, Einzug hält und sich formiert, bleibt letztlich unbestimmt. Im Nationsbegriff Fraenkels bekundet sich das Dilemma zwischen Konstruktion und Determination, mithin das Paradox des geworfenen Entwurfs.

Fraenkel erhebt zudem einen strukturellen Responsivitätsanspruch: Die gewachsene Kräfteformation und die gesellschaftliche Dynamik sollten sich nicht reiben, mithin die politische Austragung auch immer die virulenten Konflikte aufgreifen. Die Spannung zwischen politisierten und entpolitisierten Konflikten verweist auf einen *latenten Volkswillen*, der aufgrund ungeklärter Maßstäbe fähig erscheint, *wirkliche* Konflikte von scheinbaren und unwichtigen trennen zu können und deren Nicht-Bearbeitung dem institutionellen System als performative Defizite ihrer Responsivität anzulasten. Ist also der lauernde, schattenhafte *Demos* der Kontrolleur des *trust*-Denkens? Auch wenn Fraenkel diese Instanz nicht ausweist, weist er ihr doch eine relevante Funktion zu.

Im *nicht-kontroversen Sektor* begründet sich abschließend noch eine dritte Integrationsfigur f der Verfahrensregeln. Dieser prozedurale Rahmen aus Regelungen und Werten liegt zwar zum Teil in der Nation begründet, die Legitimationsquelle ist aber eine andere. Verfahren müssen sich rechtfertigen, sie müssen bestimmte Ansprüche erfüllen.¹¹⁶ Somit stehen die Verfahren zwischen den Strukturen der beiden Sektoren: Sie sind mit kulturellen Kontexten ebenso verknüpft wie ihnen prozedurale Ansprüche innewohnen. Im Unterschied zur Nation müssen sie sich ausweisen, sie stehen nicht im Hintergrund: Mit einem Verweis auf die Objektivität und natürliche Selbstverständlichkeit kann sich die Legitimierung eines Verfahrens nicht begnügen, eher stehen Aspekte der Funktion, Performanz und Effektivität im Fokus.¹¹⁷ Der reflektierte und intendierte Umgang ist es, der den Unterschied zur Eingelassenheit in Weltbezüge ausmacht. Halten wir fest, dass die Verfahren sich auf zwei Wegen herleiten und ihre Quellen sowohl in den Kontexten der Nation und Kultur als auch den Ausweisen ihrer Performanz liegen.

ralistische Dimension heran. Unsere Kritik orientiert sich nicht am Pluralismusdenken, sondern an dessen Vorbedingungen.

- 114 Detjen (NN, S. 28f.) beharrt auf einen normativen Kern im Denken des Pluralismus, nur so könne sich dieser von Anarchie und Voluntarismus absetzen. Dabei bindet Detjen dessen Geltung allerdings an ein religiös fundiertes Naturrecht.
- 115 Ansätze mit einem stärkeren Bezug zur Phänomenologie nennen dies die *Welt*: Wir werden u.a. bei Habermas und Nancy auf den Weltbegriff zurückkommen.
- 116 Demokratische Prozedere müssen zum Beispiel qualitativ das (Wahl-)Volk mit der politischen Gestaltung verbinden.
- 117 Daher versucht Fraenkel auch, die Repräsentation als Verfahren zu legitimieren, aber nicht die nationale Formation, in die sie zugleich steht.

*

Die Unterscheidung der *Konsenstypen* von Hättich findet im Konzept Fraenkels kaum einen Halt, stehen die Formen des *Ordnungs-*, *Verfahrens-* und *Wertkonsenses* im politischen Modell des Neopluralismus doch in einem engen Bezug. Die politische Ordnung zeichnet sich durch einen prozeduralen Schwerpunkt aus, in dem die Verfahren ebenso wie dessen Regeln und Normen ausgezeichnet werden. Die Unterscheidung in *materielle* und *formale* Typen des *Konsenses* ist dagegen instruktiv und macht einen relevanten Zug in Fraenkels Denken deutlich: In seinem Bemühen, auf Vorannahmen zu verzichten und deren heteronome Risiken zu meiden, sieht Fraenkel von *materiellen Konsensen* ab. Wie es an seinem Verständnis des Gemeinwohls offenbar wird, indem er dieses als emergenten Effekt einer *Resultante* von Kräften und eines prozeduralen Arrangements der Repräsentation beschreibt, ist die Abwendung von antezedenten *Annahmen des Einen* ein essentielles Merkmal pluralistischer Ordnungen. Heteronomie ist nur dann zu vermeiden, wenn konsequent auf materielle Setzungen verzichtet wird und sich die Ordnung des Kollektiven stattdessen auf formalisierte Prozeduren umstellt. Auch Hättich verwies darauf, dass sich Annahmen *kollektiver Identität* kaum mit pluralistischer Vielheit knüpfen lassen. Fraenkel kann sich aus diesem Dilemma nicht befreien: Zwar betont er einerseits den Interessenpluralismus und dessen politische Verlängerung im repräsentativen System, und bestimmt den Wertkodex nicht nach substantiellen, sondern prozeduralen Maßgaben, andererseits aber ist es ein konkreter Kodex eines kulturellen Raumes. Der Anspruch der Offenheit von Politik überträgt sich dann auf die Kultur.

Das Verhältnis des *Einen* und des *Vielen* ist in Fraenkels Konzeption einer pluralistischen politischen Ordnung komplex. Auch wenn diese dem *Vielen* eine prominente Position einräumt und sie sich antezedenter Annahmen *kollektiver Identität* enthält, bleiben mit der *Resultante*, der repräsentativen Logik und den kohäsiven Kontexten bestimmte Formen des *Einen* präsent. Alle drei Formen garantieren die politische Funktion des Pluralismus: Sie bieten einen Zugang zum Allgemeinwohl, sie lassen den Konflikt zu, hegen ihn durch ein Reglement ein, und sie bieten einen geteilten *Fundus*, also eine geteilte, das *Viele* ordnende Grundlage. Zugleich bemüht sich Fraenkel jeweils auch darum, den Anspruch an vorausgesetzter *Übereinstimmung* zu minimieren. Im *Politischen Liberalismus* John Rawls' wird die Versicherung des *Einen* im Streit der *Vielen* zugunsten einer Konzeption des *öffentlichen Vernunftgebrauchs* zurücktreten.

*

2. John Rawls Politischer Liberalismus – Die Übereinstimmung im Vernünftigen

»Die Konzeption der Gerechtigkeit als Fairneß hat demnach ein praktisches Ziel. Sie stellt sich als eine Gerechtigkeitskonzeption vor, die von den Bürgern als Basis einer begründeten, wohl-informierten und einvernehmlichen politischen Übereinkunft geteilt werden kann. Sie ist Ausdruck ihres gemeinsamen öffentlich politischen Vernunftgebrauchs.«
(PL, S. 74)

»Wie schon angedeutet, ist die grundlegende ordnungstiftende Idee der Konzeption der Gerechtigkeit als Fairneß, welche die anderen grundlegenden Ideen systematisch verbindet, die Idee der Gesellschaft als eines fairen generationenübergreifenden Systems der Kooperation.«
(PL, S. 81)

Siglen

- **[LRJ]** Alejandro, Roberto, *The Limits of Rawlsian Justice*, Baltimore/London 1998.
- **[PL]** Rawls, John, *Politischer Liberalismus*, Frankfurt a.M. 2003.
- **[PV]** Rinderle, Peter, *Politische Vernunft. Ihre Struktur und Dynamik*, Freiburg (i. Br.)/München 1998.
- **[SUR]** Kauffmann, Clemens, *Strauss und Rawls. Das philosophische Dilemma der Politik*, Baden-Baden 2000.
- **[TSG]** Kersting, Wolfgang, *Theorien der sozialen Gerechtigkeit*, Stuttgart/Weimar 2000.
- **[ÜJR]** Besch, Thomas M., *Über John Rawls' politischen Liberalismus. Zur Rolle des Vernünftigen in Rawls' Begründung einer politischen Gerechtigkeitstheorie*, Frankfurt a.M. 1998.

Die Anknüpfung der bisherigen Diskussion an das Denken von John Rawls ist nicht frei von Komplikationen. Die thematische Ausrichtung und der Zugang des Rawls'schen Projektes sind genuin andere als die Eastons und Fraenkels, womit den Lesenden ein Perspektivenwechsel zugemutet wird. Entgegen der eher politikwissenschaftlichen Ausrichtung der beiden vorangegangenen Ansätze vertritt Rawls eine Position praktischer Philosophie, deren Hauptanliegen es ist, eine normative und kontraktualistisch¹¹⁸ fundierte Gerechtigkeitskonzeption als Grundlage einer in seinen Worten *wohlgeordneten* Gesellschaft einzuführen.¹¹⁹ Der *Politische Liberalismus* fragt als Erweiterung und Aktualisierung der *Theorie der Gerechtigkeit*, wie eine gerechte und rechtfertigbare politische Ordnung angesichts des *Faktums des Pluralismus* gedacht werden kann und bemüht sich um die Darstellung eines politischen Modells, in dem sich die Begründung kollektiver Strukturen an Vernunftabwägungen knüpft. Nach Besch zielt Rawls mittels einer *politischen Konzeption*¹²⁰ auf die Bereitstellung eines *Standpunktes der Beurteilung von Grundfragen politischer Gerechtigkeit*, »der von seiten der Bürger gemeinsam, bereitwillig und dauerhaft moralisch akzeptiert wird.«¹²¹ (ÜJR, S. 16) Es geht Rawls also nicht vordergründig darum zu klären, wie politische Systeme funktionieren oder sie Entscheidungen treffen, sondern um die Darstellung eines *vernünftigen Pluralismus* und einer *wohlgeordneten* Gesellschaft.¹²² Den Grund seiner politischen Ordnungsvorstellung bildet die Vernunft,

118 Nach Kersting dient das Vertragsdenken Rawls »ausschließlich der prinzipientheoretischen Grundlegung sozialer und politischer Gerechtigkeit.« (Kersting 1994, S. 262) Lesenswert auch das gesamte Kapitel zu Rawls. (Vgl. ebd., S. 259 – 291)

119 Rinderle verweist auf eine *moral-theoretische* Anlage, die er zwischen einem universalistischen und einem kontextuellen Zugang verortet und mit welcher Rawls eine »Untersuchung unserer eigenen moralischen Meinungen und Überzeugungen« (PV, S. 93) betreibe.

120 Eine kurze Klärung des Begriffs der politischen Konzeption bei Besch (ÜJR, S. 24 – 27).

121 Kauffmann ergänzt die Notwendigkeit einer gemeinsamen politischen Kultur der Mitglieder. Weiter führt er drei hinreichende Bedingungen an: »Erstens muß die Grundstruktur der Gesellschaft durch eine politische Konzeption von Gerechtigkeit reguliert werden, zweitens muß die politische Konzeption der Brennpunkt eines übergreifenden Konsenses der konfligierenden, aber vernünftigen umfassenden Lehren sein. Und drittens muß die öffentliche Diskussion über wesentliche Verfassungsfragen und Grundprobleme der Gerechtigkeit in Begriffen der politischen Konzeption der Gerechtigkeit geführt werden.« (SUR, S. 220)

122 Nach Bittner lässt sich Rawls politische Perspektive noch einschränken: Sie sei nicht in dem Sinne politisch, wie es die politische Wissenschaft sei, also dem Objekt nach, sondern immanent im Sinne einer Verfassung, mithin selbst ein *politisch bedeutsamer Gegenstand* (Bittner 1997, S. 39f.). Das erkläre auch die eher praktische Ausrichtung. Bittner selbst verweist auf eine gegenteilige Meinung Pogges, der herausstellt, Rawls zielen auf Strukturen, Prinzipien und Begriffe, die in *unserer* Kultur liegen und die konstitutiven Teile der politischen Ordnung seien und nicht um praktische politische Absichten. Mit der Verwendung des »uns« macht sich eine Spannung zwischen Allgemeinem und Besonderem auf, die uns in der Diskussion von Rawls' Theorienangebot begleiten wird.

Nach Alexy (1997, S. 271) ging es Rawls um einen faktischen *Konsens*, der als Norm wirksam sei und sich auf grundlegende intuitive Prinzipien beziehe. Gleichwohl soll dieser *Konsens* wiederum erst geschaffen werden, seine Grundlage wäre aber in der Kultur angelegt. Alexy will auf diese Weise den normativen Charakter von Rawls einschränken, denn es sei schließlich kein einfaches Sollen, sondern eines, welches sich auf schon Gegebenes beziehe. Ob sich dieser hohe Anspruch an kulturelle Integrationsleistung und den liberalen Personenbegriff durchhalten lässt, muss im Zweifel bleiben. Andere Interpreten, wie Fehige (1997), stellen heraus, dass Rawls nach Maßstäben einer gerechten Ordnung suchen würde. Ohne dies hier klären zu können, sollten die offenkundigen Spannungen der Sekundärliteratur ersichtlich geworden sein, die als solche auch bei Rawls selbst

der er nicht nur eine universale Qualität zuerkennt, sondern der er zugleich eine performative Funktion in der Wahrung des pluralistischen *Vielen* attestiert: Die Vernunft ist Quelle und *Grund* des *Einen* ebenso wie sie die Integrität der Ordnung und die Performanz der Verfahren des *Politischen Liberalismus* versichert.¹²³ Die Vernunft steht zugleich *über* und *in* der Konzeption: Sie richtet die Konzeption selbst aus und manifestiert sich in und durch (äußere) *wohlgeordnete* Verhältnisse.

Für unser Unterfangen ist selbstredend Rawls Ansatz des *übergreifenden Konsenses* hervorzuheben. Als höchst-entwickelte Stufe des *vernünftigen Pluralismus* rechtfertigen in diesem *Konsens* die partikularen Gruppen die politische Ordnung aus ihrer je eigenen Position heraus, womit sich allgemeine und partikulare Zugänge verschränken. Der *übergreifende Konsens* steht mithin am Ende des Denkens, nicht am Anfang: Er bildet nicht sein Fundament, sondern seine vollste Umsetzung. Neben dem *Konsens* soll es uns auch um andere integrative Aspekte im Denken von Rawls gehen, wie u.a. die *Kooperation*. Im Abgleich mit Fraenkel kann die Scharnierfunktion der Vernunft und ihre integrative Funktion im Pluralismus auf mehreren Ebenen herausgearbeitet werden. Eine trennscharfe Einordnung Rawls in die Kategorien Hättichs und die Objekte Eastons ist dagegen kaum möglich. Ebenso gehen *Übereinstimmung* und *Übereinkunft* im Vernünftigen ineinander über.

Es ist nicht an uns zu fragen, ob Rawls Modell gerecht ist, vielmehr soll seine Pluralismuskonzeption und die Beziehung des *Einen* und *Vielen* im Fokus stehen.¹²⁴ Auch

angelegt sind. Siep (1997, S. 385 – 388) verweist ebenfalls auf die epistemische Unklarheit des Personenkonzepts, die er bereits in der *Theorie der Gerechtigkeit* angelegt sieht.

123 Rinderle (PV, 100f., umfassend: S. 66 – 101) dagegen betont den *deskriptiven* Charakter in Bezug auf die bestehenden moralischen Überzeugungen. Rawls ordnet der Rationalität die Moralität vor, die Theorie der Gerechtigkeit adressiert sich an *unseren* Gerechtigkeitssinn. So verstanden konfrontiert uns Rawls mit unseren eigenen moralischen Idealen. Die Widerspruchsfreiheit der vernunftbasierten Konstruktion, die unbedingte Nachvollziehbarkeit, Zumutbarkeit und Begründbarkeit würde dieses *uns* allerdings verabschieden. Die Generalisierbarkeit konzeptioneller Figuren wie dem *öffentlichen Vernunftgebrauch*, der *originären Position*, der *Reziprozität*, dem *Gesellschaftsvertrag* oder dem *vernünftigen Pluralismus* wäre nur Ausdruck einer kollektiven Identität, deren Einheit, Einigkeit und Eindeutigkeit es zunächst auszuweisen gelte. Zu beachten ist, dass sich Rinderle an dieser Stelle primär auf die TDG bezieht.

124 So lassen wir auch die Diskussion der Gerechtigkeitsprinzipien und den Veränderungen ihres Arrangements über die verschiedenen Phasen der Rawlsschen Theorieentwicklung beiseite. Weiterführendes hierzu unter anderem bei Alejandro (LRJ) und Kersting (TSC). Der Versuch, sich vordergründig dem Text zu widmen und einen immanenten Zugang zu erarbeiten, macht bei Rawls schon allein aufgrund der Menge an Sekundärliteratur Sinn – so sind zwischen 2010 und 2013 allein 4000 Zeitschriftenartikel erschienen. Auch wenn diese Quantität noch nichts über die Qualität aussagt, sei nur am Rande auf die Diskussion verwiesen, ohne diese aber eigens aufzugreifen. An dieser Stelle sei auf den Sammelband, herausgegeben von der Philosophischen Gesellschaft Bad Homburg und Wilfried Hinsch (1997), verwiesen, der eine breite Diskussion des politischen Liberalismus enthält. Daneben den von Freeman (2004) herausgegebenen Sammelband *The Cambridge Companion to Rawls*, der die gegenwärtige Diskussion aufgreift und den von Höffe (2006) herausgegebenen Sammelband *John Rawls. Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Jüngst hat Höffe (2015) ebenfalls einen Sammelband zum Politischen Liberalismus in der Reihe Klassiker auslegen veröffentlicht.

können wir den Gedankengang der *Theorie der Gerechtigkeit*¹²⁵ (Rawls 1979) hier kaum beachten, obwohl dieser in enger Verbindung zum *Politischen Liberalismus* (PL) steht. Das Verhältnis beider Werke ist durchaus umstritten, wobei auf den grundlegenden Unterschied der Perspektive beider Arbeiten hinzuweisen ist: So ist die Intention des *Politischen Liberalismus* – im Unterschied zur universalen Anlage der *Theorie der Gerechtigkeit* –, ein Ordnungsmodell demokratischer Gesellschaften zu begründen. Teils wird der Bezug noch enger gefasst und auf Demokratien *westlichen Typs* verknüpft oder zur Reflexion eines US-amerikanischen Selbstverständnisses.¹²⁶ Gleichwohl stellt Rawls auf universale Aspekte ab, die keiner Kultur o.ä. exklusiv eingeschrieben sind, wie die Vernunft, die Reziprozität und andere mehr. Die unentschiedene Positionierung zwischen einer *idealen* und einer *nicht-idealen Theorie*, mithin die Spannung zwischen konkreten Bezügen und universal-abstrakten Prinzipien, durchzieht das politische Denken Rawls.¹²⁷ Kurzum stehen sich die *Gerechtigkeitskonzeption* mit ihrer moralisch-normativen Ausrichtung und die *politische Konzeption* mit ihren konkreten Rücksichtnahmen und Ambitionen pragmatischer Implementierungen unvermittelt gegenüber.

Neben dem Universellen und Konkreten reiben sich auch die Momente des *Einen* und *Vielen* und des Konsensualen und Dissensualen, wobei sich die Vernunft jeweils mit dem ersten Aspekt verknüpft. Die Vernunft vermag es, Allgemeinheit, Eintracht und *Übereinstimmung* zu stiften. Wo Fraenkel noch einen wechselseitigen, konstitutiven Bezug zwischen den Horizonten des *Dissenses* und *Konsenses* annahm, zeichnet Rawls die Stätte des *Einen* prononciert aus. In seinem Ansatz geht es nicht mehr um die konstitutive Rolle von Konflikten innerhalb politischer Ordnungen, sondern um die Begründung einer gemeinsamen Sphäre der Neutralität. Dieser kommt keine politische Funktion im Sinne der Umsetzung von Eingaben oder der Austragung des Konflikts zu, vielmehr zeichnet sie sich durch eine *Einvernahme im Vernünftigen* aus. Die Ebene kollektiver Verbindung und Verbindlichkeit fasst Rawls einerseits politisch, andererseits enthebt er sie des Zugriffs: Dieses ambivalente politische Potential gilt es nachzuzeichnen. Zudem ist zu fragen, welcher Status Verweisen auf eine *entgegenkommende Kultur* zukommt und, auf unser Projekt bezogen, was eine Kultur hier meint, welche stabilisierende, integrierende und homogenisierende Funktion sie hat, und wie ihre Spannung zum universalen Projekt gelöst wird, bzw. ob überhaupt.¹²⁸ Welche der beiden Seiten stiftet die *Übereinstimmung* oder die Möglichkeit zur *Übereinkunft*? Welche Position und Funktion nimmt der

-
- 125 Eine Übersicht der Veränderungen des *Politischen Liberalismus* gegenüber der *Theorie der Gerechtigkeit* siehe, stellvertretend für viele andere, Alejandro LRJ, S. 118 – 124. Nach Kersting hebt die Theoriewende hin zu einem politischen Liberalismus das gerechtigkeits-theoretische Kernargument der Theorie der Gerechtigkeit auf: »Die *Moralisierung des Naturzustandspersonals* führt zu einer *Ethisierung von Gerechtigkeit und Politik*.« (TSG, S. 90) Damit entfalle die Neutralität.
- 126 Für was dabei der *Westen* steht, bleibt offen: Vermutlich ist damit neben politischen Grundentscheidungen auf ein bestimmtes Wert-, Geschichts- und Wirtschaftsverständnis abgestellt, zum Beispiel die Grundannahme der individuellen Gleichheit und Freiheit.
- 127 Die Spannung zwischen den Horizonten des Universalismus und des Kontextualismus ist selbst Impulsgeber aktueller Debatten wie ihre Eintragung und Vermittlung im Denken Rawls Teil des Diskurses bleibt
- 128 So betont auch Kersting: »Der Erfolg der Rawls'schen Gerechtigkeitstheorie hängt davon ab, daß die *Aufspaltung des Guten* gelingt und sich die *fundamentale teleologische und partikulare teleologische Dimension des Guten* deutlich voneinander unterscheiden lassen. Diese Aufspaltung ist dann erfolgreich, wenn sich eine

Dissens noch ein? Zunächst werden wir uns einigen Grundelementen wie der Vernunft, der Kooperation und dem *öffentlichen Vernunftgebrauch* zuwenden, um uns dann dem *übergreifenden Konsens* zu widmen und abschließend einige Integrationsfiguren und die Entpolitisierung zu besprechen. Zuletzt gilt es immer, die Spannung zwischen der Integration der Vernunft und der Wahrung der Pluralität zu beachten, die das politische Denken von John Rawls begleitet.

2.1 Der Politische Liberalismus und der Neopluralismus Fraenkels

Zunächst soll Rawls einführend vom Fraenkels Konzept abgesetzt und dabei einige Grundzüge seines Denkens umrissen werden. In beiden Entwürfen geht es um die Auseinandersetzung mit dem *Fakt des Pluralismus*, der in beiden Fällen als Signum der Moderne gilt. Fraenkels Ansatz, nach welchem sich das Vielerlei der konkurrierenden Interessen *im* repräsentierten Streit auflöst, teilt Rawls nicht: Ihm ist es um die Darstellung einer Gerechtigkeitskonzeption bestellt, die einerseits vernünftig und *wohlbegründet* ist, die andererseits von allen *vernünftigen umfassenden Lehren* mitgetragen werden kann. Die pluralistische Gesellschaft stabilisiere sich nicht über den emergenten Effekt eines Ausgleichs in der Konfrontation der *Vielen*, sondern über die Gewährleistung und Institutionalisierung *der* Vernunft in einem besonderen Arrangement. Die Vernunft bilde die integrale Instanz und diene ebenso der Realisierung der Verständigung wie der Vermeidung von Heteronomie. Mit ihrer Hilfe sei es möglich, sowohl allgemein-vertretbare Prinzipien zu entwickeln als auch adäquate Institutionen und Verfahren zu bestimmen, die allen Bürgern zugemutet werden können. Als *Fundus* geht die Vernunft zugleich mit einem Rückzug ins Formale, Neutrale und Allgemeine einher. Fraenkel hingegen lässt parteiische Interessenvertretung dezidiert zu, er verpflichtet sie *nur* auf die Einhaltung bestimmter Regeln, die im *consensus omnium* fixiert sind. Der *nicht-kontroverse* ist dem *kontroversen Sektor* weder über- noch untergeordnet, vielmehr besteht zwischen ihnen ein wechselseitiger Bezug, in dem sich der politische Raum formiert. Beide Ansätze vermitteln zwischen dem Partikularen und dem Allgemeinen, zwischen dem zugelassenen *Dissens* und dem nötigen *Konsens*.

Rawls' Versuch, *faire Bedingungen sozialer Kooperation unter Bürgern* zu bestimmen, selbst wenn diese *durch tiefgehende doktrinale Konflikte gespalten* (PL, S. 23) seien, greift nicht auf politische Ausgleichsmechanismen (wie Repräsentation) zurück.¹²⁹ In seinem Fokus steht der *öffentliche Vernunftgebrauch*, in dem das Geteilte von partikularen Faktoren gereinigt wird. Im Unterschied zu Fraenkel befasst sich Rawls ebenso wenig mit Fragen der politischen Funktion antagonistischer Gruppen wie mit dem Verhältnis zwischen

ethisch neutrale Basis aller denkbaren Lebenspläne ausmachen lässt.» (TSC, S. 76) Fundament des universalen Horizontes bilde die *anthropologische Objektivität* und *ethische Neutralität*.

129 Rawls scheint den Fairness-Begriff synonym mit »gerecht« zu verwenden. *Fair* bedeutet nach dem Duden zum einen ein den Spielregeln entsprechendes Handeln, zum anderen hebt der Begriff aber auf den sittlichen Begriff der Anständigkeit ab. Rawls bedient beide Hinsichten: »[...] *Faire Bedingungen sozialer Kooperation sind Bedingungen, unter denen wir als gleiche Personen gewillt sind, ein Leben lang mit allen Gesellschaftsmitgliedern in gutem Glauben zu kooperieren. Lassen Sie uns hinzufügen, auf der Grundlage gegenseitiger Achtung zu kooperieren.*« (PL, S. 419; vgl. Rawls 1979, S. 133ff. und S. 178 – 186)

Individuen, Parteien und der Gesellschaft. Die Ordnung, Bezüge und Wechselwirkungen zwischen den Ebenen bleiben ungeklärt, die Vermittlung von Interessen ebenso. Das *Eine* entsteht nicht aus dem *Vielen*, vielmehr steht die Sphäre des *Einen* für, in und aus sich sowie über dem *Vielen*. Fraenkel versuchte, den Pluralismus als institutionalisierte Interessenventilation nach dem Modell einer repräsentativen Demokratie zu konzipieren und den Streit zwar durch verschiedene Mechanismen einzuhegen – unter anderem die Gemeinwohlorientierung der Repräsentanten –, aber seiner vitalen Austragung, die er als konstitutiv für die politische Ordnung begriff, einen gebührenden Platz einzuräumen – inform des *kontroversen Sektors*. Der *Politische Liberalismus* hingegen lässt die integrativen Potentiale des Konflikts und seiner Austragung zugunsten einer *Einvernahme* im Vernünftigen außen vor. Wenn Fraenkel die Allgemeinheit über die Logik der Repräsentation und das freie Spiel der *Vielen* einholen wollte, entnimmt Rawls die Allgemeinheit der Vernunft.

2.2 Vernünftigkeit, Reziprozität und der Grund – Die Strukturen des Allgemeinen

Die politische Konzeption bemüht sich ebenso um die *Annahme* des *faktischen Pluralismus*, also der gesellschaftlichen Vielfalt und Heterogenität, wie um den Ausweis einer geteilten politischen Ordnung. Es geht Rawls dabei weniger um eine materielle Bestimmung des Kollektiven als um die Darlegung einer bestimmten Qualität der geteilten Bezüge. Damit unterschiedliche Ansichten, Doktrinen und Ideologien koexistieren und sich zusammen auf eine politische Ordnung einlassen können, bedarf es eines spezifischen politischen Arrangements, dessen nachvollziehbarer Darstellung sich Rawls widmet. Um die Neutralität, Verallgemeinerbarkeit und Nachvollziehbarkeit der Argumente und die Legitimität der getroffenen Entscheidungen in einem substantiellen Bereich gewährleisten zu können, führt er ein genuines Format diskursiver *Verständigung* ein, den *öffentlichen Vernunftgebrauch*. Uns ist es zunächst um die grundlegenden Strukturen bestellt, die das *Eine* versichern und das *Viele* wahren.

Als politisches Modell beabsichtigt der *Politische Liberalismus*, die *Grundstruktur* im Sinne eines *Fundus* auszuzeichnen und gleichzeitig Dispute über *wesentliche* Fragen der kollektiven Ordnung mit Regeln und Normen einzuhegen. Wie Fraenkel unterscheidet Rawls die Bereiche des *Kontroversen* und *Unkontroversen*: Mit der Trennung zweier Sphären, dem Öffentlichen und dem Privaten, lässt sich die Grundordnung garantieren und dem Konflikt Raum, Ordnung und Sinn zuerkennen. Rawls geht es in dieser Konstellation der Räume um eine Balance zwischen notwendigem *Konsens* und zugelassenem *Disens*: Beide Bereiche bedingen sich, beide bestehen nur zusammen. Anders als Fraenkel denkt Rawls die Öffentlichkeit als einen Raum, der vornehmlich die *wesentlichen* Grundlagen der politischen Ordnung, die *Grundstruktur*, stützt. Die Öffentlichkeit ist nicht mehr der unnormierte Ort des freien Spiels der *Vielen* und ihrer Konfrontationen, sondern muss spezifischen Maßstäben und Regeln gehorchen, um die Ordnung des *Politischen Liberalismus* zu wahren. Die Setzung gemeinsamer Belange erfordert eine bestimmte Form des und einen bestimmten Umgang im öffentlichen Raum: Die Regelungen der politischen Ordnung müssen sich so allgemein wie neutral ausnehmen, um ihre integrativen und koordinierenden Potentiale zu nutzen. Die Vertretung privater, partikularer Interessen würde dieses geteilte Fundament einer anerkannten Ordnung gefährden.

Nur wenn sich die *Grundstruktur* nach der Maßgabe der Vernunft gestalten und ausweisen lasse, könnten sich alle Mitglieder der Gesellschaft auf sie einlassen. Nur wenn die *Grundstruktur* Neutralität und Unparteilichkeit garantiere, könne sie von den sozialen Parteien als übergeordnete, verbindende und verbindliche Instanz angenommen werden. Nur wenn das Partikulare zurücktrete, könne der Ausgleich der *Vielen* realisiert und dabei das *Eine* gewahrt werden.

Rawls entwickelt eine *Gerechtigkeitskonzeption*, mit deren Hilfe nicht nur die öffentlichen Diskurse und der argumentative Austausch geregelt wird, sondern ebenso fundamentale Institutionen als Komponenten *kollektiver Kooperation* ausgewiesen werden.¹³⁰ Dabei entsteht eine Spannung zwischen der Verpflichtung auf Neutralität und der Ermöglichung eines Zutritts *umfassender Lehren* zur Öffentlichkeit, wobei er für letztere Bedingungen wie die Ausrichtung am *Vernünftigen* formuliert.¹³¹ Um dem zentralen Anliegen Rawls gerecht zu werden, nach dem sich die Konflikte *umfassender Lehren* nicht auf die Grundordnung einer Gesellschaft übertragen dürfen, muss die Gerechtigkeitskonzeption selbst jedem Anschein entgegentreten, nicht *neutral*¹³² gefasst zu sein oder selbst eine *umfassende Lehre* zu bilden.¹³³ Nur so kann sie sich ihrer eigenen Politisierung entheben und als Grundlage der Ordnung dienen. Rawls geht in seinem *Rückzug* noch weiter: Weder will er eine *umfassende Lehre* entwickeln und als *die einzig Richtige* rechtfertigen, noch beabsichtigt er, *umfassende Lehren* zu kritisieren. Er ist vielmehr bemüht, eine *allgemeine politische Gerechtigkeitskonzeption* zu entwickeln, die *vernünftigen umfassenden Lehren* offensteht. (Vgl. PL, S. 15f.) Zugleich muss auch sein Entwurf darauf bestehen, weitestgehend frei von ideologischen Annahmen zu sein: Weder die Ordnungsvorstellung noch ihre Begründung darf den Eindruck erwecken, nicht neutral zu sein.¹³⁴ Die grundlegenden

130 »Sie [die Gerechtigkeitskonzeption – TB] würde ihnen [den Bürgern – TB] dies ermöglichen, weil sie selbst festlegt, was unter ihnen öffentlich gültige und ausreichende Gründe sind. Die grundlegenden Institutionen der Gesellschaft und die Form, in der sie sich zu einem einheitlichen System sozialer Kooperation zusammenfügen, können in derselben Weise von jedem Bürger unabhängig von seiner sozialen Position und seinen besonderen Interessen beurteilt werden.« (PL, S. 74)

131 Ein Problem ergibt sich in Bezug auf die Geltung der Argumente: Wie wir noch sehen werden, führt der Anspruch von Reziprozität zu einem Entzug politischen Potentials.

132 Rinderle (PV, S. 55f.) weist auf die Schwierigkeiten der Verwendung des Begriffs hin.

133 Rawls verlangt demnach einerseits die Neutralität der Ordnung, um die öffentliche Auseinandersetzung zu ermöglichen. Gleichzeitig entnimmt er die *grundlegende ordnungsstiftende Idee der Konzeption der Gerechtigkeit als Fairneß* (PL, S. 81) der *öffentlichen Kultur*. Dieser deskriptive Zugang, auf auch Rinderle hinwies, muss entweder die Neutralität des Gegebenen behaupten oder mit der Verzerrung des Allgemeinen leben. Warum der öffentlichen Kultur selbst eine Unparteilichkeit attestiert oder sie von politischen und ideologischen Überformungen geschieden erachtet werden kann, bleibt offen. Wenn dieser Rekurs der Loslösung vom vernünftigen Universalismus dienen soll, dann kann auch die Vernünftigkeit wiederum nicht als Kriterium der kulturellen Grundlegung ausgezeichnet werden. Kurz: Die hegemoniale Formation sozialer und politischer Kräfte sowie die diskriminierenden Potentiale der gegebenen politischen Verhältnisse werden in die Konzeption der Gerechtigkeit und die Bestimmung des Neutralen, Normalen und Kommunalen gezogen. Wie die *Inexistenten* (Badiou 2013), die *Anteilslosen* (Rancière 2014), eine Stimme, Einfluss oder Bedeutung erhalten könnten, müsste dann eigens geklärt werden.

134 Alejandro (LR), S. 120f. u. S. 127–133) zieht in Zweifel, dass es Rawls gelungen ist, seine Konzeption als *nicht-umfassende Lehre* darzustellen, denn mit ihrer kulturell-historischen Verortung und ihren perfektionistischen wie teleologischen Tendenzen könne sie kaum auf ihrer Unparteilichkeit be-

Strukturen lassen sich nicht über Ideale des *gelungenen Lebens* bestimmen oder rechtfertigen: Die Ein- und Ausrichtung der gemeinsamen Ordnung darf keinem partikularen Faktor überantwortet werden.¹³⁵

Der Vernunft¹³⁶ erkennt Rawls eine universale Qualität und Autorität zu: Im Rückgriff auf sie ließen sich allgemein rechtfertigbare Grundsätze¹³⁷ entwickeln und diesen Prinzipien gemäß geordnete Institutionen konzipieren.¹³⁸ (Vgl. PL, S. 69f.) Rawls meint so eine ungleich bescheidenere Theorie entwickeln und ein neutrales Kriterium als *Grund* politischer Ordnungen anbieten zu können.¹³⁹ (Vgl. PL, S. 17) Menschen könne Vernunft allgemein zugemutet werden: Diese Quelle der Moral sei dem menschlichen Wesen inhärent, unter *normalem* Umständen allen einsichtig und reiche als Motiv und Initial aus.¹⁴⁰ (PL, S. 24f.) Gerade die Universalität der Vernunft biete die Option, keinen konkreten

stehen. Der Vorwurf an Mouffe, Rawls marginalisiere das Politische, sei unangebracht, geht gleichsam fehl: Nicht Mouffe irrt über das Unpolitische der Rawlsschen Anlage, sondern Rawls selbst. Der Punkt ist, dass Alejandro zwar trefflich nachweist, an welchen Stellen Rawls' Konzept politische Entladungspunkte unangemessenerweise ignoriert, als unpolitisch darstellt oder generalisiert, er die Problematik aber nicht zuvorderst auf Rawls selbst bezieht. Dieser verfolgt ja durchaus eine konzeptionelle Absicht, wenn er den Politischen Liberalismus als nicht-*umfassende Lehre* bestimmt. Wo Rawls seinen Ansatz als übergeordnete Instanz eines Ausgleichs des Pluralismus verstand und ihn Mouffe für diese Entpolitisierung kritisierte, die sich mit dem Verweis des Einflusses partikularer Kräfte von der Ebene der Öffentlichkeit notwendig verbindet, legt Alejandro die politisierbaren Potentiale von Rawls offen. Gleichwohl nimmt auch Alejandro die Tendenzen zum Unpolitischen wahr: So zum Beispiel bei der Verselbständigung der Verfassung, dem Rückgriff auf die Natur, der Loslösung von *wirklichen* Personen und der zentralen Rolle von Richtern und administrativer Routinen. (Vgl. LRJ, S. 135, S. 147–152, bes. S. 149) Mouffes und Alejandros Kritiken, so meine Vermutung, stehen weniger gegeneinander als dass sie auf die Spannung in Rawls' Denken selbst hinweisen.

- 135 Die individuelle Weltanschauung kann zwar auch anderen Quellen geschuldet sein (Religion ua): »Diese anderen Standpunkte sollten im Allgemeinen nicht in die politische Diskussion wesentlicher Verfassungsinhalte und grundlegender Fragen der Gerechtigkeit eingeführt werden.« (PL, S. 81)
- 136 Nach Alejandro (LRJ, S. 75f.) ließe mit Rawls *reasonable* von *rational* abheben: Meine ersteres den Willen zu fairen Kooperationsbedingungen, bezöge sich letzteres auf private Interessenverfolgung.
- 137 Anzumerken ist, dass Rawls durchaus Abänderungen und Umformulierungen über die Zeit an den Grundsätzen vorgenommen hat.
- 138 Hinsch spricht von einer »holistisch-koheränzttheoretischen Auffassung der rationalen Anerkennung moralischer Normen und Werte.« (Hinsch 1997, S. 23)
- 139 Um eine Distanz zu *umfassenden Lehren* zu gewährleisten, entwickelt Rawls seine politische Konzeption als *freistehend*: So werde die Gerechtigkeitskonzeption »nicht als Teil einer umfassenden Lehre dargestellt oder aus einer solchen Lehre hergeleitet wird. Um eine moralische Konzeption zu sein, muß eine solche Gerechtigkeitskonzeption ihr eigene intrinsische normative und moralische Ideale enthalten.« (PL, S. 40) Aufgrund der integrativen Anlage der Gerechtigkeitskonzeption muss sie über den *umfassenden Lehren* stehen, diesen aber gleichsam zugänglich sein. (Vgl. PL, S. 77)
- 140 Rawls fragt sich: »Wie können auch diejenigen, die eine auf einer religiösen Autorität, wie zum Beispiel der Kirche oder der Bibel, beruhende religiöse Lehre bejahen, eine vernünftige politische Konzeption haben, die eine gerechte demokratische Ordnung stützt?« (PL, S. 35) Nach ihm ist es nur vernünftig, die Vernunft zu favorisieren: Die Frage bleibt, ob die Begründungskraft der Vernunft ausreicht. Die Vernunft muss sich unabhängig von *Gottes Gesetz* selbst initiieren und begründen: Ein Gläubiger muss dann im Zweifel aus vernünftigen Gründen die Sünde bejahen.

Wahrheitsanspruch zu fordern, aber eine akzeptierte, prinzipiell *richtige*¹⁴¹ Ausrichtung in Anspruch nehmen zu können.¹⁴² Ein inhaltlicher Wahrheitsanspruch liege dem *Vernünftigen* zwar fern, gleichsam beanspruche es aber ein bestimmtes formales und abstraktes Niveau, wie es sich in dem Modus der öffentlichen Auseinandersetzung manifestiere.¹⁴³

Die *Grundstruktur* richte die politischen Praxen aus und koordiniere sie, ihre Gestaltung sei aber nur eingeschränkt möglich. (Vgl. Demirović 2013, S. 264f.) Der Doppelschritt aus der Versicherung des Allgemeinen und der Entpolitisierung ist notwendig, um Heteronomie zu vermeiden.¹⁴⁴ Die Beziehung der Bürger zur Ordnung ist keine *politische*, vielmehr versteht sie Rawls als passive Affirmation ihrer *Güte*.¹⁴⁵ Zugleich attestiert er dieser Einsicht in die *Wohlordnung* und in die eigene Teilhabe Potentiale der Sinnstiftung.¹⁴⁶ Auch wenn die Platzierung von Partikularinteressen in den öffentlichen Debatten laut Rawls – und ganz im Unterschied zu Fraenkel – schwierig wenn nicht ausgeschlossen ist, folge hieraus keine wesentliche Restriktion der politischen Akteure. Der Grund hierfür ist die Ausrichtung an der Vernunft: Die *Übereinstimmung im Vernünftigen* führe dazu, dass die *vernünftige Wohlordnung* selbst ein Ausdruck des vernünftigen partikularen Wollens der Individuen sei. Die Vernunft hat eine Scharnier- und Vermittlungsfunktion: Sie verbindet die *Wohlordnung* mit einem *Ethos* der Mitglieder, die ihre Motive, Normen und Ziele an dieser Ordnung ausrichten.¹⁴⁷ Sofern das Vernunftprinzip obwalte, ließen sich Gesellschaften im Sinne der Gerechtigkeitskonzeption ordnen.

-
- 141 *Richtig* soll hier nicht als *wahr* verstanden sein. *Richtig* meint, dass qua Vernunft manche Argumente einsichtig und plausibel sind, demnach prinzipiell einen universellen Geltungsanspruch aufweisen. Dennoch, so schränkt Rawls (PL, S. 57, Fn.32) an andere Stelle ein, könne auch Vernünftiges unschlüssig oder falsch sein. Auch in Hinsicht der vernünftigen Kommunikation sind demnach nicht alle Schwierigkeiten aufgelöst.
- 142 Die Gerechtigkeitskriterien denkt Rawls ebenfalls universalistisch. Mit der Universalisierung der Vernunft gehen problematische Momente der Objektivierung und Entpolitisierung einher, auf die Demirović (2013, S. 263f.) aus Sicht der kritischen Theorie hinweist. Auch Besch (ÜJR, S. 112) kritisiert diese *Idealisierung des Gegebenen* und die Annahme, qua Vernunft würde sich notwendig die Bejahung des politischen Liberalismus ergeben.
- 143 Die Integrationskomponenten Fraenkels werden anscheinend von Rawls unter der Vernunft subsumiert, gibt diese doch einen normativen Rahmen, diskursive Fixpunkte und Verhaltensregeln vor.
- 144 Die *Vermeidungsstrategie*, also die Nichteinlassung auf konkrete moralische, religiöse und philosophische Fragen, ist für Rawls *freischwebende Konzeption* unabdingbar. Kauffmann (SUR, S. 221 – 229, bes. S. 224f., auch S. 254f.) bezeichnet diese Theorieanlage als *sokratische Methode*. Dies führe bis zur Weigerung, überhaupt eine eigene Position einzunehmen. (Vgl. ebd., S. 237, auch Goldstein 2006, S. 512)
- 145 *Vernünftige* Konstitutionen lassen sich folglich nicht kritisieren: Der einzig mögliche Zugang ist der der Bejahung. Es ist ein Wert an sich, gerecht zu handeln und ein politischer Wert, eben in Kooperation gerechte Institutionen zu schaffen und ihnen gemäß zu agieren. Ob es nun um die Schaffung selbst oder um die Unterstützung geht, bleibt unklar. Habermas wird diese Spannung der Setzung und der Eingelassenheit vertiefen.
- 146 So hebt Rawls (PL, S. 440f.) bei der Darstellung der Gesellschaft als sozialer Einheit hervor, dass die Bürger ihre soziale Stellung, den soziopolitischen Funktionszusammenhang, verstehen müssten. Daneben sollten sie auch ein Verständnis der Sinnhaftigkeit des Sozialen entwickeln, von unserem Teil an der gemeinsamen kooperativen Arbeit des *Wir*.
- 147 Die Begründungslast der Vernunft ist mehrdimensional: *Vernünftige* Bürger können *vernünftigerweise* eine *vernünftige* Gerechtigkeitskonzeption nicht ablehnen.

Politische Beziehungen weisen nach Rawls zwei Charakteristika auf: Die Einbindung in die *Grundstruktur*¹⁴⁸ beginnt mit der Geburt, erst der Tod beschließt den Austritt. »[Z]weitens sind es Beziehungen zwischen freien und gleichen Bürgern, die als Kollektiv letztinstanzliche Macht übereinander ausüben.« (PL, S. 42f., vgl. PL, S. 136, Fn. 4) Dadurch ergebe sich ein hoher Anspruch an Entscheidungen über die *Grundstruktur* einer Gesellschaft: Was ist die Rechtfertigungsbasis öffentlicher Auseinandersetzung über letzte Gründe? »Die Antwort liegt im Reziprozitätskriterium: Unsere Ausübung politischer Macht ist nur dann angemessen, wenn wir ernsthaft davon überzeugt sind, daß die Gründe, die wir für unsere politischen Handlungen anführen, von anderen vernünftigerweise als Begründungen für diese Handlungen anerkannt werden können.« (PL, S. 43) Die Reziprozität ist ein Grundmerkmal des öffentlichen Vernunftgebrauchs und die Basis des moralischen politischen Ideals.¹⁴⁹ (Vgl. PL, S. 45) Sie richte sich als Pflicht an die Akteure, die keine Argumente bzw. Werte mehr nutzen dürften, von denen sie nicht überzeugt seien, andere könnten sie vorbehaltlos unterstützen.¹⁵⁰ An der entscheidenden Stelle politischer Ordnung ist es die Aufgabe der Bürger, eine übergeordnete Position einzunehmen. Ob sich diese Abwägung an den gemeinsamen Kontexten oder der abstrakten Universalität ausrichtet, bleibt zunächst offen.¹⁵¹ Gemäß der Rawlsschen Logik haben nicht-verallgemeinerbare Motive und Ideale an der Basis von Gesellschaften genauso wenig Platz wie *nicht-politische Werte*¹⁵², können sie sich doch

148 »Unter Grundstruktur einer Gesellschaft verstehe ich deren wichtigste politische, soziale und wirtschaftliche Institutionen und die Art und Weise, in der sie sich zu einem einheitlichen, Generationen übergreifenden System sozialer Kooperation zusammenfügen.« (PL, S. 76) Die Grundstruktur einer Gesellschaft meint also die institutionelle Zuweisung von Rechten und Pflichten als auch die Verteilung von Gütern. Rawls entwickelt zur Bestimmung dieser seine Gerechtigkeitsgrundsätze.

149 »Vernünftige Personen, so sagen wir, wollen nicht das Allgemeinwohl als solches, sondern erstreben eine soziale Welt um ihrer selbst willen, in der sie als freie und gleiche mit anderen unter Bedingungen kooperieren können, die für alle akzeptabel sind.« (PL, S. 122) Reziprozität sei eine Forderung der Vernünftigen, die so gewährleisten wollen, dass alle profitieren. Augenscheinlich wird an dieser Stelle, wie die Kooperation normativ aufgeladen wird. Kooperation und die Verortung in politischen Strukturen, die die individuelle Gleichheit und Freiheit garantieren, sind die einzigen politischen Zwecke, die Rawls zulässt.

150 »We cannot say anything we want, since the account has to meet the practical needs of political life and reasoned thought about it.« Kauffmann weist auf Umdeutungen der deutschen Übersetzung hin, weshalb wir hier auf den originalen Text zurückgreifen. (Siehe, auch für die Quellenangaben, SUR, S. 237) Auffällig ist, dass neben Kauffmann in der Forschung kaum auf Übersetzungsfragen abgestellt wird. Speziell im Falle der Theorie der Gerechtigkeit wäre ein Abgleich zwischen Original und den überarbeiteten Übersetzungen in Anbetracht der Hinweise Kauffmanns (SUR, S. 229 – 239) geboten.

151 Habermas will das Allgemeine einem intersubjektiven kommunikativen Diskurs entfließen lassen. Rawls hingegen verpflichtet das Individuum darauf, selbstständig und reflexiv die eigenen Argumente vorzufiltern. Die Reziprozität steht infolge ihres reflexiv-abstrahierenden Anspruchs in Spannung zu den *umfassenden Lehren*. Fraenkel hingegen verstand das Allgemeine als Ausgleich im Streit des Partikularen.

152 Politische Werte müssen nach Rawls dem Kriterium der Vernünftigkeit nachkommen, nicht-vernünftige Werte würden aus der öffentlichen Diskussion ausgeschlossen werden. Politische Werte im Sinne Rawls sind notwendig unkonkret und unentschieden, da sie neben dem Allgemeinen keine Gestaltung, keine Vision, keine Besonderung usw. zulassen. Hier schließt eine Kritik an Rawls

unmöglich reziprok rechtfertigen und sind somit auszuschließen.¹⁵³ Warum an diesem Ort kein ideologischer Bezug zugelassen werden soll, ist zwar verständlich, aber folgenreich: Rawls muss die *Grundordnung* selbst der Politisierung entziehen, sie als neutrale und heteronomiefreie Instanz fassen, um partikularen politischen¹⁵⁴ Kräften eine Aneignung zu entsagen.¹⁵⁵ Die politische Ordnung selbst darf mithin nicht den Anschein erwecken, selbst nicht allgemein zu sein oder eine *umfassende Lehre* zu bevorzugen, nur so kann sie sich der Politisierung Seitens der partikularen Kräfte entziehen.

Weil die Politik eine Dimension der kollektiven Bestimmung *übereinander* beinhaltet, muss die Neutralität der grundlegenden politischen Strukturen gewahrt bleiben. Die Grundsätze haben als Ausdruck einer liberalen Gerechtigkeitskonzeption die Funktion, wertfreie Rahmenbedingungen zu definieren. So werden bestimmte Freiheiten, Rechte und Chancen festgelegt, die einen Vorrang gegenüber Forderungen allgemeinen Wohls und perfektionistischen Ansprüchen hätten, ermangele es letzteren doch an Vernunft und Neutralität. Rawls (PL, S. 70) will ein vernünftiges Fundament ausweisen, welches allen Mitgliedern einen angemessenen Anteil an *dienlichen Mitteln* zuerkennt, auf dass diese ihre *Chancen* nutzen könnten.¹⁵⁶ Wie ist aber der *gemeine Grund* bestimmbar? Um *faire* soziale Grundsätze festzulegen zu können, greift Rawls auf die Figur der *originalen Position* zurück.¹⁵⁷ Eine Bestimmung der *Hintergrundinstitutionen*¹⁵⁸ der *Grundstruktur*

mit dem Vorwurf an, er würde dem Politischen jedes Potential entziehen und zudem wesenhaft verkennen: Nach Mouffe, die diesen Punkt akzentuiert und eine klare Gegenposition formuliert, ist Politik *sui generis* diskriminierend, eben weil sie entscheidet, (um-)verteilt, bestimmt: Rawls will die heteronomen Potentiale diese Bestimmung *übereinander* aufheben, indem er die kollektive Verbindlichkeit an das Kriterium der unbedingten Allgemeinheit und Unparteilichkeit binden.

- 153 Der rigide Ausschluss des Partikularen und die Unbedingtheit der Reziprozitätsforderung, wie sie hier in Anschlag gebracht werden, erklärt sich ebenso durch den spezifischen Kontext des politischen Raums wie durch die Konditionen des Pluralismus. Mit Rawls ist es die Frage, wie die Einrichtung einer politischen Ordnung unter der Bedingung einer tiefgehenden, ideologischen Uneinigkeit der Gesellschaft möglich ist. Hier dient die Reziprozität nicht vornehmlich als Struktur der Verständigung, sondern als Grundlegung der politischen Ordnung und muss demgemäß anderen Konditionen unterliegen.
- 154 Zur Klarheit: Beziehen wir uns auf Rawls' Begriff des Politischen, markieren wir ihn kursiv.
- 155 Auch Easton und Fraenkel entzogen die Fundamente politischer Ordnung dem Zugriff, dem Konflikt und der Politisierung. Das entscheidende Kriterium wird mithin die Position, Funktion und Reichweite des Grunds.
- 156 Die Bestimmung dieses Minimums bzw. des Minimums der sozialen Anerkennung, das Rawls ebenfalls einführt, wird von ihm nur unpräzise gefasst und nicht detailliert ausgearbeitet. Schon die Frage, was zum Existenzminimum eines Menschen, weiter gefasst: eines Bürgers, gehört, kann kaum auf eine einfache Klärung hoffen. Eine einfache Antwort ist ebenso bei der Bestimmung der Chancen, wie der Methode der Gewährleistung ihrer Gleichheit oder der Anerkennung zu erwarten. Kann Rawls an dieser Stelle aber Diskussionen zulassen? Ist die Diskussion unter den Bedingungen der öffentlichen Vernunft vorstellbar, also ohne den Verweis auf *umfassende Lehren*? Was wären die objektiven Bedürfnisse?
- 157 Siep ua. ist Recht zu geben, wenn sie die übliche Übersetzung mit *Urzustand* als sinnverstellend vermeiden und stattdessen auf die *originale Position* zurückgreifen. Freilich kann man entgegenhalten, dass die meisten Naturzustandstheorien auch a-historische Gedankensexperimente waren und keine *wirklichen* Natur- oder Urzustände annahmen.
- 158 Es ist ein eigenes Unternehmen, Rawls Verweise auf Hintergründiges (Gerechtigkeit, Institutionen, Kultur u.a.) nach ihrer innertheoretischen Stellung und Funktion zu befragen.

dürfe nicht auf *geltende Übereinkünfte* zurückgreifen, da es so zu einer Verzerrung des Allgemeinen käme.¹⁵⁹ Die *originale Position* und der *Schleier des Nichtwissens* böten einen adäquaten abstrakten und universalisierbaren Maßstab.¹⁶⁰ (Vgl. PL, S. 90f.) Die Denkfigur der *originalen Position* weist, zumindest was die funktionale Verortung anbelangt, Parallelen zur Reziprozität auf: Beide Figuren dienen dazu, über eine Perspektivenerweiterung die Zumutbarkeit der eigenen Position im öffentlichen Raum abzuwägen.¹⁶¹ Beide Figuren beruhen auf der Vernunft, beide halten die Menschen an, den eigenen Standpunkt abzugleichen.¹⁶² Das Reziprozitätskriterium lässt aber die besondere Position in dem Maß zu, wie sie sich im Rahmen der vernünftigen Grundsätze bewegt.¹⁶³ (Vgl. PL, S. 93) Die *originale Position* sollte diese Anbindung und konkrete Positionierung neutralisieren: Dient die Reziprozität dem Verallgemeinerungstest der eigenen Position, scheint der Abstraktionsanspruch der *originalen Position* weiter zu gehen.¹⁶⁴ Auch wenn weitere Ausführungen hier nicht am Platze sind, bleibt relevant, dass nur jenes zur Grundla-

159 Ähnlich wie Fraenkel fürchtet Rawls um die soziale Einheit, würden sich partikulare Interessen im Mantel des Allgemeinwohls durchsetzen oder auch nur behaupten wollen. Der Verallgemeinerung partikularer Interessen begegnet Rawls auf drei Wegen: Zum einen durch das Konzept der *originalen Position* und das Reziprozitätskriterium, zum anderen mit den Bürden des Urteilens. Da sich die Menschen darüber klar wären, dass es die Bürden gibt, ihnen selbst demnach der Zugang zur absoluten, infinit-finalen wie objektiven Wahrheit verschlossen bleibe, können sie diese Limitierung auf die eigene und die anderen *umfassenden Lehren* anwenden. Folglich wäre es unvernünftig, seine eigene *umfassende Lehre* als Richtmaß für andere zu nehmen.

160 Die *originale Position* und der *Schleier des Nichtwissens* ermöglichen die Unparteilichkeit, indem sie von konkreten Besonderungen absehen und einen allgemeinen Standpunkt einnehmen: Unserem Zugang zum Politischen Liberalismus liegt die Annahme zugrunde, dass die Einholung der Unparteilichkeit im politischen Kontext nicht anders verfahren kann. Der kollektive Grund muss sich ebenso von den konkreten *Zufälligkeiten*, den kontingenten Vor- und Nachteilen und Verzerrungen kultureller Prägungen lösen. Der Einfluss *umfassender Lehren* steht hierzu ebenso in Spannung wie die kulturelle Anbindung.

161 Zu erwähnen ist, dass die konkreten Menschen anscheinend als solche keine Teilnehmer am Gedankenexperiment sind, sie werden vertreten. (Vgl. PL, S. 93f.) Vermutlich soll das kontrafaktische Element die Universalisierbarkeit unterstützen. Es sind eben nicht die realen Bürger, sondern Akteure unter dem Schleier des Nicht-Wissens, ohne Geschichte und Ort. (Vgl. PL, S. 151)

162 Die Geltung der Argumentation innerhalb der *originalen Position* entsteht durch Vernunftabwägungen, aber auch die Reziprozität ist in der Vernunft fundiert. Der Zwang zu rechtem Verhalten entsteht nach Rawls in und aus einer gerechten Ordnung selbst.

163 So kann man als *vernünftiger* fundamentaler Christ einem *übergreifenden Konsens* zustimmen, aber nicht als solcher in die *originale Position* eintreten. Beide Prinzipien könnten auch gleichzeitig arbeiten, getrennt nach Wirkungssphären: So würde dann das abstrakte Modell der *originalen Position* die grundlegenden Einrichtungen einer Gesellschaft fundieren, die einen allgemeinen Geltungsanspruch hätten. An diesem Allgemeinen könnte sich dann das Individuum mit seinem Reziprozitätsvermögen orientieren und nachvollziehen, inwieweit er und was er anderen *vernünftigerweise* zumuten kann. Ob dieser Vermittlungsansatz so bei Rawls angelegt ist, bzw. mit seinem Ansatz denkbar ist, muss und kann hier nicht abschließend geklärt werden. (Vgl. Daniels 2001, S. 146f.)

164 Wenn sich die Reziprozität auf vernünftige Argumente und Teilnehmer beschränken kann, muss die *originale Position* ihrem Prinzip nach alle potentiellen Mitglieder umfassen.

ge werden kann, dem die Mitglieder zustimmen können. Zugleich muss eine politische Konzeption die Beteiligungschancen der Mitglieder sicherstellen.¹⁶⁵

2.2.1 Von der bürgerlichen Kooperation

Mit der *Kooperation* zielt Rawls weniger auf Momente konkreter politischer Partizipation als auf die integrativen Potentiale einer kommunalen Selbstreferenz.¹⁶⁶ Dieser Konnex stiftet sich weder über direkte Formen der Teilhabe noch über materielle Resultate politischer Prozesse, sondern in der Rezeption als präsentes kooperatives Kollektiv, dessen Wirken und Güte. Die *kollektive Identität* stiftet sich also weniger über Fragen des *warum* und *für was*, *durch wen* und *wozu* als in der *Einvernahme* einer ausgezeichneten, geteilten *vernünftigen* Ausrichtung der Kooperative.

Die *Vision des guten Lebens* ist nach Rawls ein Produkt der *kooperativen Koexistenz* der Mitbürger in Gleichheit, Freiheit und Gerechtigkeit und wird durch die vernünftige *Grundstruktur* fundiert.¹⁶⁷ Der ausgezeichnete Status der politischen Ordnung wird zur gemeinsamen politischen *Vision* und die Teilhabe zur kollektiven *Mission*: Es ist der Wille vernünftiger Bürger, in kooperativen Verhältnissen zu leben.¹⁶⁸ Das geteilte *letzte Ziel*¹⁶⁹ einer *wohlgeordneten Gesellschaft* positioniert Rawls nicht außerhalb, sondern in ihrer Affirmation und Vergegenwärtigung: »[S]ie teilen also ein grundsätzliches politischen Ziel von hoher Priorität, das Ziel, gerechte Institutionen zu unterstützen und untereinander diesen gemäß in gerechter Weise zu handeln, ganz abgesehen von vielen anderen Zielen, die sie ebenfalls teilen und durch ihre politischen Einrichtungen verwirklichen.« (PL, S. 300) Nach Rawls bleibt

165 Gleichsam werden durch die existentielle Absicherung soziale Konflikte entschärft und einer rechtlichen Einklagbarkeit zugänglich gemacht, welches soziale Konflikte wiederum rechtlich neutralisiert. Das dabei die Bestimmung menschlicher Grundbedürfnisse nicht so selbstverständlich ist, wie Rawls suggeriert, ist anhand der US-amerikanischen Diskussion um die Gesundheitsversorgung und den Zugang zu den Krankenkassen ebenso einsichtig wie in der Definition des Existenzminimums in Hinsicht der Grundversorgung: Die Bestimmung selbst birgt offenkundig Konfliktpotential.

166 Kersting (TSG, S. 72ff.) hebt den Unterschied zwischen Kooperationsansatzes und Kontraktualismus hervor.

167 Eine Entschärfung politischen Konflikts versucht Rawls auch wie folgt einzuführen: »Da das allen Bürgern gemeinsame Gut angesichts eines vernünftigen Pluralismus nicht das religiöse Gut der Erlösung sein kann, muß die politische Konzeption an seiner Stelle auf politische Konzeptionen wie die der Freiheit und Gleichheit zurückgreifen, wobei diese mit einer Garantie angemessener allgemein dienlicher Mittel (Grundgüter; [...]) verbunden werden, damit Bürger ihre Freiheiten auf sinnvolle Weise wirksam nutzen können.« (PL, S. 37) Da Freiheit und Gleichheit unabschließbare Konzepte seien und eine Bestimmung dieser Seitens einer *umfassenden Lehre* notwendig zu Heteronomie führe, müssten diese auf einer allgemeineren Ebene bestimmt werden. Die Verallgemeinerbarkeit will Rawls mit seiner ausgearbeiteten Gerechtigkeitskonzeption einholen.

168 Einerseits nimmt Rawls einen Willen zum Zusammenleben an, andererseits bestellt die Vernunft den Grund. Zielt das eine auf aktive Formung, verbleibt das andere in Zurückhaltung und Passivität. Rawls' Konzept steht zwischen diesen Bezugnissen, als Versuch des Ausgleichs in einem produktiven wie integrativen Minimalmodell.

169 »[...] die Gesellschaft als Ganzes hat, im Unterschied zu Vereinigungen oder Individuen, keine Ziele und keine Rangordnung von Zielen.« (PL, S. 388) Das Streben nach gerechten Zuständen ist mit diesen partikularen Zielen nicht vergleichbar (Vgl. PL, S. 388f.)

die motivierende Kraft der *Vision* einer gerechten Ordnung auch nach ihrer Institutionalisierung in Kraft: Sie entnimmt ihre Energien dann der Rezeption ihrer eigenen Güte.

Die *Kooperationsgemeinschaft* hat sich selbst zum *Glutkern*.¹⁷⁰ Nach Habermas erman- gelt es *freischwebenden* Verfassungen just an einem solchen Potential.¹⁷¹ Laut Rawls ist je- doch die wertfreie Kooperation selbst als ein *politischer Wert* anzusehen, mit dem sich politische Gestaltungspotentiale ebenso vermitteln wie kollektiver *Sinn* und kooperative Bezüge. In der Verfassung finden diese Ambitionen ihren manifesten Ausdruck.¹⁷² Weil Rawls von einer *Wohlordnung* ausgeht, reicht es seiner Darstellung hin, diesen Status zu aktualisieren. Die *Kooperation* wird als politische *Vision* eines gegebenen Status hypost- asiert und als *Mission* passiver Rezeption an den Bürger gerichtet. Dabei steht die *Ko- operation* unentschieden zwischen einem Potential der Setzung und dessen Entzug, sie will gleichzeitig ein Ausdruck der Selbstbestimmung sein und das Gesetz/te wahren. Ihr Werk meint zugleich ein äußeres, objektives Produkt (inform der *Setzung*) und ein Pro- jekt, eine Praxis der Produktion (inform der Affirmation der *Aussetzung*). Ihre Definition des *Wir*, also Bestimmung und Begrenzung des *Ko*, verbleibt unentschieden zwischen der *idealen* und *nicht-idealen Theorie*.

*

Die politische Ordnung der Gesellschaft lässt sich als ein *einheitliches und dauerhaftes Sys- tem sozialer Kooperation* (PL, S. 40, FN. 7) verstehen, als eine Form *geteilter Übereinkunft*.¹⁷³ *Kooperation* ist hier von bloßer *Koordination* zu unterscheiden¹⁷⁴, denn erstere würde an- erkannte Regeln und Verfahren sowie angemessene Handlungsregeln bedingen und *eine Vorstellung fairer Kooperationsbedingungen voraussetzen* (PL, S. 82).¹⁷⁵ Auch wenn die »[...] Idee sozialer Kooperation [...] eine Vorstellung davon voraus[setzt], was für jeden Teilnehmer rational- erweise vorteilhaft oder gut ist« (ebd.), nimmt Rawls für den Ansatz der *Kooperation* eine Posi- tion zwischen Egoismus und Altruismus in Anspruch: Falls sich die Mitglieder gegensei-

170 Ebenso vertreten von Habermas, aber auch Arendt 2011 und Brunkhorst 2002.

171 Vgl. Habermas 1997, bes. S. 190f. Siehe auch die Erwiderung Rawls' (1997, bes. S. 218 – 222).

172 Grundlegende Gesetze und Verfassungsinhalte müssen der politischen Verfügung entzogen wer- den. (Vgl. PL, S. 336). Die Verfassung ist nur zum Zeitpunkt ihrer Setzung Ort politischen Willens: »Die konstitutive Macht des Volkes setzt einen Rahmen zu Regulierung der gewöhnlichen Macht; sie kommt nur dann ins Spiel, wenn eine vordem bestehende Ordnung sich aufgelöst hat.« (PL, S. 334) Einen ähnlichen Gedanken fanden wir bei Fraenkel.

173 »So gehört es zur Grundidee der Gesellschaft, daß deren Mitglieder sich nicht nur an gemeinsamen Aktivitä- ten beteiligen, die durch die Befehle einer zentralen Autorität koordiniert werden, sondern an Aktivitäten, die durch öffentlich anerkannte Regeln und Verfahren gelenkt werden, die von denen, die kooperieren, ak- zeptiert und als angemessene Verhaltensregeln betrachtet werden.« (PL, S. 191) Zum weiteren Begriff der politischen Gesellschaft müsse dann noch hinzutreten, dass die kooperativen Aktivitäten die wichtigen Lebenszwecke abdeckten und auf einem wohldefinierten Territorium stattfänden.

174 Es scheint eine ähnliche Differenz wie zwischen den *modus vivendi* und dem *übergreifenden Konsens* zu bestehen.

175 Hart (2006) kritisierte bereits 1973, zwei Jahre nach Erscheinen der Theorie der Gerechtigkeit, den aufgeladenen Kooperationsbegriff, der in einem gespannten Verhältnis zur liberalen Tradition stünde.

tig die Bereitschaft und die Kompetenz zur *Kooperation* unterstellten und gemäß dieser Prämisse handelten, gereiche dies letztlich zum Nutzen aller Beteiligten.¹⁷⁶ Im Vordergrund steht aber die Einsicht in die *Güte* des kooperativen Gesamtzusammenhangs und den *Sinn* der gemeinsamen Ordnung.

Die Idee der Gesellschaft als *fairem Kooperationssystem* hat zwei Begleitideen: Die Bürger seien *gleiche und freie Personen*¹⁷⁷ und die *wohlgeordnete Gesellschaft* werde »von einer öffentlichen politischen Gerechtigkeitskonzeption wirksam geordnet [...]«. (PL, S. 105) Letztere Idee umfasst wiederum drei Annahmen: Die Gesellschaft stimme in den *öffentlichen Gerechtigkeitsgrundsätzen* überein und wisse dies, die *Grundstruktur* der politischen und sozialen Institutionen entspreche diesen Ansprüchen und die Bürger bildeten einen *wirksamen Gerechtigkeits Sinn* aus, nach dem sie gerechten Arrangements folgten. (Vgl. PL, S. 105, auch PL, S. 300) So biete eine vernünftige wie gerechte Grundordnung das *Motiv*¹⁷⁸ der Bürger, nicht nur einen affirmativen Bezug zu der Gesellschaft und ihrer Ordnung zu entwickeln, sondern ebenso eine Präferenz des vernünftigen Pluralismus bis hin zum *übergreifenden Konsens* auszubilden.¹⁷⁹

In der *Kooperation* bilde sich ein spezifischer Konnex zwischen den Bürgern und der politischen Ordnung aus. Dabei ist zunächst der konzeptionelle Bezug der Ideen der *Kooperation* und des Bürgers wenig überraschend: Die verschiedenen Komponenten der politischen Konzeption stehen in einem affirmativen Zusammenhang. Dieser harmonische Gleichklang ergibt sich aus der systematischen Anlage der Darstellung, in der die Ideen des Bürgers und der *wohlgeordneten Gesellschaft* aufeinander verweisen und sich in der Gerechtigkeitskonzeption verschränken. Daneben muss die Implementierung und Stabilisierung einer *wohlgeordneten Gesellschaft* als kollektives wie kooperatives Projekt verstanden werden: »Denn immer dann, wenn es ein gemeinsames letztes Ziel gibt – ein Ziel, das die Kooperation vieler erfordert –, ist das verwirklichte Gut ein soziales: es wird durch die gemeinsame Anstrengung der Bürger in gegenseitiger Abhängigkeit vom angemessenen Handeln der anderen verwirklicht.« (PL, S. 302) Rawls fordert eine bewusste Einsicht in den Ursprung und die Mechanismen sozialen und politischen Miteinanders, der Kontexte und Zwecke kollektiver Ziele, denen einhellige Zustimmung entgegengebracht werde. Die Entpolitisierung dieses *Einverständnisses* versucht er über die prozedurale Ausrichtung und

176 »Nur wenn der Zweck und die Leitprinzipien einer gemeinschaftlichen Aktivität allen gemeinsam bekannt sind und von ihrer je eigenen Perspektive aus akzeptiert werden können, kann man von einem fairen System der sozialen Kooperation sprechen.« (Rinderle, PV, S. 254)

177 Rawls will sein Personenkonzept als abstrakt-allgemeines verstanden wissen. Er nimmt Sandels Kritik an diesem Konzept sowie dessen Bemühen um eine Herausarbeitung der metaphysischen Verweise auf. Die Rechtfertigung der metaphysischen Begrenzung sei nicht ungenügend, so Rawls (PL, S. 95), da es sich nur um Abzug von Kontingentem handle, vergleichbar mit einem Rollenspiel.

178 Den Grund in Hinsicht der Absicht wie der Bewegung.

179 Rawls fragt an einer Stelle, inwieweit die unterschiedlichen Konzepte des Pluralismus und des *vernünftigen Pluralismus* Einfluss auf die Darstellungsweise der Gerechtigkeit als Fairness haben. Er geht davon aus, dass immer dieselben Grundsätze gewählt werden würden, da das Reziprozitätsprinzip auch im Falle des einfachen Pluralismus noch gelten würde, Die Bedingung, dass der Wählende davon ausgehen muss, dass der Rest mitmache, viele demgegenüber weg. (Vgl. PL, S. 139f.) Fraglich ist aber, ob die Konzepte der Kooperation wie des *öffentlicher Vernunftgebrauchs* übertragbar sind.

die übergeordnete Qualität der *wohlgeordneten Gesellschaft* einzuholen, die einerseits den Status quo auszeichnen und andererseits eben keine fixierten letzten Ziele vorgeben, sondern einen formalen Modus der Öffentlichkeit.¹⁸⁰ Die *gemeinsame Anstrengung* im Sinne der *letzten Ziele* der Kooperateure dürfen diesen Rahmen nicht übersteigen. Die Frage ist, ob sich der reine Selbstbezug der *Kooperation*, also die *Kooperation* um der *Kooperation* willen, und die Bindung an einen äußeren Bezugspunkt, und sei es auch das Ziel der *Kooperation* selbst und ihrer Entsprechung im politischen Leben, nicht doch reiben: Ist die *Güte* der gemeinsamen Setzung eine Abkehr vom selbstgenügsamen Ansatz der *Kooperation*?¹⁸¹ Rawls will dem *Glutkern* (Habermas) Energien entnehmen und gleichzeitig jedes Feuer meiden: Die Einsicht der Bürger in die *Wohlordnung* ihrer Gesellschaft wird so das fundamentale Kriterium politischer Ordnung und Persistenz, ohne eine Möglichkeit partizipativer Aneignung über die Rezeption hinaus zu bieten.

Die *Kooperation* stiftet einen Konnex zwischen bürgerlicher Partizipation (Teilhabe und -nahme) und *kommunaler* Konstitution. Die politische Konzeption setzt die Kompetenz der Bürger ebenso voraus wie die Güte der Verfassung. (Vgl. PL, S. 417) Der *Kooperation* wohnen noch weitere integrative Momente inne: Einerseits bilden Status vernünftiger Ordnung und *Kooperation* auch im Zuge ihrer faktischen Implementierung attraktive Potentiale aus. Ihre spezifische Qualität lässt sie ebenso erstrebenswert erscheinen wie sie ihre Güte vor Kritik schützt.¹⁸² Zugleich fällt die *Wohlordnung* einer kooperativen Gesellschaft mit menschlichen und bürgerlichen Anlagen zusammen.¹⁸³ Die moralischen Vermögen der Bürger würden sich in gerechten Verhältnissen als Formen *gegenseitige Selbstachtung* manifestieren.¹⁸⁴ Daneben führt Rawls unter anderem mit anthropologischen

180 Gegen einen prozeduralen Schwerpunkt sprechen sich Zintl (2013, S. 43f.) und Demirović (2013, S. 264f.) aus.

181 Rawls' (PL, S. 302 und S. 440) Übertragung auf das Bild des Orchesters fehlt Erklärungskraft: Unausgesprochen bleibt die Annahme, dass die Spieler wissen, was sie wann, warum, wie und zu welchem Zweck spielen, die Kenntnis der Anderen und deren Bestimmung im Gesamtensemble, sowie die Güte des Gesamtprojektes. Der Spielende darf nicht zu laut oder leise, nicht zu schnell oder langsam spielen, er muss auf die Anderen achten, und sich, sein Spiel und das Gesamtarrangement zu diesem in Bezug setzen usw. Die Koordinationsleistung beansprucht letztlich der Dirigent, also Rawls.

182 Die Zustimmung zu politischen Konzeptionen kann nur auf diesen Potentialen der Vernunft beruhen und unmöglich durch Zwang erfolgen. (Vgl. PL, S. 231) Gerechte Zustände sind selbstgenügsam und potenzieren sich selbst, ihre Attraktivität und ihr Ausgleich bedarf keines äußeren Drucks.

183 »Unter diesen Voraussetzungen [Rawls bezieht sich auf die angemessene Ausübung der moralischen Vermögen von Bürgern – TB] ist die *wohlgeordnete Gesellschaft* in der Konzeption der Gerechtigkeit als *Fairneß* in zweierlei Hinsicht ein Gut: Erstens ist sie ein Gut für einzelne Personen und zwar aus zwei Gründen. Einer davon ist, daß die Ausübung der beiden moralischen Vermögen als etwas Gutes erfahren wird. Dies ist eine Konsequenz der in A *Theory of Justice* herangezogenen Moralpsychologie. [...] Ein zweiter Grund, warum die politische Gesellschaft für Bürger ein individuelles Gut ist, liegt darin, daß sie ihnen das Gut der Gerechtigkeit und der gesellschaftlichen Grundlagen ihrer gegenseitigen Selbstachtung sichert.« (PL, S. 301) Das andere Gut besteht in der kooperativen Anstrengung zwecks kollektiver letzter Ziele.

184 Sind die grundlegenden Einrichtungen gerecht gestaltet und der *vernünftige Pluralismus* vernünftiger Lehren faktisch geworden, dann ist dieses »das Ergebnis des freien praktischen Vernunftgebrauchs innerhalb eines Systems freier Institutionen.« (PL, S. 107)

Postulaten Gründe ein, die außerhalb des konzeptionellen Rahmens seines Ansatzes stehen. So meint er eine Ordnung konzipieren zu können, in welcher sich das Streben der Menschen und Bürger hin zum Gerechten und Vernünftigen in kooperativen Kontexten realisiert und potenziert.¹⁸⁵

*

Die Bedingung sozialer Kooperation von Bürgern und ihre Kriterien wie die Fairness entnimmt Rawls seiner Gerechtigkeitskonzeption: »Das Vernünftige ist ein Element der Idee der Gesellschaft als eines Systems fairer Kooperation, und daß deren faire Bedingungen von allen vernünftigerweise akzeptiert werden können, gehört zu Idee der Reziprozität.« (PL, S. 121f.) Die normativen Ideen der Kooperation, der Bürger und Personen zeichneten bestimmte Kompetenzen, Rechte und Pflichten aus und wiesen diesen bestimmen gesellschaftlichen und politischen Rollen zu. Zugleich ließen sich hieraus Bedingungen formulieren: So muss ein Bürger, um eine adäquate Person zu sein, während seines gesamten Lebens ein normales und uneingeschränktes kooperatives Gesellschaftsmitglied (PL, S. 85) sein (können).¹⁸⁶

»Da wir von der Tradition des demokratischen Denkens ausgehen, verstehen wir Bürger auch als freie und gleiche moralische Personen. Die Leitidee ist, daß sie aufgrund ihrer beiden moralischen Vermögen (der Anlage zu einem Gerechtigkeitsinn¹⁸⁷ und der Befähigung zu einer Konzeption des Guten¹⁸⁸) und ihrer Vernunftvermögen (des Urteilens, Denkens, Schließens, die mit diesen Vermögen verbunden sind) freie Personen sind.«¹⁸⁹ (PL, S. 85)

185 Es ist ein klassisches Problem politischer Theorie, ob und wie sich menschliche Anlagen und ihr konkretes Verhalten sich in Bezug auf unterschiedliche politische Ordnungen verändern (lassen).

186 Kersting (TSG, S. 83ff.) kritisierte die Ersetzung eines vernünftigen Individuums der Theorie der Gerechtigkeit durch ein moralisches im Politischen Liberalismus.

187 Anm. TB: »Ein Gerechtigkeitsinn ist die Fähigkeit, eine öffentliche Gerechtigkeitskonzeption, die faire Bedingungen sozialer Kooperation beschreibt, verstehen, anwenden und in ihrem Handeln befolgen zu können.« (PL, S. 85) Daneben ist die Bereitschaft/der Wunsch enthalten, sich gegenüber anderen zu stimmungskonform zu verhalten. (Vgl. PL, S. 85f.) Die menschliche Veranlagung strebt hin zu wohlgeordneten Verhältnissen und wohlgestalteten Bürgern: »Es wird dargelegt, daß die Gesetze der Natur und die menschliche Psyche zusammen darauf hinwirken, daß Bürger, die als Mitglieder dieser wohlgeordneten Gesellschaft aufwachsen, einen hinreichend starken Gerechtigkeitsinn erwerben, um deren politische und soziale Institutionen über Generationen hinweg zu erhalten.« (PL, S. 38)

188 Anm. TB: »Die Befähigung zu einer Konzeption des Guten ist die Befähigung, eine Vorstellung vom eigenen rationalen Vorteil und Wohl ausbilden, revidieren und in rationaler Weise verfolgen zu können.« (PL, S. 86)

189 »Wir sagen deshalb, eine Person sei jemand, der Bürger sein kann, das heißt ein während seines gesamten Lebens normales und uneingeschränkt kooperatives Gesellschaftsmitglied ist.« (PL, S. 85) Was meint es, vollständig kooperativ zu sein? Den Personenbegriff politisch aufzufüllen, erscheint weder zwingend noch inhaltlich begründet. Auch die Verknüpfung mit kulturell bedingten Größen wie dem Normalen bzw. der Zuerkennung von Kompetenz und Verantwortlichkeit scheinen schwierig, zumindest aber dem universalistischen Anspruch entgegenzustehen. Weiterführend zu Rawls Personenbegriff ist. (Vgl. Siep 1997) Nach ihm ergeben sich infolge der Vermeidungsstrategie von Rawls belastende Spannungen im Personenbegriff.

Diejenigen Personen, denen die Kompetenz oder Bereitschaft zur bürgerlichen Praxis fehle, ist die Teilhabe an der *wohlgeordneten Gesellschaft* versagt.¹⁹⁰ Die Kriterien der Eignung zur Partizipation würden der *öffentlichen politischen Kultur* entnommen.¹⁹¹ (Vgl. PL, S. 87) Einerseits verweist die Inanspruchnahme einer Kultur auf konkrete Bedingungen. Andererseits zeichnet sie Rawls als *öffentlich* aus, womit auch dieser Kontext wiederum auf Neutralität und Universalität verpflichtet wäre.¹⁹² Rawls selbst verweist auf die Implizitheit und Idealität seines Verständnisses der *Kultur*.

Rawls will nicht auf gemeinsame Ziele der Bürger verzichten, aber er will ihnen einen bestimmten Ort und eine bestimmte Form zuweisen und sie auf die genuine Praxis der Kooperation verpflichten.¹⁹³ In der Kooperation liege der Sinn, die Bedeutung und die Relevanz des Bürgers. Die Bürger sind *frei*, weil sie sich gegenseitig das *Vermögen zu einer Konzeption des Guten* unterstellten, sie sich als *selbstbeglaubigenden Quellen gültiger Ansprüche* ansähen und sich der *Verantwortungsfähigkeit*¹⁹⁴ ihrer Handlungsziele bewusst wären.¹⁹⁵ (Vgl. PL, S. 98 – 106) Die Bedingungen für letztere seien gerechte Hintergrund-

190 Dieses Ausschlusskriterium war und ist Bezugspunkt kritischer Anmerkungen. Siehe unter anderem Friedman 2000, Sterba 2000 und Brennan 2000. Nach Besch (ÜJR, S. 109 – 112) ist die *implizite Adressatenrestriktion* als Versuch zu verstehen, durch Einführung der vermittelnden Tugend der Vernünftigkeit die Spannung zwischen idealer und nicht-idealer Theorie aufzulösen und sich so aus dem *Trilemma* zu befreien.

191 Die politische Kultur einer demokratischen Gesellschaft enthielte *nach einer Weile* intuitive Ideen, die es ermöglichen, für eine *verfassungsmäßige Ordnung geeignete politische Gerechtigkeitskonzeptionen auszuarbeiten* (PL, S. 108f, Fn. 41). Demokratischen Verhältnissen ist demnach ein Potential zur Selbstverbesserung eingeschrieben. Weil in der öffentlichen politischen Kultur Ideen eingelagert sind, die allgemein gelten, meint Rawls (PL, S. 118), bei diesen ansetzen zu können, um grundlegende Fragen der Kooperation und Toleranz zu klären.

192 Die Integration politischer Ordnungen über die Vernunft stellt die Möglichkeit der Existenz unterschiedlicher *gerechter* politischer Systeme bzw. Konzepte dieser infrage, außer wir führen eine Variable ein. Diese könnte die Vernunft selbst sein oder auch eine kulturelle Dimension. Die Spannung, die sich in der Folge zwischen Allgemeinheit und Partikularität, zwischen Homogenisierung und Pluralismus ergibt, lässt Rawls offen.

193 »*Natürlich haben die Bürger in der wohlgeordneten Gesellschaft der Konzeption der Gerechtigkeit als Fairneß ein Ziel gemeinsam, und zwar eines von hoher Priorität: das Ziel, sicherzustellen, daß politische und soziale Institutionen gerecht sind und ganz allgemein Personen Gerechtigkeit widerfahren zu lassen als das, was Bürger für sich brauchen und was sie anderen wünschen.*« (PL, S. 234f., Fn. 13) Wenn sich eine partikulare Interessengruppe zum Verwalter des Gemeinwohls aufschwingt oder die politische Gemeinschaft zu integrieren vorgibt, führt dies zur Auflösung des Pluralismus, zur Leugnung der Grundfreiheiten und letztlich zu staatlicher Repression.

194 Die Bürger wären neben ihrer Eigenverantwortlichkeit auch auf die Erhaltung der Grundstruktur und der Gewährleistung der Grundordnung verpflichtet: Der Bürger trägt für sich und für das Kollektiv Verantwortung. (Vgl. PL, S. 285) Die Repräsentanten Fraenkels waren ebenso einerseits der konkreten Interessenvertretung und dem Allgemeinwohl andererseits verpflichtet.

195 Rawls Bürgerbegriff ist anspruchsvoll: »*Damit sie ihre politische Rolle übernehmen können, sprechen wir Bürgern die dafür erforderlichen intellektuellen und moralischen Vermögen zu, zum Beispiel einen politischen Gerechtigkeitssinn, wie er von einer liberalen Konzeption beschrieben wird, und die Fähigkeit, individuelle Lehren von Guten formulieren, befolgen und revidieren zu können.*« (PL, S. 44) Der Schluss, aus einem Sollen ein Sein zu folgern, wirkt willkürlich und zirkulär, er ist aber vor dem Hintergrund des konzeptionellen Zugangs zu sehen. »*Da wir von der Idee der Gesellschaft als eines fairen Systems der Kooperation ausgehen, nehmen wir an, daß Personen als Bürger alle diejenigen Fähigkeiten haben, die nötig sind, um ein kooperatives Gesellschaftsmitglied zu sein. Diese Annahme erlaubt uns einen klaren und*

institutionen und ein *fairer* Anteil an Grundgütern¹⁹⁶. Erst dann seien die Bürger fähig, »ihre Ziele und Bestrebungen dem anzupassen, wovon sie vernünftigerweise erwarten können, daß ihre Mittel zu seiner Realisation ausreichen.« (PL, S. 103) Nicht nur müssen sich die Ziele dem Primat der Vernünftigkeit unterordnen, auch die Gerechtigkeitsansprüche sind den Gerechtigkeitsgrundsätzen verpflichtet. Politische Ziele weisen sich nicht nach konkreten oder individuellen Maßstäben aus, sondern nach abstrakt-universellen Kriterien.¹⁹⁷ (Vgl. PL, S. 104) Der *öffentliche Vernunftgebrauch* ist nach Rawls nicht nur auf den Modus der Kommunikation zu beschränken, sondern er soll alle Formen kollektiver Mit-Bestimmung fundieren und koordinieren. Nur auf Basis des allgemein Vernünftigen dürfen wir argumentieren, handeln und Forderungen an die und in der Öffentlichkeit formulieren.

Zwei wesentliche Aspekte des Vernünftigen bestehen in *persönlichen Tugenden*, die auf Reziprozität und Kooperation verweisen: »Personen sind in einer grundlegenden Hinsicht vernünftig, wenn sie – sagen wir unter Gleichen – bereit sind, Grundsätze und Standards als faire Kooperationsbedingungen vorzuschlagen und ihnen freiwillig zu folgen, wenn sie sicher sein dürfen, daß andere ebenso handeln werden.«¹⁹⁸ (PL, S. 121) Individuen handeln also vernünftig, wenn sie sich kooperativ verhalten, zumindest wenn Gegenseitigkeit zu erwarten

unverstellten Blick auf das, was für uns die grundlegende Frage der politischen Gerechtigkeit ist: Welche ist die angemessenste Gerechtigkeitskonzeption, um faire Kooperationsbedingungen für Bürger zu formulieren, die als freie und gleiche und lebenslang uneingeschränkt kooperative Gesellschaftsmitglieder betrachtet werden?» (PL, S. 86) Rawls klarer Blick richtet sich auf ideale Bürger, aus deren Verhalten keine Probleme für seine Gerechtigkeitskonzeption entstehen. Der Ansatz hat sich demnach durch idealisierende Annahmen von allen Risiken des Suboptimalen befreit. Letztlich verschiebt sich damit Rawls Konzeption ins Modellhafte: Einer eventuellen Umsetzbarkeit gegenüber muss man skeptisch bleiben.

- 196 Bei der Festlegung der Grundgüter geht es Rawls (PL, S. 153) nicht nur um die Verwaltung und Existenzsicherung des Physischen, sondern um eine möglichst breite Entwicklungschance für die Konzeptionen des Guten. Mit der Konzeption der Grundgüter beansprucht Rawls (PL, S. 274) eine allgemeine Position, die alle *umfassenden Lehren* aus ihrer Perspektive bejahen könnten. So vermögen die Grundgüter eine Vermittlung zwischen der partikularen Interessenverfolgung der *umfassenden Lehren*, für die die Grundgüter wertvoll bei ihr eigenen Zielerreichung sind und der allgemeinen Grundstruktur. (Vgl. PL, S. 284) Die Festlegung der Grundgüter und ihre Neutralität bilden einen Schwerpunkt in der Diskussion um Rawls' Entwurf. Stellvertretend sei auf Kersting (TSG, S. 82) verwiesen: Nach diesem würden die von Rawls konzipierten Grundgüter das Individuum bevorteilen, da allein Güter gelistet wären, die Menschen für sich nutzen könnten. Weiter kritisiert Kersting (TSG, S. 78), dass Rawls mit der Aufnahme der unbestimmten Selbstachtung ein Element eingeführt habe, dass jede Fassung unterminierte und sprengte.
- 197 An der Ablesbarkeit sollen zumindest Zweifel angemeldet werden. Kersting (TSG, S. 148f.) schließt aus, Individuen könnten ihr Leben dauerhaft aus einer externen Perspektive gestalten. Die Ausnahme-situation, in der dies auch nach Kersting durchaus möglich ist, steigert sich bei Rawls zu einem permanenten Zustand.
- 198 In Bezug auf die Unterscheidung der Vernunft und dem Rationalen spezifiziert Rawls seinen Begriff des Vernünftigen: »Für die Zwecke einer politischen Gerechtigkeitskonzeption gebe ich dem Vernünftigen eine eingeschränkte Bedeutung und verbinde mit ihm erstens die Bereitschaft, faire Kooperationsbedingungen vorzuschlagen und zu achten, und zweitens die Bereitschaft, die Bürden des Urteilens anzuerkennen und ihre Konsequenzen zu akzeptieren.« (PL, S. 120, Fn. 1) Rawls schränkt hier den Anspruch der Vernunft ein, um nicht durch die Unbedingtheit abstrakt-vernünftiger Rechtfertigungen die Kooperation zu hemmen. Zwar könnten Vernunft und Rationalität konvergieren, vom Egoismus unterscheide die Vernunft jedoch ihre *moralische Disposition*.

ist. Der zweite Aspekt bezieht sich auf die Stiftung gemeinsamer Bezüge der Reziprozität, die sich aus einem Rechtfertigungsbegehren ergeben, welches Rawls wiederum anthropologischen Annahmen entnimmt.¹⁹⁹ Die *Grundsätze und Standards* beanspruchen über ihren Grund in der Vernünftigkeit ebenso universale Zustimmungbarkeit sowie eine Verpflichtung auf Rechtfertigung.²⁰⁰

2.2.2 Die Idee des öffentlichen Vernunftgebrauchs

Der *öffentliche Vernunftgebrauch* beschreibt einen Modus der Verständigung über geteilte, wesentliche Grundlagen der kollektiven Ordnung.²⁰¹ Rawls geht es um die Austragung von Differenz, die aufgrund der substantiellen Bedeutung der Fragen eine bestimmte Form der Diskussion verlangt. Dabei ist der *ausschließende* und der *einschließende* Typ des *öffentlichen Vernunftgebrauchs* zu unterscheiden: Die *ausschließende* Sichtweise entzöge sich jedweder Einflussnahme partikularer Kräfte, wobei es auch hier Ausnahmen gebe.²⁰² Die *einschließende Sichtweise*²⁰³ erlaube es, »in gewissen Situationen unter Berufung auf diejenige umfassende Lehre argumentieren [zu – TB] dürfen, die aus ihrer Sicht die Grundlage politischer Werte darstellt, vorausgesetzt jedoch, sie tun dies in einer Weise, die das Ideal des öffentlichen Vernunftgebrauchs stärkt.« (PL, S. 354) Aus Sicht der Einbindung der Bürger biete sich die *einschließende Sichtweise* an, Bedingung wäre aber, dass die *umfassenden Lehren* schon auf die Gerechtigkeit der Gesellschaft verpflichtet wären, die *Gesellschaft* im Ganzen schon *wohlgeordnet* und von der Gerechtigkeit durchwirkt sei. Anderenfalls könnte der *einschließende Vernunftgebrauch* auch dazu führen, dass Sklaverei aus Sicht der Befürworter *vernünftig* begründet werden könne. (Vgl. PL, S. 356ff.) Die Anwendungsmöglichkeit des *Vernunftgebrauchs* ist also ambivalent: In *wohlgeordneten* Zeiten ist ein *einschließender Vernunftgebrauch* möglich, ansonsten kann er unerwünschte Folgen zeitigen. Eine Frage ist, warum die Bürger in einer Welt, die einen *einschließenden Vernunftgebrauch* zulässt, überhaupt noch mit den *umfassenden Lehren* auf öffentlicher Ebene argumentieren sollten.²⁰⁴ Daneben ist offen, wie ein Rekurs auf *umfassende Lehren* ein Ideal des Allge-

199 »[...] [E]in grundlegender Wunsch von uns ist, in der Lage zu sein, unsere Handlungen anderen gegenüber mit Gründen zu rechtfertigen, die sie vernünftigerweise nicht zurückweisen können – vernünftigerweise, das heißt, wenn wir ihren Wunsch voraussetzen, Grundsätze zu finden, die andere ähnlich motivierte Personen vernünftigerweise nicht zurückweisen können.« (PL, S. 121, Fn. 2)

200 Ein anderer Schritt ist aber die psychologisierende Annahme, die Bürger würden sich rechtfertigen wollen. Kersting (TSG, S. 86) wies auf den Unterschied zwischen rechtem Handeln und Handeln aus Gerechtigkeit hin.

201 Eine kurze Übersicht auch bei Stiekmann 2013, S. 104ff.

202 Rawls meint eine Einheit von Argumentationen der öffentlichen Vernunft und der *umfassenden Lehren* über die Scharnierfunktion des *Übergreifens* begründen zu können. Wir hatten schon oben die Schwierigkeiten besprochen, die sich ergeben, Argumente im Lichte *umfassender Lehren* zu sehen und sie dennoch unabhängig zu begründen. (Vgl. PL, S. 349)

203 Es bleibt unklar, warum Rawls neben der *einschließenden* noch eine *weite Sichtweise* einführt. In beiden Fällen versucht Rawls, umfassende Lehren wieder in der öffentlichen Diskussion zu integrieren, die eine gestaltet er aber als Ausnahme, die andere als verbreiteten Vorgang.

204 »Ich setze hier voraus, daß die politische Gerechtigkeitskonzeption und das Ideal des öffentlichen Vernunftgebrauchs einander wechselseitig bestärken. Eine wohlgeordnete Gesellschaft, die öffentlich und wirksam von einer anerkannten politischen Konzeption reguliert wird, erzeugt ein Klima, das die Bürger einen Gerechtigkeitsinn ausbilden läßt, der sie geneigt macht, ihre Pflicht zur Bürgerlichkeit zu erfüllen und keine

meinen und Unparteilichen stützen kann, wer die Kontrollinstanz ist, was das Maß.²⁰⁵ Ebenso bleibt unklar, wie partikulare Interessenverfolgung im öffentlichen Raum keine heteronomen Auswirkungen hätte.²⁰⁶ Der Gesamtansatz von Rawls wollte die Willkürlichkeit aus dem Bereich der geteilten Grundsätze ausschließen, hier holt er sie wieder hinein, wobei sich später selbst korrigiert.²⁰⁷

Neben dem *öffentlichen* gebe es einen *nicht-öffentlichen Vernunftgebrauch*, der in sozialen Vereinigungen (Vereinen, Religionsgruppen usw.) obwalte: Alle Formen des *Vernunftgebrauchs* teilten Komponenten wie einen *Urteilsbegriff*, *Logikregeln*, »*Regeln für die Verwendung empirischer Befunde*« (PL, S. 321) usw.: Dies unterscheidet sie von Rhetorik und Überredung. Der *Vernunftgebrauch* setze die *Standards der Rechtfertigung*: Er legt fest, was in welchem Rahmen wie und warum behauptet werden kann. Er mache aber keine inhaltlichen, sondern nur formale Vorgaben. (Vgl. PL, S. 322) Im Unterschied zur *öffentlichen Vernunft* unterstellt sich die *nicht-öffentliche Vernunft* den Zielen und Zwecken der jeweiligen Vereinigung und deren Maßstäbe, Perspektiven und Methoden, ohne sich dabei

gegenläufigen Interessen zu entwickeln. Umgekehrt werden die Institutionen einer wohlgeordneten Gesellschaft dadurch gestärkt, daß das Ideal des öffentlichen Vernunftgebrauchs fest im Verhalten der Bürger verankert ist.« (PL, S. 360) Rawls selbst gesteht nachfolgend sein Unwissen ein, ob denn diese Annahmen zuträfen und sie mit Hilfe der Moralphysikologie bewiesen werden könnten. Rawls sieht sich außerstande, sie an diesem Ort zu begründen. Weil ansonsten schwere konzeptionelle Schwierigkeiten auftreten würden, müssten wir hoffen, dass sich die Annahmen als richtig erweisen würden.

- 205 Rinderle (PV, S. 208) verweist auf das Kriterium, dass eine weite Sicht des *öffentlichen Vernunftgebrauchs* dann geboten sei, wenn es um das Ziel einer gerechteren Gesellschaft handle und eine enge Sicht ohnmächtig scheine. Wer nun dies Gebot aufstellt, wer das qualitative und quantitative Kriterium der Gerechtigkeit und Impotenz der engen Sicht definiert, bleibt offen. Mit Blick auf die Ebene der Öffentlichkeit, die Reziprozität und die Unparteilichkeit bleibt die weite Sicht klärungsbedürftig.
- 206 De Marneffe (1997) bietet eine solche Lesart an, wobei er einen gleichsam positiven Bezug Rawls' zum gesellschaftlichen *Dissens* behauptet. So versucht de Marneffe, nicht-politische Werte in Anwendungsfragen zu reetablieren: Auf Basis der politischen Werte würden sich manche liberale Auffassungen über die Auslegung der Grundfreiheiten nicht von sich aus durchsetzen und dies könne vom liberalen Standpunkt aus so nicht hingenommen werden können (S. 146f.). Sein Beispiel ist dabei das Recht auf Abtreibung. De Marneffe (1997, S. 154) verwischt hier die Grenze des Politischen Liberalismus und dem Liberalismus als umfassende Lehre. Warum sollte es nur für Liberale notwendig sein, Argumente vollständig zu begründen? Woher stammt die Einsicht, dass sich liberale Begründungen von selbst verstehen würden? Zwar lässt Rawls in bestimmten Fällen keine vollständige Begründung zu: Dies aber nur, weil es qua Pluralismus keine Begründung gibt, jedenfalls keine, die Allgemeingültigkeit beanspruchen könnte. Belassen wir es bei diesen kritischen Andeutungen.
- 207 »*Dürfen wir in öffentlichen Begründungen Gründe aus unseren umfassenden Lehren anführen? Ich glaube jetzt, und widerrufe damit das im § 8 der 6. Vorlesung Gesagte, daß die vernünftigen unter diesen Lehren jederzeit herangezogen werden dürfen, vorausgesetzt nur, daß in gebührender Zeit öffentliche Begründungen, so wie eine vernünftige politische Konzeption sie liefert, vorgebracht werden, um das zu stützen, was von den umfassenden Lehren gestützt werden soll.*« (PL, S. 50)

jedoch substantiell zu verändern. Die sozialen Vereinigungen²⁰⁸, in denen die *nicht-öffentliche Vernunft*²⁰⁹ wirke, prägen – zum Teil – die *Hintergrundkultur*.

Die Stiftung des *Einen* alterniert zwischen einem Ursprung in einer geteilten, universalen Vernunft(-einsicht) und einer Einbindung in gemeinsame Kontexte. Weder im Fall der Vernunft noch im Fall der Kontexte bleibt dies ohne Komplikationen, in deren Folge die Quellen des *Einen* selbst *uneins* und ambig werden. Letztlich geht so die integrative Qualität insbesondere der Vernunft verloren. Einerseits muss einer Pluralität an *Vernunftgebräuchen* (Vgl. PL, S. 312) eine Vervielfältigung von Öffentlichkeit/en folgen, andererseits bleiben auch die Kontexte einer Kultur uneindeutig, was sich bei den Versuchen der Bestimmung einer kulturellen Identität zeigt.²¹⁰ In beiden Fällen ist offen, was das *Eigene* im Angesicht des Allgemeinen sein kann und wie sich die Besonderung zu rechtfertigen vermag. In Hinsicht anderer Modelle beansprucht Rawls (PL, S. 231) mit seiner Konzeption der *Gerechtigkeit als Fairness*, qua Vernünftigkeit die Zustimmung allgemein, mithin jedes Bürgers, einholen zu können. Die Begründung einer Ordnung in der Annahme des *Faktums des Pluralismus* und der Ausweis seiner Stabilität bedingt es, eine unbedingte, allgemeine Instanz der Integration und Vermittlung zu entwickeln. Die Pluralität von *Vernunftgebräuchen* und kulturellen Kontexten steht dieser beanspruchten Eindeutigkeit und dem angenommenen *Einverständnis* unvermittelt gegenüber. Die Funktion der Vernunft als *Nomos*, *Logos* und *Ethos* einer bürgerlichen politischen Ordnung wird somit in Gefahr gebracht. Wenn Rawls mit dem *Politischen Liberalismus* eine neutrale, übergeordnete Ebene einführen will, auf die sich alle Gruppen, sofern sie vernünftig sind, einlassen können, ist es kontraintuitiv, diese Vermittlungsfunktion durch eine

208 Rawls (PL, S. 112) erarbeitet seine Vorstellung einer *wohlgeordneten Gesellschaft* hinsichtlich der Einbeziehung des Bürgers in Abgrenzung zur sozialen Vereinigung. Erstere stütze sich nicht auf eine a-soziale Identität: Im Unterschied zur Vereinigung sei der Mensch schon immer in einer Gesellschaft, seine Identität bedinge einen sozialen Rahmen. Die letzten Ziele und Zwecke einer Gesellschaft sind notwendigerweise allgemeine Prinzipien im Sinne der Gerechtigkeitsgrundsätze und nicht zu vergleichen mit denen von Vereinigungen. Schon in der Präambel einer Verfassung darf kein Potential partikularer Diskriminierung bestehen. Die Gründe, mit denen sich Rawls von dem kommunalen Bezug abhebt, gehen in dieselbe Richtung: Die einzige Bestimmung, die den Bürgern nach Rawls zugemutet werden darf, ist die Entwicklung hin zu freien und gleichen Bürgern. Der zweite Schritt ist dann, ein bürgerliches Bewusstsein zu entwickeln, mithin den Status der Bürger mit den Strukturen der *wohlgeordneten Gesellschaft* zu koppeln. Eine Bejahung der politischen Situation kann nur auf Basis der grundlegenden Prinzipien wie Freiheit und Gleichheit gerechtfertigt sein, jede andere Begründung würde notwendigerweise diskriminierend und ungerecht sein.

209 »Die nicht-öffentliche Vernunft umfasst die verschiedenen Formen des Vernunftgebrauchs in der bürgerlichen Gesellschaft und ist ein Teil dessen, was ich in Gegenüberstellung zur öffentlichen politischen Kultur die »Hintergrundkultur« genannt habe. Diese Formen des Vernunftgebrauchs sind sozial und gewiß nicht privat.« (PL, S. 321) Im Angesicht der nicht-öffentlichen Vernunft stellt sich die Frage, auf die Reziprozität nun ein Charakteristikum der Vernunft selbst oder ihres öffentlichen Gebrauchs ist.

210 Wenn Vernunft unterschiedlich gebraucht werden kann, ist es fraglich, ob diese unterschiedliche Ausrichtung die Universalität eingeschränkt. Auch wenn Rawls die Vernunft noch als *integres Eines* fasst und die Differenz auf ihre konkrete Umsetzung bezieht, bleibt das verzerrende Potential akut. Was ist das Eigene des *Vernunftgebrauchs*, wie kann er sich rechtfertigen, wie kann er sich wahrnehmen? Unterschiedliche Gebräuche der Vernunft können sich demgemäß gegenseitigen Unvernunft vorwerfen, eine Verständigung über eine allgemeinere Position scheint abhandengekommen. Diese Position besetzte Rawls bislang mit der Vernunft, nun ist dieses Teil des Problems.

Vervielfältigung der Vernunft zu konterkarieren oder die Ordnung an einen kontingenten kulturellen Kontext zu binden. Letzterer bleibt notwendig besonders und willkürlich, konkret und situativ. Die Neutralität und Unparteilichkeit, die es den verschiedenen pluralen Akteure möglich machen sollte, eine politische Ordnung als kollektiv verbindend und verbindlich anzuerkennen, ließe sich so nicht mehr gewährleisten.²¹¹ Der Spannung zwischen den Formen der *idealen* und *nicht-idealen Theorie* gilt es weiter nachzugehen.

*

Gerade weil es im *Vernunftgebrauch* vordergründig um die Koordination *vernünftiger umfassender Lehren* geht, muss deren Status zunächst geklärt werden. Rawls bestimmt sie u.a. als weltanschauliche und sinnstiftende Konstrukte theoretischer und praktischer Vernunft, die *anerkannte Werte organisieren und charakterisieren* sowie kohärente und *nachvollziehbare Ansichten der Welt* entwickeln. (Vgl. PL, S. 133) Die Differenz *umfassender Lehren* resultiere aus ihrer unterschiedlichen Abwägung und Präferenz von Werten. Die unbedingte Allgemeinheit und Reziprozität kommt ebenso zu ihrem Recht: »Wir erkennen an, daß sich aus unserer eigenen Lehre keine besonderen Forderungen an die Menschen im allgemeinen ergeben (und auch nicht ergeben könne), es sei denn aufgrund dessen, was diese Menschen selbst in ihr sehen.« (PL, S. 134f.) Zugleich sei eine *umfassende Lehre* nur dann vernünftig, wenn sie aus *vernünftigen Gründen* bejaht werden könnte (PL, S. 134, Fn. 14). Das hieße dann wiederum, dass ein Wert nur dann einem andern vorgezogen werden darf, wenn dieser *vorbehaltlos* verallgemeinerbar wäre. Rawls rechtfertigt die Vernünftigkeit *umfassender Lehren* für sich als kognitive Konstrukte der Orientierung, Koordinierung und Sinnstiftung. Aufgrund des Pluralismus und der *Bürden der Vernunft* will und muss Rawls eine Vielzahl solcher Lehren zulassen und überträgt diesen Anspruch auf den politischen Raum. (Vgl. PL, S. 136) Weil die gegenseitige Rechtfertigung Grenzen hat (die *Bürden*), dürfen vernünftige Lehren – scheinbar im Gegensatz zu unvernünftigen – nicht unterdrückt werden und sich nicht gegenseitig ausschließen.

Rawls verhandelt *vernünftige umfassende Lehren* aus der (externen) Perspektive der Ordnung, nicht in ihrer internen Rechtfertigung. Er verhandelt nicht die Frage, wie ein Anhänger einer *umfassenden Lehre* dessen Vernünftigkeit verifizieren kann, sondern wie sich das pluralistische Arrangement und der gegenseitige Umgang und Bezug *umfassender Lehren* gestalten ließe.²¹² Weder macht dieser Zugang Angaben zu den Kriterien

211 Dem Geist des *Politischen Liberalismus* steht es fern, politische Gruppen auszuschließen oder auszuzeichnen. Sobald der Zugang zur politischen Ebene kein allgemeiner mehr ist, sondern sich über konkrete, partikulare und kontingente Gründe herleitet, stehen die Ein- und Ausschlüsse der politischen Ebene unter Verdacht, den Status quo zu reproduzieren. Dieser Zweifel ist es, der durch den Pluralismus radikalisiert wird und die Akteure in die politische Praxis außerhalb systemkonformer Bahnen treiben muss, zumindest im äußersten Fall.

212 Rawls konzipiert die in der Öffentlichkeit zugelassenen umfassenden Lehren derart, dass sie mit ihrem Geltungsanspruch jeweils auf das Individuum beschränkt bleiben, mit ihnen sind also keine Ansprüche verbunden, die auf das Leben anderer (vernünftiger) Bürger bezogen sind. Die Frage der Grenzen und Möglichkeiten einer gemeinsamen politischen Gestaltungsabsicht stellt sich nach Rawls neben den Vernunftaspekten, denen er allein politische und nicht-heteronome Potenzen zuschreibt, nicht: Eine heteronome Bestimmung des Individuums muss vermieden wer-

der Rechtfertigung noch zu den Mechanismen politischer Bestimmung. Letztlich bleibt die Einbindung in Fragen kollektiver Ordnung problematisch: *Vernünftigen umfassenden Lehren* ist die Gestaltung des Verbindenden und Verbindlichen versagt, würde dies doch unvermeidlich andere *umfassenden Lehren* ausschließen und benachteiligen. Die beanspruchte unbedingte Allgemeinheit führt somit zu einer gewissen Leere. Wenn nun Rawls *umfassenden Lehren* just diesen Zugang erlaubt, muss er einerseits die vernünftigen Potentiale akzentuieren und die partikularen separieren. Der Fokus muss sich umstellen: Es geht nicht mehr um den Umgang verschiedener *umfassender Lehren*, sondern um den Zutritt *umfassender Lehren* zum öffentlichen Raum.²¹³ Vertretern *umfassender Lehren* obliegt es, die Nachvollziehbarkeit einzuschätzen: Wenn wir davon ausgehen, dass *umfassende Lehren* Sinn und Ordnung stiften, das Selbstverständliche ausweisen und das Allgemeine bestimmen, dann muss ihr Einfluss auf die Bestimmung des Vernünftigen just im Sinne der Einschätzung des Nachvollziehbaren mitbedacht werden. Mit dieser konstitutiven Relevanz für Fragen der subjektiven Welt wird zugleich die Verallgemeinerbarkeit problematisch: Nicht nur ist die Einnahme einer neutralen Sichtweise aus den jeweiligen partikularen Perspektiven heikel, auch der Zugang zu abstrakten Vernunft Einsichten wird infolge der perspektivischen Einbindung der Akteure bedenklich.

Dennoch bleibt Rawls dabei, dass sich keine *umfassende Lehre »als politische Konzeption für eine konstitutionelle Ordnung«* (PL, S. 221, vgl. S. 229) eignet. *Vernünftigen umfassenden Lehren* sei die Vermittlung ihrer Partikularität nur unter bestimmten Bedingungen möglich: Alles, was die Allgemeinheit nicht einhole, sei kein öffentliches Argument. *Vernünftige umfassenden Lehren* tragen nur diejenigen Gründe in die Öffentlichkeit, die sich verallgemeinern ließen; die Argumente und Bezugnahmen auf *umfassende Lehren* im öffentlichen Raum bleiben an diese Ausrichtung am und Auszeichnung des *Vernünftigen* gebunden.²¹⁴ Rawls (PL, S. 224f.) will jede Lehre zulassen, bzw. er erhebt keinen Anspruch auf deren Beurteilung, sofern diese Öffentliches öffentlich und Privates privat sein lie-

den. Er selbst beschreibt den Fall einer ungerechten Forderung: Wenn eine religiöse Sekte ihren Erlösungsglauben auf die gesamte Gesellschaft überträgt und es als politische Notwendigkeit erachtet, so Rawls, verstößt dieses Ansinnen gegen die Gebote der Vernunft und den *vernünftigen Pluralismus*. Die Übertragung umfassender Lehren führt notwendig zur Heteronomie. Selbst die Aufgabe, den Nächsten zu lieben und ihn vor der drohenden Gefahr zu warnen, stellt sich ihnen als unberechtigt dar: Die Gewissensfreiheit des Einzelnen und die Güte der gerechten Ordnung haben Vorrang.

213 Es ist letztlich die Frage, wie umfassenden Lehren vernünftig sind: Haben sie vernünftigen Anteile, müssen sie vollständig vernünftig sein oder gibt es eine Durchmischung, die sich nur in der öffentlichen Diskursteilnahme vereinseitigt.

214 Besch (ÜJR, S. 19f.) weist auf eine Unklarheit des Zuschnittes des *vernünftigen Pluralismus* hin: Einerseits könnten im *vernünftigen Pluralismus* nur und ausschließlich vernünftige umfassende Lehren angenommen werden, andererseits könnten auch unvernünftige umfassende Lehren Eingang finden. Hier bekundet sich die Spannung zwischen einer idealen (abstrakt-vernünftigen) und einer nicht-idealen (konkret-empirischen) Theorie. Auch im Falle der Legitimierung wiederholt sich diese Spannung. (Vgl. ÜJR, S. 110f.) Siehe auch Rinderles (PV, S. 53) Anmerkung zum *öffentlichen Vernunftgebrauch*.

ßen.²¹⁵ Wenn die politischen Grundsätze öffentlich verhandelt würden, müsse dies, um sachgemäß zu sein, nach Maßgabe des *öffentlichen Vernunftgebrauchs* geschehen. So versucht Rawls über die Gewährleistung des vernünftigen Potentials *umfassender Lehren*, diesen eine relevante öffentliche Position und Funktion zuzusichern. Wie die Umsetzbarkeit dieser Vermittlung an die Grenzen der Idealität der Gerechtigkeitskonzeption stößt, so birgt die Verbindung eines universalen und vernünftigen mit einem partikularen und konkreten Zugang ebenso Friktionen.²¹⁶ Was ist die spezifische Eigenart *vernünftiger umfassender Lehren* und wie lassen sich im *öffentlichen Vernunftgebrauch* die doktrinalen und die allgemeine Standpunkte der Lehren vermitteln?²¹⁷ Das Kriterium der *Vorbehaltslosigkeit* gerät ferner an eine Grenze, wenn seine Bestimmung weltanschaulich-gebundenen Akteuren überantwortet wird. Es gilt, zwei Ansätze zu trennen: Einerseits wird der Zugang zur Öffentlichkeit über den Verzicht auf partikulare Eingaben bestimmt. Das Kriterium der Verallgemeinerbarkeit gilt ungeachtet der Ansichten der *umfassenden Lehren*. Andererseits geht es just um die Ermöglichung der Beteiligung der Vertreter *vernünftiger umfassender Lehren* in der öffentlichen Auseinandersetzung. Die Vernünftigkeit bildet nicht mehr das Alleinstellungsmerkmal des Öffentlichen, Rawls verortet sie nunmehr auch zwischen den beiden Sphären als Instanz und Kondition der Transformation. Der entscheidende Unterschied ist, dass sich Vertreter *umfassender Lehren* nicht einfach in der Öffentlichkeit entsprechend den formal-abstrakten Vorgaben des *Vernunftgebrauchs* verhalten können. Nunmehr müssen wir von einer Übertragung und Vermischung der Sphären (öffentlich und privat) ausgehen: Entweder verlängert Rawls die Imperative des Vernünftigen in den Bereich des Partikularen, oder das Partikulare in den Bereich des Öffentlichen. Die erste Deutung versperrt *umfassenden Lehren* weiterhin jeden Zugang zur Öffentlichkeit: Rawls müsste hier nur zugestehen, dass die Vertretung *umfassender Lehren* auch vernünftige Aspekte aufweisen kann, zwischen denen aber kein Zusammenhang besteht. Somit findet keine Übertragung statt und das Umfassende hat keinen Anteil am Vernünftigen. Die zweite Deutung indessen ermöglicht zwar die Einbindung, sie

215 Die Konsequenz der Trennung der beiden Sphären wird durch Rawls' Konzept der vernünftigen umfassenden Lehren in beiden Bereichen konterkariert. Das Vernünftige soll im Privaten gelten wie die umfassenden Lehren im Öffentlichen auftreten sollen. Ein anderes Beispiel ist die Trennung zwischen öffentlicher und hintergründiger Kultur, die Rawls einerseits scharf trennt, andererseits aber verschränkt.

216 Für die Konzeption Rawls ist es unabdingbar, dass über die Vernunft die Bildung einer allgemeinen, die Heteronomie aufhebende Ebene möglich ist, andererseits ist auch er sich über die Eingelassenheit des Individuums in seine kulturellen und sozialen Bezüge bewusst (Vgl. PL, S. 323, auch S. 380). Diese Spannung lässt die Einnahme des allgemein-abstrakten Standpunktes als schwierig erscheinen. Wenn die Ebene der Öffentlichkeit die Allgemeinheit des Standpunktes und die originale Position die Abkehr von aller kultureller Prägung fordert, dann stellt sich die Frage, ob die Individuen dies leisten können. Daniels (2000, S. 134, vgl. auch S. 145 – 147) verweist in seiner Untersuchung des *Überlegungsgleichgewichts* ebenfalls auf diese Spannung zwischen dem abstrakten Allgemeinen und dem Konkreten, welche er als einen Verlust der philosophischen Perspektive deutet.

217 Die Frage ist, ob hierbei, also in der internen Bejahung, auch nicht-politische Werte eine Rolle spielen können bzw. wie die Trennbarkeit gewährleistet werden kann, oder wer die Grenzen bestimmt und Fehlverhalten ahndet.

müsste allerdings die bleibende Spannung zwischen dem Umfassenden und dem Vernünftigen auflösen, ohne die es notwendig zu einer partikularen Verzerrung in der öffentlichen Sphäre käme.²¹⁸ Wenn die Einbindung mehr sein soll als die beiderseitige Teilhabe am Vernünftigen, dann muss die Transformation die Auswirkungen auf die Öffentlichkeit ausweisen. Wie schon deutlich ist, müssen wir zwischen Sphären (Öffentlichkeit/Nicht-Öffentlichkeit) und Modi (vernünftig/umfassend) unterscheiden. Einer klaren Distinktion zwischen den Modi steht ihre Union, ihre Mischung, in den Sphären gegenüber.

Rawls' Absicht vor Augen, die Grundlagen politischer Ordnung nach Maßgaben der Vernunft, der Unparteilichkeit und der Allgemeinheit zu gestalten und zwecks dessen diesen Bereich vom Einfluss partikulärer, ideologischer, umfassender Eingaben freizuhalten, scheint es inkonsequent, diesen einen Platz im öffentlichen Diskurs zuzugestehen. Es reibt sich hier eine exklusive Bewegung des Entzugs, der Entpolitisierung, mit einer Inklusion, der bereitwilligen Aufnahme politischer Potentiale. Einem Rigorismus und Purismus des Vernünftigen steht die nachsichtige Aufnahme politischen Partizipation und ein pragmatischer Umgang mit ihren Defiziten gegenüber. Eine andere Frage ist, ob nach Abzug allen partikularen Gestaltungswillens überhaupt noch politische Praxis möglich ist.²¹⁹

*

Im öffentlichen Vernunftgebrauch könnte Partikulares akzeptiert werden, sofern die Regeln und die Neutralität beachtet würden.²²⁰ Das Reziprozitätskriterium verlange nicht die

218 Vernünftig wäre eine umfassende Lehre, wenn sie vermittelt über ihre eigenen Inhalte und Wertvorstellungen die politische Gerechtigkeitskonzeption als wahr und/oder vernünftig betrachtet. Vernünftige umfassenden Lehren holen die Gerechtigkeitskonzeption also indirekt, vermittelt über eine Entsprechung ihrer eigenen Lehre, Ideale und Prinzipien, ein. Die Anforderung der Reziprozität, der unbedingten Unparteilichkeit, bleibt auch hier letztlich uneingelöst. Ebenso bleibt die Objektivitäts-, Sinn- und Ganzheitsstiftung umfassender Lehren problematisch und beeinträchtigt jede Bestimmung des Gewissen und Selbstverständlichen durch umfassende Lehren mit dem Risiko der Willkür, der Kontingenz und der Heteronomie. »Für viele geht das Wahre oder das religiös oder philosophisch Wohlbegründete über das Vernünftige hinaus.« (PL, S. 243) Es bleibt fraglich, ob das Vernünftige in umfassenden Lehren eingesehen werden kann.

Unter der Voraussetzung eines präsenten übergreifenden Konsenses könne eine Begründung auch dann gerechtfertigt sein, wenn sie aus der Sicht des Rezipienten auf nicht-politische Werte einer umfassenden Lehre abstellt. Auch wenn nicht so vermittelt, würden sich die Sprecher dennoch auf das Allgemeine beziehen: Der Wahrheitsanspruch verschiedener vernünftiger umfassender Lehren ließe an diesem Punkt unterschiedliche Begründungen zu. Da aber vernünftige Bürger die Argumentationen der Anderen unter der Vorannahme der Vernünftigkeit bewerten, würden sie sich von selbst mehr auf das Geteilte beziehen und vom zugelassenen partikularen Inhalt absehen. (Vgl. PL, S. 213f.)

219 Wolf (1997, S. 63) verneint diese Möglichkeit: Die Gleichzeitigkeit von angenommener Richtigkeit und Ausklammerung aus der Kommunikation führe in ein Paradox.

220 Das Neutralisieren von Heteronomie, Willkür und Partikularismus steht ebenso bei der Konzeption der Originalen Position im Vordergrund: Über den Schleier des Nichtwissens wurden alle nicht-verallgemeinerbaren Informationen aus der Verhandlung zwischen Menschen ausgeschlossen. Auf-

Aufgabe der eigenen Position, sondern die Reflexion ihrer Begründung und die Beachtung der Allgemeinheit. Als Mormonen könnten wir Toleranz fordern, im Sinne unseres Weltbildes bejahen und den allgemeinen Bezug bewahren.²²¹ Auch wenn *umfassende Lehren* vernünftige und verallgemeinerbare Aspekte aufwiesen, folge daraus aber noch nicht, dass sie öffentlich *als umfassende Lehren* auftreten dürften: Die öffentliche Rechtfertigung der Toleranz (als Beispiel) kann nicht sich über die Lehren und Überzeugungen des Siebenten-Tags-Adventismus begründen, einzig können letztere in ihrer *umfassenden Lehre* auf die Allgemeinheit des Toleranzgebots verweisen. Dem Toleranzgebot kommt dadurch nichts hinzu, es bleibt vernünftig und allgemein gültig: Die *umfassenden Lehren* übertragen nichts in die Öffentlichkeit, vielmehr stellen sie selbst auf einen vernünftigen Aspekt ab. Die Grenzziehung bleibt dabei ebenso bestehen wie die genuine Charakteristik des Öffentlichen. Die Reziprozität, verbunden mit den *Bürden der Vernunft*, erfordert vom öffentlichen Raum sowohl Unparteilichkeit wie das Zulassen verschiedener Standpunkte. Mit der Begrenzung des *öffentlichen Vernunftgebrauchs* auf grundlegende Aspekte der Ordnung versucht Rawls, die geteilte *Grundstruktur* zu bewahren und zugleich dem *Dissens* einen Raum zuzuweisen. Die kollektive Grundlage der politischen Ordnung muss von partikularen Einflüssen frei bleiben, vermag sie doch nur in der Garantie ihrer Neutralität die verschiedenen Akteure, Gruppen und Weltansichten einzubinden. Weil dieser Bereich das *Eine*, Einige und Geteilte versichern soll, muss der *Dissens* der *umfassenden Lehren* hier absent bleiben.²²²

Der Geltungsbereich der Gerechtigkeitskonzeption beschränkt sich auf die *Grundstruktur*. Der *öffentliche Vernunftgebrauch* bezieht sich dabei ausschließlich auf *wesentliche Verfassungsinhalte und Fragen grundlegender Gerechtigkeit* (PL, S. 18).²²³ »Viele, wenn nicht die

fällig ist der Unterschied: Die *Originale Position* ging von einer weitestgehenden Abstraktion vom Konkreten aus, um die Verhandlung nicht zu verfälschen.

- 221 Toleranz ist ein schwieriger Begriff, wobei Rawls ihm eine prominente Rolle zuweist. Eine der Grundfragen des politischen Liberalismus sei: »*Welches sind die Grundlagen der Toleranz im allgemeinen Sinne, wenn wir davon ausgehen, daß das Faktum eines vernünftigen Pluralismus das unvermeidliche Resultat der Ausübung der Vermögen der menschlichen Vernunft unter dauerhaft freien Institutionen ist?*« (PL, S. 119) Letztlich scheint es die Frage zu sein, ob und wie sich das Verhältnis der Begriffe Vernunft und Toleranz gestaltet.
- 222 Die Position und Funktion der Vernunft scheint in einer Spannung zu stehen: Einer Uneinigkeit infolge ihrer *Bürden* wird auf der Ebene der (allgemeinen) politischen Ordnung wiederum mit dem vereinigenden Potential eben dieser Vernunft begegnet. Die Einsicht in die Akzeptanz der Uneinsichtigkeit hebt sich auf einer höheren Ebene auf, die Verschiedenheit wird durch die *Übereinstimmung* im Vernünftigen integriert. Im Sinne Rawls' könnten wir diese Spannung aufheben, indem wir sie verschiedenen politischen Ebenen zuweisen und sie so trennen. So könnte das Grundsätzliche noch immer auf das *Eine* abstellen, und das politische Leben ansonsten auf die Inkommensurabilität verschiedener Anschauungen der Welt und der Wahrheit verpflichtet werden. Gerade dann muss es aber Rawls vermeiden, beide Bereiche zu mischen.
- 223 »*Wesentliche Verfassungsinhalte betreffen Fragen wie zum Beispiel die, welche politischen Rechte und Freiheiten in eine geschriebene Verfassung aufgenommen werden sollten, wenn eine Verfassung von einem Verfassungsgericht oder einer vergleichbaren Instanz ausgelegt wird. Fragen grundlegender Gerechtigkeit beziehen sich auf die Grundstruktur einer Gesellschaft, auf deren grundlegende ökonomische und soziale Gerechtigkeit und andere nicht in der Verfassung festgelegte Dinge.*« (PL, S. 49, Fn. 23) Neben der inhaltlichen Beschränkung will Rawls (PL, S. 17f.) auch die praktische Umsetzbarkeit begrenzen: auch ein vernünftiges Verfahren biete nur limitiert Problemlösungen. Diese Beschränkung Rawls' kann

meisten politischen Entscheidungen lassen diese grundlegenden Fragen unberührt.« (PL, S. 314) Rawls genügt es, wenn in diesem Bereich Allgemeinheit und Gerechtigkeit obwalten. Das Forum der Öffentlichkeit würde durch eine Politisierung verzerrt: Philosophischen, religiösen und moralischen Argumenten gesteht Rawls zwar einen Einfluss auf die *Hintergrundkultur* (Vgl. PL, S. 315) zu, öffentliche wie politische Akteure könnten sich aber nicht auf diese beziehen oder mit ihrer Hilfe rechtfertigen.²²⁴ Grundlegende politische Fragen können wert- und teils auch inhaltsfrei entschieden werden, oder anders: über den *öffentlichen Vernunftgebrauch* und eine vernünftige Gerechtigkeitskonzeption *im Allgemeinen* beantwortet werden, besser: schon immer beantwortet sind.²²⁵

Dieser Anspruch auf Unparteilichkeit, unbedingte Nachvollziehbarkeit und Vorbehaltslosigkeit der öffentlichen Auseinandersetzung führt nach unserer Lesart, die sicher in ihrer Schärfe überzeichnet, dazu, dass sich im öffentlichen Raum jeder *Dissens* verbietet: Wenn nur die Argumente zugelassen sind, die sich qua Vernunft rechtfertigen lassen und denen damit unbedingte Allgemeinheit zukommt, dann kann diesen Argumenten *vernünftigerweise* nicht widersprochen werden. Auch wenn Rawls durch den Hinweis auf die *Bürden der Vernunft* durchaus mehrere Sichtweisen zulassen kann, die vernünftig sind, bleibt offen, wie sich der *Dissens* zwischen verschiedenen vernünftigen, gleichberechtigten und gleichakzeptablen Ansprüchen gestaltet. Die integrierende, koordinierende und normierende Funktion *öffentlichen Vernunftgebrauchs* gerät just dann in Gefahr, wenn die Vernunft nicht mehr als einsichtiges, eindeutiges Kriterium zu dienen vermag. In der Vertretung der Sichtweisen kann es nicht darum gehen, welche *wirklich* allgemein ist oder welcher vernünftiger, sie streiten weder um politische Visionen noch um Deutungen konkreter, gegebener Situationen und Probleme. Zudem muss sich ein *Dissens* zweier vernünftiger Meinungen über einen vernunftexternen Faktor entscheiden, bietet die Vernunft doch selbst keinen Halt. Letztlich verliert so die Vernunft ihre Fähigkeit

durchaus hinterfragt werden: Die Befriedung von Konflikten ergibt sich nicht einfach dadurch, dass die Themen und Problematisierungen nicht als grundlegende Fragen deklariert werden, noch verlieren sie dadurch an Virulenz. Schon Habermas wies darauf hin, dass in modernen Zeiten fast jeder Konflikt – zumindest nach Ansicht der Betroffenen – auf Grundlagen der Gesellschaft wie Gleichheit, Freiheit und Gerechtigkeit zurückverweist und ein entsprechendes Politisierungspotential in sich trägt.

224 Das Ideal des *öffentlichen Vernunftgebrauchs* stellt wohl das Richteramt dar (Vgl. PL, S. 55): Dieser muss sich von seinen eigenen Präferenzen distanzieren und kann seine Beurteilungen nur auf Basis der gesetzlichen Grundsätze begründen.

225 »Da es sich um einander ergänzende Ideen handelt, können weder das Vernünftige noch das Rationale für sich allein stehen. Ausschließlich vernünftige Akteure hätten keine eigenen Ziele, die sie durch faire Kooperation anstreben würden; ausschließlich rationalen Akteuren fehlte ein Gerechtigkeitssinn, und sie könnten niemals die unabhängige Gültigkeit der Ansprüche anderer anerkennen.« (PL, S. 125) Gleichsam schloss Rawls die Rechtfertigbarkeit und kollektive Geltung unvernünftiger Eingaben aus: Das Interesse des Einzelnen hat nur Platz, sofern es den Reziprozitätstest bestehen würde. Die Ratio versperrt sich, so Rawls (PL, S. 123), der moralischen Sensibilität, die für die Kooperation notwendig ist; das Vernünftige steht in einer engeren Verbindung zur Idee der fairen sozialen Kooperation, es ist schon von sich aus an die *öffentliche Welt der anderen* (PL, S. 137) angebunden. Unsere politische Welt situiert Rawls zwischen dem prinzipiellen Rigorismus und der pragmatischen Akzeptanz des individuellen Strebens zwischen Altruismus und Egoismus. Die den fairen Kooperationsbedingungen vorausliegenden moralischen Vermögen werden als eine *wesentliche sozialen Tugend* (PL, S. 127) verstanden.

der *Begründung* der politischen Ordnung. Hinzukommt, dass im Konflikt verschiedener vernünftiger Entwürfe Tendenzen angelegt sind, die zu einer Rückbindung an *umfassende Lehren* neigen, ebenso inform der eigenen Rechtfertigung wie inform des Vorwurfs an den Kontrahenten. Zugleich können die Entwürfe nichts wollen noch für etwas entstehen, ohne in Konflikt mit dem Gebot der Neutralität zu geraten: Hier zeigen sich die Grenzen dieses genuinen Modus, dessen praktischer Bezug sich in der passiven Affirmation der gegebenen, ausgezeichneten Ordnung begnügt und den wir schon in der *Kooperation* ansprachen. Relevant bleibt das Problem, dass die Vernunft nur dann als Garant einer pluralistischen Ordnung auftreten kann, wenn sie selbst über dem *Pluralen* steht und dieses integriert. Ihre Koordination des politischen Raums bedingt, dass es keinen *Dissens* neben dem oder über das Vernünftige selbst gibt.

Die Komplikationen der Vermittlung von *Konsens* und *Dissens* zeigen sich auch anhand der Bestimmung spezifischer Werte im Kontext des Politischen: Rawls versucht sich an der Distinktion *politischer Werte*, die vernünftig seien, und *nicht-politischen Werten*, denen jene Generalisierbarkeit fehle: *Politische* und *nicht-politische* Werte schlossen sich nicht aus, auf der Ebene des *öffentlichen Vernunftgebrauchs* seien letztere aber nicht zugelassen. Die Begründung *politischer* Werte bedarf Verallgemeinerbarkeit, wobei diese auch von und in *umfassenden Lehren* geleistet werden kann, sofern diese vernünftig agierten.²²⁶ (Vgl. PL, S. 75) Die *politischen Werte* werden durch eine Begründung in einer *umfassenden Lehre* nicht verfälscht und verlieren auch folglich nichts an ihrer Allgemeinheit. An dieser Stelle setzt Rawls mit seinem *umfassenden Konsens* an, der diese Aufhebung des Partikularen im geteilten Allgemeinen beschreibt. Rawls' Kriterium des unbedingten Vorrangs *politischer Werte* vermag es indes nicht ganz zu überzeugen: Die *nicht-politische Werte* würden im individuellen Denkprozess untergeordnet, weil die Werte des *Politischen* *sehr bedeutend* seien und nicht *ohne weiteres* übergangen werden könnten, was jeder Bürger erfahren könne und einsehen müsse.²²⁷ Werte der Gerechtigkeit, Freiheitsrechte, Chancengleichheit usw. seien als Konstituens des Sozialen unverzichtbar, offenkundig und öffentlich zu bekunden.²²⁸ (Vgl. PL, S. 225f.) Im Angesicht des Ideals der Person, wie es Rawls nach Maßgabe seiner Konzeption der *wohlgeordneten Gesellschaft* entwickelt, ist diese obwaltende Einsicht, Klarheit und Durchsetzungskraft des Vernünftigen und die Relevanz der *Tugend* plausibel. Sowohl die Vertreter der *umfassenden Lehren* als auch die Bürger sind auf

226 Rawls meint demnach nicht, dass es umfassender Lehren bedürfe, um politische Werte zu formulieren, sondern, dass auch umfassende Lehren in den öffentlichen Raum bei Diskussionen fundamentaler Ordnungsfragen treten können, unter der Bedingung, dass sie sich auf vernünftige politische Werte beziehen.

227 »Die Tugenden der politischen Kooperation, die eine konstitutionelle Ordnung ermöglichen, sind demnach sehr große Tugenden. (PL, S. 248) Wie die Werte sind die Tugenden, wenn sie verbreitet wirksam sind, Basis der sozialen Einheit. Die Tugenden sind solche wie die Toleranz, die Kompromissbereitschaft, Vernunft und ein sogenannter Sinn für Fairness (ebd.) Diese Tugenden tragen nach Rawls die Werte. Warum ist aber die Vernunft eine bürgerliche Tugend? Rawls Konzept der Bürgerlichkeit, der Kooperation und des Pluralismus zweiter Stufe sind fest mit der Vernunft verbunden: Sie an dieser Stelle einzuführen und ihr einen Tugendcharakter zuzuweisen, macht in struktureller Hinsicht keinen Sinn. Wolf (1997, S. 64) nimmt diese wichtigen Tugenden als Tendenzen hin zu einer umfassenden Lehre wahr, weil sie auf einer bestimmten Sicht des Sozialen fußen würden.

228 Rawls nimmt auch für andere Ideale die Allgemeinheit in Anspruch: So für das soziale Gut der gegenseitigen Achtung und der wirtschaftlichen Gegenseitigkeit.

eine *faire* Kooperation und den *öffentlichen Vernunftgebrauch* geeicht, sie haben Teil an der einen Vernunft und wissen um dieses ihnen gemeinsame Gut. Das Partikulare hat qua Vernunft keinen Platz in der Öffentlichkeit und somit muss den *politischen Werten* auch eine Priorität gegenüber den *nicht-politischen Werten* zukommen. Die *politischen Werte* sind zudem aufgrund ihrer inhärenten Affinität zur politischen Ordnung, zum *sozialen Band* und zur *Kooperation* den *nicht-politischen Werten* vorzuziehen. Der Konnex der *politischen Werte* und der politischen Ordnung führt wiederum eine bestimmte Bedingung mit sich: Rawls kann keine Differenz oder Divergenz der *politischen Werte* mehr zulassen, sollen sie die kollektive Ordnung versichern und tragen. Das Gemeinsame der Ordnung ist dem Streit entzogen: Würden verschiedene *politische Werte* obwalten und als vernünftig gelten können, dann wäre der Streit partikularer politischer Kräfte wiederum auf der Ebene des Grundsätzlichen angesiedelt. Zwar könnte Rawls auf die Vernünftigkeit der *politische Werte*, also ihre gegenseitige, notwendige und vorlaufende Ausrichtung am Allgemeinen verweisen, dennoch bleibt unklar, wie ein Konflikt vernünftiger Anschauungen abläuft und, zentral, wie sich eine Entscheidung rechtfertigen kann. Die intuitive Einsichtigkeit und Relevanz der *politischen Werte* und ihre spezifische Position und Funktion lässt allerdings adäquater erscheinen, ein ihnen entgegengebrachtes *Einverständnis* anzunehmen, das der rezeptiven Affirmation der *Wohlordnung* und *Kooperation* entspricht. Diese begnügt sich mit einem selbstreferenten Bezug und einer Einsicht in die eigene Güte. Rawls Verständnis der *Kooperation* kennt keine Grade, Typen oder Modi der *Operation* noch eine Definition (Bestimmung/Abschließung) des Ko. Beiden Hinsichten müssen die *politische Werte* entsprechen. Weil die Akteure die Qualität der *wohlgeordneten Gesellschaft*, ihrer *Kooperation* und der *Vernünftigkeit* über ihre politischen Partikularansichten stellen, kann das *Eine* gewahrt bleiben.

*

Dem *öffentlichen Vernunftgebrauch* kommt zudem ein genuines politisches Potential zu, dessen Anlage eng mit dem Ideal des Bürgers und dessen Einbindung in die politische Ordnung verknüpft ist. Zunächst steht der *Vernunftgebrauch* in dreierlei Hinsicht in Bezug zu einer *bürgerschaftlichen Öffentlichkeit*: Zum einen gründet er sich in der geteilten Vernunft der Bürger, daneben sind seine Belange gemein, und schließlich ist seine Austragungsform publik, mithin transparent. (Vgl. PL, S. 312f.) Der *öffentliche Vernunftgebrauch* ist als eine Art *Freundschaft*²²⁹ unter Bürgern konzipiert: Rawls nimmt für sich in Anspruch, eigentlich nicht die Stabilität im Auge gehabt zu haben, sondern ein *Bürgerideal*, das sich im *öffentlichen Vernunftgebrauch* Bahn breche.²³⁰ Dessen Gegenstände seien das öffentliche Wohl und Imperative, die sich aus der *politischen Gerechtigkeitskonzeption* ergäben.²³¹

229 Es ist dabei zu beachten, dass Rawls keine Forderung nach Empathie erhebt, sondern nach einem allgemeinen Standpunkt, der sich anhand der *Reziprozität unter Freien und Gleichen* (PL, S. 50) bilde.

230 »Öffentlicher Vernunftgebrauch ist eine Besonderheit demokratischer Nationen; es ist der Vernunftgebrauch gleicher Bürger – derjenigen, die den gleichen Status als Staatsbürger haben.« (PL, S. 312)

231 Die Öffentlichkeit ist ein Bezugspunkt sowohl der Kooperation als auch der Vernünftigkeit: »Wenn die Bedingung vollständiger Öffentlichkeit verwirklicht ist, entsteht durch sie eine soziale Welt, in der das Ideal des Staatsbürgers erlernt werden kann und der wirksame Wunsch aufkommen kann, die Art Person

Ein Imperativ des öffentlichen Vernunftgebrauchs ist demnach die Pflicht zur *Bürgerlichkeit* (civility): Das Rechtfertigungsgebot verlangt es, den eigenen Standpunkt anhand der politischen Werte der öffentlichen Vernunft zu hinterfragen. (Vgl. PL, S. 317) Nach dieser Verpflichtung müssen die Bürger nach Rawls gegenüber Anderen immer klären, warum ihr Standpunkt legitim ist, warum und wie dieser sich auf das Allgemeine bezieht. Erst wenn die eigene Auffassung diese Prüfung der Verallgemeinerbarkeit bestanden hätte, könne sie öffentlich vertreten werden. Basis soll hier wiederum die Verfassung und deren Werte sein, da diese von allen akzeptiert würde und von sich aus dem Maßstab der Allgemeinheit in Fragen des politisch Wesentlichen mit sich führe. Neben dem Rechtfertigungsgebot verweist Rawls (PL, S. 317f.) noch auf die Empathie und die *faire* Gesinnung, die beide ebenso Aspekte der *Pflicht der Bürgerlichkeit* seien. Diese Pflicht sei nicht nur das Merkmal der politischen Ebene im engeren Sinne, sondern das Kennzeichen des Verhältnisses zwischen Bürgern allgemein und ein Ausdruck ihrer politisch-demokratischen Selbstbestimmung: »Die Pflicht zur Bürgerlichkeit zusammen mit den bedeutenden Werten des Politischen machen das Ideal einer Bürgerschaft aus, die sich selbst in einer Weise regiert, von der alle glauben, daß andere sie aus guten Gründen akzeptieren können, und dieses Ideal wird seinerseits durch die von vernünftigen Personen vertretenen umfassenden Lehren getragen.« (PL, S. 318f.) Nomos, Logos und Ethos einer politischen Ordnung konvenieren in ihrem vernünftigen Status. Die politische Gemeinschaft begreift sich und ihre Ordnung zugleich als ein kooperatives Projekt und bemisst ihre Rechtfertigung anhand ihrer vorbehaltlosen Annahme. Die kollektive Selbstbestimmung demokratischer Ordnungen manifestiert sich nicht in materiellen, exklusiven und distinkten Entscheidungen dieser Gemeinwesen, sondern im Ausweis der normativen Güte ihrer Konstitution, deren maßgebliches Kriterium wiederum die *Vernünftigkeit* und *Wohlordnung* ist.

»In einer konstitutionellen Ordnung zeichnen sich die politischen Beziehungen dadurch aus, daß die politische Macht letztlich die Macht der Öffentlichkeit ist, das heißt die kollektive Macht freier und gleicher Bürger.« (PL, S. 222) Auch wenn die Kausalbeziehung, die Rawls hier zwischen Konstitutionalismus und Volkssouveränität einführt, unpräzise bleibt, kann

zu sein.« (PL, S. 148) Rawls entwirft eine dreistufige Öffentlichkeit, die in ihrer vollständigen Umsetzung es den Bürgern ermöglicht, den Reziprozitätsansatz als kollektives Gut zu verstehen. Im Rückschluss meint dies, dass sich die Bürger erst auf der dritten Stufe der Öffentlichkeit gegenseitig erklären können, andernfalls fehlt anscheinend das reziproke Vertrauen (PL, S. 144) »Aber Öffentlichkeit sorgt, soweit es praktisch möglich ist, dafür, daß Bürger in der Lage sind, die tiefgehenden Einflüsse der Grundstruktur, die ihr Selbstverständnis, ihren Charakter und ihre Ziele prägen, zu kennen und zu akzeptieren.« (Ebd.) Diese Personen sind dann nach Rawls autonom, eben weil sie sich allen Einflüssen bewusst sind, die sie steuern und beeinflussen. Mit Rawls können wir verlangen, dass sich die Bürger als Bürger bewusst sind, durch was sie geprägt werden: Seien es Erfahrungen der Sozialisation der Grundstruktur oder auch politischer Ideologien. Bürger sind transparent, vor allem sich selbst. Die Vermeidung ungerechtfertigter Ansprüche und Argumente in der Öffentlichkeit macht dies notwendig. Die unbedingte Selbsttransparenz bleibt als These fraglich, ihre Umsetzung ist abhängig von der Gerechtigkeitskonzeption: »Alles dies [gemeint sind die Bedingungen vollständiger Öffentlichkeit und die bürgerliche Autonomie – TB] setzt voraus, daß die grundlegende Idee der Gerechtigkeit als Fairneß in der öffentlichen Kultur oder zumindest implizit in der Geschichte ihrer wichtigsten Institutionen und in den Traditionen ihrer Deutung gegenwärtig ist.« (PL, S. 156) Zudem stellt dies aber ebenso einen immensen Anspruch an die Bürger dar.

auf die Annahme der Kopplung einer *angemessener* bürgerlichen Souveränität mit vernünftigen Verfassungsgrundsätzen verwiesen werden.²³² In der Vernunft vermittelt die konstituierte Ordnung mit dem bürgerschaftlichen Engagement: Gerechte und rechtfertigbare Ordnungen verlangen nach einem vernünftigen Allgemeinen, auch die Bürger können sich in ihrer Suche nach Grundsätzen und den Fragen *kollektiver Autonomie* nur auf den *Vernunftgebrauch* und seine Imperative verlassen.²³³ Der Grund der *Kooperation*, also ebenso das Motiv, das Ziel wie das Fundament, ist nach Rawls *ein gemeinsames Leben in Gerechtigkeit, Freiheit und Gleichheit*. Die Annahme der politischen Ordnung verlangt in Anbetracht des Pluralismus, dass ihre Begründung frei von parteiischen Einflüssen bleibt: Die Praxis politischer Partizipation gelingt auf der Ebene der *Grundstruktur* nur, wenn ein immer schon vorhandenes geteiltes *Einverständnis* gegenüber den politischen Entscheidungen (material²³⁴) oder den Prozessen der Produktion (prozedural-formal) vorausgesetzt wird. Nur dann, wenn die Entscheidung schon getroffen ist oder der Weg der Entscheidung vorgezeichnet ist, lässt sich Zwang und Heteronomie vermeiden: In beiden Fällen geht die Vermeidung mit einer Entpolitisierung der geteilten Ordnung einher. Die Vernunft dient Rawls als Garant sowohl der materialen als auch prozeduralen Qualität: Diese vermag es in ihrer Versicherung des *Einen*, ihrer Allgemeinheit und Neutralität, das *Viele* zu binden. Offen bleibt bei einem solchen Verständnis der politischen Ordnung, wie diese ihre Bestimmungen und Entscheidungen durchsetzt.²³⁵ Kurz gefasst kann Rawls an dieser Stelle keine Geltung partikularer Interessen zulassen, da es sich um die *Grundordnung* handelt. Zugleich bleibt die Verfassung an ein Kollektiv gebunden und ist der Ausdruck der Souveränität und projektillen *Kooperation* eines Ko. Diese *kollektive Autonomie* bedarf in ihrem Selbstausweis wiederum der Akzentuierung eines Eigenen, eines bestimmten und bestimmenden *Wir*: Rawls' Verweise auf die Vernünftigkeit, die Öffentlichkeit und *Kooperation* stehen einer solchen Absetzung entgegen: Die ex- und inklusiven Mechanismen politischer Ordnung reiben sich an der Unbedingtheit des Vernünftigen. Zugleich wird so deutlich, warum wir jene konzeptionellen Annahmen akzentuierten, in denen Rawls auf die Uneinheitlichkeit der Vernunft anspielte.

☆

232 »Die Antwort des politischen Liberalismus lautet, daß unsere Ausübung politischer Macht nur dann völlig angemessen ist, wenn sie sich in Übereinstimmung mit einer Verfassung vollzieht, deren wesentliche Inhalte vernünftigerweise erwarten lassen, daß alle Bürger ihnen als freie und gleiche im Lichte von Grundsätzen und Idealen zustimmen, die von ihrer gemeinsamen menschlichen Vernunft anerkannt werden. Dies ist das liberale Legitimitätsprinzip.« (PL, S. 223)

233 Rawls sucht die Quelle für eine pluralistische Welt im Personenkonzept selbst. »Diese Auffassung liegt in grundlegenden Ideen der öffentlichen politischen Kultur begründet sowie in den von den Bürgern geteilten Grundsätzen und Konzeptionen der praktischen Vernunft.« (PL, S. 178) Rawls geht es um ein Verfahren, welches sich dadurch auszeichnet, dass es vorpolitisch ist, mit anderen Worten nicht auf allgemeine Werte Bezug nimmt. In Rawls Begriffen sind diese Werte politische.

234 Die Entscheidungen sind entweder leer, vage oder allgemein.

235 Die Frage ist, wie Politik mit der Zuweisung von Vor- und Nachteilen umgeht. Barber und Mouffe werden aus unterschiedlichen Positionen ein solches Verständnis akzentuieren und sich kritisch von Rawls' Modell absetzen.

Der entpolitisierte Status der *Grundstruktur* wird auch in den Komplikationen ersichtlich, die sich infolge der Einbindung kollektiven Selbst- und Mitbestimmung inform von Wahlen ergeben. Als Garant des *Einen* darf der kollektive *Grund* selbst nicht gebrochen sein, sondern verlangt nach einer ungeteilten Zustimmung. Das Problem an Wahlen ist, dass sie Sieger und Verlieren, Mehr- und Minderheiten produzieren: Auch dieses Verfahren generell demokratische Prozesse der Entscheidung und Willensbildung zu organisieren vermag, verlangt die Einrichtung der integralen und substantiellen Ordnung andere Formen der Einigung und Verständigung.

Nach Rawls ist es im Falle *wesentlicher* politischer Fragen nicht statthaft, die Wahlentscheidung anhand privater Interessen zu treffen.²³⁶ Zunächst ist die Frage, ob es nur eine vernünftige Entscheidung gibt oder ob sich zwei vernünftige Möglichkeiten gegenüberstehen: Im ersten Fall ist die Wahl irrelevant, im zweiten Fall willkürlich. Wenn Rawls verschiedene Ausrichtungen und Maßstäbe des Gemeinwohls zulassen will, muss er den Ursprung dieser Kriterien klären und darlegen, wie sie der Universalisierbarkeitsnorm gerecht werden. Die Vertretung des Gemeinwohls sollte im öffentlichen Raum dem Anspruch vorbehaltloser Annehmbarkeit genügen.²³⁷ Diesen Maßstab vor Augen, stellt sich die Frage, wie, worin und wodurch sich verschiedene Konzeptionen des Allgemeinwohls unterscheiden und wie sie eine explizite oder implizite Orientierung an *umfassenden Lehren* vermeiden. Die Verpflichtung zum *öffentlichen Vernunftgebrauch* bei *wesentlichen* Fragen wird durch die Pluralisierung des Allgemeinen just in seiner integrativen Funktion konterkariert.²³⁸

In Hinsicht der politischen Ordnung stellt sich das Problem der Rechtfertigung: Wenn sich die Wählenden zwischen alternativen Möglichkeiten entscheiden müssen und wir nicht annehmen, dass die Vernunft den Ausschlag zu geben vermag, sondern beide angemessen sind, entsteht das Problem, dass sich die Entscheidung nicht mehr (vernünftig) rechtfertigen kann und damit äußeren Kriterien obliegt, deren Verallgemeinerbarkeit es noch auszuweisen gilt. Rawls müsste dann wiederum erklären, wie er mit der Willkürlichkeit von Majoritätsentscheidungen umzugehen gedenkt: Ein Verweis auf den praktischen Nutzen der Mehrheitsregel kann Rawls konzeptionellen Ansinnen, Heteronomie zu vermeiden und eine *vernünftige* Ordnung zu begründen, kaum genügen. An dieser Stelle ist das gespannte Verhältnis von Politik und *vernünftiger Grundordnung* und die Komplexität der Vermittlung zwischen dem *Einen* und dem *Vielen* und dem Allgemeinen und Besonderen ersichtlich.

236 Rawls betont hier eine Nähe zu Rousseau: »Nach Rousseau verleihen wir mit unserer Stimme idealerweise unserer Auffassung darüber Ausdruck, welche Alternative dem Gemeinwohl am besten dient.« (PL, S. 320)

237 Der *öffentlicher Vernunftgebrauch* finde in den Debatten von Parteien oder öffentlicher Verlautbarungen von Amtskandidaten oder -trägern statt, die Hintergrundkultur dagegen konstituiere sich anhand der *Diskussion politischer Angelegenheiten Seitens der umfassenden Lehren* (PL, S. 48).

238 Die Funktion der Vernunft ist es gerade, ein Kriterium bereitzustellen, um als heterogene Öffentlichkeit zu *wohlbegründeten* und verbindlichen Entscheidungen zu gelangen.

2.2.3 Der übergreifende Konsens, der *modus vivendi* und der Verfassungskonsens

Der *übergreifende Konsens* ist ein anspruchsvolles normatives²³⁹ Konzept, mit dem Rawls einen idealen Status gesellschaftspolitischer Ordnung markiert. Im Sinne einer vernünftigen, *wohlgeordneten Gesellschaft* nimmt der *übergreifende Konsens* eine *Übereinstimmung* der Akteure nicht nur in der Konzeption der Gerechtigkeit in Anspruch, sondern ebenso untereinander. Der *übergreifende Konsens* markiert die umfassendste und tiefste Implementierung der vernünftigen Ordnung und ihrer Gestaltung politischer und sozialer Bezüge. Zugleich verbleibt Rawls' Verständnis des *Konsenses* im genuinen Rahmen seines Gesamtkonzepts und muss von unserem Verständnis geschieden werden.²⁴⁰ So zielt er mit dem *Konsens* nicht auf einen konstitutiven Bereich der politischen Ordnung, sondern auf die perfekte Umsetzung der Gerechtigkeitskonzeption.²⁴¹ Der *Konsens* bezeichnet keine alleinstehende Idee, sondern steht in der Systematik der *wohlgeordneten Gesellschaft*. Zugleich lassen sich in der Konzeption der *wohlgeordneten Gesellschaft* konsensuale Aspekte nachzeichnen, an die der *übergreifende Konsens* selbst anschließt: Die Konzeption definiert die Grundlage des *Einen*, des Einigen und Einenden, wie aus ihr die Bestimmungen des *Ko* (des *kooperierenden Kollektivs* und der *kollektiven Kooperation*) und des *Sens* (des *Vernünftigen*) hervorgehen.

Die Idee eines *übergreifenden Konsenses* vernünftiger *umfassender Lehren* meint Folgendes:

»In einem solchen Konsens stimmen die einzelnen Lehren der politischen Konzeption jeweils von ihrem eigenen Standpunkt aus zu. Die soziale Einheit gründet sich auf einen Konsens über die politische Konzeption; Stabilität ist möglich, wenn die im Konsens eingeschlossenen Lehren von den politisch aktiven Bürgern der Gesellschaft bejaht werden und wenn die Forderungen der Gesellschaft nicht zu sehr mit den denjenigen wesentlichen Interessen der Bürger in Konflikt geraten, die von ihren sozialen Einrichtungen geformt und gefördert werden.« (PL, S. 219)

Wie wir schon hinlänglich dargestellt, beruft sich der *übergreifende Konsens* nicht auf eine *umfassende Lehre*, er integriert sie aber gleichwohl: *Vernünftige umfassenden Lehren* können die politische Gerechtigkeitskonzeption als vernünftige Basis der Gesellschaft qua ihrer Vernunft in und aus ihrer je eigenen Perspektive bejahen und sich so auf eine öf-

239 Wolf (1997, S. 52) liest ihn eher als deskriptiven Begriff, der allerdings eine *Überschneidung in der Meinung über die Gerechtigkeit* in pluralistischen Verhältnissen einschliesse. Dem *öffentlichen Vernunftgebrauch* spricht Wolf hingegen einen normativen Charakter zu.

240 Dies lässt sich auch anhand Bittners Kritik zeigen: Dieser argumentiert, Rawls Ansatz hätte neben inhaltlichen Einschränkungen auch wenig Chancen auf Umsetzbarkeit. Bittner (1997, S. 49) fragt anschließend, was eigentlich an *Dissens* schädlich wäre, sofern dieser nicht fundamental sei. Rawls' *Konsens* ist ein normatives Ideal, dem es um die Herausarbeitung eines zumutbaren Allgemeinen bei gleichzeitiger Akzeptanz des Pluralismus geht. Rawls kann an diesem Ort keinen Streit zulassen, da es in seiner Perspektive schon immer nur um die Fundamente geht.

241 Die vollständige Umsetzung eines *übergreifenden Konsenses* stellt auch Rawls (PL, S. 257) in Frage.

fentliche wie neutrale Instanz berufen.²⁴² Die Anlehnung an den *öffentlichen Vernunftgebrauch* ermöglicht die erforderliche Gegenseitigkeit, eine affirmative Bezugnahme der pluralen Akteure, in welchem sich das *Viele* wiederum vereint. Diese Vermittlung zwischen dem Allgemeinen und dem Partikularem und das daraus resultierende Potential politischer Ordnung basiert auf der Vernunft und hebt sie von *umfassenden Lehren* ab.

Im *übergreifenden Konsens* gelinge der Ausgleich des Partikularen mit dem Allgemeinen. (Vgl. PL, S. 265) Der *modus vivendi* ist dagegen ein unvollkommener Kompromiss, der in spannungsgeladenen Zeiten Stabilität und Sicherheit aufzubauen vermag, um so letztlich den Weg in eine gerechte Ordnung mit einem *übergreifenden Konsens* zu ebnen.²⁴³ Für den Kompromiss des *modus vivendi* blieben Nutzenkalküle ausschlaggebend. Sollten sich bessere Bedingungen für die Parteien ergeben, könne die Abmachung auch zum Nachteil des Anderen aufgekündigt werden: »Soziale Einheit besteht nur dem Anschein nach, da ihre Stabilität davon abhängt, daß die Umstände so bleiben, wie sie sind, damit sich die glückliche Konvergenz der Interessen nicht auflöst.« (PL, S. 235) Die Stabilität geht nicht über einen prekären Moment hinaus: Veränderungen in Machtverhältnissen oder politischen Beziehungen führen im Unterschied zum *übergreifenden Konsens* notwendig zur Auflösung der Verbindung.²⁴⁴

Ein anderer Unterschied im Verhältnis des *modus vivendi* zum *übergreifenden Konsens* besteht im normativen Horizont: Ein *modus vivendi* wird von den konfligierenden Gruppen ausgehandelt und aus der Interessenlage der Gruppe begründet, der *übergreifende Konsens* hingegen basiert auf dem *vernünftigen Allgemeinen*. Nur wenn sich die Parteien einer vernünftigen Grundordnung verpflichtet fühlten und diese in ihrer eigenen Lehre begründet sähen²⁴⁵, und zugleich im öffentlichen Raum auf nicht-politische Werte verzichteten, könne sich ein *übergreifender Konsens* ausbilden. In beiden Fällen müssen die Partikularkräfte davon absehen, *über* andere zu bestimmen und sich als Definiens des Allgemeinen zu setzen: Einerseits geschähe dies aus strategischem Eigeninteresse, andererseits über eine vernünftige Gerechtigkeitskonzeption. Mit der Betonung der moralischen wie normativen Auszeichnung²⁴⁶ will Rawls die Differenz zum taktisch-instru-

242 Mills (2000, S. 190f.) weist darauf hin, dass Rawls bei der Einholung der Stabilität zwischen zwei Extremen vermitteln muss: Die Stabilität ließe sich weder nur über Gemeinsamkeiten (Werte, letzte Ziele) noch nur über pragmatische Prozeduren (*modus vivendi*) begründen.

243 Verschiedene Autoren argumentieren, der *modus vivendi* reiche schon hin, der *übergreifende Konsens* sei dagegen zu anspruchsvoll. Auch wenn wir uns hier nicht auf die Anregungen einlassen können, so sei doch vermerkt, dass hier eine Trennung zwischen externen und immanenten Bezügen notwendig ist. Es ist fraglich, ob im Denken von Rawls ein Verzicht auf das Konzept des *übergreifenden Konsenses* möglich ist. (Vgl. Dauenhauer 2000, Hershovitz 2000 und Mills 2000; weiterführend auch McCabe 2010)

244 Den *übergreifenden Konsens* kennzeichnet dagegen eine gewisse Langfristigkeit: »Ich verstehe diesen Konsens als einen Konsens derjenigen vernünftigen umfassenden Lehren, die innerhalb einer gerechten Grundstruktur (wie sie von der politischen Konzeption definiert wird) wahrscheinlich über längere Zeit hinweg bestehen bleiben und Anhänger gewinnen werden.« (PL, S. 228)

245 »Alle, die die politische Konzeption bejahen, beginnen innerhalb ihrer eigenen umfassenden Auffassung und gehen von den darin enthaltenen religiösen, philosophischen und moralischen Gründen aus.« (PL, S. 236)

246 »Erstens ist der Gegenstand des Konsenses, die politische Gerechtigkeitskonzeption, selbst eine moralische Konzeption; zweitens wird sie aus moralischen Gründen bejaht, das heißt, sie schließt Konzeptionen der Gesellschaft und der Person ebenso ein wie Gerechtigkeitsgrundsätze und eine Darstellung der politischen

mentellen Modell akzentuieren: Die Nutzenorientierung der Konfliktparteien verhindert die Verschränkung der Perspektiven des Allgemeinen und des Besonderen auf einer konstitutiven öffentlichen Ebene, die aber eine Grundbedingung gerechter und stabiler Ordnung ist. Für einen vernünftigen Pluralismus reiche eine bloß indifferente Unterstützung der politischen Ordnung nicht aus, der gemeinsame Raum dürfe nicht in Partikularismen zerfallen. Der übergreifende Konsens stiftet just diese gegenseitige Bezugnahme auf Grundlage der gegenseitigen Ausrichtung anhand der Konzeption einer gerechten und wohlgeordneten Gesellschaft. Genau dieses Einvernehmen bildet den Schnittpunkt, der den Konsens übergreifen lässt.

*

Als eine weitere Vorform des übergreifenden Konsenses neben dem *modus vivendi* arbeitet Rawls den *Verfassungskonsens* heraus. Dieser bildet zwar integrative Potentiale über eine Verfassung aus, ließe aber zugleich wesentliche Aspekte außen vor: »Im Sinne eines Verfassungskonsenses werden diese Grundsätze schlicht als Grundsätze anerkannt, das heißt ohne eine Fundierung in bestimmten Ideen der Gesellschaft und der Person einer politischen Konzeption. Der Konsens reicht deshalb nicht tief.« (PL, S. 249) In erster Linie bezöge sich der *Verfassungskonsens* auf die prozeduralen Aspekte politischer Ordnung wie Wahlverfahren, deren Institutionalisierung der Beruhigung sozialer Spannungen diene. Die Bedingungen für einen stabilen *Verfassungskonsens* seien das Entpolitisierungspotential von Konflikten sowie die Wirkung des öffentlichen Vernunftgebrauchs und der kooperativen Tugenden: »Denn dadurch, daß die Bürger ihrer Vernunft folgen und sie gebrauchen, können sie erkennen, daß ihre politischen Institutionen und demokratischen Verfahren bereitwillig akzeptiert werden. Es ist diese Anerkennung – diese offen erkennbare Absicht – von der so vieles abhängt.« (PL, S. 255) Rawls verweist hier auf die Auszeichnung der Grundstruktur als Ausdruck der Kooperation im Sinne der Gerechtigkeitskonzeption: Die politische Konstitution, die Verfassung und die Verfasstheit, muss als kollektives Projekt erfahren werden. Die politische Ordnung und ihre Fixierung in der Verfassung werden zu einem Produkt kollektiver Bestimmung und Verständigung, mit der sich zugleich ein Anspruch auf *Übereinstimmung* und *Übereinkunft* verbindet. Neben der Einrichtung der grundlegenden Ordnung sind im *Verfassungskonsens* bestimmte politische Werte sowie Strukturen der Entpolitisierung definiert.²⁴⁷ Dem *Verfassungskonsens* könne zudem die *umfassenden Lehren* integrieren, indem er sie an den *Grundsätzen einer liberalen Verfassung* ausrichte. (Vgl. PL, S. 255) Dennoch bleibt der Anspruch an den Bürger recht hoch, wird von ihm doch die Einsicht in die kooperative und kollektive *Übereinstimmung* der konstitutiven Grundlagen verlangt.

Der *übergreifende Konsens* ist gleichsam anspruchsvoller und geht sowohl weiter als auch tiefer als der *Verfassungskonsens*. (Vgl. PL, S. 256) Zwischen beiden Stufen steht ein

Tugenden, durch welche diese Grundsätze im menschlichen Charakter verankert und im öffentlichen Leben zum Ausdruck gebracht werden.« (PL, S. 236)

- 247 Nach Alejandro (LRJ, S. 38 – 42 u. S. 147ff.) benötigt die Verfassung nur für ihre Inkraftsetzung die Zustimmung der Menschen, nachfolgend verselbstständige sie sich. Darüber hinaus nehme Rawls eine natürliche Verpflichtung an, die Verfassung zu unterstützen: Das konzeptionelle Arrangement lege nahe, dass diese Pflicht vor der Ausarbeitung der Verfassung bestünde.

normativer Sprung. So ist ein *übergreifender Konsens* Teil der Gerechtigkeitskonzeption, der *Verfassungskonsens* offenbar nicht. Dennoch ist das Konzept des *Verfassungskonsenses* selbst recht ambitioniert: Die politische Einheit stiftet sich nicht primär über die Auszeichnung einer politischen Konzeption oder über den Zusammenhang ihrer *umfassenden Lehren* und der Grundstruktur, sondern in der Bejahung der Verfassung der politischen Ordnung und deren Zusammenhang mit den Kooperationsbeziehungen.²⁴⁸ Es bleibt fraglich, ob eine solche Vereinheitlichung außerhalb der Gerechtigkeitskonzeption, der *wohlgeordneten Gesellschaft* und des *vernünftigen Pluralismus*, denkbar ist.²⁴⁹ Wenn Rawls diesen *Verfassungskonsens* im Vergleich zum *übergreifenden Konsens* als bescheidener darstellt, mag er in der Relation recht behalten, für sich genommen bleibt das Konzept des *Verfassungskonsenses* aber sowohl ambitioniert als auch unterbestimmt.

2.3 Die Ordnung des Vielen – Zwischen Stabilität, Einheit und Entpolitisierung

Nach Rawls zeichnen sich *wohlgeordnete Gesellschaften* durch Stabilität aus. Diese Annahme muss zunächst erklären, warum auch pluralistische politische Regime, die nicht *wohlgeordnet* sind, dennoch (faktisch) stabil bleiben. (Vgl. Alejandro LRJ, S. 78) Da soziale und politische Ordnungen ständigen Veränderungsprozessen unterliegen, verlangt der Ausweis eines stabilen Status zudem die Bestimmung essentieller, integraler Komponenten, deren Wegfall erst die Gesellschaft in ihrem Wesen verändern würde.²⁵⁰ Rawls nimmt zudem eine besondere Qualität der Stabilität in Anspruch, die sich aus der *Wohlordnung* ergebe, und die es zugleich auszuweisen gilt.

Die Stabilität steht in zweierlei Hinsicht in einem konzeptionellen Zusammenhang: Neben Ausarbeitung einer Moralphysiologie, die über den *Gerechtigkeitssinn* auch die Bürger einbinde, weist der *übergreifende Konsens* ebenso Momente der Stabilisierung auf.²⁵¹ Beiden Komponenten sind dabei Potentiale an Kohäsion und Koordination eigen, die wiederum in Zusammenhang mit der gesellschaftlichen *Wohlordnung* stehen. So bewirke der obwaltende *Gerechtigkeitssinn*, der sich in *gerechten Grundstrukturen* ausbilde, eine Gegenbewegung gegenüber *normalen Tendenzen zur Ungerechtigkeit*: »Die Bürger handeln bereitwillig so, daß sie einander dauerhaft Gerechtigkeit widerfahren lassen. Stabilität wird durch ausreichende Motivationen der angemessenen Art gewährleistet, die unter gerechten Institutionen erworben wurden.« (PL, S. 230) Ausgezeichnete Ordnungen prägen mithin den Bürger und festigen in diesem das Bestreben, die *wohlgeordnete Gesellschaft* zu unterstützen und zu tragen. Die Gerechtigkeitskonzeption und ihre Komponenten wie Ideen

248 Rinderle (PV, S. 298f.) hingegen merkt die *relativ anspruchslösen Voraussetzungen* des *Verfassungskonsenses* an.

249 Losgelöst von der Einbindung in die Gerechtigkeitskonzeption bietet sich mit Pluralismuskonzepten wie dem Fraenkels eine andere Möglichkeit, einen Horizont der strukturellen Einbindung politischer Akteure und des Ausgleichs der partikularen und der kollektiven Bezüge zu entwickeln.

250 Wir hatten die problematischen Konsequenzen einer solchen Bestimmung bereits bei Easton gesehen.

251 Beide sind als Antworten auf *Fragen der Stabilität* zu verstehen: Bewirkt Sozialisation in gerechten Staat automatisch wirksame Fügsamkeit und Gesetzhörigkeit Seitens des Betroffenen? Wie kann im *vernünftigen Pluralismus* die politische Konzeption zum Fokus des *Konsenses* werden?

stehen in einem systematischen, sich stützenden Zusammenhang – nicht nur konzeptionell, sondern auch *faktisch*. So bleibt Rawls' Annahme, gerechte Ordnungen erzeugten einsichtige, gerechte Menschen, die die Gerechtigkeit und mithin die Ordnung um ihrer selbst bejahten, zugleich von der Gerechtigkeitskonzeption abhängig.

Der *Wohlordnung* selbst ist ebenso ein stabilisierendes Moment eigen: Eine gerechte, wohlbegründete und vernünftige Gesellschaft kann selbst keine Veränderung zulassen, weil jeder Forderung neben ihr oder über sie hinaus per definitionem unvernünftig ist. Die Stabilität steht demnach in zwei unterschiedlichen Bezügen zur politischen Konzeption: Einerseits bildet sie eine Voraussetzung der Implementierung der idealen Gerechtigkeitskonzeption, andererseits ist die Stabilität ein Effekt eben dieser *Wohlordnung* und ein Ausdruck ihrer Selbstgenügsamkeit. Die Gerechtigkeitskonzeption geht demnach von einer Kongruenz aus wie sie selbst Formen der *Übereinstimmung* zeitigt.²⁵²

Eine weitere *Koordination* leisten die performativen Konditionen des Pluralismus: Dessen politischen Ordnung konstituiert sich nicht nur *durch* und *in* einer Konzeption der Gerechtigkeit, sondern bedarf ebenso einer vorausliegenden *Ordnung* des Sozialen, einer nötigen Homogenität und Konformität. Die Funktion und Stabilität des politischen Modells setzt in gewissem Grade und auf bestimmten Feldern eine Entpolitisierung voraus, die ebenso die *Grundstruktur* dem *Dissens* entzieht und die Vielfalt der Konflikte reguliert. Zwar könnten nicht alle kontroversen Themen von der politischen Tagesordnung genommen werden, mit Hilfe der politischen Gerechtigkeitskonzeption würden aber einige begründet beigelegt und damit einem *übergreifenden Konsens* der Weg geebnet werden. (Vgl. PL, S. 240ff.) Die Gerechtigkeitskonzeption hat also die Funktion, den Meinungsmarkt zu strukturieren, einzuhegen und infolge dieser Ordnung zu entlasten. (Vgl. PL, S. 247) Die prozedurale Normierung der öffentlichen Auseinandersetzung wird ergänzt durch eine thematische Auswahl, die disruptive soziale Streitfragen außen vor lässt, um ein Übergreifen *umfassender Lehren* auf den Bereich der Öffentlichkeit zu vermeiden.²⁵³ Die politische Ordnung des Pluralismus macht es nötig, diese Fragen der öffentlichen Debatte zu entziehen.

Rawls geht noch einen Schritt weiter, indem er den materiellen Entzug mit der Einlagerung in die Verfassung koppelt: Von der politischen Agenda genommene Themen würden konstitutiv fixiert.²⁵⁴ Eine erneute öffentliche Infragestellung würde so verhindert, es sei nur noch die Exegese der Begründung und Richtigkeit der konstitutionellen Bestimmung möglich.²⁵⁵ Mit dem Entzug muss selbstredend die Befriedung einhergehen, ansonsten würde die Festschreibung und die Behauptung der Entschiedenheit, also der

252 Siehe hierzu Alejandro's Untersuchung der kommunitaristischen Untertöne in Rawls' Denken. »Rawls's communitarianism as a utopia of harmony, cooperation, and a uniform human nature that best express itself best by following the dictates of justice is a departure from Kant's vision of society.« (LR), S. 113) Kants Betonung des Antagonismus werde durch ein Harmonieideal ersetzt.

253 Rawls verweist zum Beispiel auf die Nutzung von Atomwaffen oder religiöse Abwägungen.

254 Neben der Limitation begreifen Verfassungen auch Freiheitsrechte ein: All jenes, welches nicht in den Bereich kollektiven Zwangs fallen kann, muss den Bürgern freistehen und als solches auch in der Verfassung fixiert sein.

255 Dies sei die Aufgabe einer politischen Konzeption, aber auch der umfassenden Lehren. (Vgl. PL, S. 240f., Fn. 16). Das übergreifende Moment setzt Rawls hier in eins mit der Hintergrundkultur. In dieser konstituiert sich die Ordnung nochmals innerhalb der *umfassenden Lehren*.

einen richtigen Lösung, die sozialen Spannungen kaum beruhigen. Zugleich will Rawls das politische Potential dieser konstitutionellen Fixierungen nicht aufgeben, sondern nur ihr Risikopotential: Die angenommene Auslegung der Verfassung lässt eine Thematisierung dezidiert zu, nur könne die Aktualisierung nicht zum Streit führen, da dieser schon entschieden ist. Einerseits begreift Rawls die Verfassung demnach als eine Instanz der Aufhebung sozialer Konflikte, andererseits fasst er sie als Ausdruck und Objekt kollektiver Selbstbestimmung. Der Konflikt, bzw. die kontroverse Bestimmung des Politischen und des Unpolitischen, wird aber nur auf eine andere Ebene verschoben, wobei diese fundamentaler und damit das Risiko substantieller Zersetzung um einiges größer ist. Mit der Aktualität der konstitutionellen Festschreibung geht eine Verknüpfung zwischen der Verfassung und dem kooperierenden Kollektiv einher, die Rawls als eine Form der Selbstwahrnehmung begreift: Die Verfassung werde als Ausdruck des eigenen politischen Willens, der eigenen Wirkmacht, erfahren, die Anerkennung erfordere. Im Sinne der Entpolitisierung weist sich die Konstitution mithin zugleich als politischer Ausdruck und als kollektiver Grund aus. Der infinite Anspruch konstitutioneller Setzungen, also die Ewigkeitsgarantie der Verfassung, wird zu einem bürgerlichen *Ethos*, zu einem Ausdruck des *festen Willens* der Staatsbürger, in dem sich die Ernsthaftigkeit ihrer Absicht und Überzeugung manifestiere. Wenn Rawls das geteilte, konstitutive Fundament der kollektiven Verfügung unterstellt, dessen Wollen und Einsicht verlangt, so zeigt sich eine deutliche Nähe zu seiner Konzeption der Gerechtigkeit. Die Frage ist, welche Bindungspotentiale eine so verstandene Verfassung außerhalb dieses konzeptionellen Rahmens haben kann.

Im Zuge dieser Anbindung an die Gerechtigkeitskonzeption ergibt sich gleichwohl ein Problem: Bildete sich die Verfassung in der Aufhebung bestimmter, also konkreter wie spezieller, Konflikte, so eröffnet sich mit Gerechtigkeitskonzeption wiederum ein universaler Horizont. Anders gesagt geht es um den Unterschied, ob es *unsere* Verfassung ist, oder ob deren Rechtfertigung universell auszuweisen ist. Rawls (PL, S. 240f., Fn. 16) gesteht einerseits die Kontingenz von Tagesordnungen zu, wie unsere Ansichten zu Sklaverei und Toleranz, die dahinterstehenden Grundsätze aber erhalten generelle Geltung. Qua universeller Vernunft ist die Ablehnung von Sklaverei jedem Bürger *immer* zuzumuten.²⁵⁶ Rawls gesteht den Menschen durchaus zu, neben universellen auch immer in konkreten, partikularen Kontexten zu stehen. Gleichwohl ließe die Vernünftig-

256 Es wird aus Rawls Einlassungen nicht klar, ob er die Bewertung von Sklaverei ua. auf den Standpunkt der Zeitgenossen bezieht. Da wir aber davon ausgehen müssen, dass Rawls seine Argumentation universell meint, sollte sich die Bewertung aus den Kontexten lösen. Mit anderen Worten können wir nicht davon ausgehen, dass die Sklavenhalter eine andere Vernunft als die unsere gebrauchen würden. Dann würden sich nach Rawls allerdings wiederum bei vernünftiger Überlegung der Betroffenen die gleichen Grundsätze ergeben. Ist es plausibel, Gerechtigkeit und Moral in diesem Maße zu dekontextualisieren? Ohne darauf eingehen zu können, muss doch ein Zweifel an der Plausibilität erlaubt sein. Wenn wir aber die Kontingenz der Gerechtigkeitsgrundsätze zulassen würden und mithin ihre Konstruiertheit und Angebundenheit an einen bestimmten Zeitgeist, dann wäre auch Rawls universeller Geltungsanspruch in Bedrängnis. An anderen Stellen verweist Rawls selbst auf den Einfluss der Kultur (Vgl. PL, S. 294f.). Das Verhältnis zwischen universeller Gerechtigkeit und kulturell-bedingten Werten bleibt als Anliegen in die praktische Philosophie verwiesen.

keit anderen Einflüssen keinen Raum: Die politischen Werte hätten notwendig Vorrang, welcher sich auch über vernünftige Abwägungen und im Zuge eines *Überlegungsgleichgewichts*²⁵⁷ durchsetzen würde. (Vgl. PL, S. 234ff.)

*

Die *soziale Einheit* ist eine weitere Bedingung der Stabilität und Funktion politischer Ordnung, die sich auf grundlegende Aspekte und Konditionen kollektiver Koexistenz bezieht, wobei sie nicht nur der Sicherung der Konstitution dient, sondern ebenso der *Kooperation* voransteht. Rawls geht es um eine Begrenzung der sozialen Heterogenität, die, zumindest wenn sie eine gewisse Schwelle überschreite, zu einer Bedrohung der Stabilität und *kollektiven Identität* sowie zu einem Hemmnis der kooperativen Praxis werden könnte.²⁵⁸ Neben einer relativen Homogenität sozialer und ökonomischer Status hebt diese *Einheit* auch auf eine partizipative Norm ab, die den Bürgern Kompetenz, Bedeutung und Sinn vermittelt. In Hinsicht dieser Einbindung frage sich der Politische Liberalismus, »was die vernünftigste, für die Bürger einer modernen liberalen Demokratie zugängliche Grundlage sozialer Einheit ist [...]«. ²⁵⁹ (PL, S. 47) Voraussetzung einer vernünftigen Ordnung ist nach Rawls (PL, S. 58) die Grundabsicherung der Bürger, die deren Mitwirkung erst ermögliche. Weil eine massive Ungleichverteilung unvernünftig sei und zu sozialen Spannungen führe, ergebe sich die Forderung nach der Verhinderung übergroßer Disparität.²⁶⁰ Die *Wohlordnung* verlangt also nach einem Mindestmaß egalitärer Verhältnisse, das soziale, politische und ökonomische Differenzen einschränkt. Rawls stellt sich die Frage, wie politische Verhältnisse geordnet werden müssen, damit ihre Rezeption als kooperatives Projekt, als Ausdruck *kollektiver Autonomie*, gewahrt bleibt. So müsse ein politischer Wettbewerb, der als fair wahrgenommen werden soll, die Chancengleichheit über eine öffentliche Finanzierung von Wahlkämpfen und die Gewährleistung eines allgemeinen Informationszugangs einholen. Eine gerechte Ordnung müsse zudem die Chancengleichheit über Bildung und Ausbildung realisieren, eine sittlich akzeptable Einkom-

257 Rawls will mit Hilfe des Überlegungsgleichgewichts eine angemessene Ausgleichslösung zwischen abstrakten philosophischen Konstrukten und konkreten, kulturellen bzw. intuitiven Annahmen anbieten, und so die Spannungen zwischen den verschiedenen Ebenen problemorientiert ausgleichen. Ein wohlherwogenes Urteil schließe die verschiedenen Ebenen der Abstraktion ein, so Rawls (PL, S. 73). Zentrales Instrument zum Zwecke der Umsetzung des *Überlegungsgleichgewichts* ist eine Idee: »Dies ist die Idee der Gesellschaft als eines fairen Systems sozialer Kooperation zwischen freien und gleichen Personen, die als lebenslang uneingeschränkt kooperative Mitglieder einer Gesellschaft betrachtet werden.« (PL, S. 74) Mit Hilfe dieser Idee, so Rawls, ließen sich die anderen Ideen verschiedenster Abstraktionsebenen verbinden und aufeinander beziehen. Das *Überlegungsgleichgewicht* ist eine konzeptionelle Figur, die Rawls vorrangig in der Theorie der Gerechtigkeit entwickelt, weshalb wir hier auf sie nicht detailliert eingehen.

258 Die Beteiligungsnorm sei aber nicht als Umverteilungsansinnen misszuverstehen, sondern eine Forderung der Kooperation selbst. Unter einem bestimmten Niveau ist der Bürger nicht mehr fähig, kooperativ zu sein und dies ist in gerechten Gesellschaften zu vermeiden. (Vgl. PL, S. 258f.)

259 Zur Grundanlage siehe PL, S. 47f. Den Zwang durch die Mehrheit lässt Rawls außen vor, nur spärlich scheint er auf. Wiederum will er den Keil nur zwischen die Vernünftigen und diejenigen getrieben verstanden wissen, die sich nicht auf den Standpunkt des Allgemeinen stellen können.

260 Zu Stabilisierungseffekten politischer Ordnungen durch Sozialstaatlichkeit siehe Nonhoff 2008.

mens- und Vermögensverteilung installieren sowie staatliche Arbeitsbeschaffungsmaßnahmen in Notsituationen und eine medizinische Grundversorgung garantieren (Vgl. PL, S. S. 59f.) Daneben muss sich nach Rawls eine gerechte Gesellschaft auch der Wichtigkeit des Gefühls langfristiger Sicherheit und der Notwendigkeit sinnvoller Beschäftigung bewusst sein. Die Selbstachtung der Bürger sei der *soziale Kitt*.

In der Einleitung des *Politischen Liberalismus* wird der Katalog an Anforderungen am ausführlichsten dargelegt. Die Einhegung sozialer Spannungen soll neben der staatlichen Regulierung und Umverteilung über die *Schaffung* einer kooperativen *kollektiven Identität* gelingen. Die soziale Sicherheit, Würde und Anerkennung seien integrale soziale Faktoren, ohne deren Mindestmaß Praxen der Kooperation nicht funktionieren könnten. Die *soziale Einheit* erfordere mehr als die Sicherung des puren Überlebens, sondern die Auszeichnung der Verhältnisse geteilter Koexistenz, gemeinsamer Kooperation und verbindender Kontexte. Die *Pflicht der Anerkennung*²⁶¹ birgt nach Kersting (TSG, S. 78) allerdings sozialen Sprengstoff, da ihre Definition unabschließbar bleibe. Rawls' Forderung sozialer Ausgeglichenheit wird von ihm selbst eingeschränkt: *Gravierende soziale und ökonomische Ungleichheiten* seien nicht nur unvermeidlich, sondern für eine *fruchtbare soziale Kooperation in hohem Maße vorteilhaft*, böten sie doch Anreize. (Vgl. PL, S. 381) Die Unterschiede ergäben sich aus Herkunft, Talent, Chancen und Zufällen. Obgleich Rawls also schwerwiegende Ungleichheiten zulassen will und sie gar für unerlässlich hält, versucht er sie im Sinne der Theorie der Gerechtigkeit wiederum zu regulieren.²⁶² An anderer Stelle verweist Rawls selbst auf die Schwierigkeiten, Standards festzulegen.²⁶³

Die *soziale Einheit* wird von den Implikationen einer vernünftigen Konzeption der Gerechtigkeit ergänzt, die tragende Potentiale beinhalte. Die Konzeption ließe eine Vermittlung unterschiedlicher politischer Prinzipien, Ideale und Positionen zu und könne so dem Ausgleich politischen und sozialen Konfliktpotentials dienen. Neben den *sozialen* tritt somit ein *politischer Kitt*: Um nicht zu zerfallen, bedürfe eine demokratische Ordnung die *bereitwillige Unterstützung zumindest einer beträchtlichen Mehrheit ihrer politisch aktiven Bürger* ebenso wie eine politische Gerechtigkeitskonzeption, der *weitgehend verschiede-*

261 Auch die Anerkennung wird von Rawls nicht inhaltlich bestimmt, sondern auf die Kooperation und die Güte der Ordnung bezogen. (Vgl. PL, S. 436f.) Anerkennung stellt nach Rawls demnach eine bürgerliche Tugend dar, die sich innerhalb der Kooperationssphäre Bahn bricht. Die Frage wäre, ob die Anerkennungsforderung auch auf andere soziale Bereiche wie die Arbeitswelt übertragbar ist bzw., inwieweit Rawls im Falle der Anerkennung seine selbst gesetzte Limitierung auf den Bereich des Wesentlichen verlässt?

262 Auffallend ist, dass Rawls' Vernunftoptimismus just an dieser Stelle an einer Grenze steht: Nicht die vernünftige Einsicht vermag es als Motiv zu dienen, sondern klassische liberale Impulse wie Neid, Abgrenzung und Pleonexie. Der Ausgleich zwischen den konstitutiven und den destabilisierenden Potentialen von Ungleichheit bleibt der politischen Theorie als Frage erhalten.

263 »In diesen Dingen gehen vernünftige Meinungen fast immer weit auseinander, da sie auf verwickelten Schlußfolgerungen und intuitiven Urteilen beruhen, die von uns verlangen, komplexe soziale und ökonomische Informationen über Gegenstände einzuschätzen, von denen wir nur wenig verstehen.« (PL, S. 331f.) Soziale Ungleichheiten sollten daher von Grundfreiheiten, die die Verfassungsinhalte betreffen, getrennt betrachtet werden. Letztere wären dringlicher, einfacher umsetzbar, überprüfbarer und einfacher bestimmbar. Das Differenzprinzip und die Chancengleichheit sind kein Teil der wesentlichen Verfassungsinhalte, eben weil sie schwer fixier- wie erkennbar seien. Das soziale Minimum wiederum ist nach Rawls Bestandteil der wesentlichen Verfassungsinhalte.

ne und gegensätzliche, aber vernünftige umfassende Lehren [...] zustimmen können, wenn sie als öffentliche Rechtfertigungsgrundlage einer verfassungsmäßigen Ordnung dienen soll.« (PL, S. 108) Was hier eine beträchtliche Anzahl meint, politisch aktiv oder bereitwillig, bleibt offen. Daneben wird hier die Koordinationsleistung der Konzeption ebenso deutlich wie für die Konstitution relevant.

Neben den sozialen und den politischen tritt abschließend noch ein kultureller Kitt: Die *Ethnogenese* einer Gesellschaft im Sinne ihrer gewachsenen lebensweltlichen Kontexte, ihre Traditionen, Narrative usw. wirke in der öffentlichen sozialen Kultur (wie in der Hintergrundkultur) weiter. Sie präge die Rezeption der Wirklichkeit und den Sinn des Zusammenseins ebenso wie die grundlegenden Einstellungen und Institutionen. Gesellschaften sind einerseits Fortführungen eines Gründungsaktes im Sinne eines konstitutionellen Projektes, an dem die Gesellschaftsmitglieder teilhaben, andererseits bilden sich in Gesellschaften Kontexte aus, gegebene Verbindungen und Verbindlichkeiten, in denen die Individuen stehen.

»Das dritte Merkmal einer politischen Gerechtigkeitskonzeption ist, daß ihr Inhalt in Begriffen gewisser grundlegender Ideen ausgedrückt wird, die als Bestandteil der öffentlichen politischen Kultur einer demokratischen Gesellschaft angesehen werden. Diese öffentliche Kultur schließt die politischen Institutionen einer verfassungsmäßigen Ordnung und die öffentlichen Traditionen ihrer Interpretation (unter anderem durch die Gerichte) ebenso ein wie allgemein bekannte historische Texte und Dokumente. Umfassende Lehren aller Art (religiöse, philosophische und moralische) gehören zu dem, was wir die »Hintergrundkultur« einer Zivilgesellschaft nennen können. Dies ist die Kultur des Sozialen, nicht des Politischen. [...] Die grundlegenden Institutionen der Gesellschaft und die anerkannten Formen ihrer Interpretation werden als Fundus stillschweigend geteilter Ideen und Grundsätze betrachtet. So geht die Konzeption von Gerechtigkeit als Fairneß von einer bestimmten politischen Tradition aus; ihre grundlegende Idee ist die der Gesellschaft als eines fairen, generationenübergreifenden Systems der Kooperation.« (PL, S. 79f.)

Zwar schiebt Rawls wiederum der Hintergrundkultur Elemente der idealen Theorie, des Vernünftigen und Allgemeinen, unter und verortet die Gerechtigkeitskonzeption in gegebenen Kontexten, so steht er doch vor dem Problem, mit der Kultur eine Integrationsinstanz eingekauft zu haben, die kaum aus konkreten, heteronomen und hegemonialen Bezügen zu lösen ist.²⁶⁴ Auch wenn wir diese konzeptionellen Fragen, die noch immer in der Diskussion sind, nicht entscheiden müssen, ist es notwendig, sich der Ambivalenz zwischen idealer und nicht-idealer Theorie, zwischen einer unbedingten Verpflichtung auf

264 »Da wir eine auf Zustimmung beruhende Basis der öffentlichen Rechtfertigung in Gerechtigkeitsfragen suchen und da keine politische Übereinstimmung über diese umstrittenen Fragen vernünftigerweise zu erwarten ist, wenden wir uns statt dessen den grundlegenden Ideen zu, die wir – vermittelt durch die öffentliche politische Kultur – zu teilen scheinen.« (PL, S. 239, vgl. auch Kauffmann, SUR, S. 224) Die Zustimmung gilt in beiden Hinsichten gegenüber der Gerechtigkeitskonzeption, einmal als Dezeption, das andere Mal als Kontext. Dem Anspruch der Gerechtigkeitskonzeption müssen beide nachkommen, beide müssen vernünftig, universalisierbar und reziprok sein. Eine andere Lesart eröffnet das Plädoyer Rinderles (PV), das die Konzeption des Politischen Liberalismus eher in Richtung eines deskriptiven Zuschnitts verschiebt.

das abstrakte Allgemeine und einer Verlängerung um empirisch-konkrete Aspekte, bewusst zu bleiben.

Zuletzt tritt mit dem *kulturellen Kitt* eine weitere Verbindungslinie zu Ernst Fraenkels Neopluralismus hervor: Dessen *consensus omnium* hat eine ähnliche theoretische Funktion, geht es doch auch hier um systemische Stabilisierungen durch hintergründige kulturelle Formationen. Beide entziehen diese Ebene politischen Zugriffen und verstehen sie als mehr oder weniger fixe Austarierungen konkreter multivarianter Kräfteverhältnisse. Aus Sicht der *idealen Theorie* Rawls' muss die kulturelle Basis des *Einen* als Defizit erscheinen, für Fraenkels Projekt stellt sich dieses Problem hingegen weniger.

*

Rawls entledigt sich der Problematik verschiedener konsensualer Aspekte just dadurch, dass er sie als Vorbedingungen setzt.²⁶⁵ So geht der Kooperationsbeziehung notwendig Einigkeit über grundsätzliche Fragen voran: »Das Ziel der Konzeption der Gerechtigkeit als Fairneß ist es, diese Frage ausgehend von der Idee der Gesellschaft als eines fairen Systems der Kooperation zu beantworten, innerhalb dessen unter den so verstandenen Bürgern Einigkeit über die fairen Bedingungen der Kooperation herrscht.« (PL, S. 104) Die Annahmen des *Einen* und das Widerstreben des *Vielen* werden von Rawls so als konzeptionelle Bedingung entproblematisiert. Methodisch wird dasjenige als Vorannahme gesetzt, dem sich unser Unterfangen inform der Figuren und Konfigurationen des *Einen* dezidiert widmet. Verstehen wir diese Setzungen als Lücke: Rawls beansprucht letztlich die *Übereinstimmung*, das Verständnis wie Einverständnis und die Einsicht der Bürger in eine bestimmte Form politischer Kooperation. Diese Maßgabe schränkt jede Übertragbarkeit des *vernünftigen Pluralismus* auf weniger ideale Gesellschaften und politische Ordnungen ein.

Pragmatischen Zugänge steht es frei, Rawls' Konzeption im Sinne einer regulativen Idee zu verstehen, das Konzept selbst weist aufgrund seines hohen Anspruchs eher wenig Verhandlungsspielraum auf: »Wir gehen von einer einer einigermaßen gerechten und funktionierenden konstitutionellen Demokratie aus, die es verdient, verteidigt zu werden.« (PL, S. 110) Anfragen an die Umsetzbarkeit müssen die Implikationen und Imperative, die sich aus dieser Grundbedingung ergeben, stets mitbedenken. Wir hatten schon bemerkt, dass sich die Qualitäten ausgezeichneter Ordnungen selbst potenzieren. Rawls setzt demnach als Bedingung für die Anwendung seiner Theorie eine harmonisierte, politisch integrierte sowie kooperative politische Ordnung eines bestimmten Typs voraus. Die Gerechtigkeitsgrundsätze erfordern eine konstitutionelle Demokratie, ein *vernünftiger Pluralismus*²⁶⁶ eine entsprechende »gesellschaftliche Kultur im Kontext freier Institutionen« (PL,

265 Wie Alejandro (LRJ, S. 76) hervorhebt, ist es ein Kennzeichen des Denkens Rawls', Schlussfolgerungen schon in den Vorbedingungen anzulegen, obgleich dies primär auf die Theorie der Gerechtigkeit abstellt.

266 Rawls' Darstellung des Pluralismus verbleibt in seiner Konzeption der Gerechtigkeit und muss dessen Grundzügen nachkommen. Seinen Pluralismus eint kein politisches Arrangement, wie es Fraenkel vorschlug, sondern die Entsprechung im Vernünftigen. Ließ Fraenkel eine tiefe Differenz und Divergenz zwischen politischen Akteuren zu, ihre Antagonismen und Konflikte, so verweist Rawls dagegen auf die vorlaufende *Übereinstimmung* der Akteure, deren sie sich bewusst machen wie einsichtig zeigen sollten.

S. 39). Erst auf einer entsprechenden *Entwicklungsstufe* könne sein Konzept überhaupt Anwendung finden.

Die Frage nach einem möglichen Ursprung beantwortet Rawls im Rückgriff auf einen konkreten *modus vivendi*, der gleichzeitig Vernunftaspekte und konträre Weltbilder integrieren könne, wobei diese Annahme zunächst nur strategisch und hypothetisch sei: »Wir nehmen einfach an, das Gleichgewicht der Kräfte führe unter den gegebenen historischen Umständen zumindest zeitweilig dazu, daß die bestehenden Einrichtungen, die zufällig allen gerecht erscheinen, von allen Beteiligten unterstützt werden.« (PL, S. 39) Warum sollten wir? Es mutet willkürlich an, den Zwang der Vernunft, das *Telos* des gerechten und rechtfertigbaren Verhaltens an die Zufälligkeit einer geteilten Gerechtigkeitsvermutung zu binden. Die Frage schließt sich unweigerlich an, auf was sich die geteilte Anerkennung bezieht: Ein *Verfassungskonsens* kann es nicht sein, entwickelt sich dieser doch erst auf einer späteren Stufe; ein *modus vivendi* bindet sich instrumentell, nicht gerechtigkeitsorientiert. Was aber integriert dann diese plurale Gesellschaft?

Eine weitere Vorbedingung, die Rawls einführt, ist das Ideal der Vernunft der Bürger, sie ist der Grund und der Konnex öffentlicher Beziehungen.²⁶⁷ Vernünftige Menschen nehmen in vernünftigen sozialpolitischen Verhältnissen vernünftigerweise an, dass die andere vernünftigen Mitglieder sich ebenfalls vernünftig verhielten.²⁶⁸ Die Notwendigkeit, für Aushandlungen die Individuen faktisch einzubeziehen, relativiert Rawls durch Einführung der abstrakten Ebene der Vernunft: Weil diese universell sei, kann keine Person zu keiner Zeit dieser gerechtfertigt widersprechen. Neben dem Aspekt der Vernunft ist die *geteilte* Bewertung der Ordnung hervorzuheben. Diese beiden erhalten ihre volle politische Bedeutung zusammen mit dem Reziprozitätskriterium: Nach diesem muss das Individuum seinen eigenen Standpunkt verallgemeinern und Argumente gemäß einer generellen Rechtfertigungspflicht abwägen. Infolge des allgemein-menschlichen *Gerechtigkeits*sinnes ist die Begründung ein menschliches *Bedürfnis*, mit anderen Worten *wollen* die sich Menschen erklären.²⁶⁹ (Vgl. PL, S. 86) Wenn der Mensch seine Ansichten vor sich rechtfertigen könne, dann kann er auch eine Zustimmung Seitens der vernünftigen Anderen²⁷⁰ erwarten.

267 »Eines dieser Ideale läßt sich so darstellen: Bürger sind vernünftig, wenn sie – als freie und gleiche in einem Generationen übergreifenden System sozialer Kooperation – bereit sind, einander faire Bedingungen sozialer Kooperation (die durch Grundsätze und Ideale definiert werden) anzubieten und sich darauf zu einigen, wenn auch die anderen sie akzeptieren und auch bei gelegentlich damit verbundenen Nachteilen gemäß diesen Bedingungen handeln. Damit es sich bei diesen Bedingungen um faire Bedingungen handelt, müssen die Bürger, denen sie vorgeschlagen, vernünftigerweise davon überzeugt sein, daß die Bürger, denen sie vorgeschlagen werden, sie ebenfalls vernünftigerweise anerkennen können.« (PL, S. 41)

268 Siehe auch Besch (ÜJR, S. 34f.) mit dem Hinweis auf die Liste Wenars.

269 Lebensweltlich verlassen wir uns darauf, dass andere ebenso vernünftig sind wie wir. »Als Vernünftige sind wir bereit, das Gerüst der öffentlichen sozialen Welt aufzubauen, einen Rahmen, der vernünftigerweise erwarten läßt, daß jeder ihm zustimmen und ihm gemäß handeln kann, vorausgesetzt, man kann sich darauf verlassen, daß andere dasselbe tun.« (PL, S. 126f.)

270 Das Vernünftige ist in einer anderen Art öffentlich (in Abgrenzung zur Öffentlichkeit des Rationalen): »Dies ist so zu verstehen, daß wir durch das Vernünftige die öffentliche Welt der anderen als Gleiche betreten und bereit sind, faire Kooperationsbedingungen vorzuschlagen oder, je nachdem, zu akzeptieren. Diese Bedingungen, als Grundsätze formuliert, geben an, welche Gründe wir als Grundlagen unserer sozialen Beziehungen teilen und öffentlich voreinander anerkennen können.« (PL, S. 126)

Rawls kann aus seinem prinzipiellen Zugang kein Werden, keinen Übergang erklären.²⁷¹ Die *wohlgeordnete Gesellschaft* kann sich somit nicht konkret ausbilden, aus kontingenten Entwicklungen entstehen oder durch einsichtige Individuen ex nihilo kreiert werden: Die Konzeption der *Gerechtigkeit als Fairness* bleibt notwendig ein kontrafaktisches Ideal und Prinzip. Seine Anwendung setzt seine vorherige Umsetzung voraus, seine Strukturen seine Bürger wie seine Bürger seine Strukturen. Der systematische Bezug der konzeptionellen Komponenten bindet diese aneinander und macht sie voneinander abhängig. Zugleich ist die Gerechtigkeitskonzeption qua Vernunft immer allen zugänglich, ihre Geltung ist universell und infinit. Die Menschen wissen nicht nur, was vernünftig ist, sondern sie wollen dies auch, sie bejahen die Gerechtigkeitskonzeption aus moralischen Gründen. (Vgl. Kauffmann, SUR, S. 354f.) Zugleich bindet sich die Umsetzung an die Voraussetzung der geteilten Vernünftigkeit, besser: der reziproken *Annahme* der Vernunftfeinsicht. Zwischen der *idealen Konzeption* und den *nicht-idealen Verhältnissen* besteht eine Schwelle. Die *vernünftige Wohlordnung*, die *Kooperation* und die *Ideale des Bürgers* verbleiben als Figuren des *Einen* der Sphäre des Idealen vorenthalten; wie sie sich unter weniger perfekten Umständen bilden können, bleibt offen.

Fazit

Am Grunde der Rawlsschen Konzeption einer *wohlgeordneten Gesellschaft* und einer Bestimmung des *Politischen Liberalismus* steht das *Eine* der Vernunft. Um ein Modell politischer Ordnung ausweisen zu können, das gleichzeitig dem *Fakt des Pluralismus* genügt und die Stabilität der *Konstitution* versichert, greift er auf die Vernunft im Sinne eines instruktiven, normativen *Fundus* zurück: Sie garantiert dabei nicht nur das *Eine* und Allgemeine, sondern auch die Ordnung und Wahrung des *Vielen*.

Rawls teilt weder Fraenkels Betonung des Konflikts noch seine Überzeugung, kollektive Setzungen könnten nur aus der Konfrontation partikularer Interessen hervorgehen. Ihm geht es hingegen um die Darstellung einer normativ ausgezeichneten und allgemein gültigen politischen Konzeption, die ebenso dem *Vielen* des *Pluralismus* nachkommt wie sie eine rechtfertigbare, geteilte Ordnung begründet. Die Gerechtigkeitskonzeption soll ebenso als konstitutive Grundlegung soziale und politische Beziehungen stabilisieren wie eine normative Basis und einen performativen Modus der Rechtfertigung im öffentlichen Raum aufzeigen. Im Angesicht des Pluralismus *umfassender Lehren* bedarf der *gemeinsame Grund* ein übergeordnetes *Einverständnis* und eine Distinktion von Versuchen partikularer Einflussnahme. Als Instanz, Modus und Kriterium der Verallgemeinerbarkeit führt Rawls die Vernunft ins Feld, die über ihre Komponenten und Begleitideen wie die unbedingte Reziprozität Unparteilichkeit und Neutralität versichern soll. Die Vernunft ist allen Menschen immer einsichtig und zumutbar, sie stößt weder an kulturelle Grenzen noch gerät sie in den Sog politischer oder ideologischer Über- oder Verformung. Den spezifischen Modus der reflexiven Verständigung und des gemeinsamen Entschließens nennt Rawls den *öffentlichen Vernunftgebrauch*: Er verlangt, dass sich *umfassende Lehren* im öffentlichen Raum nur auf verallgemeinerbare Argumente stützen und auf die Einführung nicht-umfassender Argumente und nicht-politischer Werte verzichten. Öffentliche Argumente müssen ihre vorbehaltlose Universalität und unbeding-

271 Nur der *politische Konsens* ist das Resultat einer Entwicklung.

ter Zustimmungsmöglichkeit versichern, nur so könne Heteronomie, Willkür und Partikularismen im prekären Bereich kollektiver Ordnung vermieden werden. Sein Plädoyer für die Neutralität sowohl der wesentlichen Aspekte und Komponenten der *Grundstruktur* als auch des Modus der politischen Auseinandersetzung begründet sich in der Absicht, an den sensiblen und integralen Stellen kollektiver Ordnung *Übereinstimmung* und *Einverständnis* zu garantieren, gerade weil sich hier situierte Konflikte als Gefährdungen der Stabilität pluralistischer Gemeinwesen ausnehmen würden.

Fraenkel wollte das *Viele* durch die Überformung des *Einen* schützen, Rawls das *Eine* vor der Zersetzung des *Vielen*. So ließ Fraenkel die partikuläre Interessenvertretung dezidiert zu und verortete die Bildung des Gemeinsamen in einem nachlaufenden Ausgleich des konfrontativen Wettstreits. Nur wenn diese Ausbalancierung durch keine Vorbestimmungen verzerrt werde, könne das Gemeinwohl gebildet werden. Nach Rawls ist es dagegen eine Kondition der öffentlichen Auseinandersetzung, sich partikularer Ideologie, Werte und Prinzipien zu enthalten. Das Allgemeine wird durch die Vernunft und ihre Implikationen versichert: Rawls gibt es den Akteuren selbst auf, sich darüber Rechenschaft abzulegen, ob ihre Argumente den Kriterien genügen, also reziprok und vernünftig, nachvollziehbar und verallgemeinerbar sind – Habermas wird diese Reflexion in den intersubjektiven Prozess der diskursiven Verständigung legen. Auch wenn Fraenkel wie Rawls in einem bestimmten, grundlegenden Bereich die Verzerrungen des Partikularen vermeiden wollen, zeichnen sich beide Zugänge durch eine unterschiedliche Auffassung und Umgangsweise mit dem *Einen* aus. Wenn Fraenkel das kollektive *Eine* als einen emergenten Effekt des freien Spiels der *Vielen* beschrieb, sieht Rawls in der Vernunft die eminente und evidente Quelle und Garantie des *Einen*. Die Vernunft steht dabei zugleich über dem *Vielen* und verbindet dieses, sie bleibt ohne Inhalt und bietet doch formale Prinzipien, Regeln und Normen und sie ist selbst keine partikuläre Weltanschauung und kann zugleich als Vermittlerin, Brücke und Ausgleich verschiedener *umfassender Lehren* auftreten.

Der *übergreifende Konsens* beschreibt die tiefste Umsetzung des *vernünftigen Pluralismus*: Die Akteure bestätigen das institutionelle Arrangement, die anderen Teilnehmer und sich selbst simultan auf Basis einer universellen Vernunft und der Güte der geteilten Gerechtigkeitskonzeption. Die Harmonie dieses idealen Zustandes entfließt einer Ausrichtung am Vernünftigen, in der sich die Pluralität aufhebt. Diese Form des *Konsenses* hat zur Voraussetzung, dass *umfassende Lehren* im öffentlichen Raum nur mit ihren vernünftigen Fassetten argumentieren. So entstünde ein *Einvernehmen* infolge der Breitenwirkung öffentlichen vernünftigen Rechtfertigens. Schwächere Formen sind der *modus vivendi*, der im Status des prekären, strategischen Kompromisses bleibt, und der *Verfassungskonsens*, welcher sich in seiner vernünftigen Bejahung auf die politische Ordnung beschränkt, also die Verfahren und Institutionen. Rawls beabsichtigt mit seinem *Konsens*konzept keine fundamentale Integrationsinstanz zu bestimmen, sondern eine anspruchsvolle Form kooperativer Einigkeit im Pluralismus darzustellen.

Die unentschiedene Positionierung der Konzeption zwischen *idealer* und *nicht-idealer Theorie* führt zu einer grundlegenden Anspannung im politischen Denkens von Rawls: Verweist die eine Seite auf eine vernünftige und allgemeine, der Idee nach vorliegende Konzeption, nimmt die andere Seite konkrete Umstände, kollektive Bande und gegebene

Kulturen in Anspruch.²⁷² Lässt sich die Vernunft als Nomos, Logos und Ethos einer *wohlgeordneten Gesellschaft* ausweisen, so ist dem Konkreten ein solcher konstitutiver Status innerhalb der Konzeption versagt. Aber auch wenn dem konkreten Bezug diese Anbindung fehlt, bleibt seine Formung von Kontexten und Kollektiven ein relevanter Faktor der Ein- und Ausrichtung politischer Ordnung und letztlich eine notwendige Bedingung seiner Verwirklichung. Konkrete Instanzen dienen mithin der Implementierung und Stabilisierung vernünftiger Strukturen, gleichwohl diese nur universalistisch gerechtfertigt werden können. Die Inanspruchnahme einträchtig-harmonischer Ordnung verweist im Denken Rawls sowohl auf die normative als auch auf die konkrete Ebene, ebenso auf eine konzeptionelle *Wohlordnung* wie die *Einheit des Sozialen*. Offen bleibt die kulturelle Bindung der Vernunft, wobei ihre Differenzierung desintegrierende Folgen zeitigen würde.

Deutlich wird die Spannung auch an verschiedenen Entwürfen der Kultur: Die *öffentliche politische Kultur* ist ein Bestandteil der politischen Konzeption und zeichnet sich ebenso durch Vernünftigkeit, Reziprozität und Verallgemeinerbarkeit aus wie sie mit anderen Komponenten der Konzeption wie der Kooperation und der Idee der Bürger kompatibel bleibt. Die *Hintergrundkultur* hingegen hat keinen Platz in der Öffentlichkeit: Auch wenn sie als gewachsener *Fundus* die soziale Pluralität stabilisiert, verbleibt sie in einem peripheren, latenten Status. Die *Hintergrundkultur* wird ins Private verschoben und gleichsam entpolitisiert, ohne dabei an Relevanz für die Integration einzubüßen. Neben der *Hintergrundkultur* gibt es eine *Hintergrundgerechtigkeit* und *Hintergrundinstitutionen*: Sie alle dienen der Vermittlung zwischen dem Abstrakten und dem Konkreten, dem Politischen und dem Sozialen. Auch wenn Rawls teils die faktischen Kontextbezüge sowie die Idealität seines Anspruchs zugesteht, weichen seine normativen Anforderungen an die Individuen und ihre Tugenden nicht auf. So bleibt aber die Spannung bestehen: Den Individuen wohnt ein *Willen* zum Gerechten, Gerechtfertigten und Vernünftigen inne, im konkreten Leben finden sie sich aber immer in Situationen geworfen vor, die binden und mit ihrer eigenen Ungenügsamkeit konfrontieren. Der kooperationswillige, vernünftige, empathische, verständnisvolle, faire, gerechte und einsichtige Bürger des Rawlsschen Ideals muss demnach scheitern und hat zugleich keine Möglichkeit, diesem Schicksal zu entinnen.

*

Der Ausweis des *Einen* fällt im Falle Rawls nicht schwer: Im Fokus seiner Konzeption steht die Vernunft, die Einigkeit, Einsicht und Einvernehmen garantieren soll. Die Ausrichtung an der Vernunft vermag es, die grundlegenden politischen Institutionen, der gemeinsamen Ordnung, der Kooperation und des Konflikts nach Maßgabe der Gerechtigkeitskonzeption zu eichen und deren integrative Potentiale abzurufen. Die Ausrichtung am Vernünftigen bildet nicht nur die Grundlage intersubjektiver und kollektiver Bezüge und des Arrangements öffentlicher Verständigung, sondern ebenso der politischen

272 Seubert (2013, S. 68) verweist auf eine theoretische Lücke zwischen der Unparteilichkeit gegenüber den Lebensformen und der Notwendigkeit entgegenkommender Wirklichkeit. Auch die von Stiekmann (2013, S. 117f.) benannten offenen Probleme verweisen auf diese Spannung zwischen idealer und nicht-idealer Theorie, zwischen Abstraktem und Konkretem.

Ordnung, ihrer Institutionen, Prinzipien und Normen. Von *einer* Vernunft ausgehend entwickelt Rawls *eine* Konzeption der Gerechtigkeit, die zugleich das *Viele* wahren soll.

In Rawls Ausführungen lassen sich sowohl Formen der *Übereinstimmung* wie der *Übereinkunft* nachzeichnen. Entsprechend der Unentschiedenheit seiner Konzeption zwischen einer abstrakt-universalen und einer konkret-kontextualen Ausrichtung können zudem zwei Ursprünge der *Übereinstimmung* unterschieden werden. Einmal geht sie aus der abstrakten Universalität der Vernunft hervor: Auch wenn diese keine materiellen Vorgaben setzt, richtet sich mit ihr eine bestimmte Kongruenz ein, und zugleich bestimmte Formen kollektiver Kommunikation. Die Vernunft kann nicht nur unbedingt vorausgesetzt werden, sie koordiniert auch die Verständigung, Rechtfertigung und Bewertung. In der Vernunft stimmen die Einzelnen überein. Der zweite Typ der *Übereinstimmung* geht mit der Einlassung in genuinen Kontexten, Kulturen und Kollektiven einher: Das *Einverständnis* bildet sich nicht in abstrakten Horizonten, sondern in konkreten Bezügen geteilter *Sinnräume*. Die Kongruenz muss nicht erst hergestellt werden, vielmehr stehen die Subjekte schon immer in ihr. Wie die Vernunft bleibt auch diese Form der *Übereinstimmung* übergeordnet: Das *Eine* entstammt einer äußeren, objektiven Instanz, die die Einzelnen (ein-)bindet. Auch wenn sich innerhalb von Rawls politischem Modell ein Primat der Vernunft ausmachen lässt, bleibt die andere Quelle des *Einen* präsent und relevant, wie auch die Ambivalenz zwischen idealer und nicht-idealer Theorie zeigte.

An die *Übereinstimmung* lässt sich ein Aspekt der *Übereinkunft* anschließen: Das *Eine* wird nun nicht vorausgesetzt, sondern einem Prozess der Hervorbringung überantwortet, einem *Werden* ebenso wie einem *Willen*. Die Kooperation der Bürger, die sich angeleitet durch den *öffentlichen Vernunftgebrauch* um den Ausweis ihrer gemeinsamen Ordnung und deren Güte bemühen, weist einen solchen Verständigungs- und Einigungsprozess auf, dem Rawls zugleich integrative Potentiale attestiert. Die spezifische Disposition, nach der die *Übereinkunft* selbst eine *Übereinstimmung* voraussetzt, zeigt sich anhand der Verschränkung beider Formen des *Konsenses* in Rawls Konzeption: Einerseits setzt Rawls das *Eine*, hier vor allem inform der Vernunft, voraus, andererseits schreibt er der politischen Praxis bürgerschaftlicher Kooperation und Diskussion genuine Bindungskräfte zu. In Praxen kollektiver Kommunikation und Kooperation wird die gemeinsame Ordnung zu einem Objekt und einer Ausdrucksform der Verwirklichung und Partizipation: Die Konstitution (die Verfassung wie die Verfasstheit) wird zu einem Produkt *kollektiver Autonomie* und erhält zugleich eigene Potentiale der Stiftung von Identität, Integrität und Bindung.

Dabei steht die *Übereinkunft* unentschieden zwischen einem Bezug und einem Entzug des politischen Potentials: Einerseits widmet sich das politische Modell des Pluralismus der Einholung des *Vielen* und der Darlegung eines Einigungsprozesses. Die Formen kollektiver Ordnung bedürfen der Rechtfertigung, jede Verbindung und Verbindlichkeit benötigt die Zustimmung der Gebundenen. Auch wenn sich der *vernünftige Pluralismus* dem *Vielen* annimmt und das gemeinsame *Werk* der *Kooperation* überantwortet, versagt es diesem zugleich eine konkrete Bestimmung und Implementierung. Stattdessen begnügt sich die Kooperation mit der affirmativen Rezeption einer Güte der vernünftigen Ordnung. Weil es Rawls in seiner Konzeption um die Darstellung eines Status schon gegebener *wohlgeordneter* Verhältnisse geht, reicht ihm diese passive Reverenz als Funda-

ment und Motiv politischer Bindung hin. Einerseits zeichnet sich dieser spezifische rezeptive Charakter in der Kooperation der Bürger ab, deren Zusammenhang sich weniger in konkreten Praxen als in einem *Ethos*, einer zugleich beanspruchten und wahrgenommenen Haltung, stiftet. Andererseits lässt sich die Verfassung als Form und Ausdruck *kollektiver Autonomie* verstehen, die sich zugleich jeder Verfügung entzieht, um ihren Status als integraler *Fundus* zu wahren. Die Verfassung und andere konstitutive Instanzen stehen selbst nicht zur Disposition und müssen doch beständig bestätigt werden. Einerseits muss die Verfassung über dem politischen Tagesgeschäft stehen, denn nur in der Verleugnung ihrer Verfügbarkeit vermag sie es, konstitutive und koordinative Potentiale auszubilden. Als Integral des Kollektiven muss sich eine Verfassung zudem der Bevorzugung *umfassender Lehren* und einer Herleitung über solche enthalten: Auch die Rechtfertigung einer Verfassung unterliegt den Ansprüchen der Vernunft, der Reziprozität und Neutralität. Andererseits sollen sich die Mitglieder der Gesellschaft als Beteiligte verstehen, die den Gründungsakt selbst fortführen und dessen Potentiale an Autonomie und Emanzipation aufnehmen. Um zugleich auf die integrativen Kräfte und die politischen Energien des *Glutkerns* zurückgreifen zu können, bedarf es wiederum der *Wohlordnung*, kann doch nur unter diesen Umständen die politische Vision mit der Einsicht in die Güte des Gegebenen zusammenfallen. Weder die bürgerliche Kooperation noch die Bestimmung einer Verfassung verlassen den Rahmen der Konzeption und seiner Darstellung einer *wohlgeordneten Gesellschaft*. Die *Übereinkunft* verbleibt im Kontext der *Übereinstimmung*, ihre *Einigung* besteht in der Eröffnung eines antezedenten *Einvernehmens*. Zugleich verlangt das ausgewogene Ineinandergreifen der *Konsensformen* nach dem gegebenen Status einer *wohlgeordneten, vernünftigen Gesellschaft*, nur in ihr kann die Vision und Mission der Kooperation mit dem Gegebenen treffen und sich aussöhnen.

Hättichs Trennung der *Konsenstypen* gerät in eine Unschärfe, da Rawls alle drei Typen, also den *Ordnungs-*, den *Verfahrens-* wie den *Wertkonsens*, in der grundlegenden Vernunft einholt. Mit ihr geht sowohl die Einrichtung einer genuinen politischen Ordnung wie bestimmter Institutionen und Prozeduren als auch eine normative Auszeichnung einher. Ebenso wie die Übertragung der Kategorien Hättichs heikel bleibt, gelingt die Einordnung in die politischen Objekte Eastons nur ungenügend: Die Kooperation kann zwar im Sinne der *politischen Gemeinschaft* verstanden werden, sie kann aber nicht von ihrer Ausrichtung an der *vernünftigen Wohlordnung* gelöst werden. Easton dachte die *politische Gemeinschaft* als eine Art *kommunaler Partizipation*, die neben Ordnung und Legitimität auch *Sinn* und Identität stiftet. Rawls muss die integrativen Potentiale der *politischen Gemeinschaft* auf die passive Rezeption ihrer Güte reduzieren. Auch das *Regime* bildet sich nicht in der doppelten Teilung der *politischen Gemeinschaft*, sondern über die Gerechtigkeitskonzeption, der wiederum die Vernunft vorangeht: Die politischen Institutionen sind Ausdruck der *vernünftigen Wohlordnung*, keiner *kollektiven Autonomie*. Daneben steht die *Autorität* bestimmter Persönlichkeiten und Rollenträger zu Rawls' Ansatz quer: Ihm geht es nicht um die Verteilung von Macht, sondern um die allgemeine *Begründung* einer gerechten wie rechtfertigbaren politischen Ordnung und *Grundstruktur*.

Die *kollektive Identität*, die Rawls anbietet, ist gleichsam harmonisch und unkonkret. Ihr praktisches Potential vollzieht sich vollständig in der Bejahung einer aktuellen Kooperation, wobei es auch hier nicht um eine materielle Bestimmung dieser geht, sondern um ihre Teilhabe an der Vernunft. Das *Wir* der Kooperationsgemeinschaft

schöpft sich also in einem Selbstbezug, der Attraktion des Vernünftigen. Die kooperative Selbstbestimmung verlangt, um *übereinstimmen* zu können, den Entzug von allen konkreten Setzungen und Ausweisen: Nur die Allgemeinheit der Willensbekundung vermag es, den Anspruch an die Rechtfertigung einzuholen. Die Koexistenz und Kooperation in *wohlgeordneten* Verhältnissen bilden den *Grund*, der sich mit seiner eigenen Vergegenwärtigung begnügt. Infolge des normativen Primats tritt im *Politischen Liberalismus* die Gestaltung und Aneignung politischer Ordnung und Organisation zum Zwecke von Gerechtigkeitsabwägungen zurück. Ein politisch-ethischer Diskurs der Selbstbestimmung, wie ihn Habermas neben universalistischen Formen zulässt, wird von Rawls nicht angedacht. Zuletzt konnten wir an verschiedene Ordnungen des *Vielen* wie die Güte der Vernunft, die Harmonie der Kooperation und die Kontexte *einer* Kultur im Sinne koordinativer Strukturen zurückgreifen.

*

Der Betonung des *Konsenses* steht gleichwohl eine Einbindung des *Dissenses* gegenüber. So beabsichtigt Rawls nicht, die *Uneinigkeit* im Öffentlichen auszuschließen, vielmehr will er dieser ein bestimmtes Reglement vorgeben, in dem sie ihr konstitutives und integratives Potential behält. Rawls Anliegen ist es folglich nicht, *dass*, sondern *wie* öffentlich gestritten wird. Dies vorausgeschickt ergibt sich gleichwohl das Problem, dass Rawls Konzeption *Dissens* über Fragen der *Grundstruktur*, wenn nicht erstickt, so doch weitgehend einengt. In *wesentlichen Fragen* muss eine vernünftige *Einvernahme* herrschen, hier sind keine partikularen Ansichten wie die Vertretung von Standpunkten *umfassender Lehren* und Ideologien oder die Rechtfertigung mit Hilfe subjektiver Gründe statthaft. Es können nur Argumente eingebracht werden, die für sich Vernünftigkeit beanspruchen können, die mithin nachvollziehbar sind und denen vorbehaltlos zugestimmt werden kann. Das Richtmaß der Vernunft soll Plausibilität und Annehmbarkeit gewährleisten und zugleich das *Dissensrisiko* über die Verpflichtung auf das vernünftige Allgemeine entschärfen, was aber den gestaltbaren Bereich der Öffentlich stark limitiert. Bedingungen dieser Befriedung und der Entpolitisierung sind zugleich die evidente und allgemeine Güte und Neutralität der Konstitution. Demokratie und Politik verlieren hier demgemäß als Begründungsfiguren kollektiver Bindung, Verteilung und Entscheidung ihren Sinn: Über das *Wesentliche* kann weder gestritten noch entschieden werden.

Die Ausrichtung an der Vernunft entschärft das *Dissensrisiko* an verschiedenen Stellen: Ausgehend von den Imperativen der Vernunft entwickelt Rawls eine Konzeption der Gerechtigkeit, die mit einem bestimmten Modell der politischen Ordnung ebenso zusammenhängt wie mit bestimmten Formen der Politik und einem bestimmten Begriff des Bürgers. Die *Wohlordnung* vernünftiger Gesellschaften überträgt sich auf die Haltung des Bürgers und erfordert dessen Einsicht in die Pflicht zur Verallgemeinerung und Reziprozität. Daneben betont Rawls auch die Notwendigkeit angemessener, *entgegenkommender* Begleitumstände: Dem Ideal können die Bürger nur nachkommen, wenn eine adäquate Kultur, ein adäquates politisches System mit adäquaten Grundstrukturen, adäquate sozialökonomische Status und eine adäquate, wirksame Gerechtigkeitskonzeption vorliegen. Die *Wohlordnung* einer gerechten Gesellschaft verlangt zudem ein spezifisches Maß sozialer, politischer und kultureller *Einheit*, was die gesellschaftliche

Pluralität und Antagonalität zusätzlich einschränkt. Die Konzeption der Gerechtigkeit geht von Konditionen aus, deren Faktizität in die Vorannahmen verschoben wird.

Die Räume des Öffentlichen und des Privaten unterscheiden sich durch ihre politische Qualität: Weil es der öffentlichen Auseinandersetzung um substantielle und konstitutive Fragen der politischen Ordnung geht, müssen die hier getroffenen Entscheidungen und die Art und Weise der Auseinandersetzung bestimmten Normen genügen. Private Konflikte sind dagegen ungebunden, haben aber zugleich keine Relevanz für die politische Ordnung. Zugleich liegt in der Abgrenzung des *Wesentlichen* vom Unwesentlichen ein hohes politisches Risiko: Die Anerkennung der Grenzziehung zwischen beiden Räumen verlangt ein kollektives *Einverständnis*, ohne welches sich der öffentliche Raum kaum auszubilden vermag. Rawls' Versuche, Konfliktpotential in den öffentlichen Diskurs einzuspeisen, bleiben mit dessen Imperativen in Spannung. Dies zeigte sich auch hinsichtlich der eventuellen Beteiligung *umfassender Lehren* an der öffentlichen Auseinandersetzung. Bei dem Versuch, den *umfassenden Lehren* eine Position und Funktion im öffentlichen Raum zuzuerkennen, blieb die Spannung der Aspekte des Vernünftigen und des Umfassenden ungelöst. Die angedachte Einholung partizipativer Potentiale scheitert an der Transformation ins Öffentliche: Einer Verschränkung und Bezugnahme der Räume (des Öffentlichen und des Nicht-Öffentlichen) steht die bleibende Differenz der Modi (vernünftig und unvernünftig) gegenüber. Zwischen dem Vernünftigen und dem Unvernünftigen besteht eine Schwelle, sie bleiben notwendig unvermittelbar. Eine Kopplung der Bereiche, wie sie Fraenkel versuchte, mithin eine politische Ventilation, Transformation usw., bietet Rawls nicht an. Folglich fehlt es an der Möglichkeit einer Übertragung sozialen *Dissenses* in den politischen Raum und Foren kollektiver (Mit-)Bestimmung. Zugleich nimmt Fraenkel wie Rawls eine Unterscheidung in einen kontroversen und einen unkontroversen Bereich vor, wobei sich in der verschiedenen Anlage und Konstellationen die Differenz der Konzepte verdeutlicht: Wenn Fraenkel den *nicht-kontroversen Sektor* als Grundlage des Konflikts ausweist und als unliebsame Notwendigkeit in möglichst engen Grenzen halten will, begreift Rawls das *Einvernehmen im Vernünftigen* als konstitutive und substantielle Grundlage und normatives Maß der politischen Ordnung. Der Konnex von *Dissens* und *Konsens* bei Fraenkel wird bei Rawls zu einer einseitigen Distinktion des *Konsenses*.

Die Frage ist letztlich weniger, an welchen Stellen Rawls auf *Übereinstimmung* abstellt, als eher, wann er *Dissens* und Konflikt zulässt und als politischen Faktor einbezieht. Im Abgleich mit Fraenkel haben wir die Unterschiede der Einholung des *Einen* hervorgehoben, die bei Fraenkel durch repräsentative Arrangements und das freie Spiel der *Vielen* und bei Rawls durch eine vernünftige *Wohlordnung* gesichert wurden. Aus dieser Divergenz der Anlagen ergeben sich unterschiedliche Begründungsaufgaben: Wenn Fraenkel ein politisches Modell entwickeln musste, das den Konflikt zulässt und seine konstitutiven Potentiale nutzt, muss Rawls dagegen eine vernünftige, *wohlgeordnete Gesellschaft* darstellen, wobei die Vernunft selbst als der Grund der *konsensualen Einvernahme* firmiert. Beide Autoren berufen sich auf verschiedene Quellen des *Einen*, wobei Fraenkel diesen Ursprung in die politische Konfrontation selbst verlegte, Rawls hingegen einer Instanz *über* der Politik zuordnet. Wenn Fraenkel durchaus noch beide Komponenten des Konflikts in Beziehung setzte und sich um eine Vermittlung bemühte, betont Rawls die *Komposition* und stellt diese jeder *Op*-Position voran. Der Akzentuierung der integrativen

Potentiale des politischen Konflikts entgegen gesteht Rawls dem *Dissens* weder eine substantielle Funktion noch eine Qualität der Integration zu. Ihm geht es primär um die Grundsicherung der kollektiven Ordnung und ihre Vermittlung gesellschaftlicher Pluralität. Gleichwohl er an manchen Stellen *Uneinigkeit* zulässt, bleibt sein Anliegen die Darstellung einer Konzeption politischer *Wohlordnung*, die eine kollektive *Einvernahme* gegenüber der geteilten vernünftigen *Grundstruktur* versichert. Die *Kom*-Position als Garant des *Einen* verdrängt die *op*-positionellen Potentiale aus dem Raum der Öffentlichkeit.

*

3. Zum politischen Denken von Jürgen Habermas – Das *kommunizierte Eine* zwischen universaler Rationalität und konkreten Kontexten

»Die utopische Perspektive von Versöhnung und Freiheit ist in den Bedingungen einer kommunikativen Vergesellschaftung der Individuen angelegt, sie ist in den sprachlichen Reproduktionsmechanismus der Gattung schon eingebaut.«

(Tkh I/S. 533)

»Im Taumel dieser Freiheit gibt es keine Fixpunkte mehr außer dem des demokratischen Verfahrens selber – eines Verfahrens, dessen Sinn schon im System der Rechte beschlossen ist.«

(FuG, S. 229)

Siglen

- **[D]** Habermas, Jürgen, Diskursethik. Notizen zu einem Begründungsprogramm, in: Ders., Philosophische Texte Band III (PT III), Diskursethik, FaM 2009, S. 31 – 115.
- **[DdR]** Ders., Der demokratische Rechtsstaat – eine paradoxe Verbindung widersprüchlicher Prinzipien?, in: Ders., PT IV, Politische Theorie, FaM 2009, S. 154 – 175.
- **[DnM]** Ders., Drei normative Modelle der Demokratie, in: Ders., PT IV, Politische Theorie, FaM 2009, S. 70 – 86.
- **[DSvU]** Ders., Das Sprachspiel verantwortlicher Urheberschaft und das Problem der Willensfreiheit. Wie läßt sich der epistemische Dualismus mit einem ontologischen Monismus versöhnen?, in: PT V, Vernunftkritik, FaM 2009, S. 271 – 341.
- **[DuG]** Ders., Diskursethik und Gesellschaftstheorie. Ein Interview mit T. Hviid Nielsen, in: Ders., PT Band III, Diskursethik, FaM 2009, S. 141 – 178.
- **[DVfG]** Lieber, Tobias, Diskursive Vernunft und formelle Gerechtigkeit. Zu Demokratie, Gewaltenteilung und Rechtsanwendung in der Rechtstheorie von Jürgen Habermas, Tübingen 2007.

- **[EBkH]** Habermas, Jürgen, Erläuterungen zum Begriff des kommunikativen Handelns, in: Ders., PT I, Sprachtheoretische Grundlegung der Soziologie, FaM 2009, S. 157 – 197.
- **[EgB]** Ders., Eine genealogische Betrachtung zum kognitiven Gehalt der Moral, in: Ders., PT III, Diskursethik, FaM 2009, S. 302 – 359.
- **[E I]** Ders., Einleitung, in: Ders., PT I, Sprachtheoretische Grundlegung der Soziologie, FaM 2009, S. 9 – 28.
- **[E II]** Ders., Einleitung, in: Ders., PT II, Rationalitäts- und Sprachtheorie, FaM, S. 9 – 28.
- **[E III]** Ders., Einleitung, in: Ders., PT III, Diskursethik, FaM 2009, S. 9 – 30.
- **[E IV]** Ders., Einleitung, in: Ders., PT IV, Politische Theorie, FaM 2009, S. 9 – 34.
- **[E V]** Ders., Einleitung, in: Ders., PT V, Vernunftkritik, FaM 2009, S. 9 – 32.
- **[EzD]** Ders., Erläuterungen zur Diskursethik, in: Ders., PT III, Diskursethik, FaM 2009, S. 179 – 301.
- **[FuG]** Ders., Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats, FaM 1998.
- **[GuM]** Marxsen, Christian, Geltung und Macht. Jürgen Habermas' Theorie von Recht, Staat und Demokratie, München 2011.
- **[HdD]** Habermas, Jürgen, Hat die Demokratie noch eine epistemische Dimension? Empirische Forschung und normative Theorie, in: Ders., PT IV, Politische Theorie, FaM 2009, S. 87 – 139.
- **[HdK]** Ders., Hat die Konstitutionalisierung des Völkerrechts noch eine Chance?, in: Ders., PT IV, Politische Theorie, FaM 2009, S. 313 – 401.
- **[HSIL]** Ders., Handlungen, Sprechakte, sprachlich vermittelte Interaktionen und Lebenswelt, in: Ders., PT I, Sprachtheoretische Grundlegung der Soziologie, FaM 2009, S. 197 – 243.
- **[IV]** Ders., Individuierung durch Vergesellschaftung. Zu George Herbert Meads Theorie der Subjektivität, in: Ders., PT I, Sprachtheoretische Grundlegung der Soziologie, FaM 2009, S. 243 – 302.
- **[KG]** Ders., Kulturelle Gleichbehandlung – und die Grenzen des Postmodernen Liberalismus, in: Ders., PT IV, Politische Theorie, FaM 2009, S. 209 – 258.
- **[KhdV]** Ders., Kommunikatives Handeln und dezentralisierte Vernunft, in: Ders., PT II, Rationalitäts- und Sprachtheorie, FaM, S. 146 – 207.
- **[RdV]** Ders., Rationalität der Verständigung. Sprechakttheoretische Erläuterungen zum Begriff der kommunikativen Rationalität, in: Ders., PT II, Rationalitäts- und Sprachtheorie, FaM, S. 105 – 145.
- **[RidÖ]** Ders., Religion in der Öffentlichkeit, in: Ders., PT IV, Politische Theorie, FaM 2009, S. 259 – 297.
- **[RMÖ]** Wagner, Andreas, Recht – Macht – Öffentlichkeit. Elemente demokratischer Staatlichkeit bei Jürgen Habermas und Claude Lefort, Stuttgart 2010.
- **[RvW]** Habermas, Jürgen, Richtigkeit versus Wahrheit. Zum Sinn der Sollgeltung moralischer Urteile und Normen, in: Ders., PT III, Diskursethik, FaM 2009, S. 382 – 434.
- **[SunI]** Ders., Staatsbürgerschaft und nationale Identität, in: FuG, (1990), S. 632 – 660.

- **[THE]** Ders., Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu?, in: Ders., PT III, Diskursethik, FaM 2009, S. 116 – 140.
- **[TkH]** Ders., Theorie des kommunikativen Handelns, 2 Bd., FaM 1988.
- **[ÜdiZ]** Ders., Über den internen Zusammenhang von Rechtsstaat und Demokratie, in: Ders., PT IV, Politische Theorie, FaM 2009, S. 140 – 153.
- **[VaV]** Ders., Volkssouveränität als Verfahren, in: Ders., PT IV, Politische Theorie, FaM 2009, S. 35 – 69.
- **[VdW]** Ders., Von den Weltbildern zur Lebenswelt, in: Ders., PT V, Vernunftkritik, FaM 2009, S. 203 – 270.
- **[VGdR]** Ders., Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaats?, in: Ders./Josph Ratzinger, Dialektik der Säkularisierung, Über Vernunft und Religion, Hg. Von Florian Schuller, Schriftenreihe BpB (Band 536), S. 15 – 37.
- **[VsGS]** Ders., Vorlesungen zu einer sprachtheoretischen Grundlegung der Soziologie, in: Ders., PT I. Sprachtheoretische Grundlegung der Soziologie, FaM 2009, S. 29 – 156.
- **[WuR]** Ders., Wahrheit und Rechtfertigung. Zu Richard Rortys pragmatischer Wende, in: Ders., PT II, Rationalitäts- und Sprachtheorie, FaM, S. 270 – 315.
- **[ZKB]** Ders., Zur Kritik der Bedeutungstheorie, in: Ders., PT II, Rationalitäts- und Sprachtheorie, FaM, S. 70 – 104.
- **[ZVvN]** Ders., Zum Verhältnis von Nation, Rechtsstaat und Demokratie, in: Ders., PT IV, Politische Theorie, FaM 2009, S. 176 – 208.

Nach der eingehenden Auseinandersetzung mit den Konzepten Eastons, Fraenkels und Rawls²⁷³ soll es nun um das Denken Jürgen Habermas gehen, dessen extensive Wirkung nicht eigens dargelegt werden muss. Neben Beiträgen zu Fragen der Handlungs-, Kommunikations- und Diskurstheorie hält dieses eine linguistisch fundierte Philosophie der *Rationalität* bereit, die auch als Grundlage einer *kritischen Gesellschaftstheorie* fungiert. Letztere zielt auf die Aufdeckung latenter Potentiale der Vernunft in den Gesellschaften der Moderne, die in einen theoretischen Rahmen eingebunden und nutzbar gemacht werden sollen. Ferner verfügt dies Denken inform der *deliberativen Demokratie* über einen eigenständigen demokratietheoretischen Ansatz, in welchem der *Öffentlichkeit* eine integrale politische Funktion zuerkannt wird.

Die Herausforderung einer jeden Beschäftigung mit Habermas besteht in dessen weitem Bezugskreis, nicht nur hinsichtlich der von ihm aufgegriffenen Themen, sondern auch der ideengeschichtlichen und zeitgenössischen Anknüpfungspunkte, die im selben Schritt Spezialisierungen wissenschaftlicher Diskurse überschreiten und Impulse diverser Felder absorbieren, kombinieren und reflektieren. Um diesem komplexen, mannigfaltigen und weiterhin wachsenden Werk gänzlich gerecht zu werden, müsste ein umfassender Zugang gebahnt und ein breiter Rekurs auf Kontexte, Referenzen und Dialoge vorgenommen werden.²⁷⁴ Wie schon die Formulierung im Konjunktiv insinuiert, ist es unmöglich, dies hier zu leisten: Vielmehr soll der Fokus auf Habermas politischem Denken liegen, dessen Zuschnitt wiederum zwischen politischer Philosophie und Soziologie changiert und Motive der Rechtstheorie, der Geschichts- und Politikwissenschaft mit solchen der Ethik und Anthropologie verknüpft.

Zur Einordnung wird Habermas meist mit der *Kritischen Theorie* in Verbindung gebracht, gleichsam sein Anschluss und die Frage, ob dieser die Form eines Bruchs, einer Kontinuität, beides oder keines annimmt, umstritten bleibt.²⁷⁵ Schon die Definition, was die Kritische Theorie oder die Frankfurter Schule sei, ist ungeklärt, was nicht ohne Folgen für die Frage der Verortung bleibt.²⁷⁶ Nach Marxsen ist es die programmatische Absicht von Habermas politischer Philosophie, sich aus der aporetischen Situation, in die er die *Kritische Theorie* durch das Primat *instrumenteller Vernunft*²⁷⁷ gelangt sah, zu lösen:

-
- 273 Die Debatte zwischen Rawls und Habermas, die im von der Philosophischen Gesellschaft Bad Homburg und Wilfried Hinsch (1997) herausgegebenen Sammelband in deutscher Übersetzung veröffentlicht wurde, regt bis in die Gegenwart Debatten an. Wir können uns dieser nur beiläufig widmen und verweisen stellvertretend für viele andere auf Papadopolou 2006, Finlayson 2011, Pedersen 2012 und Forst 1999.
- 274 Der Kreis derer, die zu berücksichtigen wären, fasst unter anderem Marx, Durkheim, Weber und Parsons ebenso wie Mead, Dewey, Austin, Wittgenstein, Husserl und Schütz, daneben auch Rawls, Arendt und Fröbel.
- 275 Vgl. die zurückhaltende Positionierung Marxsens (GuM, S. 17 – 46) mit jener Brunkhorsts (1987). Hesse (1987) betont die vernunftskleptische Seite der *Dialektik der Aufklärung* und deren kritischer Haltung zu universalistischen und formalistischen Projekten, um sie im Weiteren von Habermas' Konzeption der Vernunft abzugrenzen. Siehe daneben auch Alexander (2002).
- 276 Wir können uns hier mit der Offenheit der Pfadabhängigkeit zufriedengeben.
- 277 Klassisch hierzu ist die Arbeit Horkheimers (2007). Eine Übersicht zu verschiedenen Ausprägungen der Kritik an der instrumentellen Vernunft findet sich bei Schecter (2013). Siehe auch den Sammelband von Halbig und Henning (2012), der allerdings einen Schwerpunkt in der Debatte der analytischen Philosophie setzt.

»[Habermas – TB] ist der Überzeugung, dass es nicht allein instrumentelle Vernunft ist, die die Moderne prägt, sondern dass sich aus der Struktur der kommunikativen Intersubjektivität ein positives Vernunftpotential rekonstruieren lässt, an dem eine kritische Gesellschaftstheorie anschließen kann.« (GuM, S. 42) Iser und Strecker (2010) unterscheiden im Werk von Habermas ein *Versprechen der Moderne*, mithin die Offenlegung ihrer Grundlagen im Sinne der Rationalitäts- (kommunikative Vernunft), Handlungs- (kommunikatives Handeln) und Gesellschaftstheorie (Lebenswelt und System), von ihren *Gefährdungen*, die von der wachsenden Komplexität der Gesellschaft ebenso ausgehen wie von der Kolonialisierung der Lebenswelt, und ihren *Hoffnungen*, die in Demokratie, Rechtsstaatlichkeit und Öffentlichkeit bestehen. Brunkhorst (2013, S. 81 – 114) fügt in seiner Einführung den *Paradigmenwechsel von der philosophischen Anthropologie zur Kommunikationstheorie der Gesellschaft* hinzu, den auch Reese-Schäfers (2001) Darstellung aufnimmt. Andere, von Übersichts-darstellungen ausgemachte Schwerpunkte bilden die Erkenntnis- und Wahrheitstheorie, das *nach-metaphysische Denken* sowie, gleichwohl seltener, die Aktualisierung des Marxismus (z.B. Greve 2009, S. 43 – 66).²⁷⁸

*

Um die verschiedenen Figuren des *Einen* in Habermas politischem Denken kartieren zu können, bietet sich eine Distinktion in drei Bereiche *sozialer Integration* an: Das *kommunikative Handeln* als diskursive Praxis *rationaler Verständigung* steht neben der *Lebenswelt*, deren implizite Ausrichtung als *Fundus* intersubjektiver Koordination dient. Die dritte Form steht offensichtlicher mit dem hiesigen Unternehmen in Zusammenhang: Die gemeinsame politische Praxis eines *kooperativen* Kollektivs *realisiert* sich in der Selbstbestimmung einer Rechtsgemeinschaft und der *doppelten Autonomie* der Staatsbürger. Diese drei Bereiche unterliegen je eigene Prinzipien, Konditionen und Logiken der *Integration*: Verweist das *kommunikative Handeln* auf eine antezedente Qualität der *Rationalität* und deren Wahrung in einer intersubjektiven Praxis, bezieht sich die *Lebenswelt* auf die Einbindung in einen konkreten *Sinn- und Erfahrungsraum*. Die *kooperative Integration* markiert hingegen ein politisches Projekt, das zwischen *Setzung* und der *Aussetzung* in das Recht schwankt und sich gleichsam als die Fortführung eines *Gründungsaktes* ausnimmt. Auch wenn sie sich mithin durch divergente Imperative der Einholung des *Einen* auszeichnen, sind die Ebenen konzeptionell verwoben, wodurch sich ihre strikte Trennung kaum durchhalten lässt. Die Charakteristika der Integrationsmodi treten im Abgleich mit den anderen hier verhandelten Theorien der Demokratie hervor, der hier kurz angerissen werden soll.

In Bezug auf die Vernunft steht der Ansatz Habermas demjenigen Rawls durchaus nahe: Beide rekurren auf deren grundlegende Qualität, die das *Eine* versichert und die intersubjektive Einholung eines rechtfertigbaren Standpunktes ermöglicht. Zwar unterscheiden sich die Modelle in Details, sie verbindet aber die Prämisse, wonach nur das Rationale allgemein, neutral und diskursfähig ist. Die analoge Funktion eines *übergeordneten Einen* übernahm im Ansatz Eastons das *politische System*, gleichwohl es in einem an-

278 Einen umfassenden Ein- und Überblick in das Denken von Habermas bietet sich zudem in der Studie Müller-Doohms (2014) im Rahmen einer biographischen Darstellung.

deren Rahmen operierte als die Vernunftkonzepte. Überantwortet Habermas die *Verständigung* und die Erzeugung von *Einverständnis* einem Prozess *rationaler Kommunikation*, besteht die vermittelnde Struktur nach Fraenkel in der *Antagonalität* politischer Interessen und ihrer Einhegung im Rahmen adäquater Institutionen: Dabei geht es weniger um die Wahrung des *Konsenses* als um eine Implementierung des *Dissenses*, die allein die *Konversion* erlaube. Beide Strukturen dienen dem Ausgleich des *Vielen* und *Einen*, des Universellen und Partikularen, und heben doch auf distinkte Modi der *Transformation* ab. Die Modelle Rawls und Habermas entnehmen den Ausgleich nicht einem politischen Prozess, sondern einer Disposition der *Vernunft*. Im *kommunikativen Handeln* ist nach Habermas eine reflexive Logik angelegt, die von sich aus Partikularismen ausschließt: Rational und diskutabel sind demgemäß nur die Argumente, die generelle Zustimmung voraussetzen können. Band Rawls im *öffentlichen Vernunftgebrauch* Argumentationen an Allgemeinheit, Neutralität und Reziprozität, um den Pluralismus im *Politischen Liberalismus* aufzuheben und produktiv zu wenden, geht Habermas weiter: Die *Verständigung* fasst er als reflexive Struktur der Sprache selbst, wobei die *kommunikative* Logik in Folge ihrer *rationalen* Qualität das *Verstehen* und den Ausgleich diverser Standpunkte ermöglicht. Dabei ist offen, an welchem Punkt (*vor*, *in* oder *neben* dem Diskurs) sich die *Transformation* vollzieht. Gleichzeitig greift die Typisierung in *Übereinstimmung* und *Übereinkunft* nicht, kann die *Verständigung* doch sowohl als Prozess als auch als Resultat verstanden werden. (Vgl. Jäger/Baltes-Schmitt 2003, S. 86) Da die Universalpragmatik ein Kernelement des Ansatzes von Habermas bildet, muss sie Gegenstand einer eingehenden Betrachtung sein.

Die *Lebenswelt* im Sinne eines integralen *Fundus* der *Koexistenz* findet insofern Anschluss, als dass die Formierungsprozesse politischer Ordnung bei Rawls und Fraenkel auf kulturelle Einbindungen und gemeinsame *Kontexte* abstellten: Fraenkel entnahm die belastbaren Strukturen, Verfahren und Normen der politischen Kultur eines *consensus omnium*; Rawls verwies neben der *entgegenkommenden politischen Kultur* auf einen *Hintergrundkonsens* und behauptete mithin eine substantielle Kongruenz zwischen den Werten des Status quo und jenen seines Entwurfs. Dem Konzept Eastons steht die Annahme eines kulturellen Rahmens zwar fern, dennoch lassen sich die Bindungskräfte des Systems als Form kollektiver *Integration* deuten. Demgegenüber reicht der Kontext der *Lebenswelt* Habermas tiefer: Der *Fundus* dieses *Erfahrungsraums* umfasst kollektive Annahmen des Wahren, des Gewissen und Sicherem, des Vertrauten und Gewohnten, die sich zwar vage und implizit ausnehmen, gleichsam aber konstitutiv für das geteilte Verständnis der Wirklichkeit sind. Habermas scheidet ein vormodernes Modell der *Lebenswelt* von einem solchen, welches den Transformationsprozessen der Moderne ebenso ausgesetzt ist wie es diese funktional unterstützt. Inwieweit diese Umstellung die koordinativen Potentiale des *kollektiven Sinn- und Erfahrungsraums* tangiert, wird zu prüfen sein.

Der dritte Typ der *Integration* bezieht sich auf die *Kooperation* einer *politischen Gemeinschaft* im Sinne Eastons, die von Habermas und Rawls demokratisch aufgeladen und als eine Struktur *partizipativer Inklusion* gefasst wird. Beide weisen der Verfassung eine spezifische Bedeutung im Sinne eines souveränen *Gründungsaktes* zu, in dem sich die *politische Gemeinschaft* als ein handelndes *Subjekt* konstituiert, realisiert und aktualisiert. Die Spannung, die sich aus der Bewegung der endlosen *Gründung* und seiner Fixierung in der *Setzung* des Rechts ergibt, wird die Auseinandersetzung mit Habermas ebenso begleiten wie die Friktion konkreter und universaler Bezüge. Was das *Eine* in diesem Kon-

text meint, muss anhand der Rekonstruktion der *deliberativen Demokratie* eruiert werden. In Fraenkels Ansatz ließ sich indes keine derartige Struktur *kollektiver Autonomie* ausmachen: Er verlagerte die *integrativen* Kräfte als ungreifbare Faktoren in den Streit des *Pluralen*, wobei sich die *Einigung* nicht als direktes Resultat, sondern als emergenter Effekt dieses Prozesses ausnahm.

*

Der intensiven Beschäftigung zum Trotz wäre der Anspruch verwegen, an dieser Stelle Habermas' Denken in toto präsentieren zu können.²⁷⁹ Wie schon notiert sabotiert dessen Breite eine jede solche Ambition, wie im Übrigen andere Interpreten ihren Ausführungen einschränkend voranstellen.²⁸⁰ Im Fokus dieser Auseinandersetzung stehen die beiden Hauptwerke, mithin die *Theorie des kommunikativen Handelns* (TkH) und *Faktizität und Geltung* (FuG), wobei in Anmerkungen ein größerer Kreis der Schriften von Habermas einbezogen werden soll, um so ein detailliertes Bild zu zeichnen. Diese Verweise sind als Erweiterung des Horizonts gedacht und dienen dezidiert nicht dazu, systematischen Verschiebungen oder begrifflichen Umstellungen nachzugehen. Vielmehr wird sich mit Hinweisen an den Stellen begnügt, an denen es für das leitende Thema relevant erscheint. Außen vor müssen prominente Schriften wie die *Legitimationskrise im Spätkapitalismus* (1996a) oder der *Strukturwandel der Öffentlichkeit* (1996b) bleiben. Ebenso werden Habermas' Stellungnahmen zu aktuellen politischen Fragen nicht aufgenommen, die er in den *Kleinen Politischen Schriften*²⁸¹ oder auch in Beiträgen für Tageszeitungen als Intellektueller bis heute tätigt.²⁸²

Zugleich bieten sich dem Thema dieser Studie in Habermas' Werk explizite Anknüpfungspunkte, greift er doch an verschiedenen Stellen seiner Arbeit auf den *Konsensbegriff*

279 Uns trifft damit ein Vorwurf Reese-Schäfers (2001, S. 13), nachdem sich die Interpretationen Habermas' oft damit begnügen würden, Teile aus einem Ganzen herauslösen, sich mit bloßem Nacherzählen zufriedengeben und schlussendlich in einer dogmatischen Kritik verbleiben würden. Es ist der *rote Faden*, den Reese-Schäfer in seiner Gesamtdarstellung nachzuzeichnen gedenkt, und den Habermas laut ihm nie verliere, der so aus dem Blick gerate. Um ein solches Verständnis des Gesamtzusammenhangs entwickeln zu können, verweisen wir daher auf diese und andere Einführungen: Eine ältere Gesamtdarstellung entlang des Begriffe Lebenswelt und System bietet Restorff (1997) an. Siehe auch die Einführungen Isers und Streckers (2010) sowie die Brunkhorsts (2013). Kunstmann (1987, S. 31) weist darauf hin, dass eine Rekonstruktion Habermas' entlang der großen Linien sich weit geschmeidiger und eingängiger ausnehme als eine Fokussierung, in der alsbald Spannungen aufträten. Beide Herangehensweisen haben Möglichkeiten und Grenzen, beide haben in verschiedenen Kontexten Relevanz: Wir wollen uns in der Folge zwar auf Habermas' politische Theorie konzentrieren, diese werden wir aber in einen breiten Rahmen stellen und so zumindest einen roten Faden im Blick behalten.

280 Siehe zum Beispiel Jäger/Baltes-Schmitt (2003, S. 7) oder auch Marxsen (GuM, S. 12f.). Ebenso Lieber (DVfG, S. 37 – 43), der daneben eine Übersicht zum Forschungsstand der Diskussion um die Diskurstheorie des Rechts anbietet.

281 Der inzwischen zwölfte Band ist 2013 unter dem Titel »*Im Sog der Technokratie*« erschienen.

282 Habermas selbst trennt diese Rollen scharf. Für unsere Zwecke kann diese Distinktion mitgetragen werden, woraus der Verzicht auf seine aktuellen Einlassungen folgt. Zugleich geraten damit Habermas' Analysen der Möglichkeiten und Grenzen von Protestformen aus dem Blick, zu denen er sich dezidiert in diesen Schriften äußerte.

zurück, prominent in der *Konsensstheorie der Wahrheit*, die eng mit der Diskurstheorie verwoben ist:

»Nach der Konsensustheorie der Wahrheit muß ein Geltungsanspruch der Aussagenform »X ist wahr« kommunikativ einlösbar sein, indem unter Diskursbedingungen hinreichende Gründe für die intersubjektive Anerkennungswürdigkeit der Aussage vorgebracht werden können, so daß mit einer Zustimmung aller Diskursteilnehmenden zu rechnen ist. Der Konsens unter diesen Bedingungen, die Zustimmung aller Erkenntnissubjekte, bildet dabei also das notwendige und hinreichende Kriterium für Wahrheit.« (Tschentscher 2002, S. 49)

Konsens bezieht sich demnach auf die intersubjektive, reflexive Begründbarkeit von Aussagen und verlangt nach *vorbehaltloser Zustimmung* der Beteiligten, einem *Einvernehmen*: Die Begriffe *Konsens* und *Einverständnis* werden hier synonym verwandt. Zugleich wird der *Konsens* eng an die *universalpragmatischen* Bedingungen *rationaler Kommunikation* gebunden. Über diesen genuinen Begriff hinaus sind die Figuren *politischen Konsenses* herauszuarbeiten und ihre konzeptionellen Status und Funktionen zu klären. Die Analyse begleiten wird die Spannung zwischen einer formal-prozeduralen Universalisierung, die als Grundlage der *Verständigung* dient, und der Einbindung in konkrete Kontexte, die beide in verschiedenen Formen die Funktion der Koordinierung des Handelns übernehmen und sich zugleich aneinander reiben.²⁸³ Auch wenn auf unterschiedlichen Ebenen angesiedelt, stehen sich hier die Annahmen *formalen* und *materiellen Konsenses* entgegen.

3.1 Soziale Integration über Sprache – Kommunikatives Handeln und rationale Verständigung

Dem *kommunikativen Handeln* kommt eine konzeptionelle Schlüsselposition zu, wobei Habermas *Sprache* als *Medium der Verständigung*, der *Handlungskoordination* (Vgl. TkH I/ S. 455) und der *Vergesellschaftung von Individuen* begreift.²⁸⁴ (Vgl. TkH II/S. 41) Anders gefasst: *Kommunikation* ist das Kernelement der Sozialisation, der sozialen Integration und Reproduktion kulturellen Wissens. (TkH II/S. 43) Habermas entfaltet seine Universalpragmatik in der zweibändigen »*Theorie des kommunikativen Handelns*«, die neben einer rationalen Rekonstruktion der Funktionsmechanismen alltäglicher Sprache nach Marxsen (GuM, S. 50) auch die Klärung ihrer normativen Strukturen leistet. Anders als Ansätze der *Kritischen Theorie* vermutet Habermas in modernen Gesellschaften inhärente

283 Siehe auch Wagner (RMÖ, S. 3f.), der über den Vergleich mit Leforts Begriff *demokratischer Staatlichkeit* bei Habermas' ein *Oszillieren zwischen einer objektiv-institutionellen und einer lebensweltlich-symbolischen Dimension* ausmacht und daran anschließend zu einer *produktiven Perspektivenverdopplung zwischen normativ-geltungsorientierten und soziologisch-sinnorientierten* Formaten gelangen möchte.

284 »Der Begriff des kommunikativen Handelns schließlich bezieht sich auf die Interaktion von mindestens zwei sprach- und handlungsfähigen Subjekten, die (sei es mit verbalen oder extraverbalen Mitteln) eine interpersonale Beziehung eingehen. Die Akteure suchen eine Verständigung über die Handlungssituation, um ihre Handlungspläne und damit ihre Handlungen einvernehmlich zu koordinieren. Der zentrale Begriff der Interpretation bezieht sich in erster Linie auf das Aushandeln konsensfähiger Situationsdefinitionen.« (TkH I/S. 128)

Rationalitätspotentiale, die er offenzulegen und in einen positiv-konstruktiven Entwurf zu überführen gedenkt: Dem *kommunikativen Handeln* ist demnach eine bestimmte *Rationalität* eigen, die als *normativ-rationale Grundlage einer freiheitlichen Gesellschaft* zu dienen vermag.

Diese Rekonstruktion nimmt sich nach Marxsen (GuM, S. 51f.) dabei ebenso *formal* im Sinne der prozeduralen Strukturen von *Intersubjektivität* wie *universal* im Sinne der reflexiven Abstraktion *rationaler Verständigung* aus.²⁸⁵ Ohne die Diskussionen um das *kommunikative Handeln* detailliert ausbreiten zu können, soll der Fokus hier auf dessen *sozialintegrativer Funktion* liegen:

»Dieser Begriff kommunikativer Rationalität führt Konnotationen mit sich, die letztlich zurückgehen auf die zentrale Erfahrung der zwanglos einigenden, konsensstiftenden Kraft argumentativen Rede, in der verschiedene Teilnehmer ihre zunächst subjektiven Auffassungen überwinden und sich dank der Gemeinsamkeit vernünftig motivierter Überzeugungen gleichzeitig der Einheit der objektiven Welt und der Intersubjektivität ihres Lebenszusammenhangs vergewissern.« (TkH I/S. 28)

Marxsen umreißt die Anlage dieses Ansatzes wie folgt: »Die universalpragmatische Theorie spürt der Struktur der kommunikativen Verhältnisse der Menschen nach. Sie fragt, wie es möglich ist, dass sich Menschen miteinander verständigen können und entwickelt Bedingungen solch gelingender Verständigung.« (GuM, S. 52f.) Neben den konsensualen²⁸⁶ und sozialintegrativen Mechanismen *kommunikativen Handelns* wird die Spannung der Koordination der *Verständigung* zwischen zwei Momenten zu beachten sein: Einem Sog der *Reflexivität* und Kritik steht die Einbindung in einen latenten, kulturellen *Kontext* entgegen.²⁸⁷

285 Weiterführend ist zum Beispiel die Arbeit Niederbergers (2007a), der das kommunikative Handeln um eine post-phänomenologische Transformation erweitern möchte und dabei auf Merleau-Ponty zurückgreift. Siehe zum kommunikativen Handeln auch Steinhoff (2006) und den Sammelband von Honneth und Joas (2002).

286 Sprache enthebe den Menschen der Natur und bestimme ihn zur Mündigkeit. Letztere ergebe sich mit und aus der Struktur der Sprache: »Mit dem ersten Satz ist die Intention eines allgemeinen und ungewungenen Konsensus unmissverständlich ausgesprochen.« (Habermas 1968, S. 165 [zitiert nach Marxsen, GuM, S. 51]) Marxsen weist darauf hin, dass dieser *Konsens* von Habermas auf alltägliches Wissen bezogen wird.

287 So setze gelingende *Verständigung* ebenso kompetente Akteure, bestimmte Prozedere und entgegenkommende Umstände voraus: »Kommunikative Rationalität verweist auf die verschiedenen Formen der Argumentation, die durch die Regeln des Diskurses festgelegt sind. Die Einsicht in die besseren Argumente und die Vorbehaltslosigkeit der Äußerung von Argumenten im herrschaftsfreien Diskurs gehen mit kommunikativer Rationalität einher. Ein Diskurs kann nur stattfinden, wenn die Situation von kommunikativer Rationalität geprägt ist und wenn die Akteure von kommunikativer Rationalität geleitet werden, wenn also kommunikative Praxis gelebt wird, d.h. wenn ein offenes Forum allgemein zu Verfügung steht und benutzt wird (Kultur und Gesellschaft) und wenn sprach- und handlungsfähige, d.h. argumentierfähige, kompetente Subjekte vorhanden sind (Persönlichkeit).« (Jäger/Baltes-Schmitt 2003, S. 98f.)

3.1.1 Rationale Verständigung zwischen Reflexivität, Intersubjektivität und Normativität

Rationalität lässt sich nach Habermas als eine Form der Vernunft verstehen, die sich durch eine intersubjektive Ausrichtung auszeichnet. Sie selbst habe keinen Inhalt, eher bezeichne sie die Art und Weise des Wissenserwerbs und der Wissensverwendung sprach- und handlungsfähiger Subjekte (TkH I/S. 25). Ihr Maßstab ist die Kritik- und Begründungsfähigkeit: »Eine Äußerung erfüllt die Voraussetzungen für Rationalität, wenn und soweit sie fehlbares Wissen verkörpert, damit einen Bezug zur objektiven Welt, d.h. einen Tatsachenbezug hat, und einer Beurteilung zugänglich ist.«²⁸⁸ (TkH I/S. 27) Rationales Wissen habe demnach eine reflexive Qualität, die sich an der Kontingenz, Imperfektibilität und Kritisierbarkeit des jeweiligen Geltungsanspruchs zeige. (Vgl. TkH I/S. 34 u. S. 36) Die Transparenz mitgeteilter Geltungsansprüche bilde die Basis, auf die sich *Verständigung* stütze: Damit ein Sprechakt *verstanden* werden kann, muss er seine Geltung²⁸⁹ bekunden und sich der Zurückweisung aussetzen.²⁹⁰ (Vgl. TkH I/S. 410) Rationale Äußerungen verknüpften die *Begründung* des Sprechers mit der *Stellungnahme* des Gegenübers, wobei neben Bejahung und Verneinung²⁹¹ auch Enthaltung möglich sei. (Vgl. TkH I/S. 65) Die Pflicht zur *Begründung* und reziproken Rezeption verbinde beide Positionen und stifte einen intersubjektiven Konnex, die diskursive Erzeugung von *Einsicht* bezeichne demnach eine reflexive Struktur der *Verständigung*.²⁹² (Vgl. TkH II/S. 45f.) Damit geht zugleich

288 Anderenorts verweist Habermas (E III, S. 10) darauf, dass sich Vernunft über ihren Gebrauch definiere, wobei das Medium des Gebrauchs wiederum Gründe wären.

289 »Der Grundmodus dieser Äußerungen bestimmt sich nach den mit ihnen implizit erhobenen Geltungsansprüchen der Wahrheit, Richtigkeit, Angemessenheit oder Verständlichkeit (bzw. Wohlgeformtheit).« (TkH I/S. 66)

290 »Daran [gemeint ist die reziproke Reflexivität von Erwartungen – TB] zeigt sich, daß sinnvermittelte Kommunikation nur unter der Bedingung einer gleichzeitigen Metakommunikation möglich ist. Kommunikation mittels identischer Bedeutungen erfordert Verständigung über etwas bei gleichzeitiger Verständigung über die intersubjektive Geltung des Verstandenen.« (VsGS, S. 101) Intersubjektivität bedingt folglich kompetente Sprecher (ebd., S. 102) Habermas' Vermutung ist, dass »[...] sich mit dem sinnverstehenden Zugang zum Objektbereich sozialen Handelns die Rationalitätsproblematik unausweichlich stellt. Kommunikative Handlungen verlangen stets eine im Ansatz rationale Deutung.« (TkH I/S. 157) Rational meint hier begründet, gerechtfertigt.

291 Zu den drei Möglichkeiten der Zurückweisung von Sprechhandlungen siehe TkH I/S. 412.

292 »Der Bindungseffekt von illokutionären Kräften kommt ironischer Weise dadurch zustande, daß die Interaktionsteilnehmer zu Sprechaktangeboten »Nein« sagen können. Der kritische Charakter diesen Nein-Sagens unterscheidet eine solche Stellungnahme von einer auf bloßer Willkür beruhenden Reaktion. Der Hörer kann durch Sprechaktangebote »gebunden« werden, weil er sie nicht beliebig ablehnen, sondern nur verneinen, d.h. mit Gründen zurückweisen darf.« (TkH II/S. 114) Die Begründung macht es erforderlich, den Welt-Bezug und die Ebene des Arguments richtig einschätzen zu können, wobei diese erforderliche Klarheit in der alltäglichen Kommunikationspraxis selten sei: »Im allgemeinen wird Alter durch eine komplizierte Mischung von empirischen und rationalen Motiven dazu bewegt, seine Handlungen an Egos Handlungen anzuschließen. [...] Generalisierte Annahmebreitschaften können sich daher [...] auf Linien entwickeln: auf der Linie einer empirischen, durch Anreiz und Abschreckung motivierte Bindung einerseits, und auf der Linie eines rational, nämlich durch begründetes Einverständnis motivierten Vertrauens andererseits.« (TkH II/S. 115) Dazu Marxsen: »Im Mittelpunkt der Formalpragmatik steht somit die Überlegung, dass sich die sprachliche Auseinandersetzung der Menschen über ein Geflecht von Geltungsansprüchen vollzieht. Mit einem Sprechakt trifft jemand eine Behauptung, die er zugleich zur kommunikativen Disposition durch die Adressaten der Äußerung stellt.« (GuM, S. 55)

die Bedingung eines gewissen Diskurs- und Argumentationsniveaus einher: *Rationalität* verlangt, dass sich die Rechtfertigung einer Äußerung für *alle möglichen Beobachter* einsichtig und nachvollziehbar ausnimmt, sie mithin *universell gültig* ist.²⁹³ (Vgl. TkH I/S. 82)

»Diese Rationalität ist dem sprachlichen Telos der Verständigung eingeschrieben und bildet ein Ensemble zugleich ermöglichender und beschränkender Bedingungen. Wer immer sich einer natürlichen Sprache bedient, um sich mit einem Adressaten über etwas in der Welt zu verständigen, sieht sich genötigt, eine performative Einstellung einzunehmen und sich auf bestimmte Präsuppositionen einzulassen. Er muß unter anderm davon ausgehen, daß die Beteiligten ihre illokutionären Ziele ohne Vorbehalte verfolgen, ihr Einverständnis an die intersubjektive Anerkennung von kritisierbaren Geltungsansprüchen binden und die Bereitschaft zeigen, inter- aktionsfolgenrelevante Verbindlichkeiten, die sich aus einem Konsens ergeben, zu übernehmen.« (FuG, S. 18)

Auf diese kontrafaktischen Bedingungen bzw. Idealisierungen ließen sich *kommunikativ* Handelnde pragmatisch ein.²⁹⁴ (Vgl. FuG, S. 19) Allen Sprechenden unterstellt Habermas zudem den *Willen*²⁹⁵, *verstanden*²⁹⁶ zu werden: Sprache *will* sich nicht nur *verständlich* machen, was jeder Akteur implizit *im Sprechen* voraussetzt, Sprechende nehmen für ihre

293 »Gültige Aussagen müssen sich mit Gründen verteidigen lassen, die jedermann jederzeit und an allen Orten überzeugen können.« (EzD, S. 223)

294 Marxsen verknüpft das Konzept *kontrafaktischer Idealisierung* mit der *idealen Sprechsituation*, nach der sich Diskursergebnisse rein aus der Argumentation ergeben würden. Diese Verpflichtung auf das Argument beanspruche Habermas auch bei der Rechtfertigung, ebenso wie die Bedingung der freien Teilnahme und Beteiligung aller Interessierten. Geltung wohne, eben weil diese Bedingungen die Empirie überschritten, einer Referenz auf Idealität inne. (Vgl. GuM, S. 57 – 61) Gleichwohl Habermas die kontrafaktische Idealität dieser Enthebung von empirischen Verzerrungen Seitens des Egalitätsanspruchs einsehe, wolle er nicht auf diese Unterstellung verzichten, sei sie doch die für Verständigung notwendig. Münz-Koenen (2015) verhandelt die kommunikative Vernunft Habermas' so auch im Rahmen ihrer Untersuchung einer *Diskursivität des Utopischen*.

295 »Es liegt in der kommunikativen Absicht des Sprechers, (a) eine im Hinblick auf den gegebenen normativen Kontext richtige Sprechhandlung zu vollziehen, damit eine als legitim anerkannte interpersonale Beziehung zwischen ihm und dem Hörer zustande kommt; (b) eine wahre Aussage (bzw. zutreffende Existenzvoraussetzung) zu machen, damit der Hörer das Wissen des Sprechers übernimmt und teilt; und (c) Meinungen, Absichten, Gefühle, Wünsche usw. wahrhaftig zu äußern, damit der Hörer dem Gesagten Glauben schenkt.« (TkH I/S. 413)

296 Es geht Habermas nicht nur um den Begriff, sondern auch um die Bedingungen der Akzeptanz: »Der Terminus »Verständigung« hat die Minimalbedeutung, daß (mindestens) zwei sprach- und handlungsfähige Subjekte einen sprachlichen Ausdruck identisch verstehen. Nun besteht die Bedeutung eines elementaren Ausdrucks in dem Beitrag, den dieser zur Bedeutung einer akzeptablen Sprechhandlung leistet. Und um zu verstehen, was ein Sprecher mit einem solchen Akt sagen will, muß der Hörer die Bedingungen kennen, unter denen er akzeptiert werden kann. Insofern weist bereits das Verständnis eines elementaren Ausdrucks über die Minimalbedeutung des Ausdrucks »Verständnis« hinaus. Wenn nun der Hörer ein Sprechangebot akzeptiert, kommt zwischen (mindestens) zwei sprach- und handlungsfähigen Subjekten ein Einverständnis zustande.« (TkH I/S. 412)

Aussagen auch notwendig *Wahrheit, Richtigkeit und Wahrhaftigkeit* (Vgl. TkH I/S. 149) in Anspruch.²⁹⁷

Ferner unterscheidet sich das *kommunikative* von Formen *dramaturgischen, strategischen*²⁹⁸ und *normenregulierten*²⁹⁹ Handelns durch die genuinen Bedingungen ihrer jeweiligen Begründung:

»Hingegen spreche ich von kommunikativen Handlungen, wenn die Handlungspläne der beteiligten Akteure nicht über egozentrische Erfolgskalküle, sondern über Akte der Verständigung koordiniert werden. Im kommunikativen Handeln sind die Beteiligten nicht primär am eigenen Erfolg orientiert; sie verfolgen ihre individuellen Ziele unter der Bedingung, daß sie ihre Handlungspläne auf der Grundlage gemeinsamer Situationsdefinitionen aufeinander abstimmen können. Insofern ist das Aushandeln

297 Ansprüchen an Wahrheit, Verständlichkeit und Richtigkeit ist ein universelles Moment eingeschrieben, hingegen sind Werte, auf welche sich *ästhetische Diskurse* stützen, kulturell gebunden: sie sind nur im Kontext einer bestimmten Lebensform verständlich und setzen etwas voraus, was nicht zur Disposition stehe. »Nur in theoretischen, praktischen und explikativen Diskursen müssen die Argumentationsteilnehmer von der (oft kontrafaktischen) Voraussetzung ausgehen, daß die Bedingungen einer idealen Sprechsituation in hinreichender Annäherung erfüllt sind.« (TkH I/S. 71) Nur bei diesen drei Diskurstypen gebe es die Möglichkeit einer rationalen Klärung, eben weil sie vollständig auf vorbehaltlose Öffnung ausgelegt seien; nur sie können als Diskurse bezeichnet werden. Offenkundig schließt sich die Frage an, warum Moral einem rationalisierten Blick zugänglich seien sollte, Geschmackfragen aber nicht. Habermas Moraltheorie hat er in der Diskursethik ausgebreitet, die ähnlich wie jene Kants und Rawls' universalistisch angelegt ist. (Vgl. D, S. 56 – 63)

In früheren Ansätzen klassifizierte Habermas die Geltungsansprüche noch vierfach: Neben den drei oben benannten verwies Habermas auf die Verständlichkeit. (Vgl. VsGS, S. 106) Alle vier Ansprüche kulminierten im Anspruch der Vernünftigkeit. (Vgl. ebd., S. 132) Siehe zudem die Kooperations- und Verständigungsbedingungen, die in einem Aufsatz von 1988 von Habermas (ZKB, S. 97f.) auf das gesamte kommunikative Handeln übertragen werden.

298 Das *strategische Handeln* sticht aus anderen Handlungstypen hervor, weil es als einziger Handlungstyp nicht auf Einverständnisbedingungen abstellt, sondern auf *Regelexplikationen* erfolgreichen Handelns. (Vgl. EBkH, S. 162f., kritisch zur Abgrenzungsmöglichkeit: Berger 2002, S. 266ff.)

299 »Und alle Akteure, für die entsprechende Normen gelten (von denen sie als gültig akzeptiert werden), gehören derselben sozialen Welt an. Wie der Sinn der objektiven Welt mit Bezugnahme auf das Existieren von Sachverhalten, so kann der Sinn der sozialen Welt mit Bezugnahme auf das Bestehen von Normen erläutert werden.« (TkH I/S. 132)

Die Gültigkeit bezieht sich demnach auf einen Adressatenkreis, der die Geltung von Ansprüchen anerkennen muss. Dennoch gibt es eine universalistische Prägung, denn der Geltungsanspruch einer Norm beziehe sich auf *alle Betroffenen*: »Daß eine Norm idealiter gilt, bedeutet: sie verdient die Zustimmung aller Betroffenen, weil sie Handlungsprobleme in deren gemeinsamen Interesse regelt. Daß eine Norm faktisch besteht, bedeutet hingegen: der Geltungsanspruch, mit den sie auftritt, wird von den Betroffenen anerkannt, und diese intersubjektive Anerkennung begründet die soziale Geltung der Norm.« (TkH I/S. 132f.) Normen kommt im Gegensatz zu Werten »im Hinblick auf eine regelungsbedürftige Materie allgemeine Verbindlichkeit« (TkH I/S. 133) zu. Der Anforderung unverstellter Intersubjektivität komme nur das kommunikative Handeln nach: »Das normative Handlungsmodell setzt Sprache als ein Medium voraus, das kulturelle Werte überliefert und einen Konsens trägt, der sich mit jedem weiteren Akt der Verständigung lediglich reproduziert. [...] Allein das kommunikative Handlungsmodell setzt Sprache als ein Medium unverkürzter Verständigung voraus, wobei sich Sprecher und Hörer aus dem Horizont ihrer vorinterpretierten Lebenswelt gleichzeitig auf etwas in der objektiven, sozialen und subjektiven Welt beziehen, um gemeinsame Situationsdefinitionen auszuhandeln.« (TkH I/S. 142)

von Situationsdefinitionen ein wesentlicher Bestandteil der für kommunikatives Handeln erforderlichen Interpretationsleistungen.«³⁰⁰ (TkH I/S. 385; eine frühere Definition siehe VsGS, S. 40)

Argumentation begreift Habermas als Fortführung *verständigungsorientierten Handelns*³⁰¹, als eine Form *kooperativer Arbeitsteilung* (Vgl. TkH I/S. 62) zwischen Gesprächsteilnehmern: »Argumente sind diejenigen Mittel, mit deren Hilfe die intersubjektive Anerkennung für den zunächst hypothetisch erhobenen Geltungsanspruch eines Proponenten herbeigeführt und damit Meinung in Wissen transformiert werden kann.«³⁰² (TkH I/S. 48) Ihnen sei eine Neigung zum *Allgemeinen* eigen: Begründungen richteten sich an ein *universales Auditorium* und implizierten eine allgemeine Zustimmung qua *rationalem Einverständnis* (TkH I/S. 49f.), auch die Unparteilichkeit als Basis neutraler Gesprächsführung verweise auf ein *Forum aller Menschen*.³⁰³ (Vgl. TkH I/S. 61) Innerhalb der konsensualen Logik der *Verständigung* eigne Kompromissen immer ein Mangel, wären diese doch das Ergebnis *strategischer Aushandlung* nicht-verallgemeinerbarer Interessen. (Vgl. FuG, S. 223f.) *Verständigungsorientiertes Handeln* ziele dagegen auf die Erzeugung *gemeinsamer Einsicht*, wobei diese wiederum auf der Absicht der Kommunikationsteilnehmer beruhe, sich auf die Bedingungen *diskursiver Rationalität* einzulassen.³⁰⁴ Diese Ansprüche *kommunikativer Praxis* würden im politischen Modell *deliberativer Demokratie* aufgenommen, dazu weiter unten mehr.³⁰⁵

300 Daneben führt Habermas (TkH I, S. 448, Fig. 19) noch konstative Sprechhandlungen als Handlungstyp ein.

301 In einem Aufsatz differenziert Habermas (RdV, S. 128 – 131) zudem zwischen einem kommunikativen Handeln in einem *schwachen* und einem *starken Sinne*, wobei der Unterschied im Grad der Reflexivität liege.

302 Habermas (KhdV, S. 176f.) zählt andernorts vier *präsuppositionelle Bedingungen* von Argumentationen auf: Diese müssten öffentlich und inklusiv, sowie egalitär hinsichtlich der Teilhabe sein. Zudem muss Täuschung und Illusion ausgeschlossen und abschließend die Freiheit von Zwang und Restriktion gewährleistet sein.

303 Nun ist es wiederum die Frage, ob der Kreis um die Gesprächsteilnehmer, um die Betroffenen, um die Zustimmungsfähigen oder um alle Menschen geschlossen wird.

304 »Diskurse sind Veranstaltungen mit dem Ziel, kognitive Äußerungen zu begründen. [...] Wir verlangen vielmehr nach überzeugenden Gründen, und im Diskurs versuchen wir, durch Gründe zu einer gemeinsamen Überzeugung zu gelangen.« (VsGS, S. 143) Zum Verhältnis vom Diskursbegriff und dem kommunikativen Handeln siehe ebd., S. 151f.

305 »So setzt das deliberative Modell eher auf die Vernünftigkeit der Diskurse und Verhandlungen als auf faire Bündelung der Motive erfolgsorientiert entscheidender Individuen oder den authentischen Charakter des gemeinsamen Willens einer Nation. Die kooperative Suche nach gemeinsamen Problemlösungen tritt hier an die Stelle der aggregierten Interessen der Gesellschaftsbürger oder des kollektiven Ethos der Staatsbürger.« (HdD, S. 93) Einzig das deliberative Diskursmodell verbürge mit der Verständigungsorientierung einen universalen Anspruch. Kompromisse werden bei der Umsetzung des Abstrakten in Konkretes notwendig, sie sind aber als solche kein Bestandteil eines Einverständnisses. Kompromissuchen verblieben im Modus der Interessenverfolgung, wenn auch nur abgeschwächt: Ihnen ermangelt es an der unbedingten Allgemeinheitsperspektive.

Das ambitionierte Ziel der *Verständigung* ist *Einverständnis*³⁰⁶, welches nicht durch Zwang erreicht werden kann, sondern »von den Beteiligten als gültig akzeptiert werden« (TkH I/S. 386) muss. Weil es im Rahmen des *kommunikativen Handelns* nicht möglich ist, Zustimmung zu forcieren, muss ihre Annahme *alle Beteiligten* umfassen.³⁰⁷ (Vgl. TkH I/S. 40 und S. 395) Folglich geht es Habermas nicht um eine *faktisch bestehende Übereinstimmung*, sondern eine *rational motivierte Übereinkunft*. Sein Ziel ist ein prozedurales Modell konsensualer *Einigung*, das sich aus der Logik der *Kommunikation* selbst ergibt.³⁰⁸ In den Bedin-

306 Anderenorts trennt Habermas (RdV, S. 121f.) das strikte *Einverständnis* von *Verständigung* derart, dass im Falle von *Einverständnis* die gleichen Gründe intersubjektiv zu gelten hätten, und im Falle der *Verständigung* auch unterschiedliche, aber akzeptierte Gründe zugelassen wären.

307 Anderenorts fordert Habermas, der Kommunikationsraum müsse sich auf die *potentiell Betroffenen* (FuG, S. 441) beziehen. Problematisch wird Einholung der Potentialität dann, wenn wir den Anspruch, den Habermas an den gelungenen Diskurs stellt, ernst nehmen. Zunächst weist Habermas (TkH II/S. 115) auf eine konstruktive Rolle auch des inneren Dialogs hin, denn dieser könne der Selbstkritik und der Verinnerlichung der Rolle des Diskursteilnehmers dienen. Zwecks Selbstfindung sei dies zwar durchaus empfehlenswert, aber keinesfalls hinreichend für einen offenen Diskurs: Dieser setzt ein unberechenbares Gegenüber voraus, auf welches man sich einlassen muss. (Vgl. TkH II/S. 145) Gerade die Unberechenbarkeit des *Anderen* macht es notwendig, alle Betroffenen einzubeziehen, nicht nur potentiell. Unvermeidlich wohnt Diskursen demnach die Universalisierung inne, auch wenn sie sich ihrer Fehlbarkeit und Prekarität bewusst bleiben. An anderer Stelle meint Habermas, es sei zumindest notwendig, alle relevanten Stimmen einzuholen: Im Lichte der Unberechenbarkeit kann eine Auswahl kaum begründet sein. Wenn wir nicht wissen, was der Andere meint, können wir nicht über seine Relevanz urteilen.

Der Möglichkeitsverweis bezieht sich einerseits auf die Betroffenheit, andererseits auf die Zustimmung. (Vgl. VsGS, S. 137 und D, S. 60) Beide Aufweichungen schwächen die Forderungen nach diskursiver Universalisierung, da mit ihnen einerseits ein personaler Zuschnitt, andererseits eine hypothetische Verallgemeinerbarkeit postuliert wird. Die Universalisierung ist aber notwendig, da sich Einverständnisse nur über intersubjektive Verständigungsprozesse einstellen können und sich nur so kulturelle Einbindungen lösen lassen. (Vgl. D, S. 62f.) Auch Hetzel und Weymans (2013, S. 122) weisen auf die Abschwächung des *Konsensanspruchs* hin, so werde aus einer *de facto Übereinstimmung* eine *hypothetische*.

Wenn die Zustimmung hypothetisch angenommen werden kann, muss Habermas die Grenzen klären, ab wann dies möglich ist und wer dies definieren darf. Bei Kant folgt aus dieser Annahme der hypothetischen Klärung des Allgemeinen, dass es nur einen weisen Monarchen bräuchte, der als singuläre Instanz dennoch fähig sei, vernünftige Ratschlüsse per Abwägung zu finden. Für diesen Hinweis danke ich Sibylle Röth. Lieber spitzt in seiner Auseinandersetzung mit Habermas' Diskurstheorie des Rechts dessen Verschiebung der Zustimmungspflicht Betroffener auf die Möglichkeit zu: Wenn es einzig um die Gewährleistung von verfahrensmäßiger Akzeptabilität bestellt sei, und das Diskurs- dem Demokratieprinzip voran ginge, dann folge aus der Verschränkung von Diskursprinzip und Rechtsform nicht notwendigerweise der Anspruch an die Verfahren, das Demokratieprinzip im Sinne einer *Herrschaft durch das Volk* umzusetzen, sondern nur *für das Volk*. Dieser Anspruch an die Herstellung von Akzeptabilität, also der Möglichkeit rationaler Zustimmung, könnte auch, so Lieber, durch einen empirisch-informierten Philosophenkönig oder eine Aristokratie geleistet werden. (Vgl. DVfG, S. 56 – 59, siehe zu Kant: S. 60 – 67)

308 Kommunikationsaufnahme würde mit Verständigungswillen und -bereitschaft zusammenfallen, so Habermas (VsGS, S. 142). Marxsen (GuM, S. 84f.) sieht hierin die Übertragung eines *Ideals der Versöhnung* auf den Begriff der Sprache, der dann deren Wirklichkeit nicht mehr zu fassen vermöge. Dieser Aussöhnungsmechanismus kann als Struktur der Integration verstanden werden, als Ausgleich von Divergentem. Marxsen (GuM, S. 85 – 88) kritisiert weiter, dass die Konzeption der Kommunikation von Habermas sich nicht objektiv ausnehme, sondern als *subjektives Bekenntnis*

gungen *rationaler Kommunikation* sieht er die Potentiale gelingender *Verständigung* bereits angelegt.³⁰⁹ Dem reziproken *Verstehen* ginge ein (geteiltes) *Verständnis* zuvor, mit dem sich die Positionen des Sprechers und Hörers sowie ihrer Umstände aufkläre.³¹⁰ Dies *Einverständnis* im Sinne einer *übereinstimmenden Ausrichtung* des *Verstehens* ist nicht nur das Ziel, sondern auch der Weg und der Grund: Nur über eine *Einigkeit* in Fragen der Situation, des Kommunikationstyps und des Geltungsanspruchs kann die *Einvernahme* in einem gemeinsam eingegangenen Diskurs erreicht werden. Letztlich sind die verschiedenen Typen von Handlung Teil *einer* kommunikativen Praxis,

»die vor dem Hintergrund einer Lebenswelt auf die Erzielung, Erhaltung und Erneuerung von Konsens angelegt ist, und zwar eines Konsenses, der auf der intersubjektiven Anerkennung kritisierbarer Geltungsansprüche beruht. Die dieser Praxis inwohnende Rationalität zeigt sich darin, daß sich ein kommunikativ erzeugtes Einverständnis letztlich auf Gründe stützen muß. Und die Rationalität derer, die an dieser kommunikativen Praxis teilnehmen, bemißt sich daran, ob sie ihre Äußerungen unter geeigneten Umständen begründen können.«³¹¹ (TkH I/S. 37)

Offen ist, wie sich das Verhältnis von argumentativer und situativer Koordinierung gestaltet und von was der *Konsens* getragen wird. Bleiben wir zunächst bei den Bedingungen der *Verständigung*. Marxsen fasst den Stellenwert *diskursiver Kommunikation* wie folgt zusammen: »Die Plausibilität der gesamten normativen Rekonstruktion hängt damit an der Annahme, dass es tatsächlich einen solchen Diskurs gibt, der der sozialen Macht vorgängig ist und sie durch Einbettung in einen normativen Kontext in unbedenkliche Bahnen lenkt. Wäre das nämlich nicht der Fall, dann wäre der politische Prozess als Ergebnis eines Machteinsatzes und nicht in einem diskurstheoretischen Sinne bestimmbar.« (GuM, S. 257)

3.1.2 Die Grenzen der Abstraktion – Der geteilte Wissensvorrat

Indem Habermas (TkH I/S. 400f.) das *Verständnis* von Sprechakten an die Nachvollziehbarkeit ihrer *Begründung* bindet, wird die Annahme, sich auf *eine* Ebene zu beziehen, mit hin von und in einer *Welt*³¹² zu sprechen, zur relevanten Kondition gelingender *Verstän-*

zur normativen Praxis: So lege Habermas nicht die Struktur der Kommunikation offen, sondern kapriziere sich auf ein bestimmtes normatives Konzept kommunikative Praxis.

- 309 »Wir unterstellen, daß die Subjekte unter geeigneten Umständen sagen können, welcher Norm sie folgen und warum sie diese Norm als gerechtfertigt akzeptieren; [...]« (VsGs, S. 154) Die Rechtfertigung muss allerdings diskursiv erfolgen, da das Ergebnis ansonsten partikular verzerrt wäre. Die Frage ist, warum Habermas statt der gegenseitigen Offenheit und Kritikfähigkeit hier auf ein individuelles reflexives Vermögen abstellt.
- 310 Nach Habermas wissen die Beteiligten intuitiv, ob sie und das Gegenüber erfolgs- oder verständigungsorientierten Einstellungen folgen. Er (TkH I/S. 386) setzt ein vortheoretisches Wissen kompetenter Sprecher voraus, die neben einem intuitiven Zugang zur Art des Handelns auch die Einsicht der Fehlbarkeit teilen.
- 311 Dem entspricht Habermas' Bekenntnis zu einer kognitivistischen Position, nach der »praktische Fragen grundsätzlich argumentativ entschieden werden können« (TkH I/S. 40). Diesem grundsätzlichen Können ist auch ein Wollen beigeordnet, wie wir schon gesehen hatten.
- 312 Habermas verweist hier auf einen Ansatz mit einem phänomenologischen Hintergrund: »Der Phänomenologe bedient sich nicht umstandslos des Leitfadens zielgerichteter oder problemlösender Handlungen. Er geht nämlich von der ontologischen Voraussetzung einer objektiven Welt nicht einfach aus, sondern

digung.³¹³ (Vgl. TkH I/S. 148) Um zu verstehen, was Alter meint, muss einsichtig sein, von wo aus und von was er spricht: Wenn wir über Politik streiten, ist es eben ein zentraler Unterschied, ob ich meine Meinung vortrage, ob wir darüber sprechen, was ist, oder ob wir uns darüber unterhalten, was sein sollte, was man machen müsse.³¹⁴ Die Definition der Situation ist zugleich die Bedingung des Verstehens und das Objekt der Verständigung, sie geht dem kommunikativen Handeln also zuvor wie nach. Die Frage ist nun, woraus sich die geteilte Einsicht darin speist, was für eine Situation vorliegt.

Zunächst trennt Habermas verschiedene Bezüge der Akteure zur Welt, die sich objektiv, sozial oder subjektiv ausnehmen können und mit jeweils eigenen Formen der Begründung einhergehen. Auch wenn dabei eine Dimension dominant sei, würden die anderen Bezüge stets mitlaufen und sich so implizit reproduzieren.³¹⁵ Wie sich Geltungsansprüche auf Diskurstypen bezögen und sich mit diesen veränderten, so variere die Funktionsweise von Begründung³¹⁶ mit dem Aussagetyp im jeweiligen Diskurs.³¹⁷ Dissense seien folglich Resultate disparater Ebenen: Eine Verwechslung wäre es zum Beispiel, wenn eine Person eine Lebensweise als nicht legitim deklariere, für die Begründung aber nur sein Empfinden angeben könne. Die adäquate Einordnung der Diskurse ist daher ebenso zentral für die Prüfung der Stichhaltigkeit von Argumenten wie für das Verständnis der Aussage. (Vgl. TkH I/S. 169f.) Auf diese Bedingung des Verstehens verweist auch Marxsen: »Einsehbar ist ein erhobener Geltungsanspruch für Teilnehmer einer Argumentation immer dann, wenn die Aussage vor dem Hintergrund bestehender Gewissheiten plausibel ist; sie muss also immer

macht diese zum Problem, indem er nach den Bedingungen fragt, unter denen sich die Einheit einer objektiven Welt für die Angehörigen einer Kommunikationsgemeinschaft konstituiert. Objektivität gewinnt die Welt erst dadurch, daß sie für eine Gemeinschaft sprach- und handlungsfähiger Subjekte als ein und dieselbe Welt gilt.« (TkH I/S. 31) Die Verständigungsbasis wird so erst eingeholt: »Mit dieser kommunikativen Praxis vergewissern sie sich zugleich ihres gemeinsamen Lebenszusammenhangs, der intersubjektiv geteilten Lebenswelt.« (TkH I/S. 32) Das geteilte Hintergrundwissen einer Welt geht also auf kommunikative Praxen zurück.

- 313 Mithin müssen neben der eigentlichen Situation auch die Kontexte und gegenseitigen Implikationen geklärt sein. (Vgl. TkH I/S. 181)
- 314 Wir verstehen Sätze nur, wenn wir nachvollziehen können, unter welchen Bedingungen sie wahr sind. (Vgl. TkH I/S. 374) Transzendente Verweise sorgen dabei ebenso so sehr für Verwirrungen wie Bezugsverwechselungen von Welten. (Vgl. TkH I/S. 375f.) Wichtig sei zudem, dass sich die Teilnehmenden innerhalb derselben Welt bewegen.
- 315 Habermas (TkH II/S. 183) geht davon aus, dass sich die Kommunikationsteilnehmer stets gleichzeitig auf die drei Welten beziehen. Zwar richtet sich der Geltungsanspruch immer speziell an eine Welt, ein Konsens beziehe aber immer alle drei Ebenen mit ein. (Vgl. TkH II/S. 184)
- 316 Offensichtlich wird dies auch bei Habermas' (TkH I/S. 190) Ausführungen zu der Interpretation eines Textes, wobei Interpretation und Verständnis zusammenfallen.
- 317 Habermas differenziert Typen von Welten, Handlungen und Argumentationen in einem Dreierschema, teilweise sind auch Verbindungen zwischen den Typen und Stufen angelegt. (Vgl. das Schaubild TkH I/S. 45, Fig.2) »Die Begründung deskriptiver Aussagen bedeutet den Nachweis der Existenz von Sachverhalten; die Begründung normativer Aussagen bedeutet den Nachweis der Akzeptabilität von Handlungen bzw. Handlungsnormen; die Begründung evaluativer Aussagen den Nachweis der Präferierbarkeit von Werten; die Begründung expressiver Aussagen den Nachweis der Transparenz von Selbstdarstellungen; und die Begründung explikativer Aussagen den Nachweis, daß symbolische Ausdrücke regelrecht erzeugt worden sind.« (TkH I/S. 67)

in Beziehung zu einem Referenzsystem gesetzt werden, welches im konkreten Fall als Bewertungsmaßstab fungieren soll.« (GuM, S. 100) Diesen Maßstab *gegebener Kontexte* bindet Habermas wiederum an die abstrakte Reflexivität der Rationalität:

»Rational nennen wir eine Person, die ihre Bedürfnisnatur im Lichte kulturell eingespielter Wertstandards deutet; aber erst recht dann, wenn sie eine reflexive Einstellung zu den bedürfnisinterpretierenden Wertstandards einnehmen kann. Kulturelle Werte treten nicht wie Handlungsnormen mit Allgemeinheitsanspruch auf. Werte kandidieren allenfalls für Interpretationen, unter denen ein Kreis von Betroffenen gegebenenfalls ein gemeinsames Interesse beschreiben und normieren kann.« (TkH I/S. 41)

Beide Attribute der Rationalität verweisen auf unterschiedliche Logiken: Die *Standards* stellen auf einen konkreten und damit nicht universal rechtfertigbaren kulturellen Rahmen ab, der die subjektiven Einstellungen und *Werte* prägt. Dem entgegen löst die Reflexivität den verbindenden Kontext auf und verpflichtet die Akteure auf abstrakte Universalität und Reziprozität. Warum aber führt Habermas die *Einbindung* ein, nur um sie dann aufzuheben? Warum reicht die Koordination der *kommunikativen Rationalität* für die *Verständigung* nicht aus? Wenn das Konkrete eine Orientierung des Handelns leistet, wie kann es einerseits reflexiv überstiegen werden, andererseits aber seine Bindungskraft behalten? Das Primat der Rationalität widersetzt sich der *Einbindung in Kontexte*, ihrer Fundierung gemeinsamen *Verstehens* des Gemeinten und Koordinierung gelingender Kommunikation: Gemäß der Logik reflexiv-abstrakter Universalisierung kann die Validität des Konkreten nicht bestehen. Zugleich ist laut Habermas (TkH I/S. 121) die reflexive Kritik dauerhaft *nur* wissenschaftlichen Diskursen zuzumuten, könnten und müssten sich diese doch beständig selbst hinterfragen. So steht dem reinen Prozessieren der reflexiven Rationalität die Orientierung kommunikativer Alltagspraxen an dem *geteilten Kontext* eines *kulturellen Wissensvorrats* gegenüber. Die *Gültigkeit* von Aussagen wird dabei an ihre universale Qualität gebunden, wodurch sich das Konkrete nicht mehr legitimieren kann, sondern der sekundären Orientierung dient. Dennoch bleibt trotz der Prävalenz des Rationalen in Habermas Denken ein Moment des Konkreten aktiv, das aber beständig mit der Forderung seiner Dekontextualisierung konfrontiert wird. Die Koordinierung der *Verständigung* steht unentschieden zwischen den externen Umständen eines *kulturellen Hintergrunds* und der internen Logik *reflexiver Rationalität*.³¹⁸

Der *Fundus* stützt zwar die *Verständigung*, zugleich gerät er aber in Konflikt mit dessen Anspruch absoluter Transparenz: Im Zuge des Reflexionsanspruchs stellt Habermas die Forderung auf, dass Situationen vollständig offen liegen, also erfassbar, beschreibbar

318 »Im Verlauf der kommunikativen Alltagspraxis bewegen sich die Akteure schon immer in einem »Raum der Gründe«. Sobald sie sich miteinander über etwas verständigen wollen, können die Beteiligten gar nicht anders, als für ihre Äußerungen gegenseitige Geltungsansprüche zu erheben. Damit behaupten sie implizit, daß das, was sie sagen, als wahr oder richtig oder wahrhaftig, in jedem Fall als vernünftig akzeptiert werden kann und daß das Gesagte, wenn es problematisiert wird, in diesen Hinsichten rational begründet werden kann.« (HdD, S. 98) Der geteilte Wissensvorrat steht in Spannung zu dieser Universalisierung: Mithin geht es nicht nur um Begründung, sondern um die Allgemeinheit der Gründe. Zur Konstitution von Alltagserfahrung siehe VsGS, S. 56.

und einsichtig sind, gleichzeitig ist es aber die Funktion des *Fundus*, diese Exposition qua Evidenz zu kaschieren. Gerade weil er die Offenheit verdeckt, erleichtert der *Fundus* die Koordination. Habermas (TkH I/S. 181) gesteht zu, dass immer nur einzelne Punkte einer geteilten Welt hinterfragt würden und der restliche implizite Kontext bestehen bliebe, und zudem, dass sich eine Situation zwar erhellen ließe, das Subjekt seinen eigenen Hintergrund aber nicht übersteigen könne. Diese vermittelnde Position will das Problematisierte auf einen Ausschnitt beschränken und den Rest im Gewissen belassen: »Jeder Verständigungsvorgang findet vor dem Hintergrund eines kulturell eingespielten Vorverständnisses statt. Das Hintergrundwissen bleibt als Ganzes unproblematisch; nur der Teil des Wissensvorrates, den die Interaktionsteilnehmer für ihre Interpretation jeweils benützen und thematisieren, wird auf die Probe gestellt.«³¹⁹ (TkH I/S. 149f.) Unklar bleibt, ob es nun die Transparenz reziproker Öffnung oder die gemeinsame Einbindung in konkrete Umstände ist, die die *Verständigung* fundiert: Wie sich die Reflexivität nicht mit unausgesprochenen Inhalten zufriedengeben kann und diese folglich problematisieren muss, so verfahren sich die Umstände gegenüber Versuchen ihrer selektiven *Verflüssigung* und binden diese selbst wieder in ihren Kontext ein. Es stehen sich demnach nicht einfach zwei Formen der *intersubjektiven Koordination* gegenüber, die sich verknüpfen ließen, sondern zwei disparate Logiken, die gegenseitig bedrohten. Ferner verweist Habermas (TkH I/S. 182 u. S. 217) neben der Eingelassenheit und der perspektivischen Gebundenheit auf ein Rationalitätspotential eben dieser Kultur, mit dem wiederum eine Umstellung auf Universalität und Reflexivität einherginge. So müsse die Kultur der Moderne den *strukturellen Merkmalen moderner Lebenswelten* nachkommen.³²⁰ Folglich geht Habermas der Frage nach, ob nicht bestimmte Bereiche der *westlichen Kultur* (wissenschaftliches Denken, autonome Kunst, posttraditionalistische Rechts- und Moralvorstellungen) universalistische Potentiale bergen, was er ihnen auch bescheinigt: So trüge die moderne Kultur das Bewusstsein ihrer Kontingenz ebenso in sich wie die Potentiale der Rationalität und Reflexivität. (Vgl. FuG, S. 11) Auch wenn Habermas so in den *Kontext* selbst Züge der *Dekontextualisierung* einträgt, bleibt die Frage offen, ob und wie diese Kultur die Leistung der Koordination übernehmen soll, gerade wenn die Welt der Moderne immer komplexer wird. Die Problematik des geteilten *Fundus* verschärft sich noch im Zuge der Säkularisierung: Diese sei mit der Ausbildung *kommunikativer* Strukturen gekoppelt, die zu einer *Generalisierung* und *Formalisierung* sozialer Bindungen führten. (Vgl. TkH II/S. 128) Mit dem Abbau *sakraler Autorität* gewinne das kulturelle Wissen Relevanz für Situationsdefinition

319 »Für beide Seiten besteht die Interpretationsaufgabe darin, die Situationsdeutung des anderen in die eigene Situationsdeutung derart einzubeziehen, daß in der revidierten Fassung »seine« Außenwelt und »meine« Außenwelt vor dem Hintergrund »unserer Lebenswelt« an »der Welt« relativiert und die voneinander abweichenden Situationsdefinitionen hinreichend zu Deckung gebracht werden können.« (TkH I/S. 150) Die Zuordnung sei nur im Ausnahmefall stabil und eindeutig. Dagegen steht das Ideal der reflexiven Eröffnung auch des Impliziten in der intersubjektiven *Verständigung*. (Vgl. FuG, S. 278)

320 »Die universalistische Position muß nicht den Pluralismus und die Unvereinbarkeit der historischen Ausprägungen leugnen, aber sie sieht diese Mannigfaltigkeit der Lebensformen auf die kulturellen Inhalte beschränkt und behauptet, daß jede Kultur, wenn sie überhaupt einen bestimmten Grad der »Bewußtmachung« oder »Sublimierung« erreichen würde, bestimmte formale Eigenschaften des modernen Weltverständnisses teilen müßte. Die universalistische Annahme bezieht sich also auf einige notwendige strukturelle Merkmale moderner Lebenswelten überhaupt.« (TkH I, S. 254f.)

und -koordination (Vgl. TkH II/S. 136f.), da aber unter den Bedingungen der Moderne das kulturelle Wissen reflektiert und kritisiert würde, müsste die Bestimmung der Situation und der passenden Normen letztlich von den Individuen selbst geleistet werden. Die Funktion der Koordinierung wird also mit dem Verlust aller Ordnung und Übersicht dem Einzelnen überantwortet, ohne dass es noch ein sicheres oder sicherndes Gelände gäbe.

Intersubjektive *Begründungen* bindet Habermas an ein Primat des Verfahrens, das ihre Legitimität und Neutralität garantiere und die kommunikative Koordinierung gewährleiste.³²¹ Es komme mithin nicht auf den Inhalt des Gesetzes oder der Norm an, sondern auf eine formale Qualität. So soll den Erfordernissen des Pluralismus ebenso Rechnung getragen werden wie der Kontingenzt. Hier muss offenbleiben, ob die Moderne mit diesem formalistischen Verständnis adäquat beschrieben wird und das Prozedere selbst *neutral* sei kann, es stellt sich jedoch die Frage, inwieweit die performative Ausgestaltung die *traditionelle* Rolle der Gewissheiten übernimmt. Wie der Problematisierungssog eingeeht werden soll, ist dabei ebenso unklar wie die Absicherung geteilter Bezüge im *Taumen der Verflüssigung*: Wie kann es bei *einem* Ausschnitt bleiben, wie den Bezug auf dieselbe *Welt* sichern? Die Ursache scheint in der *Ambivalenz der Moderne* selbst zu liegen: Einerseits unterwirft diese alle kulturellen Kontexte und Garantien ihrer rationalen Logik, müssen sie doch kritisierbar, differenziert, reflexiv, kognitiv und evaluativ sein, andererseits bleibt sie selbst auf die konkrete Integrationskräfte, die Absicherung des Diskursniveaus durch die Kultur sowie die Bereitstellung von Bezugspunkten des Geteilten verwiesen.³²²

Die Diskursethik als *kommunikativ verflüssigte Moral* übernehme in der Moderne die Aufgabe der Koordinierung: »In ihr hat sich der archaische Kern des Normativen aufgelöst, mit ihr entfaltet sich der rationale Sinn normativer Geltung.« (TkH II/S. 140) Sie böte Strukturen *kommunikativer Verständigung*, die rationale Akzeptabilität und Universalität verbürgen, und löse sich zugleich von Formen konkreter Einbindung: »Die Allgemeinheit einer moralischen Norm kann freilich für deren Gültigkeit nur dann ein Kriterium sein, wenn damit gemeint ist, daß allgemeine Normen in begründeter Weise den gemeinsamen Willen aller Betroffenen zum Ausdruck bringen.«³²³ (TkH II/S. 143) Eine Gegenlesart ergibt sich indes, wenn nicht das kreativ-setzende Moment der Handlungen betont wird, sondern die Vermeidung dessen, was für Andere nicht akzeptabel ist: Wenn eine Norm *allgemeine Zustimmung* verlangt, müssen jedwede konkrete Implikationen ausgeschlossen werden. Jeder

321 Baynes weist auf einen strengen Begriff des Prozeduralismus in der US-amerikanischen Diskussion hin, nach welchem keine Vorbedingungen die Verfahren und die Ergebnisse limitieren dürfe: »Habermas' model is clearly not procedural in this sense since it draws upon the ideals of liberty and equality implicit in the idea of communicative reason [...]. It presupposes as an element of practical reason an ideal of citizen's autonomy that should be reflected in an institutional design incorporating various practical discourses.« (Baynes 2002, S. 16)

322 »Die Vitalität, die Wahrnehmungsfähigkeit und das Niveau der öffentlichen Diskurse hängen nicht zuletzt vom semantischen Potential, dem Tiefgang und der Artikulationskraft einer politischen Kultur ab, die den Gerechtigkeitsinn und die Imagination einer Bevölkerung prägt.« (E IV, S. 20) Wie sich die Verbindung einer konkreten Kultur und einem universalen Gerechtigkeitsinn denken lässt, bleibt offen.

323 Die Verwirklichung dieses Kollektivwillens wird Habermas dann in der Rechtstheorie ausbreiten.

Anschein von Partikularität ist aufgrund des Risikos der Heteronomie zu vermeiden.³²⁴ Der universalistische Anspruch hemmt den Gestaltungswillen immer dann, wenn von keiner gesicherten Allgemeinheit ausgegangen werden kann, wodurch sich die Koordinierungsleistung deutlich schmälert. Ohne es hier ausführlich darstellen zu können, bleibt auch das Verhältnis zwischen universalen und partikularen Momenten innerhalb der Diskursethik diffizil.³²⁵ Um sich weiter von der Koordinierung des Konkreten abzu-

324 Baynes (2002, S. 24) weist auf diese *Vermeidungsstrategie* gegenüber dem Konkreten hin.

325 Habermas (THE, S. 131ff.) geht auf dieses Problem in einer Diskussion ein, welche die Einwände Hegels gegen Kant aufgreift. Heteronomie schließe sich im Rahmen der Diskursethik aus, weil im Zuge einer komplexeren pluralistischen Welt das Konkrete einfach konkreter und das Abstrakte abstrakter würde. Partikulare Interessen seien nicht auf *Konsens*, sondern einzig auf Kompromisse angewiesen. Nur die *Verfahren* der Kompromissbildung müssten sich moralisch rechtfertigen. Die Inhalte selbst könnten sich nicht legitimieren, da sie nicht verallgemeinerbar wären. Auch ein *verständigungsorientiertes Handeln* schließt sich mithin aus; Das Partikulare ist ein Raum strategischen Handelns. Ob sich in diesem Zusammenhang die Verfahren moralisch rechtfertigen lassen, muss an dieser Stelle offenbleiben. Innerhalb der strategischen Sphäre erscheint es zumindest kaum möglich. Warum sollten strategisch Handelnde ihre partikularen Kompromisse universell begründen? Wenn wir zulassen, dass sich Nutzenmaximierer strategisch verhalten, kann es zu Übervorteilungen, Überredungen, Täuschungen usw. kommen, ohne dass der Akteur nun das Interesse aller im Blick haben müsste: Eben weil es diese Sphäre ist, ist es möglich, sich so zu verhalten. Freilich kann der strategisch Handelnde ein Kompromissverfahren nicht rechtfertigen, aber aus strategischer Sicht gutheißen. Das Konkrete hat gerade den Vorteil, nicht universell sein zu müssen, wodurch sich der Anspruch der moralischen Qualität an Verfahren hier eher fremd ausnimmt. Eine moralisch-gerechtfertigte Verständigung kann keinen Ausschluss potentiell Betroffener begründen, bei der konkreten Kompromissfindung sollte es aber um konkrete Beteiligte gehen. Habermas müsste an dieser Stelle eine andere Option bieten, um das vermittelnde Potential dieses Verfahrens zu plausibilisieren. Aber der eigentliche Grund für Hegels Einwand war ja, dass sich das Konkrete gegenüber dem Universalen auflöst und keine Verbindung zwischen diesen bestehen könne. Ein solches Verfahren soll eine Inhaltsferne bei gleichzeitiger moralischer Legitimierung gewährleisten. Das Partikulare kann sich aber nicht rechtfertigen: Das Konkrete kann vor dem universalen Auditorium nicht bestehen. Das Rechtfertigungs- und Anerkennungsstreben des Konkreten bleibt ohne Chance, nur das Allgemeine kann sich legitimieren.

Im universellen Horizont können auch nach Habermas (DuG, S. 146) nicht alle Fragen verhandelt werden, sondern nur solche, die einer *unparteilichen Beurteilung zugänglich* wären. Fragen der Abtreibung zum Beispiel schlossen sich qua Fehlen eines universalen Horizontes aus. Im universellen Horizont hätten die Fragen einen Platz, die im Bezug zur Gerechtigkeit verhandelt werden könnten. Wir hatten schon angemerkt, dass sich fast alle Fragen im politischen Raum einen Bezug zur Gerechtigkeit aufweisen und eine Exklusion über dieses Kriterium letztlich willkürlich und artifiziell bleibt. Ebenso ist die Gerechtigkeit kein einmütig und abschließend bestimmter Begriff. Politisch-ethische Fragen u.a. will Habermas (EzD, S. 274f.) weder ausschließen noch seien sie irrelevant: Fragen der Moral komme aber eine eigene Qualität zu, sie wären im Sinne der Allgemeinheit zu verhandeln. In der multikulturellen Moderne müssen die Regeln und Prinzipien immer abstrakter werden und immer weniger Horizonte der Alltagswelt prägen. Habermas steht zwischen einer exklusiven und einer inklusiven Charakterisierung der Zulassung zum allgemeinen Diskurs: Einerseits betont Habermas die Eigenart des Diskurses, dessen unbedingte Verpflichtung auf Universalität und die notwendige Beschränkung des Zugangs. Andererseits hebt Habermas (ebd., S. 280) die einschließenden Potentiale, die Vermittlung und den Ausgleich hervor, die eben keine Konfrontation, keine Abschließung unbedingt einfordern. Hier geht es um die Verständigung, um integrative, kooperative und kohäsive Aspekte der Kommunikation. Nicht die funktionalen Imperative bilden den Schwerpunkt, sondern die Einholung des Einhelligen und Einvernehmlichen, aus

setzen, führt Habermas die formal-prozedurale Ausrichtung *normativer Begründung* an: »Der Begriff der Sollgeltung wird auf diesem Wege [gemeint ist die Verallgemeinerung – TB] von empirischen Beimengungen gereinigt; die Gültigkeit einer Norm bedeutet am Ende nur noch, daß diese von allen Betroffenen mit guten Gründen akzeptiert werden könnte.« (Tkh II/S. 143) Der mit dem *nur* einhergehende Anspruch der Simplität, mit der sich die Herstellung und Umsetzung rationaler *Einvernahme* auszeichne, bleibt allerdings von der *Reinigung* abhängig. Zugleich steht der Universalisierung auch in der Moderne ein Beharrungsvermögen des Konkreten gegenüber:

»Die traditional eingewöhnten Lebensformen finden ihren Ausdruck in partikularen, durch Sondertraditionen geprägten Gruppenidentitäten, die sich überlagern und überlappen, miteinander rivalisieren usw.; sie sind nach ethnischen und sprachlichen, regionalen, berufsständischen oder konfessionellen Überlieferungen differenziert. In modernen Gesellschaften haben diese Lebensformen ihre totalisierende und damit ausschließende Kraft eingebüßt; aber als konkrete Lebensformen gehorchen sie einem anderen Maßstab als dem der Universalisierung.« (Tkh II/S. 166)

Was aber ist dieser Maßstab dann? Und was ist seine Bedeutung für universal-abstrakte Normen, sich im Falle der Umsetzung an konkreten Umständen bemessen zu sollen?

dem ein positiver und produktiver Umgang mit der Spannung zwischen Allgemeinem und Konkretem folgt. Ob nun beide Aspekte kompatibel sind, ist eine andere Frage.

Bei der Anwendung von allgemeinen Grundsätzen wiederholt sich das Problem: Hier ist das Scharnier nicht ein Verfahren, sondern die *kluge* Anwendung von Normen, die das Konkrete mit dem Allgemeinen verbindet. Ob und wie diese Vermittlung nun funktioniert, bleibt offen. »Auch die Diskursethik muß sich dem Problem stellen, wie dieser für Begründungsleistung unvermeidliche Schritt zur Entweltlichung der Normen rückgängig gemacht werden kann. Moralische Einsichten müßten für die Praxis in der Tat folgenlos bleiben, wenn sie sich nicht auf die Schubkraft von Motiven und auf die anerkannte soziale Geltung von Institutionen stützen könnte. Sie müssen, wie Hegel sagt, in die konkreten Pflichten des Alltags umgesetzt werden. Soviel ist also richtig: jede universalistische Moral ist auf entgegenkommende Lebensformen angewiesen. Sie bedarf einer gewissen Übereinstimmung mit Sozialisations- und Erziehungspraktiken, welche den Heranwachsenden stark internalisierte Gewissenskontrollen anlegen und verhältnismäßig abstrakte Ich-Identitäten fördern.« (THE, S. 134) Auch politische Institutionen und Rechts- wie Moralvorstellungen müssen schon vorgeformt sein, damit eine universale Moral wirksam wird. Der Entweltlichung von Normen wird durch den Hinweis auf die Entweltlichungstendenzen der Welt selbst begegnet. Diese Abstraktion begreift Habermas als wünschenswert, gleichwohl als anspruchsvoll: Wenn sich infolge institutioneller Defizite, mangelhafter Lebensumstände, Elend usw. eine universalistische Moral als unpraktikabel erweist, »verwandeln sich moralische Fragen in in Fragen der politischen Ethik.« (ebd., S. 136) Der Politik ist es dann anheimgestellt, für notwendigen Verbesserungen der Umstände zu sorgen. Es ist fraglich, ob Habermas durch die Umstellung auf politisch-ethische Diskurse die Ansprüche der Verallgemeinerbarkeit auf allen betroffenen Ebenen beseitigen kann. Wenn der *postkonventionelle* Status noch nicht erreicht ist, sind die Moral, die Gerechtigkeit, die Politik und Öffentlichkeit noch partikular. Wie nun aus dieser Konkretheit heraus moralisch-allgemeine Standpunkt erarbeitet werden können, streift Habermas nur kurz und muss daher offenbleiben. Daneben ist fraglich, ob der politische Auftrag, die Diskursteilnehmer des universalen Auditoriums zu entfesseln, auf eine politisch-ethische Einheit beschränkt bleiben kann. Der Anspruch auf Emanzipation muss global sein, weil nur befreite Diskursteilnehmer Stellung nehmen können. Siehe zur Diskursethik auch Marxsen (GuM, S. 61 – 79), Henrich (2007), Niquet (2001) und Gottschalk-Mazouz (2000).

Wie lassen sich die Notwendigkeiten der *Verflüssigung* und der Gewissheit vereinbaren, sofern dies überhaupt möglich ist? Habermas kann auf die Fixpunkte der Orientierung im Gegebenen nicht verzichten, er kann ihnen unter den Bedingungen der Moderne aber nur dann einen Platz zuweisen, wenn sich diese performativ, reflexiv und rational annehmen und damit ihre Qualität verlieren.

Zuletzt lässt sich die *Ambivalenz* auch in der Differenzierung von Normen und Werten ausmachen:

»Prinzipien oder höherstufige Normen, in deren Licht andere Normen gerechtfertigt werden können, haben einen deontologischen, Werte hingegen einen teleologischen Sinn. Gültige Normen verpflichten ihre Adressaten ausnahmslos und gleichermaßen zu einem Verhalten, das generalisierte Verhaltenserwartungen erfüllt, während Werte als intersubjektiv geteilte Präferenzen zu verstehen sind. Werte drücken die Vorzugswürdigkeit von Gütern aus, die in bestimmten Kollektiven als erstrebenswert gelten und durch zielgerichtetes Handeln erworben oder realisiert werden können.«³²⁶ (FuG, S. 310f.)

Normen haben einen universalen Geltungsanspruch, Werte sind partikular und auf bestimmte Kollektive bezogen.³²⁷ »Normen und Werte unterscheiden sich also erstens durch ihre Bezüge zu obligatorischem bzw. teleologischem Handeln; zweitens durch die binäre bzw. graduelle Kodierung ihres Geltungsanspruchs; drittens durch ihre absolute bzw. relative Verbindlichkeit und vierten durch die Kriterien, denen der Zusammenhang von Norm- bzw. Wertsystemen genügen muß.« (FuG, S. 311) Infolge ihres Universalisierungspotentials kommt Normen in der Systematik der Konzeption Habermas eine zentrale Position zu, so haben sie im *System der Rechte* Vorrang.³²⁸ Was für eine Legitimation können aber Werte im *postkonventionellen* Zeitalter noch haben? Ihre Partikularität muss in Folge des Universalitätsanspruchs der kritischen Reflexion und der argumentativen Rechtfertigung gegenüber dem *allgemeinen Publikum* überwunden werden.³²⁹ (Vgl. Marxsen, GuM, S. 81) Festzuhalten bleibt die Schlüsselfunktion der Universalisierung über die Rationalität, die sich auch im Falle der Normen Bahn bricht: »Der Anspruch, daß eine Norm im gleichmäßigen Interesse aller liegt, hat vielmehr den Sinn rationaler Akzeptabilität – alle möglicherweise Betroffenen müßten ihr aus guten Gründen zustimmen können.« (FuG, S. 133) In der Moderne zählt nur noch das bessere Argument, nur so können Geltungsansprüche intersubjektiv gerechtfertigt und *verstan-*

326 Im Gegenschluss müssen Normen mit Hilfe eines vermittelten Sinns zu Handlungen motivieren oder diese begründen. (Vgl. VsGS, S. 32) Die verpflichtende Kraft würde somit an ein Vorverständnis gebunden sein. Dagegen spricht allerdings der universale Anspruch von Normen.

327 Anders EBkH, S. 167: Hier werden Normen kollektiv verengt.

328 Wenn Habermas Werte dann auf die Subsysteme beschränken möchte, ist das zwar aus systematischen Gründen verständlich, es bleibt dennoch unklar, wie Werte vom *strategischen* in *kommunikatives Handeln* übersetzt werden können.

329 Der Universalisierungsgrundsatz selbst steht nach Habermas unter Ideologieverdacht. Er versucht dieses Prinzip zu rechtfertigen, indem er es als eine Argumentationsvoraussetzung beschreibt, auf die sich jeder Sprechende idealiter einlassen muss. (Vgl. E III S. 16f.) Zwar bezieht sich Habermas hier auf das Feld der Moral, die Argumentationsvoraussetzungen sollten aber allgemein gelten, was wiederum Komplikationen bezüglich der ethisch-politischen Diskurse nach sich zieht.

den werden.³³⁰ Letztlich steht die Einholung des *Einen* unentschieden zwischen ante- und postzedenten Modi der *Rationalität* (*Einverständnis* und *Verständigung*) und den peripheren Kontexten einer Kultur (*Vorverständnis*).

3.2 Die Lebenswelt als Integrationsstruktur – Über die Auflösung eines Sinnspeichers

Die Spannung zwischen Allgemeinem und Konkretem weiter im Blick soll es nun um die *Lebenswelt* gehen, die Habermas als einen kollektiven *Erfahrungsraum* ausweist und der er genuine konstitutive, integrative und koordinative Potentiale attestiert. Vorweggenommen sei, dass sich die angesprochene Friktion im Lebensweltkonzept nicht löst, sondern wiederholt: Einerseits bezeichnet die Lebenswelt einen latenten *Wissens-* und *Sinnspeicher*³³¹, andererseits setzt sie Habermas der *Rationalisierung* aus, wobei sich die *Verständigung* von vorgefundenen Interpretationen lösen und den Akteuren selbst überantwortet werden müsse. Der Reflektierende, dem Habermas vormals noch einen Rückzugsort zugestand, ist nun genötigt, auch dies letzte Gewisse noch in Zweifel zu ziehen.³³²

Nach Joas (2002, S. 166) erfüllt die Lebenswelt im Konzept Habermas zwei Aufgaben: Zum einen meine sie einen *ordnungstheoretischen Typus*, zum anderen eine *erkenntnistheoretische Position*, wobei sich Konzeptionen einer *negotiated order* kaum mit der Epistemologie einer *world that is there* vereinbaren ließen.³³³ Indem Habermas die Lebenswelt um die Funktionen kultureller Reproduktion, sozialer Integration und individueller Sozialisation erweitere, nähme er eine Verschiebung vor, in der »die aus der Perspektive von Teilnehmern in Handlungssituationen konzipierte Lebenswelt »objektiviert« (ebd., S. 167) würde. Joas plädiert dafür, diese *Objektivierungen*, wie sie Historiker mit Übersichten und Kontextualisierungen leisteten, von jenen der Erkenntnistheorie zu trennen, handle es hier doch »um eine selbstreflexive Vergewisserung der Voraussetzungsdimensionen von Erkennen und Handeln. Sie kann nur den Charakter einer formalen Bestimmung solcher Dimensionen annehmen.«

330 Infolge der reflexiv-diskursiven Moderne stellt sich die soziale Integration um. Diese wird nun nicht mehr von Werten geleistet, sondern über intersubjektive Anerkennungsprozesse: »Dann vollzieht sich die soziale Integration nicht mehr unmittelbar über institutionalisierte Werte, sondern über die intersubjektive Anerkennung der mit Sprechhandlungen erhobenen Geltungsansprüche. Auch die kommunikativen Handlungen bleiben in bestehende normative Kontexte eingebettet; aber der Sprecher kann auf diese mit Sprechhandlungen explizit Bezug nehmen und sich in verschiedener Weise auf sie einstellen. Aus dem Umstand, daß den Sprechhandlungen eine eigenständige, von bestehenden normativen Kontexten unabhängige illokutionäre Kraft zuwächst, ergeben sich bemerkenswerte Konsequenzen sowohl für die Geltung wie für die Anwendung von Normen.« (Tkh II/S. 136) Die Ausarbeitung eines sozialphilosophischen Konzepts der Anerkennung findet sich bei Honneth (2010 und 2012). Siehe auch die Arbeit Schmidt am Buschs (2011) und den Sammelband von Hetzel, Quadflieg und Salaverria (2011) zu *Alterität und Anerkennung*.

331 »Die Lebenswelt speichert die vorgetane Interpretationsarbeit vorangegangener Generationen; sie ist das konservative Gegengewicht gegen das Dissensrisiko, das mit jedem aktuellen Verständigungshandeln entsteht.« (Tkh I/S. 107)

332 Zwar sehe das klassische Konzept der Lebenswelt keine Möglichkeit der Ja/Nein-Stellungnahme vor, ein modernes Verständnis bedinge aber die Möglichkeit reflexiver Kritik. (Vgl. Tkh I/S. 108)

333 Die englischen Begriffe entstammen der pragmatischen Theorieschiene, die hier nach Joas einschlägig ist.

(ebd., S. 169) Epistemologische Zugänge hielten von lebensweltlichen Einflüssen gezielt Abstand. Beide Perspektiven hätten zwar ihre Berechtigung, sie dürften aber nicht, wie es Habermas nahelege, bruch- und umstandslos ineinander übergehen. (Vgl. Schnädelbach 2002, S. 28) Auch Marxsen (GuM, S. 101) trennt zwei distinkte Verwendungsweisen der Lebenswelt durch Habermas: Neben einem soziokulturellen Begriff zur Markierung institutionalisierter Sphären der Gesellschaft fasse er sie handlungstheoretisch als gewissheitsverbürgende *Hintergrundinstanz*. Wagner (RMÖ, S. 4) sieht hingegen in der Spannung zwischen der *lokalen, konkret-partikularistischen Lebenswelt* und den sie *transzendierenden, universalistischen Entzugs- oder Rationalisierungsmomenten* Optionen für ein Verständnis der *politischen Situation des beginnenden 21. Jahrhunderts*.³³⁴ Zugleich kritisiert er (RMÖ, S. 5f.) aber die Überformung lebensweltlicher Einlassungen durch kommunikativ-reflexive Idealisierungen, in deren Folge sich die latente, nicht-explizierbare Anlage der Lebenswelt auflöse.³³⁵ Nach der Klärung des vormodernen Lebensweltbegriff ist dessen Ausprägung in der Moderne nachzuvollziehen und anschließend auf Komponenten hin zu befragen, die sich einer Verflüssigung verweigern.

3.2.1 Die Lebenswelt der Vormoderne – Die Welt von Gestern...

Als *Komplementärbegriff* zum *kommunikativen Handeln* erlaube die Lebenswelt die Koordinierung der *Verständigung* über den *Kontext* eines kollektiven *Sinn- und Erfahrungs-*

334 Wagner (RMÖ, S. 16, weiterführend bis S. 56) deckt zudem eine *sprachphilosophische Wendung* im Lebensweltbegriff von Habermas auf, die in Abkehr von kulturellen Anbindungen nun eine grammatikalisch-strukturierte lebensweltliche Kontexterzeugung beanspruche.

335 Eine an der Einbettung des Lebenswelt-Konzeptes von Habermas in die Ansätze von Schütz und Husserl orientierte Arbeit bietet Sierra (2013) mit ihrer Studie zur Bestimmung der Möglichkeiten und Grenzen des Bezugs von Lebenswelt und Kultur. Auch wenn, wie sie (Ebd., S. 74 – 77) darstellt, es Habermas durch einen Perspektivenwechsel von einem phänomenologischen hin zu einem kommunikationstheoretischen Modell gelingt, die Lebenswelt von kulturellen Prägungen loszulösen und das Primat umzukehren, bleibt das konservierende und totalisierende Moment dem lebensweltlichen Wissen selbst eingeschrieben: »Kulturell oder nicht, sorgt die Lebenswelt, die sich handelnde Subjekte teilen, durch seinen besonderen Charakter für die vorausgesetzten Gemeinsamkeiten, die erst die Integration möglich machen.« (Ebd., S. 181) Die Frage nach dem Ursprung der Gemeinsamkeit, des integrierenden Geteilten, wird somit nur verschoben. (Vgl. ebd., S. 192) Weiterführend siehe auch Sierras (ebd. S. 158 – 167) Einordnung des Lebensweltbegriffs in drei Entwicklungsphasen, wonach Habermas zunächst Husserls Konzept, dann Schützs, und dann wieder Husserls präferiere. Scrubar weist kritisch darauf hin, dass Habermas' Verknüpfung der Lebenswelt mit einer Struktur des konsensualen Einverständnisses sich nicht von selbst verstehe und nach einer Begründung verlange: »Wir sehen hier also einen problematischen Punkt. Wohl bietet die Matrix der Lebenswelt als eine Deskription der konstitutiven lebensweltlichen Prozesse einen universalisierbaren Zugang zu ihnen. Jedoch ist diese methodologische Universalität von der Frage nach der sozialen Überwindung der mit ihr beschreibbaren perspektivischen Partikularisierung, also nach den in der Struktur der Lebenswelt angelegten Chancen konsensueller Universalisierung von Normen und Werten streng zu trennen.« (Scrubar 2007b, S. 28) Dies führt Scrubar (2007a, S. 68f.), der von Sierra wiederum nicht rezipiert wird, auf ein Missverständnis des Alltäglichen im Sinne Schützs durch Habermas zurück: Die Konstitutionsprozesse der gesellschaftlichen Wirklichkeit wären auch im Bereich des Alltäglichen nicht mit Harmonie, Authentizität und Verallgemeinerbarkeit deckungsgleich. So unterschätze Habermas die Bedeutung des Instrumentellen im Bereich der Lebenswelt (Vgl. Scrubar 2007c, S. 233)

raums.³³⁶ Ihr *Fundus* stiftet zwar Anknüpfungspunkte inform geteilter Weltverständnisse und macht so den Verzicht auf *strategisches Handeln* möglich, zugleich reibt sich der latente Wissenspeicher aber an der abstrakten Reflexivität *rationaler Kommunikation*.³³⁷

»Die Handlungssituation bildet für die jeweiligen Beteiligten jeweils das Zentrum ihrer Lebenswelt; sie hat einen beweglichen Horizont, weil sie auf die Komplexität der Lebenswelt verweist. In gewisser Weise ist die Lebenswelt, der die Kommunikationsteilnehmer angehören, stets präsent; aber doch nur so, daß sie den Hintergrund für eine aktuelle Szene bildet. Sobald ein solcher Verweisungszusammenhang in eine Situation einbezogen, zum Bestandteil einer Situation, wird, verliert er seine Trivialität und fraglose Solidität.« (TkH II/S. 188)

Situationen seien durch ihre Offenheit gekennzeichnet: Umschlossen und stabilisiert würden sie in und von lebensweltlichen Bezügen, die ebenso implizit blieben wie sie selbst nicht zur Disposition stünden. Ihre Unverfügbarkeit ist nicht die Folge ihrer etwaigen Objektivität, sondern ihres sublimen Status als das Vertraute und Gewisse *einer* Welt, die sich zudem durch ein *Immer-Weiter-So* (im Sinne Husserls³³⁸) auszeichne.³³⁹ (Vgl. TkH II/S. 189) Als basale Orientierung sozialer Deutungsprozesse³⁴⁰ lägen diese Interpretati-

336 Gelingende *Verständigung* benötige einen geteilten Bezugshorizont im Sinne der Einordnung des Gemeinten, nur so könne ein *Verständnis* gewährleistet und das *Dissensrisiko* bei Kontingenz minimiert werden: »Den Hintergrund einer kommunikativen Äußerung bilden also Situationsdefinitionen, die sich, gemessen am aktuellen Verständigungsbedarf, hinreichend überlappen müssen. Wenn diese Gemeinsamkeit nicht vorausgesetzt werden kann, müssen die Akteure mit verständigungsorientiert eingesetzten Mitteln strategischen Handelns versuchen, eine gemeinsame Situationsdefinition herbeizuführen, oder, was in der kommunikativen Alltagspraxis meist nur in Form von »Reparaturleistungen« vorkommt, direkt auszuhandeln.« (TkH II/S. 185) Das Hintergrundwissen und die Lebenswelt setzt Habermas (TkH II/S. 204) später in eins.

337 Die Lebenswelt wird von Habermas gleichsam partikularistisch bestimmt und von der universalen Vernunft abgesetzt. »Während der lebensweltliche Hintergrund aus einem impliziten Wissen besteht, das partikularer Natur ist, wahrt die detranszendentalisierte Vernunft ihren universal gesetzgebenden Charakter durch den Rückzug in die allgemeinen und unvermeidlichen pragmatischen Voraussetzungen des kommunikativen Handelns.« (E II, S. 21) Anzumerken ist, dass die Lebenswelt ebenso zu den Bedingungen gelingender Kommunikation gezählt wurde.

338 Weiterführend zu Husserls Lebensweltbegriff siehe die Arbeiten von Welz (1996), Eden (1999) und Gander (2001).

339 Das lebensweltliche Sinnfundament sei *vorprädikativ* sowie *vorkategorial*, und berge unvermittelte Gewissheit: »Die Lebenswelt bildet gleichzeitig den Horizont für Sprechsituationen und die Quelle von Interpretationsleistungen, während sie sich ihrerseits nur durch kommunikative Handlungen hindurch reproduziert.« (FuG, S. 38) Es sei kein Wissen im eigentlichen Sinne, da es nicht problematisiert werden könne. Anderenorts überträgt Habermas (VsGS, S. 71f.) den Anspruch der Überprüfung auch auf lebensweltliche Gewissheiten, nur so ließe sich ein *falsches Bewusstsein* ausschließen. »Es geht um jenes im Halbschatten des Vorprädikativen und Vorkategorialen verharrende, konkrete Sprach- und Weltwissen, das den problematischen Boden für alles thematische und mitthematisierte Wissen bildet.« (HSIL, S. 223)

340 Kollektives Wissen rekurriert nach Habermas (EBkH, S. 160) auf *Einverständnis*, es muss intersubjektiv begründet und verbindlich akzeptiert sein. Lebensweltliches Wissen kann diesem Anspruch nicht genügen.

onsmuster in den Bereichen Kultur, Wissen und Sprache schon je als Anknüpfungspunkte intersubjektiver *Verständigung* vor:

»Dieser Wissensvorrat versorgt die Angehörigen mit unproblematischen, gemeinsam als garantiert unterstellten Hintergrundüberzeugungen; und aus diesen bildet sich jeweils der Kontext von Verständigungsprozessen, in denen die Beteiligten bewährte Situationsdefinitionen benutzen oder neue aushandeln. Die Kommunikationsteilnehmer finden den Zusammenhang zwischen objektiver, sozialer und subjektiver Welt, dem sie sie jeweils gegenüberstehen, bereits inhaltlich interpretiert vor.«³⁴¹ (TkH II/ S. 191)

Dieser *Fundus* bilde den konstitutiven Rahmen für *Kommunikation*, indem er einen *Speicher* sicheren Wissens anbiete und mit diesem die Anschlussfähigkeit geteilter Weltverständnisse sicherstelle.³⁴² Der Kontext einer *Lebenswelt* markiert somit nicht nur einen Raum des Vertrauten, sondern eine hintergründige *Einvernahme*, die dem *kommunikativen Handeln* als Konnex dient.

Welchen Status hat die Lebenswelt neben ihrer Funktion der Rahmung *kommunikativer* Praxen?³⁴³ Mit Bezug auf die Arbeiten von Luckmann und Schütz (1994) stellt Habermas drei Aspekte heraus. Zunächst sticht die naive Familiarität dieses *Fundus* hervor, der fraglos erscheint, objektiv gegeben, vertraut sowie unkritisiert- und unthematisierbar: »Die Lebenswelt bildet das intuitiv gegenwärtige, insofern vertraute und transparente, zugleich unübersehbare Netz der Präsuppositionen, die erfüllt sein müssen, damit eine aktuelle Äußerung überhaupt sinnvoll ist, d.h. gültig oder ungültig sein kann.« (TkH II/S. 199) Sie könne maximal in Ausschnitten problematisiert werden, im Ganzen bliebe der lebensweltliche Kontext aber stets im Rücken. Der zweite Aspekt hebt auf die Gültigkeit einer intersubjektiv geteilten Welt ab, deren Evidenz sich wiederum »einem in die Intersubjektivität sprachlicher Verständigung eingebauten sozialen Apriori« (TkH II/S. 199f.) verdanke: Neben ihrer Kontinuität, Konsistenz und Kongruenz kennzeichnet den Raum einer gemeinsamen Welt auch ihre Transparenz und Validität. Dabei ist die Anlage dieses Wissens eben nicht subjektiv, sondern der intersubjektiv im Sinne eines kollektiven Speichers: Die Zurechnung der Lebenswelt

341 An anderer Stelle betont Habermas den holistischen Charakter der lebensweltlichen Kontextbildung: »Die Lebenswelt bildet eine Totalität mit einem Mittelpunkt und unbestimmten, porösen, gleichwohl nicht transzendierbaren, sondern zurückweichenden Grenzen.« (HSIL, S. 229, vgl. auch EBkH, S. 178f.)

342 »Die Lebenswelt ist gleichsam der transzendente Ort, an dem sich Sprecher und Hörer begegnen; wo sie reziprok den Anspruch erheben können, daß ihre Äußerungen mit der Welt (der objektiven, der sozialen oder der subjektiven Welt) zusammenpassen; und wo sie diese Geltungsansprüche kritisieren und bestätigen, ihren Dissens austragen und Einverständnis erzielen können. Mit einem Satz: zu Sprache und Kultur können die Beteiligten in actu nicht dieselbe Distanz einnehmen wie zur Gesamtheit der Tatsachen, Normen oder Erlebnisse, über die Verständigung möglich ist.« (TkH II/S. 192)

343 Die Lebenswelt und die Kommunikation befinden sich allerdings in einer konstitutiven Relation: »An der materiellen Reproduktion der Lebenswelt, die sich über das Medium der Zwecktätigkeit vollzieht, sind sowohl strategische wie kommunikative Handlungen beteiligt. Hingegen ist die symbolische Reproduktion der Lebenswelt allein auf verständigungsorientiertes Handeln angewiesen.« (EBkH, S. 191f., auch S. 181ff.)

stellt auf die *erste Person plural* ab.³⁴⁴ Der dritte Aspekt ist der zugleich totale und unbestimmte, poröse und inklusive Charakter der Lebenswelt: »*Situationen wechseln, aber die Grenzen der Lebenswelt lassen sich nicht transzendieren. [...] Sie bildet den Kontext, der, selber unbegrenzt, Grenzen zieht: [...]. Die Lebenswelt begrenzt Handlungssituationen in der Art eines vorverstandenen, aber nicht angesprochenen Kontextes.*«³⁴⁵ (TkH II/S. 201) Die Lebenswelt führe keinen strikten Objektivitäts- oder Wahrheitsanspruch³⁴⁶ mit sich, unter diesen Kategorien sei sie nicht fassbar, gleichzeitig beeinflusse sie aber Wissen und Wahrheitsansprüche. Diese Latenz macht eine Schwierigkeit im Verständnis der Lebenswelt aus, ihre *Anwesenheit in Abwesenheit* versperrt sich direkten Zugängen. Ihren *Grenzen* zum Trotz will Habermas das autonome Subjekt aber nicht aufgeben: Der Mensch ist zwar lebensweltlich eingebunden, ihm ist jedoch die Befähigung zur Initialisierung von Handlungen nicht abzusprechen.³⁴⁷ (Vgl. TkH II/S. 204f.)

Lebensweltliche Kontexte bestünden in verknüpften Ordnungen der *objektiven* (Wissensgeltung), der *intersubjektiven* (Solidarität) wie der *subjektiven* (Zurechnungsfähigkeit) *Welt*. Anders gefasst:

»Kultur nenne ich den Wissensvorrat, aus dem sich die Kommunikationsteilnehmer, indem sie sich über etwas in einer Welt verständigen, mit Interpretationen versorgen. Gesellschaft³⁴⁸ nenne ich die legitimen Ordnungen, über die die Kommunikationsteilnehmer ihre Zugehörigkeit zu sozialen Gruppen regeln und damit Solidarität sichern. Unter Persönlichkeit verstehe ich die Kompetenzen, die ein Subjekt sprach- und handlungsfähig machen, also instandsetzen, an Verständigungsprozessen teilzunehmen und dabei die eigene Identität zu behaupten.«³⁴⁹ (TkH II/S. 209)

Durch ihre latente Reproduktion behielte die Lebenswelt die Attribute des *Nicht-Wissens*, des Indirekten und Unverfügbaren bei.³⁵⁰ Aus Störungen der Reproduktion der Lebens-

344 Das *Wir* bietet als Phänomen des Politischen einen genuin eigenständigen Zugang zum politischen Raum. In vielen der hier referierten theoretischen Verhandlungen wird dieser Bezug aufgenommen, gleichwohl einzig Nancy zugestanden werden kann, das *Wir* als *Wir im pluralen Wir* zu denken.

345 Zudem verweist die Lebenswelt auf ein gemeinsames Handeln und damit auf eine Teilnehmerschaft, die nur im Falle reflexiv-abstrakter Praxen selbst universal ist. (Vgl. VdW, S. 236)

346 »In der Lebenswelt geht es um die pragmatische Rolle einer janusköpfigen Wahrheit, die zwischen Handlungsgewißheit und diskursiv gerechtfertigter Behauptbarkeit vermittelt.« (WuR, S. 296)

347 Durch diesen Dualismus wird auch die Reproduktion der Lebenswelt gekennzeichnet: Habermas betont die indirekte Reproduktion der Lebenswelt, die er wiederum in sein drei-Welten-Model einpasst. (Vgl. TkH II/S. 208f.) Diese Differenzierung bestimmt Habermas (TkH II/S. 203) mit Rekurs auf Durkheim als ein Kennzeichen unserer komplexen Moderne.

348 Anm. TB: »Die Gesellschaft stellt sich aus der Binnenperspektive der Lebenswelt als Netz kommunikativer vermittelter Kooperationen dar.« (TkH II/S. 223)

349 »Die Lebenswelt setzt sich als ein symbolisch strukturierter Sinnzusammenhang, der durch die verschiedenen Verkörperungsformen und Funktionen hindurchgreift, aus drei miteinander verschränkten Komponenten gleichursprünglich zusammen.« (HSIL, S. 237)

350 Die Lebenswelt steht in der Spannung zwischen einem positiv-produktiven Pol und jenem des Entzugs. Die Sachlage wird zudem erschwert, da die Individuen schon immer in ihrer Lebenswelt sind. Zwar ist eine singuläre kritische Reflexion auf die lebensweltliche Einlassung durchaus möglich, der ganzheitliche Hintergrund der geteilten Lebenswelt bleibt aber verdeckt. *Verständigungsori-*

welt, also der nicht gelingenden Integration veränderter Weltzustände, folgten Sinnverlust und Orientierungslosigkeit als Krisen der Ordnung.³⁵¹ (Vgl. TkH II/S. 212f.)

3.2.2 Die Rationalisierung der Lebenswelt – Eine Welt ohne Eigenschaften

Weltbilder sind kulturelle Deutungssysteme, »die das Hintergrundwissen sozialer Gruppen spiegeln und für einen Zusammenhang in der Mannigfaltigkeit ihrer Handlungsorientierungen bürgen.«³⁵² (TkH I/S. 73) Moderne Varianten wiesen dabei im Unterschied zu ihren archaischen Vorgängern neben der Orientierungsfunktion auch ein universalistisches Moment auf, das sich aus dem Wahrheitsanspruch *kommunikativer Rationalität* ergäbe. (Vgl. TkH I/S. 93) Ihre Qualität bestünde demnach in ihrer *kognitivistischen Angemessenheit*: Weil sie Artikulationen stützten, erforderten *allgemeine* Aussagen *allgemeine* Weltbilder. Diese Qualität unterscheide *angemessene* von weniger angemesseneren Typen. Habermas wehrt sich gegen die Begrenzung seines reflexiven Anspruchs: Auch zu Weltbildern können und müssen die Akteure eine kritische Distanz wahren, die subjektive Sicht auf *die* Welt könne nicht kulturell konditioniert oder limitiert sein. Zwar hätten Weltbilder die spezifische Aufgabe der Sinnstiftung, der Orientierung in der Welt und der intersubjektiven Handlungskoordination, Menschen seien aber qua Rationalität befähigt, sich reflexiv zu jenen Lebenswelten zu verhalten, in denen sie stünden. Die *Sinn- und Erfahrungsräume* moderner *Welten* müssten folglich der Notwendigkeit ihrer Rechtfertigung nachkommen. (Vgl. TkH I, S. 85)

Die Ursache dieser Transformation sei die strukturelle Ausdifferenzierung der Gesellschaft, die sich auch auf die Lebenswelt und ihre Funktion auswirke:

entiertes Handeln hat die paradoxe Aufgabe, sich einerseits gegebenen Lebensweltzusammenhängen zu überlassen, andererseits die Ordnung dieser Lebenswelt zu hinterfragen: »Die beteiligten Akteure [einer verständigungsorientierten Kommunikation – TB] versuchen, ihre Pläne im Horizont einer geteilten Lebenswelt und auf der Grundlage gemeinsamer Situationsdeutungen kooperativ aufeinander abzustimmen.« (HSIL, S. 205) Mitzudenken ist, dass Habermas die Reflexion nicht als Reaktion auf Spannungen zwischen Lebenswelten fasst, sondern der kommunikativ-diskursiven Praxis per se einschreibt.

351 »Die soziale Integration der Lebenswelt stellt sicher, daß neu auftretende Situationen in der Dimension des sozialen Raums an die bestehenden Weltzustände angeschlossen werden: sie sorgt für die Koordinierung von Handlungen über legitim geregelte interpersonale Beziehungen und verstetigt die Identität von Gruppen in einem für die Alltagspraxis hinreichendem Maße. Dabei bemessen sich die Koordinierung von Handlungen und die Stabilisierung von Gruppenidentitäten an der Solidarität der Angehörigen.« (TkH II/S. 213) Anderenorts verweist Habermas darauf, dass sich die Lebenswelt neben kulturelle Überlieferungen über institutionelle Ordnungen und sozialisierte Identitäten reproduziert. (HSIL, S. 238)

352 Drei Typen von Welt müssten unterschieden werden: »Die objektive Welt wird gemeinsam als die Gesamtheit der Tatsachen unterstellt, wobei Tatsache bedeutet, daß die Aussage über die Existenz eines entsprechenden Sachverhalts »p« als wahr gelten darf. Und eine soziale Welt wird gemeinsam als die Gesamtheit aller interpersonalen Beziehungen unterstellt, die von den Angehörigen als legitim anerkannt werden. Demgegenüber gilt die subjektive Welt als die Gesamtheit der Erlebnisse, zu denen jeweils nur ein Individuum einen privilegierten Zugang hat.« (TkH I/S. 84) Neben der Lebenswelt mit ihren unproblematischen Hintergrundüberzeugungen steht das formale Gerüst der drei Welten und die Funktionsbedingungen der Geltungsansprüche wie der Kommunikation: Problematisches, Unsicheres, wird so integriert. Weil die Kommunizierenden um die Sphären der drei Welten wissen, können sie ihre Aussagen und Argumente und die des Opponenten *angemessen* einordnen, für eine gelingende Verständigung ist dies auch notwendig. (Vgl. TkH I/S. 196)

»Je weiter die strukturellen Komponenten der Lebenswelt und die Prozesse, die zu deren Erhaltung beitragen, ausdifferenziert werden, um so mehr treten die Interaktionszusammenhänge unter Bedingungen einer rational motivierten Verständigung, also einer Konsensbildung, die sich letztlich auf die Autorität des besseren Arguments stützt. [...] Dahinter steht aber die allgemeinere Idee eines Zustandes, wo die Reproduktion der Lebenswelt nicht mehr nur durch das Medium verständigungsorientierten Handelns hindurchgeleitet, sondern den Interpretationsleistungen der Akteure selber aufgebürdet wird. Der universelle Diskurs verweist auf eine idealisierte Lebenswelt, die sich kraft eines von normativen Kontexten weitgehend entbundenen, auf rational motivierte Ja/Nein-Stellungnahmen umgestellten Mechanismus der Verständigung reproduziert.« (TkH II/S. 218f.; siehe auch TkH I/S. 106f.)

Der Status der Lebenswelt stellt sich so wesentlich um: Diente sie bislang als stützender, latenter *Fundus*, setzt sie Habermas nun der *Rationalisierung* aus. Die Lebenswelt besetzt also nicht mehr in der sublimen Ausrichtung eines *Erfahrungsraums*, sondern wird direkt und bewusst hergestellt, ihre *Inhalte* lassen sich nun eruieren, evaluieren und generieren.³⁵³ Hiermit geht nicht nur ein enormer Reflexivitätsanspruch einher, sondern auch die Abwendung von antezedenten Wissensvorräten, in deren Folge die *kommunikative Verständigung* selbst ihren eigenen Grund legen muss: War die Funktion der Lebenswelt bislang die Versorgung mit Mustern des Gewissen, obliegt es nun den Akteuren, nicht nur die Handlungen zu koordinieren, sondern auch ihre intersubjektive Anknüpfbarkeit abzusichern, das gegenseitige *Vertrauen*³⁵⁴ ebenso wie die Bezüge des *Vertrauten* zu stiften – und dies im obligaten Modus *reflexiver Rationalität*. Mit der Situationsdeutung und dem Weltverständnis verbinden sich anspruchsvolle Klärungserfordernisse, deren Leistung Habermas als Bedingung gelingender *Verständigung* gefasst hatte, die aber nun den kommunikativen Prozessen selbst aufgebürdet werden.³⁵⁵ (Vgl. TkH II/S. 331)

353 Anderenorts lokalisiert Habermas diese Ausweitung des Reflexionssogs *beim Übergang von Handeln zum Diskurs* (WuR, S. 296f.): Handlungsgewissheiten müssten ihre Geltung diskursiv rechtfertigen. »Die lebensweltlichen Praktiken werden von einem certistischen Bewußtsein getragen, das in actu für Wahrheitsvorbehalte keinen Raum läßt. [...] Aus der Perspektive lebensweltlicher Routinen wird die Wahrheit von Aussagen als solche erst zum Thema gemacht, wenn gescheiterte Praktiken und auftretende Widersprüche diese bis dahin geltenden Selbstverständlichkeiten als bloß »in Anspruch genommene Wahrheiten«, d.h. als grundsätzlich problematische Wahrheitsansprüche, zu Bewußtsein bringen.« (RnsW, S. 362) Die diskursive Rechtfertigung müsse das problematisch Gewordene rechtfertigen, die Ursache der Auflösung des Gewissen sei sie dagegen nicht. Dem Diskurs ginge ein Defizit der lebensweltlichen Verarbeitung voran: Die Interpretationen und Verständnishorizonte könnten neue Informationen nicht mehr integrieren. Die lebensweltliche Vergewisserung scheitere an ihrer Aufgabe der Orientierung und Sinnzuweisung. Diese funktionalen Defizite seien es, welche die Lebenswelt gefährdeten.

354 Wie Lieber (DVfG, S. 313f.) mit Verweis auf Gerstenberg erläutert, kann Vertrauen auch als Komponente der Integration deliberativer Argumentationspraxis und neben der *Neutralität von Vorentscheidungen* als Quelle der Sinnstiftung *substantieller Bindungen* betrachtet werden. Betont werde hierbei die *Zweiseitigkeit* der Rechtsbeziehung: Eine Bewegung der Kreativität, der Erzeugung, stünde einer Eingelassenheit in gegebene rechtliche Verhältnisse gegenüber. Lieber bleibt skeptisch, ob so »das Problem des Konflikts zwischen diskursiver und institutioneller Vernunft zu lösen« (DVfG, S. 316) sei.

355 »[...] auf dem Niveau eines vollständig dezentrierten Weltverständnisses muß der Konsensbedarf immer häufiger durch ein riskantes, weil rational motiviertes Einverständnis befriedigt werden – sei es unmittelbar

Das *kommunikative Handeln* ersetzt in der Moderne somit den lebensweltlichen *Fundus*: Der *Grund* alltäglichen, impliziten Wissens steht nicht mehr zu Verfügung und wird von prekären, immer kritisierbaren *Konsensen*³⁵⁶ abgelöst.³⁵⁷ *Reflexive Verständigung* übernimmt nun die soziale-integrative Funktion und muss dabei die *intersubjektive* Koordination leisten sowie das *Dissensrisiko* minimieren.³⁵⁸ Gleichzeitig wachsen in dem Maße, wie die *Verständigung* dem kommunikativen Handeln selbst auferlegt wird, *Verständigungsaufwand* und die Gefahr von Missverständnis:

»Je mehr sie [die kommunikativ Handelnden – TB] sich statt dessen auf ihre eigenen Interpretationsleistungen verlassen müssen, wird ein Rationalitätspotential sprachlicher Verständigung entbunden, das sich darin ausdrückt, daß das kommunikativ erzielte Einverständnis (und der kommunikativ geregelte Dissens) von der intersubjektiven Anerkennung kritisierbarer Geltungsansprüche abhängen. Das Rationalitätspotential muss in dem Maße aktualisiert werden, wie der gemeinsame lebensweltliche Kontext, in den kommunikatives Handeln eingebettet ist, seine Naturwüchsigkeit verliert. Damit erhöhen sich Verständigungsbedarf, Interpretationsaufwand und Dissensrisiko.« (TkH II/S. 393)

Habermas verbindet so zwei Thesen: Zum einen die Annahme, lebensweltliche Bezüge würden sich in der Moderne auflösen, und zum anderen, die *kommunikative Vernunft* würde obwalten und die Funktion der *sozialen Integration*, die vormals die Lebenswelt innehatte, übernehmen.

✱

durch die Interpretationsleistung der Beteiligten, oder durch ein sekundär eingewöhntes professionalisiertes Wissen von Experten.« (TkH I/S. 456) Warum Habermas an diesem Punkt auf Experten abstellt, bleibt unklar, gerade auch, weil er die Einholung des Einverständnisses so von den Betroffenen ablöst.

- 356 Nochmals: Habermas geht davon aus, dass nicht der *Konsens* im Gesamten, sondern wenn, dann nur in Teilen bzw. in bestimmten Fragen problematisiert wird.
- 357 Das unreflektierte Wissen werde von einer spezialisierten Produktion institutionalisierten Wissens nach kognitiven, normativen und ästhetischen Geltungsansprüchen ersetzt.
- 358 »Aber das hohe Dissensrisiko, das durch Erfahrungen, also durch überraschende Kontingenzen immer neue Nahrung erhält, würde soziale Integration über verständigungsorientierten Sprachgebrauch ganz unwahrscheinlich machen, wenn das kommunikative Handeln nicht in lebensweltliche Kontexte eingebettet wäre, die für Rückendeckung durch einen massiven Hintergrundkonsens sorgen.« (FuG, S. 38) Auch ist die Lebenswelt prekär, kann immer scheitern bzw. muss nicht stimmen: Habermas (FuG, S. 54f.) meint weiter, durch die Bestimmtheit eines begründeten *Dissenses* wiederum Stabilität einholen zu können. Zusammenfassend beschreibt Habermas die soziale Integration über Sprache wie folgt: »Der Grundbegriff des kommunikativen Handelns erklärt, wie soziale Integration über die Bindungskräfte einer intersubjektiv geteilten Sprache zustandekommen kann. Diese erlegt den Subjekten, die die Bindungsenergien der Sprache nutzen wollen, pragmatische Beschränkungen auf und nötigt sie, aus der Egozentrik ihrer Erfolgsorientierung herauszutreten, um sich den öffentlichen Kriterien der Verständigungs rationalität zu stellen. Aus dieser Sicht präsentiert sich die Gesellschaft als symbolisch strukturierte Lebenswelt, die sich über kommunikatives Handeln reproduziert.« (FuG, S. 43, Fn. 18)

In ausdifferenzierten Gesellschaften müsse dem *verständigungsorientierten Handeln* ein eigener Bereich – die Lebenswelt – reserviert bleiben, welcher dem Einfluss zweckrationalen Handelns der Subsysteme Wirtschaft und Politik entzogen bleibe.³⁵⁹ (Vgl. TkH I/ S. 109) Die Ausbildung von Subsystemen, die Pluralisierung von Weltverständnissen und die Rationalisierung der Lebenswelt sind nach Habermas notwendig, um eine emanzipierte Gesellschaft auszubilden. (Vgl. TkH I/S. 113, auch E I, S. 18) Mit der Dezentralisierung gehe die Möglichkeit einher, plurale Werte, Perspektiven und Einstellungen einzunehmen, was so lange kein Problem darstelle, wie sich diese nicht verselbstständigen und andere ihren Imperativen unterordneten. (Vgl. TkH I, S. 334) Zu rigide Rationalisierungsprozesse könnten dabei ebensolche Verzerrungen zeitigen wie kulturelle Hypostasen. Die Dezentralisierung müsse auf eine differenzierte Polyphonie bedacht sein, um so die Pluralität des *Vielen* in einer verbindenden *Konsonanz* zu wahren. Auch wenn das *postkonventionalistische Zeitalter* ein Vielerlei diverser, eigensinniger kultureller *Wertsphären* zulasse, bleibe so die Integration über die und in der *Rationalität* gewahrt. (Vgl. TkH I/S. 339)

Neben die Lebenswelt träten die gesellschaftlichen Sub-Systeme Wirtschaft und Politik mit ihren Medien Geld und Macht³⁶⁰. In diesen abgegrenzten, binär kodierten

359 Habermas beschreibt den Differenzierungsprozess als *Rationalisierung der Lebenswelt*. (Vgl. TkH II/ S. 427) Hierin trennt er drei Prozesse: Infolge einer strukturellen Differenzierung kommt es zum Wegfall von Weltbildern, wobei dieser Raum von interpersonalen Beziehungen von Individuen ausgefüllt wird, deren alleinige Möglichkeit zu Erneuerung von Traditionen in einem kritik- und innovationsorientierten Zugang zu diesen liegt. »Als *Fluchtpunkte* dieser evolutionären Trends ergeben sich für die Kultur ein Zustand der Dauerrevision verflüssigter, reflexiv gewordener Traditionen; für die Gesellschaft ein Zustand der Abhängigkeit legitimer Ordnungen von formalen Verfahren der Normsetzung und der Normbegründung; und für die Persönlichkeit ein Zustand kontinuierlich selbstgesteuerter Stabilisierung einer hochabstrakten Ich-Identität.« (TkH II/S. 219f.) Ein weiterer Prozess sei die zunehmende Differenzierung zwischen Form und Inhalt, hinzu kämen Abstraktionsprozesse sowie die Ablösung vom Besonderen. Letzter Prozess der Rationalisierung der Lebenswelt ist eine funktionale Spezifizierung der Produktionsprozesse von Bereichen und Personal (Wissenschaft, Recht, Kunst). Habermas verweist hier auf die Demokratie, die ebenfalls eine funktionale Differenzierung, und zwar die der diskursiven Willensbildung, sei. »Die rechtsstaatlichen Kommunikationsformen der politischen Willensbildung, der Gesetzgebung und der richterlichen Entscheidungspraxis erscheinen aus dieser Perspektive als Teil des umfassenden Vorgangs einer Rationalisierung der Lebenswelt von modernen, unter dem Druck systemischer Imperative stehenden Gesellschaften.« (FuG, S. 20)

360 »Den Machtcode können wir wie den Geldcode durch eine Reihe von strukturellen Merkmalen charakterisieren. Der Code gilt für Standardsituationen der Befolgung von Imperativen. Deutlicher als im Falle der Interaktion zwischen Tauschpartnern wird hier unterstellt, daß Alter und Ego, Machthaber und Machtunterwerfener, demselben Kollektiv angehören. Machtinteressen sind nämlich dadurch definiert, daß Leistungspotentiale für die Erreichung von kollektiv erwünschten Zielen mobilisiert werden sollen. Wie im Falle des Geldes Nutzen, so ist hier Effizienz der Zielverwirklichung der generalisierte Wert.« (TkH II/S. 401) Nur wenn die Festlegung kollektiver Ziele auch von den Unterworfenen mitbestimmt werde, beide Seiten ein Veto-Recht hätten, sei das Machtmedium hinsichtlich des Gleichgewichts dem Markt gleichzustellen: »Während nun die Interessenbeurteilung im Falle des Tauschvorgangs keiner Verständigung unter den Tauschpartnern bedarf, erfordert die Frage, was im allgemeinen Interesse liegt, eines Konsenses unter den Mitgliedern eines Kollektivs – gleichviel ob dieser normative Konsens durch Überlieferung im voraus gesichert ist oder durch Verständigungsprozesse erst herbeigeführt werden muß.« (TkH II/S. 406, siehe auch TkH II/S. 418) Pathologien entstehen, wenn die abgekoppelten Sub-Systeme sich auf andere Lebensbereiche ausdehnen und diesen ihren Funktionsmechanismus aufkrotzieren: »Ich meine

Arealen werde zugunsten des *strategischen Handelns* auf *Verständigungsprozesse* verzichtet. Ebenso werde die Koordinierung der Lebenswelt in diesen Bereichen ersetzt. Da hier die Integration nicht mehr über normativ gesicherten *Konsens* oder implizites Wissen nötig sei, werde dies über andere Prozesse der Bestandssicherung gewährleistet: »Kurz gesagt, die Orientierung des handelnden Subjekts an Werten und Normen ist für die sozialintegrative Herstellung von Ordnung konstitutiv, nicht aber für die Systemintegration.«³⁶¹ (TkH II/S. 302) Für die lebensweltliche Reproduktion bleibe indes das *kommunikative Handeln* zuständig: »Die symbolischen Strukturen der Lebenswelt können sich allein über das Grundmedium verständigungsorientierten Handelns reproduzieren; die auf kulturelle Reproduktion, soziale Interaktion und Sozialisation abgestellten Handlungssysteme bleiben den Strukturen der Lebenswelt und des kommunikativen Handelns verhaftet.«³⁶² (TkH II/S. 391) Als lebensweltliche Gegenbewegung zur Systemabkopplung seien Raumnahmen des Privaten³⁶³ und der Öffentlichkeit zu verstehen. (Vgl. (TkH II/S. 471f.) Dem entsprächen Konsumenten- und Staatsbürgerrollen, die sich zwar auf die beiden Sub-Systeme in gewissen Maßen bezögen, deren Reproduktionsschemata aber nicht übernahmen. (Vgl. TkH II/S. 475) Demgegenüber könne es über eine Monetarisierung und Bürokratisierung der Alltagspraxis wiederum zu einer *Kolonialisierung der Lebenswelt* durch Systemimperative kommen. Folgen wären nach Habermas individualistische Lebensstile und Defizite bei den Legitimationsbedürfnissen (Vgl. TkH II/S. 480), zudem eine Verdinglichung der Alltagspraxis und eine kulturelle Verarmung (Vgl. TkH II/S. 483; zusammenfassend TkH II/S. 488) Nachdem Habermas die *Rationalisierung* der Lebenswelt als eine Ausgangsbedingung der Moderne beschrieben hat, sieht er sich vor eine weiterführende Aufgabe gestellt: »Geld und Macht müssen als Medien der Lebenswelt verankert, d.h. mit Mitteln des positiven Rechts institutionalisiert werden können.« (TkH II/S. 564) Zu diesem Versuch weiter unten mehr. Marxen zufolge entspringt das Verhältnis von Lebenswelt und System letztlich der *Übertragung* »handlungstheoretischer Annahmen auf eine gesamtgesellschaftliche Ebene.« (GuM, S. 95)

die Deformationen, die immer dann auftreten, wenn Formen ökonomischer und administrativer Rationalität auf Lebensbereiche übergreifen, die in ihren kommunikativen Binnenstrukturen nach diesen Maßstäben nicht rationalisiert werden können.« (TkH II/S. 422) Anderenorts (HdD, S 120 – 125) differenziert Habermas in politische, soziale und mediale Macht.

- 361 »Aus dieser methodologischen Sicht lassen sich die beiden Aspekte trennen, unter denen die Integrationsprobleme einer Gesellschaft thematisiert werden können. Während sich die soziale Integration als Teil der symbolischen Reproduktion der Lebenswelt darstellt, die über die Reproduktion von Mitgliedschaften (oder Solidaritäten) hinaus auf kulturelle Überlieferungen und Sozialisationsvorgänge angewiesen ist, ist die funktionale Integration gleichbedeutend mit einer materiellen Reproduktion der Lebenswelt, die als Systemerhaltung konzipiert werden kann.« (TkH II/S. 349)
- 362 Fraglich ist warum, wenn wir die Lebenswelt als Vorbedingung kommunikativer Verständigung begreifen, die einen geteilten Bezugspunkt verbürgt, die *strategische Kommunikation* einen solchen nicht brauchen sollte. Gleichwohl die Strukturen der Auseinandersetzung hier genuin andere sind, muss sich auch der überredende Egoist zu seinem Gegenüber anschlussfähig verhalten, auch er muss sicherstellen, mit Alter über dasselbe zu sprechen, auch und gerade wenn er diesen überreden oder manipulieren will. Lebensweltliche Kontexte müssten auch *strategischem Handeln* als integrative Koordination ihrer Interaktion vorausliegen.
- 363 Weiterführend zur Privatheit bei Habermas: Arnauld 2009.

3.2.3 Über das Bleibende in der Auflösung – Ein unendlicher Spaß

Die Definition von Situationen, Welten und Typen von Diskursen wird von Habermas zwar primär als eine Leistung *reflexiver Verständigung* begriffen, gleichwohl bleibt neben der *kommunikativen Rationalität* die sozialkulturelle Einbindung der Akteure als weitere Quelle der Koordinierung intersubjektiver Bezüge aktiv. Der *Speicher des Hintergrundwissens* wird hierbei durch die sublimale Ausrichtung eines geteilten *Erfahrungsraums* ergänzt, in der die Akteure schon je stehen:

»Seine Interpretationen wandeln sich vielmehr im Kontext der Lebenswelt der sozialen Gruppen, denen er angehört – wobei nach und nach auch praktische Diskurse in diesen naturwüchsigen Prozeß eingreifen können. So wenig dem Einzelnen die Tradition, in der er aufgewachsen ist, zur Disposition steht, so wenig ist er Herr der kulturellen Interpretationen, in deren Licht er seine Motive und Handlungsziele, seine Interessen und Wertvorstellungen versteht.« (TkH II/S. 146)

Mithin bleibt die Friktion zwischen abstrakter Reflexivität und konkreter Kontextualität bestehen, wobei die unverfügbare Disposition kultureller Einbindung zugleich die Koordinierung von Handlungen gefährdet. Der Bestimmung einer verlässlichen Basis der *Verständigung* scheint weder die Rationalität noch der geteilte *Fundus* einer Lebenswelt zu genügen. Ein Ausweg bietet sich nach Habermas darin, die Pluralität der Weltbilder und Ansichten zu betonen, die zu einer diskursiven Erweiterung individueller Perspektiven führen, wodurch sich das Problem aber nur verschiebt: Die Verflüssigung subjektiver Interpretationen in intersubjektiven Diskursen soll zwar ihrer kommunikativen Anschließbarkeit Genüge tun, mit ihr verbindet sich jedoch die Annahme, die Interpreten könnten ihren lebensweltlichen Kontext übersteigen, einsehen und evaluieren. So ist die Bedingung wiederum eine reflexive Distanzierung, mit der sich die subjektive Einbindung auflöst. Zudem muss die Erweiterung der Perspektiven ihren Ort innerhalb der Logik der Kommunikation klären: Es ist unklar, wann Argumente neutral sind (rational, relational oder prozedural), oder anders, ob sich ihre Neutralität vor, durch oder nach den Diskursen einstellt.³⁶⁴

364 Hinsichtlich der Ausarbeitung der Diskursethik macht Habermas (D, S. 59) die Perspektivenübernahme als zentralen Aspekt gelingender Neutralität aus. Die Frage ist, ob durch ein solches Verfahren nicht wiederum die intersubjektive Perspektive ausgeklammert wird. Das *Verstehen* des Anderen und dessen Ansicht stehen in Spannung zur Spontanität und Selbstbegründung seiner Rechtfertigung: Da wir aber nicht wissen, was der andere sagen *könnte*, ist die Rollenübernahme stets defizitär. Folgt aus der Rollenübernahme die Klärung des eigenen Problemverständnisses oder geht es um die zugelassenen rationalen Positionen, die sich durch verschiedene Perspektiven und Hintergründe auszeichnen? Aus der zweiten Variante würden sich diskriminierende Potentiale aus der obigen Spannung ergeben und den Diskurs verzerren. Lieber verweist auf eine Umstellung des Unparteilichkeitsbegriffs: Entspreche diese nach dem Verständnis der Diskursethik einer Verallgemeinerbarkeit von Interessen, komme an anderer Stelle zur Bestimmung eines unparteiischen Gehalts die »angemessene Berücksichtigung aller Merkmale der konkreten Situation hinzu.« (DVfG, S. 220) Auf das Kriterium der vollständigen Situationsbeschreibung werden wir noch zurückkommen. Habermas (RvW, S. 414) verweist im Zuge seines Anspruchs der diskursiven Perspektivenübernahme zudem auf die Einheitlichkeit der moralischen Welt, die mit anderen Worten *für alle dieselbe* sei.

Die Lebenswelt ist simultan *subjektives* Konstrukt, *objektiver* Kontext und *intersubjektive* Korrelation: »Die Lebenswelt, die die Angehörigen aus gemeinsamen kulturellen Überlieferungen konstruieren, ist mit Gesellschaft koextensiv.« (TkH II/S. 224) Welcher Grund des Gemeinsamen ist es, auf den die Individuen noch abstellen könnten? Moderne Gesellschaften stellen sich laut Habermas auf *Rationalisierung* um, was auch die Mechanismen und Strukturen ihre Reproduktion anbetrifft: Kurzum müssen sich alle Bereiche dieser Logik unterordnen. Das Verbindende kann nicht mehr aus einem Gegebenen geschöpft werden, die *reflexive Entgrenzung*³⁶⁵ steht dem entgegen. Auf welchen kollektiven *Fundus* kann sich die Koexistenz noch stützen, wenn ihr die Auflösung des Konkreten eingeschrieben ist? Wie schon vermerkt sieht Habermas eine Lösung in der selektiven Auflösung des Gewissen: So werden die kulturellen Muster im Zuge der Kritik zwar verflüssigt, der Kontext als *Ganzes* stütze aber weiter den Hintergrund. Auf die Problematik ihrer Vermittlung hatten wir schon hingewiesen.³⁶⁶ (Vgl. TkH II/S. 329) Einen weiteren Ausweg sieht Habermas in dem graduellen Charakter der Umstellung hin zur Moderne:

»Den Typenunterschied kann man sich in der folgenden Weise klarmachen. Die kommunikative Alltagspraxis ist, wie wir gesehen haben, in einen lebensweltlichen Kontext eingebettet, der durch kulturelle Überlieferung, legitime Ordnungen und vergesellschaftliche Individuen bestimmt ist. Die Interpretationsleistungen zehren von einem lebensweltlichen Konsensvorschuß. Nun wird das Rationalitätspotential sprachlicher Verständigung in dem Maße aktualisiert, wie Motiv- und Wertgeneralisierung fortschreiten und die Zonen des Unproblematischen schrumpfen. Der wachsende Rationalitätsdruck, den eine problematisierte Lebenswelt auf den Verständigungsmechanismus ausübt, erhöht den Verständigungsbedarf, und damit nehmen der Interpretationsaufwand und das (mit der Inanspruchnahme von Kritikfähigkeiten steigende) Dissensrisiko zu. Diese Anforderungen und Gefahren sind es, die durch Kommunikationsmedien abgefangen werden können.« (TkH II/S. 272)

Die *Rationalisierung* breite sich demnach langsam aus und zöge die Sphäre des Alltäglichen Schritt für Schritt in Zweifel: Gleichwohl Habermas die Umstellung als Prozess deutet, bleibt die prinzipielle Spannung zwischen den Typen der Lebenswelt aber bestehen. Sie sind einander entgegengestellt und bedrohen sich mit Auflösung: Auf der einen Seite steht das implizite Nicht-Wissen, welches sich in der unkritischen Affirmation des Gegeben genügt, auf der anderen Seite positioniert Habermas den entfesselten *Taumel* der

365 Weiterführend zur Entgrenzung als *Motiv* der Moderne siehe die Arbeit Schelkshorns (2009).

366 Als einen weiteren Ausweg verweist Habermas auf bestimmte Berufs- bzw. Berufsgruppen, die in modernen Gesellschaften *Exklaven des Fortschritts* bildeten: In der Alltagspraxis verblieben Ideen, Werte oder symbolische Ausdrucksformen in ihrer kontextbildenden Funktion, nur bei speziellen Personenkreisen, wie Künstlern, Wissenschaftlern, Richtern, komme es zu einer reflexiven Bearbeitung. Der *Konsens* über etwas *in der Welt*, von Bestandteilen der sozialen Welt oder zugänglichen Erlebnissen bliebe in seiner hintergründigen, einheitsstiftenden Position sowie Funktion und werde selbst nicht reflektiert: »Die Ideen, Werte oder symbolischen Ausdrucksformen, die in den Verständigungsprozeß eingehen, dienen der Kommunikation über solche Gegenstände; sie selbst sind nicht Objekte vergleichbarer Art.« (TkH II/S. 329f.)

Kritik, den suchenden Zweifel und das verzweifelte Suchen, das sich einzig in der Praxis kommunikativer Vernunft zu binden vermag.³⁶⁷

Zuletzt führt Habermas mit der *kollektiven Identität*³⁶⁸ eine weitere integrative Figur ein:

»Die kollektive Identität bildet sich in Gestalt eines normativen Konsenses; dabei kann es sich freilich nicht um einen erzielten Konsens handeln, denn die Identität der Gruppenangehörigen stellt sich gleichursprünglich mit der Identität der Gruppe her. Was den Einzelnen zu einer Person macht, ist nämlich das, worin er mit allen anderen Angehörigem seiner sozialen Gruppe übereinstimmt; es ist, in Meads Worten, das Me, das die Autorität des verallgemeinerten Anderen im sozialisierten Erwachsenen repräsentiert.« (TkH II/S. 85)

Wie die Lebenswelt verweist die *kollektive Identität* auf eine objektive, gegebene *Übereinstimmung*, die sich als eine Struktur sozial generalisierter Verhaltenserwartung (TkH II/S. 92) ausnimmt und mit einer subjektiven Orientierung an einer Konstruktion des Ko³⁶⁹ ein-

367 Siehe hierzu auch die Kritik Alexanders an den antimodernen Tendenzen des Lebensweltkonzepts, die er als Weiterführung einer Tradition des deutschen Idealismus und dessen ideologischer Dichotomie von Ideellem und Materiellem auslegt, die sich gegen eine vermeintliche Entwurzelung durch posttraditionelle Gesellschaften richte. Dabei weist Alexander auf den Widerstreit integrierender und desintegrierender Potentiale im Lebensweltkonzept hin. Weniger fruchtbar ist dagegen Alexanders (2002, S. 92) vereinseitigende Betonung des vorrationalen Status der Lebenswelt und deren Positionierung im Kontext völkischer Kultur, Rassismus und Unterwerfungsglauben. Die Lebenswelt scheint ähnliche Reize zu implizieren wie der Begriff der Gemeinschaft.

368 Anderenorts spricht Habermas von der *kulturellen Verfassung des menschlichen Geistes* (KG, S. 239).

369 Der Anspruch der Moderne überträgt sich auch auf die *Tiefenstrukturen* der Individuen: »Der idealen Kommunikationsgemeinschaft entspricht eine Ich-Identität, die Selbstverwirklichung auf der Grundlage autonomen Handelns ermöglicht.« (TkH II/S. 150) Durch die Kontingenzerfahrungen in der Moderne sei es für die Individuen viel schwieriger, gleichwohl umso notwendiger, ein konsistentes biographisches Narrativ zu entwickeln. Habermas (FuG, S. 125) verweist auf den Gedanken Heideggers vom geworfenen Entwurf: Zentral sei die Gleichzeitigkeit des Gegebenen und des Zu-Bestimmenden. Durch den *Einbruch* der Selbstreflexion und des Kontingenzbewusstseins (Vgl. u.a. EgB, S. 334) sei das Individuum als einzige Instanz dazu berufen, etwas als fest zu bestimmen, wobei dieses gleichwohl immer um die Vorläufigkeit dieser Fixierung wissen muss: »Der Einbruch der Reflexion in Lebensgeschichten und kulturelle Überlieferungen fördert den Individualismus persönlicher Lebensentwürfe und einen Pluralismus kollektiver Lebensformen. Gleichzeitig werden aber auch die Normen des Zusammenlebens reflexiv; dabei setzen sich universalistische Wertorientierungen durch.« (FuG, S. 126) Habermas zieht nicht nur den Entwurf in den Kontingenzstrudel, sondern auch den Entwerfenden. Der Geworfene kann sich nicht einfach entwerfen, sondern er muss reflexiv kritisch auf sein Geworfen-Sein zurückfragen: Erst in der radikalen Kritik alles Eigenen im Diskurs kann es zu Neubestimmungen im Offenen kommen. »Sie können nämlich eine persönliche Identität nur ausbilden, wenn sie erkennen, daß die Sequenz ihrer eigenen Handlungen eine narrativ darstellbare Lebensgeschichte bildet, und eine soziale Identität nur dann, wenn sie erkennen, daß sie über die Teilnahme an Interaktionen ihre Zugehörigkeit zu sozialen Gruppen aufrechterhalten und dabei in die narrativ darstellbare Geschichte von Kollektiven verstrickt sind. Die Kollektive erhalten ihre Identität nur in dem Maße, wie sich die Vorstellungen, die sich die Angehörigen von ihrer Lebenswelt machen, hinreichend überlappen und zu unproblematischen Hintergrundüberzeugungen verdichten.« (TkH II/S. 206) Im Falle der persönlichen Identität bleibt offen, was eigentlich »Konsistenz« meint: Was ist mithin das Qualitätsmerkmal einer konsistent erzählten Geschichte? Im Falle der kollektiven Identität ist neben diesem Punkt zu fragen,

hergeht. Eine Grenzziehung des *Kollektivs* ist hierin nicht angelegt: Dessen *Identitäten* können sich im Großen wie im Kleinen, in oder zwischen Staaten, Gesellschaften und Kulturen bilden. Habermas versucht sich dem Phänomen über die Durkheimsche Religionsanalyse zu nähern:

»Den Kern des Kollektivbewußtseins bildet ein normativer Konsens, er sich in der rituellen Praxis einer Glaubensgemeinschaft herstellt und regeneriert. Dabei orientieren sich die Angehörigen an religiösen Symbolen; ihnen stellt sich die intersubjektive Einheit des Kollektivs in Begriffen des Heiligen dar. Diese kollektive Identität bestimmt den Kreis derer, die sich als Angehörige derselben sozialen Gruppe verstehen und von sich unter der Kategorie der ersten Person Plural reden können.« (TkH II/S. 95f.)

Die *Stabilisierung der kollektiven Identität* und Solidarität sozialer Gruppen vollzieht sich laut Durkheim über ein *idealisiertes Bild* ihrer Gesellschaft.³⁷⁰ (Vgl. TkH II/S. 110) Dabei macht er ein Moment der Emergenz aus, das dem *Heiligen* ebenso eigne wie dem *Idealen*, und zudem nicht als das Andere der Gesellschaft, sondern als integrale Referenz dieser zu begreifen sei. Die spezifische sozialintegrative Funktion von Religion, die Durkheim markiert, wird von Habermas aufgegriffen: »Der normative Konsens, der sich in der Semantik des Sakralen auslegt, ist den Angehörigen in der Form eines idealisierten, eines raum-zeitliche Veränderungen transzendierenden Einverständnisses gegenwärtig.« (TkH II/S. 110) Die *Autorität des Sakralen* geht nach Habermas (TkH II/S. 118f.) in der Moderne auf den *begründeten Konsens rationaler Verständigung* über, der einen integrativen Konnex stifte. Der tragende *Konsens* sozialer Formen und der Charakter ihrer *kollektiven Identität* schwankt dabei zwischen diversen Ursprüngen, Formaten und Qualitäten, zwischen Universalität und Partikularität, In- und Exklusivität und Im- und Explizität³⁷¹: Neben das Heilsversprechen einer religiösen Gemeinschaft und den *Fundus* einer geteilten Lebenswelt tritt das universale *Einverständnis der Rationalität*, deren *Konsens* sich als übergeordnete *Übereinstimmung* ausnimmt. Mit diesem *Einvernehmen* geht zugleich die dispersive Dynamik der *Entgrenzung* einher, mit der sich konkrete Bezüge qua fehlender universal-reflexiver Begründbarkeit auflösen. *Politisch-ethische Diskurse*, die Habermas in politischen Kontexten einführt, dienen ebenfalls der konkreten Bestimmung von *Wir-Identitäten*, werden aber auch an die *moralischen Diskurse* und deren Logik der *Entgrenzung* gebunden. Die *integrative Funktion kollektiver Identität* bleibt letztlich unklar: Neben der Frage, wie konkret und

wer denn die Geschichte der Kollektive erzählt und wie sich Zugehörigkeit bestimmt. Fraglich ist ebenso, warum Habermas die Identität von Kollektiven an den Lebensweltbegriff bindet und nicht der Selbstsetzung überantwortet. Weiterführend hierzu Henning 2009.

370 Kritisch zur Anknüpfung an Durkheim und dessen Konzept des Kollektivbewusstseins: Joas 2002.

371 Fest steht jedenfalls die Notwendigkeit, das Verhältnis von ex- wie implizitem Wissen und der kommunikativen Praxis zu klären: »Bei dieser Problemstellung kommt allerdings die Rolle impliziten Wissens zu kurz. Es bleibt unklar, wie der Horizont des Alltagshandelns aussieht, in den das explizite Wissen der kulturellen Experten einschießt, und wie sich die kommunikative Alltagspraxis unter diesem Zufluß tatsächlich verändert. Das Konzept des verständigungsorientierten Handelns hat den weiteren und ganz anderen Vorzug, daß es diesen Hintergrund impliziten Wissens beleuchtet, welches a tergo in die kooperativen Deutungsprozesse eingeht. Kommunikatives Handeln spielt sich innerhalb eines Lebenswelt ab, die den Kommunikationsteilnehmern im Rücken bleibt. Diesen ist sie nur in der präreflexiven Form selbstverständlicher Hintergrundannahmen und naiv beherrschten Fertigkeiten präsent.« (TkH I/S. 449)

exklusiv *Kollektive* sein können oder müssen, ist auch offen, wie weit das Bewusstsein des *Eigenen* in einer *entgrenzten, uneigenen* Gemeinschaft trägt.

Einerseits bietet die Lebenswelt eine feste Ordnung der *Welt*, die gegenüber der Unübersichtlichkeit der Moderne einen *Fundus* gemeinsamer Bezüge versichert: »Die kontinuierliche Beunruhigung durch Erfahrung und Widerspruch, Kontingenzen und Kritik bricht sich in der Alltagspraxis an einem breiten, unerschütterlichen, aus der Tiefe herausragenden Fels konsensueller Deutungsmuster, Loyalitäten und Fertigkeiten.« (FuG, S. 38) Die Lebenswelt rahmt die Verflüssigung der Moderne, den Problematisierungssog und den infiniten Regress der Reflexion in einem verbindenden Kontext ein. Im gleichen Atemstoß wird sie von Habermas aber selbst der *Rationalisierung* ausgesetzt: »Die Lebenswelt bildet gleichzeitig den Horizont für Sprechsituationen und die Quelle von Interpretationsleistungen, während sie sich ihrerseits nur durch kommunikative Handlungen hindurch reproduziert.« (Ebd.) Jede Gewissheit, Vertrautheit und Sicherheit löst sich somit auf, jeder (gegebene) Kontext zerfällt mit der Notwendigkeit seiner universalen *Begründung*. Die Spannung bleibt bestehen: Die Lebenswelt oszilliert unentschieden zwischen einem latenten *Erfahrungsraum* und einem expliziten Objekt *rationaler Verständigung*, wobei sie dem *kommunikativen Handeln* ebenso als antezedenter *Fundus* dient wie sie als Produkt seiner reflexiven Abwägung entspringt. Auch wenn sich die beiden Varianten der Lebenswelt im Ort, im Modus und in der Qualität der Koordination unterscheiden und sie sich gegenseitig existenziell bedrohen, kann Habermas auf keine der beiden Typen der *Integration* des Sozialen verzichten,

3.3 Entgrenzung und Einschränkung – Deliberative Demokratie und prozedurale Rechtstheorie

Der dritte Bereich dieser Auseinandersetzung befasst sich mit den Formen und Formen der *politischen Integration* und geht diesen in den Konzepten der *deliberativen Demokratie* und der *Diskurstheorie des Rechts* ebenso nach wie in dem prozeduralen Reglement der Willensbildung und dem *Glutkern* der Verfassung. (Vgl. ÜdiZ, S. 141f.) Nach Habermas nimmt sich die Demokratie aufgrund ihrer *rationalen* Qualität als die adäquate politische Ordnung der Moderne aus, wobei das

»[...] Demokratieprinzip ein Verfahren legitimer Rechtssetzung festlegen soll. Es besagt nämlich, daß nur die juristischen Gesetze legitime Geltung beanspruchen dürfen, die in einem ihrerseits rechtlich verfaßten diskursiven Rechtssetzungsprozeß die Zustimmung aller Rechtsgenossen finden können. Das Demokratieprinzip erklärt, mit anderen Worten, den performativen Sinn der Selbstbestimmungspraxis von Rechtsgenossen, die einander als freie und gleiche Mitglieder einer freiwillig eingegangenen Assoziation anerkennen.« (FuG, S. 141)

Die Demokratie vermittele Aspekte der *Autonomie* und *Heteronomie* im *Recht*. In diesem soll sich die *normative* Legitimität³⁷² (*Geltung*) mit der Wirkmacht *empirischer* Gegeben-

372 Marxsens (GuM, S. 145) Rekonstruktion orientiert sich dagegen stärker an den beiden Prinzipien der Menschenrechte und der Volkssouveränität, die einzig noch als Legitimationsreservoirs von Recht dienen könnten. Auf Integrationsformen wie ein traditionelles Ethos, Überlieferungen und Erziehung könne nicht mehr zurückgegriffen werden.

heiten (*Faktizität*) und den reflexiven Ansprüchen autonomer Selbstbestimmung (deliberative Demokratie) verbinden. Die diffizile Spannung zwischen der *Setzung* von und der *Aussetzung* in politische Ordnungen spiegelt sich auch am Status der Zustimmung, die einerseits immer aktualisiert werden muss und dem Einzelnen andererseits als objektiv-äußere Bindung getroffener Entscheidungen gegenübertritt, sowie an der *Doppelrolle* der Bürger als *Urheber* und *Adressat* des Rechts. Die Konzeption des Rechts dient Habermas Marxen (GuM, S. 138) zufolge also nicht dazu, die Friktion aufzulösen, wohl aber zu vermitteln und produktiv in ein politisches Arrangement umzulegen:

»Hinter diesem doppelperspektivischen Vorgehen steht die Überzeugung, dass eine Theorie der Gesellschaft im Allgemeinen, eine des Rechts im Besonderen, sowohl die normativen Überzeugungen der Menschen, als auch die empirischen Zwänge, unter denen sie in der realen Gesellschaft agieren müssen, in sich aufnehmen muss.« (ebd., S. 139)

Das Recht wird nach Marxsen als Scharnier zwischen System und Lebenswelt konzipiert: »Das Recht ist nämlich nach Habermas zwar vor allem ein Steuerungsmedium für den Systembereich, es hat aber auch Funktionen, in denen es wesentlich auf die lebensweltliche Integration rückgebunden ist.« (GuM, S. 125) Habermas akzentuiere hierbei eine »aus den kommunikativen Verhältnissen der Menschen entspringenden Solidarität [...], die vermittelt über das Recht einen gesellschaftsweiten Einfluss gewinnen können soll.« (ebd., S. 126) Ferner arbeitet Marxsen (GuM, S. 154 – 160) eine Leerstelle im kategorialen Status des Diskursprinzips heraus, die sich aus der Umstellung der theoretischen Anlage zwischen der *Theorie des kommunikativen Handelns* und *Faktizität und Geltung* ergebe und zu einer defizitären Verknüpfung von Demokratie-, Moral- und Diskursprinzip führe. Bezöge sich Letzteres, welches die Gültigkeit von Handlungsnormen an die Zustimmung potentiell Betroffener binde, in der Theorie des *kommunikativen Handelns* auf einen *diskursethischen Grundsatz*, so werde dieses in *Faktizität und Geltung* zu einem *allgemeinen Prinzip* der Bestimmung von Handlungsnormen: »Das Diskursprinzip wird nunmehr vorgestellt als der oberste Grundsatz der praktischen Philosophie, der dann abhängig vom jeweiligen Gegenstandsbereich (Moral, Ethik oder Recht) eine je konkrete Gestalt annimmt, die im Folgenden noch näher zu analysieren ist.« (GuM, S. 155) Das Diskursprinzip sei normativ konzipiert und gehe moralischen, rechtlichen und ethisch-politischen Rechtfertigungspraxen voran. Eben weil dies Prinzip nicht direkt eingreifen könne, zöge es sich auf die Bestimmung von Verfahren zurück, daneben bilde sich in der Verbindung aus *Diskursprinzip* und *Rechtsform* das *Demokratieprinzip*. Das Problem ist nach Marxsen (GuM, S. 158f.), dass der Universalisierungsgrundsatz in der Ableitung des *Diskursprinzips* diesem zwar voranginge, er aber gleichsam aus dessen Anwendung erst folgen solle. Marxsen markiert dabei die Grundanlage der Spannung, die zwischen dem

Konkreten und Universalen besteht.³⁷³ (Vgl. Lieber, DVfG, S. 319 – 322 und weiterführend Kettner 2002)

Auf eine weitere Spannung in der konzeptionellen Anlage weist McCarthy in einem Artikel hin, der bereits vor der Veröffentlichung von *Faktizität und Geltung* erschien:

»Wenn Selbstbestimmung, politische Gleichheit und die Beteiligung der Staatsbürger an den Entscheidungsprozessen die Merkmale wirklicher Demokratie sind, dann kann eine demokratische Regierung kein politisches System im Sinne von Habermas sein, das heißt, ein Handlungsbereich, der von allen anderen Teilen der Gesellschaft abgespalten ist und die Autonomie ihnen gegenüber aufrecht erhält, daß er seinen Austausch mit ihnen über entsprachlichte Steuerungsmedien wie Geld und Macht reguliert.« (McCarthy 2002, S. 198)

Die Komplexitäts- und *dissens*reduzierende Funktion, die die Auslagerung sozialer Integration auf die Subsysteme darstelle, entzöge der Gesellschaft eben jene direkte Steuerungsfunktion: Kurzum gerät die Externalisierung in Spannung zum Anspruch volksouveräner Emanzipation und Partizipation. Habermas wird im Recht, der Willensbildung und der Öffentlichkeit medialisierende Strukturen anbieten: Ob diese die Spannung lösen oder wiederholen, ist zu prüfen.

Scheuerman merkt an, Habermas würde in *Faktizität und Geltung* auf ein Modell *real-existierender Demokratie* zurückfallen, die Unzulänglichkeiten repräsentativer Demokratie nicht erklären können und eine nur ungenügend kritische Bewertung der *kapitalistischen Demokratie* entwickeln, die er noch im Strukturwandel der Öffentlichkeit geleistet habe.³⁷⁴ Das offerierte Demokratiemodell wäre uneindeutig, weil es zwischen zwei Polen alterniere: Auf der einen Seite stünde der Anspruch einer *radikalen Demokratie*, die soziale Gleichheit und weitreichende Kontrolle von Marktmechanismen und Administration beinhalte, von Habermas aber als normatives Ideal betrachtet würde und in einem *Sollen* verbleibe.³⁷⁵ Auf der anderen Seite entwickle Habermas ein *defensives Modell* deliberativer Demokratie »in which democratic institutions exercise at best an attenuated check on market and administrative processes, and where deliberative publics most if the time tends to remain, as

373 Ebenso lenkt er den Blick auf Komplikationen, die sich aus der selbstreferentiellen Grundanlage des Gesamtwerks ergeben. Gleichwohl es lauter ist, schon erbrachte Begründungen nicht nochmals darzustellen und auf sie zu verweisen, ist es bei einem so breiten und komplexen Werk wie dem Habermas' kaum möglich, ohne größeren Aufwand die Anschlussmöglichkeit, also ob die Begründung, auf die verwiesen wird, auf der gleichen Ebene geleistet und von gleichen Vorannahmen ausgeht usw., zu prüfen.

374 Die Kritik an Habermas, Faktoren auszublenden, die den idealen Bedingungen entgegenstünden, ist weit verbreitet.

375 In einer Frühschrift tendiert Habermas zur *radikalen Demokratie*: Eine Befürwortung der politischen Teilhabe und Selbstregierung des *Demos* verbindet sich hierbei mit einer Kritik an administrativen, technokratischen und paternalistischen Strukturen, die diese Autonomie hemmten. (Vgl. Habermas et al. 1969, S. 13 – 55)

Habermas himself describes is, at rest (im Ruhezustand).«³⁷⁶ (Scheuerman 2002, S. 63f.) Diese Spannung wird an mehreren Stellen offenbar.³⁷⁷

*

In der *deliberativen Demokratie*³⁷⁸ rücken die politischen Diskurse der Öffentlichkeit ins Zentrum, wodurch sich neben dem Charakter der Politik auch die Praxen der Willensbildung und die Formen der Rechtfertigung politischer Entscheidungen verändern.³⁷⁹ Habermas versucht mit diesem Modell, zwei Strömungen der Demokratietheorie auszusöhnen und mit seinen diskurstheoretischen Ansatz zu verknüpfen.³⁸⁰ Hierzu grenzt er zunächst jenes von liberalen und republikanischen Modellen ab, dem *Individualismus* des Einen und der *Moralität* des Anderen:

»Demgegenüber beharrt eine diskurstheoretische Deutung darauf, daß die demokratische Willensbildung ihre legitimierende Kraft nicht vorgängig aus der Konvergenz eingelebter sittlicher Überzeugungen zieht, sondern aus Kommunikationsvoraussetzungen und Verfahren, die im Prozeß der Beratung die besseren Argumente zum Zuge kommen lassen. Die Diskurstheorie bricht mit einer ethischen Konzeption der staatsbürgerlichen Autonomie; deshalb braucht sie den Modus deliberativer Politik nicht einem Ausnahmezustand vorzubehalten.«³⁸¹ (FuG, S. 339)

376 Die These Scheuermans (2002, S. 76) lautet, dass sich die Spannung zwischen den Modellen ergibt, weil Habermas die Einseitigkeit der normativen und der empirisch-funktionalen Demokratietheorie in seinem Ansatz ausgleichen wolle. Das Problem bestünde nun in fundamentalen konzeptionellen Unterschieden, die entweder zu einem substantiellen Verlust bei der Übertragung in das Konzept Habermas' führen würden, oder aber die Spannung nur weitertragen würden.

377 Siehe auch die ähnliche Kritik von Schmalz-Bruns (1995, S. 102 – 120) und Kersting (2000, S. 203)

378 Siehe hierzu auch Strecker 2009. Daneben: Palazzo 2002 und Fuchs-Goldschmidt 2008. Das Konzept der deliberativen Demokratie selbst ist Teil anhaltender Diskurse, wie die Arbeiten Chappells (2012), Fishkins (2009), Löschs (2005) und die Sammelbände von Rosenberg (2008), Landwehr und Schmalz-Bruns (2014) sowie Ottmann und Barišić (2015) zeigen.

379 Habermas (FuG, S. 370f.) nennt im Anschluss an Cohen folgende Postulate deliberativer Politik: Die argumentative Form, den inklusiven und wie öffentlichen Charakter, die Freiheit von externen wie internen Zwängen, die Einverständnisorientierung und das Fallibilitätsbewusstsein, die Mehrheitsentscheidung im Sinne einer vernünftigen Grundlage einer Entscheidungsfindung bei anhaltendem Diskurs, die Einholung und Veröffentlichung alles Relevanten und abschließend die Reichweite der Argumente (über den konkreten *Wertekonsens* hinaus).

380 Eine Übersicht des liberalen und des republikanischen Modells, einer Explikation anhand Kants und Rousseaus, sowie den Einwänden von Habermas bieten die Ausführungen Marxsens (CuM, S. 146 – 153). Für aktuelle Positionen zum Konzept des Republikanismus siehe die Arbeiten von Hölzing (2014) und Schulz (2015), daneben den Sammelband Labordes und Maynors (2008). Vgl. auch Ottmann 2006.

381 »Die Diskurstheorie, die mit dem demokratischen Prozeß stärkere normative Konnotationen verbindet als das liberale, aber schwächere als das republikanische Modell, nimmt wiederum von beiden Seiten Elemente auf und fügt sie auf neue Weise zusammen.« (FuG, S. 361)

Die Position zwischen Liberalismus und Republikanismus resultiere aus der Relevanz der Öffentlichkeit in diskursiven Prozessen der Meinungs- und Willensbildung³⁸² sowie dem Primat der Verfassung. (Vgl. FuG, S. 361f.) Das Staatsbürgerverständnis sei ein *rechtliches*, kein *ethisches*: Zwischen beiden Polen könne die *deliberative Demokratie* Über- wie Unterbeanspruchung des Bürgers vermeiden.³⁸³ Habermas will die auflösenden und entfesselnden Potentiale der Moderne produktiv einfangen und kritisiert demgemäß *kommunitaristische* Positionen, deren Postulate natürlicher Gewachsenheit und Harmonie in modernen Gesellschaften obsolet wären: »Freilich verträgt sich die substantielle Sittlichkeit eines als unproblematisch unterstellten Hintergrundkonsenses schlecht mit Bedingungen des kulturellen und gesellschaftlichen Pluralismus, durch den sich moderne Gesellschaften auszeichnen.«³⁸⁴ (FuG, S. 340) Politisch-ethische Diskurse müssten sich dem Vorrang *rationaler Universalität* stellen, dem Absehen vom Besonderen, der Auflösung des *Eigenen*.³⁸⁵ *Normative Geltung* richte sich an reflexiv-abstrakten Grundsätzen aus, auch jene des Rechts.³⁸⁶ Infolgedessen wird die Einbindung des Konkreten diffizil: Zwar bietet Habermas (FuG, S. 231f.) ein *prozedurales* Modell als Lösung an, letztlich bleibt der Ort rechtfertigbarer, *kollektiver Autonomie* aber prekär, wird Habermas die Evaluation und Inklusion konkreter Bezüge doch an immer andere Instanzen weitergeben und sie schlussendlich der administrativen Ebene überantworten. Durch diese ungelös-

382 »Die Diskurstheorie rechnet mit der höherstufigen Intersubjektivität von Verständigungsprozessen, die sich über demokratische Verfahren oder im Kommunikationsnetzwerk politischer Öffentlichkeiten vollziehen.« (FuG, S. 362)

383 Palazzo (2002, S. 76f.) spricht sich dafür aus, direkte und partizipative Demokratie nicht zu verwechseln, wobei letztere der Vorstellung deliberativer Demokratietheorie entspräche. Auch wenn das Argument der Dezentralisierung einsichtig und der Gedanke einer Verbreitung politischer Arbeit über zivilgesellschaftliche und öffentliche Praxis sympathisch ist, stellt sich die Frage, welches demokratische Potential diese Bestimmung aufweist und wie ihre Beziehung zur Politik konzipiert wird. Wir werden weiter unten hierauf zurückkommen.

384 »Die positive Freiheit der sittlichen Person verwirklicht sich im bewußten Vollzug einer individuellen Lebensgeschichte und manifestiert sich in jenen privaten Kernbereichen, wo sich die Lebensgeschichte der Angehörigen einer intersubjektiv geteilten Lebenswelt im Rahmen gemeinsamer Traditionen und auf der Ebene einfacher Interaktionen miteinander verflechten. Als ethische entzieht sich diese Freiheit rechtlicher Regelung, aber sie wird durch rechtliche Freiheit möglich gemacht.« (FuG, S. 481f.) Diese Ausführungen sind Teil der Sphärentheorie Walzers, Habermas kritische Anmerkungen finden sich direkt im Anschluss (FuG, S. 482)

385 »Aber diese Fragen sind, wie wir gesehen haben, moralischen Fragen untergeordnet und stehen im Zusammenhang mit pragmatischen Fragen. Vorrang hat die Frage, wie eine Materie im gleichmäßigen Interesse aller geregelt werden kann.« (FuG, S. 343, vgl. auch S. 344)

386 Dennoch könnte Habermas das Primat immer noch relativieren, indem er auf die konkreten Anwendungsdiskurse verweist, in denen sich eine Abwägung unter universellen Normen konkret und partikular begründet. Diesen Anwendungen liegt dann aber der Keim des Illegitimen inne, denn die Auswahl rechtfertigt sich nicht universell. Diese bleibt an ein konkretes Kollektiv gebunden und dem Partikularen und Kontingenten verhaftet. Kann es Habermas aber zulassen, dass ein universales Prinzip berechtigterweise auf Basis konkreter Willensbekundungen ihre Geltung verliert? Wenn die Moral eine universale ist, stellt sich die Problematik der Rechtfertigung konkreter Anwendungen nochmals schärfer. Diese Durchdringung sich delegitimierender Prinzipien wirkt auch im Falle der Sittlichkeit fort. (Vgl. FuG, 347, siehe auch Marxsen, GuM, S. 74 – 79)

te Spannung kann sich das Allgemeine einerseits kaum verwirklichen, das Konkrete andererseits kaum legitimieren.³⁸⁷

Die *deliberative Demokratie* überträgt die Logik *rationaler Verständigung* auf politische Diskurse, wobei in diesen die genuine Spannung von *Einschränkung* und *Entgrenzung* virulent bleibt.³⁸⁸ Die dezentralisierte Subjektlosigkeit und prozedurale Formalität einer *verflüssigten Volkssouveränität* führt zur Abkehr vom Konkreten.³⁸⁹ *Entgegenkommende* Kontexte der Lebenswelt ermöglichen allerdings erst diese *Entfesselung*.³⁹⁰ Der

387 Unter Bedingungen der diskursiven Moderne ist das einzige Konstituens von Gemeinschaftlichkeit vernünftige wie universale demokratische Verfahren. »In einem abstrakter angelegten Diskursmodell bleibt die Einbindung des Einzelnen in die Intersubjektivität einer vorgängigen Struktur möglicher Verständigung erhalten. Zugleich entbindet die Bezugnahme auf eine virtuelle, über die Traditionsgehalt jeder partikularen Gemeinschaft hinausweisende Kommunikationsgemeinschaft, die in idealer Weise inklusiv ist, die Ja-/Nein-Stellungnahmen der Beteiligten von der präjudizierenden Gewalt der bloß konventionell einsozialisierten Sprachspiele und Lebensformen.« (FuG, S. 347) An andere Stelle charakterisierte Habermas das demokratische Verfahren als integrierenden Prozess: »Dieses demokratische Verfahren stellt einen internen Zusammenhang zwischen Verhandlungen, Selbstverständigungs- und Gerechtigkeitsdiskursen her und begründet die Vermutung, daß unter solchen Bedingungen vernünftige bzw. faire Ergebnisse erzielt werden.« (DMD, S. 79) Das Verfahren selbst sei wiederum abstrakt-allgemein, es liefere nur die Strukturen des Ausgleichs.

388 »Rationale Diskurse erfordern den spontanen Austausch von Gründen für informierte Stellungnahmen zu relevanten Themen und Beiträgen. Das Modell deliberativer Politik läßt sich von der Vorstellung leiten, daß die politische Willensbildung durch den Filter einer diskursiven Meinungsbildung hindurchgeleitet wird. Demnach schreiben wir dem demokratischen Prozeß in dem Maße eine kognitive Funktion zu, wie dieser, im großen und ganzen betrachtet, den Bedingungen genügt, die Inklusion aller Betroffenen, die Transparenz der Beratung und gleiche Teilnahmekancen zu gewährleisten sowie zweitens die Vermutung rationaler Ergebnisse zu begründen.« (HdD, S. 97, Herv. i. O.) Auffallend ist hier die Trennung von Willensbildung und Meinungsbildung: Es ist zu fragen, ob die Willensbildung noch auf der Ebene der Öffentlichkeit stattfindet, oder ob die konkrete Gestaltung nur infolge eines peripheren öffentlichen Diskurses irritiert (im Sinne Luhmanns) wird. Habermas benutzt verschiedene Worte für diese Struktur: Filter, Kanalisierung, Steuerung und Lenkung. Es wäre zu klären, wie Habermas diesen Mechanismus versteht: Dies könnte meinen, dass ein breiterer politischer Diskurs infolge der Öffentlichkeit spezifiziert und verdichtet wird, manche Themen, Personen und Interessen in dem Filter hängen blieben. Weil dann wiederum der nachfolgende politische Willensbildungsprozess nur auf diese *gereinigte* Themenauswahl zurückgreifen kann, bzw. auf die gegebenen Argumentationsmuster und Meinungen, ist er an die Filterung gebunden. Vorausgreifend muss erwähnt werden, dass sich diese Annahme mit der Begründung der Notwendigkeit repräsentativer Elemente kreuzt: Die Komplexitätsreduktion wird einmal der Öffentlichkeit, das andere Mal einer institutionalisierten Struktur zugeschrieben.

389 »Das »Selbst« der sich selbst organisierenden Rechtsgemeinschaft verschwindet in den subjektlosen Kommunikationsformen, die den Fluß der diskursiven Meinungs- und Willensbildung so regulieren, daß ihre falliblen Ergebnisse die Vermutung der Vernünftigkeit für sich haben. Damit wird die Intuition, die sich mit der Idee der Volkssouveränität verbindet, nicht dementiert, jedoch intersubjektivistisch gedeutet. Eine wenn auch anonym gewordene Volkssouveränität zieht sich in die demokratischen Verfahren und in die rechtliche Implementierung nur zurück, um sich als kommunikativ erzeugte Macht zur Geltung zu bringen.« (FuG, S. 365)

390 »Gerade die deliberativ gefilterten politischen Kommunikationen sind auf Ressourcen der Lebenswelt – auf freiheitliche politische Kultur und eine aufgeklärte politische Sozialisation, vor allem auf die Initiativen meinungsbildender Assoziationen – angewiesen, die sich weitgehend spontan bilden und regenerieren, jedenfalls direkten Zugriffen des politischen Apparats nur schwer zugänglich sind.« (FuG, S. 366)

Integration über Verfahren gehen Bezüge einer politischen Kultur und eines politisch-ethischen Selbstverständnisses zuvor: Aufgrund ihres performativen Charakters nehmen diese Kontexte zwar von Postulaten substantieller Qualität Abstand, gleichwohl stiften sie *intersubjektive* Konnekte eines Raums, einer Überlieferung, einer Kooperation.³⁹¹ Die beanspruchte politische Ordnung setzt demnach eine *Kongruenz* voraus, auch wenn diese sich *nur* als Rahmen einer Setzung manifestiert. So bedingen die emanzipativ-verflüssigten, kritisch-reflexiven Selbstbestimmungsprozesse einen *materiellen Grund*, dessen Koordination sie bedürfen, ohne ihn selbst einholen zu können: Kurzum beruht politische *Verständigung* auf einem *Vorverständnis*. Habermas will die Spannung zwischen dem *Universellen* und *Partikularen* lösen, indem er für ihre räumliche Separation plädiert:

»Jede Assoziation, die ein solches Verfahren institutionalisiert, um die Bedingungen ihres Zusammenlebens demokratisch zu regeln, konstituiert sich damit als Bürgerschaft. Sie bildet eine partikulare, in Raum und Zeit abgegrenzte Rechtsgemeinschaft mit spezifischen Lebensformen und Überlieferungen. Aber diese unverwechselbare Identität kennzeichnet sie nicht als politische Gemeinschaft von Staatsbürgern. Den demokratischen Prozess beherrschen nämlich allgemeine Prinzipien der Gerechtigkeit, die gleichermaßen für jede Bürgerschaft konstitutiv sind.« (FuG, S. 372)

Eine spezifische Klärung dieser *Kennzeichnung* bleibt allerdings aus: Wie prägt das Allgemeine das Besondere, wie können sich Praxen kollektiver Selbstbestimmung und universale demokratische Prozesse vermitteln? Wie sich ein konkretes Kollektiv gerechtfertigt über eine demokratische Praxis selbst bestimmen kann und wie Habermas den Ausgleich zwischen universalen Prinzipien und konkreten Entscheidungen konzipiert, soll nun in den Fokus treten.

3.3.1 Von den Rechten – Zwischen Autonomie und Heteronomie

Habermas will die Theorie des Rechts nach Maßgabe der Volkssouveränität reformulieren: »Die entwickelten Prinzipien des Rechtsstaates fügen sich zu einer Architektonik zusammen, der eine einzige Idee zugrundeliegt: die Organisation des Rechtsstaates soll letztlich der politisch autonomen Selbstorganisation einer Gemeinschaft dienen, die sich mit dem System der Rechte als eine Assoziation freier und gleicher Rechtsgenossen konstituiert hat.« (FuG, S. 217) In diesem Konnex sollen sich *Autonomie*, *ethisch-politische* Selbstbestimmungsprozesse und die *Heteronomie* rechtsstaatlicher Ordnung verschränken. So könne die »*kommunikative Macht eines vernünftigen Willens entstehen und in Gesetzesprogrammen verbindlichen Ausdruck finden*« (ebd.), sowie die sozialintegrative Kraft auch bei der Anwendung und Implementierung des Rechts sichergestellt werden. Zwar stehen sich die *kollektive Autonomie* der *Setzung* und die *Aussetzung* in eine *objektiv* geltende Rechtsordnung unversöhnlich gegenüber, im *Recht* ließen sich beide aber produktiv verbinden. Im Horizont eines demokratischen Ursprungs verlöre das Recht seinen *objektiven* Status und sein heteronomes Potential: Das

391 Die *Entfesselung* des Kommunikationspotentials bedarf daneben der Abschaffung der Klassenkonflikte, der gesellschaftliche Stratifikation und der Ausbeutungsbeziehungen. (Vgl. FuG, S. 374) So sehr Habermas auch im Hinblick auf die Inhalte der Forderungen zuzustimmen ist, so verweisen sie auf Bedingungen, die dem Verfahren vorgelagert sind.

bindende Gesetz ließe sich als geronnener politischer Wille verstehen und werde so zu einem Ausdruck kollektiver Souveränität.³⁹² Es ist diese Korrelation *positiver* und *negativer Autonomie* im Sinne eines inneren, subjektiven und einer äußeren, objektiven Pols, die Habermas produktiv in seiner Rechtsphilosophie auszuarbeiten ansinnt.³⁹³ Allerdings reibt sich die *Aussetzung* in konkrete Ordnungen mit autoritären Geltungsansprüchen

392 Eine Frage ist, wie Habermas die Abkopplung infolge administrativer Selbstprogrammierung aufzuhalten gedenkt.

393 Diese Verknüpfung will die Auflösungsbewegung permanenter, autonomer und volkssouveräner (Selbst-)Setzung durch die Konfrontation mit sich selbst als Ursprung des Zwingenden, des Gegebenen, einhegen. Das Paradox des selbstgewollten Zwangs soll sich und die Dynamik der anarchischen Selbstsetzung aufheben. Meine Vermutung ist, dass Habermas die Spannung nur verschiebt, die er in der Doppelrolle vereinen will. An zwei Punkten wird dies deutlich: Einmal muss der Anspruch erhoben werden, dass die Selbstbindung frei sei von Heteronomie. Wenn Autonomie sich fraglos binden lassen soll, muss die Heteronomie der Rechtsordnung, aber auch die der Verfahren, als reiner Ausfluss des autonomen Willens erscheinen. Die Hoffnung Habermas' muss aber getrübt sein, bleiben dem nagenden Zweifel der Emanzipation doch Angriffsflächen, die auch die Umstellung auf Verfahren nicht kaschieren kann, solange er personelle, temporale und lokale Disparitäten nicht zugunsten eines abstrakten Universalismus auflöst. Auch wenn die sich selbst identische, gestaltbare, einsichtige wie einsehbare demokratische Gesellschaft im Idealen bleibt, bildet dieses eingeschriebene Defizit unabdingbar den energetischen Pol emanzipatorischer Dynamik und gesellschaftlichen Aufbegehrens. Wenn der Urheber schon nie mit sich selbst übereinstimmt, scheint dies für seine andere Seite, die des Adressaten, noch weniger möglich. Dies zeigt die Spannung der konzeptionellen Anlage der Sphären: Zwar kann die auf ewig gestellte diskursive Öffentlichkeit, die nie endgültig entscheidet, qua zeitlicher und räumlicher Entgrenzung allen Teilnehmern zugänglich sein. Die Rechtsordnung dagegen konfrontiert die Adressaten mitunter mit konkreten Zwängen, zu deren Entscheidung die Betroffenen keinen Zugang hatten, die schlicht vor ihrem Eintritt in die Rechtsgemeinschaft getroffen wurden. Auch wenn dies nur auf die Begrenzung des Rechtsraumes zuträfe, wären die Konsequenzen schon weitreichend. Die Bindungskraft des konkreten Rechtsraums wäre nicht mehr zu rechtfertigen, weil das *Wir*, was sich bindet, nicht mit dem *Wir* übereinstimmt, das gebunden wird. Dies ist die zweite Bekundung der Spannung in der Doppelrolle: Beide Bewegungen fallen nur *im* Moment der Selbstgründung in eins, Illegitimität und Heteronomie wachsen mit der Distanz zu dem Akt der Selbstbindung. Der Doppelrolle bleibt eine Spannung eingeschrieben, die die Transgressivität der demokratisch-emanzipativen Selbstsetzungsbewegung nicht einzufangen vermag, zumindest nicht auf Dauer. Herausgestellt werden sollte hier Reibung, die sich in der Folge der Doppelrolle des Bürgers ergibt und ihre theoretische Belastbarkeit eingeschränkt. Das Arrangement der Doppelbewegung bleibt abhängig von dem Moment der autonomen Selbstsetzung, der alle vor ihr liegenden Bindungen löst. Die Bindung der Rechtssphäre legitimiert sich durch die Beanspruchung der Selbstbindung des Souveräns. Die beiden Bewegungen, mithin die Auflösung wie Selbstsetzung des Urhebers und die die Bindung, der Zwang, die Entzogenheit des Adressaten stehen sich weiter unausgesöhnt gegenüber. Die demokratietheoretischen Anschlussfrage ist, wie es möglich ist, Selbstbindung, Selbstbestimmung und Selbstgestaltung zu institutionalisieren. Wir werden im Folgenden Habermas' Konzeption zu würdigen haben, ein Modell deliberativer Demokratie zu entwickeln: Die hier von uns eingetragene Anspannung der Doppelrolle sollte uns sensibilisieren, die Willensbildung und die Konzepte wie die Zivilgesellschaft oder den politisch-ethischen Diskurs auf ihre politischen Potentiale hin zu befragen. Es bietet sich ein Hinweis zu Lefort an, dessen Staats-Zivilgesellschafts-Dualismus ähnliche Züge trägt, zumindest was die Spannung einer auflösenden und einer fixierenden Instanz anbetrifft.

an der *Setzung* und emanzipativen Mitgestaltung einer demokratisch-verfassten Rechtsordnung.³⁹⁴

Ausgangs- und Referenzpunkt der politik- wie demokratietheoretischen Überlegungen Habermas' sind die Bedingungen sozialer *Integration* in der Moderne: Die *Evolution* der Entkopplung von System und Lebenswelt im Zuge der Differenzierung moderner Gesellschaften stelle mit Prozessen der Komplexitätssteigerung, Pluralisierung und dem Abbau von Gewissheiten die intersubjektive *Verständigung* und Handlungskoordination vor anspruchsvolle Aufgaben. (Vgl. FuG, S. 41f.)

»Im Folgenden werde ich von einer Situation einer weitgehend profanisierten Gesellschaft ausgehen, wo die normativen Ordnungen ohne metasoziale Garantien aufrechterhalten werden müssen. Auch die ohnehin pluralisierten und immer stärker differenzierten lebensweltlichen Gewissheiten bieten für dieses Defizit keinen hinreichenden Ausgleich. So verschiebt sich die Bürde der sozialen Integration immer weiter auf die Verständigungsleistungen von Akteuren, für die Geltung und Faktizität, also die bindende Kraft von rational motivierten Überzeugungen und der auferlegte Zwang äußerer Sanktionen, jedenfalls außerhalb der durch Sitte und Gewohnheit regulierten Handlungsbereiche, inkompatibel auseinandergetreten sind.« (FuG, S. 42f.)

Das *Hintergrundwissen* biete zwar noch die Möglichkeit der Reduzierung des *Dissensrisikos*, da es über unhinterfragte, geteilte Wissens- und Wertbestände Koordinierungsaufgaben übernehme und das *kommunikative Handeln* entlaste, gleichzeitig entzöge es sich aber Ansprüchen reflexiver Begründung und somit der *kommunikativen Rationalität*. (Vgl. FuG, S. 55) Das *kommunikative Handeln* selbst, also das *freie Flottieren mobilisierbarer Gründe*, berge ebenso Potentiale sozialer *Integration* sowie der Vermeidung von *Dissens*, aber nicht im Modus der *Eingrenzung*, sondern der *Entschränkung*. Zwischen diese distinkten Formen gesellschaftlicher *Integration* setzt Habermas das *positivierte Recht*, fungiere dieses doch ebenso als koordinativer Rahmen der objektiv-geltenden Ordnung wie es sich als Ausdruck *kollektiver Autonomie* ausnehme. In seinen ambivalenten Status reduziere das Recht Komplexität und diene als integrative Struktur:

»Wenn man in dieser Weise das moderne Recht als Mechanismus betrachtet, der die überforderten Verständigungsleistungen der kommunikativ Handelnden von Aufgaben der sozialen Integration entlastet, ohne im Prinzip die Entschränkung des Kommunikationsspielraums rückgängig zu machen, werden beide Seiten: die Positivität und der Anspruch auf rationale Akzeptabilität verständlich.« (FuG, S. 57)

Dies *positive* Rechtsverständnis versteht das geltende Recht als Produkt *kollektiver Autonomie* und hebt dessen politischen Ursprung, seine Gemachtheit, hervor, wobei diese *Integration* politischer *Kooperation* zugleich die prinzipielle Fass-, Bestimm- und Veränderbarkeit der Rechtsordnung voraussetzt. So avanciert das Recht zum komplexen Bezugs-

394 Dem positiven Recht kommt demnach das Potential zu, bei Aufrechterhaltung der Erwartungsstabilisierung gleichzeitig nicht auf überkommene Setzungen verweisen zu müssen und somit die lebensweltlichen Gewissheiten ersetzen zu können.

punkt kollektiver Souveränität und oszilliert zwischen subjektiv-autonomen und einem objektiv-heteronomen Status.³⁹⁵

In *Faktizität und Geltung* bemüht sich Habermas, Volkssouveränität und Menschenrechte³⁹⁶ in der politischen Ordnung deliberativer Demokratie zu vermitteln: »Der gesuchte interne Zusammenhang zwischen Volkssouveränität und Menschenrechten liegt im normativen Gehalt eines Modus der Ausübung politischer Autonomie, der nicht schon durch die Form allgemeiner Gesetze, sondern erst durch die Kommunikationsform diskursiver Meinungs- und Willensbildung gesichert ist.«³⁹⁷ (FuG, S. 133) Die normative Güte deliberativer Rechtsetzung entstamme nicht den Inhalten der Gesetze, sondern der prozeduralen Qualität ihrer Genese: »Seinen vollen normativen Sinn erhält das Recht nicht per se durch seine Form, auch nicht durch einen a priori gegebenen moralischen Inhalt, sondern durch ein Verfahren der Rechtsetzung, das Legitimität erzeugt.«³⁹⁸ (FuG, S. 169) Es sind die Prozedere selbst, die die diskursive Transition des Rechts erlauben und die Rationalität der entbundenen Moderne wahren: »Und auf dem posttraditionalen Rechtfertigungsniveau gilt nur das Recht als legitim, das in einer diskursiven Meinungs- und Willensbildung von allen Rechtsgenossen rational akzeptiert werden könnte.«³⁹⁹ (ebd., vgl. auch HdD, S. 96) Die Abkehr von materiellen Hypostasen

395 »Vorbehaltlich dieser Kommunikationseinschränkung wird das Dauerrisiko des Widerspruchs diskursiv auf Dauer gestellt und in die Produktivkraft einer präsumptiv vernünftigen politischen Meinungs- und Willensbildung umgewandelt.« (FuG, S. 57)

396 Weiterführend Llanque 2008. Die Diskussion der Menschenrechte hat mittlerweile kaum mehr fassbare Ausmaße erreicht, exemplarisch sei auf jüngere Arbeiten von Joas (2015), Ringkamp (2015) und Bogner (2014) sowie die Sammelbände von Demko, Bruder Müller und Seelmann (2015) und Gander (2009) verwiesen.

397 Anderenorts benennt Habermas (DMD, S. 78) verschiedene Kommunikationsformen, die als Quellen für (deliberative) Politik dienen: Ein gemeinsamer Wille bildet sich demnach durch ethische Selbstverständigung, durch Interessenausgleich und Kompromisse strategischen Handelns sowie durch moralische Begründung und rechtliche Kohärenzprüfung. An dieser Stelle soll der Hinweis genügen, dass sich die verschiedenen Typen der Quellen durchaus in Spannung zueinander befinden.

398 Den Legitimationsanspruch des positiven Rechts formuliert Habermas, ganz Kantianer, wie folgt: »Die Freiheit eines jeden soll mit der gleichen Freiheit aller nach einem allgemeinen Gesetz zusammen bestehen können.« (FuG, S. 153, vgl. Kant (1964), S. 145) Weiterführend sei hier eine Arbeit Meiners (2015) verwiesen, in der dieser die Konzeption der Rechtsgeltung bei Kelsen, Habermas und Luhmann vergleichend untersucht.

399 Müssen Rechtsnormen ethisch-politischen oder moralischen Ansprüchen genügen? Eigentlich müssten sie auf das Normative abstellen, sich auf alle potentiell Betroffenen beziehen und von deren Zustimmung abhängen. »Die Verbindlichkeit von Rechtsnormen geht nicht allein auf die Einsicht in das für alle gleichermaßen Gute zurück, sondern auf kollektiv verbindliche Beschlüsse rechtsetzender und rechtanwendender Instanzen. Daraus ergibt sich die begrifflich notwendige Rollenteilung zwischen Autoren, die Recht setzen und sprechen, sowie Adressaten, die dem geltenden Recht unterworfen sind.« (DdR, S. 174) Diese exklusive Rechtssetzung kann in normativer Hinsicht allerdings nicht legitimiert werden, ihr fehlt das Potential der Verallgemeinerbarkeit. Umgekehrt ist allgemein gefassten Rechtsnormen ein unkonkreter und unspezifischer Charakter eigen. Wenn zudem Normen universal gelten sollen und alle potentiell Betroffenen ein Veto-Recht hätten, ist nicht einsichtig, wie sich ein Kollektiv abschließen könnte. Im Prinzip könnte Habermas hier auf Werte ausweichen, aber Rechtswerten liegt der partikularistische Zug inne, den Habermas mit seinem Verweis auf Rechtsnormen vermeiden wollte.

wird auch daran deutlich, dass sich die infiniten Diskurse deliberativer Willensbildung stets ihrer eigenen Kontingenz, Fallibilität und Prekarität bewusst blieben: Die Imperfektibilität der Moderne spiegelt sich mithin in dem Rechtsverständnis dieser demokratischen Ordnung. Der formalen Prozeduralität deliberativer Rechtsetzung attestiert Habermas integrative Potentiale der Koordination und Legitimation, wobei das Recht als Konnex und Medium *positiver* und *negativer Autonomie* fungiere: »Im Geltungsmodus des Rechts verschränkt sich die Faktizität der staatlichen Rechtsdurchsetzung mit der Legitimität begründenden Kraft eines dem Anspruch nach rationalen, weil freiheitsverbürgenden Verfahrens der Rechtsetzung.«⁴⁰⁰ (FuG, S. 46) Zugleich überlagern sich an dieser Stelle zwei Spannungen. Einerseits reibt sich die direkte Betroffenheit von Genossen politischer Kollektive an der abstrakten Logik der *Rationalität*: Da jegliche normative Rechtfertigung auf generalisierte, uneingeschränkt verallgemeinerbare Gründe abstellt, verlieren *ethisch-politische* Positionen ihre Validität. Andererseits besteht zwischen der *Faktizität* gesetzter Ordnungen und deren Ursprung im souveränen Willen der Betroffenen eine Reibung, zwischen der *negativen Autonomie*, dem objektiven Zwang der Bindung, und der *positiven Autonomie*, der sich nie genügenden Selbstsetzung.⁴⁰¹ Habermas versucht beide Friktionen en bloc aufzuheben: Sicher *zwingt* das Recht nur *ein* Kollektiv, die Rechtsnormen selbst blieben dabei aber universell. Auch wenn die Gesetze also für *alle* Geltung beanspruchten, so wäre ihre politische Bindungskraft doch auf einen konkreten

400 Auch eine Rechtsordnung könne sich in zunehmenden Maße nur noch über Quellen legitimieren, die nicht im Widerspruch zu prosttraditionalen Lebensidealen und Gerechtigkeitsidealen ständen, wie sie schon in den beiden Bereichen (Subjekt und Kultur) zentral geworden seien: »Gründe für die Legitimität des Rechts müssen, bei Strafe kognitiver Dissonanzen, in Einklang stehen mit den moralischen Grundsätzen universeller Gerechtigkeit und Solidarität sowie mit den ethischen Grundsätzen einer bewußt entworfenen, selbstverantworteten Lebensführung von Einzelnen wie von Kollektiven.« (FuG, S. 128)

Die staatliche Sanktionsgewalt muss rechtlich kanalisiert werden, sie bedürfe einer rechtlichen Ordnung: »Kurzum, der Staat wird als Sanktions-, Organisations- und Exekutivgewalt nötig, weil Rechte durchgesetzt werden müssen, weil die Rechtsgemeinschaft einer identitätsstabilisierenden Kraft ebenso wie einer organisierten Rechtsprechung bedarf, und weil aus der politischen Willensbildung Programme hervorgehen, die implementiert werden müssen.« (FuG, S. 168) Dies seien »objektiv-rechtliche Implikationen, die in den subjektiven Rechten in nuce erhalten sind.« (Ebd.) Die subjektiven Rechte setzen demnach schon von sich aus staatlich organisierte Macht voraus. Nach Habermas ist es für das Individuum von zentraler Bedeutung, sich auf die Einhaltung verpflichtender Normen verlassen zu können: Die rechtsstaatliche Garantie der subjektiven Rechte schaffe die Basis der Handlungskoordination. Die positive Freiheit benötigt diesen gesicherten Rahmen, ebenso bedarf die negative Freiheit der positiven, um nicht zur Willkürherrschaft zu verkommen.

401 Der universelle Anspruch politischer Prozesse steht mit der Abgeschlossenheit konkreter politischer Gemeinwesen in einer gewissen Spannung. Die politische Autonomie bezieht sich auf einen exklusiven Bereich mit einer bestimmbareren Teilnehmerschaft, dessen quantitative, räumliche oder zeitliche Begrenzung sie aber nach vernünftigen Maßstäben nicht auszuweisen vermag. Weder kann sich das Kollektiv in Hinsicht des Kreises der Partizipanten exklusiv auszeichnen noch begründet auf eine kollektive Eigenheit abstellen.

Raum begrenzt.⁴⁰² Der Punkt ist, dass Habermas exklusive Beschlüsse zulässt, sofern sie den Maßgaben rationaler Diskurse entsprechen: Das *Eigene* kann mithin nur das behaupten, was für *alle immer* gelten kann. Die deliberative Willensbildung ist mithin selbst der Logik rationaler Abstraktion unterstellt: Das *Besondere* kann sich dann allerdings nicht mehr rechtfertigen und verliert jede intersubjektive Geltung ebenso wie sein (sozial-)integratives Potential.⁴⁰³

Die Limitierung eines exklusiven Kreises von Betroffenen *entgrenzt* Habermas durch die Bedingung *potentieller* Betroffenheit. Die normative Validität politischer Setzungen des Rechts knüpfe sich an die hypothetische Berücksichtigung aller *möglicherweise* Betroffenen:

»[...] als Teilnehmer an rationalen Diskursen müssen die Rechtsgenossen prüfen können, ob eine strittige Norm die Zustimmung aller möglicherweise Betroffenen findet oder finden könnte. Mithin besteht der gesuchte Zusammenhang zwischen Volkssouveränität und Menschenrechten darin, daß das System der Rechte genau die Bedingungen angibt, unter denen die für eine politisch autonome Rechtsetzung notwendigen Kommunikationsformen ihrerseits rechtlich institutionalisiert werden können.«⁴⁰⁴ (FuG, S. 134)

So komme die Rechtsordnung wiederum selbst der *kommunikativen Vernunft* nach. Der Zirkel ist ebenso offenkundig wie notwendig: Da es keinen Anfang geben kann, kein Erstes, bedingen und ermöglichen sich Volkssouveränität, Menschenrechte, kommunikative Praxis und das System der Rechte gegenseitig. Gleichsam setzt der individuelle Prüfungsauftrag eine Deckung von rationalem Diskurs, Betroffenheit und Rechtssystem ebenso wie die Doppelrolle von *Adressat* und *Urheber* des Rechts voraus. Der Anspruch an Teilhabe bleibt universell, gleichsam steht diesem Aspekt *positiver Autonomie* die Begrenzung des Raums konkreter Rechtssetzung, also die *negative Autonomie*, entgegen. *Setzung* und *Aussetzung* des Rechts verbleiben in einer komplexen Ambivalenz.⁴⁰⁵

402 »Rechtsnormen regeln interpersonale Beziehungen zwischen Akteuren, die sich gegenseitig als Mitglieder einer abstrakten, weil selbst erst durch Rechtsnormen erzeugten Gemeinschaft anerkennen.« (KG, S. 220) Gesetzgebung bedürfe gleichsam einer *vorgängigen Interessenverallgemeinerung* in einem Horizont *gleicher subjektiver Freiheiten*.

403 Mit Rawls kann auf eine andere Integration verwiesen werden: Die Auszeichnung und Bindung eines kollektiven Projekts entstammen nicht deren Setzung, sondern der Einsicht in dessen Auszeichnung, also in dessen universaler, gerechtfertigter Ausrichtung. Problematisch ist der passive Charakter dieses Vorschlags, der die politische Autonomie stark einschränkt.

404 Die Problematik des Betroffenheitskriteriums hatten wir schon angesprochen. So reiche es nicht hin, *über* die Betroffenen zu diskutieren, sondern diese müssen sich am Diskurs beteiligen. Eine anschließende Frage ist, wie sich Exklusionen rechtfertigen, wann, von wem und wie sie vollzogen werden. Die andere Frage ist, inwieweit sich die Grenzen der Betroffenheit und des Gebietes, auf welches sich die Gesetzgebung bezieht, überhaupt decken müssen. Die diskurslogische Entgrenzung und damit die Anlage der Betroffenheit weisen über spezifische Kollektive hinaus. Welchen Kreis potentieller Betroffenheit umfassen beispielsweise Debatten des Asylrechts, Waffenlieferungen, (Wirtschafts-)Sanktionen gegenüber Staaten oder (religiös-motivierten) Beschneidungen?

405 In seiner Doppelrolle ist der autonome Staatsbürger mit anderen gleichursprünglich die Instanz, die seine Freiheit eingeschränkt. »Die Gleichursprünglichkeit von privater und öffentlicher Autonomie

Über den Primat der Verfahren will Habermas (FuG, S. 51) antezedente Voraussetzungen und substantialistische Hypostasen des *Einen* vermeiden: Prozesse der Willensbildung würden sich von materiellen Vorgaben lösen und nur auf das prozedurale Arrangement beziehen, wodurch sie die soziale Pluralität einbinden könnten. Zugleich werde durch diesen Ursprung in der *kollektiven Autonomie* das Konfliktpotential politischer De-zision reduziert, weil das Recht als ein Gemachtes und als Ausdruck der Souveränität der Bürger erscheine.⁴⁰⁶ (Vgl. DdR, S. 156f.) Das Verfahren der Gesetzgebung verlege die *politische Integration* in die *prozedurale Organisation der Übereinkunft*:

»Deshalb muß den am Gesetzgebungsprozeß Beteiligten zugemutet werden, aus der Rolle privater Rechtssubjekte herauszutreten und mit ihrer Staatsbürgerrolle die Perspektive von Mitgliedern einer frei assoziierten Rechtsgemeinschaft zu übernehmen, in der ein Einverständnis über die normativen Grundsätze der Regelung des Zusammenlebens entweder schon durch Tradition gesichert ist oder über eine Verständigung nach normativ anerkannten Regeln herbeigeführt werden kann.«⁴⁰⁷ (FuG, S. 50)

Die Doppelrolle der Staatsbürger als *Adressaten* und *Urheber* der Rechtsnormen markiere jene Spannung, die für ein Verständnis moderner politischer Ordnung leitend sei.⁴⁰⁸

zeigt sich erst, wenn wir die Denkfigur der Selbstgesetzgebung, wonach die Adressaten zugleich die Urheber ihrer Rechte sind, diskurstheoretisch entschlüsseln.« (FuG, S. 135) Beide Sphären, die öffentliche wie die private, sind nach Habermas elementar für die Umsetzung von Volkssouveränität.

406 »Der institutionelle Rahmen moderner Demokratien fügt drei Elemente zusammen: die private Autonomie von Bürgern, die das Recht haben, ein selbstbestimmtes Leben zu führen; die demokratische Staatsbürgerschaft, also die gleichmäßige Inklusion freier und gleicher Bürger in die politische Gemeinschaft; und eine unabhängige politische Öffentlichkeit, die als Sphäre freier Meinungs- und Willensbildung Staat und Zivilgesellschaft miteinander verbindet.« (HdD, S. 89)

407 Dies oder legt nahe, dass beides legitimerweise möglich ist. Offenkundig stehen die Auflösungsprozesse der Moderne der Legitimationsversicherung über Traditionsverweise aber entgegen.

408 »Das Rechtsmedium als solches setzt Rechte voraus, die den Status von Rechtspersonen als Trägern von Rechten überhaupt definieren. Diese Rechte sind auf die Willkürfreiheit von typisierten und vereinzelt Akteuren zugeschnitten, d.h. auf subjektive Handlungsfreiheiten, die konditional eingeräumt werden.« (FuG, S. 151) Es ist das positive Recht, welches nach Habermas mit dem kommunikativen Handeln in Beziehung steht: »Auf der einen Seite entfesselt das System der Rechte die interessengeleitete Willkür erfolgsorientiert handelnder Einzelsubjekte in den Bahnen von zwingenden Gesetzen, die gleiche subjektive Handlungsfreiheiten kompatibel machen; auf der anderen Seite mobilisiert und vereint es die kommunikativen Freiheiten präsumptiv gemeinwohlorientierter Bürger in der Praxis der Gesetzgebung.« (FuG, S. 164) Beide Rechtsbereiche und beide Autonomien bedingen sich, obwohl sie zu trennen sind.

Die private Autonomie hat den Rückzug aus den gemeinsamen öffentlichen Belangen zum Kern: »Deshalb läßt sich die private Autonomie eines Rechtssubjekts wesentlich als die negative Freiheit verstehen, sich aus dem öffentlichen Raum gegenseitiger illokutionärer Verpflichtungen auf eine Position wechselseitiger Beobachtung und reziproker Einwirkung zurückzuziehen. Die private Autonomie reicht so weit, wie das Rechtssubjekt nicht Rede und Antwort stehen, für seine Handlungspläne keine öffentlich akzeptablen Gründe angeben muß. Subjektive Handlungsfreiheiten berechtigen zum Ausstieg aus dem kommunikativen Handeln und zur Verweigerung illokutionärer Verpflichtungen; sie begründen eine Privatheit, die von der Bürde der gegenseitig zugestandenen und zugemuteten kommunikativen Freiheit befreit.« (FuG, S. 153) Was meint aber Habermas mit reziproker Einwirkung und wie ist das Verhältnis zu den Subsystemen Markt und Administration bestimmt? Auch wenn Habermas an dieser Stelle keine Hinweise gibt, ist es plausibel, den Marktteilnehmer als privaten Nutzenmaximierer, der strate-

(Vgl. FuG, S. 52) Mit der Demokratie ging der Anspruch allgemeiner Teilhaberechte ebenso einher wie die Dynamik permanenter Problematisierung, die alles bislang Sichere öffentlicher Kritik aussetze: Die *frei flottierenden, auf Dauer gestellten Diskurse* der Öffentlichkeit begreift Habermas als genuine Manifestationen politischen Handelns, deren Willensbildung in deliberativer Demokratien über spezifische Mechanismen an die Institutionen weitergeleitet würden und beide Räume miteinander verknüpften.⁴⁰⁹ Diese Mechanik politischer *Transmission* bedarf einer eingehenden Betrachtung: Leitend muss die Frage sein, an welchen Punkten die organisierte Selbstbestimmungspraxis über die Rechtssetzung hinaus geht, bzw. an welchen Stellen das Konkrete in den rationalen Gesamtentwurf einbricht.⁴¹⁰ So tritt die Spannung zwischen den beiden

gisch handelt, zu begreifen, der sich öffentlichen Belangen entzieht. Wenn sich das Individuum auf diese Ebene begeben hat, kann es Gesetze nur noch aus der Adressatenrolle wahrnehmen: »Selbst wenn jedes Rechtssubjekt in der Rolle einer moralischen Person einsieht, daß es sich bestimmte juristische Gesetze selber hätte geben können, beseitigt diese nachträglich und jeweils privatim vorgenommene moralische Ratifikation keineswegs den Paternalismus einer »Herrschaft der Gesetze«, der politisch heteronomer Rechtssubjekte insgesamt unterworfen bleiben.« (FuG, S. 154) Habermas will die Auswahl der jeweiligen Form der Autonomie dem Individuum anvertrauen, dahingehend sei rechtlicher Zwang aufgerufen, die Entscheidungsfreiheit des Einzelnen nicht zu gefährden. »Das zwingende Recht darf seine Adressaten nicht dazu nötigen, es muß ihnen freistellen, von Fall zu Fall auf die Ausübung ihrer kommunikativen Freiheit und auf die Stellungnahme zum Legitimationsanspruch des Rechts zu verzichten, d.h. im Einzelfall die performative Einstellung zum Recht zugunsten der objektivierenden Einstellung eines nutzenkalkulierenden und willkürlich entscheidenden Aktors aufzugeben. Rechtsnormen müssen aus Einsicht befolgt werden können.« (Ebd.) Es kann aber kein Zwang zur Einsicht bestehen, denn auch die kommunikative Praxis erfordert zwar die Gewährleistung der Teilnahmemöglichkeit, nicht aber ein Zwang zu faktischer Beteiligung. Ausbleibende Partizipation wäre dann eine willentliche Entmündigung.

Der negativen Freiheit steht die positive gegenüber, wobei sich beide in einem Bedingungsverhältnis befänden. »Die gesuchten politischen Rechte müssen daher die Teilnahme an allen gesetzgebungsrelevanten Beratungs- und Entscheidungsprozessen in der Weise gewährleisten, daß darin die kommunikative Freiheit eines jeden, zu kritisierbaren Geltungsansprüchen Stellung zu nehmen, gleichmäßig zum Zuge kommen kann. Der gleichmäßigen Verrechtlichung des politischen Gebrauchs kommunikativer Freiheiten entspricht die Einrichtung einer politischen Meinungs- und Willensbildung, in der das Diskursprinzip zur Anwendung gelangt.« (FuG, S. 161) Als Bezugspunkt der positiven Freiheit bestimmt Habermas (FuG, 163) die Verfassung bzw. deren Normen, deren Umsetzung und Interpretation nach seinem Verständnis ein permanentes Projekt darstellt. Gerade hinsichtlich der Interpretation sind die Rechtsparadigmen und die Traditionen der Auslegung zu beachten.

409 Lieber weist auf die fehlende Ausbalancierung des Diskursprinzips und der Rechtsform in normativer Hinsicht hin: »Mit der Verschränkungsthese versucht Habermas das Phänomen zu erklären, dass das Recht zugleich den Anspruch inhaltlicher Begründbarkeit (Gültigkeit diskursive Akzeptabilität) erhebt und Ergebnis eines rein äußerlich organisierten Setzungsverfahrens ist.« (DVfG, S. 29, Herv. im Original) Weiter vermisst Lieber eine Verknüpfung der beiden Elemente im Sinne einer abhängigen Bezo-genheit. Aus der zentralen Stellung des Diskursprinzips als alleinigem Produzenten von Legiti-mität folge die Formalisierung des Rechts und Loslösung von normativen Bezügen. Liebers (ebd., S. 29–32) Arbeit versucht sich an der Erhellung der Frage, ob und wie eine Setzung demokratischen Rechts noch möglich sei, ohne sich in der normativen Idealität kommunikativer Praxen aufzulösen.

410 Siehe auch Zenkert (2004, S. 369, Fn. 34), der zwar die Trennung von Staatsangehörigkeit und Staatsbürgerschaft, die Habermas vornimmt, begrüßt, ihm aber im Weiteren eine Vereinseitigung in Richtung Universalismus und eine Marginalisierung konkreter Staatlichkeit attestiert.

konstitutive Momente der politischen *Übereinkunft* hervor, die kommunikative Vernunft und die *kollektive Autonomie*.

*

Im Recht⁴¹¹ verkoppeln sich die distinkten Integrationsmedien moderner Gesellschaften, die Lebenswelt sowie die Sub-Systeme Administration⁴¹² und Markt⁴¹³:

»Über eine Selbstbestimmungspraxis, die von den Bürgern die gemeinsame Ausübung ihrer kommunikativen Freiheiten erfordert, speist das Recht seine sozialintegrative Kraft letztlich aus Quellen der gesellschaftlichen Solidarität. Die Institutionen des privaten und des öffentlichen Rechts ermöglichen andererseits die Einrichtung von Märkten und die Organisation einer Staatsgewalt; denn die Operationen des aus der Gesellschaftskomponente der Lebenswelt ausdifferenzierten Wirtschafts- und Verwaltungssystems vollziehen sich in Formen des Rechts.«⁴¹⁴ (FuG, S. 59)

411 »Unter »Recht« verstehe ich das moderne gesetzte Recht, das mit dem Anspruch auf systematische Begründung sowie verbindliche Interpretation und Durchsetzung auftritt. Recht stellt sich nicht nur wie die postkonventionelle Moral eine Form des kulturellen Wissens dar, sondern bildet zugleich eine wichtige Komponente des gesellschaftlichen Institutionensystems.« (FuG, S. 106) Das Recht sei als reflexiv gewordene legitime Ordnung Teil der Gesellschaftsebene der Lebenswelt; »[...] so bilden auch Rechts-handlungen das Medium, durch das sich Rechtsinstitutionen gleichzeitig mit intersubjektiv geteilten Rechtsüberlieferungen und den subjektiven Fähigkeiten der Interpretation und Beachtung von Rechtsregeln produzieren. [...] Zum Recht gehören alle Kommunikationen, die an Recht orientiert sind, wobei sich die Rechtsregeln reflexiv auf die im Vorgang der Institutionalisierung geradehin vollzogene soziale Integration beziehen. Aber der Rechtskode hält nicht nur Anschluß ans Medium der Umgangssprache, über das die sozialintegrativen Verständigungsleistungen der Lebenswelt laufen; er bringt auch Botschaften dieser Herkunft in eine Form, in der sie für die Spezialkodes der machtgesteuerten Administration und der geldgesteuerten Ökonomie verständlich bleiben.« (FuG, S. 108) Als kommunikativer Transformator vermittele das Recht zwischen System und Lebenswelt.

412 Dieses System kennzeichnete Habermas vormalig als Politik. Wir werden in der Folge darauf achten müssen, inwieweit sich die begriffliche Umstellung theorieintern auswirkt.

413 »Moderne Gesellschaften werden nicht nur sozial, über Werte, Normen und Verständigungsprozesse, sondern auch systemisch, über Märkte und administrativ verwendete Macht integriert.« (FuG, S. 58) An anderer Stelle hatte Habermas die Werte an die Systeme bzw. an das strategische Handeln verwiesen.

414 Was nun genau diese Solidarität meint, die nach Habermas eine Grundlage der Selbstbestimmungspraxis über Rechtssetzung bildet, bleibt offen. Sie beschreibt eine integrative, kohäsive Instanz, die *Zusammengehörigkeit* eines sich bestimmenden Kollektivs. Wir werden auf die Möglichkeiten und Grenzen der konkreten Selbstbestimmung politischer Kollektive zurückkommen. Habermas wie Brunkhorst (2000) teilen einen breiten Solidaritätsbegriff, dessen Entgrenzungspotential personellen wie zeitlichen Grades unerschöpflich zu sein scheint. Dabei wird dem Solidaritätsbegriff aufgrund eines ausgesparten Belastungsniveaus nicht entsprochen. Der Solidarität ist ein Anspruch eingeschrieben, der solidarische Beziehungen überhaupt erst begründet und im gleichen Zug begrenzt: Neben der Struktur der Gegenseitigkeit, also der Dimension des Gemeinsamen, geht es hierbei um eine Opferbereitschaft, die solidarische Praxen substantiell konstituiert. Dies meint ein bewusstes Inkaufnehmen negativer Folgen infolge bekundeter oder praktischer Unterstützung. Offenkundig muss ein Anspruch permanenter Solidarität die Individuen überfordern oder die Solidarität aushöhlen.

Das Recht hege nicht nur Konflikte ein und biete Prozeduren zu deren Beilegung, es übernehme zudem Aufgaben der Koordination des *Vielen* und *Uneinen*, die sich im Zuge der gesellschaftlichen Differenzierung ergäben.

»Die Steuerungsmedien Geld und administrative Macht werden über rechtliche Institutionalisierung von Märkten und bürokratischen Organisationen in der Lebenswelt verankert. Gleichzeitig werden Interaktionszusammenhänge, in denen auftretende Konflikte bisher auf der Basis von Gewohnheit, Loyalität oder Vertrauen ethisch bewältigt werden konnten, verrechtlicht, d.h. in der Weise formal reorganisiert, daß sich die Beteiligten im Konfliktfall auf Rechtsansprüche beziehen können.«⁴¹⁵ (FuG, S. 101)

Diesem *Können* entspricht nach Habermas zumindest in der Moderne auch ein *Müssen*, da ansonsten keine adäquate Instanz der Vermittlung zur Verfügung stünde. Kann aber Recht diese *lebensweltliche Integration* übernehmen und gleichzeitig dessen Charakter bewahren? Die *Geltung* des Rechts wird von einem genuinen *Fundus* lebensweltlicher *Solidarität* getragen, dem kollektiven *Einverständnis* einer politischen Kultur, die als kohäsives Verbindungsglied zwischen Legalität und Legitimität dient: »Insofern zehrt das moderne Recht von einer Solidarität, die sich in der Staatsbürgerrolle konzentriert und letztlich aus kommunikativen Handeln hervorgeht.«⁴¹⁶ (FuG, S. 50) Im Anschluss an Parsons und Dworkin weist Habermas dem Recht eine *sozialintegrative Funktion* zu, »und zwar als ein Medium, das das Selbstverständnis einer solidarischen Gemeinschaft, obgleich in hoch abstrahierter Form, aufrechtzuerhalten gestattet.« (FuG, S. 273) Die Assoziationen formierten sich in dem Bewusstsein des politischen Ursprungs ihres Rechts, dessen Kodifizierung immer auch ein Projekt bliebe.⁴¹⁷ Das Recht erlaubt der Gesellschaft einen Zugang auf ihre eigene Verfassung im Sinne eines Objekts: Somit kommt dem Recht eine *integrative Qualität* zu, in dem sie auf die *Zusammengehörigkeit* einer politischen Gemeinschaft abstellt, die ihren Ausdruck in der verbindenden Rechtsordnung findet. Mit Parsons geht Habermas (FuG, S. 102f.) weiter davon aus, dass sich in modernen Gesellschaften soziale Anerkennungsbeziehungen von *Solidarität* auf das Recht umstellen. Dabei würden diese aus konkreten Kontexten gelöst und stünden in abstrakter, formalisierter Form zur Verfügung, womit sie auch auf *Fremde* übertragbar wären. Die Betonung der konstitutiven Rolle lebensweltlicher Strukturen

415 Habermas rekapituliert an dieser Stelle Parsons. Zu dessen Aktualität siehe den Sammelband Staubmanns und Wenzels (2000).

416 Wagner verweist auf einen weiteren konsensualen Aspekt in der Konzeption der Rechtssetzung: »Den am Rechtssetzungsprozess beteiligten Subjekten muss, soweit es diesen Prozess anbelangt, die Orientierung an einem Einverständnis der Rechtsgemeinschaft im Ganzen, d.h. aller Rechtssubjekte, über die normativen Grundsätze der Regelung des Zusammenlebens zugemutet werden.« (RMÖ, S. 75)

417 Anderenorts macht Habermas (FuG, S. 33) die Parallelen zwischen Recht und Sprache, die sich beide in der Spannung zwischen Faktizität und Geltung befänden, anhand deren Bedeutung für die Integrität der sozialen Ordnung deutlich. Die Sprache sei die primäre Quelle der sozialen Integration. (Vgl. FuG, S. 34) Die Implikationen dieser Entgrenzung wurden und werden im gesamten Verlauf unserer Besprechung deutlich. (Siehe auch D, S. 112)

muss sich jedoch fragen lassen, wie sie den reflexiven und kritischen Sog der Moderne auszuhalten gedenkt.⁴¹⁸

Die vor-moderne Lebenswelt besteht in latenten und impliziten geteilten Kontexten: Das Recht kann diese Orientierung kaum leisten, zumindest im Moment der *Setzung*. Der zentrale Unterschied ist, dass der Zwang des Rechts, also die *Adressatenrolle* der Bürger, um legitim zu sein, auf deren Affirmation und Intension, zumindest der Prozeduren, zurückgehen muss. Just dieses Moment aktiver Zustimmung widersetzt sich der Latenz lebensweltlicher *Fundus*. An der Ordnung des *Dissens* zeigt sich die Differenz: Die lebensweltliche Koordination ist zwar bar definiter Setzungen, gleichsam gehen mit ihr Horizonte des Unverfügbaren wie diffuse Ausrichtungen des Sicherem, Gewissen und Beständigen einher. Die lebensweltlichen Kontexte lassen sich nicht auf situative Reaktionen auf Konflikte reduzieren. Auch wenn also die *Solidarität* sicher als Quelle sozialer *Integration* dienen kann, steht die Koordination der Lebenswelt der rechtlichen Formalisierung per se fern: Habermas geht es in seiner Konzeption des Rechts um einen ausgezeichneten Status sich selbst-bestimmender Kollektive, deren reflexive und explizite Momente die Lebenswelt auflösen. Das obige Zitat wird wie folgt fortgesetzt:

»Und das notwendige Komplement zur Verrechtlichung potentiell aller gesellschaftlichen Beziehungen bildet die Universalisierung eines öffentlich-rechtlich institutionalisierten Staatsbürgerstatus. Den Kern dieser Staatsbürgerschaft bilden politische Teilnahmerechte, die in den neuen Verkehrsformen der Zivilgesellschaft, einem grundrechtlich geschützten Netz von freiwilligen Assoziationen, sowie in

418 »Auch der kommunikationstheoretische Begriff der Lebenswelt bricht mit der Denkfigur eines aus Teilen bestehenden Ganzen. Die Lebenswelt bildet sich aus einem in sozialen Räumen und historischen Zeiten verzweigten Netz kommunikativer Handlungen; und diese speisen sich nicht weniger aus den Quellen kultureller Überlieferungen und legitimer Ordnungen, wie sie von den Identitäten vergesellschafteter Individuen abhängen. Deshalb ist die Lebenswelt keine Großorganisation, der Mitglieder angehören, keine Assoziation, kein Verband, zu dem sich Individuen zusammenschließen, kein Kollektiv, das sich aus Angehörigen zusammensetzt. Die vergesellschafteten Individuen könnten sich als Subjekte gar nicht behaupten, wenn sie an den in kulturellen Überlieferungen artikulierten und in legitimen Ordnungen stabilisierten Verhältnissen reziproker Anerkennung keinen Halt fänden – und umgekehrt. Die kommunikative Alltagspraxis, in der die Lebenswelt gewiß zentriert ist, geht gleichursprünglich aus dem Zusammenspiel von kultureller Reproduktion, sozialer Integration und Sozialisation hervor. Kultur, Gesellschaft und Person setzten sich wechselseitig voraus.« (FuG, S. 107) An anderem Ort verweist Habermas (DSvU, S. 278) zudem auf die Bedingung einer sozialisationsgesteuerten Koordination, damit Begründungen handlungsmotivierende Kraft zukommen könne.

Habermas kann den Universalitätsanspruch postmetaphysischer Zeiten kaum zurücknehmen: Das Allgemeine kann sich nicht am Konkreten festhalten, das Partikulare verzerrt den Blick auf das Universale und macht einen gelingenden Diskurs unmöglich. Selbstredend kann man mit Habermas nicht davon ausgehen, dass es keine Einbindung gäbe, dennoch müssten sich die Individuen über diesen partikularen Standpunkt erheben, und zwar nicht aufgrund der Einbettung, sondern gänzlich abgelöst von diesem Grund. Vielleicht können wir sagen, dass die Individuen Absetzungspunkte brauchen, um sich zu bilden, womit der Entwurf-Charakter betont und gleichzeitig aber auf die Notwendigkeit des kritischen Zugangs durch den Entwerfenden verwiesen würde. Dann bliebe aber noch zu fragen, ob sich dann nur die Prozedur, nicht der Inhalt verallgemeinern ließe. Die Entwerfenden fragen aus der Position des Entworfenen, die Bezugnahme setzt die Bindung fort. Wenn aber der Entwurf-Charakter in dieser Weise herausgestellt wird, ergeben sich Probleme hinsichtlich der Neutralität.

den Kommunikationsformen einer über Massenmedien hergestellten politischen Öffentlichkeit wahrgenommen werden.« (FuG, S. 101)

Habermas zielt mit dem Staatsbürgerstatus auf bewusste Individuen ab, die sich in rechtlich-politischen Belangen orientieren, reflexive Perspektiven einnehmen und konkrete Kontexte übersteigen können.⁴¹⁹ Die kulturelle *Eingrenzung* wird von einem rationalen, universalistischen Staatsbürgerideal abgelöst.⁴²⁰ Der Umgang so ausgezeichneter *Citoyens* mit Konflikten zeichnet sich einerseits durch eine *Entgrenzung* aus, andererseits muss das statuierte Recht und seine Lösung von *Dissens* als Produkt eines Kollektivs verstanden werden, nicht als losgelöstes, vorliegendes Äußeres. Infolge der *Rationalisierung der Lebenswelt* treten die dispersiven Potentiale der Emanzipation deutlicher hervor, wie ein längeres Zitat verdeutlicht:

»Ohne Rückendeckung durch kritikfeste religiöse oder metaphysische Weltbilder sind praktische Orientierungen letztlich nur noch aus Argumentationen, d.h. aus den Reflexionsformen kommunikativen Handelns selber zu gewinnen. Die Rationalisierung einer Lebenswelt bemißt sich daran, wie weit die im kommunikativen Handeln angelegten und diskursiv freigesetzten Rationalitätspotentiale die Lebensweltstruktu-

419 Ob sich *nationale Selbstverständnisse* um Volksgenossenschaft oder Staatsbürgerschaft herum kondensieren, stellt Habermas (ZVvN, S. 178) als *empirische Frage* zur Seite. Der Moderne sei ein Zug zum zweiten eingeschrieben, komme diesem doch eher universalistisch-reflexive Potentiale zu. Habermas selbst geht auf die Kritik an den Integrationsdefiziten ein: »Die Staatsbürgerloyalität braucht eine Verankerung im Bewußtsein der naturwüchsigen und historisch schicksalhaften Zusammengehörigkeit des Volkes.« (ebd., S. 180) Er verweist auf das demokratische Verfahren, welches die Integrationsleistung erbringen soll. Ein *Konsens* kann nicht *vorpolitisch* oder substantiell sein, er muss *im* Verfahren hergestellt werden. (ebd., S. 187) Meinungs- und Willensbildung funktioniere auch unter Fremden, Legitimität entstamme einzig der Unterstützung prozeduraler Arrangements. Gleichzeitig stabilisiere der demokratische Prozess ein *Netz staatsbürgerlicher Solidarität* und Rechtssetzung müsse sich auch an kulturell-sozialen Einbindungen orientieren (ebd., S. 189). Zur klären bleibt die Exklusivität ethisch-politischer Diskurse und die Ausgestaltung demokratischer Verfahren. Dieses muss sich auf absolute Unbedingtheit, also allgemeine Anwendbarkeit berufen: Begründungen der Eigenarten des politischen Aufbaus verweisen auf ausgeschlossene Exklusivitätsansprüche. Habermas holt die Universalität hier in den Kern des politischen Prozesses. Damit muss sich dieser auch diesem Anspruch stellen. Wir wollen im Weiteren sehen, ob Habermas diesen universalistischen Anspruch des politischen Prozesses durchhält. Wir hatten oben schon auf die Problematik der Eingrenzung kollektiver Selbstbestimmung und Universalität normativer Ansprüche verwiesen.

420 Gerade das Vertrauen zeigt beispielhaft das Anspruchsniveau: Als sozialpsychologische Größe schließt das Vertrauen an die Lebenswelt im konventionellen Verständnis an; Vertrauen kann mithin nicht geschaffen werden, es ist immer schon da, es ist hintergründig, eben Teil der Lebenswelt. Die sozialintegrative Funktion des Vertrauens ist für Habermas in modernen Kontexten nicht relevant: Allein kommunikative Prozesse können ein gewisses Maß an Sicherheit und Verständigung schaffen. Vertrauen sei qua Lebenswelt-Anbindung (im konventionellen Sinn) nicht universell, also partikularistisch, unreflexiv und letztlich obsolet. Die Alltagspraxis muss sich *ohne Geländer* vollziehen, nur so kann eine gelungene Verflüssigung gewährleistet werden. Das Modell des Staatsbürgers versucht dem bindenden Element des entwerfenden Entwurfs in postmoderner Hinsicht gerecht zu werden: Nicht das Überkommene, das Traditionelle, bindet den Staatsbürger, sondern einzig das *gemeinsam Gewollte*, das diskursiv Erschlossene, das Neutral-Allgemeine.

ren durchdringen und verflüssigen. Gegen diesen Problematisierungssog bieten individuelle Bildungsprozesse und kulturelle Wissenssysteme den vergleichsweise geringeren Widerstand. Sobald sich der Eigensinn ethischer und moralischer Fragestellungen durchgesetzt hat, lassen sich Alternativen zu den die Neuzeit beherrschenden normativen Ideen auf Dauer nicht mehr rechtfertigen. Die bewußte Lebensführung der einzelnen Person bemißt sich am expressivistischen Ideal der Selbstverwirklichung, an der deontologischen Idee der Freiheit und an der utilitaristischen Maxime der Vermehrung individueller Lebenschancen. Die Sittlichkeit kollektiver Lebensformen bemißt sich einerseits an Utopien eines nicht-entfremdeten und solidarischen Zusammenlebens im Horizont selbstbewußt angeeigneter und kritisch fortgesetzter Traditionen, andererseits an Modell einer gerechten Gesellschaft, deren Institutionen so beschaffen sind, daß sie Verhaltenserwartungen und Konflikte in gleichmäßigen Interesse aller Akteure regeln; eine Variante davon sind die wohlfahrtsstaatlichen Ideen der Steigerung und gerechten Verteilung des gesellschaftlichen Reichtums.« (FuG, S. 127f.)

Im Rekurs auf die *Tradition* wiederholt sich die Spannung zwischen *Konkretem* und *Absraktem*. Die *Sittlichkeit* verbindet Habermas mit Authentizität, Solidarität und einer gerechten Gesellschaft, die schon durch *einen* Gerechtigkeitsbegriff geeint ist.⁴²¹ Der Neigung zur konkreten Definition steht eine dispersive Tendenz entgegen. Jede *Setzung* und *Bestimmung* muss letztlich den Exklusivitätsanspruch des jeweiligen Kollektivs ausweisen: Kann ein Kollektiv für *sich* stehen? (Vgl. E IV, S. 12) Wenn Diskurse *alle potentiell Betroffenen* einbeziehen und sich einem generalisierenden Anspruch aussetzen, dann kann auf diesem Wege kein exklusiver Anspruch einer *besonderen* Gemeinschaft begründet werden. Zugleich bilde sich die subjektive Identität just in Abhängigkeit von mitgeteilten Kontexten.⁴²² In diesem Konnex zeigt sich die Spannung zwischen *Partikularem* und *Uni-*

421 Offenkundig schwebt Habermas ein bestimmter, am Sozialstaatsprinzip orientierter Gerechtigkeitsbegriff vor. Die Frage ist, ob dieser Gerechtigkeitsbegriff nicht zu sehr in politisch-sozialen Stabilitätsanforderungen einerseits und dem westeuropäischen Narrativ andererseits verhaftet bleibt. Weiter unten führt Habermas (FuG, S. 147) die – sofern es die eine Ausformung gibt – distributive Gerechtigkeit als unstrittig geltendes Prinzip unter der Hand ein. Die Eindeutigkeit der Geltung muss bezweifelt werden, so bietet Kersting (2000) einen Gegenentwurf. Anderenorts verweist Habermas (DMD, S. 78) auf den über Kollektive hinausgehenden Geltungsanspruch von Gerechtigkeitsbegriffen.

422 »Der Sinn des Moralischen erklärt sich aus der Antwort auf eine Herausforderung, die kommunikativ strukturierten Lebensformen als solchen inhärent ist: Personen können ihre zerbrechliche Identität als einzelne nur über ihre Zugehörigkeit zu einer intersubjektiv anerkannten normativen Ordnung stabilisieren. So kann es nicht überraschen, daß die Kommunikationsform von Diskursen, die eine Art reflexive Form kommunikativen Handelns darstellen, in einer genetischen Beziehung zu diesem Kern des Moralischen steht. Diskurse lassen mit der Möglichkeit des Neinsagens das Interesse jedes einzelnen zum Zuge kommen, verhindern aber gleichzeitig durch die Nötigung zu gegenseitigen Perspektivenübernahme, daß das soziale Band reißt.« (E III, S. 19) Dem Anschein einer Verortung des Moralischen in einer konkreten Sittlichkeit tritt Habermas auf der Stelle entgegen: Die Zugehörigkeit zu einer Lebensform kann sich nur »auf die kommunikative Verfassung intersubjektiv geteilter Lebensformen im allgemeinen« (ebd.) beziehen. Das soziale Band muss mithin alle Individuen umspannen.

Daran anschließend ergeben sich weiterführende Fragen: Wenn an einem Ort die Sittlichkeit schon obwaltet, muss dieser Hort des universellen Diskurses dann dafür Sorge tragen, dass sich auch anderenorts das Ideal verwirklicht? Dieser Missionierungsgedanke wird umso problemati-

versellem ebenso wie die Ausrichtung eines Ko, der gemeinsame und geteilte Sinnraum einer politischen Kultur.

*

Das Rechtssystem ergänze *handlungswirksam* eine anspruchsvolle, *persönlichkeitsbasierte Moral* und entlaste so das Individuum: »Die moralisch urteilende und handelnde Person muß sich dieses Wissen [gemeint ist das moralische Wissen – TB] selbstständig aneignen, verarbeiten und in die Praxis umsetzen. Sie steht unter unerhörten kognitiven, motivationalen und organisatorischen Anforderungen, von denen sie als Rechtsperson entlastet wird.«⁴²³ (FuG, S. 146) Die Frage ist, ob sich beide Rollen als entlastende Strukturen eignen: Zwar sind die Bürger als *Adressaten* der Reflexivität entbunden, als *Urheber* bleiben sie deren Anspruch aber ausgesetzt.⁴²⁴ Nach Habermas kann Recht beides, als Zwang von Entscheidung freistellen und als Selbstbestimmungspraxis *Autonomie* umsetzen.⁴²⁵ So verstanden sei es den Anforderungen der Moderne gegenüber den Individuen komplementär, die Habermas in drei Hinsichten erläutert: So besteht die *kognitive Anforderung* in der Kompetenz der Individuen, *moralische Prinzipien* zu entwickeln und sich an neutralen, inhaltsfreien Ver-

scher, wenn wir uns vergegenwärtigen, dass Habermas die Befähigung zum rationalen Diskurs auch an soziokulturelle Umstände bindet. In einer nicht-modernen Gesellschaft kann sich der Mensch also qua Struktur nicht der kommunikativen Vernunft bedienen: Sind diese Individuen potentiell betroffen, wie kann man mit ihnen kommunizieren und gibt es eine Verpflichtung, sie aus den Fesseln der Vormoderne zu befreien?

- 423 Zum Verständnis kann auf Marxsen verwiesen werden, der den theoretischen Anspruch Habermas' zusammenfasst: »Indem die Bürger an ihrem Projekt der Setzung legitimen Rechts festhalten, müssen sie die Rahmenbedingungen der Rechtsetzung nach den entwickelten Prinzipien der Diskursethik gemäß ausgestalten. Die erzeugten institutionalisierten Bedingungen der Rechtsetzung müssen danach die kommunikative Freiheit jedes Rechtssubjekts in gleicher Weise zum Zuge kommen lassen, alsdann den Rechtskode nach den Ergebnissen dieses Kommunikationsprozesses gestalten und damit schließlich *uno actu* die zuvor von Habermas abstrakt entwickelten Prinzipien des Rechts in eine historische Wirklichkeit überführen.« (GuM, S. 169)
- 424 Anderenorts fasst Habermas (ÜdiZ, S. 143) die Anbindung der negativen Autonomie an die Moral anders: Subjektive Rechte *entbinden* die Individuen *auf eine wohlumschriebene Weise* von moralischen Geboten, eben weil es hier um *strategisches Handeln* ginge, mithin das Private und Konkrete vor dem Allgemeinen stünde. Es handele sich aber hier weniger um ein hierarchisches Verhältnis als ein ergänzendes.
- 425 Doppelte Autonomie steht in der Spannung zweier Horizonte: Die Bindung des Rechts bezieht sich auf ein konkretes Kollektiv, einen bestimmten Personenkreis, den exklusive Rechte und Pflichten gemäß seinen Status als Staatsbürger zuerkannt werden. Die Bestimmung des Rechts, seine Bildung, wiederum untersteht den Bedingungen vernünftiger Diskurse, mithin der universalen Geltung. Recht kann dann nicht mit exklusiven, konkreten oder partikularen Gründen gerechtfertigt oder eingefordert werden. Bei Beibehaltung abgeschlossener partikularer Rechtsräume bleibt diese Spannung bestehen, außer Habermas würde die Betroffenheit (als möglichen Zwang) an die konkreten Rechtsräume binden. Auch könnte Habermas die Rechtsunterworfenheit weiter fassen, indem er behauptet, auch diese würde universell gelten – wie die positive Autonomie –, aber faktisch nicht umgesetzt werden können, da sich die Subjekte außerhalb der konkreten Rechtsräume befänden. Überzeugen wollen beide Vorschläge letztlich nicht.

fahren auszurichten.⁴²⁶ (Vgl. FuG, S. 147) Es käme auf das subjektive Urteil an, wobei sich Komplikationen weniger infolge abstrakter Prinzipien als in der konkreten Umsetzung ergeben würden. Um solche Verzerrungen zu vermeiden, sei eine *vollständige Situationsbeschreibung* erforderlich.⁴²⁷ Unter der *motivationalen Anforderung* versteht Habermas die Bereitschaft zur Diskursteilnahme sowie die moralische Einsicht, dass intersubjektive Verständigungsprozesse auch Ergebnisse haben können, die dem eigenen Interesse widersprechen. Weil mit dem Veto-Recht jeder Betroffene im Diskurs zustimmen muss, bedarf gelingende *Verständigung* derlei *Einsichten*.⁴²⁸ Habermas sieht die Spannung, die sich aus der Doppelrolle des Staatsbürgers ergeben: »Der Akteur soll sich als den Urheber mit sich als dem Adressaten von Geboten in Übereinstimmung bringen.« (FuG, S. 148) Diese Belastung entstehe aber nur in Folge defizitärer Umstände, im idealen Modell sollten sich beide Rollen, die objektive und die subjektive, in der Volkssouveränität vermitteln; Hetero- und Autonomie würden sich dann gleichzeitig gespannt halten und tragen. Käme es zu einer Verunsicherung über die handlungsleitenden Prinzipien der Moral, stehe das zwingende Recht jener zur Seite. Qua Sanktionsandrohung bei gleichzeitiger Fundierung in universellen Normen könne das Individuum im Falle von Ungewissheit auf ein eingehegtes *strategisches Handeln* zurückgreifen.⁴²⁹ Die Befolgung von Normen könne so allgemein erwartet werden, ihre Implementierung schwankt ebenso zwischen *Heteronomie* und *Autonomie* wie zwischen subjektiven und kollektiven Formaten. Die *organisatorischen Anforderungen* ergeben sich aus Verpflichtungen, die in komplexen Gesellschaften die Kompetenzen und Ressourcen von Individuen überfordern. Auch ein Grund wäre die universale Ausrichtung der *Vernunftmoral*⁴³⁰, aus der hohe Ansprüche folgen würden. In-

426 Beer und Trienekens monieren, dass Habermas in seiner Bestimmung der Diskursregeln verdeckt eine kulturelle Größe einfließen lasse, denn die Beanspruchung von Abstraktion, Universalisierung und Neutralität verstünde sich nicht von allein: »Habermas zieht in den formalen Prädispositionen des Diskurses den normativen Gehalt der westlichen Moderne, wie er in den Menschenrechten zum Ausdruck kommt, zusammen.« (Beer/Trienekens 2011, S. 306) Diese führe zu einer Reproduktion der konzeptionellen Axiome und einer Verzerrung der postulierten Neutralität des Verfahrens.

427 Der Urheber des Rechts ist vom Adressaten insoweit zu trennen, dass zwischen ihnen die Umsetzung eine Kluft entstehen lässt. Eben weil die kognitive Anforderung eine abstrakte Reinheit fordert und der Abgleich mit dem Konkreten auf die Judikative ausgelagert ist, trennen sich die Rollen.

428 Fraglich ist allerdings, warum Habermas *eigenen* Interessen hier überhaupt eine diskursive Position und Funktion zuweist. Interessen haben als Eingangsbedingung zum Diskurs ihre Verallgemeinerbarkeit: Aber welcher Egoismus könnte einem Interesse zugrunde liegen, welchem alle Betroffenen zustimmen können müssen?

429 Anderenorts beschreibt Habermas (IV, S. 294) die *Weltlosigkeit* strategischen Handelns und dessen Rückzug ins Individuelle. »Wer strategisch handelt, muß die Aufrichtigkeitsbedingung kommunikativen Handelns unauffällig verletzen.« (ZKB, S. 101) Manifest strategisches Handeln offenbare sich selbst und müsse sich nicht betrügerisch einschummeln, gleichwohl bleibe Verständigung defizitär.

430 Im Zuge dieser Umstellung der Moral auf die Bedingungen der Moderne entwickelt Habermas (FuG, S. 145) das Konzept der *Vernunftmoral*: Ganz im Sinne der Moderne biete diese Moral zwar eine Orientierung, aber keine Handlungsdisposition; sie verhielte sich nicht auffordernd oder bestimmend, vielmehr verbliebe sie in einer indirekten, passiven Position. Diese Moral beruhe nicht auf externen Gründen, sondern aus individueller Einsicht und Motivation. Neben der Universalität wäre der Vernunftmoral noch die Unparteilichkeit eingeschrieben, wobei letztere ebenso dem Demokratieprinzip eigne und so beide verknüpfe. Zwar hätten beide die Einlassung in diskursi-

dividuen müssten, um ihren Aufgaben nachzukommen, Organisationen oder Institutionen zu Hilfe nehmen. Je weiter das Blickfeld der Moral, umso größer würden die organisatorischen Zwänge, aber auch der Widerstand gegen strukturelle Veränderungen. (Vgl. FuG, S. 149) Das *postkonventionelle* Begründungsniveau entzöge den traditionell fundierten Institutionen ihre Legitimität.⁴³¹ Moral befähige nur noch zu Kritik und böte keine *operative Handhabe* (FuG, S. 150) mehr, an diese Stelle trete das Recht.

Moralische Regeln wie *juridische Gesetze* würden den Anspruch an Universalität teilen: Beide bezögen sich zunächst auf einen infiniten Adressatenkreis, auch Gesetze würden sich an alle Menschen ohne Ausnahme richten, dies sei die *Rechtsanwendungsgleichheit*. Anschließend sei wiederum der Unterschied zu machen, dass das Rechtssystem ein bestimmtes Kollektiv binde, was aber nichts an der Ausrichtung am *gleichmäßigen Interesse aller Betroffenen* ändere.⁴³² Die *Rechtsinhaltsgleichheit* solle konkrete Inhalte mit diesem universellen Anspruch vermitteln, und die inhaltliche Ausarbeitung von Gesetzen an der Potentialität der Betroffenheit ausrichten. Gleichwohl soll die Universalität qua Betroffenheit in moralischer Hinsicht eine andere sein als jene im Recht. Wiederum seien es die notwendigen Konkretisierungen, die einer universalistischen Abstraktion Widerstand leisteten. Weil die Materien des Rechts konkrete Kollektive beträfen, verwiesen sie auf

ve Funktionsimperative gemein, gleichsam seien sie aber auf unterschiedlichen Ebenen verortet und das Demokratieprinzip zudem auf Rechtsnormen zugeschnitten. Auch wenn Habermas den ursprünglichen Impuls der Vernunftmoral im individuellen Willen ansetzt, verweist er doch auf unterstützende Kontexte: »Eine Vernunftmoral ist deshalb auf entgegenkommende Sozialisationsprozesse angewiesen, die korrespondierende Gewissensinstanzen, nämlich die ihr entsprechenden Formationen des Über-Ichs, hervorbringen.« (FuG, S. 146) Habermas sortiert die *nachmetaphysische Vernunftmoral* des Weiteren unter der Kategorie einer *Transformation des Gottesstandpunktes* inform *innerweltlicher Transzendenz* ein: »Dabei nehme ich auf religiöse Überlieferungen in anderer Weise Bezug als der späte Rawls. Einerseits affirmativer, weil ich einen engen genealogischen Zusammenhang zwischen der jüdisch-christlichen Tradition und der nachmetaphysischen Vernunftmoral sehe.« (E III, S. 23) Das Erbe des Universalismus sei das Neutralitätsgebot im Pluralismus.

- 431 Auch in der Theorie des kommunikativen Handelns besprach Habermas, wenn auch mit anderem Schwerpunkt, die Bedingungen moderner Legitimitätszeugung: Die Legitimität moderner Staaten könne nicht von externen Größen stammen, sondern müsse durch diese selbst erarbeitet werden. »In differenzierten Gesellschaften ist das Kollektivbewusstsein im Staat verkörpert.« (TkH II/ S. 125) In solchen Staaten komme es zu einer Umstellung der Legitimität sakraler Grundlage auf einen in der politischen Öffentlichkeit kommunikativ gebildete, diskursive geklärte Gemeinwillen (ebd.). Die Demokratie verlange politische Selbstreflexion und ein politisches Bewusstsein: Die religiöse Gemeinschaft werde zur Einheit einer Kommunikationsgemeinschaft, über einen öffentlich kommunikativ hergestellten Konsens (TkH II/S. 126) »Die Verständigungsleistungen einer Kommunikationsgemeinschaft von Staatsbürgern, deren Worte selbst, sind es, die den bindenden Konsens hervorbringen.« (Ebd.) Was dieses Staatsbürgertum im Wesentlichen meint, wird Habermas erst in *Faktizität und Geltung* eigens entwickeln. Die verständigungsorientierte Funktion von Kommunikation besteht in der Produktion eines rationalen Einverständnisses, wobei das Recht an dieser Stelle noch nicht vordergründig ist. »Die Sprache dient, mit anderen Worten, nicht mehr nur der Übertragung und Aktualisierung von vorsprachlich garantierten, sondern zunehmend auch der Herbeiführung von rational motivierten Einverständnissen – und dies in moralisch-praktischen und in expressiven Erfahrungsberichten nicht weniger als im eigentlich kognitiven Bereich des Umgangs mit einer objektivierten Realität.« (TkH II/S. 163f.)
- 432 Nach Marxsen (GuM, S. 133f.) kann Habermas kein Primat der Moral in der Rechtstheorie attestiert werden. Das Recht werde von diesem als Gegebenes betrachtet, um es anschließend nach dem Bindungsvermögen und der legitimen Gestaltungskraft zu befragen.

exklusive Identitäten, Ziele und Interessen. (Vgl. FuG, S. 191f.) Es ginge dann nicht darum, was *gut für alle* wäre, sondern *auch*, »wer die Beteiligten jeweils sind und wie sie leben möchten.« (FuG, S. 192) Dieses *auch* suggeriert eine Kongruenz konkreter und universaler Zielformulierungen: Die Identitätsstiftung *einer* Gemeinschaft könnte sich vor dem Hintergrund der Universalität vollziehen. Dies höhlt die Distinktion aus und macht sie letztlich hinfällig: Wenn beides zusammen praktikierbar wäre und sich nicht ausschloße, verlöre Habermas theoretische Differenzierung ihren Sinn.⁴³³ Doch gerade diese Mischung von Bereichen der Gerechtigkeitsfragen, der Selbstverständigung und der Mittelwahl, ist es, die Habermas hier als Lösung der Probleme der materiellen Gleichbehandlung und der inhaltlichen Allgemeinheit vorschwebt. An dieser Stelle wurde die Spannung zwischen *Konkretem* und *Allgemeinem* aber nicht aufgehoben, sondern nur verschoben: Eine vernünftige Gesetzgebung muss universell, konkret *und* funktional sein. Die beiden Rechtsgleichheiten beinhalten demnach nicht einfach eine universell-egalitäre Dimension und lösen die Rechtsnormen aus der konkreten Eingebundenheit, vielmehr sind sie ebenso in das Spannungsverhältnis eingelassen, dass sie lösen sollten. Die allgemeine Dimension wird schlicht um das Konkrete erweitert. Nicht-verallgemeinerbare Interessen müssten über Kompromisse eingeholt werden. Warum sich an dieser Stelle die Prinzipien versöhnlich und nachgiebig zeigen, bleibt ebenso unklar wie die Rechtfertigung des Konkreten in der Schwebe.

Anders als im Falle *moralischer Normen* befänden sich konkrete Lebensformen im Fokus der *Rechtsnormen*. Zwar teilten beide Normtypen einen konstruktiven wie kontingenten Charakter, und stünden die Rechtsnormen im *Einklang* mit den *moralischen Normen*, dennoch trete im Falle der *Rechtsnormen* das Moment der *Faktizität bestehender Kontexte* (FuG, S. 193) hervor: Deren Zwang muss aber eine Annahme vorangehen. Rechte fordern mithin nicht einfach, vielmehr werden die heteronomen Zwänge durch ihre Herkunft aus autonomen Entschlüssen entschärft.⁴³⁴ *Rechtsnormen* befänden sich einerseits

433 Selbstbestimmung bedarf Unterscheidung, Besonderung und Auswahl: Dieser Wille des *Wir* muss mithin diskriminieren und entzieht sich einer universellen Rechtfertigung. (Siehe auch die Kritik Mouffes)

434 Anschließend versucht Habermas den *Geltungssinn* rechtlicher Normen an moralische Normen anzubinden: »In der Dimension der Rechtsgeltung verbindet sich, weil Rechtsnormen durchgesetzt werden, ohnehin das Moment der Gültigkeit oder der rationalen Akzeptabilität mit der sozialen Geltung oder der Akzeptanz.« (FuG, S. 192) Die moralischen Normen tragen die Allgemeinheit schon je in sich, den Rechtsnormen liegt der Anspruch inne, nicht gegen moralische Normen zu verstoßen. Eine verallgemeinerbare Norm kann allerdings noch an der Sittlichkeit scheitern: Sofern sie in einem ausreichenden Maße der konkreten Sittlichkeit entgegenstünde, könnte nicht mehr gewährleistet sein, dass sich ein jeder andere ebenso nach der Norm richte. Darauf müsste sich aber der Akteur verlassen können. Dieses Risiko wird im Anschluss an Kant nach Habermas (DuG, S. 151) durch das Rechtssystem minimiert. Aus der Sollgeltung moralischer Normen wiederum folge nicht, dass sich die Gründe des einen Individuums auch auf andere übertragen lassen könnten. (Vgl. EzD, S. 239)

Aber rechtliche Normen müssen neben moralischen Normen auch mit pragmatischen wie ethisch-politischen Gründen gerechtfertigt werden können, wobei diese *weiteren* Gründe nur *relative Geltung* hätten: »Die entsprechenden Gründe gelten relativ auf die geschichtliche und kulturell ausgeprägte Identität der Rechtsgemeinschaft, relativ auf die Wertorientierungen, die Ziele und Interessenlagen ihrer Mitglieder. [...] Wegen dieses Bezuges auf das faktische Willenssubstrat einer Rechtsgemeinschaft geht ein volitives Moment in den Sinn der Gültigkeit (und nicht erst der sozialen Verbindlichkeit) von Rechtsnormen ein.« (FuG, S. 193) Auch hinsichtlich des Geltungssinn werden die drei Prinzipien verschränkt.

mit *moralischen Normen* in *Kongruenz*, andererseits seien sie Ausdruck eines *authentischen Selbstverständnisses einer Rechtsgemeinschaft* (FuG, S. 194). Das besondere, partikulare Wir verbliebe im Allgemeinen, wodurch sich aber der Verpflichtungscharakter wandle: »Je mehr die Normen auf bestimmte Lebensformen und Lebensumstände abzielen, umso weniger fällt das passive Moment der Einsicht gegenüber dem aktiven von Entwurf und Gestaltung ins Gewicht. Die Gründe, die moralische Regeln rechtfertigen, führen zu einem rational motivierten Einverständnis; die Begründung von Rechtsnormen dient einer rational motivierten Vereinbarung.« (Ebd.) Die Vereinbarung betont die gestaltende Positivität, mithin die Autonomie eines Kollektivs, die zugleich der *kommunikativen Vernunft* und der universalistischen Logik des *moralischen Diskurses* unterliegt. Dennoch bleibt die Referenz auf Kontexte und kontingente Begründungen zentraler Bestandteil politischer Souveränität: »Während der moralisch gute Wille in praktischer Vernunft gleichsam aufgeht, behält auch der vernünftig begründete politische Wille Kontingenz in dem Maße, wie die Gründe selbst nur relativ auf zufällige Kontexte gelten. Und aus diesem Grunde äußert sich die Gemeinsamkeit der vom politischen Gesetzgeber diskursiv erzielte Überzeugungen in der Gestalt kommunikativer Macht.« (FuG, S. 195) Die Frage ist, wie in Diskursen *konkrete* Argumente funktionieren, gerade in Anbetracht des *universalen Auditoriums*.⁴³⁵ Die *Einverständnis*-verbürgenden Potentiale der Vernunft stehen non-abstrakten Argumenten nicht zur Verfügung: Die Verständigung *ethisch-politischer Diskurse* kann nicht auf Formen *rationaler Reflexivität* zurückgreifen, sondern muss deren Partikularität wahren.⁴³⁶ Wie muss sich das Konkrete auszeichnen, um als gerechtfertigt bzw. zum Diskurs zugelassen zu gelten?

3.3.2 Von den ethisch-politischen Diskursen und der administrativen Implementierung

Die *politische Integration* einer *Kooperationsgemeinschaft* wird über *ethisch-politische Diskurse* geleistet, die als Stätte *kollektiver Autonomie* eine integrale Komponente demokratischer Ordnung bilden, dabei aber zwischen *allgemeinen* Ansprüchen und ihrer *konkreten* Umsetzung schwanken. Im Unterschied zu dem an universalen Normen orientierten *moralischen Diskurs* geht es hier um die *kooperative* Selbstgestaltung politischer Gemeinschaften:

»Das Demokratieprinzip ergibt sich aus einer entsprechenden Spezifizierung für solche Handlungsnormen, die in Rechtsform auftreten und mit Hilfe pragmatischer, ethisch-politischer und moralischer Gründe – und nicht allein aus moralischen Gründen – gerechtfertigt werden können. [...] Bei moralischen Fragestellungen bildet die Menschheit bzw. eine unterstellte Republik von Weltbürgern das Bezugssystem für die Begründung von Regelungen, die im gleichmäßigen Interesse aller liegen. Die ausschlaggebenden Gründe müssen im Prinzip von jedermann akzeptiert werden können. Bei ethisch-politischen Fragestellungen bildet die Lebensform

435 Argumentation als Reflexionsform ist eine Abstraktionsfunktion vom Konkreten eingeschrieben. (Vgl. EgB, S. 353) An dieser Stelle legt Habermas nahe, man könne kommunikativ durchaus im Konkreten handeln, aber nicht reflexiv begründen und rechtfertigen.

436 So können sich umfassende Lehren im Sinne Rawls nach Habermas (VdW, S. 203f.) zwar noch im ethisch-politischen Sinne als konkretes Weltbild rechtfertigen, gleichzeitig würde dieser Anspruch infolge des Pluralismus zerstört.

»je unseres« politischen Gemeinwesens das Bezugssystem für die Begründung von Regelungen, die als Ausdruck eines bewußten kollektiven Selbstverständnisses gelten. Die ausschlaggebenden Gründe müssen im Prinzip von allen Angehörigen, die »unsere« Tradition und starken Wertungen teilen, akzeptiert werden können. Interessengegensätze bedürfen eines rationalen Ausgleichs zwischen konkurrierenden Werteinstellungen und Interessenlagen. Dabei bildet die Gesamtheit der unmittelbar beteiligten sozialen oder subkulturellen Gruppen das Bezugssystem für die Aushandlung von Kompromissen. Diese müssen, soweit sie unter fairen Verhandlungsbedingungen zustandekommen, im Prinzip von allen Parteien, gegebenenfalls auch aus je verschiedenen Gründen, akzeptiert werden können.«⁴³⁷ (FuG, S. 139, siehe auch EzD, S. 183f.)

Leitend für unser Anliegen ist die Spannung zwischen dem abstrakt-universalen und dem konkret-partikularen Pol: Dringt der Eine auf die Zustimmung eines *allgemeinen Auditoriums*, begnügt sich der Andere mit einem exklusiven Kollektiv.⁴³⁸ Politische Gemeinschaften können auf a-moralische, nicht-verallgemeinerbare Gründe rekurren und sich über eine spezifische Identität (traditionell, kulturell usw.) ausweisen: Gleichwohl Habermas keiner Substanz oder Essenz das Wort reden will, sei es politischen Kollektiven möglich, sich über Postulate des *Eigenen* zu *begründen*.⁴³⁹ Somit geht es bei *ethisch-politischen Diskursen* um kooperative Aushandlungen politischer Ordnung, die selbst auf kulturell-verbindende Ideale abstellen und in denen sich zugleich Kommunen über normative Grundentscheidungen konsolidieren. (Vgl. FuG, S. 198) Die Deckung politischer, sozialer und rechtlicher Sphären verlangt aber eine vorgängige *Kongruenz*, die das politische Bewusstsein ebenso wie die politische Kultur und Praxis auf eine gemeinsame Ebene hin ausrichtet: Die *Übereinstimmung* von *Kooperationsraum*, -gemeinschaft und -weise ist ebenso die Bedingung wie das Objekt und das Produkt *ethisch-politischer Diskurse*.

Ethische Diskurse beruhen auf *authentischen* Selbstbildern, die auch als Horizont kollektiver Entscheidungen dienen: In diesen Diskursen »geben Argumente den Ausschlag, die

437 Im Kompromisscharakter scheinen Parallelen zu Rawls hervor, die aber uns aber nicht weiter beschäftigen sollen.

438 Anderenorts verweist Habermas (EzD, S. 272) auf die vielen Quellen von Politik: Nicht nur moralische und ethische Gründe hätten Einfluss, sondern auch praktische Zielsetzungen und Kompromissfindungen. Einerseits muss der Begriff des Ethischen hier verunsichern, da er von Habermas mit Moral und deren universellen Anspruch verbunden und von den mehr pragmatischen Prozessen abgesetzt wird. Andererseits soll sich die Geltung und die Legitimation von Rechtsnormen hinsichtlich ihres Bezugshorizonts unterscheiden: Verweise das eine auf die Universalität und die Zwänge von Rechtfertigung, ist das andere auf die Imperative des Konkreten hinsichtlich der Meinungs- und Willensbildung bezogen. Inwieweit sich diese Spannung aushalten lässt, werden wir im Verlauf der Betrachtung im Blick behalten.

439 »Ethisch-politische Diskurse müssen Kommunikationsbedingungen für eine hermeneutische Selbstverständigung von Kollektiven erfüllen. Sie sollen ein authentisches Selbstverständnis ermöglichen und zur Kritik oder Bekräftigung eines Identitätsentwurfes führen. Der Konsens, in den eine gelingende kollektive Selbstvergewisserung einmündet, ist weder, wie ein ausgehandelter Kompromiß, Ausdruck einer Vereinbarung, noch, wie das diskursiv erzielte Einverständnis über Tatsachen- oder Gerechtigkeitsfragen, ausschließlich rational motivierte Überzeugung. In ihm drückt sich beides zugleich aus: Selbsterkenntnis und der Entschluß zu einer Lebensform.« (FuG, S. 223f.)

sich auf eine Explikation des Selbstverständnisses unserer historisch überlieferten Lebensform stützen und in diesem Kontext Wertentscheidungen an dem für uns absoluten Ziel einer authentischen Lebensführung bemessen.« (FuG, S. 199) Im Sinne der Volkssouveränität, also der positiven Freiheit *kollektiver Autonomie*, ginge es um die Definition des Gemeinsamen, des Verbindenden und Verbindlichen.⁴⁴⁰ Zugleich seien *ethische Diskurse* so lange der Zweckmäßigkeit und Partikularität *strategischen Handelns* ausgesetzt, wie sie nicht das Niveau des *Moralischen* berücksichtigten. Hierzu greift Habermas auf die *Gerechtigkeit* zurück: »Eine Norm ist nur dann gerecht, wenn alle wollen können, dass sie in vergleichbaren Situationen von jedermann befolgt wird.« (FuG, S. 200) Sollten sie bislang partikuläre Selbstbestimmungspraxen ermöglichen, ordnet Habermas die *ethisch-politischen Diskurse* nun einer universalistischen Logik unter. Dieses Spannungsverhältnis wird klarer, wenn wir uns den formalen Beispielsatz eines *ethisch-politischen Diskurses* nach Habermas vor Augen führen: »Was sollen wir tun?« (ebd.) Wie Habermas selbst anmerkt, gibt es in Folge des Gerechtigkeitsgebots eine Verschiebung, und zwar vom *Wir* hin zum *Sollen*. Das *Wir* markiert ein konkretes Kollektiv, was sich selbst bestimmen will, das *Sollen* dagegen ist abstrakt und verweist auf einen allgemein-universellen Horizont. Die Strukturbedingungen des *Sollens* lösen notwendigerweise das *Wir* in dessen *Eigenheiten* auf: Für das, was wir tun sollen, ist es irrelevant und verzerrend, wer, wo oder wann wir sind. Die Mechanismen der Moderne sind wieder am Platze und höhlen das Kooperationskollektiv bis auf seine universal-reflexiven Anteile aus.

*

Als weiteres konkretisierendes Moment führt Habermas den speziellen Fall der Implementierung ein, mithin die administrative Umsetzung politischer Entscheidungen. Deren Eigenlogik stellt eine ernste Bürde für die Rechtfertigung der *Anwendungsdiskurse* dar, zumindest scheinen Anwendungsfragen *kommunikativen Handelns* gegenüber verschlossen zu sein und sich auf strategisches, nutzenorientiertes Handeln umzustellen.⁴⁴¹ *Ethisch-politische Diskurse* sind über ihre *moralische* Ausrichtung mit der *verständigungsorientierten Kommunikation* verbunden, andererseits ist ihnen mit dem Bezug zum Konkreten ein strategisch-funktionaler Moment eingeschrieben. Habermas versucht diese Spannung zu lösen, indem er die Anwendungsproblematik an ein schon von sich aus abgekoppeltes, selbstlaufendes und -steuerndes System auslagert, an die *Adminis-*

440 Im Angesicht des kreativen Charakters von *Wir*-Identitäten wird deutlich, wie die Doppelbewegung des entwerfenden Entwurfs in einer Gemeinschaftspraxis liegt: »Wie wir uns die Traditionen und Lebensformen, in die wir hineingeboren werden, zu eigen machen, indem wir sie selektiv fortbilden, entscheidet darüber, als wen wir uns in diesen kulturellen Überlieferungen wiedererkennen – wer wir als Bürger sind und sein möchten. Gravierende Wertentscheidungen ergeben sich aus und verändern sich mit dem politisch-kulturellen Selbstverständnis einer historischen Gemeinschaft.« (FuG, S. 198)

441 Konkrete Anwendungen können die Spannung zwischen *gut für alle* und *gut für uns* nicht miteinbegreifen, geschweige denn lösen. Daher legt Habermas die Administration auf strategisches Handeln fest: Diese kann demnach ohne Rücksicht auf universale Geltungsfragen partikuläre Inhalte einfach ausführen. Die Frage ist nun, wie verbreitet dieser Purismus in der politischen Ordnung zu sein hat.

tration. Diese folge keinen eigenen Imperativen, sie müsse (von außen) programmiert⁴⁴² werden; sie handle nicht selbst, sondern führe aus. Die *Administration* muss sich infolge ihrer Funktion und Position weder erklären noch universalen Ansprüchen genügen.⁴⁴³ Die bislang von Habermas weitergeführte Spannung universalen und konkreter Aspekte wird hier zugunsten des zweiten entschieden und einer professionalisierten, externen Instanz überantwortet.

Der *ethisch-politische Diskurs* selbst kann nicht *über* die Verwaltung politisch werden, die *öffentliche Macht* habe keinen Zugriff.⁴⁴⁴ Die Verbindung der pulsierenden Öffentlichkeit mit der *Administration* ist diffizil, zwischen ihnen besteht eine Schwelle: Die Öffentlichkeit fremdelt mit dem Konkreten wie die Administration mit dem Universellen. Ihre

442 Eine Quelle der Programmierung ist die öffentliche Meinung, die nicht selbst herrscht, sondern neben der administrativen Macht steht und diese beeinflusst. So kann die öffentliche Meinung Themata vorgeben, die dann in den Mühlen der Verwaltung verarbeitet werden. (Vgl. FuG, S. 364) Die Frage ist, ob dann noch eine Vermittlung, zum Beispiel durch politische Repräsentanten, dazwischentreten muss oder die Aufnahme direkt verläuft.

443 Dagegen sieht Lieber (DVfG, S. 95, Fn. 153, weiter S. 221 – 232) demokratische Einflussnahmen auf die Verwaltung bei Habermas durchaus angedacht. Gleichwohl verortet er sie nur in *Randbereichen* bzw. in institutionellen Gegenbewegungen zu Bindungsdefiziten. Die Teilung der Gewalten sei nicht im Absoluten aufrechtzuerhalten.

444 »Rationalisierung bedeutet mehr als bloße Legitimation, aber weniger als Konstituierung der Macht. Die administrativ verfügbare Macht verändert ihren Aggregatzustand, solange sie mit einer demokratischen Meinungs- und Willensbildung rückgekoppelt bleibt, welche die Ausübung politischer Macht nicht nur nachträglich kontrolliert, sondern in gewisser Weise auch programmiert. Unbeschadet dessen kann nur das politische System »handeln«. Es ist ein auf kollektiv bindende Entscheidungen spezialisiertes Teilsystem, während die Kommunikationsstrukturen der Öffentlichkeit ein weitgespanntes Netz von Sensoren bilden, die auf den Druck gesamtgesellschaftlicher Problemlagen reagieren und einflussreiche Meinungen stimulieren. Die nach demokratischen Verfahren zu kommunikativer Macht verarbeitete öffentliche Meinung kann nicht selber »herrschen«, sondern nur den Gebrauch der administrativen Macht in bestimmte Kanäle lenken.« (DMD, S. 84) Ungeklärt bleibt, was Habermas mit der gewissen Weise meint, in der die Öffentlichkeit mitprogrammiert, bzw., was die Kanäle sind. Anderenorts äußert sich Habermas (HdD, S. 93) ähnlich, aber hier verwendet er anstatt »lenken« »steuern«. Gerade der Steuerungs-begriff zeigt die Ungenauigkeit: Er macht nicht klar, wie intendiert und umfassend der Einfluss der Öffentlichkeit zu sein hat. Meint Habermas die Steuerungsfunktion im Sinne eines Automobils, in dem die Öffentlichkeit der Fahrer ist, also auf ein bestimmtes Ziel zusteuert, aber auf das Gefährt als solches keinen Einfluss hat; oder ist die Steuerung eher eine Struktur, die manche legislative Prozesse befördert, andere hingegen nicht? »In funktionaler Differenzierung von den beiden anderen Sektoren leistet die politische Öffentlichkeit einen Beitrag zum Legitimationsprozeß, indem sie politische Kommunikation erzeugt, in Bewegung hält, steuert und filtert. Ich begreife also die politische Öffentlichkeit als intermediäres Kommunikationssystem zwischen formal organisierten Beratungen und Verhandlungen im Zentrum einerseits und den Veranstaltungen und informellen Gesprächen an den zivilgesellschaftlichen Rändern des politischen Systems andererseits.« (ebd., S. 113) Das Verhältnis von Zivilgesellschaft und deren Rändern zur Öffentlichkeit müsste geklärt werden, war doch vormals die Zivilgesellschaft ein Teil der Öffentlichkeit. An der Frage der bewussten Teilnahme an Willensbildungsprozessen muss ein Demokratietheorie-geleitetes Fragen weiterhin ansetzen. Zwischen den drei Ebenen setzt Habermas jeweils verschiedene Prozesse der Willensbildung und -kondensation ein, ohne aber die Rückkopplungen auszuweisen. Letztlich gilt es, die Beziehung zwischen Publikum und Öffentlichkeit zu klären. Der Versuch von Habermas, den Meinungsbildungsprozess zwischen Peripherie und Zentrum zu stellen, ist zur Klärung leider wenig hilfreich. Dazu weiter unten.

gegenseitige Bezugnahme bedarf mithin einer Übersetzung, die ihre Distanz zu überwinden vermag. Wie können sich administrative Setzungen legitimieren, wenn gerechtfertigtes Handeln nach Abstraktion und universeller Geltung verlangt? Zugleich stellt sich die Frage, wie wir uns die Programmierung zu denken haben: Wie konkret muss der Wille gefasst sein? Wie explizit kann er sich überhaupt äußern? Was nimmt die *Administration* auf? Kann und muss sie aus allgemeinen *wants* konkrete *demands* und *issues* formen? Die *Administration* ermöglicht den anderen Diskursen den Verbleib im *Moralischen*, im Allgemeinen, gleichzeitig verlangt diese Möglichkeit die Eigenständigkeit des *Administrativen*: Gerade dann, wenn es um Ein- und Ausschlüsse, um Bevor- und Benachteiligungen, um Umverteilungen geht, bleiben diese Diskurse stumm oder vage, und können auf administrative Routinen, Verantwortlichkeiten und Notwendigkeiten verweisen.

Im Fokus *administrativer Macht* stehe die *Implementierung*, in dem der *kommunikativen Macht* die *Willensbildung*.⁴⁴⁵ Beide stehen im Kontext des *Politischen*, auch die Vorschriften und Abläufe der *Administration* entstammen Entscheidungen:

»Der Begriff des Politischen erstreckt sich zu Recht auch auf die Verwendung administrativer Macht im und auf die Konkurrenz um den Zugang zum politischen System. Die Konstituierung eines Machtkodes bedeutet, daß ein administratives System über Befugnisse zu kollektiv bindenden Entscheidungen gesteuert wird. Deshalb schlage ich vor, das Recht als das Medium zu betrachten, über das sich kommunikative Macht in administrative umsetzt. [...] Die Idee des Rechtsstaates läßt sich dann allgemein als die Forderung interpretieren, das über den Machtkode gesteuerte administrative System an die rechtsetzende kommunikative Macht zu binden und von den Einwirkungen sozialer Macht, also der faktischen Durchsetzungskraft privilegierter Interessen, freizuhalten.«⁴⁴⁶ (FuG, S. 186f., Herv. i. O.)

Die *Administration* dürfe sich nicht verselbstständigen, die *kommunikative Macht* solle aber ebenso wenig die Funktionen ersterer übernehmen. Leider bleibt es offen, was Habermas mit dem *auch* in den Begriff des *Politischen* neben der Besetzung von Machtpositionen und der *Administration* einführt. Er bindet das *Politische* an routinierte und institutionalisierte Prozesse und setzt die *kommunikative Macht* als frei und fluide daneben.⁴⁴⁷

445 »Legitime Macht wird kommunikativ erzeugt und administrativ verwendet, um Ressourcen für die Verfolgung kollektiver Ziele zu mobilisieren. Politisches Handeln hat nicht deshalb parteinehmenden Charakter, weil es wesentlich Dezesion wäre, sondern weil kollektive Festlegungen unter Irrtumsrisiko in eine ungewisse Zukunft ausgreifen. [...] Politisches Handeln ist auf allen Stufen der Entwicklung, Festlegung und Durchführung kollektiv bindender Programme durch den internen Zusammenhang von Parteinahme und Problemlösung ausgezeichnet.« (E IV, S. 11) Eine parteinehmende Einschränkung kann sich nur allgemein rechtfertigen, Abstraktion und Inklusion sind dem politischen Handeln in Habermas' Sinne eingeschrieben.

446 Anderenorts weist Habermas (E IV, S. 10) auf die Problematik der Kollektivkonstruktion hin, die ein Verständnis politischer Macht als kollektiv bindende Entscheidungen beansprucht.

447 Scheuerman weist auf die Verbindung zum Denken Arendts hin: »In this model, political power possesses a dualistic structure. Communicative power can only be effectively employed in complex modern societies by means of administrative bodies and form of decision making that rest on strategic and instrumental-rational forms of action [...]« (Scheuerman 2002, S. 65) Bei Habermas wie Arendt würden die Logiken der administrativen und der kommunikativen Macht konfligieren. Siehe zum politischen Denken Arendts neben den Arbeiten Benhabibs (2006 und 2011) auch den Sammelband von Schulze

Diese integriere die Gesellschaft über eine gemeinsame Willensbildung, der wiederum eine *Übereinstimmung* gemeinsamen *Wollens* wie *Sollens* zugrunde liege.⁴⁴⁸ Ab von der Definition des *Politischen* und dessen Abgrenzung von der *Politik* stellt sich die Frage, wie die administrative Steuerung sich als Instanz der reflexiven Bestimmung des kollektiv Verbindenden und Verbindlichen, der gemeinsamen Belange und Entscheidungen zu legitimieren vermag: Wenn Habermas im Folgenden eine Verknüpfung zwischen der *Öffentlichkeit* und der *Administration* herausarbeitet, müsste er den Konnex zwischen den Bereichen ausweisen, ihre politische Mechanik. Wiederum ist es das Recht, das als intermediäre Instanz eingeführt wird und als *Transmissionsriemen* der Umsetzung *kommunikativer* in *administrative Macht* dienen soll.⁴⁴⁹ Wie sich nun die Relationen beider Sphären ausnehmen, steht keineswegs fest. Auch die Steuerung der *Administration* über deren *Befugnisse* zu *kollektiv bindenden Entscheidungen* hilft nur bedingt weiter: Wenn die Rechtsetzung nach den Imperativen der *kommunikativen Macht* verfährt, bleibt sie konkreten Bezügen entrückt. Jede Verbindung beider Sphären muss ihre jeweiligen Imperative beachten: Im Angesicht der Ansprüche der Verständigungsorientierung und der *kommunikativen Vernunft* bleibt diese konkreten Bezügen gegenüber distanziert. Die *Administration* diene Habermas gerade dazu, die Umsetzung, Entscheidung und Einlassung zuzulassen, die *Steuerung* suggeriert dagegen eine Vermischung, eine Vermischbarkeit. Entweder muss die *kommunikative Vernunft* dann von ihrem Anspruch unbedingter Universalität Abstand nehmen, oder der politische Diskurs der Öffentlichkeit bleibt der direkten Implementation entzogen und wird als periphere, rechtliche Rahmenfixierung administrativer Umsetzung definiert. Zudem bleiben, wie wir sahen, *ethisch-politische Diskurse* dem Primat *moralischer Diskurse* untergeordnet. Rechtfertigung erfordert weiter universalisierbarer Perspektiven: Eine konkrete Selbstbestimmung kann sich nur im Allgemeinen rechtfertigen, folglich bleibt das integrative Potential in dieser Hinsicht beschränkt. Um die Steuerungsfunktion *rechtsetzender kommunikativer Macht* zu verstehen und beurteilen zu können, muss nun die Organisation der Willensbildung in den Fokus treten.⁴⁵⁰

Wessel, Volk und Salzborn (2013). Thaa (2011) versucht sich an der Aufnahme und Weiterführung demokratie- wie politiktheoretischer Impulse Arendts. Siehe daneben die jüngst erschienene Einführung in das Denken Arendt von Straßenberger (2015).

- 448 Ein gemeinsamer Wille, eine gemeinsame Verpflichtung, bedingte auch in der *Theorie des kommunikativen Handelns* die Integrität sozialer Ordnungen, wobei sich dieser Willen auf eine geteilte Verpflichtung durch Werte bezog: »Soziale Ordnungen können nicht im Sinne eines kollektiven Instrumentalismus erklärt werden: eine faktische Ordnung, die aus der Konkurrenz zweckrational handelnder Individuen um Macht und/oder Reichtum hervorgeht, bleibt instabil, solange nicht das moralische Moment des Gewissens und der Obligation, d.h. einer Orientierung des Handelns an verpflichtenden Werten hinzutritt.« (Tkh II/S. 318, siehe auch E III, S. 11)
- 449 Die Verknüpfung wird im Weiteren nicht klarer: »Die politischen Teilnahmerechte verweisen auf die rechtliche Institutionalisierung einer öffentlichen Meinungs- und Willensbildung, die in Beschlüssen über Politiken und Gesetzen terminiert.« (FuG, S. 187)
- 450 Der entscheidende Punkt ist, inwieweit der Umsetzungsgedanke schon in der Willensbildung angelegt ist. In anderen Worten: Wenn das Recht an die kommunikative Macht gebunden ist, inwieweit muss sie dann die öffentliche Meinung berücksichtigen? Sind hier Anstöße als Anreize miteinzubeziehen, geht es hier um Richtungsentscheidungen, denen gegenüber sich das System responsiv verhalten muss, oder um konkrete Umsetzungsinitiativen? Diese Qualität ist zu klären, erst dann kann verstanden werden, was die kommunikative Macht zu bewirken vermag. Auch Scheu-

3.3.3 Von der Willensbildung – Die Transmission kommunikativer Macht in Recht

Die Aufgabe *deliberativer* Willensbildung ist die Umsetzung *kollektiver Autonomie*, wobei sie die Potentiale und Dynamiken *öffentlicher Diskurse* aufnehmen und deren Übersetzung in politisch-institutionalisierte Verarbeitungskreisläufe leisten muss. Es ist zu klären, wie und wo sich politische *Willen* formieren und artikulieren und wie sie Eingang finden in die Verfahren der Rechtssetzung. Die Selbstbestimmung der Bürger geschieht laut Habermas in der informellen Meinungsbildung *diskursiver Öffentlichkeit* sowie der politischen Partizipation innerhalb und außerhalb von Parteien, Wahlen und der Beratung parlamentarischer Körperschaften:

»Im diskurstheoretisch begriffenen Rechtsstaat verkörpert sich die Volkssouveränität nicht mehr in einer anschaulich identifizierbaren Versammlung autonomer Bürger. Sie zieht sich in die gleichsam subjektlosen Kommunikationskreisläufe von Foren und Körperschaften zurück. Nur in dieser anonymen Form kann ihre kommunikativ verflüssigte Macht die administrative Macht des Staatsapparates an den Willen der Staatsbürger binden.« (FuG, S. 170)

Die Willensbildung changiert zwischen der Objektivität und Formalität gesetzten Rechts und der emanzipativen *Entfesselung* in fluiden Diskursen *der Öffentlichkeit*. Die Spannung von *Faktizität und Geltung* bleibt auch im Falle der institutionalisierten *politischen Macht* zwischen dem Drohpotential *kasernierter Gewalt* und der *Autorisierung* über *Legitimität* akut und spiegelt sich in seinen Durchsetzungsmitteln und normativen Ressourcen. (Vgl. FuG, S. 171 und S. 180) Die Willensbildung schwankt zwischen der *Universalität rationaler Diskurse* und der *kollektiven Autonomie* einer *politischen Gemeinschaft*:

»Nun verschränkt sich in der diskursiv strukturierten Meinungs- und Willensbildung eines politischen Gesetzgebers die Rechtsetzung mit der Bildung kommunikativer Macht. [...] Das am Telos je unseres guten Lebens relativierte Sollen klinischer Ratschläge ist adressiert an die Entschlußkraft eines Kollektivs, das sich einer authentischen Lebensweise vergewissern will.« (FuG, S. 201)

So überschneiden sich die Rollen von Diskursteilnehmern und Angehörigen politischer Kollektive, womit die bekannte Spannung zwischen Konkretem (Kommunalität, Partikularität, Authentizität) und Allgemeinem (Universalität, Neutralität, Reflexivität) wieder hervortritt: Es ist im Folgenden zu klären, ob und wie der Willensbildungsprozess diesen Anspruch einzuholen vermag.

In der Meinungs- und Willensbildung komme das *Diskursprinzip in doppelter Hinsicht zur Geltung* (FuG, S. 188): Einmal im *kognitiven Sinn* als Filterung von Inhalten im Sinne einer Vermutung *rationaler Akzeptabilität*, dann im *praktischen Sinne* als Ort gewaltloser *Verständigung*, an dem sich die Dynamik *kommunikativer Freiheit* realisiere. Daneben verweist Habermas (FuG, S. 188) noch auf den Widerstand des Konkreten, der der universalen Logik rationaler Diskurse entgegenstehe. Zwar sollen sich die Beteiligten der Rechts-

erman (2002, S. 66f. u. S. 70) konstatiert die Bedeutung der Klärung des Konnexes zwischen Administration und Öffentlichkeit, aber auch die Schwierigkeiten begrifflicher Unklarheiten.

setzung von *moralischen* Einsichten beeinflussen lassen, im Fokus stehe aber eine *intersubjektiv* geteilte *Lebensform*, die sich an mehr oder weniger konkreten *Interessen*⁴⁵¹ kondensiere:

»Je konkreter die regelungsbedürftige Materie und je konkreter der Zuschnitt des Rechts, um so mehr drückt sich in der Akzeptabilität der begründeten Normen auch das Selbstverständnis einer historischen Lebensform, der Ausgleich zwischen konkurrierenden Gruppeninteressen und eine empirisch informierte Wahl zwischen alternativen Zielen aus.« (FuG, S. 189)

Im Recht hebe sich die die Spannung zwischen *Konkretem* und *Allgemeinem* somit nicht nur auf, sie tarierten sich gegenseitig aus: In der Praxis der Gesetzgebung fänden Prinzipien und Interessen, Normen und Werte, zusammen. Auch wenn *rechtliche Normen* in ihrer *Begründung* auf ambivalente Quellen verwiesen, dürften diese nicht in Widerstreit geraten.⁴⁵² Die inhaltliche Bestimmung von *Rechtsnormen* bezöge sich nicht auf das Allgemeine, sondern auf eine Rechtsgemeinschaft mit konkreten Zielen, Interessen und Lebensweisen:

»Die Begründungs- und Anwendungsdiskurse müssen sich deshalb auch für den pragmatischen und vor allem für einen ethisch-politischen Gebrauch der praktischen Vernunft öffnen. Sobald eine vernünftige kollektive Willensbildung auf konkrete Rechtsprogramme abzielt, muß sie die Grenzen von Gerechtigkeitsdiskursen überschreiten und Probleme von Selbstverständigung und Interessenausgleich einbeziehen.«⁴⁵³ (FuG, S. 191)

Die Eigenart von Gerechtigkeitsdiskursen, ihre Grenzenlosigkeit, wird im Falle der Anwendung weniger überschritten als die Ansprüche universaler Gerechtigkeit eingerissen.⁴⁵⁴ Hervorgehoben werden muss die anscheinend konkrete Ausrichtung der praktischen Vernunft in *politisch-ethischer* Hinsicht.⁴⁵⁵ Sowohl die Vernunft als auch die Dis-

451 Der Interessenbegriff selbst verweist auf *strategisches Handeln* und dessen Imperative.

452 »Auch moralische Normen verkörpern Werte oder Interessen, aber nur solche, die in Anbetracht der jeweiligen Materie verallgemeinerungsfähig sind. [...] Nun kommt aber bei der Begründung und Anwendung von Rechtsnormen eine solche Bezugnahme auf kollektive Ziele und Güter ins Spiel; Rechtsnormen liegen nicht auf der gleichen Abstraktionshöhe wie Moralnormen.« (FuG, S. 190)

453 *Begründungsdiskurse* unterscheiden sich von *Anwendungsdiskursen* fundamental: Kommen erstere nach Habermas (FuG, S. 280) seinem Anspruch an Allgemeinheit vollständig nach, sind zweitere von beschränkterer Natur, da sie sich zwar auf gültige Normen bezögen, bei Abwägungsfragen von Normen aber auf Welt- und Selbstverständnisse der Kollektive zurückgingen. Diese Auslegungen können demnach perspektivisch und partikularistisch sein. Habermas betont allerdings den notwendigen Anschluss an die allgemeinen Normen, zwischen denen nur abgewogen wird.

454 Habermas (EzD, S. 203) verweist bei der Begründung der Anwendung regelmäßig auf Arbeiten Günthers. Mit diesem trennt Habermas Begründungsdiskurse, in den allein die Universalisierung gelte, von den Anwendungsdiskursen, in denen eine Situationsbeschreibung vorliege, welche dann auch von Universalitätsansprüchen Abstand nähme.

455 Weiterführend bestimmt Habermas an dieser Stelle den Begriff des Politischen offenkundig weit weniger an der Administration orientiert und mit dem Politikbegriff verschmelzend als weiter oben. Gerade der *Ethos*-Begriff verweist auf eine weichere Lesart des Politischen.

kurse können, sofern es um Fragen der Implementierung gehe, von universellen Standpunkten absehen und legitim partikular auftreten.⁴⁵⁶

Habermas trennt die Bezugsmaterien nach *pragmatischen, ethischen und moralischen Aspekten* (FuG, S. 202f.), aus denen jeweils unterschiedliche Arbeitsweisen folgten. *Moralisch* relevante Fragestellungen sollen im »Rahmen des verfassungsrechtlich interpretierten und ausgestalteten Systems der Rechte einem Verallgemeinerungstest« (FuG, S. 204) unterzogen werden. *Ethische* Fragen stellten auf reflektierte kommunale Selbstverständigungsprozesse ab, in denen das *kollektiv Verbindende* hervortrete. Wenn es keine absehbare allgemeine Lösung gäbe, sich die Interessen oder Werte widerstritten, solle es *pragmatisch* orientierte Verhandlungen geben. Diese setzen allerdings wiederum Kooperationswillen und Kompromissbereitschaft⁴⁵⁷ voraus. Habermas will den hier angedachten Interessenausgleich über ein *fair* reguliertes Verfahren und die Garantie der Beteiligung unterfüttern. So sollten sich die Ansprüche konsensualer *Verständigung* in einem gewissen Maße übertragen lassen und sich die Verfahrensgerechtigkeit als Gewährleistung *fairer* Argumentation, mit der die Gesprächsteilnehmer ein *Einverständnis* erzielen wollen, einholen lassen.⁴⁵⁸ Wichtig sei, dass die Ebenentrennung, zumindest dem Ideal nach, funktioniere, also ähnlich wie bei den *Welten* die Koordinaten der *Situationsdeutung* intersubjektiv geteilt würde.

Die *ideale Bildung* eines diskursiven politischen Willens geht vereinfachend von problematisierten Sachfragen aus, zu deren Lösung diverse kollektive Ziele sowie verschiedene Strategien im Umgang bereitstünden. »Wir lassen unser Prozeßmodell beginnen mit der pragmatischen Begründung allgemeiner Programme, die auf Anwendung und Ausführung angewiesen bleiben.« (FuG, S. 203) Diese *allgemeine* Begründung verlangt eine *vollständige Situationsbeschreibung* und *alle relevanten* Informationen.⁴⁵⁹ Zwecks dessen sei die Einho-

456 Habermas will aber die Verbindung nicht ganz abreißen lassen: Er verweist auf eine strukturelle Ähnlichkeit zwischen Moral und Recht, die in ihrer Beziehung auf das System der Rechte bestehe und die auch einfache Gesetze zu einer Konkretisierung in der Verfassung zwingt: auch die konkrete Gesetzgebung sei im Kern Teil des Verfassungsprojektes. Über die Anbindung an die Verfassung will Habermas das universalistische Element in den rechtlichen Normen aktualisieren. Dies setzt selbstredend voraus, dass die Verfassung nicht konkret, sondern universell konzipiert ist.

457 Drei Bedingungen für Kompromissbildung, siehe FuG, S. 204f.

458 Alle *bindenden* Entscheidungen kommunaler Gesetzgebung haben Diskriminierungspotential: Infolge der Pflicht, auch Entscheidungen zu akzeptieren, die man selbst nicht *gewollt* hat, verlagert sich der Rechtsfertigungsdruck auf das Verfahren. Anderenorts konstatiert Habermas (RidÖ, S. 272) die Auffassung, der Staat könne von religiösen Bürgern nicht alles verlangen. Wiederum wäre hier die Frage des Zumutbaren zu stellen. Daneben argumentiert Habermas (ebd., S. 277), infolge der Religionsfreiheit können auch religiöse Argumente Eingang finden, wenn eine Verweltlichung einen Eingriff auf die *persönliche Identität* bedeute. Die religiösen Argumente stünden unter einem Übersetzungsvorbehalt, mit dem Habermas auf die Möglichkeit abstellt, religiös-artikulierte Argumente ins Säkulare zu übertragen. Dagegen sollen die Herrschaftsausübung und die Institutionen weltanschaulich neutral bleiben. Habermas befürwortet die Teilnahme religiöser Gruppen am öffentlichen Diskurs, weil er in ihnen *wichtige Ressourcen der Sinnstiftung* (Ebd., S. 278) vermutet. Wir hatten die Komplikationen der öffentlichen Beteiligung umfassender Lehren bei Rawls ausführlich verhandelt.

459 Der Willensbildungsprozess, der sich auf ein konkretes Kollektiv begrenzen will, erfordert die Geschlossenheit eines Raumes. Dieser Raum erfordert Exklusivität, um sich vor der potentiellen Betroffenheit und den Ansprüchen *Außenstehender* zu schützen. Der Anspruch der Willensbildung,

lung von Expertenwissen notwendig. Der zumindest möglichen Verzerrung der Urteile in Folge persönlicher Präferenzen derselben, sowie durch allgemein menschliche Fehlbarkeit, soll durch *Gegenexperten* im Ansatz entgegengetreten werden.⁴⁶⁰ Im zweiten Stadium des Diskurses würden die Lösungsansätze selbst problematisiert und reflexiv überstiegen: Es komme zur Diskussion der zugrundeliegenden Werte⁴⁶¹. Abgeschlossen werde der Gesetzgebungsprozess durch eine Normenkontrolle durch das Rechtssystem, die die Verfassungskonformität wie die Kohärenz prüfe.

Die Verfahrensbedingungen⁴⁶² selbst müssten sich in *moralischen Diskursen* begründen.⁴⁶³ Darüber hinaus sollten aber auch die *Ergebnisse* politischer Willensbildung und *ethisch-politischer* Diskurse »mit *moralischen Grundsätzen wenigstens* [sic!] *kompatibel*

seine Legitimität durch die Teilhabe der Betroffenen zu sichern, verlangt die Definition der Betroffenheit, die Bestimmung und Eingrenzung. Wenn Habermas die Betroffenheit aber ins Mögliche verlegt und zudem temporär entgrenzt, genügt diese Abschottung den Ansprüchen nicht mehr. Ein Verweis darauf, dass dies ein Idealmodell sei, dem nie ganz entsprochen werde, kann die normative Bindung nicht lösen oder entschärfen: Neben dem moralischen Diskurs und seiner universalen Perspektive gibt es keine zugelassene weiche Variante, sondern einzig das strategische Handeln und damit defizitäre Kommunikation und unmögliche Rechtfertigung.

460 Aus den Wissensmonopolen und Expertenkulturen ergebe sich die Gefahr der *Entmündigung*. Daneben verweist Habermas (FuG, S. 426) auf die fehlende Neutralität von Expertenwissen: Expertise im politischen Raum müsse sich politisieren. Daraus ergebe sich die Notwendigkeit eines öffentlichen Meinungsstreites zwischen Experten und *Gegenexperten*, der von der öffentlichen Meinung kontrolliert werden solle. Die Vielzahl von Statistiken, von Umfragen und Studien, die politische, wirtschaftliche und soziale Einstellungen und Entscheidungen begründen sollen, bleiben gegenwärtig in kaum einem Fall unwidersprochen. Die statistische Welt arbeitgeber- und arbeitnehmerfreundlicher Institute hat kaum mehr etwas gemein; ein anderes Beispiel wäre die Mietpreisentwicklung: Spricht die Mietervertretung von Gentrifizierung, künstlicher Verknappung bzw. strategischem Leerstand und Kapitalisierung des Wohnungsmarktes mit den entsprechenden Folgen, verweist die Interessenorganisation der Vermieter darauf, dass die Miete im Gesamten real gesunken sei. Die öffentliche Meinung kann nur noch inhaltsfrei das Prozessieren dieses Meinungsaustauschs beobachten, ohne daraus belastbare Kriterien und Informationen ziehen zu können. Experten generieren mithin keine abwägenden Sachurteile, vielmehr unterfüttern sie die vorgefassten Annahmen bestimmter Seiten. So löst sich die komplexitätsreduzierende Funktion auf: Das Individuum kann keiner Instanz kritiklos glauben, zu allem muss *man* sich eine *eigene* Meinung bilden.

461 Hier kann Habermas keine Normen einführen, da diese qua Allgemeinheit prinzipiell unstrittig sind.

462 »Der in einer Assoziation von Freien und Gleichen jeweils erstrittene und erzielte Konsens beruht letztlich nur auf der Einheit eines konsentierten Verfahrens. Dieses Verfahren der demokratischen Meinungsbildung und Entscheidungsfindung wird zur rechtsstaatlichen Verfassung ausdifferenziert. In einer pluralistischen Gesellschaft drückt die Verfassung einen formalen Konsens aus. Die Staatsbürger wollen ihr Zusammenleben nach Prinzipien regeln, die, weil sie im gleichmäßigen Interesse eines jeden liegen, die begründete Zustimmung aller finden können. Eine solche Assoziation ist durch Verhältnisse reziproker Anerkennung strukturiert, unter denen jeder erwarten kann, von allen als Freier und Gleicher respektiert zu werden. Jede und Jeder soll dreifache Anerkennung finden: Sie sollen in ihrer Integrität als unverletzliche Individuen, als Angehörige einer ethnischen oder kulturellen Gruppe und als Bürger, d.h. als Mitglieder des politischen Gemeinwesens, gleichen Schutz und gleiche Achtung finden können.« (Sunl, S. 638)

463 »Faire Verhandlungen zerstören also das Diskursprinzip nicht, sie setzen es vielmehr voraus.« (FuG, S. 206)

sein.«⁴⁶⁴ (FuG, S. 206) Habermas weist dem *moralischen Diskurs* diese Position zu, weil erst eine solche Rechtfertigung eine permanente Berücksichtigung des *Diskursprinzips* garantiere. Alle Diskurse bis auf den *juristischen*, der aber auf dem *moralischen Diskurs* aufbaut, müssen sich, wie auch ein Schaubild (FuG, S. 207) illustriert, dem *moralischen Diskurs* stellen. *Moralische* wie *rechtliche Diskurse* tragen universalistische Züge, wobei sich die politische Willensbildung just an dieser *Entgrenzung* reibe. Die Setzung kämpft also weiter mit der Auflösung, ohne dass ein Sieger absehbar wäre.

*

Der Einfluss des Rechts bilde sich allerdings nicht erst am Ende einer Umformung *kommunikativer Macht* in Gesetzesform aus. Der Rechts- wie der Machtkode benötige für Austauschbeziehungen eine legitime Rechtsetzung, die »mit der *Bildung kommunikativer Macht verschwistert ist*.« (FuG, S. 208) *Recht* und *politische Macht* befinden sich in einer produktiven Korrelation:

»Die wechselseitige Konstituierung von Recht und politischer Macht stiftet zwischen beiden Momenten einen Zusammenhang, der die latente Möglichkeit einer Instrumentalisierung des Rechts für den strategischen Einsatz von Macht eröffnet und perpetuiert. Die Idee des Rechtsstaats verlangt im Gegenzug eine Organisation der öffentlichen Gewalt, die die rechtsförmig verfaßte politische Herrschaft nötigt, sich am legitim gesetzten Recht ihrerseits zu legitimieren.« (FuG, S. 208)

Das Prinzip der Volkssouveränität bilde dabei »das *Scharnier zwischen dem System der Rechte und dem Aufbau eines demokratischen Rechtsstaates*.« (FuG, S. 209) In diesem Prinzip vereinigen sich individuelle Teilhaberechte mit der Praxis *kollektiver Autonomie*. Zugleich ließen sich aus ihm nach diskurstheoretischer Deutung noch weitere Prinzipien ableiten: Individueller Rechtsschutz durch unabhängige Justiz, Gesetzmäßigkeit der Verwaltung, Trennung von Staat und Gesellschaft und die Umsetzung von über *kommunikative Macht* gefilterte soziale Macht in administrative. (Vgl. FuG, S. 209 – 217, siehe auch die Erläuterung Marxsens GuM, S. 161 – 170) Daneben folge aus dem Prinzip der Volkssouveränität die Pflicht politischer Herrschaft, sich aus der *kommunikativen Macht* der Staatsbürger heraus zu begründen und sich nur auf derart legitimierte Verfahren zu stützen. Politische *Autorität* und *Legitimität* würde einzig durch staatsbürgerliche Diskurse der Meinungs- und Willensbildung generiert, in welchen sich die Bürger selbst über reflexive demokratische Verfahren bestimmten.⁴⁶⁵ (Vgl. FuG, S. 209f.) Habermas verkoppelt hier

464 Oder anders: »Das politisch gesetzte Recht einer konkreten Rechtsgemeinschaft muß, wenn es legitim sein soll, mindestens in Einklang stehen mit moralischen Grundsätzen, die auch über die Rechtsgemeinschaft hinaus allgemeine Geltung beanspruchen.« (FuG, S. 344)

465 »Die rationale Akzeptabilität der verfahrenskonform erzielten Ergebnisse erklärt sich aus der Institutionalisierung vernetzter Kommunikationsformen, die idealerweise sicherstellen, daß alle relevanten Fragen, Themen und Beiträge zur Sprache kommen und auf der Grundlage der bestmöglichen Informationen und Gründe in Diskursen und Verhandlungen verarbeitet werden. Es ist diese rechtliche Institutionalisierung bestimmter Verfahren und Kommunikationsbedingungen, die eine effektive Inanspruchnahme gleicher kommunikativer Freiheiten möglich macht und zugleich zum pragmatischen, ethischen und moralischen Ge-

zwei Strukturen: Die einer politischen Herrschaft, die sich über ihre politische Funktion und ihre Rezeption öffentlicher Diskurse *legitimiert*, und einer Öffentlichkeit, die sich in diskursiven Praxen selbst bestimmt und sich so politisch *realisiert*. Einerseits bedingen sich diese Strukturen, andererseits stehen sie in einer Spannung zueinander.⁴⁶⁶

Einem konsequent egalitären und direkten Modell deliberativen Beratung stellt Habermas eine Vertretungskörperschaft gegenüber, gerade weil sich nicht alle Staatsbürger zu einer (präsenten) Interaktion vereinigen könnten. Das Problem liegt nach Habermas nicht darin, dass bei wachsender Gruppengröße sich die Schwierigkeiten vermehren, einvernehmliche Entscheidungen zu treffen, Egoismen auszuschalten und Abläufe gedehnt usw. würden, sondern schlicht in der faktischen Unmöglichkeit einer vollständigen Präsenz.⁴⁶⁷ Gerechtfertigte Beschlüsse benötigten aber Beratung und eine Qualität direkten Bezugs.⁴⁶⁸ Die institutionelle Ausgestaltung der Vertretung bemisst sich anhand entsprechender funktionaler Vorgaben: Es gelte, die Trennschärfe verschiedenartiger Diskurse zu garantieren und andererseits Verhandlungen zu ermöglichen.

»Aus der Logik der Diskurse ergibt sich weiterhin der Grundsatz des politischen Liberalismus und die Notwendigkeit, die parlamentarische Meinungs- und Willensbildung unter Mitwirkung der politischen Parteien durch eine allen Staatsbürger offenstehende informelle Meinungsbildung in der politischen Öffentlichkeit zu ergänzen.« (FuG, S. 211)

Ergänzung meine Kontrolle, Vorbereitung von Willensbildung, Beeinflussung, Formulieren von Stellungnahmen und Geltungsansprüchen. Weder hat die Öffentlichkeit einen direkten Einfluss noch ein Sanktionspotential: Der Wille, der sich bildet, bleibt ohnmächtig. Wir werden auf die Konzeption der Öffentlichkeit zurückkommen. Festzuhalten bleibt: Die Volkssouveränität entfließt einer Trias aus Öffentlichkeit, Parteienkonkurrenz und dem Obwalten des parlamentarischen Prinzips. Offenkundig liegen hier drei Instanzen der Willensbildung vor: Die breite, kommunikative Willensbildung der Öffentlichkeit, die interessenstrategische Willensbildung der Parteien und die Willensbildung parlamentarischer Körperschaften. Derart könne ein anhaltender öffentlicher Diskurs und eine umsetzende Instanz zusammengeführt werden: Das Rechtsetzungsverfahren biete überprüfbare Normen sowie eindeutige und bindende Ergebnisse und kann den kontingenten und offenen Diskursen ein externes Kriterium an die Hand geben, um die Einlösung der Kommunikationsansprüche zu prüfen, was die Teilnehmer selbst nicht

brauch der praktischen Vernunft bzw. zum fairen Ausgleich von Interessen anhält.« (FuG, S. 210) Die Einholung des Relevanten stellt Habermas als einen Automatismus dar, zu dessen Begründung der Übersteigerung von konkreten Ungleichheits- und Ausschlussstrukturen er allerdings auf die ausgleichenden, universalen Tendenzen kommunikativen Handelns verweisen müsste.

466 Könnte die Öffentlichkeit bewusst ihre Politik konzipieren und gestalten, die Administration programmieren usw., dann würde eine politische Bürokratie, die Kompetenzen beansprucht, die Volkssouveränität einschränken.

467 Die Frage wäre, ob sich Habermas Skepsis im Zuge des Aufkommens der *Liquid Democracy* abbaut, entkoppelt diese doch demokratische Beratungen von faktischer Präsenz. (Vgl. Buck 2012 und Brabanski/Kettner 2015)

468 Im Gegenzug sollten der Öffentlichkeit diese Charakteristika fehlen, was letztlich auch auf die Integrationsprozesse und die Willensbildung Auswirkungen haben muss.

leisten könnten.⁴⁶⁹ Zwischen der *rechtlichen Institutionalisierung* sowie dem *institutionalisierten Recht* und der öffentlichen Willensbildung besteht demnach eine funktionale Korrelation. (Vgl. FuG, S. 219f.)

Der Rechtsrahmen fixiere die Wirksamkeit der Diskurse in gesetzgeberischer Hinsicht. Daran anschließend stellt sich die Frage, inwieweit die Rechtsbindung, der Rechtszwang, noch eine freie Diskussion zulässt. Als Beispiel einer verfahrensrechtlichen Regelung nennt Habermas die Mehrheitsregel: Gerade an dem Bewusstsein sich ändernder Mehrheitsverhältnisse bei anhaltendem Diskurs auch nach einer Entscheidung zeige sich die Kompatibilität der Mehrheitsregel mit dem Kommunikationskonzept.⁴⁷⁰ Der

469 Auch Habermas geht davon aus, dass Diskurse an bestimmten Stellen zumindest unterbrochen werden müssen, um eine Lösung auf Zeit zu institutionalisieren. Gleichwohl es also eine Umsetzung gibt, läuft der Diskurs weiter und bleibt bestrebt, bessere Argumente zu finden. Die Frage ist, ob es ein Kriterium gibt, das einem andauerndem Diskurs die Reife bescheinigt, mithin einen notwendigen Grad an der Einholung von Gesprächspartnern wie Argumenten, eine, wenn auch fallible, Entscheidung zu treffen. Der Relevanzbegriff gibt einen Hinweis darauf, dass es Stimmen gäbe, die gehört werden müssten, ohne die ein Ergebnis qua Verzerrung diskriminierend und der Diskurs heteronom sei. Weiter gedacht verweist Relevanz immer auf Irrelevanz und den pragmatischen Ausschluss des letzteren: Nach Habermas kommt dem Diskurs aber ein egalisierendes Moment zu, dass solcherlei Ausschlusskriterien widerstrebt, und zwar schon allein deshalb, weil das Gegenüber nie einschätzbar, seine Gründe und Argumente nie vorhersehbar sind. Einen zentralen Aspekt markiert die Einholung aller *relevanten* Stimmen: Diese Bedingung betrachtet Habermas in seiner Konzeption als erfüllt, weil dem (vernünftigen) Argumentationsverfahren eine Selbstkorrektur eingeschrieben sei: »Man merkt es eben, wann neue Argumente in Betracht gezogen oder marginalisierte Stimmen ernst genommen werden müssen.« (KhdV, S. 178) Viele Fragen ergeben sich bezüglich diesem »Man« und seiner Position im politisch-sozialen Prozess: Wer merkt es, warum ist es seine Funktion, was passiert bei Defiziten? Wie werden marginalisierte Stimmen hier hörbar, warum sollten die Unterdrückungsmechanismen hier nicht wirken?

470 Anderenorts verweist Habermas (VaV, S. 49f.) bei Ausführungen zu Fröbel auf das Paradox, nachdem zwar alle den Gesetzesvorhaben begründet zustimmen müssen, gleichsam der Gesetzgeber mit Mehrheitsregel entscheidet. Zur Auflösung dieser Spannung verweist Habermas auf den öffentlichen Diskurs, der zwischen den verschiedenen Polen vermitteln solle. Zentral ist bei diesem Vorschlag das Verhältnis zwischen öffentlicher Willensbildung und der Umsetzung. Nur über die Klärung dieser Schnittstelle ließe sich verstehen, wie sich der öffentliche Wille in der Konkretheit der Umsetzung wiederfindet. Weiter unten verweist Habermas auf die Auslagerung der politischen Willensbildung infolge der *Verstaatlichung politischer Parteien* (Ebd., S. 55): Die Klärung der Zustimmungsbedürftigkeit tritt in der Folge noch vehementer in Erscheinung. Habermas (Ebd., S. 62) erklärt, dass freie Kommunikationsströme Einfluss auf die Gesetzgebung haben müssen: Nur über dieses Zusammenspiel von institutionalisierter Willensbildung und freier Kommunikation ließe sich die Erwartung vernünftiger Ergebnisse aufrechterhalten. Die Möglichkeiten und Grenzen der Aufnahme von Kommunikation bleiben zumindest insoweit offen, als nicht klar ist, ob an dieser Stelle Responsivität nur angemessen ist oder auch erzwungen werden kann bzw. welche Folgen Defizite haben. Die *postmetaphysische* Volkssouveränität ziehe sich in diese beiden Prozesse zurück. (Vgl. ebd. S. 64) In einem nächsten Schritt stellt Habermas das Entgegenkommen einer politischen Kultur heraus, mithin an Freiheit gewöhnter Bürger. Diese Tugenderwartung will er aber nicht überfrachten. Gleichwohl verweist er (ebd., S. 65f.) auf eine resonanzfähige politische Kultur, die die sensible Aufnahme öffentlicher Thematisierungen Seitens der institutionalisierten Strukturen verbürge. Fraglich bleibt, wie sich die Öffentlichkeit als zustimmungseinholende Instanz Relevanz in institutionalisierten Strukturen verschaffen kann oder ob sie einzig auf die Sensibilität und Resonanzwilligkeit der Institutionen verwiesen ist.

harmonische Ablauf dieser Setzung in Offenheit ist aber gebunden an ein *Einverständnis* gegenüber der Unterbrechung des Diskurses. Keinem Diskutanten kann zugemutet werden, ein relevantes Argument nicht erwähnt bzw. nicht gewürdigt zu belassen, da sich ansonsten ein Ergebnis, auch wenn nur temporär, realisieren würde, dessen legitimen Anspruch gerechtfertigte Zweifel konterkarierten. Auch die Mehrheitsregel entlastet den egalitären Anspruch nicht, denn die Mehrheitsregel besagt schlicht nur, dass sich eine Minderheit einer Mehrheitsentscheidung zu beugen habe. Aus der Mehrheitsregel folgt mitnichten ein Kriterium darüber, wie oder wann eine Diskussion zu beenden ist und eine Abstimmung zu erfolgen hat. Die Rechtfertigung der Unterbrechung und die Legitimität der Entscheidung bleiben offen.

Die Meinungs- und Willensbildung hat abschließend eine Klärungsfunktion in mehrfacher Hinsicht:

»Die politische Meinungs- und Willensbildung muß, hinausgehend über die pragmatische Frage, was wir im Hinblick auf konkrete Aufgaben tun können, in erster Linie drei Fragen klären: die der Kompromißbildung zugrundeliegende Frage, wie wir konkurrierende Präferenzen in Einklang bringen können, die ethisch-politische Frage, wer wir sind und wer wir ernstlich sein wollen und die moralisch-praktische Frage, wie wir gerechterweise handeln sollen.« (FuG, S. 222)

Aus der Abwägung dieser disparaten Ebenen entstehe ein autonomer Gesamtwillen. Die hier angedachte Gleichrangigkeit der Aspekte hatte Habermas zugunsten des *moralischen Diskurses* und dessen Bezug zur *Gerechtigkeit* verabschiedet. Im Sinne der rationalen *Begründung* bleibt der *moralische Diskurs* leitend. Kommen wir nun zu den drei Komponenten der Willensbildung: Der Öffentlichkeit, der Repräsentation und der Verfassung.

3.3.3.1 Die Öffentlichkeit – Bühne und Publikum

Die Öffentlichkeit erfüllt in der politischen Ordnung deliberativer Demokratie eine zentrale Funktion: »Bisher war allgemein die Rede von der politischen Öffentlichkeit als einer Kommunikationsstruktur, die über ihre zivilgesellschaftliche Basis in der Lebenswelt verwurzelt ist. Die politische Öffentlichkeit wurde als Resonanzboden für die Probleme beschrieben, die vom politischen System bearbeitet werden müssen, weil sie andernorts nicht gelöst werden.« (FuG, S. 435) Sie sei ein Sensorium, welches Probleme nicht nur wahrnehme und registriere, sondern filtere und verstärke.⁴⁷¹ Daneben kontrolliere sie die Problemverarbeitung des politischen Systems, ohne jedoch selbst Teil der Verarbeitung zu sein: Spannungen würden durch sie nur benannt und auf deren Lösung gedrungen. Wir hatten schon auf die schwierige Bestimmung des Verhältnisses von politischer Steuerung und Öffentlichkeit hingewiesen. Dabei war die Frage, wie konkret die Diskussion der Öffentlichkeit sein kann bzw., was dies für Implikationen für ihre Kontrollfunktion hat. »Die Öffentlichkeit läßt sich am ehesten als ein Netzwerk für die Kommunikation von Inhalten und Stellungnahmen, also Meinungen beschreiben; dabei werden die Kommunikationsflüsse so gefiltert und synthetisiert, daß sie sich zu themenspezifisch gebündelten öffentlichen Meinungen verdichten.« (FuG, S. 436) So werde über

471 Eine Übersicht der Funktionen der Öffentlichkeit bieten Rehg und Bowman (2002, S. 41f.).

kommunikatives Handeln ein sozialer Bezugsraum erzeugt, der Teil der Lebenswelt ist. Dabei laufen die Kommunikationsströme nicht wirr und quer, sondern geordnet ab:

»In der Öffentlichkeit werden Äußerungen nach Themen und zustimmenden bzw. ablehnenden Stellungnahmen sortiert; die Informationen und Gründe werden zu fokussierten Meinungen verarbeitet. Was derart gebündelte Meinungen zur öffentlichen Meinung macht, ist die Art ihres Zustandekommens und die breite Zustimmung, von der sie »getragen« werden.« (FuG, S. 437f.)

Was meint diese *Breite*⁴⁷²: Das Allgemeine, das Ganze oder Untereinheiten? Was bildet den Rahmen ihrer Geltung und ihrer Genese? Decken sich die Kreise des Zustandekommens, der *Zustimmung* und des Bezugs (des sozialen Raums)? Wenn die *Breite* der *Zustimmung* mit dem sozialen Raum konvergiert, fällt die Frage nur zurück auf dessen Grenzen: Einerseits ist der soziale Raum konkret angebunden und auf ein bestimmtes Kollektiv bezogen, gleichsam müssen sich seine Grenzen und die des Kollektivs nicht decken. Andererseits ist der soziale Raum ein Produkt *kommunikativen Handelns* und birgt universalistische Tendenzen.⁴⁷³ (Vgl. FuG, S. 436f.) Daneben wird der Anspruch an Anwesenheit durch die mediale Vermittlung entschärft (Zeitungen, Radio, Fernsehen, heute wohl auch Internet). Diese *entgrenzende* Loslösung von konkreten Bezügen entspricht wiederum dem Anspruch *kommunikativer Verflüssigung*: In Folge der Ausweitung der Mitsprechenden und Mithörenden müssen Inhalte entkontextualisiert und das Expertenwissen in allgemeinverständliche Informationen übersetzt werden. Diskurse der Öffentlichkeit dienen letztlich der Koordinierung *intersubjektiver Verständigung*, und müssen hierfür genuine Strukturen, Ressourcen und Verfahren bereitstellen.

Der Grad an rationaler Verarbeitung diverser Vorschläge, Informationen und Gründe bestimme das diskursive Niveau, wobei es nicht unbedingt um die *Herstellung einer Allgemeinheit* gehe, sondern um *formale Kriterien des Zustandekommens* (FuG, S. 438).⁴⁷⁴ Infolge der steigenden Komplexität hielte eine Professionalisierung und Arbeitsteilung Einzug:

»Sobald sich der öffentliche Raum über den Kontext einfacher Interaktionen hinaus ausgedehnt hat, tritt nämlich eine Differenzierung in Veranstalter, Redner und Zuhörer, in Arena und Galerie, in Bühne und Zuschauerraum ein. Die Akteursrollen, die sich mit Organisationskomplexität und Reichweite der Medien zunehmend professionalisieren und vervielfachen, sind mit differentiellen Einflußchancen ausgestattet. Aber

472 Auch an anderer Stelle bleibt das Maß von *Breite* unklar: »Gewiß sichert erst die breite Zirkulation von verständlichen, Aufmerksamkeit stimulierenden Botschaften eine hinreichende Inklusion der Beteiligten. Aber für die Strukturierung einer öffentlichen Meinung sind die Regeln einer gemeinsam befolgten Kommunikationspraxis von größerer Bedeutung.« (FuG, S. 438)

473 »Diese im kommunikativen Handeln gestiftete räumliche Struktur einfacher und episodischer Begegnungen kann in abstrakter Form für ein größeres Publikum von Anwesenden generalisiert und verstetigt werden.« (FuG, S. 437)

474 Der Verzicht auf die unbedingte Universalität, die nach Habermas vormals stets der Garant rationaler Akzeptabilität war, ist auffallend. Eine hypothetische Erklärung wäre, dass die Ebene der Öffentlichkeit selbst zwischen dem Konkreten und Abstrakten steht. Andererseits ist auch denkbar, dass für Habermas hier funktionale Aspekte im Vordergrund stehen, nicht mehr Legitimitätsorientierte.

der politische Einfluß, den die Akteure über öffentliche Kommunikation gewinnen, muß sich letztlich auf die Resonanz, und zwar die Zustimmung eines egalitär zusammengesetzten Laienpublikums stützen.« (FuG, S. 440)

Zwar bleibe das Publikum, das in der Öffentlichkeit *überzeugt* werden muss, von konstitutiver Relevanz, aus der Komplexität der Moderne folge aber die notwendige Auslagerung eines vormals allgemeinen Prozesses auf wenige *Berufene* bzw. professionalisierte Experten, die die kognitiv-intellektuelle Funktion der Aufbereitung übernehmen.⁴⁷⁵ War der Raum der Öffentlichkeit bislang egalitär und partizipativ, ist nun ein *Laienpublikum* in den Hintergrund getreten, das Ja/Nein-Stellungnahmen abgeben kann, aber nicht als *kreative* Ressource zur Verfügung steht.⁴⁷⁶ Das Publikum hört nur, es spricht nicht.⁴⁷⁷ Die Gruppe der *Berufenen* hat eine exponierte Stellung, wobei sich ihre Position und Funktion aus Quellen speist, die außerhalb der Öffentlichkeit liegen: Das externe Kriterium ist just die Annahme eines Sachverständes, einer Expertise, die sich nicht in einem öffentlichen Diskurs kommunikativ bilden, sondern äußeren Status und Qualitäten entstammen. So wirken hier nicht nur *einfache* Interessenvertretungsgruppen der Zivilgesellschaft, sondern auch professionelle Verbände, Parteienvertreter und Experten sowie Sachverständige.⁴⁷⁸

Die *Zivilgesellschaft* markiert ebenso eine genuine Struktur: Sie sei unterhalb institutionalisierter Akteure wie Parteien zu verorten und bezeichne Gruppierungen (Bewe-

475 Eine Vermutung ist, dass hier die skeptische Deutung des *Massenpublikums*, welches sich unpolitisch und unkritisch auf seinen privaten Konsum zurückzieht und sich den Vorgaben massenmedialer Deutungen unterwirft, durchschlägt, die Habermas (1996b) im *Strukturwandel der Öffentlichkeit* darlegte. (Zur Übersicht siehe Marxsen, GuM, S. 221 – 225) Das gleiche Argumentationsmuster wiederholt sich in den Repräsentantendiskursen.

476 Gleichwohl die Legitimität des Prozesses daneben von der *Breite der Eingaben* abhängt, welches wiederum auf den Aspekt egalitärer Beteiligung abstellt. (Vgl. HdD, S. 131) Aufschlussreich wäre an dieser Stelle einer Untersuchung, die sich den getrennten öffentlichen Sphären unter den Bedingungen neuer digitaler Möglichkeiten widmet, mithin der professionellen Sphäre der medialen Aufbereitung von Journalisten und dem Publikum, dessen Rezeption und Reaktion. War die Beteiligungsschwelle mit Leserbriefen und Hörerfragen noch recht hoch, scheinen Foren, Blog und ein breites Feld anderer Kanäle neue Möglichkeiten (und Risiken) der Teilnahme zu bieten. Daneben scheint ein weiterer beachtenswerter Punkt, dass sich infolge der Pluralität von Informationsquellen sich Medien mit ständigem Widerspruch, Kontrolle, Zweifeln und teils auch Angriffen konfrontiert sehen. Offenkundig wurde diese Kluft in der Bewertung der Person und der Politik des russischen Präsidenten im Jahre 2014/15. Eine dieses Phänomen reflektierende Aktualisierung von Öffentlichkeit, Medien und Welterschließung in theoretischer wie praktischer Hinsicht könnte hier meines Erachtens vieles erhellen.

477 Das stimmenlose Publikum kann nur hören, ist gleichsam hörig und gehorsam, es gehört sich nicht selbst, eben weil es nicht über sich selbst *bestimmen* kann. Diese Marginalisierung, dieser Paternalismus und diese Verweisung in eine passive, unpolitische und unemanzipierte Position steht Habermas Gesamtansatz fremd gegenüber.

478 Die Reputationsquellen der letzteren begründen sich nicht innerhalb der Öffentlichkeit, dennoch kommt ihnen die Kompetenz und Aufgabe zu, die öffentliche Meinung zu bilden und sie dem Publikum zu präsentieren. Siehe dagegen die Öffentlichkeit als Resonanzboden. (Vgl. KG, S. 214) Um als Artikulationsraum sozialer und politischer Ungerechtigkeit zu dienen, muss die Öffentlichkeit frei von hierarchisierenden Strukturen sein.

gungen, Verbände usw.), die eben nicht nach strategischen Imperativen handelten, sondern entsprechend der *kommunikativen Vernunft* verständigungsorientiert.⁴⁷⁹ An dieser Basis würden nun Probleme formuliert, diskutiert und in die Öffentlichkeit getragen, die sich in lebensweltlichen Zusammenhängen von Bürgern ergäben, deren Artikulation aber nicht über etablierte Verfahren möglich sei.⁴⁸⁰ (Vgl. Marxsen GuM, S. 216 – 220) Die *Zivilgesellschaft* würde Stimmungen an die Öffentlichkeit weiterleiten: Was nun dieser Prozess im Detail kennzeichnet, ob es Reibungspunkte zwischen beiden Ebenen oder Hemmschwellen der Rezeption zivilgesellschaftlicher Resonanzweitergabe gibt, bleibt offen.⁴⁸¹

*

Es gilt Ebenen zu trennen: Aus empirischer Perspektive macht es Sinn, die Öffentlichkeit als Ort zu beschreiben, an dem Funktionsträger politischer und sozialer Eliten Überzeugungs- und Vermittlungsarbeit leisten. Aus Sicht der *deliberativen Demokratietheorie*, die die Öffentlichkeit als Ort *kommunikativen Handelns* und egalitärer Diskurspraxen begreift, ist hingegen die hierarchisch-funktionale Distinktion problematisch. Allein die Spaltung in Sprechende und Zuhörende ergibt in Anbetracht der kommunikativen Logik kaum Sinn, hebt sie doch die *Intersubjektivität* auf. Habermas disqualifiziert die politische Teilnahme der Bürger, die weder ein Amt begleiten noch politische Funktionen übernehmen, obwohl es in der Öffentlichkeit gerade darum gehen sollte. Das Publikum wird in eine passive Position gedrängt, seine Funktion ist es, *überzeugt* zu werden.⁴⁸² Die *verflüssigte* und *entgrenzte Macht* der Kommunikationsteilnehmer bezieht sich nunmehr auf ein Abwägen, das einzig den Meinungen von Sachverständigen und Experten, professionellen Akteuren und Lobbyisten zustimmt oder nicht. Habermas könnte ebenso darauf verweisen, dass das passive Publikum noch auswählen kann, aber auch dann bleibt die Problematik bestehen, die sich in Folge der Bindung an externe Quellen wie der Expertise ergibt: Es ist die alte Frage, ob ein Publikum, das die Sachlage nicht versteht und auf eine externe, professionalisierte Instanz zurückgreifen muss, den Sachverstand aufzubringen vermag, diverse Expertenmeinungen abzuwägen.⁴⁸³ Die Objektivität und Neutralität sachverständiger Expertise wiederholt den idealen Anspruch eines

479 Siehe auch Palazzos (2002, S. 66 – 73, bes. S. 70) Ausführungen über die politische Einbettung zivilgesellschaftlicher Strukturen bei gleichzeitiger Trennung der Sphären.

480 Wenn wir davon ausgehen, dass der höhere Grad an Organisation, Spezialisierung und Wirkmächtigkeit durch Abgrenzung von der breiten Öffentlichkeit erlangt wird, bleibt offen, wie Kriterium der Verallgemeinerbarkeit der öffentlichen Impulse eingeholt werden könnte. Es überlagern sich strategisch-instrumentale, funktionale und kommunikativ-vernünftige Aspekte.

481 Siehe auch Thumfart (2009, S. 88ff.). Nach Marxsen (GuM, S. 220 – 237) ist die Möglichkeit zivilgesellschaftlicher Einflussnahme empirisch sehr beschränkt. Er verweist dabei auf Limitierungen durch eine ökonomische Überlagerung medialer Praxen, Verzerrungen durch ökonomische und soziale Hierarchien sowie Machtverluste parlamentarischer Körperschaften.

482 Das Publikum kann keine Ansprüche oder Forderungen formulieren: Seine Autorität reduziert sich auf ein passives Zulassen.

483 Wenn wir nun zugestehen würden, dass Experten Sachfragen eben verständlich vermitteln könnten, hätten wir nur ein Problem gewonnen: Das Laienpublikum müsste dann zusätzlich die rhetorische von sachlichen Ebenen trennen.

wissenschaftlichen Zugangs, dessen Unabhängigkeit allerdings kaum aufrecht zu erhalten ist.⁴⁸⁴ Wenn wir die Trennung in Publikum und Diskursteilnehmer zulassen, dann ist die duale Rolle des Zuhörers *und* Sprechers hinfällig. Unter diesen Bedingungen wird es gleichsam schwierig, die konstitutive Responsivität *deliberativer Demokratie* zu gewährleisten. Der Sprechende muss dann nicht mehr Betroffener sein, nicht alle Betroffenen können teilhaben.⁴⁸⁵ Wenn die Rollen auseinanderfallen, ist zuletzt auch die Rezeption sozialer Problemlagen gefährdet.⁴⁸⁶

Trotz ihrer Beschlagnahme durch institutionalisierte politische Akteure⁴⁸⁷ und ihre Überformung durch externe Kräfte⁴⁸⁸ müsse die Öffentlichkeit *flexibel* bleiben: Um als Orientierung zu dienen, muss sie auf immer neue Interpretationsmustern reagieren können, ansonsten könnten Erfahrungen keine Sinnbezüge zugewiesen werden und die Individuen, die auf die Öffentlichkeit zur Interpretation von Interessen und Erfahrungen angewiesen seien, erlebten (im schlimmsten Fall) Krisen ihres Weltverständnisses. (Vgl. FuG, S. 444) Als *Sinnraum* bedarf die Öffentlichkeit demnach der Offenheit ihrer Resonanz.⁴⁸⁹ Die Produktion von *Sinn* kann nicht bewusst oder intendiert gesteuert werden:

484 Kurzum überschneiden sich im negativen Falle die Sphären: Die *soweit als möglich* eingeholte Neutralität und Objektivität wissenschaftlicher Positionierung verliert in ihrer politischen Verwendung jeden Anschein der Fehlbarkeit, der Uneindeutigkeit, des Versuchs. In der Politik dient die Wissenschaft einem Zweck, eben der Begründung einer Absicht, eines Ziels, und muss daher ihre unbedingte Geltung beanspruchen. Im positiven Falle berücksichtigen beide Sphären in ihren Bezügen die jeweilige Eigenart und machen die möglichen Risiken und Fehler der Übertragung öffentlich. Ein Negativbeispiel scheint die erste Atomendlagersuche zu sein, ein Positivbeispiel die öffentliche Schlichtung rund um das Bahnprojekt Stuttgart 21.

485 »Die politische Öffentlichkeit kann ihre Funktion, gesamtgesellschaftliche Probleme wahrzunehmen und zu thematisieren, freilich nur in dem Maße erfüllen, wie sie sich aus den Kommunikationszusammenhängen der potentiell Betroffenen bildet.« (FuG, S. 441)

486 Die angenommene Personalunion wiederholt die beiden Autonomieformen: »Zwischen Staatsbürgern als den Trägern der politischen Öffentlichkeit, und den Gesellschaftsbürgern besteht eine Personalunion, weil diese in ihren Komplementärrollen [...] den spezifischen Anforderungen und Fehlleistungen der entsprechenden Leistungssysteme in besonderer Weise ausgesetzt sind.« (FuG, S. 442) Die Verarbeitungskanäle setzen zunächst an der privaten Verarbeitung an und orientierten sich anhand der Lebenswelt. An diese Perspektive docken dann die Perspektiven einer gemeinsamen, also geteilten, Lebenswelten mit anderen Lebensgeschichten an und überführen die zunächst private Verarbeitung in einen intersubjektiven Kontext. »Die Kommunikationskanäle der Öffentlichkeit sind an die privaten Lebensbereiche – an die dichten Interaktionsnetze von Familie und Freundeskreis wie auch an die loseren Kontakte mit Nachbarn, Arbeitskollegen, Bekannten usw. – angeschlossen, und zwar so, daß die Raumstrukturen einfacher Interaktionen erweitert und abstrahiert, aber nicht zerstört werden.« (FuG, S. 442) Dennoch bleibt die Frage, was denn auf dieser Ebene verarbeitet wird.

487 »Das politische System, das für publizistische Einflüsse empfindlich bleiben muß, ist über die Betätigung politischer Parteien und die Wahlberechtigung der Staatsbürger mit Öffentlichkeit und Zivilgesellschaft verschränkt.« (FuG, S. 445)

488 Öffentlichkeit werde »von Massenmedien und großen Agenturen beherrscht, durch Institutionen der Markt- und Meinungsforschung beobachtet und mit der Öffentlichkeitsarbeit, Propaganda und Werbung der politischen Parteien und Verbände überzogen« (FuG, S. 444).

489 »Resonanzfähige und autonome Öffentlichkeiten dieser Art sind wiederum angewiesen auf eine soziale Verankerung in zivilgesellschaftlichen Assoziationen und auf eine Einbettung in liberale Muster der politischen Kultur und Sozialisation, mit einem Wort: auf das Entgegenkommen einer rationalisierten Lebenswelt.« (FuG, S. 434)

Sinn sei eine *Limesgröße gesellschaftlicher Spontanität* (FuG, S. 434), ein ebenso prekärer wie integrativer *Fundus* sozialer Koordination. Problematisch ist hierbei, dass Habermas die Sprecherfunktion der Öffentlichkeit von systemtragenden Akteuren ausführen lässt, deren Aufgabe aber nicht die Wahrung eines feinen Sensoriums ist, sondern das *Überzeugen*.⁴⁹⁰ Die Öffentlichkeit steht zwischen einer Bestimmung als Ausdrucksort sozialer und politischer Selbstverständnisse sowie der Transformationen derselben, und einer Bestimmung als Aktionsraum *hegemonialer Kräfte*, zwischen der Bestimmung als freilaufendes, unorganisierbares, unkontrollierbares und unabschließbares *kommunikativen Handeln* und einem funktional-pragmatischem Anspruch, nachdem die Öffentlichkeit als partizipative, kontrollierende, kreative und Resonanz erzeugende Instanz eine zentrale politische Aufgabe im *Input* zu versehen habe.⁴⁹¹ Die Einbettung zivilgesellschaftlicher und professioneller Komponenten dient der Wahrung des zweiten, funktionalen Aspekts, gleichsam bleiben auch sie in Spannung zur ersten Auslegung.⁴⁹² Die Begriffe

490 Den Kräften des Status quo widerstrebt es, sich zu transformieren und auf äußere Impulse einzugehen, vielmehr müssen die Hörenden von ihrer Sicht überzeugen, ihrer Wahrnehmung, Legitimität und Geltung. Systemtragenden Akteuren, die also bei Veränderungen Verluste zu befürchten haben, ist kaum kreatives Potential noch eine entsprechende Responsivität attestierbar.

491 Auch Lieber verweist auf die Spannung zwischen Offenheit und Abschliefung: »Bei der Beantwortung der Frage, ob denn die Vorstellung eines normativen Vorrangs der Peripherie gegenüber dem Zentrum überhaupt realistisch ist, wird nämlich deutlich, dass Habermas diesen Vorrang im Regelfall der Praxis gar nicht für erforderlich hält. Es steht dann plötzlich dem normativen Anspruch einer Übersetzung der Verschränkungsthese, demzufolge die autonomen Öffentlichkeiten alleine die Legitimität des Rechts tragen sollen, ein soziologisches Konzept gegenüber, in dem es für ausreichend gehalten wird, wenn die autonomen Öffentlichkeiten die Fähigkeit behalten, in gelegentlichen Ausbrüchen neue Probleme zu artikulierten und in das politische System einzuspeisen, das normalerweise nach eigenen und in sich geschlossenen Routinen verfährt.« (DVfG, S. 91)

492 Habermas führt daneben noch eine weitere Bestimmung der Öffentlichkeit, ihrer Position und Funktion, ein, die wiederum mit einer Differenzierung zweier Bereiche einhergeht. Bindende politische Entscheidungen müssen ihren Anfang in der Peripherie nehmen, um dann über Schleusen ihren Weg in den Kernbereich zu gehen. Nur so sei eine administrative Verselbstständigung auszuschließen. (Vgl. FuG, S. 430ff.) Der politische Kernbereich arbeite routinengesteuert und sei für Abweichungen nicht ausreichend sensibel. Also müsse die Peripherie gesellschaftliche Integrationsprobleme aufspüren und thematisieren können, und so die Routine stören: »Die Erwartungen richten sich an deren Fähigkeit, gesamtgesellschaftliche Probleme wahrzunehmen, zu interpretieren und auf eine zugleich Aufmerksamkeit erregende und innovative Weise in Szene zu setzen.« (FuG, S. 434)

Die Trennung einer *schwachen* (unorganisierten, breiten) von einer *starken* (institutionalisierten) Öffentlichkeit, die Habermas von Fraser übernimmt, führt nur dann konzeptionell weiter, wenn deren Beziehung vor allem in Hinsicht des demokratischen Anspruchs geklärt wäre. Gerade dieser Bezug bleibt aber offen, wie auch Baynes (2002, S. 18f.) moniert. Habermas' Anlehnung an die Arbeit Peters über die *Integration von Gesellschaften* schafft auch nur begrenzt Klarheit: Nach dem Modell müsse ein exekutierendes Zentrum von einer aufladenden Peripherie getrennt werden, wobei beide Ebenen mehrere Akteure einbegreifen und nach Mechanismen entsprechend dem funktionalen Schwerpunkt verfahren. Liefere die eine Ebene die Bindung von Entscheidungen, erbringe die andere Ebene Legitimität. Dem somit entstandenen Anspruch an politische Prozesse, Legitimität nur im Durchlauf der peripheren Kommunikationsflüsse zu generieren, wird die Strukturierung der Arbeitsweise des Zentrums nach Routinen zur Seite gestellt. Problemverarbeitung laufe im Normalfall nach Routinen ab, in Krisen könnten diese aber aufgebrochen und (demokratisch normativ) hinterfragt werden. Habermas meint, noch zwei weitere Annahmen einführen zu müssen: Die Peripherie sei zum einen fähig, Integrationsprobleme wirksam, also krisenauflösend, in

das Zentrum zu tragen, und zum anderen geht Habermas davon aus, der Anlass zu einer solcher Problematisierung würde sich oft ergeben. Auffällig ist zum einen, dass Habermas hier eine abgekoppelte Institution einführt, auf die sich der Bürger kaum positiv-autonom beziehen kann. Wenn Zwang aber nur als Selbstbindung noch einen Platz haben darf, muss Habermas die Ablösung des Zentrums begrenzen.

Es reicht hier nicht hin, diesen Konnex über Integrationskrisen herzustellen, denn damit fehlte eine positive Verknüpfung der Bestimmungen des Zentrums und der Peripherie. Im Falle des Rechts ist der Zwang legitim, eben weil der Bürger die letzte, souveräne Instanz ist und das System der Rechte und die Verfahren der Rechtsfindung auf ihn verweisen. Zum anderen irritiert, dass hier das Lebenswelt/System-Modell umgekehrt wird: Bislang griffen systemische Imperative auf die Lebenswelt aus und kolonisierten sie, hier dreht es sich um. Die Lebenswelt greift auf die Systemintegration aus und macht diese von sich (teilweise) abhängig. Gemäß dem bisherigen Modell müssten die Systemimperative ausgreifen und die lebensweltliche Verarbeitung überformen. Voraussetzung der veränderten Konstruktion ist die Verpflichtung des Zentrums auf Legitimationseinholung. Dieser normative Horizont steht dem funktionalen Modell entgegen, nach welchem das Zentrum primär für Stabilität zu sorgen habe. Die konzeptionelle Veränderung führt also zu einer normativen Aufladung des Systems, mithin des Zentrums, und damit zu Beeinträchtigungen der komplexitätsreduzierenden Funktion.

Nach Scheuerman (2002, S. 73) gibt es noch andere Verschiebungen: Die Funktion der Problemwahrnehmung und Thematisierung, die nach dem Modell der starken und schwachen Öffentlichkeit bei der Zivilgesellschaft verblieb, sei nun zum Parlament übergegangen. Dagegen sei die Problemverarbeitungskompetenz vom Parlament hin zur Administration gewandert. Daneben führt Habermas hier ein *Trust*-Modell im Sinne Fraenkels ein: Das Zentrum lenkt im Namen der Bürger die politischen Geschäfte, die eigentliche Souveränität verbleibt aber bei der Peripherie und wenn diese wahrnimmt, dass das Zentrum nicht mehr in ihrem Sinne spricht, entbindet sie das Zentrum von dessen Programmierungsaufgabe und speist das System selbst. Eine Fehlstellung ergibt sich aufgrund der punktuellen Anlage dieses krisenbedingten Eingriffs und der Auszeichnung der permanenten Öffentlichkeit mit einer demokratischen Qualität. Es bleibt offen, wie die qualitative Aufnahme von programmatischen Eingaben der politisch-emanzipierten Öffentlichkeit sichergestellt wird, haben wir es doch mit einer geschlossenen, selbststeuernden Instanz zu tun, welche die Entscheidungen trifft. Habermas beschreibt das Zentrum ähnlich dem politischen System Eastons: Auch bei ihm ist es funktional ausgerichtet, auf Effizienz bedacht usw.: Habermas geht implizit davon aus, dass die Schleusen und Kanäle des Zentrums zur Reduktion und Komprimierung des *Inputs* dienen, wobei er zugleich nicht auf einen Anspruch demokratischer Normativität verzichten will. Weiterführend zu den Konzepten Frasers und Peters, deren Einarbeitung in Habermas' Ansatz und den sich ergebenden Komplikationen ist eine Arbeit Scheuermans (2002, S. 66 – 75). Nach Rehg und Bohman (2002, S. 36 – 41) Rekonstruktion muss Habermas' Argumentation hier als Reaktion auf Komplikationen des normativen Anspruchs und der sozialen Komplexität gelesen werden. Das Verhältnis zwischen den Elementen *Deliberation*, *Entscheidungsfindung* und *Bürger-schaft* sei in der Folge angespannt und um es zu lösen, entwickle Habermas das Modell zweier Wege einer inklusiven und einer exklusiven Sphäre. Weiter unterteilen sie die Reaktion Habermas' in drei Typen von Pluralismus, nämlich die *Pluralität prozeduraler Rollen* – hierin fällt die Unterscheidung zwischen schwacher und starker Öffentlichkeit sowie die zwischen Zentrum und Peripherie –, die *Pluralität diskursiver Perspektiven* und die *Pluralität substantieller Meinungen und Argumente*. Habermas verorte die *öffentliche Vernunft* in *diskursiven Strukturen*, die die Öffentlichkeit mit der Gesetzgebung verbänden. Im weiteren Verlauf fragen die Autoren aber weniger nach demokratietheoretischen Verknüpfungen als nach idealisierten Vorannahmen *sozialen* und *kommunikativen Einverständnisses*. Die Absicht ihrer Untersuchung ist, Habermas' hohen Anspruch öffentlicher Diskursivität darzulegen sowie einen fehlenden Zugang zu den Erfordernissen zeitgenössischen Wertpluralismus und dessen deliberativ-politischer Verarbeitung zu kritisieren. Weil Habermas' Anspruch zu hoch wäre, er von einer konsensualen *Einstimmigkeit* ausginge, die über rationale Pro-

der *Öffentlichkeit* und der *Zivilgesellschaft* finden mannigfaltigen Anschluss in Debatten, wir begnügen uns mit dem Referierten.⁴⁹³

3.3.3.2 Die Repräsentation – Professionalisierung der Demokratie

Die *Repräsentation* dient Habermas dazu, disparate funktionale Bedingungen und normative Ansprüche der Volkssouveränität zu vermitteln.⁴⁹⁴ (Vgl. FuG, S. 222) Diese Struktur taucht dabei recht unvermittelt im Gedankengang in der Besprechung des demokratischen Verfahrens auf: Die Abgeordneten sollen nach bestimmten Maßstäben gewählt werden und hätten dann die Aufgabe, Kompromisse auszuhandeln. *Alle Betroffenen* müssten wählen können, da ansonsten Einfluss verloren ginge und die Interessen nicht gleichgewichtet zur Geltung kämen. Eine *vollständige* Repräsentation würde aber deren Komplexitätsreduktion aufheben. Was also ist die Funktion von Repräsentation und wie wird sie demokratisch legitimiert? Es ist die Frage, wer, für was, wie, wann und von wem gewählt wird. Manifestiert sich in der Repräsentation eine eigenständige politische Qualität oder eine funktionale Struktur der Übersetzung, bildet sie eine eigene Diskursart aus oder dockt sie an bestehende Formen an, besteht sie in keinem, beiden oder in Mischverhältnissen dieser Aspekte?

Wie auch Habermas sieht, macht eine Wahl von Abgeordneten als Stellvertreter *diskursiver Verständigung* wenig Sinn, da die Rechtfertigung vom Einzelnen geleistet werden muss und sich die *vernünftige Kommunikation* nicht in exklusive Kreise absondern kann. Indirekt weist Habermas der Repräsentation dennoch einen eigenen Diskurs zu, der in enger Beziehung zum *ethisch-politischen Diskurs* steht, also jenem Diskurs eines Kollektivs um einen Entwurf im Geworfensein. In derartigen Ansinnen der Selbstvergewisserung könne es keine *Unbeteiligten* geben, hier sei keine Delegation bzw. Repräsentation möglich, aber dennoch müssten diese aufgrund *technischer Gründe*⁴⁹⁵ *repräsentativ geführt* werden. In der Repräsentation würde nur ein *Fokus ausgebildet* werden, ein *organisierter Mittelpunkt*, keine genuine Stellvertretung anstelle öffentlicher Beteiligung. Grundsätzlich will Habermas zwar eine allgemeine Teilnahme gewährleisten, da dies aber nicht möglich sei, bedürfe es einer spezialisierten Instanz:

»Repräsentativ geführte Diskurse können dieser Bedingung einer gleichmäßigen Teilnahme aller Angehörigen nur genügen, wenn sie durchlässig, sensibel und aufnahmefähig bleiben für die Anregungen, die Themen und Beiträge, Informationen und

zesse hergestellt würde, könne sein Ansatz nur ungenügend mit *realer* sozialer Komplexität umgehen. Offenkundig verweist diese Diskussion auf das universalpragmatische Fundament und dessen Überzeugungskraft.

493 Siehe zum Beispiel die Arbeiten von Wingert und Günther (2001), Jessen, Reichardt und Klein (2004), Adloff (2005), Heidbrink (2006), (Münch) 2010 sowie Schmitt und Vonderau (2014). Verbreitet sind ebenso empirische Studien.

494 Auch an anderer Stelle stellt Habermas (HdK, S. 327f.) die Notwendigkeit vermittelnder Instanzen heraus, so sei eine unmittelbare Herrschaft des Volkes über sich ausgeschlossen, zumindest im gewaltenteiligen Verfassungsstaat. Die Volkssouveränität sei vielmehr prozedural verflüssigt.

495 Was nun diese Gründe sind, bleibt leider offen. Gerade vor dem Hintergrund der Universalpragmatik scheint mir die klassische Begründung der Repräsentation zumindest einer entsprechenden Reformulierung bedürftig.

Gründe, die ihnen aus einer ihrerseits diskursiv strukturierten, also machtvordünn-ten, basisnahen, pluralistischen Öffentlichkeit zufließen.«⁴⁹⁶ (FuG, S. 224)

Repräsentation hat nur dann eine Funktion wie einen Sinn, wenn sie filtert, konzentriert und akzentuiert. Mit diesem funktionalen Aspekt beschneidet sie den öffentlichen Diskurs, nur durch eine Beschränkung des materiellen und personellen *Inputs* kann sie ihre Aufgabe erfüllen: Die *Eingrenzung* der Repräsentation reibt sich an der *Entschränkung* der diskursiven Öffentlichkeit. Der Responsivitätsgedanke, der klassischerweise mit dem Repräsentationsbegriff verknüpft ist, soll die Brücke bilden. In Folge der funktionalen Notwendigkeit moderner Gesellschaften sei der Einzelne überfordert und müsse es zulassen, politische Prozesse in ein professionalisiertes System abzugeben. Gleichwohl bleibt die Bildung *kommunikativer Macht* an die Berücksichtigung *aller Betroffenen* gebunden. Auch wenn dies im Falle der *öffentlichen Diskurse* unproblematisch ist, tritt in der Übersetzung hin zu repräsentativen Prozessen aber ein Defizit auf, dem Habermas mit der Responsivitätsforderung begegnet: Nur wenn die Öffentlichkeit Anregungen produziert, an deren Zustandekommen *alle* Betroffenen beteiligt seien, und der Repräsentationsdiskurs wiederum responsiv auf die Impulse reagiere und die zugleich die Performanz der Transformation absichere, erlaube dies eine Vermittlung. Die Einholung des Allgemeinen muss die Repräsentation also indirekt über die Anbindung an öffentliche Diskurse einholen.

496 Die repräsentativen Diskurse haben in ihrer Funktion als Resonanzkörper eine ähnliche Funktion wie die Öffentlichkeit: »Das deliberative Modell begreift die politische Öffentlichkeit als Resonanzboden für das Aufspüren gesamtgesellschaftlicher Probleme und zugleich als diskursive Kläranlage, die aus den wildwüchsigen Prozessen der Meinungsbildung interessenverallgemeinernde und informative Beiträge zu relevanten Themen herausfiltert und diese »öffentlichen Meinungen« sowohl an das zerstreute Publikum der Staatsbürger zurückstrahlt wie an die formellen Agenden der zuständigen Körperschaften weiterleitet.« (HdD, S. 92f.) Die Meinungen der Öffentlichkeit müssen noch durch zwei weitere Instanzen durchgeleitet werden, um gesetzgeberische Wirksamkeit zu erlangen: Durch die Repräsentantendiskurse und die Administration. Die Frage ist, was zu der öffentlichen Meinung hinzukommt und wie diese Veränderung Seitens der Öffentlichkeit verstanden wird. Letztlich ist es wieder die Frage, wie bewusst und konkret der Willen ist.

Daneben ist auch die Massenkommunikation resonant gegenüber dem Publikum. (Vgl. ebd., S. 108) Auf welcher Ebene nun Stellungnahmen erarbeitet werden (Öffentlichkeit, Massenkommunikation, Publikum, Diskurse verschiedener Ebenen), bleibt offen, ebenso wie deren Verhältnis zur konkreten Willensbildung. (Vgl. ebd., S. 112) Die Öffentlichkeit hat einen *nationalen* Bezugspunkt (Vgl. ebd., S. 107): Sie rekurriert auf die Willens- und Meinungsbildung *eines* politischen Gemeinwesens. Aus dieser Anbindung an einen Grundzug ethisch-politischer Diskurse erklärt sich auch die Vorsicht, mit der sich Habermas auf das neu entstehende virtuell-entgrenzte Forum bezieht (ebd., S. 110f.): Dieses kommt zwar einerseits seinem Anspruch nach Allgemeinheit und Verflüssigung nach, andererseits hat es keine Anbindung an das Konkrete. Der Wille, der sich bilden könnte, kann nicht wirken. Aus dieser Exklusivität der Öffentlichkeit wird auch verständlich, warum Öffentlichkeiten nicht verschmelzen, zum Beispiel die französische und die deutsche: Ihr Bezugspunkt in der positiven Autonomie kann nicht zusammenfallen. Interessanterweise fordert Habermas im Falle der EU, dass sich die Öffentlichkeiten *für einander* öffnen sollten und – zumindest im ersten Schritt – keine EU-Öffentlichkeit. Die Trennung der Öffentlichkeit infolge der Positivität müsste noch anhand der diskurs-bedingten Unkonkretheit, also dem Allgemeinheitsanspruch nach, begründet werden.

Auch im Falle von *moralischen Diskursen* sei es funktional geboten, eine *advokatorische* Ebene einzuführen: Aufgrund der Unwahrscheinlichkeit ihres Zustandekommens bedürften *moralische* Begründungsfragen einen zugeschnittenen Diskurs. (Vgl. FuG, S. 224) Wir rufen uns kurz in Erinnerung, dass ein *moralischer Diskurs* nur dann gilt, wenn es ein *Einverständnis* vorliegt, bis dahin hätten die *alle* Beteiligten ein Veto-Recht.⁴⁹⁷ Diese Bedingung der Verallgemeinerbarkeit wird nun von Habermas durch einen Anspruch der Pluralität von Repräsentanten abgelöst.⁴⁹⁸ Die Verallgemeinerung wird somit nicht mehr als eine faktisch durch einen allgemeinen Diskurs geleistet, sondern durch eine *hypothetische* Verallgemeinerung der Repräsentation und einen institutionellen Konnex eingeholt. Repräsentiert werde dabei nicht *ein* *Demos*, vielmehr werde eine *institutionalisierte Meinungs- und Willensbildung mit der informellen Meinungsbildung in kulturell mobilisierten Öffentlichkeiten strukturalistisch gekoppelt*:

»Wenn sich die kommunikativ verflüssigte Souveränität der Staatsbürger in der Macht öffentlicher Diskurse zur Geltung bringt, die autonomen Öffentlichkeiten entspringen, aber in Beschlüssen demokratisch verfahrenender und politisch verantwortlicher Gesetzgebungskörperschaften Gestalt annehmen, wird der Pluralismus der Überzeugungen und Interessen nicht unterdrückt, sondern entfesselt und in revidierbaren Mehrheitsentscheidungen wie in Kompromissen anerkannt. Die Einheit einer vollständig prozeduralisierten Vernunft zieht sich dann nämlich in die diskursive Struktur öffentlicher Kommunikation zurück. Sie gesteht keinem Konsens Zwanglosigkeit und damit legitimierende Kraft zu, der sich nicht unter fallibilistischem Vorgehalt und auf der Grundlage anarchisch entfesselter kommunikativer Freiheiten einspielt. Im Taumel dieser Freiheit gibt es keine Fixpunkte mehr außer dem des demokratischen Verfahrens selbst – eines Verfahrens, dessen Sinn schon im System der Rechte beschlossen ist.«⁴⁹⁹ (FuG, S. 228f.)

Die Positionierung des *repräsentativen Diskurses* bleibt heikel, da er sich aus zwei Quellen, dem *öffentlichen Diskurs* und einem funktionalen Imperativ, speist. Diese beiden Aspekte sind zu trennen nach Personenkreis und Kommunikationstyp, nach Status, Modus und Funktion. »*Der politische Ausgleich von Interessen erfordert die Wahl von Delegierten, die mit Aufgaben der Kompromißbildung beauftragt werden; der Wahlmodus muß für eine faire Vertretung*

497 Die Fürsprache hat insofern keinen Sinn, als im vernünftigen Diskurs kein Akteur für den anderen Sprechen kann.

498 »*Repräsentation kann hier [gemeint sind moralische Diskurse – TB] nur heißen, daß mit der Wahl der Abgeordneten für ein möglichst breites Spektrum der zu erwarteten Deutungsperspektiven unter Einbeziehung des Selbst- und Weltverständnisses marginaler Gruppen gesorgt wird.*« (FuG, S. 225) Damit fängt sich Habermas das klassische Problem der Repräsentation ein: Die Repräsentation steht zwischen der Abbildung des *Vielen* und der Ermöglichung einer höherstufigen Verarbeitung. Letztere dient und legitimiert die Außerkraftsetzung des Anspruchs der Abbildung. Wenn die Pluralität das Problem politischer Handlungsfähigkeit ist, scheint die Forderung deplatziert, eine möglichst plurale Stimmenvielfalt der repräsentativen Diskurse zu erwarten.

499 Gleichwohl warnt Habermas vor den Gefahren eines infiniten Regresses permanenter und sich selbst entleerender Reflexion. Die Philosophie müsse *Halt finden* in Fragen, die *aus dem Leben auf sie* zu käme. (Vgl. E V, S. 10)

und Aggregation von gegebenen Interessenlagen und Präferenzen sorgen.«⁵⁰⁰ (FuG, S. 225) Was meint hier der *Kompromissauftrag*? Folgt dieser aus der elektoralen Struktur oder wird dieser Auftrag von den Wählenden übertragen? Für letzteres spricht, dass die öffentliche Meinung eine Kontrollinstanz bleibt. Diese Ebene bleibt eine Zwischenwelt, die Anteile der *kommunikativen Macht* sowie des politisch-strategischen Subsystems mit sich führt: Interessen werden vor dem Hintergrund der Öffentlichkeit kompromissorientiert austariert.⁵⁰¹ In ihrer Ausgleichsfunktion bleibt die Repräsentationsinstanz auf die Öffentlichkeit und die *politische Kultur* verwiesen.⁵⁰² So solle sich der Rechtsstaat als Autonomieform in der *Geschichte einer Nation von Staatsbürgern* und deren *Motiven und Gesinnungen* inkorporieren.⁵⁰³ (Vgl. FuG, S. 226)

Kommen wir zurück zum *Taumelnden*, der sich am *Geländer* (Arendt) des demokratischen Verfahrens stützt. Es ist jenes Verfahren, in welchem sich Allgemeines und Konkretes vereinigen:

»Die rechtliche Zähmung naturwüchsiger politischer Gewalt darf nicht als Disziplinierung einer in ihrer Substanz unbeherrschbar kontingenten Willensmacht begriffen werden. Sie löst diese Substanz auf und überführt sie eine »Herrschaft der Gesetze«, in der sich allein die politisch autonome Selbstorganisation der Rechtsgemeinschaft ausdrückt.« (FuG, S. 231)

-
- 500 »Denn am Ende sind nur die manifesten Gründe mit institutionellen Folgen verknüpft, die für die Mehrheitsbildung und Entscheidungsfindung innerhalb der politischen Körperschaften relevant werden. Im Hinblick auf die politischen Folgen »zählen« alle und nur die Themen, Stellungnahmen, Informationen und Gründe, die in die anonymen öffentlichen Kommunikationskreisläufe Eingang finden und zur kognitiven Motivation irgendeiner (mit staatlicher Gewalt implementierten) Entscheidung beitragen – sei es unmittelbar Stimmabgabe von Wahlbürgern oder mittelbar zur Entscheidung von Parlamentariern oder Amtsinhabern (wie Richtern, Ministern oder Verwaltungsbeamten).« (RidÖ, S. 273)
- 501 Auffällig ist daneben die Präferenz hinsichtlich der Konkordanzdemokratie, wo doch vormalis die Mehrheitsregel so starke Betonung fand. Die Konkordanzdemokratie gibt den politischen Vertretern auf, mit allen anderen Interessengruppen nach einer einvernehmlichen Lösung zu suchen: Die Mehrheitsregel steht zu diesem Prinzip schräg, wenn auch nicht diametral.
- 502 »Die parlamentarischen Körperschaften sollen unter den Parametern einer in gewisser Weise subjektlosen öffentlichen Meinung arbeiten, die sich freilich nicht in einem Vakuum, sondern vor dem Hintergrund einer liberalen politischen Kultur bilden kann. Wenn das System der Rechte die Bedingungen expliziert, unter denen sich Bürger zu einer Assoziation freier und gleicher Rechtsgenossen vereinigen können, dann kommt in der politischen Kultur einer Bevölkerung zum Ausdruck, wie sie das System der Rechte im geschichtlichen Kontext ihres Lebenszusammenhangs intuitiv versteht.« (FuG, S. 226)
- 503 Neben der Öffentlichkeit muss die spontane Zivilgesellschaft Einfluss nehmen: »Ihren institutionellen Kern bilden vielmehr jene nicht-staatlichen und nicht-ökonomischen Zusammenschlüsse und Assoziationen auf freiwilliger Basis, die die Kommunikationsstrukturen der Öffentlichkeit in der Gesellschaftskomponente der Lebenswelt verankern. Die Zivilgesellschaft setzt sich aus jenen mehr oder weniger spontan entstandenen Vereinigungen, Organisationen und Bewegungen zusammen, welche die Resonanz, die die gesellschaftlichen Problemlagen in den privaten Lebensbereichen finden, aufnehmen, kondensieren und lautverstärkend an die politische Öffentlichkeit weiterleiten. Den Kern der Zivilgesellschaft bildet ein Assoziationswesen, das problemlösende Diskurse zu Fragen allgemeinen Interesses im Rahmen veranstalteter Öffentlichkeit institutionalisiert.« (FuG, S. 443) Diese vorstaatliche Sphäre sei egalitär aufgebaut und nicht mit den Macht- und Sozialhierarchien durchsetzt, hier *flottierten* vernünftige Gründe *frei* vor sich hin (Vgl. FuG, S. 225, auch FuG, S. 139). Weiterführend siehe auch eine Arbeit Eisenstadts (2005, insb. S. 221 – 238).

Als eine Stufe dieser Auflösung muss die Beziehung zwischen der *kommunikativen Macht* und dem *repräsentativen Diskurs* gelten, wobei die Transmission und -formation, die Habermas hier beschreibt, keineswegs so glatt und reibungslos denkbar sind. Gerade bei seinen detaillierteren Einlassungen fiel das Potential der Exklusivität der Repräsentation auf. Die Zwischenposition der Repräsentantendiskurse lässt sich keiner der beiden Sphären direkt zuweisen. Die *kommunikative Macht* fließt nicht einfach in die Repräsentantendiskurse ein, vielmehr bilden letztere eine entkoppelte Instanz, der aufgrund ihrer Legitimität qua Wahl eine Entscheidungskompetenz zukommt.⁵⁰⁴ Die Repräsentanten sind in ihrer Funktion keine Mitglieder des öffentlichen Diskurses, sie stehen abseits dessen und haben eine Rolle, die sie zugleich an die *Vielen* bindet und diesen überordnet: Einerseits müssen sie responsiv und sensibel Interessen und Problemlagen erkennen, andererseits müssen sie filtern, kondensieren, relativieren und Kompromisse suchen. In dieser Funktion der Komplexitätsreduktion zeigen sich die Grenzen der *Auflösung*. Die Willensbildung ist zwar diskursiv verflüssigt, über den Prozess der Wahl und der Repräsentation tritt dieses Element aber zugunsten klassischer politischer Legitimationsverfahren zurück. Repräsentation legitimiert sich nicht über kommunikative Prozesse, sondern über Wahl und *Interessenvertretung*. Dem Recht als verfahrensmäßig legitimiertem Ausfluss der *politischen Autonomie* eines *Kollektivs* steht das Vielerlei an Stimmen, Meinungen und Interessen der Öffentlichkeit gegenüber: Welchen Bezug nimmt aber die Öffentlichkeit auf *ihre* Repräsentation? Wie legitimiert diese die Entscheidungen und wie wird sie selbst von der Öffentlichkeit ermächtigt? Einerseits scheint die Repräsentation sich über ihre Funktion selbst zu legitimieren, also über die Kanalisierung, die sich nach Habermas qualitativ auszeichnet.⁵⁰⁵ Dennoch ist die Legitimität dadurch gefährdet, dass die Repräsentation Interessen umsetzen muss. Dies verweist auf die Doppelrolle der Öffentlichkeit als verflüssigten Kommunikationsprozess einerseits und Zusammensetzung interessengeleiteter Akteure andererseits, ganz im Sinne der *positiven Freiheit* eines souveränen Kollektivs und der *negativen Freiheit* strategisch handelnder Individuen. Wenn die Öffentlichkeit im ersten Sinne *ethisch-politische* und *moralische Diskurse* vollführt und dementsprechende Ergebnisse oder Forderungen hervorbringt, dann wäre ein weiterer repräsentativer Interessenausgleich unnötig. Der Repräsentation kommt speziell im Fall des Interessenausgleichs eine relevante Funktion zu. Dies ist nicht der Ort, diesem Problem mehr Raum zu bieten. Festzuhalten bleibt die Komplexität des Status der Repräsentation im Prozess der deliberativen Willensbildung.

504 Auffällig ist die Kopplung von Repräsentation und Wahl. Warum muss sich die Öffentlichkeit auf periodische Zeiten der Ohnmacht zurückziehen? Anders: Was ist der Unterschied der Legitimierung durch Wahl und durch das Aufgreifen öffentlicher Anregungen? Was passiert, wenn berechtigte technische Erfordernisse einer Kanalisierung öffentlicher Anregungen entgegensteht? Weiterführend hierzu Rosanvillons (2010) Arbeit zur *Demokratischen Legitimität*, auf die wir schon verwiesen haben.

505 »Demgegenüber rechnet die Diskurstheorie mit der höherstufigen Intersubjektivität von Verständigungsprozessen, die sich einerseits in der institutionalisierten Form von Beratungen in parlamentarischen Körperschaften sowie andererseits im Kommunikationsnetz politischer Öffentlichkeiten vollziehen.« (DMD, S. 82) Eine weitere Klärung der Wechselwirkungen bleibt aus.

3.3.3.3 Die Verfassung als *Glutkern* demokratischer Praxis

Die Verfassung bildet in der *deliberativen Demokratie* die höchste Instanz *politischer Integration*, den *Fundus* staatsbürgerlicher *Kooperation* und den Kondensationspunkt beider *Autonomien*. Ihre Interpretation will Habermas in Abgrenzung zu Dworkin nicht Richter:innen vorbehalten, sondern den Bürgern einer offenen, aufgeklärten Gesellschaft.⁵⁰⁶ (Vgl. FuG, S. 274) Diese, dem öffentlichen Diskurs überantwortete Auslegung orientiert sich an einem bestimmten *Paradigma* im Sinne eines antezedenten Rahmens ihrer geteilten Be-/Deutung. Das dem *Paradigma* attestierte Potential der *Koordination* des Rechts setzt dabei seine kollektive Verbindlichkeit voraus:

»Denn das paradigmatische Vorverständnis von Recht überhaupt kann die Unbestimmtheit des theoretisch angeleiteten Entscheidungsprozesses nur eingrenzen und ein hinreichendes Maß an Rechtssicherheit garantieren, wenn es von allen Rechtsgegnossen intersubjektiv geteilt wird und ein für die Identität der Rechtsgemeinschaft konstitutives Selbstverständnis ausdrückt.« (FuG, S. 274)

Diese Verknüpfung der politischen Ordnung mit einem *Rechtsparadigma* führt einen Anspruch nach Reflexivität und Kontingenzbewusstsein mit sich: Die Rechtsgemeinschaft formiere sich nicht um *einen* fixen Kodex, sondern um *eine* indefinite, adaptive *Lesart*. So stellt das *sozialstaatliche Paradigma*⁵⁰⁷ nicht auf die Errungenschaften des Sozialstaats ab, sondern auf die *Gemeinschaft*, die das Recht im Sinne dieses *Paradigmas* *liest*. Auch das *prozedurale Rechtsparadigma*, das Habermas (FuG, S. 493 und S. 527) herauszuarbeiten versucht, muss dieser Anforderung genügen.

Das *System der Rechte* sei in der Verfassung fixiert. Diese lege die Verfahren fest, wie legitimes Recht zustande käme und angewandt werde, und verschränke in dem Moment der *Setzung* beide *Autonomien*.⁵⁰⁸ (Vgl. FuG, S. 287, auch Lieber DVfG, S. 114 – 117)

506 Siehe auch Rahm 2005. Herbst (2012) geht der Problematik der Eindeutigkeit von Entscheidungen aus einer juristischen Perspektive nach und bezieht sich dabei sowohl auf Dworkin als auch auf Habermas.

507 Den Konflikt zwischen liberalen und sozialstaatlichen Paradigma führt Habermas exemplarisch vor: »Ein fürsorgender, Lebenschancen zuteilender Sozialstaat, der mit dem Recht auf Arbeit, Sicherheit, Gesundheit, Wohnung, Vermögensvorsorge, Bildung, Freizeit und natürliche Lebensgrundlagen jedermann erst die materielle Grundlage für eine menschenwürdige Existenz gewährt, liefe offenbar Gefahr, mit seinen penetranten Vorgaben eben die Autonomie zu beeinträchtigen, um derentwillen er doch die faktische Voraussetzungen für eine chancengleiche Nutzung negativer Freiheiten erfüllen soll.« (FuG, S. 490) In diesem Argument zeigen sich einige der Interdependenzen von positiver und negativer Freiheit.

508 »Natürlich verdankt das Recht seine Legitimität wesentlich den moralischen Gehalten; jedoch ergänzen konstruierte Rechtsordnungen die durch Sozialisation erworbenen moralischen Handlungsorientierungen auch mit dem Ziel, die Bürger in unüberschaubar komplexen Verhältnissen von den kognitiven und motivationalen Anforderungen einer anspruchsvollen Moral zu entlasten.« (KG, S. 219) Zunächst muss angemerkt werden, dass es im Denken Habermas' keine sozialisationsbegründete Verzerrung von Moral geben kann, bleibt diese doch an eine universale Perspektive gebunden. Dies beiseitegelassen will Habermas an dieser Stelle den Einfluss kultureller Einbindung auch der Legitimität des Rechts einführen, was wiederum in Spannung zum demokratischen Verfahren steht, welches qua Universalitätsanspruch Legitimität verbürgt. Kulturabhängige Verzerrungen beeinträchtigen daneben die Unabhängigkeit. Weiterführend muss gefragt werden, ob sich kulturelle Grenzen mit

»Andererseits darf die Verfassung unter Bedingungen des kulturellen und gesellschaftlichen Pluralismus auch nicht als eine konkrete Gesamtrechtsordnung begriffen werden, die der Gesellschaft a priori eine bestimmte Lebensform überstülpt. Vielmehr legt die Verfassung politische Verfahren fest, nach denen die Staatsbürger in Wahrnehmung ihres Selbstbestimmungsrechts kooperativ und mit Aussicht auf Erfolg das Projekt verfolgen können, gerechte (und das heißt: jeweils gerechtere) Lebensverhältnisse herzustellen. Allein die Verfahrensbedingungen der demokratischen Genese von Gesetzen sichert die Legitimität des gesetzten Rechts.« (FuG, S. 320)

Weil im Zuge der *prozeduralen* Ausrichtung auf eine materielle Bestimmung der Verfassung verzichtet werde, könne diese den Pluralismus produktiv einbinden und dessen politische Potentiale nutzen. Auch wenn der Gerechtigkeitsbegriff sich an kollektive *Sinnräume* binde, bestehe zugleich ein universaler Anspruch über die Moral. Gerechte Verhältnisse bedürfen zu ihrer *Begründung* somit eines *universalen Diskurses* vor einem analogen *Auditorium*. Gerechtigkeit ist nicht etwas, das *eine* Gemeinschaft für sich definieren könnte. (Vgl. E III, S. 28) Habermas (Tkh I/S. 354f.) bestimmt die Verfassung also einerseits als *rationales Einverständnis aller Bürger*, das sich über Verfahren rechtfertige und dem ein allgemeiner Anspruch eingeschrieben sei. Andererseits akzentuiert er die *kollektive Autonomie*:

»Im Unterschied zum professionell vorformulierten oder fortgebildeten Recht der Juristen geben sich die Grundrechte bis in den Stil und Wortlaut hinein als empathische Willensbekundung und politische Erklärung von Bürgern zu erkennen, die auf konkrete Erfahrungen der Repression und der Verletzung menschlicher Würde reagieren. In den meisten Grundrechtsartikeln schwingt das Echo eines erlittenen Unrechts mit, das gleichsam Wort für Wort negiert wird.«⁵⁰⁹ (FuG, S. 468f.)

Diese Historisierung – auch nur von Teilen der Verfassung – steht dem universalen und formalen Anspruch entgegen, nachdem das Fundament des Verfassungsprojekts nicht im Konkreten situieren könne, sondern einzig *in seiner* Setzung.⁵¹⁰ Die emphatische Aufladung der Verfassung als *Unrechtserfahrung* ist zwar der Absicht nach verständlich,

politisch-sozialen Räumen auch nur ansatzweise decken und was demzufolge aus der Anbindung an die Sozialisation bzw. an die Kultur resultieren würde.

509 Auch moralische Erfahrungen bilden sich nach Habermas (EzD, S. 206) um Verletzungen von Integrität.

510 Anderenorts gibt Habermas die *ethische Imprägnierung* des Verfassungsprojektes zu. Dies bezöge sich aber nur auf die Auslegung, nicht auf den universalistischen Gehalt. (Vgl. ZVnN, S. 196) Weiterführend verlangt Habermas (Ebd., S. 198) von der Mehrheitskultur, nicht mehr die allgemeine politische Kultur zu bestimmen, weil so das Besondere das Allgemeine verzerre. Diese Forderung zeigt das problematische Verhältnis zwischen allgemeiner und egalitärer Öffentlichkeit und dem konkreten Gesetzgebungsprozess, welches Habermas nicht aufgelöst hat. Habermas stellt diese Forderung vor dem Hintergrund des Pluralismus auf: Die neue Vielstimmigkeit hebt aber nicht das Diskriminierungspotential des politischen Prozesses auf. Vielmehr muss sie sich auf die öffentliche Kommunikation richten, die den politischen Prozess dann auf zweiter Stufe irritiert.

sie findet aber im Gesamtprojekt von Habermas kaum Halt, verschiebt sie doch die Motivation von der *rationalen Zustimmung* auf die trügerische Gewissheit exklusiver Traditionen und authentischer Erlebnisse. Die Erinnerungskultur⁵¹¹, die Habermas anderenorts einfordert, ist dementsprechend enthistorisiert: Konkrete Inhalte sind zugunsten dekontextualisierter wie reflexiver Quellen selbstschöpfenden Handelns abgebaut.⁵¹² Die *Glut* kann sich nicht an situativen Phänomenen entzünden, integrative Narrative wie die Ganzheit und Macht des *Dritten Standes*⁵¹³ können sich nicht übertragen.⁵¹⁴ Diese müssen sich zeitlich und räumlich *entgrenzen*, um als *Glutkern* dienen zu können: Warum sollte sich die *entfesselte* Kommunikation der Moderne noch an Geschichte/n binden und einen Anstoß inform eines historischen Narratives benötigen? Einerseits ist klar, dass sich Habermas auf die ursprünglich *unschuldige Geisteshaltung* der Französischen Revolution beruft, die sich mit Befreiung und Autonomie der Tendenz nach mit seinem Ansatz verbindet.⁵¹⁵ Andererseits werden die Schwierigkeiten dieses Anschlusses offenkundig, wenn diese Revolution historisiert wird bzw. wenn konservative Sichtweisen miteinbezogen würden.⁵¹⁶ Affekten spricht Habermas (E IV, S. 19) auch in Bezug auf die Überformung

511 »Über den Anlaß hinaus besteht Grund zu der Frage, ob die Spuren der ursprünglichen revolutionären Bewußtseinslage in den normalisierten rechtsstaatlichen Demokratien der Gegenwart ganz verweht sind oder ob nicht in jeder krisenfesten demokratischen Ordnung noch etwas von der Glut der mentalen Ursprünge glimmt: die Erinnerung an den Bruch mit abgelegten Traditionen, der Mut zu neuen Anfängen, die Bereitschaft zum reflexiven Umgang mit kulturellen Selbstverständlichkeiten und eingewöhnten Praktiken. Mit Demokratie verbindet sich die Idee, daß die Bürger nicht nur als Individuen ihr eigenes Schicksal in die Hand nehmen sollen, sondern daß sie auch als Teilnehmer an einer gemeinsam praktizierten Meinungs- und Willensbildung zu Autoren ihres gesellschaftlichen und politischen Schicksals berufen sind.« (E IV, S. 18; Vgl. auch VaV, S. 40 und S. 42)

512 Die Erinnerungskultur an einen *Gründungsakt* einer Gemeinschaft wird von Habermas (DND, S. 83) auch als republikanisches Theorieelement eingeordnet.

513 Siehe zu dieser Bestimmung und dem politischen Denken Sieyès weiterführend Lembcke und Weber 2010.

514 Habermas beschreibt die Bewusstseinslage auch eher als ortlose Einstellung ganz im Sinne seiner reflexiven Vorgaben: »Alle späteren Generationen stehen vor der Aufgabe, die unausgeschöpfte normative Substanz des in der Verfassungsurkunde festgelegten Systems der Rechte zu aktualisieren.« (DdR, S. 166) Die Selbstgesetzgebung sei ein auf ewig gestellter Lernprozess, dem die Fehlbarkeit ebenso wie die automatische Fehlerkorrektur eingeschrieben sei (Vgl. ebd., S. 167). Die Einheit stiftet sich folglich um ein Verfahren, welches sich zwar historisch verorten lässt, dies aber so abstrakt wie möglich versucht. Gleichwohl Habermas die Verbindung mit einer geschichtlichen Situation als Motivationskern bestimmt, verbleibt der der Geltung nach in einem universalen Anspruch. Gleichwohl müssen die Betroffenen – zeitlich wie räumlich – von denselben Maßstäben ausgehen (Vgl. ebd.) bzw. sich als *im selben Boot* befindliche betrachten. (Vgl. ebd., S. 168) »Alle Beteiligten müssen das Projekt über den Zeitenabstand hinweg als dasselbe wiedererkennen und aus derselben Perspektive beurteilen können.« (Ebd.)

515 Fraglich ist, warum Habermas an dieser Stelle nicht die amerikanische Revolution und Verfassungsgeschichte als *Glutkern* einbezieht. Beiden Revolutionen ist nach Habermas (VaV, S. 38) zu eigen, die Verfassung universalistisch ausgedeutet zu haben. Den Projektcharakter verbindet er (DdR, S. 157) ebenfalls mit beiden.

516 Das Problem ist der historische Bezug, der sich seines konstruktiven wie kontingenten Ursprungs schwerlich entheben kann. Die revolutionäre Handlung, ihre Rechtfertigung und Motivation bleiben bezogen auf eine Erfahrung von Ungerechtigkeit, die, wie die Verelendung und Unterdrückung des Dritten Standes, aber kaum übertragbar sind. Der *Glutkern* bedarf einer Dynamik der Emanzi-

des politischen Raums und der *Autonomie* der Staatsbürger durch die Subsysteme wie den Markt eine positive Rolle zu. Gegen die Tendenzen der *Verletzungen von Rechten* solle ein *utopischer Funke* die *Autonomie* wahren und als *emphatische Flamme* zum Initial und Motiv emanzipativer Projekte werden. Als Einholung politischer *Energie*, von Relevanz und *Sinn* ist dieser Rekurs zwar begreiflich, warum aber sich die *kommunikative Praxis* als Projekt nicht selbst genügt, sondern sich eine Stütze in äußeren Quellen sucht, hingegen nicht. Die Unabhängigkeit und Bedingungslosigkeit der Verfahren können sich nicht auf die Auszeichnung einer konkreten Situation stützen: Der *Sinn* der Verfahren kann nur in diesen selbst gefunden werden. (Vgl. ebd., S. 21) Ein Anschluss wäre somit noch für *ethisch-politische Diskurse* möglich, die sich aber ebenso infolge ihres Selbstsetzungsanspruchs von situativen Bindungen lösen.

*

Dem Verfassungsgericht komme bei der Gesetzgebung eine konstitutive Rolle zu: Weil es für die Willensbildungsprozesse elementar sei, die Teilhabe zu garantieren, müsse die Normenkontrolle des Verfassungsgerichtes die Gesetze dahingehend überprüfen, ob die Kommunikationsstrukturen der massenmedialen Öffentlichkeit *allen* gleichen Chancen geboten haben, gehört zu werden und teilzunehmen

»bis hin zu der gleichmäßigen Repräsentation aller jeweils relevanten Gruppen, Interessenlagen und Wertorientierungen auf der Ebene der parlamentarischen Körperschaften und der Bandbreite der Themen, Gründe und Probleme, der Werte und Interessen, die in die parlamentarischen Beratungen Eingang finden und in der Begründung der beschlossenen Normen berücksichtigt werden.«⁵¹⁷ (FuG, S. 322)

Das Verfassungsgericht hat dabei nicht nur starke, organisierte Minderheiten zu achten, sondern es sind im Sinne der *deliberativen* Politik neben den institutionalisierten Willensbildungsprozessen auch die informellen Kreisläufe miteinzubeziehen, also die Ränder des sozialen wie politischen Spektrums. Der Bezug auf die *potentielle* Beteiligung steht der *faktischen* Repräsentation entgegen: Muss nun die Möglichkeit eingeholt werden oder die tatsächliche Rücksichtnahme? Wo müssen die Relevanten ihre Meinung

pation, des Aufbegehrens gegen Ungerechtigkeit. Weil die Gegenwart unüberschaubar geworden ist, ist eine vermeintlich einträchtig geteilten Erinnerung nötig, ein Narrativ, dass uns zwar nicht die Gegenwart näherbringt, aber einen heroischen Kampf gegen Unterdrückung und Elend, gegen die Tyrannei und ihre Tyrannen. Habermas bringt hierzu die Französische Revolution ins Feld: Die in ihr wirkenden Prozesse von Emanzipation, selbstergriffener politischer Praxis, Entfesselungen von Öffentlichkeit und Befreiung von dogmatischen Einengungen seien die fortwirkende Basis der Moderne. Die Frage ist, ob die Französische Revolution sich so ungeteilten Zuspruchs erfreuen kann, oder anders, ob Habermas die ganze Geschichte erzählt. Siehe weiterführend hierzu nebst anderen eine Arbeit Rancières (1994).

- 517 Wenn Habermas die Repräsentation mit Wahl koppelt, macht es keinen Sinn, Repräsentationsverhältnisse und ihre Faktizität einzufordern. Wenn es ihm darum ginge, dass ein Kondensat der gesellschaftlichen Wirklichkeit verhandelt, dann muss Habermas auf die Wahl verzichten und stattdessen Humangeographen, Soziologen und analoge Wissenschaften damit beauftragen, die soziale Vielfalt entsprechend ihrer Relevanz zu bestimmen und demgemäß ein Forum zu besetzen.

äußern (können): Reicht die Öffentlichkeit oder ist eine Aufnahme der Repräsentanten nötig? Was meint dann eine *gleichmäßige Repräsentation*: Jedes Interesse gleich oder proportional zu seinem Vorkommen in der Öffentlichkeit oder der Gesellschaft? Wenn jedes Interesse gleich stark sein soll, wie kann sich dann die Filterfunktion der Repräsentation rechtfertigen, der höherstufige Sachverstand der Experten? Wenn es nur um Relevantes geht, wie und von wem wird diese Bestimmung vollzogen und wie gerechtfertigt und kontrolliert? Wenn das Verfassungsgericht den Abgleich zwischen öffentlichen und repräsentierten relevanten Kräften leisten muss, kann es dabei die Öffentlichkeit als perfekte Umsetzung eines Ideals betrachten oder wäre es notwendig, auch bei dieser Instanz die Teilnahmemöglichkeit zu hinterfragen? Wie fügt Habermas seine Trennung zwischen *Rednern* und *Zuhören* hier ein?

3.3.4 Das Entgegenkommen – Kooperationsgemeinschaften, Kultur und Nation

Die *deliberative Demokratie* schwankt zwischen der rational-reflexiven *Entgrenzung* und einem Rekurs auf gegebene Kontexte, kulturelle Anlagen und politische Tugenden. So setzt ihre Ordnung eine *liberale politische Kultur* voraus, in der die Bevölkerung bereits an *Freiheit gewöhnt* sei: »Erst im Rahmen einer solchen politischen Kultur können nämlich die konfliktreichen subkulturellen Spannungen zwischen konkurrierenden Lebensformen, Identitäten und Weltbildern toleriert und gewaltlos ausgetragen werden.«⁵¹⁸ (FuG, S. 385) Erst die *entgegenkommenden* Kontexte erlauben dieser Ordnung einen konstruktiven Umgang mit der *Pluralität des Sozialen*. Zugleich gestatte just die *diskursive Anlage deliberativer Politik* eine Etablierung *höherstufiger Verarbeitungsstrukturen*, in denen Probleme, die auf anderen Ebenen nicht gelöst wurden, bewältigt und zugleich die Komplikationen der Überbelastung im Medium des Rechts selbst aufgehoben werden könnten. (Vgl. FuG, S. 388f.) Über die *kommunikative Rationalität* stellt sich die Willensbildung auf eine universale Logik um und stützt sich insofern nicht auf *vorgelagertes Wissen*, sondern auf eine *entgrenzte Verständigung*, mithin die *diskursive Produktion intersubjektiven Wissens*. Das *rationale Handeln* ist auf Offenheit und Kritik angelegt, auf die Notwendigkeit transparenter und reflexiver Rechtfertigung und die Möglichkeit des eigenen Irrtums:

»In diesem Sinne verweist das kommunikative Handeln auf eine Argumentation, in der die Teilnehmer ihre Geltungsansprüche vor einem ideal erweiterten Auditorium rechtfertigen. Argumentationsteilnehmer gehen von der idealisierenden Unterstellung einer im sozialen Raum und in der historischen Zeit entgrenzten Kommunikationsgemeinschaft aus und müssen [...] »innerhalb« ihrer realen gesellschaftlichen Situation die Möglichkeit einer idealen Gemeinschaft voraussetzen: [...].« (FuG, S. 391)

Neben der *Entgrenzung* verweist Habermas auf die lebensweltliche *Einbindung* der Individuen: Diese seien *endliche, leibgebundene, in konkreten Lebensformen sozialisierte, in der historischen Zeit und einem sozialen Raum lokalisierten, in Netze kommunikativen Handelns verstrickte*

518 Gleichwohl kritisiert Habermas anderenorts eine ähnliche Überlegung republikanischer Provenienz, die ebenso auf eine eingewöhnte Praxis verweise. »Allein, diese Überlegung macht sich einer *petitio principii* schuldig. Sie legt nämlich in die Mentalitätsgeschichte und in die politische Kultur des Gemeinwesens genau die liberalen Wertorientierungen hinein, die einen Rechtszwang durch Gewohnheit und moralische Selbstbindung überflüssig machen.« (DdR, S. 162)

Akteure (FuG, S. 394). Diese *Kontexte* ließen noch die Möglichkeit der Wahl im Sinne des *entwerfenden Entwurfs*: Die Individuen seien ihren Bindungen also nicht ausgeliefert, sie hätten die Freiheit ihrer Annahme. Jedoch stützen sich die *Praxen intersubjektiver Verständigung* auf bestehende, geteilte *Fundus* einer selbst responsiven *Kultur*, mithin auf ein verbindendes *Vorverständnis*:

»Eine diskursive Verständigung garantiert zwar die vernünftige Behandlung von Themen, Gründen und Informationen; sie bleibt aber auf Kontexte einer lernfähigen Kultur und eines lernfähigen Personals angewiesen. In dieser Hinsicht können dogmatische Weltbilder und rigide Muster der Sozialisation für einen diskursiven Vergesellschaftungsmodus Sperren bilden.« (FuG, S. 395)

Die *soziale Integration* des *diskursiven Vergesellschaftungsmodus* bedarf also der *Koordination einer Kultur*, die somit eine konstitutive Funktion in der Etablierung kommunikativer Bezüge übernimmt. Im Angesicht *faktischer* Gesellschaften gerät die *normative Geltung* der *Rationalität* so zu einer *Fiktion*, die Habermas (FuG, S. 396) jedoch als eine *methodische* ausweist. Der *fiktive* Aspekt besteht in einer Abstraktion, die von konkreten Gesellschaften absieht und auf *rein kommunikative Strukturen* abstellt. Diese Perspektive wird zudem in der Explikation der *deliberativen Demokratie* und der *prozeduralen* Rechtstheorie eingenommen.⁵¹⁹

Politische Gemeinschaften integrieren sich laut Habermas (RidÖ, S. 278) also über *lebensweltliche Hintergründe*, die *vorpolitisch* sind und Bezüge *staatsbürgerlicher Solidarität* stiften. *Politische Diskurse* können indes nicht auf Quellen wie Kultur, Religion oder Nation abstellen: *Rationale Verständigung* muss ebenso verflüssigt und säkular sein wie die Ausübung politischer Herrschaft formalisiert. (Vgl. VGdR, S. 26) Die *deliberative Demokratie* setze gleichwohl eine bestimmte, *entgegenkommende Kultur* voraus, die auch die Einstellungen und Motive der Bürger präge:

»Der demokratische Staat muß nämlich von den Bürgern in ihrer Rolle als Mitgesetzgebern ein gewisses Maß an Gemeinwohlorientierung erwarten, auch wenn er solche Motive rechtlich nicht erzwingen darf. Damit kommt der liberale Geist einer politischen Kultur ins Spiel, die Energien aus »vorpolitischen« Quellen abzweigt, filtert und in die Kanäle eines staatsbürgerlichen Ethos leitet, um die Bürger zu einem richtigen Gebrauch ihrer kommunikativen Freiheit anzuleiten.« (RidÖ, S. 278)

Die autopoietische Qualität *kommunikativen Handelns*, die bislang die *deliberativer Demokratie* ausrichtete, wird an dieser Stelle durch eine *gegebene Kultur* und *Gesinnung* von Bürgern ergänzt. Zwar bleiben die *entgegenkommenden kulturellen Hintergründe* der theoretischen Gesamtanlage fremd, sie dienen aber zugleich als Grundlage politischen Ord-

519 »Mit dem Verfahrensbegriff der Demokratie nimmt jedoch diese Idee die Gestalt einer sich selbst organisierten Rechtsgemeinschaft an. Danach soll ja der diskursive Vergesellschaftungsmodus allein über das Medium des Rechts durchgesetzt werden. Und dem Recht sind jene Momente, von denen das Modell »reiner« Vergesellschaftung abstrahiert, bereits als solchem inkorporiert.« (FuG, S. 396f.) Die entscheidende Frage wäre dann wiederum, inwieweit das Recht im Verständnis von Habermas das Konkrete einholt.

nung. Auch wenn Habermas ihre Relevanz einschränkt, koordinieren diese *vorpolitischen Quellen* die staatsbürgerliche Praxis:

»Deshalb sind politische Tugenden, auch wenn sie nur in kleiner Münze »erhoben« werden, für den Bestand einer Demokratie wesentlich. Sie sind Sache der Sozialisation und der Eingewöhnung in die Praktiken und Denkweisen einer freiheitlichen politischen Kultur. Der Staatsbürgerstatus ist gewissermaßen in eine Zivilgesellschaft eingebettet, die aus spontanen, wenn Sie wollen »vorpolitischen« Quellen lebt. Daraus folgt noch nicht, dass der liberale Staat unfähig ist, seine motivationalen Voraussetzungen aus eigenen Beständen zu reproduzieren.« (VGdR, S. 23)

Das *einigende Band* sei im politischen Prozess, in der *kommunikativen Praxis* situiert, die wiederum *ein* Kontext ausrichtet. Die *Entgrenzung* demokratischer Politik werde durch *ethische Lebensentwürfe* bzw. bestimmte *kulturelle Lebensformen* zwar nicht mitgetragen, gleichwohl vollzöge sich selbst die progressive Verfassungsauslegung noch anhand *einer* konkreten Geschichte: Das *Band* könne nicht nur im Abstrakten bestehen, sondern bedürfe Konkretion, zum Beispiel im »*dichtere(n) Geflecht kultureller Wertorientierungen*« (Vgl. ebd., S. 25).

Eine eigene Qualität gewinnt die *kooperative Integration* politischer *Gemeinschaften* mit der Diskussion um Formen *nationaler* Selbstbestimmung, in der demokratische Verfahren an *kollektive Identitäten* gebunden werden. In der *Nation* geht es zunächst um die Korrelation von *Demos* und *Kratie* im Zuge der Einrichtung der Verfassung: *Nationen* meinen exklusive *Gemeinschaften* mit eigenen Werten, Willen und Regeln, die ihren Ursprung in dem *Projekt* einer *Gründergeneration* fänden.⁵²⁰ Dieser integralen *Mission* politischer *Gemeinschaft* entgegen sei der verbindende *Ethos* einer *kooperativen Nation* nur als »*voluntaristische(s) Ergebnis der demokratischen Willensbildung einer an politische Freiheit gewöhnten Bevölkerung*« (KG, S. 212) denkbar, dass jede Exklusivität zugunsten einer Allgemeinheit übersteige und den *Wir-Bezug* *entgrenze*: Die Bildung *einer* Nation könne nicht der Entscheidung *einer* Gruppe vorbehalten sein, ein *Wir* könne sich nicht abschließen. Diese *nationalen Identitäten* beruhen nicht auf der Qualität der *Gründung* oder *Gründer*, sondern einzig auf der Geltung kodifizierter Rechte.⁵²¹ (Vgl. ebd., S. 193f.) Die Verfassung oszilliert somit zwischen einem politischen *Gründungsakt* im Sinne der Realisierung *kollektiver Autonomie* und einem formalen *Rahmen* politischer Ordnung, der sich in der Fixierung allgemeiner und fairer Verfahren und Richtlinien genügt. Ohne diese Spannung hier lösen zu können, bleibt der *integrative* Bezug der *Nation* relevant, deren *Identität* das *Wir* der Kooperation bildet und somit selbst als Grundlage der politischen Ordnung dient: Es geht hier um das *kollektive Selbstverständnis* von *Staatsbürgerschaft*, in dem die *Konstitution*

520 »Gewiß, die Selbstgesetzgebung einer demokratisch verfaßten Nation geht auf den Entschluß einer Gründergeneration zurück, sich eine Verfassung zu geben; aber die Beteiligten qualifizieren sich mit diesem Akt erst rekursiv zum Staatsvolk. Es ist der gemeinsame Wille, eine staatliche Existenz zu begründen, und in der Konsequenz dieses Entschlusses ist es die verfassunggebende Praxis selber, wodurch sich die beteiligten als eine Nation von Staatsbürgern konstituieren.« (ZVvN, S. 190f.)

521 Marxsen (GuM, S. 171 – 177) weist auf die Spannung hin, die sich aus einem universalistischen Verständnis von Menschenrechten und einem Modell ergebe, nachdem diese als historische Setzungen eines Gesetzgebers zu verstehen seien.

als gemeinsames *Projekt* begriffen und zum Kristallisationspunkt *kooperativer Integration* gerät. Anders formuliert verschränken sich hier Referenzen *politischer Objektivität* und *Subjektivität* als gleichursprüngliche Aspekte *deliberativer Demokratie*. Zugleich zeigt sich die Vorbedingung der Partizipation, sich auf *eine* Gemeinschaft zu beziehen, besser: auf *einen* politischen Raum, den *ein* Kooperationswille bereits *eint*. Zwar meint Habermas, *deliberative Demokratie* könne auch unter *Fremden* funktionieren, dennoch geht ihrer Praxis ein *Konnex* gemeinsamen *Kooperierens* zuvor.⁵²² Das bewusste Gestalten der gemeinsamen Welt ist es, was nach Habermas die Mentalität *revolutionärer Glut* ausmacht und mit der er die *Kooperation* politischer Gemeinwesen zu unterfüttern gedenkt. Wiederum sind es die korrelativen Spannungen von *Autonomie* und *Heteronomie* sowie von *Universalismus* und *Partikularismus*, die Habermas politisches Denken prägen.

Die Verortung der *kooperativen Integration* bleibt zwischen den Polen der Abstraktion (*Verfahren, kommunikative Rationalität*) und der Konkrektion (*Ethos, Kultur, Wir*) unentschieden: Dies kann mit Habermas als eine Anlage der Moderne begriffen werden, die nicht zu lösen ist, sondern mit der umgegangen werden muss. Problematisch wird es am Punkt der Normativität, will Habermas doch *Begründungen* nur zulassen, sofern sie sich gemäß *rationaler* Vorgaben rechtfertigen können. Die *Einbindung* reibt sich an der *Entgrenzung*, ohne deren Anspruch aufheben zu können. Die universalistischen Tendenzen konfliktieren mit den *politischen Autonomien* und der *Doppelrolle* der *Staatsbürger*: Vor dem Anspruch des Universalismus muss der konkrete Staatsbürger in beiden Rollen, als *Adressat* und als *Urheber*, versagen bzw. sich der Kontingenz und diskriminierenden Defizität eines konkreten politischen Gemeinwesens bewusst werden. Die *negative Autonomie* kann sich vor dem universalistischen Anspruch behaupten, die *positive Autonomie* muss sich konkretisieren und bestimmen, und kann dies nur, wenn sie sich den universellen wie abstrakten Prinzipien entzieht. Diese Spannungen zwischen *Faktizität* und *Geltung* sind es, die die Moderne ebenso wie Habermas und sein Theoretisieren bis in die Gegenwart antreiben.

Fazit

Versuchen wir uns an einem abrundenden Rückblick. Habermas bemühte sich um ein Verständnis der Integration moderner Gesellschaften unter den Bedingungen zunehmender Komplexität. Sein Ansatz wurde von der konstitutiven Spannung der Logiken des abstrakten Universalismus der *Rationalität* und der *Einbindung* in konkrete *Kontexte* geprägt. Anhand dreier unterschiedlicher Modi *sozialer Integration* näherten wir uns diesem Projekt und seinen diversen *Annahmen* des *Einen* an: Gerade weil wir in diesen Bereichen unterschiedliche Formen, Formate und Logiken des *Konsenses* vermuteten, war diese Differenzierung, auch wenn sie konzeptionell Verbundenes getrennt haben sollte, ebenso instruktiv wie der Sache angemessen.

Im ersten Schritt lag der Fokus auf dem *kommunikativen Handeln* im Sinne einer Struktur *sozialer Integration* und *Interaktion*. Als Medium diente dies Handeln der Koordinierung intersubjektiver Situations- und Handlungsdeutungen und ordnete ebenso Prozesse des *Verstehens* wie der *Verständigung*. Im Sprechen unterlagen Sprechende den

522 In Hinsicht der *nationalen Selbstbestimmung* reicht der Verweis auf die formale Universalität der Verfahren so nicht aus, es gilt den *kooperativen Sinn* der Demokratie und die Erfahrung *kollektiver Autonomie* zu exponieren.

genuinen Konditionen *kommunikativen Handelns*, also der Reziprozität und Reflexivität argumentativer Rechtfertigung, mit der sich Hypostasen des Richtigen, Gewissen und Wahren ebenso ausschlossen wie ihre unilaterale Definition. Einzig der offene Austausch von annehmbaren *Gründen* konnte unter den Bedingungen der Moderne noch als Maßstab intersubjektiver Verbindlichkeit dienen. *Verständnis* setzte somit die Bereitschaft zur Kommunikation⁵²³, zur Explikation und Kritik voraus. Daneben eignete Sprache selbst schon je ein *Telos der Verständigung*: Jeder Sprechende ist von sich aus, seinem Wesen und seiner Fähigkeiten nach willens, fähig und bemüht, sich klar zu äußern und zu begründen, den eigenen Standpunkt zu vertreten, ihn reflexiv zu übersteigen und der Kritik zu öffnen, und setzt dies auch bei seinem Gegenüber voraus. *Verständigung* konnte nur scheitern, wenn sich die Akteure auf verschiedenen Ebenen, also in unterschiedlichen diskursiven *Situationen* und Logiken, begegneten. Kurzum markierte das *kommunikative Handeln* zugleich den Modus der *Einigung* (*Verständigung*) wie es selbst als antezedente Grundlage der *Einigkeit* (*Einverständnis*) fungierte. Die *Einvernahme* (im Sinne der *Übereinkunft*) *intersubjektiver Verständigung* hat das *Eine* nicht nur zum Ziel, sondern zugleich zu ihrem *Grund*.

Neben der gegenseitigen reflexiven *Begründung* beruhte *intersubjektive Verständigung* auf einer geteilten Orientierung an kulturellen *Kontexten*, deren *Vorrat* kollektiven *Wissens* das gegenseitige *Verstehen* organisierte. Dieser latente *Fundus* musste sich einerseits der zunehmenden Komplexität der Moderne erwehren, die seine Koordinationsleistung reduzierte. Andererseits löste sich die *Einbindung* in konkrete *Kontexte* im Zuge sozialer *Rationalisierung* und ihrer Dynamik der *Entgrenzung* auf: Der *Fundus* musste sich ebenso selbst der Kritik aussetzen wie den Ansprüchen von Universalität, Reflexivität und Reziprozität genügen. Da *intersubjektive Verständigung* die Offenlegung der Gründe, die Rechtfertigung von Argumenten und die Bereitschaft zu gegenseitiger Kritik bedarf, konnte dieser *Kontext* in der Moderne durch seine fehlende Transparenz nicht mehr bestehen und ging somit seiner koordinativen Ordnungsleistung nebst seinen Potentialen an Konnektion (Integration) und Konvention (Einigung) verlustig. Die Spannung zwischen der dispersiven Tendenz kritischer Reflexivität und dem impliziten Status des *Fundus* ließ sich letztlich nicht lösen.

Auch die Lebenswelt entzog sich der reflexiven Problematisierung. Sie stiftete einen kollektiven *Erfahrungsraum* des Vertrauten, der sich mit der Rezension auflöste: Schon die Frage, ob dies oder jenes *gewiss* oder *alltätlich* sei, verdrängt die Lebenswelt. Sie ließ sich im Sinne eines ebenso latenten wie impliziten *Kontextes* einer mitgeteilten *Welt* fassen: Als Ein- und Ausrichtung eines *Sinnraums* ordnete die Lebenswelt die Selbst- und Weltverhältnisse, wobei sie stets *im Rücken verblieb*, ebenso konstitutiv wie subtil. Ihre Präsenz ließ sich nur indirekt anhand des dezenten *Sinns* der *Welt* ausmachen, ohne dabei aber greifbar oder explizit zu werden. Eher formierte sich die Lebenswelt als sublimes Nebenprodukt politischer, sozialer und kultureller Praxen: Weil die Einzelnen schon je in ihr stehen, reproduzierte sie sich mit ihren Handlungen. Als vor-reflexive, vor-kategoriale und vor-intendierte Struktur erwies sich der *Kontext* der Lebenswelt als ein konstitutiver Hintergrund. Zugleich löste sich dieser *Fundus* mit den rationalen, reflexiven und universalen Bedingungen der Moderne auf.

523 Hier im Sinne des Austauschs.

Habermas konfrontierte die Lebenswelt mit zwei unterschiedlichen Status der Reflexivität. Zunächst hob sich der *Sinn der Welt* nur zum Teil auf: Diese Bewegung zog nicht alles in Zweifel, sondern nur Ausschnitte, der Rest konnte so weiter in lebensweltlichen Routinen verborgen bleiben. Auch wenn Aspekte der historischen Identitäten, Narrative und Normen in Frage stünden, bliebe im Zuge dieser partiellen aktiv-kritischen Aktualisierung die *Welt* im Grundsatz bestehen und ihre Ein- und Ausrichtung von *Sinn* generell erhalten. Die erweiterte Auflösung koppelte Habermas mit den Differenzierungsprozessen der Moderne, die auch auf die Lebenswelt massiv ausgriffen. Infolge der *Rationalisierung verflüssigten* sich die *Weltbilder* in Prozessen *diskursiver Dauerrevision*: Weil die Lebenswelt von ihrer impliziten in eine explizite Position rückte und selbst zum Gegenstand kommunikativer Praxen wurde, ging sie ihrer koordinierenden Funktion und integrativen Qualität verlustig. Subjektive und kollektive Identitäten, Konstruktionen des *Selbst* und des *Wir*, konnten nur permanente Bestimmungen im Offenen sein, die keinen Einfluss unerklärter, externer Quellen zulassen konnten. Die integrale Trinität aus *lebensweltlicher, religiöser und kommunikativer Gemeinschaft* löste sich zugunsten letzterer auf. Als Ausdruck des vor-reflexiven *In-der-Welt-Seins* wurde der *Fundus* der Lebenswelt, ihre Einbindung in ungewollte, verborgene und geworfene Kontexte, obsolet. Der Problematisierungssog ergriff so auch die Lebenswelt und riss sie mit sich: Die native Eingelassenheit des Menschen in kollektive *Sinnbezüge* konnte nicht mehr bestehen, ein Hintergrund stand als ver-/einigendes Moment des Sozialen nicht mehr zu Verfügung.

Neben der *deliberativen* Willensbildung befasste sich das politische Denken Habermas' mit der *Diskurstheorie* des *Rechts*, dem Medium der *Öffentlichkeit* und dem demokratischen *Glutkern* einer Verfassung. Auch wenn sich der Nexus der *diskursiven Macht* der *Öffentlichkeit* und der politischen Implementierung Seitens institutionalisierter Politik als zentrale Struktur *deliberativer Demokratie* ausnahm, blieb die Mechanik ihrer *Transmission* unklar, wie sich anhand diverser Versuche Habermas' zeigen ließ, den Ort politischer Entscheidung auszuweisen. Ohne den beschwerlichen Weg hier zu wiederholen, konterkarierten die universal-rationalen Ansprüche *kommunikativen Handelns* bis auf den Fall administrativer Routinen die Versuche konkreter Anwendung. Unter den Konditionen des *postmetaphysischen Paradigmas* mussten sich politische Eingriffe universal rechtfertigen, womit sich die Berufung auf konkrete Umstände ebenso ausschloss wie die Herleitung ihrer Legitimation und Legitimität aus *transzendenten* Quellen. Zugleich stand der Geltung des *moralischen Diskurses* und seiner Logik reflexiver Dispersion und abstrakter Entortung die *Faktizität kultureller Kontexte* gegenüber: Der dauerhafte Sog der Problematisierung rieb sich dabei an der latenten Ordnung eines (vor)gegebenen *Sinnraums*. In Folge der konzeptionellen Priorisierung der *Rationalität* verlor die Koordination bestehender Kontexte ihren *Sinn*, konnten sich diese doch weder normativ ausweisen noch abstrakten Maßstäben genügen: Die Universalität der *kommunikativen Vernunft* löste auch diese letzten Bindungen, Grenzen und Unverfügbarkeiten auf. Im *Taumel der Freiheit* gab es kein Geländer.

Die *deliberative Demokratie* entsprach aufgrund ihrer prozedural-reflexiven Disposition und ihrem partizipativen Potential den Bedingungen Moderne: Sie ermöglichte die produktive Kopplung der objektiven Geltung des *Rechts* mit der Verflüssigung kollektiver Selbstbestimmung. Die *doppelte Autonomie der Staatsbürger* manifestierte sich zugleich in der *Setzung* des *Rechts* und in der *Aussetzung* in dessen Geltung: Im Zuge ihrer Korre-

lation wurde die *Heteronomie* rechtlicher Bindung an die *kollektive Autonomie* zurückgebunden. Weil dieser Konnex zunächst punktuell blieb, war die Aufdeckung ihrer belastbaren temporalen, lokalen und materialen Koinzidenz umso notwendiger. Der Rechtsstaat sollte diese Kopplung leisten und über seine prozedurale Anlage subjektiv-autonome *Freiheit* und objektiv-dezisive *Herrschaft* verschränken.⁵²⁴ Zudem verpflichtete Habermas die Akteure auf die Maßgabe der *Rationalität*, die genuine Anforderungen (*kognitive, motivationale* und *organisatorische Ansprüche*) an das politische Handeln und Urteilen stellte. Die Fixierung *kollektiver Autonomie* im *System der Rechte* setzte ferner ein mitlaufendes Bewusstsein der inhärenten Imperfektibilität der Beratung voraus: Der *politische Ursprung* der Ordnung negierte jedes Postulat finaler Definition, der Alternativlosigkeit und faktischen Notwendigkeit. Die *unendliche Gründung* der Demokratie (Nancy) wurde so zur Grundlage der politischen Ordnung selbst. Zugleich verlangte ihre Setzung, ihr Gesetz, Autorität. Beide Momente blieben in einer ambivalenten Korrelation.

Im *deliberativen* Modell demokratischer Ordnung verband sich ein prozeduraler Schwerpunkt mit der diskursiven Meinungs- und Willensbildung. Als politische Form erlaubte der Prozeduralismus eine affirmative Aufnahme des gesellschaftlichen Pluralismus: Weil er nur die Anerkennung von Regeln in Anspruch nahm und keine materiellen Vorgaben machte, konnte er die *Vielen* konstruktiv einbinden. Die Willensbildung fungierte einerseits als Instanz und Struktur der Übersetzung des *Vielen* hin zum *Einen*; andererseits blieb offen, auf was sich der *Wille* der Öffentlichkeit bezog, also ob er sich selbst als diskursives Forum genügte, ob ihm Ambitionen politischer Partizipation oder Kontrolle innewohnten oder er eine responsive Anerkennung Seitens der Politik verlangte. Die Klärung dieses Status war allerdings nötig, um die Eignung der politischen Ordnung für die *Konversion* und produktive Einbindung des *Vielen* abzusehen. Die Willensbildung changierte zwischen einer *reflexiven Verständigung* und Formen *kollektiver Mit-Bestimmung*, zwischen den Polen des Allgemeinen und Konkreten. Dabei erkannte Habermas durchaus die *kollektive Autonomie* politischer Gemeinwesen an, gleichzeitig war der *normative Anspruch* (wie die Gerechtigkeit) jedoch nur *universal* einzuholen. So mussten sich alle Diskurstypen letztendlich über den *moralischen Diskurs* ausweisen und sich dessen universalistischen Imperativen fügen. Diese Spannung wiederholte sich im Falle der *Rechtsanwendungsgleichheit*, die zwischen einem bestimmten und einem unbestimmten Adressatenkreis changierte, und in der *Rechtsinhaltsgleichheit*, die der Vermittlung der Rechtsinhalte zwischen individueller Autonomie und kollektiver Egalität diente. Letztlich blieben die drei Komponenten der Willensbildung, also ihr universal, ihr konkreter und ihr funktionaler Anteil, in Spannung verbunden.

Die Öffentlichkeit etablierte einen egalitären Diskursraum, in dem Beiträge *frei flottierten* und nur der *zwanglose Zwang des besseren Arguments* galt. In diesen Foren bildete sich Druck bezogen auf bestimmte Themen, der dann an die Politik, die Verwaltung und die Repräsentanten weitergeleitet wurde: Ihre *verflüssigte, anonyme Macht* entstammte dabei

524 Bereits Arendt wand kritisch ein, dass die Gleichzeitigkeit von Urheber- und Adressatenschaft Komplikationen in der psychologischen Vermittlung politischer Ordnung zeitigen würde. Wenn dem Recht der Status des Äußeren, der heteronomen Setzung, abhandenkäme, verlöre es mit seiner objektiven Geltung auch seine Autorität.

eher dem *Zwischenraum* als bestimmten Akteuren. Die *politische Funktion* der Öffentlichkeit war ebenso zu klären wie die Bedingungen der Bildung öffentlichen Willens und die Mechanismen seiner Umsetzung. Die Frage war, ob die Öffentlichkeit eine eigenständige, selbstbewusste politische Instanz mit eigenen Ambitionen und Potentialen meinte, oder ob sie Institutionen als nachgeordnete Informationsquelle diente, ohne eine politische Funktion neben dem responsiven Aufgreifen durch etablierte Akteure: Fungierte sie als Impulsgeber von Entscheidungen und materiellen Eingaben oder als passiver Resonanzboden? Die Genese politischen Willens rieb sich an den unterschiedlichen Logiken der Sphären: Waren die öffentlichen Diskurse, sofern sie *rational* geführt wurden, der *kommunikativen Vernunft* und ihren Anspruch abstrakte Verallgemeinerbarkeit unterworfen, so musste die politische Implementierung konkrete Umstände beachten und diese in ihre Abwägungen aufnehmen. Über die Scharnierfunktion des Rechts, die die Umsetzung *kommunikativer* in *administrative Macht* ermögliche, versuchte Habermas die Willensbildung als Kontinuum zwischen beiden Sphären darzustellen. Die Arbeitsteilung einer professionellen Administration und einer diskursiven Öffentlichkeit sollte zwar den Imperativen der jeweiligen Modi gerecht werden, mit ihr wurde aber zwischen der Öffentlichkeit und ihrer politischen Wirkung eine Schwelle etabliert. Zudem blieb es fraglich, ob die Rechtssetzung die Spannung zu lösen vermochte, traf doch eine reflexive, egalitäre und fluide Willensbildung auf eine Administration, die der regelgeleiteten Umsetzung und Anwendung politischer Direktiven diente: Die Willensbildung öffentlicher Diskurse rieb sich an der hermetischen, rigiden und dezisiven Logik der Administration, die sich in ihrem strikten Formalismus von externen Einflüssen absonderte. Der *kommunikativen* und *kommunizierten Macht* der Öffentlichkeit stand die Implementierung, also die Übersetzung in konkrete Politik, unvermittelt gegenüber. Deren Logik der Dezision blieben die tendenziell infiniten und indefiniten Diskurse der Öffentlichkeit fremd. Die Funktion der Öffentlichkeit im Prozess der Transformation blieb letztlich ebenso unklar wie das Verhältnis der Öffentlichkeit und der Zivilgesellschaft zur Politik.

In *ethisch-politischen Diskursen* versuchte Habermas die *kollektive Autonomie* konzeptionell zu verorten und den Prozess der Willensbildung mit Formen politischer *Kooperation* und *kommunaler* Partizipation zu verknüpfen. In Absetzung von anderen Diskurstypen ging es hier um die konkrete Mitgestaltung politischer Gemeinwesen. Das *Eine* entstammte nicht der Universalität *kommunikativer Vernunft*, sondern der praktischen Aneignung: Der Konnex bildete sich in einer *kooperativen Praxis*, die ebenso ein Kollektiv (*Ko*) wie einen Modus (*Operation*) und ein Werk (*Opus*) umfasste. *Ethisch-politische Diskurse* sollten die *kollektive Autonomie* wahren und demgemäß anderen diskursiven Logiken gehorchen, was allerdings das Primat des *moralischen Diskurses* konterkarierte: Um sich auf ein *kommunales Projekt* politischer Partizipation beziehen zu können, wurde die *Begründung* im Anspruch universaler Geltung unmöglich. Weil Habermas auch diesen Diskurs letztlich dem *moralischen* unterordnete, verlor er mit seinem konkreten Bezug auch seinen eigentlichen Sinn. Diese konzeptionelle Spannung schien auch im Status der Konstitution auf, die nach Habermas als integrativen Rahmen politischer Selbstsetzung diente: Die Verfassung war dabei als ein *Projekt* der *Gründung* zu verstehen, in dem die politische Ordnung gleichzeitig entworfen und die *kollektive Identität* einem Prozess der gemeinsamen Bestimmung überantwortet wurde. Neben diesem kreativen Aspekt als Ausdrucksform *positiver Freiheit* und *kollektiver Autonomie* knüpfte Habermas die Ausle-

gung der Verfassung an einen antezedenten *Fundus: Paradigmen* dienten hierbei als generalisierte Interpretationsrahmen, die die Deutung und das Verständnis der Verfassung ordneten und koordinierten. Auch wenn sich diese Rahmen keineswegs umfassend und definitiv ausnahmen, ging mit ihnen ein bestimmter Vorrang von Prinzipien und die Setzung von Schwerpunkten einher. Um sich zu rechtfertigen, musste sich eine Verfassung gleichwohl gemäß universalistischen Ansprüchen ausweisen. Die Verfassung changierte also ebenso wie die *ethisch-politischen Diskurse* zwischen universellen und konkreten Bezügen und einem *subjektiven* und *objektiven* politischen Status, mit dem sich jeweils autonome und heteronome Qualitäten verknüpften.

Die Administration hatte die Aufgabe der Implementierung: Als Struktur regelgeleiteter, professionalisierter Verarbeitung entlastete sie die Praxen deliberativer Beratung. Dabei gehorchte die Administration einer Logik, die sie von Einflüssen öffentlicher Willensbildung abkoppelte: Diese Eigenständigkeit erlaubte ihr einerseits, ihre funktionale Qualität zu wahren, andererseits konkrete Entscheidungen ohne universalen Ausweis treffen zu können. Der Performanz dienten auch andere Strukturen wie die Repräsentation und die Distinktion der Öffentlichkeit. Letztere trennte Habermas in einen aktiven und einen passiven Teil, wobei das aktive Personal, neben Einzelfällen engagierter Amateure, im Regelfall aus professionellen Teilnehmern wie NGOs, Parteien, Lobbyisten und Experten bestand. Dem Publikum kam die Aufgabe zu, zuzuhören und durch die Ausbildung von Vertrauen die Meinungsbildungsarbeit der politischen Akteure zu vereinfachen. War die Öffentlichkeit zunächst egalitär strukturiert, schwieg nun das Publikum und überließ den Experten die Mitsprache. Die Abkehr vom Anspruch eines egalitären Teilnehmerkreises übertrug sich auch auf die Bedingung unbedingter Allgemeinheit als formalem Kriterium gelingender Kommunikation, wie an dem Deckungsverhältnis des Personals der öffentlichen Bühne und der professionellen Repräsentanten sowie der Möglichkeit hypothetischer Verallgemeinerung offenbar wurde. Die Ablösungstendenzen verstärkten sich mit der personellen Limitierung repräsentativer Diskurse, in denen sich die politische Beteiligung auf die Responsivität und Sensibilität der Repräsentanten zurückzog. Letztlich zeichneten sich die Entlastungsversuche deliberativer Willensbildung durch den Rückgriff auf selektive, professionalisierte Träger aus, die die Qualität ihrer Evidenz und Eminenz wiederum aus ihrem institutionellen Status und ihrer Expertise deduzierten. Zugleich lösten sich diese Akteure aus diskursiven Zusammenhängen oder, wie im Fall der Öffentlichkeit, überformten diese. Eine Logik der Funktion, der Effizienz und Effektivität, die die Erzeugung von politischen Entscheidungen begleitete, rieb sich an der Logik *diskursiver Verständigung*, die weniger die Resultate als den Prozess deren Genese akzentuierte. Die Willensbildung changierte unentschieden zwischen beiden Logiken. Das Konkrete blieb in der *reflexiven Kommunikation* ohne Ort, ebenso inform der Rechtfertigung der Setzung wie in der Anwendbarkeit des Universalen.

Letztlich ließ sich das *Eine* weder reibungslos der *rationalen Verständigung* noch dem *Sinnraum* einer Lebenswelt oder der *kollektiven Autonomie deliberativer Demokratie* zuschlagen. Auch wenn sich die *Integration* moderner Gesellschaften laut Habermas auf die Logiken der Rationalität, Universalität und Reflexivität umstellte, blieben die Momente der *Entgrenzung* und *Verflüssigung* stets an konkrete Bezüge gebunden, die ihnen als koordinativer Rahmen dienten. Der kreative Entwurf stand so in Korrelation zum faktischen *In-der-Welt-Sein* des Geworfenen. Die Spannung zwischen der abstrakten *Auflösung* und

der *Einbindung* in konkrete *Kontexte* ließ sich in keinem der Bereiche aufheben. Die *Verständigung* changierte zwischen der *reflexiven Rationalität* und dem *Fundus* eines geteilten Wissensvorrats, die beiden als distinkte Mechanismen *intersubjektiver Handlungskoordination* fungierten. Die Lebenswelt bestand zunächst in einem latenten Kontext des Vertrauten: Dieser vorreflexive *Sinnraum* konnte sich nur teilweise einer aktiven Reproduktion in kreativen Praxen öffnen, blieb seine Ein- und Ausrichtung einer *Welt* doch im Rücken. Zugleich lösten sich mit der kritischen Rezeption die lebensweltlichen Potentiale an Integration und Koordination auf. Im Politischen rieben sich die Momente der *Entgrenzung* an jenen der *Einbindung*, die *Entfesselung* deliberativer Demokratie und der *kommunikativen Macht* der Öffentlichkeit an der *Verwirklichung* konkreter Gemeinschaften. Die Diskurstheorie des Rechts sollte beide Aspekte im Prozess deliberativer Willensbildung verbinden: Das Recht diene ebenso als Stätte *positiver Freiheit* wie als Schranke *negativer Freiheit*. Die Spannungen von Autonomie und Heteronomie, von Universalismus und Partikularismus sowie von Subjektivität und Objektivität blieben für das politischen Denken Habermas' ebenso leitend wie motivierend.

* * *

Die Einordnung in die Typologisierung Hättichs steht vor dem Problem, dass sich diese Distinktion diverser Formen *politischen Konsenses* auf einen spezifischen Kontext bezieht, dessen Grenzen von der umfassenden Anlage des Habermasschen Projektes überschritten werden. Jedoch lassen sich die Kategorien Hättichs sinnvoll übertragen, wenn ihre Anlage etwas geweitet wird. Auch wenn dieser Anverwandlung letztlich ein gewisser Zwang zu eigen bleibt, vermag sie doch der Veranschaulichung zu dienen.

Die *kommunikative Rationalität* lässt sich durchaus im Sinne eines *Ordnungskonsenses* deuten, liegt sie doch ebenso der politischen Ordnung *deliberativer Demokratie* zugrunde wie ihre koordinativen Potentiale des *kommunizierten Einen* auch andere Bereiche stützen. Habermas geht es um die Bedingungen *intersubjektiver Verständigung* sowie die Möglichkeiten und Grenzen gegenseitigen *Verstehens* und der Erzeugung von *Einverständnis*, die er im Zuge einer universalpragmatischen Analyse *kommunikativen Handelns* offenlegt. Der *Rationalität* wohne eine genuine Qualität inne, die das *Eine*, hier im Sinne des Allgemeinen, verbürge: Kurzum kommt der *Rationalität* in diesem Konzept eine konstitutive Funktion zu. Daneben ist dem *kommunikativen Handeln* ein bestimmter Modus im Sinne des *Verfahrenskonsenses* eigen: Die *Verständigung* verlangt ebenso die wechselseitige *Begründung* wie das Zulassen von Kritik, erhobene Argumente müssen mithin der Reziprozität, Reflexivität und Transparenz ihrer Rechtfertigung nachkommen. Ferner ist das *kommunikative Handeln* rational und muss sich verallgemeinern, dekontextualisieren und formalisieren: Die *Verständigung* wird demnach durch die *Rationalität* organisiert und koordiniert. Dem *kommunikativen Handeln* eignet zugleich als *Urmodus* sozialer Interaktion und Garant gelingender *Verständigung* eine normative Qualität, die einen *Wertkonsens* markiert: *Rationale Kommunikation* hat demnach nicht nur eine bestimmte Funktion, sondern auch eine substantielle Güte, ist sie doch die einzige Möglichkeit *intersubjektiver Verständigung*. Ein anderer Wert wird dem *kommunikativen Handeln* mit der Annahme attestiert, Sprechenden sei der Wille zu eigen, sich zu *verständigen*. Der Wert

dieses Handelns liegt somit in der Wahrung einer menschlichen Anlage, dessen Potential andere Diskursarten verschenken.⁵²⁵

Im Falle der Lebenswelt ist die Distinktion in zwei Formen voranzustellen, also die Unterscheidung in einen fundamental-koexistentialen und einen affirmativ-konstruktiven Typ. Die Lebenswelt der ersten Variante markiert die latente Ordnung eines *Erfahrungsraums*, der das Gemeinsame, Gewisse und Vertraute versichert. Basis des Zusammenhalts und damit im Fokus des *Ordnungskonsenses* ist eine bestimmte Qualität des *Intimens*, die ebenso auf eine *Nähe* im zwischenmenschlichen *Kontakt* wie auf eine *Familiarität* der Umgebung abstellt. Der Einzelne steht in einem spezifischen Kontext (Kultur, Geschichte, Werte usw.), ohne dass ihm dessen Ordnung bewusst wäre oder zur Verfügung stünde. Dieser *Fundus* einer *mit-geteilten Welt* und seine Ausrichtung von *Konsens*, *Koexistenz* und *Kopräsenz*⁵²⁶ verbleiben stets *im Rücken*. Diesen zugleich verbergenden und stützenden Grundzug der Lebenswelt müssen auch die Formate des *Verfahrenskonsens* und *Wertkonsens* beachten, was ihren Ausweis vor komplexe Aufgaben stellt. Gerade weil die Ordnung eines geteilten *Sinnraums* weder auf intendierten noch auf reflexiven Quellen beruht, entzieht sich den Verfahren jede belastbare Struktur. Die geteilten *Werte* beruhen ebenso wenig auf bewussten Entscheidungen, vielmehr liegen sie dem lebensweltlichen Kontext schon zugrunde. Auch wenn sich in der Lebenswelt durchaus Prozedere und Normen etablieren, bleiben diese ebenso sublim wie vage. Die Lebenswelt lässt sich als *Übereinstimmung* (in Abgrenzung zur *Übereinkunft*) und als latenter, materieller⁵²⁷ *Sinnraum* (in Abgrenzung zur formalen Ausprägung) charakterisieren. Habermas stellt dem koexistentialen Typ der Lebenswelt ein genuin modernes Modell gegenüber, das er mit Attributen rationaler Reflexivität versieht. Deren *koordinatives* Potential kann keiner äußeren, vorgegebenen Quelle mehr entnommen werden, sondern muss selbst aus dem *intersubjektiven Verständigungsprozess* hervorgehen. Diese Variante der Lebenswelt beruht wesentlich auf den integralen Potentialen *kommunikativen Handelns*, also auf dem *kommunizierten Einen*, das ihre Ordnung, ihre Verfahren und Werte stützt.

Die dritte Integrationsebene bezieht sich auf das Modell *deliberativer Demokratie*, in dem sich die *Begründung* politischer Ordnung und die Formen der Willensbildung auf offene, diskursive *Verständigungsprozesse* einer aufgeklärten Öffentlichkeit umstellen: Der *Konsens* besteht dabei weder in einer antezedenten *Einheit* noch in einem materiellen Produkt im Sinne der *Einigkeit*, sondern zieht sich auf das prozedurale Arrangement der *Einigung* zurück. Kurzum liegt das *Eine* nicht als fester Grund politischer Ordnung zuvor, sondern entsteht im Projekt der *Kooperation* des *Vielen*. Wie das Recht zwischen *subjektiver* Setzung und *objektiver* Aussetzung oszilliert und just in diesem Nexus *Autonomie* und *Heteronomie* verschränkt, strebt das politische Denken Habermas' an, die Spannungen der Moderne produktiv aufzunehmen und in spezifische Formen, Formate und Strukturen umzulegen. Der *Ordnungskonsens* kann einerseits im Sinne der *kommunikativen Verständigung* und ihrer *rationalen* Imperative verstanden werden, andererseits als Praxis *ethisch-politischer* Selbstbestimmung und der kollektiven Ausgestaltung eines verbindlichen wie

525 An diesem Postulat des Authentischen könnte wiederum eine Analyse der Entfremdung ansetzen.

526 Im Denken Nancys werden diese spezifischen Formen einer Welt im *Mit* entwickelt.

527 Der Stoff bleibt abwesend, uneinsichtig und unzugänglich und ist doch prägend.

verbindenden Rechtsraums. Verweist die *rationale Qualität* auf eine antezedente *Übereinstimmung*, lassen sich die Praxen *kooperativer Partizipation* eher im Sinne einer performativen *Übereinkunft* verstehen. Die institutionellen und prozeduralen Strukturen der *deliberativen Demokratie*, Diskurs- und Rechtstheorie können im Weiteren als Aspekte des *Verfahrenskonsens* gewertet werden. Das deliberative Demokratiemodell hat daneben einen spezifischen normativen Anspruch, dem auch ein bestimmtes Bürgerverständnis entspricht. Geteilte Werte und Einstellungen bürgerlicher Praxis beruhen auf einer *entgegenkommenden* politischen Kultur, die letztlich das Integrationspotential im Sinne des *Wertkonsenses* verbürgt und neben den bürgerlichen Tugenden der Solidarität und Loyalität auch die Grundwerte liberaler Gesellschaft garantiert.

*

Im Denken Habermas lassen sich diverse *Annahmen* des *Einen* ausmachen, wobei die *Rationalität* die konzeptionelle Grundlage bildet und mit der *Koordination* des Handelns eine integrale Funktion übernimmt, in der sie die Praxen *intersubjektiver Verständigung* und *Einverständniserzeugung* organisiert. Wie bei Rawls liegt dem Modus der *Übereinkunft* eine antezedente *Übereinstimmung* inform der Ausrichtung an der *kommunikativen Rationalität* zuvor, der Habermas basale Potentiale der Integration und Koordination attestiert. Die *rationale Kommunikation* übersetzt die *Übereinstimmung* in einen Prozess der *Einigung* im Sinne der *Übereinkunft*: Als *Medium* fungiert die *Rationalität* als einzige adäquate Struktur *intersubjektiven* Austauschs. Die *Übereinstimmung* schreibt sich in die *Einigung* ein: Sie bildet den *Grund*, prägt den Weg und dient als verbindende Vision, ohne dabei selbst je fassbar zu werden. Das *Eine* der *Rationalität* ist ein *Werden* und besteht zugleich in dem Potential der *Verständigung* der *Vielen*.

Die *kompositionelle Qualität kommunikativer Rationalität* bildet den Kern dieses Denkens, auch im Abgleich mit dem Entwurf Rawls kommt *op-positionellen* Aspekten eine geringere Bedeutung zu. Habermas zielt auf die Ordnung des *kommunizierten Einen*, seine *intersubjektive Koordination* und *Korrelation*. Auch wenn sich die Status der Vernunft in den Konzepten Rawls und Habermas durchaus ähneln, ist der formale Anspruch im Falle des Letzteren rigider. Bezog Rawls den *Vernunftgebrauch* zuvorderst auf den öffentlichen Diskurs und wies ihn als Modus der politischen Beratung aus, so stellt die *kommunikative Vernunft* auf sprachliche Vermittlung selbst ab. Dem entspricht Rawls Ambition, *umfassenden Lehren* noch einen Weg in den öffentlichen Raum zu ebnen und mit den *Bürden der Vernunft* einen Moment des Falliblen einzubeziehen: Er limitierte den *öffentlichen Vernunftgebrauch* just auf den Bereich kollektiver Verbindlichkeit, also die substantiellen politischen Grundstrukturen, deren Neutralität er über die Verpflichtung auf *Reziprozität* garantierte. Habermas verschiebt den Bereich des *Vernunftgebrauchs* auf die *intersubjektive Verständigung*, die der universalen Logik der *Rationalität* ebenso wie der Reflexivität, Reziprozität und Neutralität genügen muss. Gelingende *Kommunikation* setzt diese Qualität voraus, woran sich die Rigidität der *Rationalität* verdeutlicht. Auch wenn Habermas die *kommunikative Rationalität* als *intersubjektive* Struktur begreift, blieb das Erbe Kants in dem Individualismus *hypothetischer Verallgemeinerung* am Rande bestehen, wie sich auch anhand der diffizilen Bestimmung des Teilnehmerkreises an den Diskursen zeigte.

Zugleich wies Habermas Konflikt eine weniger relevante Position und Funktion als Fraenkel zu: Wenn es diesem darum ging, *Dissens* soweit wie möglich zuzulassen, will Habermas die Sphäre der *Übereinstimmung* absichern. Wo Fraenkel essentialistische Hypostasen politisch-ideologischer Provenienz unterbinden wollte, sieht sich Habermas mit den Zerfallsprozessen der Moderne, der *fehlenden* Einheit, Einigkeit und Eindeutigkeit sowie dem Auflösen in fraktale Partikularismen konfrontiert, die jeder *Versöhnung*, jeder Form *kollektiver Identität* widerstreben und widersprechen. Die Einheit, gegen die sich Fraenkel verwahren will, ist Habermas wie Rawls bereits abhandengekommen: Die Substanz des *Demos*, die *Intimität* einer Gemeinschaft, ist eine ähnlich obsolete Annahme wie das Kaisertum. Das *Eine* bekundet sich gleichsam als *Mangel*, als Lücke: Habermas beabsichtigt keinen Rückschritt hin zu *Annahmen* der *Essenz*, vielmehr vermeint er die *Integration* im abstrakten Formalismus eines prozeduralen Arrangements rationaler Diskurse einholen und garantieren zu können. Folglich geht es ihm um den Prozess der *Einigung* in der *Verständigung*, der einzig noch eine Form des *Konsenses* (*Übereinkunft*) versichern kann. Dabei bleibt das *Eine* als Projekt seiner Produktion stets *im Kommen*: Sein Status ist weder *ante-* noch *postzedent*, sondern rein *performativ*. Dem *Einen* gehen weder Formen der *Übereinstimmung* zuvor noch kann es aus *Praxen* der *Übereinkunft* entstehen, vielmehr besteht es einzig als und in einem infiniten Prozess der Mit-Bestimmung. Die Prominenz der konsensualen Ausrichtung wird wiederum im Abgleich mit Rawls deutlich: Wollte dieser einen vernünftigen Streit um geteilte Grundlagen ermöglichen und konnte somit noch eine Pluralität vernünftiger Abwägungen zulassen, verbürgt nach Habermas gerade die universale Evidenz und Validität der *Rationalität* deren Potentiale von Integration, Koordination und Konvention. *Dissens* kann es in der *Verständigung* nicht geben, würde dieser doch außerhalb jedes Bezugs stehen und schlicht zu Un- und Missverständnis führen. Weil Habermas diesen Anspruch der *Kommunikation* zugleich auf den Raum des Politischen überträgt, wird das Fehlen des *Dissenses* so relevant wie problematisch.

Die *kommunikative Übereinstimmung* hat keinen Inhalt, sie besteht in der Praxis der *Verständigung*: Auch wenn sie Habermas als menschliche Disposition beschreibt, reduziert sich der *Konsens* just auf den Prozess des *Austauschs*. Das integrale Potential der *Kommunikation* steht dabei vor allem Handeln und außerhalb menschlicher Verfügbarkeit, zugleich beabsichtigt Habermas durch die Aufklärung *über* ihre Imperative, Konditionen und Optionen den Akteuren eine reflexive Einsicht in und einen aufgeklärten Umgang mit dieser Anlage zu ermöglichen. Aus der Situation der Moderne resultiert ein *rationaler* Anspruch an die Individuen, ihre intersubjektiven Umgangsformen und kollektiven Setzungen: Wie sich anhand des modernen Modells der Lebenswelt zeigt, erfordert und erlaubt die Einsicht in ihre Funktionsmechanismen subjektive Aneignungspraxen. Zugleich bedarf es keiner bewussten Intention, um den Modus der *kommunikativen Verständigung* zu initialisieren oder zu implementieren: Das *Telos* der *Verständigung* ist der Sprache inhärent. Die *Übereinstimmung* wird so zu einer *objektiven*, externen Struktur: Die *Einigkeit* entsteht nicht in der *Einigung* der Akteure, vielmehr *stimmen* sie schon in ihr *überein*. Auch wenn die *Verständigung* durch die Einsicht in die *rationale Übereinstimmung* und der Annahme ihrer Bedingungen unterstützt wird, bedarf das *kommunikative Handeln* weder einer Ein- noch einer Ausrichtung, sondern ist schon je mit und in der

Sprache gegeben. Mit dem spezifischen kollektiven *Fundus* der Kommunikation ist ebenso ein *intersubjektiver Konnex* wie der *Logos* und *Nomos* der *Verständigung* verbunden.

Auch mit der Lebenswelt gehen Annahmen des *Einen* inform kollektiver *Kontexte* einher, denen Habermas Potentiale der Koordination attestiert. Im *Sinnraum* einer Lebenswelt sind latente *Annahmen* des Wahren, Wirklichen und Richtigen ebenso angelegt wie Vorgaben des Denk- und Sagbaren, des Möglichen und Unmöglichen. Die *Inhaltslosigkeit* dieses Kontextes ist eine andere als die der Kommunikation: Entzog sich letztere als formale Abstraktion inhaltlicher Setzungen, enthebt sich die Lebenswelt eher durch ihren subtilen und ambigen Status und ihren damit einhergehenden Charakter materieller Aufladungen. Die Lebenswelt bleibt im Hintergrund, unfassbar und diffus: Ihre *Ausrichtung* ist unzugänglich, weder kontrollier- noch steuerbar. Zugleich geht sie dem Handeln als orientierender *Fundus* voran. Die Kommunikation kennt keine Grenzen ihres Anspruchs, die Lebenswelt dagegen schon, auch wenn sie kein Kriterium ihrer *Definition* (Bestimmung und Begrenzung) anzugeben vermag. Die *Integration* der Lebenswelt ist somit konkreter als die der Kommunikation, im Gegensatz zu deren Universalität ist sie besonders, bestimmt, eigen: Sie formiert sich in einem konkreten Konnex, aus dem *Mit-Sein* im Sinne Nancys, einer gemeinsamen *Präsenz/s*, aus deren Bezug sie sich nicht lösen kann. So kann sich die Lebenswelt durchaus verändern, die *kommunikative Vernunft* hingegen ist überzeitlich und überräumlich. Wenn Habermas die lebensweltliche *Integration* reflexiv umstellt und sie als intendierte und bewusste Praxis der Akteure kennzeichnet, die sich wie andere Praxen auszuweisen habe, unterstellt er die Lebenswelt wiederum der *rationalen Übereinstimmung*. So vermag aber sie ihrer ursprünglichen Kontextstiftung nicht mehr nachzukommen und büßt ihre genuinen integrativen und koordinativen Potentiale ein.

Der Status des *Einen* im Horizont des Politischen verbleibt in einer Ambivalenz aus einem Be- und Entzug: In der doppelten Rolle von *Adressat* und *Urheber* des Rechts, von *Setzung* und *Aussetzung*, beabsichtigt Habermas beide Aspekte und ihre integrativen Potentiale einzuholen: Die Erzeugung des kollektiv Verbindenden und Verbindlichen situiert im Recht, in dem sich beide Momente und ihre Geltung verschränken. Das Recht ist mithin Ausdruck gemeinsamen Wollens und gemeinsamer Gestaltung, als dieses versteht sie jede Setzung mit dem Anspruch entgegengebrachter *Zustimmung*. Somit kann das Recht im Sinne einer *Übereinkunft* verstanden werden, als ein Prozess der Selbst-Bestimmung, an dessen Anfang wie Ende *Einigkeit* steht: Die *Einigkeit* des Anfangs ist die gemeinsame *Annahme* der politischen Ordnung und ihrer Bedingungen, die *Einigkeit* des Endes besteht in der geteilten Akzeptanz kollektiver Bindung. Zwischen diesen beiden *Einvernahmen* behauptet sich gleichwohl eine *Vielstimmigkeit*, ein *Dissens* um Vorschläge, Ansichten und Meinungen: Diese Polyphonie steht in einem ambivalenten Bezug zum harmonischen *Einklang* des *kommunikativen Handelns*. Der Frage, wie sich die Ansprüche unbedingter Allgemeinheit und *kollektiver Autonomie* vermitteln ließen, gingen wir deswegen so intensiv nach, weil sie zwei unterschiedliche Logiken des *Konsenses* markieren: Der *kommunizierte Konsens* verlangt die Universalität jeder Setzung, jeder beanspruchten Geltung und Rechtfertigung, der *Konsens kollektiver Autonomie* stiftet sich in der Praxis der Selbstbestimmung, dem *Wollen* eines bestimmten und sich bestimmenden Kollektivs. Das *Eine* steht unentschieden zwischen einer (kommunikativen) Struktur und einem (politischen) Potential. Als dritte Quelle kann noch der lebensweltliche *Kontext* ange-

führt werden, der sich als hintergründiger und doch konkreter Rahmen von den beiden anderen integrativen Strukturen abhebt. Das *Eine* changiert so letztlich zwischen einem *antezeden*ten, einem *peripheren* und einem *postzedenten* Ursprung, ohne deren Spannungen lösen zu können.

Der Ortlosigkeit *universaler Vernunft*, die Rawls wie Habermas zur Grundlage einer validen und rechtfertigbaren politischen Ordnung erhoben, begegnen kommunitaristische Entwürfe mit einer Akzentuierung *kommunaler Kontexte*, die in politischen Konzeptionen zu beachten seien. Die *Integration* politischer Ordnung wird nicht durch eine Ausrichtung am Vernünftigen und der Einholung von Neutralität, Reziprozität und Reflexivität eingelöst, sondern stellt sich um auf partizipative Formen politischer Aneignung und Gestaltung konkreter Gemeinwesen, deren integrale und substantielle Verwirklichung sich in kooperativen Projekten bestimmter und sich bestimmender Kollektive, in konkreten Praxen politischer Mitsprache, Teilnahme und -nahme, manifestiert. Politik sterbe in der *Leere* abstrakter Reflexivität ab, vielmehr bedürfe sie konkreter Räume, Gemeinschaften und Materien. Der Ausweis *kollektiver Identität* wird uns in Benjamin Barbers Modell der *Starken Demokratie* ebenso beschäftigen wie seine dezidierten Absetzungsversuche vom liberalen, *schwachen* Modell der Demokratie.

4. Demokratie als Existenz im Ko – Benjamin Barbers *Starke Demokratie*

»Politik bezeichnet den Bereich des Wir.«
(SD, S. 107)

»Politik ist freilich der Lumpensammlerstank
des Praktischen und Konkreten, des Alltäglichen
und Mehrdeutigen, des Formbaren und
Flüchtigen.«
(SD, S. 118f.)

Siglen

- **[SD]** Barber, Benjamin, *Starke Demokratie*. Über die Teilhabe am Politischen, Hamburg 1994.
- **[TCOP]** Ders., *The Conquest of Politics. Liberal Philosophy in Democratic Times*, 1988 Princeton.
- **[KEA]** Haus, Michael, *Kommunitarismus*. Einführung und Analyse, Wiesbaden 2003.
- **[KRD]** Kaiser, Andreas, *Der Kommunitarismus und seine Rezeption in Deutschland*, Göttingen 2007.
- **[K]** Reese-Schäfer, Walter, *Kommunitarismus*, dritte, vollst. überarb. Aufl., FaM 2001.
- **[FG]** Malowitz, Klaudia, *Freiheit in Gemeinschaft*. Selbstverwirklichung und Selbstregierung in der politischen Philosophie des Kommunitarismus, Hamburg 2007.

Benjamin Barber ist ein US-amerikanischer Politikwissenschaftler, dessen Hauptwerk, die *Starke Demokratie* (*Strong Democracy*) aus dem Jahr 1984, im US-amerikanischen Kontext eine breite Diskussion auslöste und als Referenzwerk kommunitaristischer Demokratietheorie gilt.⁵²⁸ Buchstein und Pohl (2006) erheben es gar in den Rang eines Klassikers.⁵²⁹

Hierzulande war die Resonanz hingegen eher von begrenztem Ausmaß. Im Zentrum der demokratietheoretischen Konzeption der *Starken Demokratie* steht eine konzeptionelle Ausarbeitung der kollektiven Freiheit in kooperativer Selbstbestimmung, deren Annahmen des Einen wir uns im Folgenden widmen wollen.⁵³⁰

Anderen kommunitaristischen Ansätzen wie denen Sandels (1998), Taylors (2002) und Walzers (2006) soll hierbei mitnichten eine politische Dimension abgesprochen

528 Eine lesenswerte Zusammenfassung und kontextuelle Einordnung bieten Buchstein und Schmalz-Bruns (1994) in ihrem Nachwort zu Barbers *Starker Demokratie*.

529 So auch Haus. Gleichsam konstatiert dieser (KEA, S. 217) kritisch eine Realitätsferne Barbers sowie dessen Blindheit gegenüber funktionalen Notwendigkeiten *politischer Systeme*. Welche Angriffspunkte die Demokratietheorie dem mächtigen Schwert der Wirklichkeit, dem Wahren und Tatsächlichen, und deren Imperativen und Bedingungen bietet, müssen wir nicht entscheiden. Wenn aber Haus auf eine (zumindest ihm) offenkundige Limitiertheit politischer Aktivität der Bürger abstellt, so reicht es nicht hin, dies schlicht als *Fakt* zu klassifizieren, der sich aus *der Realität* ablesen lasse und somit Geltung beanspruche: Bezieht sich politische Inkompetenz auf den Menschen, den Bürger, die spezifischen Institutionen, auf normative Ansprüche oder auf eine konkrete Situation? Das Deskriptive schlägt in der beanspruchten Eindeutigkeit um in eine Normativität, die sich nicht über eine Faktizität ausweisen lässt und zudem im Kontext demokratietheoretischen Denkens zu verhandeln wäre. Zudem wäre es notwendig, Barber selbst diese Überbeanspruchung nachzuweisen.

Ein anderer Vorwurf lautet, dass Barber Konsensentscheidungen voraussetzt, aber nicht plausibilisieren kann, wie und warum sich der Unterlegene fügen sollte. Der *Konsens*, den Barber einführt, ist aber keiner eines substantiellen Gemeinwohls, sondern der *Setzung* des Gemeinwohls. Es geht ihm um die Bürger, die zusammen entscheiden, und die im gemeinsamen Diskurs die Meinung anderer zwar nicht als ihre, so doch als vertretbare Gegenpositionen erfahren. Haus wiederholt hier die liberale Vorstellung des politischen Kampfes, von Siegern und Verlierern, die Barber dezidiert hinter sich lassen will, und konstatiert, repräsentative Systeme würden über das *universale Wahlrecht Mindeststandards einer allgemeinen Interessenberücksichtigung und Mehrheitsentscheidungen garantieren* (KEA., S. 227). Hierfür bleibt Haus hier jede Begründung schuldig, weshalb sich Entgegnungen erübrigen. Wahlrecht und Mehrheitsentscheidungen sind daneben keine Alleinstellungsmerkmale repräsentativer Demokratie, sie können ebenso in direkt-demokratischen Ansätzen vertreten werden. Auch der Vorwurf der unterschiedlichen Partizipationsressourcen und der daraus folgenden Verzerrung ist kein genuines Problem direkter Demokratie. (Vgl. KEA, S. 228) Haus argumentierte zuvor, dass nach Barber jedem Bürger eine Veto-Position zukäme, womit er das Problem eigentlich gelöst hätte, auch wenn er Barber dabei wiederum einen überzeichneten Konsensanspruchs unterstellt. Für eine Übersicht der Kritik an beteiligungszentrierter Demokratietheorie siehe Schmidt (2008a, S. 246 – 251).

530 Die Spannung zwischen (individueller) Freiheit und (kollektivem) Zwang greift demnach bei Barber nicht, eben weil er es dezidiert als eine Komponente von Freiheit versteht, sich kollektiv zu bestimmen. Zwar mag dies noch mit einem liberalen oder libertären Freiheitsverständnis kollidieren, gleichwohl verlagert es die Diskussion weg von dem einfachen Antagonismus von Freiheit und Zwang.

werden, mit Barber der Fokus aber auf einem dezidiert *demokratischen* Projekt liegen.⁵³¹ Gemeinsam ist der kommunitaristischen Kritik die Wahrnehmung eines Verlusts an Verbindungen und Verbindlichkeiten, eines Mangels an Gemeinschaftlichkeit, an *Gemeinsinn* und Solidarität. Weder den etatistischen Paternalismus noch den Automatismus des Marktes als Lösung sehend, spricht sich der Kommunitarismus für einen Ausbau kommunaler Eigenverantwortung aus, mithin für die Stärkung zivilgesellschaftlicher Akteure. Einerseits kann der Kommunitarismus als Reaktion auf den Liberalismus verstanden werden, andererseits sollte die Distinktion nicht überbeansprucht werden, geht es ihm doch weniger um eine *Zerstörung* des Liberalismus als dessen *Korrektur*.⁵³² Auf die komplexe Liberalismus-Kommunitarismus-Debatte können wir hier nicht eigens eingehen und begnügen uns mit kursorischen Hinweisen.⁵³³

Der Kommunitarismus bildet keine Schule, sondern einen losen Verbund, den manche Rezensenten als *Wahlverwandtschaft* (Honneth) bezeichnen, andere durch *Familienähnlichkeit* (Haus) geeint sehen. Den Konnex bildet die Eingelassenheit des Menschen in gemeinschaftliche Bezüge, welcher sich als Reaktion auf das liberale politische Denken, allen voran Rawls Theorie der Gerechtigkeit, formierte.⁵³⁴ Der Gemeinschaftsbezug darf nicht als *Traditionsgemeinschaft* im Sinne von *Blut und Boden* missverstanden werden, sondern als *Gemeinschaften des Willens*, »die die Bedürfnisse nach enger sozialer Kommunikation, nach Selbstverwaltung und Mitgestaltungsmöglichkeiten in einem überschaubaren Rahmen befriedigen konnten.«⁵³⁵ (Reese-Schäfer, K, S. 8) Der Begriff der Gemeinschaft leidet vor allem im deutschen Kontext unter seinem historischen Missbrauch, aus dem sich noch aktuelle Ängste, Widerstände und Distanzierungen speisen: Im kommunitaristischen Diskurs werden dagegen eher republikanische Potentiale des Gemeinschaftsbegriffs akzentuiert, die öffentliche Beratung gemeinsamer Belange. Just die Stiftung des *Einen*, der *Übereinstimmung* und des Gemeinsamen stehen im Fokus unseres Zugangs und sollten es

531 Siehe zum Beispiel Malowitz (FG), die Sandel, MacIntyre, Taylor und Walzer auf die Spannung zwischen positiver und negativer Freiheit hin befragt. Auch Haus (KEA, S. 198) verweist auf Sandels Beeinflussung durch die republikanische Denktradition, nach der es einen substantiellen Zusammenhang zwischen individueller Freiheit und praktizierter Selbstregierung gebe. Siehe auch das ganze Kapitel »Wie Demokratie?« (KEA, S. 197 – 251).

532 Siehe zur Frage der Anschlussfähigkeit die Erläuterungen von Haus (KEA, S. 19 – 23). Erwähnenswert scheint in diesem Zusammenhang der Versuch Dicksons (2011), beide Strömungen in einer als solche ausgewiesenen *neo-hegelianischen Aufhebung* zu vermitteln.

533 Siehe hierzu mit weiten Literaturhinweisen die Ausführungen bei Malowitz (FG, S. 9 – 24).

534 Für eine explizite Auseinandersetzung Barbers mit Rawls siehe das Kapitel *Justifying Justice: John Rawls and Thin Theory* in TCoP, S. 54 – 90.

535 Kaiser (KRD, S. 203) weist auf die Schwierigkeiten der Begriffsübertragung hin. Haus (KEA, S. 93) fragt nach den modernen und prämodernen Quellen kommunitaristischen Gemeinschaftsdenkens, wobei er die zu unterscheidenden Verwendungskontexte in US-amerikanischen und deutschen Diskurslandschaften betont. Weniger überzeugend ist indessen seine Verhandlung Tönnies, dessen Gemeinschafts-/Gesellschafts-Dualismus er als *teutonische Großtheorie reinsten Wassers* verstanden wissen will. Obgleich er die Tönnies-Forschung in toto als wenig verheißungsvoll beurteilt, wiederholt Haus (KEA, S. 96f.) dennoch den Vorwurf an Tönnies, einen Verfallsprozess und ein romantisierendes Gemeinschaftsidyll beschrieben zu haben, mithin die Gemeinschaft der Gesellschaft vorzuziehen. Ohne eine eigene Replik auf die Einlassung von Haus anbieten zu wollen, sei auf den Abschnitt zu Tönnies oben verwiesen. Eine instruktivere Verknüpfung Tönnies und kommunitaristischem Denken ist bei Kaiser (KRD, S. 78 – 81) zu finden.

erlauben, die unterschiedlichen Aspekte von Pluralität und Uni-/Konformität, Heterogenität und Homogenität zu unterscheiden und den Potentialen, den Figuren und Gesten der *Einen* nachzugehen.

Barber ist Teil jenes Projektes »einer Wiederbelebung von Gemeinschaftsdenken unter Bedingungen postmoderner Informations- und Dienstleistungsgesellschaften« (Reese-Schäfer, K, S. 7), als welches sich der Kommunitarismus und dessen Motiv grob umschreiben lässt. Im Fokus steht die Gemeinschaft, der eine genuine Qualität und Eigenwertigkeit zuerkannt wird und die den konzeptionellen Schwerpunkt bildet.⁵³⁶ Der politisch-praktische Horizont einer sich selbst bestimmenden und selbstverantwortlichen Bürgerschaft verbindet sich mit der Betonung vertrauter, naher sowie intimer Bezüge und Einbindungen, wobei sich beide Aspekte im Horizont der Gemeinschaft treffen. Die Stiftung des *Einen* verweist einmal auf eine gemeinsame politische Praxis und das andere Mal auf geteilte lebensweltliche Kontexte, gleichsam beansprucht die politische Praxis selbst die Zusammengehörigkeit und *Übereinstimmung* eines Kollektivs, wie der lebensweltliche Kontext Aspekte von Autonomie und Gestaltung einbegreift, zumindest im Rahmen kommunaler Bürgerschaft.⁵³⁷ Die Gemeinschaft wird nicht als politik- und öffentlichkeitsferne Instanz begriffen, sondern als zentraler Ort politischen Engagements im Sinne einer Idee, nach welcher »es immer der vorgängigen Rückbesinnung auf einen Horizont gemeinschaftlich geteilter Werte bedarf, wenn über Fragen der gerechten Ordnung einer Gesellschaft sinnvoll entschieden werden soll; [...]«. (Honneth 1993, S. 8) Neben dieser Trennung der Integration von Gemeinschaft als Kontext und als Praxis bleibt die Differenzierung Taylors (1993, S. 103f.) relevant, der sich für eine Distinktion der Kommunitarismus-Liberalismus-Debatte in zwei Ebenen ausspricht: Zum einen können Argumente auf der Ebene der *Ontologie* aufgestellt werden, also zur Klärung des sozialen Lebens (*Atomisten versus Holisten*); zum anderen könne auf der Ebene einer *Parteinahme* argumentiert werden, also politische und/oder moralische Standpunkte vertreten werden (*Individualismus versus Kollektivismus*). Auch wenn die Einordnung Barbers unter den Typus des Kommunitarismus sicherlich der Grundtendenz entspricht, sollte der pragmatische Einschlag seines Ansatzes dennoch nicht marginalisiert werden. Zudem ergeben sich viele Parallelen zu Konzeptionen mit kommunikativem Schwerpunkt wie dem Habermas, wobei Barber aber der Abstraktion deutlich kritisch gegenübersteht. Wir verstehen Barbers Konzept dabei weniger als Bruch denn als Fortsetzung und Entwicklung liberalen Denkens. Den Schwerpunkt wird die Umstellung der Versicherung der *Übereinstimmung* von dem Wettbewerb Fraenkels, der Vernünftigkeit Rawls und dem kommunikativen Handeln Habermas auf ein sich bestimmendes politisches Kollektiv bilden. Das *Eine* entspringt indes zwei Quellen, einem republikanischen Aspekt der kollektiven Kooperation an einem gemeinsamen politischen Projekt, und einer gemeinsamen Eingelassenheit in Bezüge des

536 Zu erwähnen ist, dass sich die spätere kommunitaristische Strömung (Etzioni sei hervorgehoben) gegen einen Kulturrelativismus ausspricht, der mit der Behauptung einer Eigenwertigkeit von Gemeinschaften, Lebensweisen oder Kulturen einhergeht. Offenkundig ist diese Frage im Kommunitarismus selbst umstritten.

537 Eine Verknüpfung von Habermas Lebensweltbegriff und dem Gemeinschaftsbegriff der Kommunitaristen stellt Reese-Schäfer (1994, S. 162) her. Gleichwohl muss hier berücksichtigt werden, dass der Lebensweltbegriff von Habermas mehrdeutig und Wandlungen unterworfen ist. Siehe unser entsprechendes Kapitel.

Ko, also von Zusammengehörigkeit, der *kommunalen Identität* sowie *kollektiven Präsenz*. Beide Quellen beschreiben unterschiedliche Momente des *Einen*, deren gegen- wie wechselseitigen Reibungen, Überlagerungen und Einschreibungen wir nachzugehen haben.

Eine weitere Strukturierung kommunitaristischen Denkens bietet Reese-Schäfer⁵³⁸ (K, S. 134 – 145) mit seiner Einteilung in drei Phasen: Bilde die Kritik am Liberalismus den Fokus der ersten Phase, werde in der zweiten, am Beginn der 90er Jahre verorteten Phase, für die idealtypisch Etzioni⁵³⁹ steht, ein Akzent in direkter Beteiligung und Einflussnahme gesetzt. Am Ende des Jahrhunderts komme es dann wieder zu einer *Reakademisierung*, die sich um Fragen von Wertbegründung, Universalismus und Relativismus formiert. Meyer (1999) spricht sich dagegen für eine Differenzierung in einen theoretischen und einen praktisch-reformerischen Typ aus. Barber selbst ist in den Schemata nicht trennscharf einzuordnen: Seine *Starke Demokratie* erschien 1984 und setzt sowohl einen Schwerpunkt in der Auseinandersetzung mit dem Liberalismus, wie sie sich dezidiert praktischen Fragen⁵⁴⁰ widmet. Ebenso nahm Barber als Berater Clintons zeitweise aktiv an praktizierter Politik teil, womit eine Parallele zu Etzionis politischen Engagement aufscheint.⁵⁴¹ Einen anderen Zugang bietet Haus: Er strukturiert das Angebot des Kommunitarismus anhand von vier Fragen (*Warum Moral? Welche Gemeinschaft? Wessen Gerechtigkeit? Wie Demokratie?*) und stellt somit eine weniger personen- als problemorientierte Differenzierung bereit.

*

Barber entwirft ein Modell von Demokratie, welches direkte Teilhabe und -nahme ebenso wie das normative Prinzip der kommunalen Selbstregierung akzentuiert.⁵⁴² Die politische Praxis wird als kommunikativer Prozess einer Öffentlichkeit aktiver Bürger konzipiert, die sich als ein gemeinsam gestaltendes *Kollektiv* verstünden. Auch wenn sich Barber seines hohen Anspruchs an die Bürger einsichtig zeigt, meint er dennoch, diese würden infolge der Bereitstellung der Möglichkeit politischer Praxis mit der Zeit ein entsprechendes Bewusstsein entwickeln. Die Reibung der ambivalenten Bewegungen im

538 Die Verwendung zweier Ausgaben Reese-Schäfers Einführung in den Kommunitarismus begründet sich mit den Akzentverschiebungen: Nimmt die zweite Auflage (1994) noch dezidiert Bezug auf Barber, so arbeitet Reese-Schäfer in der dritten Auflage (K) die Einteilung in Phasen heraus.

539 Das Hauptwerk Etzionis (2009) zur *aktiven Gesellschaft* erschien bereits 1968. Auch andere, aktuellere Studien Etzionis (1995 und 1997) versuchen sich an der Bestimmung des Gemeinwesens und der Kritik des radikalen Individualismus.

540 In Barbers Einschätzung der praktischen Umsetzbarkeit seiner Vorschläge kann eine Veränderung ausgemacht werden. So steht Barbers durchaus positive Sicht des demokratischen wie vitalisierenden Potentials der *Starken Demokratie* eine weit skeptischere Bewertung in späten Arbeiten (1996, insbes. S. 110 – 128) gegenüber.

541 Für einen Überblick siehe Buchstein und Pohl (2006, S. 283f.). An dieser Stelle wie im Nachwort zur *Starken Demokratie* von Buchstein und Schmalz-Bruns (1994) findet sich auch ein Hinweis darauf, dass bei der Übertragung ins Deutsche ein Teil der Arbeit, genauer die Wissenschaftstheorie, gestrichen wurde.

542 Schmidt (2008a, S. S. 236ff.) verhandelt Barber im Abschnitt zu beteiligungsorientierten Demokratietheorien, die er durch die Annahme der Eigenwertigkeit politischer Beteiligung und eine Priorität der Input-Seite gekennzeichnet sieht.

Denken der Demokratie zwischen Setzung und Gesetz/tem, die wir in den Konzeptionen Rawls und Habermas explorierten, stellt sich in Hinsicht der *Starken Demokratie* auf die Auszeichnung einer politischen Gemeinschaft um, deren Erzeugung politischer Verbindung und Verbindlichkeit sich mit kommunalen und kooperativen Aspekten verknüpft.

Hieraus ergibt sich zum einen die Frage, was der Kondensationspunkt des Gemeinsamen ist: Sind es Traditionen, geteilte Geschichten, gemeinsame Geschichte, Werte, Sprache, Kultur, oder muss die Gemeinschaft als gemeinsames Projekt, als geteilter Zweck, erfahren werden?⁵⁴³ Ist das Gemeinsame (retrospektiv) entzogen, oder kann es (prospektiv) gestaltet werden; stiftet sich die Bindung in einer subjektiven Setzung oder einer objektiven *Aussetzung*? Einerseits beansprucht Barber keine substantielle oder essentielle Identität und verlegt den Ursprung der Gemeinschaft in die kooperative Praxis selbst, andererseits stehen die Bürger schon immer in einem bestimmten kommunalen Bezug, einem bestimmten Kollektiv und einem bestimmten Kontext, aus denen sie nicht heraustreten können und der sie gleichsam prägt. Zum anderen ist fraglich, wie Barber das transgressiv-auflösende Moment demokratischer Selbstsetzung (*der Entwurf*) mit gewachsenen Strukturen kommunaler Organisation und Selbststimmung auf Basis von Geschichte, Sprache sowie räumlich-zeitlicher Nähe und affektiver Verbundenheit (*das Geworfene*) zu vermitteln gedenkt. Im Kommunitarismus können wir ein Leitbild vermuten, das sich der Eigenständigkeit, -wertigkeit und -artigkeit gemeinschaftlicher Kontexte bewusst ist. Die Einbindung in gegebene, lebensweltliche *Sinnräume*, kulturelle Kontexte und politische Gemeinschaften sollte eine exponierte Position und Funktion in Hinsicht der Integration enthalten, obgleich die *Starken Demokratie* ebenso einen Akzent in der kreativ-emanzipativen kollektiven Selbstbestimmung und den Praxen reflexiver Selbstaufklärung setzt. Das Plädoyer für die Einlassung in konkrete Bezüge, in soziale Kontakte und lebensweltliche Kontexte muss als Distinktion vom – im Purismus sicher überzeichneten – liberalen Ideal eines atomistischen Individualismus und abstrakten Universalismus verstanden werden. Die *Zusammengehörigkeit* der politischen Gemeinschaft, das Eigene und Gemeinsame, wird wie die Einbindung in konkrete Bezüge nicht mehr abgelehnt, sondern konstruktiv in die politische Konzeption integriert. Wir werden nachzuvollziehen haben, wie Barber die kollektive Selbstbestimmung, die Dynamik der Auflösung und Infragestellung, mit den gemeinsamen Banden, der Ordnung und dem Entschiedenem zu vermitteln versucht.

Die Einordnung in die Typologisierung Hättichs ist durchaus eingängig, wobei die normative Ausrichtung der *Starken Demokratie* durchschlagend bleibt. Der *Ordnungskonsens* kondensiert um eine gemeinsame, partizipative Praxis, der *Verfahrenskonsens* um die Mitsprache der Bürger und einer gegenseitigen Perspektivenübernahme, und der *Wertekonsens* manifestiert sich im Ideal eines Bürgers, einer Bürgerschaft und der Eigenwertigkeit gemeinschaftlicher Teilhabe. Zwar versucht Barber auf Aspekte der Uneinigkeit einzugehen, dennoch hat die konsensuale Ausrichtung ein Übergewicht. In Anbetracht unserer Differenzierung der Stiftung des *Einen* lässt sich einerseits eine *Übereinstimmung* ausmachen, die sich aus geteilten Bezügen des *Ko* speist. Andererseits entspricht der

543 Im Falle der letzteren Bestimmung muss noch nach der Abgrenzung zu liberalen und deliberativen Ansätzen gefragt werden, die ebenso einen Schwerpunkt in kollektive Kooperationen legten. Habermas ethisch-politischer Diskurs geht in die entsprechende Richtung.

Einheitsstiftung in der politischen Praxis eher die *Übereinkunft*, wobei Barber auf die abschließende Einheit verzichtet, sondern nur beansprucht, dass sich die Unterschiedlichkeit der Meinungen und Ansichten über eine gegenseitige Akzeptanz aufhebt. Zentrales Moment dieser Integration ist eine *Perspektivenerweiterung* der Bürger, die ein kollektives, kooperatives und kommunales Bewusstsein ausbildeten und so eine spezifische Wahrnehmung der anderen Mitglieder und deren Ansichten entwickelten.⁵⁴⁴ Gerade in Hinsicht der Konzeption Mouffes scheint eine Unterscheidung weiterführend: Barber verortet das kohäsive Potential des Politischen *in* einer kollektiven Affirmation politischer Differenz, Mouffe hingegen wird den Antagonismus, den politischen Streit selbst als Quelle des Zusammenhalts fassen und steht in der Folge vor der Aufgabe, die Konstitution des Gemeinsamen, des Verbindenden und Verbindlichen auszuweisen.⁵⁴⁵ Barber entzieht der *Uneinigkeit* deren antagonistische Potentiale: Wir werden prüfen, wie die *op*-positionellen Implikationen des Konflikts durch das Primat der *Kom*-Position marginalisiert werden.

Analog zu Barbers eigenem Vorgehen werden auch wir zunächst seine Kritik an der *Mageren Demokratie* und deren *Pathologien* aufarbeiten, um dann anschließend das Modell der *Starken Demokratie* zu entwickeln. Wir gehen explizit auf Barbers Ausführungen zur *mageren Demokratie* ein, weil sich gerade in der Absetzung von den Vereinseitigungen liberalen Denkens die Einbindung in konkrete Kontexte akzentuieren lässt. Im Zuge der politischen Konzeption der *Starken Demokratie* wird die Einbindung als Selbstbindung reformuliert und so die konstitutiven Potentiale des *Ko* auf eine geteilte Bezugnahme reduziert. In unserem Kontext ist die Ausarbeitung eines kommunitaristischen Ansatzes als Perspektivenerweiterung in Hinsicht auf konkrete, kulturelle Bezüge gedacht. Wir müssen nach Strukturen, Mechanismen und Grenzen von Integration, von Einheitsstiftung und Gemeinschaftsbildung fahnden.⁵⁴⁶

4.1 Die *Magere Demokratie* als Kritik am Liberalismus

Barber setzt mit der Annahme an, die krisengeschüttelte Moderne *leide nicht unter zu viel, sondern zu wenig Demokratie*.⁵⁴⁷ Quelle dieses Defizits sei die Orientierung an einer libe-

544 In der Entwicklung des gegenseitigen Bezugs, der Verwiesenheit aufeinander, könnte Barbers Denken um die Philosophie Levinas erweitert werden. Gerade dessen (2007, S. 119ff.) Entwurf der *grundlosen Verantwortung*, die wir im *Angesichtig-werden des jeweils anderen* erfahren, könnte ebenso wie Espositos (2004) Ansatz der *communitas* Barbers Gemeinschaftsdenken bereichern. Eine Einführung in das politische Denken Levinas bietet die Einleitung Delhorn und Hirschs (2007) und ein Aufsatz Davids (2007). Eine andere Verlängerung könnte sich in Hinsicht intersubjektivitätstheoretische Positionen ergeben, wie sie beispielsweise Honneth (2003; weiterführend 2010 und 2012) mit dem Verweis auf Heidegger, Löwith und Gadamer entwickelt.

545 Auch Fraenkel ließ das *Eine* aus dem Streit selbst hervorgehen, jedoch als emergenten Effekt, der sich von jeder Anbindung seines Ursprungs lösen musste, um Verstellungen zu vermeiden. Wir werden die Differenz im Folgenden Kapitel deutlicher machen.

546 Auf Barbers Ausführungen zur Umsetzung, also sein 12 Punkte-Programm, werden wir hingegen verzichten.

547 »Entfremdung ist zum hauptsächlichen Anzeichen für die politische Krise der Moderne geworden, ob sie nun in sinkender Wahlbeteiligung zum Ausdruck kommt, in dem verbreiteten Mißtrauen gegenüber Politikern oder in einer allgegenwärtigen Teilnahmslosigkeit gegenüber politischen wie öffentlichen Fragen.«

ralen Philosophie, dem »durch eine starke Dosis politischer Partizipation und Reaktivierung der Bürger« (SD, S. 9) abgeholfen werden solle. Die liberalen Institutionen und ihre Auffassung von Politik entzögen der Politik Vitalität und Energie, ihre Funktion und Sprache seien »farblos und leidenschaftslos« (S. 10) und hemmten die politische Praxis infolge der Priorität der strategischen Perspektive.

»In der Tat ist es ein Hauptthema dieses Buches, daß die zynische Einstellung zu Wahlen, die politische Entfremdung, die Vorliebe für alles Private und die wachsende Lähmung öffentlicher Einrichtungen nicht bloß Folge der Moderne sind. Sie sind Symptome eines Unbehagens, daß sich von der liberalen Weise, über Politik nachzudenken und sie zu betreiben, nicht trennen läßt.« (SD, S. 13)

Die demokratie- und freiheitssichernden Instrumente wie *Repräsentation*, *Privatsphäre*, *Individualismus* und *Rechte* würden einerseits ihrer Intention nicht (mehr) gerecht werden, und andererseits – speziell die Repräsentation⁵⁴⁸ – Partizipation und Bürgerschaft zerstören. Auch wenn Barber den »Versuch, reine Demokratie den Notwendigkeiten des Regierens in einem großen Nationalstaat anzupassen« (ebd.), durchaus nachvollziehen kann, sieht er das Problem darin, dass das Prinzip der Selbstregierung geopfert und die öffentlichen Belange von einigen Wenigen entschieden würden. Die Funktionalität und Effizienz, könnte aber trotz gleichzeitiger Rechenschaftspflicht nicht den »Verlust an Partizipation und staatsbürgerlicher Gesinnung« (SD, S. 14) ausgleichen.⁵⁴⁹

Barber will die funktionalen und die partizipativen Aspekte verbinden:

»Starke Demokratie strebt eine Wiederbelebung der Bürgerschaft an, ohne dabei die Probleme der effizienten Regierung aus dem Blick zu verlieren. Aus diesem Grund definiert sie Demokratie so, daß das ganze Volk sich selbst zumindest in einigen öffentlichen Belangen und wenigstens über einen gewissen Zeitraum regiert.«⁵⁵⁰ (ebd.)

Ob diese Limitierung in Fokussierung und Terminierung den Erfordernissen effizienter Gestaltung gerecht wird, kann zunächst offenbleiben. Barber argumentiert jedenfalls dafür, Öffentliches öffentlich von der Öffentlichkeit besprechen und entscheiden zu

(SD, S. 11) Gleichsam gäbe es eine *Krise der Bürgerbeteiligung* sowie Verzerrungen, die sich infolge der Privatisierung öffentlicher Aufgaben und Angelegenheiten ergeben (Vgl. SD, S. 12).

548 Schon der Begriff »repräsentative Demokratie« ist nach Barber (SD, S. 13) ein Paradox. In repräsentativen Verhältnissen verzichteten die Bürger auf die Möglichkeiten politischen Handelns sowie dem Nachkommen ihrer Verantwortung und würden so ihr »primäres Recht zu regieren, niederlegen.« (SD, S. 14) Starkdemokratische Ansätze stünden der liberalen Auffassung entgegen, sich von anderen repräsentieren und somit regieren zu lassen. »Ihre Auffassung [jene der Liberalen – TB] vom Individuum und seinen privaten Interessen untergräbt jene demokratischen Verfahren, von denen sowohl die Individuen als auch ihre Interessen abhängen.« (SD, S. 32)

549 Neben den Vorzügen der Funktionalität komme noch die Stabilität hinzu. (Vgl., SD, S. 31)

550 Barber (SD, S. 19) nennt als Bestandteile *staatsbürgerlicher Kultur* bestimmte Haltungen (staatsbürgerliche Tugenden wie Respekt oder Kooperationsbereitschaft), ein bestimmtes Verhalten (Kooperation und unter anderem Partizipation) und bestimmte nicht-politische Institutionen der Zivilgesellschaft (Kirchen, Vereine und Gewerkschaften).

lassen. Auch wenn die Bürgerrolle eingeschränkt sei, würde sie Dynamisierungen politischen Lebens zeitigen. Die ideengeschichtlichen Wurzeln der Demokratie stünden in Zusammenhang mit bestimmten Werten: »*Freiheit, Gerechtigkeit, Gleichheit und Selbstbestimmung sind allesamt Produkte des gemeinsamen Überlegens und Zusammenlebens, Geschöpfe der Demokratie.*« (SD, S. 15) Politische Einrichtungen seien erst dann legitim, wenn sie diese Werte⁵⁵¹ durchsetzten. Nur durch und in einer ermöglichten Teilhabe und -nahme am Gemeinsamen könne die Heteronomie politischer Ordnung, die *Knechtschaft* in Barbers Worten, überwunden und die Bande als Ausdruck gemeinsamer Gestaltung erfahren werden. Diese Transformation, die Verknüpfung der *Adressaten und Urheber* (Habermas) des Gemeinsamen, bedarf nach Barber eines ausgezeichneten Arrangements und Modus bürgerschaftlicher Partizipation.

Das liberale Modell müsse dem entgegen als *magere Demokratie* verstanden werden: Die Fokussierung auf egoistische Nutzenmaximierung, strategisch-instrumentelles Handeln und ein abstraktes wie atomisiertes⁵⁵² Akteursmodell führten zu einer Abkehr von jeder Orientierung am Kollektiven. Die liberale Theorie begnüge sich damit, diese a-sozialen, zumindest a-kommunalen, Anlagen in ein Modell politischer Ordnung einzutragen: »*Man könnte meinen, es ginge ihr eher darum, individuelle Freiheit zu fördern als öffentliche Gerechtigkeit zu sichern, Interessen zu unterstützen als moralische Werte zu entdecken, Menschen auf sicheren Abstand zu halten als zu fruchtbarer Zusammenarbeit zu bewegen.*«⁵⁵³ (SD, S. 33) Infolge dieser Schwerpunktsetzung entgehe dem liberalen Ansatz aber ein elementarer Aspekt: Da die Freiheit des Individuums auf politischer Praxis beruhe, und

551 Werte sind nach Barber Produkte der Politik und des Rechts: Gleichzeitig kommt sowohl der Regierung ein Vorrang vor den Gesetzen als auch der Öffentlichkeit vor der Privatsphäre zu. »*Die von uns beanspruchten Rechte, die Werte, die unser Leben anleiten, sind daher nur in dem Maße legitim, wie es die Politik ist, aus der sie hervorgegangen sind. Ich behaupte hier, daß starke Demokratie die einzig durch und durch legitime Form der Politik ist.*« (SD, S. 15f.) Barber stellt hier den Aspekt des Gemachten, der Positivität, von Recht und Politik in den Vordergrund: Es kommt mithin nicht in erster Linie auf den Inhalt der Werte an, sondern auf die Konditionen ihrer Entstehung.

552 Soweit ich sehe stammt der Begriff von Taylor.

553 »*Ihre demokratischen Werte [gemeint sind die der liberalen Demokratie – TB] beruhen auf Klugheits-erwägungen und sind also vorläufige, von Entscheidungsmöglichkeiten und Umständen abhängige Mittel für ausschließlich persönliche und private Zwecke. Wir können nicht erwarten, daß sich auf einem solchen Fundament eine haltbare Theorie der Bürgerschaft, der Partizipation, des Gemeinwohls oder der staatsbürgerlichen Tugend errichten läßt.*« (SD, S. 32) Zur Verdeutlichung verweist Barber auf Hobbes politisches Modell: Das Gemeinsame ist hier nur die Angst und das Machtstreben der vereinzelt Individuen. In einem weiteren Verständnis muss der Blick auf den Souverän fallen, der in seiner Funktion für die Gemeinsamkeit der Vereinzelt steht. Daneben werde in diesem Sinne aber die politische Praxis minimalisiert und den Individuen entzogen, gerade weil nicht von kooperativem Verhalten ausgegangen werden kann. Der politisch souveräne Akt ist verkürzt auf eine Vertragshandlung, die Selbstüberantwortung an den Leviathan. Barber kritisiert zudem die Übertragung wirtschaftlichen Denkens auf die politische Praxis, die sich nach ihm auch in der vertragstheoretischen Fundierung ausdrückt. Im Hobbeschen Denken findet Barber eine Kontrastfolie in Reinform vor. Dies ist nicht der Ort, um weitergehende Rückbezüge auf Hobbes' Entwurf zu wagen. Siehe neben den Einführungen Kerstings (2009) und Münklers (2001) selbstredend den *Leviathan* von Hobbes (1996 [1651]) sowie den Sammelband Kerstings (2008) und die Studie Skinners zu Hobbes politischem Denken.

diese wiederum an kollektive Bezüge gebunden sei, fehle ihr das Verständnis eines konstitutiven Merkmals menschlicher Freiheit. Was sie eigentlich sichern wollte, verliere sie infolge einer Verengung.

*

In der liberalen Demokratie sieht Barber drei prägende Anlagen: »Sie enthält mindestens drei vorherrschende Dispositionen, von denen eine jede ganz bestimmte Handlungen, Neigungen und politische Werte nach sich zieht. Wir können diese drei Dispositionen der Einfachheit halber anarchistisch, realistisch und minimalistisch nennen.«⁵⁵⁴ (SD, S. 33) Eine strikte Distinktion dieser Typen will Barber zwar nicht behaupten, hingen sie doch zusammen, dennoch trete eine der drei meist hervor.⁵⁵⁵ Die Dispositionen unterschieden sich in ihrem Umgang mit der *Uneinigkeit*: Diese werde vom Anarchismus *geleugnet*, vom Realismus *unterdrückt* und vom Minimalismus *toleriert*. (Vgl. SD, S. 35) Die Uneinigkeit markiere das konzeptionelle Grundmotiv liberalen Denkens, und präge den *charakteristischen Interaktionsmodus* (SD, S. 34), wobei das *Zwischen* hier mehr das Trennende als das Verbindende akzentuiert. Auch Barbers *Starke Demokratie* muss auf die Fragen der Uneinigkeit eine Antwort geben und sich in der Spannung zwischen Allgemeinem und Besonderem, zwischen Autonomie und Heteronomie, zwischen Einigkeit und Konflikt, positionieren, aber dazu später.

»Der Anarchismus als eine Disposition läßt sich als die unpolitische oder politikfeindliche Dimension liberaler Demokratie begreifen. Er hält Frauen und Männern ein Bild ihrer selbst vor, in dem sie als allgemein autonome Wesen mit Bedürfnissen und Wünschen erscheinen, die sich (zumindest in der Theorie) außerhalb zwangsanwender, staatlicher Gemeinschaften befriedigen lassen.« (SD, S. 35)

Die Uneinigkeit der Menschen ließ sich nicht nur ohne staatliche Eingriffe lösen, Politik sei vielmehr die vordergründige *Ursache* von Uneinigkeit. Neben der Ablehnung politischer Ordnung betone die anarchistische Disposition individuelle (Freiheits-)Rechte. Politik werde so instrumentell verkürzt und diene einzig individueller Selbsterhaltung, der Eigentumssicherung und als Rechtsgarant, Demokratie hätte keinen eigenen Wert und sei als Mittel zum Zweck ersetzbar.⁵⁵⁶ Politische Ordnung diene hier einzig

554 Als Beispiel verweist Barber (SD, S. 34) auf das politische System US-Amerikas, dass Anteil an allen drei Dispositionen aufweise.

555 Die Distinktion der drei Dispositionen verstelle allerdings den Blick auf ihr Zusammenwirken: »In der Praxis ergänzen und kontrollieren sie einander, wobei jede die anderen in gewisser Weise gegen jene Pathologien immunisiert, für die sie ansonsten anfällig sind.« (SD, S. 87) Selbst bei Eingang der Kooperation bleibe es bei einer Instrumentalisierung von Demokratie, einer Fokussierung auf Abwehrrechte, und der negativen Haltung zu *Planung*, *öffentlichen Besitz* oder *Gleichheit* (SD, S. 88). Letztere begründet Barber allerdings nicht wie die anderen immanent aus dem Liberalismus heraus, sondern lässt sie eher für sich stehen.

556 Zugleich müsse die anarchistische Disposition begründen, warum und wie die Demokratie mehr Schutz für die Individuen biete. Ein Verweis auf die Eigenwertigkeit von Partizipation oder Inklusion reiche nicht aus.

der Begrenzung und Kontrolle politischer Macht und Machthaber.⁵⁵⁷ Die Idee der Politik als gemeinsame Gestaltung des Zusammenlebens sei dieser Auffassung fremd: »Aus solchen quasi-anarchistischen Idealen wie Freiheit, Unabhängigkeit, individueller Selbstgenügsamkeit, Marktwirtschaft und Privatsphäre entspringt eine politische Philosophie, deren Wahlspruch lautet: »Die beste Regierung, ist diejenige, die am wenigsten regiert.« (SD, S. 40) Diese Disposition steht in Spannung zum demokratischen Prinzip, folgt doch aus der Abkehr von jedweden politischen Banden, jeder politischen Ordnung und Bestimmung die Aufgabe der Gestaltung des Gemeinsamen.⁵⁵⁸

Die *anarchistische Disposition* führe über ein eingeschränktes Freiheitsverständnis zu Formen von Despotie, eben weil sie die Menschen von gemeinschaftlicher politischer Praxis distanzieren. »Die individualistische Auffassung von Freiheit schützt diese nur, indem sie die Menschen von einander trennt, und bereitet sie so, weil sie auf die anomischeren Formen der Unabhängigkeit beschränkt bleiben, ironischerweise auf die despotischen Formen von Gemeinschaft vor.« (SD, S. 72) Diese soziale Atomisierung stellt einen Kritikpunkt sowohl konservativen als auch kommunitaristischen Denkens dar. Zudem mahnt Barber die Konzentration auf *natürliche Rechte* an, mithin negative Freiheitsrechte⁵⁵⁹, denn diese könnten zwar als abstrakt-theoretische Denkfigur dienen, eine *hinreichende psycho-soziale Grundlage* würden sie aber nicht anbieten. Die Paradoxie des Freiheitsbegriffs liege wiederum darin, dass er von einer abstrakten, hypothetischen Denkfigur zu einer realen Größe hypostasiert worden sei, ohne dass dabei die Bedingungen oder Folgen rein negativer Freiheit mitgedacht worden wären. So folge aus Vereinzelung Vereinsamung, die Selbstbestimmung liefe aufgrund des Fehlens politischen Inhalts leer und die Unabhängigkeit führe zu Entwurzelung und Heimatlosigkeit. (Vgl. SD, S. 75 und S. 91) Die liberalen Theorien hätten zwar einerseits mit ihrem kritischen Blick auf »Hierarchie, Tradition, Rang, Aberglaube und absoluter politischer Macht« (SD, ebd.) die Emanzipation der Menschen vorangebracht, andererseits verabschiedeten sie mit der Heteronomie auch die Autonomie infolge ihrer Ablehnung gemeinschaftlicher Bezüge. Weil der *Anarchismus* politische Praxis negiere, treibe er die Menschen in die Arme eines *autoritären Kollektivismus* (SD, S. 76). Die Abstraktion der anarchistischen Disposition befördere einen Freiheitsverzicht der Individuen, den sie eigentlich vermeiden wollte.

557 »Das Ziel ist nicht, sich die Macht zu teilen, oder einer Gemeinschaft anzugehören, sondern Macht und Gemeinschaft einzudämmen und danach zu beurteilen, inwiefern sie Freiheit und private Interessen beeinträchtigen.« (SD, S. 37) Gemeinschaftliche Einbindungen und weitreichende Partizipation werden demgemäß eher als Gefahren begriffen. Die instrumentalisierende Perspektive verstellt nach Barber die Chancen der Politik. Im Verständnis der anarchistischen Disposition ist die *Bürgerrolle* nur eine *kluge* Erwägung, die dem individuellen Schutz diene: »Das aber heißt, wir sind politisch, um uns als Menschen zu schützen, niemals jedoch Menschen, weil wir politisch sind [...].« (SD, S. 39)

558 Auch der eingeschränkte Bezug elitenfokussierter Ansätze wird hier bestritten. Die politische Freiheit steigert sich zu einer Befreiung von Politik. In den Bereichen, wo eine politische Regelung unumgänglich erscheint, müsse sich Regierung um die »Wahrung ihrer [die der Individuen – TB] ursprünglichen Freiheit« (SD, S. 41) bemühen.

559 Das Konzept und die prototypische Bevorzugung der negativen Freiheit entwickelte Berlin (1969). Weiterführend zu dessen Relation und Bestimmungen der Freiheiten bietet sich neben Weiteren die Arbeit von Geuss (2001) an.

Die *realistische Disposition* betone zwar gleichfalls die Unabhängigkeit und die Freiheit privater Interessenverfolgung, sie reagiere aber sensibler auf Aspekte und Effekte der Macht. (Vgl. SD, S. 43) Sie akzentuiere das Moment der Sicherheit, welche in einem gewissen Grad den Verzicht auf Freiheit und Unabhängigkeit gebiete.⁵⁶⁰ »Was Vernunft und Vertrauen, Nächstenliebe und Altruismus nicht erreichen, können Furcht und die Leidenschaft, die sie in ihre Dienste nimmt, ohne weiteres sichern.« (SD, S. 44) Der Gedanke ist nach Barber folgender: Die Menschen können sich zwar selbst nicht beherrschen, aber eine Instanz schaffen, die sie beherrscht und überwacht und so das Abgleiten in den Despotismus verhindern, der aufgrund der fehlenden Absicherung anarchistischer Verhältnisse drohe. (Vgl. SD, S. 45) Die Frage ist dann, wie sich diese qualitative Auszeichnung der höheren Ebene ausweist.⁵⁶¹ Das *hedonistische Eigeninteresse* werde weder *geändert* noch *verwandelt*, sondern *manipuliert* und übertragen, wodurch sich der politische Raum verzerre und seiner gemeinschaftlich-öffentlichen Komponenten beraubt würde.⁵⁶² Da sich die Konflikte nach diesem Modell nicht autoharmonisch in privater Interessenverfolgung regelten, führe Uneinigkeit potentiell zu Destabilisierung, der begegnet werden müsse. Nach Barber geht diese unterdrückende Tendenz soweit, dass sie auch die Freiheit zu vernichten droht.⁵⁶³ (Vgl. SD, S. 49)

Die *realistische Disposition* betone die einhegenden Potentiale der Politik: Die Verzerrungen menschlicher Handlungen infolge von Leidenschaften und Machthunger vor Au-

560 Wiederum kann als Beispiel Hobbes dienen, nach dem die Naturzustandsbewohner auf ihre Freiheit verzichten und sich so unter den Schutz eines Dritten begeben.

561 Geht es darum, Personen zu finden, die sich qua Sozialisation, Herkunft oder Charakter auszeichnen, oder darum, Institutionen bestimmter Art zu installieren?

562 »Menschen sehen sich nicht genötigt, ihre privaten Interessen öffentlich zu überprüfen und zu reformulieren, stattdessen werden sie ermutigt, öffentliche Güter in private Interessen umzumünzen.« (SD, S. 46) In Barbers Beschreibung würde die Rahmgebung privater Interessenverfolgung, die Einhegung der Uneinigkeit, schnell zu einer Eigendynamik der Macht führen, die die Freiheit bis auf einen kleinen Bereich einschränkt: Den Grund dafür verortet er in der *Schizophrenie* des liberalen Ansatzes, keine *Mittelwege* sehen zu können; nach diesem Ansatz müsse man sich zwischen absolutem Zwang und absoluter Freiheit entscheiden. Steht das anarchistische Modell für diesen Weg, versucht sich der realistische Entwurf an jenem. »Aus ihren Werkzeugen zur Befreiung werden Instrumente der Unterwerfung, während ihre individualistischen Ziele zu Ursachen gesellschaftlicher Unordnung und Anomie werden.« (SD, S. 48)

563 Zu fragen bleibt, wie eine demokratische Ordnung den eigenen Anspruch, den Bürger ernst zu nehmen, und die Angst vor ihm, seinen Leidenschaften und Missbräuchen, vereinbaren kann. Eben weil der Bürger als Gefahr wahrgenommen wird, muss er prinzipiell an direkter Einflussnahme gehindert werden, zudem sollten auch indirekte politische Institutionen wie Repräsentationsverhältnisse direkte Rückgriffe auf Bürger vermeiden, da ansonsten wiederum Risiken in Kauf genommen würden. Eine unmittelbare und ungefilterte Übernahme von Direktiven des Volkes durch die Repräsentanten gefährdet deren Vermittlungsfunktion führt zu Destabilisierung. Letztlich ist es dabei irrelevant, ob sich das Volk über Referenden (Brexit) oder Wahlen (AFD) äußert, oder ob sich die Repräsentanten zu eng an die öffentliche Meinung (so eine Kritik an Seehofer) bindet. Wenn die Affinität des Volkes zu Extremen, Leidenschaften und Populismus die Quelle des Risikos ist, muss ein Rückgriff auch Seitens der Repräsentanten ausgeschlossen werden. So verstanden kann das Volk keine Kontrollinstanz der Machthabenden sein, diese müssen selbst Schutzmechanismen vor Machtmissbräuchen und anderweitige Kontrollinstanzen (wie *checks and balances*) einrichten.

gen, steht sie zwischen den Polen Anarchismus und Despotie, zwischen Sicherheit und Freiheit. (Vgl. SD, S. 78) Ziel sei, beide Anlagen voreinander zu schützen, »das Individuum vor dem Tier und Freiheit vor sich selbst« (SD, S. 79) sowie die *Rechtsperson* vor den *Misanthropen*. Diese Dilemmata seien unter den dem Liberalismus immanenten Voraussetzungen nicht lösbar, denn das *Wunder*, diese Spannung zu lösen, verlange eine *Theorie der Bürgerschaft* (SD, S. 80). Der Liberalismus könne die Bürger, die Mitglieder einer politischen Gemeinschaft, aufgrund ihrer Angst vor der Masse, dem Pöbel, der emotionalen Menge, nicht als konstruktive Kraft verstehen und nehme daher Zuflucht in die machtbetonte Einhegung der notwendig Unvernünftigen. Die Politik bleibt für die Bürgerschaft im liberalen politischen Denken der realistischen Disposition eine im wortwörtlichen Sinne Utopie, sie kennt keine Vermittlung von *Freiheit und Macht*.

Der Minimalismus versucht sich aus den Spannungen der beiden anderen Dispositionen zu lösen und »fragt sich, wie die souveräne Macht des Realisten und die vorgegebene grenzenlose Gier des Menschen nach Herrschaft so in den Griff zu bekommen ist, daß die Anarchie nicht als einziger Zufluchtsort erscheint.« (SD, S. 49) Aufgrund der Einsicht, dass Macht gleichzeitig unabdingbar wie ihre Kontrolle notwendig ist, stellt sich die Frage, wie die Wächter überwacht werden können.

»Daher tritt der Minimalismus für eine Politik der Toleranz ein, die bei allen Interaktionen auf Mäßigung drängt, jeden Verzicht auf persönliche Freiheit vorbehaltlich formuliert, jede Übertragung von Autorität durch garantierte Rechte beschränkt und jedes Beschneiden der Privatsphäre durch Grenzen schützt.« (SD, S. 49f.)

Da die Uneinigkeit weder unterdrückt noch aufgelöst werden könne, müsse sie ausgehalten und dementsprechende institutionelle Arrangements getroffen werden. Diese Institutionen müssen dann einerseits die Konflikte einhegen, andererseits müssen sie selbst eingehegt werden.

»Er beschwört eine Konzeption von bürgerlicher Gesellschaft als einer Assoziationsform herauf, welche die Individuen ohne Zwangsmittel miteinander verbindet und die schroffen Machtbeziehungen zwischen atomisierten Individuen und einer monolithischen Regierung vermittelt.« (SD, S. 52)

Im minimalistischen Modell hebt Barber die Betonung der pluralistisch-politischen Aktivität sowie das Staatsbürgerverständnis positiv hervor, weil diese beiden Punkte über das liberale Denken hinaus auf einen *stärkeren* politischen Ansatz verwiesen. Dennoch fänden sich auch hier die Fokussierung auf Eigeninteressen und ein instrumentelles Politikverständnis.⁵⁶⁴

564 »Die liberale Toleranz fordert in keiner Hinsicht ein hohes Maß an Tugend, wechselseitige Achtung beruht nicht auf altruistischen Haltungen, Selbstbeschränkung nicht auf Uneigennützigkeit, und Pluralismus nicht auf gemeinschaftlichen Werten. Sie sind lediglich Mittel, die dem Einzelnen die Gewähr bieten, daß andere gezügelt werden.« (SD, S. 52f.) Die von Barber angesprochenen positiven Tendenzen werden vom Minimalismus selbst nicht eingeholt, er »bleibt jenem radikalen Individualismus verpflichtet« (SD, S. 55): So ist er prohibitiv statt kreativ und vernachlässigt die angelegten kooperativen Ansätze, daneben ermangele es ihm an einer öffentlichen Perspektive. Der liberalen Auffassung von De-

Infolge der Übertragung des *epistemologischen Skeptizismus* ergäben sich Komplikationen: »Die minimalistische Strategie will persönlicher Freiheit ein Asyl bieten: wenn Wahrheit und Prinzipien auf immer und ewig ungewiß bleiben, dann können sie gerechtfertigterweise nicht gegen die Überzeugungen von Individuen angeführt werden.« (SD, S. 82) Auch wenn Barber zugesteht, dass es im politischen Raum nicht die Wahrheit gebe, schade die Einschränkung auf verallgemeinerbare politische Inhalte der politischen Praxis mehr als sie helfe.⁵⁶⁵ Wenn die Distanz zu objektiven Wahrheiten ernst genommen würde, so schlossen sich alle nicht-verallgemeinerbaren bzw. alle *potentiell* widerlegbaren Inhalte, Meinungen und Interessen von selbst vom politischen Diskurs aus – wir hatten dies schon bei Rawls und auch bei Habermas angesprochen: »Ein skeptischer Minimalismus bietet einen gewissen Schutz, aber nur um den Preis einer Schwächung der Tatkraft. Eine Bürgerschaft kann nicht gedeihen, wo Bürger keine Überzeugungen haben; und ohne Bürger bleibt die Freiheit praktisch gefährdet [...].« (SD, S. 82f.) Die Furcht vor eventuellen Heteronomien lähme die politische Praxis: Würde die politische Steuerung nicht mehr von den Bürgern betrieben, würde sie von externen Instanzen wie dem Markt übernommen.⁵⁶⁶ »In Wirklichkeit überläßt dieses Verfahren sämtliche Konfliktlösungen einem Bereich, in dem willkürliche Macht herrscht und der Wille einiger schwerer wiegt als der Wille anderer.« (SD, S. 85) Die Angst vor den Unwägbarkeiten von Praxis führt einerseits in die Entleerung politischer Aktivität (Abstraktion, Formalisierung, Universalisierung) und andererseits zu einem fehlenden Verständnis der Möglichkeiten (und Bedingungen) politischer Gestaltung. Aus dieser Mäßigung bzw. Vermeidung folge schnell Untätigkeit, und aus der Untätigkeit wiederum Nihilismus. (Vgl. SD, S. 84) Aus Sicht Barbers muss der politische Prozess trotz der Komplikationen in den Vordergrund gerückt werden:

»Ein Befürworter starker Demokratie würde jedoch argumentieren, die richtige Reaktion auf Ungewißheit und metaphysischen Irrtum könne nicht Passivität oder Tolerierung aller privaten Urteile, sondern müsse vielmehr die Suche nach Formen des politischen Urteils sein, die ohne Metaphysik, Erkenntnistheorie oder unabhängige Gründe auskommen.« (SD, S. 86)

Die Antwort könne nicht der Ruf nach weniger Politik sein, sondern nach mehr oder besserer Politik, nach Partizipation und einer *aktivierten Bürgerschaft*.

*

mokratie fehlt in allen drei Perspektiven ein konstruktiver Bezug zum Gemeinsamen politischer Ordnungsfragen. Auch wenn der Minimalismus positive Tendenzen ausweist, so teilt er doch die grundlegenden Mängel der liberalen Position. (Vgl. SD, S. 54)

565 »Die Allgemeinheit ist eine Abstraktion, die für konkrete Menschen wenig Wert hat.« (SD, S. 76)

566 Die Prüfung der Rechtfertigung ist andererseits schon vor der eigentlichen Äußerung angesiedelt: Nur solche Argumente sind zugelassen, die beispielsweise einen Verallgemeinerungstest bestehen. Eine andere Möglichkeit ist der Pluralismus Fraenkels, in dem sich partikular-egoistische Interessenverfolgung auch auf öffentlich-politischer Bühne abspielen darf, der Ausgleich in der Resultante gleichsam nachgelagert ist.

Die drei Dispositionen treffen sich in der Akzentuierung des Individuums, welches jeden politischen, sozialen und kommunalen Bindungen entoben werde. Einerseits könne nur das Individuum selbst über sich verfügen, jede äußere Bestimmung und jede Ein- und Verbindung muss sich vor diesem rechtfertigen und legitimieren. (Vgl. SD, S. 56) Andererseits werde das Individuum so als integre, sich genügende Einheit losgelöst vor allen Kontexten und Relationen gedacht, wodurch überindividuelle Bezüge nur als Heteronomie verstanden werden können: Jede Bindung bedeute einen Verlust an Unabhängigkeit und Freiheit. Daneben stehe jedoch die Einsicht, dass nur im Staat der Naturzustand verlassen und Freiheit gesichert werden könne. (Vgl. SD, S. 58) Diesem Dilemma entspreche die ambivalente Verortung des Individuums zwischen der Vernunft und der Leidenschaft. Verschiedene Komponenten der liberalen Theorie stützten sich jeweils auf eine dieser Anlagen, ohne dass zwischen ihnen eine Vermittlung geleistet werden würde.

Das Axiom der Unabhängigkeit verunmögliche jeden Anschluss an Kooperationsverhältnisse und reduziere koexistentielle Bezüge auf strategische Ausnutzung eigenen Vorteils und des Strebens nach Sicherheit.⁵⁶⁷ (Vgl. SD, S. 59) Eine Ursache für dieses defizitäre Verständnis ist nach Barber der Abstraktionsgrad der anthropologischen Grundlegung, der sich aus der ideengeschichtlichen Verwurzelung in den Vertragstheorien herleite:

»Sie porträtiert den Menschen als ein Bündel naturgegebener Notwendigkeit, das mit einer durch das Recht geschaffenen, künstlichen Notwendigkeit in Wechselwirkung steht: natürliche Begierde und geschaffene Furcht begegnen sich auf einem Schauplatz, der vom Reiz-Reaktions-Schema beherrscht wird, um so ein künstliches Gemeinwesen und eine erzwungene Ruhe zu erzeugen.« (SD, S. 60)

Diese Position standardisiere und naturalisiere die liberale Theorie und setze die Dekontextualisierung als anthropologisches Prinzip, was zu den angemahnten Verzerrungen führe. Nach Barber lässt sich ein adäquates Verständnis vom Menschen eben nicht durch den Abzug seiner Einbindungen, sondern einzig durch eine positive Aneignung derselben in politische Praxis erarbeiten. Die Loslösung des Menschen aus sozialen Bezügen führe zu einem fehlgeleiteten Verständnis individueller und kollektiver Formen der Koexistenz.⁵⁶⁸

Aus diesen defizitären anthropologischen Grundannahmen folge ein demokratisches Unvermögen:

567 Diesem Verständnis entspreche das Wesen des Konsumenten, des *homo oeconomicus*: »Der Konsument ist ein Geschöpf mit großem Verstand, den er für niedrige Zwecke einsetzt.« (SD, S. 59)

568 Diese Abkapselung führe die liberale Theorie zu einem problematischen Menschenbild: »Als begehrlisches Geschöpf, dessen Vernunft nur der Begierde verpflichtet ist, erscheint uns der liberale Mensch unfähig, das Gewicht seiner Ideale zu tragen. Freiheit wird ununterscheidbar von Eigennutz und von innen heraus durch Teilnahmslosigkeit, Entfremdung und Anomie zerstört. Gleichheit wird auf die Tauschbeziehungen des Marktes reduziert und von ihren unverzichtbaren familiären und sozialen Kontexten abgetrennt; Glück bemisst sich zum Schaden des Geistes an der materiellen Befriedigung.« (SD, S. 61) Barbers Rekurs auf stark normative Begriffe wie Entfremdung und Anomie stellt auf dessen Menschenbild ab, welches den Menschen als in einem sozialen Gefüge eingelassen begreift. Werde diese Komponente gestrichen, würden soziale und politische Strukturen dem Wesen des Menschen nicht mehr gerecht und so folge eine *Entartung*.

»Weil die liberale Rechtfertigung der Demokratie so mager und vorläufig ist, sind diese Schwächen unvermeidlich. Denn Rechtfertigung fällt eher negativ als positiv aus, so daß keine Form der Bürgerschaft vorstellbar ist, die mehr einschließt als Absprachen zur Förderung egoistischer Interessen. Es genügt einfach nicht, nur um unserer Freiheit willen Demokraten zu sein.« (SD, S. 62)

Der Freiheitsbegriff selbst sei im liberalen Verständnis eingeschränkt, bezöge er sich doch fast ausschließlich auf die negative Freiheit und marginalisiere infolgedessen die Potentiale positiver Freiheit. Die Begründung demokratischer Strukturen über klugheitsorientierte Figuren wie Freiheit, Nutzen und Interesse blieben willkürlich und rein funktional, und nach Barber defizitär.

»Was wir »magere Demokratie« genannt haben, verschafft uns weder die angenehmen Seiten der Partizipation, noch die Autonomie und Selbstbestimmung einer dauerhaften politischen Tätigkeit, noch die bereichernde Gegenseitigkeit geteilter öffentlicher Güter – der gemeinsamen Beratung, Entscheidung und Arbeit.« (Ebd.)

Die liberale Theorie ignoriere die Bezogenheit der Menschen aufeinander ebenso wie kreative, politische Dynamik der Modi des *Ko* (Kommune, Kollektiv, Kooperation und Koexistenz). In Kontrast zu diesem Denken versucht Barber *»eine alternative Rechtfertigung zu entwickeln und Demokratie mit einer bürgerlichen Kultur zu verquicken, die der Bürgerbeteiligung, der Rolle der Bürgerschaft und der politischen Betätigung, also den zentralen Tugenden der Demokratie, einen hohen Stellenwert einräumt.«* (SD, S. 63)

Infolge der Dominanz des liberalen Denkens im momentanen Zeitgeist obwalte eine grundsätzliche Skepsis gegenüber partizipativen Elementen in politischen Ordnungen.⁵⁶⁹ Direkte Formen von Demokratie seien noch immer verknüpft mit der Radikalität

569 Ungezügelter Demokratien verkämen zu alle freien Räume okkupierende Planungsanstalten. Volksregierungen führten zwangsläufig zu totalitären Despotien, in denen Mehrheiten ihnen ausgelieferte Minderheiten unterdrückten, Plebiszite hingegen dienten leidenschaftsverblendeten, rasenden Minderheiten dazu, ihre obskuren Wünsche und Vorstellungen einer ohnmächtigen Mehrheit aufzuoktrozieren. Daneben steht unvermittelt das Wohlwollen gegenüber gesellschaftlichem Protest, Mitsprache und Emanzipationsbegehren. Diese Ambivalenz zeigt sich auch in der zugewiesenen Kausalität *defizitärer* Entscheidungen, infolge derer den immanenten Verzerrungen direkter Demokratie eine offenkundige Richtigkeit und Vernünftigkeit von Entscheidungen gegenübersteht. Über politische Prozesse muss eben nicht entschieden werden, wenn es das Richtige, Vernünftige, Funktionale gibt. Zur Einsicht und Erkenntnis der *Sachlagen* und *Fakten* sind einzig die Repräsentanten in der Lage, denen ausgewiesene Experten und *Sachverständige* beratend zur Seite stehen und deren Einschätzung von Neutralität, *Sachbezogenheit* und den Tugenden von Effizienz und Effektivität gekennzeichnet ist. Diese Argumentationslinie entzieht Politik die Möglichkeit der Entscheidung und reduziert sie auf ein technokratisches, administratives Reagieren. Die Legitimität von Entscheidungen ergibt sich nicht über die Wege ihres Zustandekommens, sondern aufgrund ihrer Entsprechung in der Sachlage. Eine zweite Argumentation schreibt der direkten Demokratie immanent Fehlentwicklungen zu, die die eigentliche Willensbekundung verstellen und verzerren. Zwar ist die Bevölkerung noch souverän und ihr Willen relevant, ihre eigentliche Absicht kommt aber in direkt-demokratischen Verfahren nicht zur Geltung. Die direkte Demokratie scheitert immanently im Setzen falscher Anreize (Leidenschaften, Emotionen, Ängste) und in Anbetracht des Objekts, also dessen Diffizilität und Komplexität, die repräsentative Demokra-

der Jakobinerherrschaft, dem *Terreur*⁵⁷⁰, und der Angst vor der *Pöbelherrschaft*.⁵⁷¹ Als Folge ergebe sich ein Anspruch nach Gewaltenteilung, Beschränkung der Regierungsgewalt und *checks and balances* an demokratische Ordnungen.⁵⁷² (Vgl. SD, S. 65f.) Neben diese

tie hingegen scheitert in ihrer falschen Benutzung und Benutzern, also an externen Instanzen. So offenbart der Brexit die Fehler direkter Demokratie selbst, wogegen die Wahl rechtspopulistischer Parteien kein Signum strukturellen Versagens repräsentativer Demokratie ist, sondern der Ängste der Wähler und der Tugendlosigkeit politischer Akteure. Einerseits eignet dieser Argumentation noch ein Wohlwollen politischer Partizipation, auch wenn es aufgrund seiner Defizite nicht realistisch bzw. realisierbar ist, andererseits zeigt sich anhand der unterschiedlichen Positionierung der Demokratietypen ein Ungleichgewicht: Kurz gefasst löst sich die Bewertung der direkten Demokratie von allen Rücksichtnahmen, vielmehr wird sie mit einem Ideal gleichgesetzt, dass sofort, ohne Erfahrung und Lernprozesse zu funktionieren hat und ohne Beachtung historischer und situativer Umstände auskommt, die direkte Demokratie hat weder Potentiale der Aneignung noch die Möglichkeit vermittelnder Instanzen und kann nicht wie die repräsentative Demokratie an Umstände angepasst werden. Zwischen den direkt-demokratischen Verfahren in der Schweiz und dem Referendum zum Brexit gibt es in dieser Lesart keine relevanten Unterschiede, was die Verstellungen dieser Diskussion verdeutlicht. Diese Hinweise zum Diskurs um die direkte Demokratie müssen genügen.

570 Der Vergleich mit dem historischen Ereignis akzentuiert einseitig die Risiken und Defizite direkter Demokratie, ohne dabei die Grenzen der Übertragbarkeit zu bekunden. Ähnlich angelegt scheint der Hinweis auf die Weimarer Republik zu sein, um die Gefährlichkeit der direkten Demokratie zu belegen: Zunächst wäre hier der Beweis zu erbringen, dass nicht die instabilen (politischen, sozialen und kulturellen) Verhältnisse die demokratischen Strukturen zerstört hätten, sondern dass die harmonische und stabile Ordnung und Gesellschaft Weimars durch die perfiden Zersetzungskräfte direkter Bürgerbeteiligung unterhöhlt wurden. Ab von der Polemik: Gleichwohl beiden Aspekten eine Rolle in der Destabilisierung zuerkannt werden kann, bleibt das argumentative Potential und die Übertragbarkeit in Hinsicht einer Einschätzung direkt-demokratischer Elemente zumindest hinterfragbar. Problematisch ist die Annahme einer Übersetzung ohne das Bedenken der historischen, konkreten Umstände.

571 Andere Einflüsse stellen die skeptischen Entwürfe wie die Talmons (2013 [1952]), Poppers (2003 [1945]), aber auch Fraenkels und Eisenstadts (1998) dar. In der deutschen Diskussion um direktere Formen von Demokratie blieben die Erfahrungen Weimars lange Zeit einflussreich. Siehe zum Beispiel die zumeist kritischen Positionen im Sammelband von Randelzhofer und Süß (1986) aus Anlass des 35-jährigen Bestehens des Grundgesetzes, wobei diese abwehrenden Stellungnahmen auch vor dem Hintergrund der RAF sowie der aufkommenden Bürgerbewegungen gesehen werden muss.

572 Die Einforderung von Gewaltenteilung bleibt selbst auf die ursprüngliche Souveränität des Volkes bezogen. Der konstitutiven Selbstbestimmung des Volkes kann ebenso wenig eine Instanz, ein Prinzip, zuzugehen noch ist die Souveränität an ihrem Ursprung teilbar. Die Teilung der Gewalten kann sich demnach nicht als Anspruch an die Volkssouveränität richten, allenfalls als Maßgabe an ihre institutionelle Ausgestaltung. Letztlich steht die Gewaltenteilung weniger mit demokratischen denn mit staatlichen Aspekten in Zusammenhang: Die Teilung der Gewalt, der Macht und Autorität dient der Reduktion des Risikos von Missbräuchen und Monopolbildungen, und gewährleistet so Stabilität und gegenseitige Kontrolle verschiedener Instanzen. Auch wenn die Vermittlung beider Prinzipien (der Demokratie und des Staats/Status) durchaus als Ziel begriffen werden kann, bleibt dennoch ihre Distinktion und jeweilige Eigenart relevant und zu beachten. Die Forderungen nach Gewaltenteilung selbst scheint durch die Fragilität und Fraktalität politischer Entscheidungskompetenz – zumindest momentan – unzeitgemäß und zugleich stellt sie sich der Verwaltungswissenschaft und dem öffentlichen Recht umso mehr als Problem. Gerade die Fraglichkeit der Handlungsfähigkeit von staatlicher Politik oder Parlamenten verweist auf diesen Aspekt.

notwendigen Strukturen trete die Warnung vor zu viel Bürgerbeteiligung.⁵⁷³ Der Elitismus großer politischer Theorien (SD, S. 67) führe ein Misstrauen mit sich, zu welchem aber beide Seiten berechtigt seien: »In Wahrheit hat das Volk nicht weniger Grund, seinen philosophischen Ratgebern zu mißtrauen, wie umgekehrt solche Ratgeber dem Volk.« (SD, S. 68) Die Ratsschlüsse der Philosophen, wenn wir bei Barbers Nomenklatur bleiben, und deren kritische Distanz zu direkt-demokratischen Elementen, litten an einer verzerrten Perspektive, fuße ihre Beurteilung doch auf beschränkten Horizonten liberalen Denkens. So würden hier partizipatorische Demokratien mit Totalitarismen und anderen Extremformen in Sippenhaft genommen.⁵⁷⁴ (Vgl. SD, S. 69) Obgleich Barber zugesteht, dass es auch potentiell defizitäre Modelle direkter Demokratie gebe (*Einheitsdemokratie*⁵⁷⁵), könnten die

Zur Gewaltenteilung siehe die Arbeiten Hegewischs (2016), Rackys (2005) und Möllers (2005). Rosanvallon (2010) indes bemüht sich um eine Vermittlung der Legitimität politischer Ordnung mit ihren volkssouveränen Horizonten und den verschiedener Ebenen und Imperative der Umsetzung, mit welchem ebenso Aspekte der Kontrolle und Reflexivität einhergehen.

- 573 Zum Beispiel führte Huntington Mitte der Siebziger Jahre die Krise der Demokratie dieser Zeit auf die politische Inklusion der Frauen und Afroamerikaner zurück. Barber zitiert Huntington zudem mit dessen Forderung nach einem nötigen Grad »von Apathie und Nichteinmischung seitens einiger Individuen und Gruppen.« (SD, S. 66) Siehe auch Negri und Hardt (2004, S. 49 – 52), die Huntington überspitzend als *Geheimrat* beschreiben. Wenn die Repräsentation dazu dient, das Volk vor sich selbst und seinen Verfehlungen zu schützen, dann wäre es nur konsequent, auch auf Wahlen zu verzichten, könnte die Bevölkerung doch auch hier Demagogie zum Opfer fallen.
- 574 Wenn Haus (KEA, S. 228) es kläglich findet, dass direkt-demokratische Politikgestaltung nur vergleichsweise vernünftige und überlegte Ergebnisse zeitigt, und er daraufhin fordert, dass direkte Demokratie nur dann einen Mehrwert hätte, wenn bis dahin marginalisierte Argumente Eingang fänden, missversteht er den Anspruch von Demokratie und ihrer Legitimitätseinholung. Der entscheidende Punkt liegt hier nicht im Streit zwischen output- und inputorientierten Demokratietheorien (siehe dazu Schmidt); Haus steht nicht vor der Wahl zwischen ineffizienter Direktdemokratie und effizienter *Elitendemokratie*. Barbers wies just darauf hin, dass empirisch beide Typen vergleichbare Resultate erbringen. Die Frage ist an dieser Stelle also, ob bei ähnlichen Ergebnissen eine Beteiligung der Bevölkerung in demokratietheoretischer Hinsicht wünschenswert ist bzw. ob aus mehr Beteiligung mehr Legitimität folgt.
- 575 Die *Einheitsdemokratie* lehne zwar wie die *Starke Demokratie* Repräsentationsverhältnisse ab, gleichwohl ist sie stärker konsensorientiert, ihre zentrale Norm sei die Einheit. Die Forderung nach Einstimmigkeit schwäche aber wiederum die Stellung des Bürgers, betone zentralistische Strukturen und ließe den Bürger in einem homogenen Kollektiv aufgehen. (Vgl. SD, S. 143) Die Akzentuierung der Homogenität schade der Autonomie: »Weil Partizipation in größeren Verbänden der Identifikation mit eben diesem Verband, Autonomie und Selbstgesetzgebung der Einheit und Selbstverwirklichung der Gruppe untergeordnet wird, ist die Einheitsdemokratie konformistisch, kollektivistisch und häufig auch repressiv.« (Ebd.)
- Barber erkennt diesem Modell eine Relevanz in kleinen, wenig pluralen Gemeinschaften zu, wobei er auf die Risiken totalitären Entartung hinweist. Diese Kritik an der *Einheitsdemokratie* dürfe nicht zu einer absoluten Ablehnung direkt-demokratischer Institutionen generalisiert werden. Zwar verweise auch die *Einheitsdemokratie* auf solche Elemente, deren positive politische Kraft sie aber nicht nutzen könne. Die Ablehnung direkter Demokratie rekurriere zumeist auf dieses Zerrbild der *Einheitsdemokratie*. Auch bezüglich des *unabhängigen Grundes* sieht Barber deutliche Defizite im Falle der *Einheitsdemokratie*, denn das symbolisch aufgeladene Kollektiv werde durch externe Qualitäten ausgewiesen. »Das Versprechen der Einheitsdemokratie verflüchtigt sich: ihrem Unvermögen, im Gegensatz zu schwachen Demokratie auf das Prinzip der Repräsentation und verdeckt unabhängige

eindeutig von einem Konzept abgegrenzt werden wie es Barber vorschwebt (*Starke Demokratie*).

4.2 Die Starke Demokratie – Lebensform, Transformation, Pluralismus

»Starke Demokratie ist eine entschieden moderne Form partizipatorischer Demokratie. Sie beruht auf dem Gedanken einer sich selbst regierenden Gemeinschaft von Bürgern, die weniger durch einheitliche Interessen vereinigt sind als durch staatsbürgerliche Erziehung, und die eher aufgrund ihrer staatsbürgerlichen Einstellungen und partizipatorischen Institutionen als durch ihren Altruismus oder ihre Gutmütigkeit die Fähigkeit erworben haben, einen gemeinsamen Zweck zu verfolgen und nach dem Gegenseitigkeitsprinzip zu handeln.« (SD, S. 99)

Mit der *Starken Demokratie* versucht Barber ein Konzept darzulegen, das die konstruktive Austragung von Uneinigkeit erlaubt und den Ängsten vor direkter Demokratie mit dem Verweis auf eine affirmative Aufnahme pluralistischer Elemente und einer geschützten Privatsphäre, die neben den öffentlichen Raum treten solle, begegnet. Zwar orientiert sich die *Starke Demokratie* am klassischen *Polis*-Modell, sie sei aber nicht mit diesem identisch: So verzichte sie zum Beispiel auf die starken Homogenitätsansprüche des klassischen Typs sowie dessen Orientierung an kleinen Gemeinwesen. »So wie starke Demokratie hier vorgestellt wird, handelt es sich um eine neue Theorie, die sich auf eine Vielzahl tradierter Verfahren stützt und durch klassische Theorien von Gemeinschaft, staatsbürgerlicher Erziehung und Bürgerbeteiligung gefördert wird.« (SD, S. 100) Nur starkdemokratische Politik könne Kooperation und Verständigung in einem ansonsten durch Uneinigkeit geprägten Bereich erlauben und Heteronomie und Autonomie zum Zwecke der Überwindung der niederen Natur des Menschen konstruktiv vermitteln.⁵⁷⁶ Dabei entspräche die *Starke Demokratie* der Bedürfnisstruktur des Menschen, dessen Defizite und Spannungen sie nicht negiere, sondern transformiere und so ein Medium zwischen Individuum und Gemeinschaft, zwischen Allgemeinwohl und Eigeninteressen, zwischen Eintracht und Uneinigkeit ausbilde.⁵⁷⁷ Der Korrespondenz kommt in Barbers Konzeption eine zentrale Position und Funktion zu, verschränkt sie doch die menschlichen Anlagen und die politische Ordnung kooperativer Kollektive. Barber geht dabei davon aus, dass sich das menschliche Verhalten mit den Umständen ändert und die Individuen die Potentiale politischer Praxis

Gründe verzichten zu können, fügt sie noch die ernsthafteren Gefahren der Moderne hinzu, die das Konformismus und der erzwungenen Zustimmung, nämlich.« (SD, S. 145f.)

576 Die Annahme einer niederen ist ebenso problematisch wie die Auszeichnung einer höheren Natur. Den Essentialismus, den Barber mit der Ablehnung einer qualitativen Kennzeichnung demokratischer Praxis vermeiden wollte, holt er durch die Behauptung der Adäquatheit menschlicher Bedürfnisse und demokratischer Praxis/Ordnung wieder ein.

577 *Starke Demokratie* ermögliche eine produktive Umsetzung: Der Mensch sei »abhängig, doch unter demokratischen Verhältnissen im Besitz der Selbstbestimmung; unzulänglich und unwissend, doch unter demokratischen Verhältnissen belehrbar; egoistisch, doch unter demokratischen Verhältnissen kooperativ; eigensinnig und solipsistisch, unter demokratischen Verhältnissen jedoch schöpferisch und zu echter Selbstveränderung fähig.« (SD, S. 101f.)

nutzen würden.⁵⁷⁸ Die Transformation gelänge »mit Hilfe einer äußerst erfinderischen und entdeckungsfreudigen Politik [...]. Starke Demokratie versucht, eine öffentliche Sprache zu schaffen, die private Interessen so umzuformulieren imstande ist, daß sie für eine öffentliche Aufnahme empfänglich werden.« (SD, S. 102) Auch Rawls ging dieser Transkription im öffentlichen Vernunftgebrauch nach. Haus verweist auf den zweiseitigen kreativen Prozess, der den normativen Kern der Konzeption Barbers bilde: »Zum einen die Vorstellung einer Transformation der Bürger im Fortgang politischer Beteiligung; zum anderen die Annahme einer Transformation politischer Inhalte durch einen kreativen Prozeß der Perspektivenveränderung.«⁵⁷⁹ (KEA, S. 220) Die Anwendung *Starker Demokratie* ginge mit einem Impuls einher: Sie berge ein aktivierendes Potential, mit dem sich Kommunalität und Egalität nicht weniger verbänden als ein Vertrauen in die Potentiale und Kompetenzen des Menschen.

»Zum ersten Mal wird die Möglichkeit, private Angelegenheiten in öffentliche, Abhängigkeit in Interdependenz, Uneinigkeit in Kooperation, Willkür in Selbst-Gesetzgebung, Bedürftigkeit in Liebe und Knechtschaft in Bürgerschaft zu transformieren mit dem Gedanken der Bürgerbeteiligung verbunden.« (SD, S. 102f.)

Politik solle Zweck und Mittel sein, bei dem die Aspekte der Funktion und Performanz ebenso relevant seien wie die Potentiale an kooperativer Partizipation und der Sinn-

578 Die beanspruchte Transformation des Bürgers und dessen sich mit den Umständen ergebende Eignung wie Neigung zu Verhältnissen *Starker Demokratie* lässt es nicht zu, die Umsetzbarkeit der *Starken Demokratie* anhand der gegebenen Bürger zu verifizieren. Weil den Bürgern die Möglichkeit fehle, könnten sie weder bürgerschaftliche Kompetenz noch Geschick, weder Verantwortungsgefühl noch eine gemeinschaftliche Orientierung entwickeln. Barbers Betonung des transformativen Potentials soll diesen Kurzschluss vermeiden. Einerseits öffnet Barber somit eine Flanke: Schon Rousseau wurde vorgeworfen, nicht mit den Menschen zu rechnen, wie sie seien, sondern sich passende Bürger der Idee nach zurechtzulegen, um dann auf die Veränderung der Umstände und die damit einhergehende Transformation der Menschen zu verweisen. Dem Vorwurf kann von Seiten Barbers entgegnet werden, dass er durchaus von einer langsamen Veränderung ausgeht und um den hohen Anspruch weiß. Wenn Barber daneben auf die staatsbürgerliche Erziehung verweist, um die entsprechenden Qualitäten zu bilden, muss er wiederum dem Vorwurf der Erziehungsdiktatur begegnen. Andererseits zeigt sich die Problematik auch in der Auseinandersetzung mit dem Brexit: Einmalige Referenden, die in krisenhaften Situationen und zu komplexen wie aufgeladenen Themen stattfinden, stehen direkt-demokratischen Strukturen gegenüber, die über ihren strukturellen Status und kontinuierliche Anwendung zu einem politischen Instrument wachsen, dass Bürger selbstbewusst und verantwortlich nutzen. Entscheidend sind die Unterschiede im Zugang, dem Stellenwert und dem Verständnis: Die Potentiale direkter Demokratie lassen sich nicht in einer spezifischen Situation absehen, sondern eher in einer langfristigen Umstellung politischer Praxis. Direkte Demokratie kann ihren Nutzen zeigen, wenn sie nicht ein einmaliges Ereignis ist, sondern eine Struktur politischer Gestaltung.

579 Haus (KEA, S. 227f.) spricht sich gegen eine positive Vereinseitigung des kreativen Transformationsprozesses aus, könne dieser doch auch zu reaktionären oder den konservativen Ergebnissen führen. Da Haus im Denken Barbers eine absolute Konsensverpflichtung ausmacht, und alle Bürger Veto-Spieler somit sind, würde Politik und Veränderung eher verhindert als erleichtert. Im Anschluss verweist Haus wiederum auf die *Wirklichkeit* der Umsetzung von Volksinitiativen, die politisch regressiv-konservativ und personell limitiert sei. Es bleibt allerdings zu fragen, ob die direkt-demokratische Praxis in der Bundesrepublik der 90er Jahre als universaler Bewertungsmaßstab dieses Typs von Demokratie zu dienen vermag.

haftigkeit der Gestaltung des Kollektiven. Mit der *Starken Demokratie* verändert sich nur die politischen Strukturen und Institutionen, sondern auch die Formen bürgerschaftlichen Engagement und die Qualität intersubjektiver Beziehungen und Austauschprozesse. Obwohl sie ein anspruchsvolles Bild der politischen Praxis habe, distanzieren sich die *Starke Demokratie* von der Annahme, Politik sei eine *Lebensform*: Die Behauptung einer *höheren Natur des Menschen* sei ihr fremd.⁵⁸⁰

»(S)ie stellt die Politik nicht als eine erstarkte Daseinsweise, sondern als eine bestimmte Art dar, sein Leben zu führen – nämlich jene, die menschliche Wesen mit unterschiedlichen, wiewohl formbaren Charakteren und mit konkurrierenden, aber sich berührenden Interessen gemeinschaftlich entwickeln können, nicht nur um ihres gegenseitigen Nutzens willen, sondern auch zum Nutzen ihres gemeinschaftlichen Miteinanders.«⁵⁸¹ (SD, S. 101)

Im *richtigen* Leben und *den* menschlichen Bedürfnissen manifestiert sich dennoch eine essentialistische Implikation. Der Mensch sei auf *Vereinigung, Gemeinschaft und Gattungsidentifikation* (SD, S. 91) angelegt und es gebe ein *menschliches Verlangen nach Teilhabe* (SD, S. 92) sowie *Zugehörigkeit* (SD, S. 93). Würden diese Anlagen nicht ernst genommen, *entarte* der Mensch, er werde ein Opfer einer *Entfremdung*⁵⁸². Im Angesicht dieser anthropologischen Setzungen scheint Barbers Distanzierung von substantiellen Wesensannahmen weder konsequent noch konsistent. Auch wenn Barber zugestanden werden kann, keine *höhere* Natur zu behaupten, konstatiert er doch eine ideale Korrespondenz von politischen Strukturen und menschlichen Anlagen, von Potential und Realisierung – und ihre Koinzidenz in der *Starken Demokratie*.

Wenn auch in einer anderen Qualität als Rawls und Habermas schreibt Barber dem Handeln ebenso Attribute der Reflexivität und Reziprozität zu: Den Hintergrund politischen Handelns bilde eine geteilte Problemwahrnehmung, ein Streben nach Verständigung, nach *Einverständnis* und Nachvollziehbarkeit bei dem *Fehlen von unabhängigen Gründen*, welches sich schon aufgrund des Pluralismus ergebe. (Vgl. SD, S. 104, S. 106 und S. 111f.) Weil es letzte verbindliche Wahrheiten nicht (mehr) gebe, müssten von diesen unabhängige Beurteilungsmaßstäbe gefunden werden, denn »(p)olitisch sein, bedeutet, entscheiden zu müssen«. (SD, S. 105) Trotz des Fehlens allgemeiner Normen, Prinzipien, Orientierungen usw. müsse überlegt und verantwortlich gehandelt werden. Die Freiheit des *Taumels* neigt eher zum Schwindelgefühl:

»Sie [gemeint ist die Höhle der Handelnden in Anlehnung an das Höhlengleichnis – TB] ist voll vom Schmutz des stümperhaften Tuns widerwillig Handelnder, die nichts-

580 Gleichwohl Barber eine niedere Natur auszumachen glaubt.

581 Barber kritisierte am Liberalismus, dass dieser die legitimierende und autorisierende Allgemeinheit über externe Quellen in den politischen Prozess einhole, er selbst beansprucht hingegen einen Ausgleich partikularer und allgemein-kollektiver Interessen in einer gemeinschaftlichen Kooperation und Anschauung der Bürger

582 Die Entfremdung referiert auf einen Zustand harmonischer Eingelassenheit des Menschen in politische Strukturen. Schon die Entfremdungsfigur behauptet die Kenntnis des menschlichen Wesens und seiner natürlichen Veranlagung.

destoweniger ihr Bestes geben müssen. Sie ist dunkel, unübersichtlich und turbulent, denn sie wird von Geschöpfen bevölkert, die durch das bestimmt sind, was sie tun und durch die Art, wie sie denken.« (Ebd.)

Es kann hier nicht um Gewissheit gehen, sondern um *unmittelbaren Nutzen*, so Barber, mehr um das Finden kluger, handhabbarer Lösungen, die im pragmatischen Sinne vernünftig und abgewogen sind. Die Prozesse politischer Verständigung, Beurteilung und Einigung versteht Barber mit anderen Ansprüchen als Rawls und Habermas: Akzentuierten diese abstrakt-formale Qualitäten, die durch Reziprozität und Reflexivität Neutralität und die Allgemeinheit versicherten – selbstredend verkürzt –, geht es Barber um konkrete Formen der Beurteilung, die sich ebenso finaler und definiter Urteile und Einsichten enthalten wie sie sich Ansprüchen unbedingter Verallgemeinerbarkeit entziehen. Wenn Rawls und Habermas mit der prozeduralen Form politischer Verständigung und der Ausrichtung an der Vernunft noch immer eine gewisse Idealität und Reinheit in den intersubjektiven Klärungsprozessen annahmen, die durch den externen Faktor der *Bürden der Vernunft* verstellt würden, so akzentuiert Barber die notwendige Unreinheit, Unvollkommenheit und Ungenügsamkeit politischer Bestimmungen, die zugleich keineswegs die Relevanz politischer Praxen tangiert. Die moderne Verunsicherung im Angesicht der Heterogenität, Fraktalität und Fragilität des Sozialen dürfe nicht zum skeptischen Zweifel und in den Fatalismus führen: Politische Aktivität muss sich ihrer Notwendigkeit und ihrer Unvollkommenheit *bewusst* bleiben.⁵⁸³ Menschliches Zusammensein muss sich der Tatsache stellen, dass Fragen der Öffentlichkeit entschieden werden müssen und dass die Beteiligten damit rechnen müssten, auch *schmutzig* zu werden.

4.2.1 Die Schlüsselbegriffe der Starken Demokratie

Barber entfaltet sein Konzept der *Starken Demokratie* anhand einzelner *Schlüsselbegriffe*⁵⁸⁴. Die Sphäre des Politischen fällt zunächst mit dem *Handeln* zusammen: Handeln fasst Barber in einem breiten Verständnis als jede Veränderung, Gestaltung und Einflussnahme auf und in der physikalischen sowie der sozialen Welt. Auch Unterlassungen, Nicht-Eingriffe, seien als Handlungen zu verstehen, die Folgen zeitigten, für die Menschen verantwortlich wären.⁵⁸⁵ (Vgl. SD, S. 106) Politik sei selbst Handeln und würde sich zudem (zielhaft) auf Handeln beziehen. Diese setze Entscheidbarkeit voraus, zum einen im Sinne der Kontingenz, also der Alternativität, zum anderen im Sinne des Zugriffs, dem zugelassenen Mitbestimmen, Mitentscheiden, Mitgestalten. Nur da, wo auch gehandelt werden *kann*, ist Politik möglich: Überall dort, wo Bürger ausgeschlossen sind

583 Dieser Gedanke könnte wiederum an das Konzept der *autonomen Gesellschaft* von Castoriadis angeschlossen werden. (Vgl. Bauman 2000, S. 117 – 127) Die Konstitution von Ordnung wird der Gesellschaft selbst überantwortet und verlangt im Gegenzug ein Bewusstsein der Offenheit und Unabschließbarkeit. Jedem Fixen und Definiten wird das Potential der Objektivierung, der Finalität entzogen und kann so als Gemachtes verstanden werden. Lefort wird die Objektivitätszuweisung als Konstituens politischer Ordnung beschreiben.

584 Der Übersicht halber seien die Schlüsselbegriffe hier benannt: Handeln, Öffentlichsein, Notwendigkeit, Entscheidung, Vernünftigkeit, Uneinigkeit und das Fehlen unabhängiger Gründe.

585 Eine Klärung, wie sich das Handeln als Unterlassung in Hinsicht der Intentionalität verhält, bleibt leider aus.

und sie nicht partizipieren können, sind andere politisch und entscheiden für sie. Barbers Absicht ist es, Politik in den Bereich menschlicher Praxis zu legen, und nicht als äußere Aktivität technokratischer oder sachverständiger Eliten zu begreifen.⁵⁸⁶ Infolge dieser Akzentuierung der *Mitsprache* sind heteronome Zustände per se *unpolitisch*: Behauptungen der Alternativlosigkeit oder eines objektiv Wahren und Richtigen entsagen den Menschen jede Möglichkeit der Mitbestimmung und des Handelns, der Aneignung und Gestaltung.

Politisches Handeln bezieht sich auf die *Öffentlichkeit*, bilde diese doch das Forum ihrer Praxis. Die Öffentlichkeit verknüpfe Aspekte der Kooperation und des Kollektivs, der Reflexivität und der Selbstreferenz, der Egalität und Inklusivität *eines* politischen Raumes. Politisch handeln könne nur die Bürgerschaft, und sie kann dies nur nach den Prinzipien der Öffentlichkeit.⁵⁸⁷

»Wenn alles, was die Öffentlichkeit betrifft, politisch ist, dann erst recht das, was die Öffentlichkeit, die Gemeinschaft als Ganze, tut. Sind alle Handlungen mit öffentlichen Folgen politisch, dann sind alle öffentlichen (gemeinsamen oder von der Gemeinschaft getragenen) Handlungen notwendigerweise politisch.« (SD, S. 108f.)

Auch auf kollektiver Ebene fällt das Potential von Autonomie mit dem an Gestaltungsmöglichkeit zusammen: Öffentliche Mitbestimmung bedarf öffentlich Gestaltbares. Barbers distanziertes Verhältnis zu repräsentativen Strukturen wird im Lichte dieser Grundbestimmungen verständlich.⁵⁸⁸

586 Barber will mit anderen Worten die Konstruktion der gemeinsamen Welt den Mitbürgern als *ihr* Handeln bewusst machen. Das politische Potential der Gestaltung der Koexistenz soll mit der Einsicht in die Verfügbarkeit des Gemeinsamen greifbar werden.

587 Die beiden Sphären des Öffentlichen und Privaten müssen sich abgrenzen lassen, wobei diese Grenze ein *schmäler Grat* sei. (Vgl. SD, S. 108) Die Bestimmung dessen, was privat entschieden werden kann und was der öffentlichen Beratung und Verständigung bedarf, will Barber durch selbstreflexive Kommunikationsprozesse eines permanenten Forums institutionalisieren und sicherstellen. Er muss damit den Anspruch erheben, dass sich die Öffentlichkeit selbst beschränken würde.

588 Barber unterscheidet Varianten repräsentativer Demokratie in autoritative, juristische und pluralistische Modelle, direkte Varianten sind dagegen die *Einheitsdemokratie* und die *Starke Demokratie*. (Siehe zur Übersicht die Tabelle SD, S. 132) Wir verzichten auf Einlassungen zu den einzelnen Typen des repräsentativen Typs und widmen uns kursorisch der Kritik Barbers an Repräsentationsverhältnissen: Einerseits sieht Barber das politische Instrument der Wahl als defizitär an, böte sie doch nur die punktuelle Möglichkeit politischer Aktivität. Andererseits sei es nur eine Wahl von vermeintlichen Experten, die Wahl einer Elite. »Durch das Prinzip der Repräsentation werden die Individuen letztlich der Verantwortung für ihre Werte, Überzeugungen und Handlungen beraubt.« (SD, S. 138) Durch sein Unvermögen, Autonomie einzubegreifen, die Verbindung von Bürgerschaft und Freiheit zu erfassen bzw. die Gemeinschaftlichkeit als Basis bürgerschaftlicher Aktivität zuzulassen, sei die *Repräsentation mit Freiheit unvereinbar* (SD, S. 139). Ebenso entzöge sie sich der Gleichheit, verschlüsse sie sich doch infolge ihrer Abstraktion konkreter Kontexte, ohne deren Zurkenntnisnahme eine Anwendung unmöglich sei. Aufgrund ihrer Distanz zu Autonomie, Gemeinschaft und Öffentlichkeit sowie bürgerschaftlichen Engagement, Partizipation und Emanzipation fehle ihr auch der Bezug zu den Aspekten sozialer Gerechtigkeit Freiheit, Gleichheit und Gerechtigkeit sind nach Barber (SD, S. 140) nur konsistent in einem partizipativen Modell einer aktiven Bürgerschaft umsetzbar: Teilnahme ist keine Voraussetzung, sondern der Modus von Politik.

In der Politik bestehe die *Notwendigkeit*, dass Entscheidungen getroffen werden.⁵⁸⁹ *Entscheidungen* wiederum entstammen einer *politischen Arena*, in der politisch relevante Fragen *bestimmt, beraten und entschieden* würden. »Soll Handeln politisch sein, dann muß es voraussehend und überlegt sein, Folge einer freien und bewußten Entscheidung. Wir alle können Akteure sein, aber nur ein Bürger kann ein politischer Akteur sein.« (SD, S. 112) Politische Praxis sei untrennbar mit *Autonomie* und *Willensentscheidung* verschränkt, wobei sich dieses Paar auch im Bewusstsein des Bürgers spiegle. Politische Kooperation fände mithin nicht einfach statt, weil entsprechende Strukturen präsent wären, sie bedürfe für ihre Aktivierung einer entsprechenden *Geisteshaltung*, einer affirmativen Annahme der Kooperation.

Aus der Freiheit des Handelns folge die *Vernünftigkeit*: »Bürger, die als frei Entscheidende gelten, sind per definitionem vernünftig – leidenschaftslos, bedacht und fair.« (SD, S. 113) Dies träfe nicht nur auf die Bürger selbst zu, sondern auch auf ihr Verhalten und Urteilen. Zwar will Barber den Affekten, den Leidenschaften und Meinungen einen Platz einzuräumen, an der Stelle politischer Entscheidung ordnet er diesen Aspekt aber einer Ausrichtung an den vernünftigen und ausgleichenden Potentialen des *Überlegens* unter. Diese *Vernünftigkeit* sei jedoch nicht mit Rationalität zu verwechseln:

»Nicht abstrakte Rationalität steht auf dem Spiel, denn dieser Begriff unterstellt irgendeinen vopolitischen Wahrheitsmaßstab, irgendeine, zumindest formale Übereinkunft über Normen von der Art wie Rawls die vorschlägt oder sie Habermas vorzuschweben scheint. In der Wirklichkeit führt gerade das Fehlen solcher Normen zur Politik. Vernünftigkeit in unserem Kontext bezeichnet eher einen Begriff des gesunden Menschenverstandes, dessen Bedeutung eher praktisch und weniger metaphysisch ist.«⁵⁹⁰ (SD, S. 114)

Barber spricht sich demnach nicht gegen jede vopolitische *Annahme* des *Einen* aus, sondern entgegen einer Verlängerung rationaler und formaler Maßstäbe, die *einen richtigen Weg*, *ein richtiges Verhalten* ebenso annehmen wie *ein geteiltes Kriterium* des Wahren. Der Anspruch an Überlegung, Fairness und Vernunft soll nicht aufgegeben, sondern als Typus eines unbedingten Rigorismus vermieden werden. Barber geht es um eine kollektive Umformulierung öffentlicher Angelegenheiten, wobei sich die partikularen Interessen darin erweitert wiederfinden. Vernünftigkeit meint einen Abgleich und eine Einordnung der eigenen Ansichten mit denen der anderen Bürger: Dieser geteilte Bezug des *common sense* bleibt auf den kollektiven Kontext *einer* Kommune verwiesen, es entnimmt seine integrativen Potentiale dezidiert nicht *unabhängigen Urteilsgründen*, sondern einer

589 Auch unterlassene Handlungen führten zu Entscheidungen mit bestimmbareren und zu verantwortenden Folgen. Weil es eben gemeinsame Angelegenheiten seien, kann sich kein Beteiligter seiner Verpflichtung entziehen. Diese Bürde ist die andere Seite der Volkssouveränität: Wenn es dem Volk obliegt, sich eine politische Form zu geben, dann ist es auch dafür verantwortlich. Dem Gemeinsamen schreibt Barber somit die kollektive Selbstbestimmung ein. Barber begnügt sich nicht mit dem Wegfall der transzendenten Begründung politischer Ordnung, vielmehr hebt er den Moment der Setzung hervor, den, zumindest als Prinzip, das moderne politische Denken teilt.

590 Anzumerken ist, dass Barber nicht auf *Faktizität und Geltung* (1992) zurückgreifen konnte, erschien dieses doch fast eine Dekade später als die *Strong Democracy* (1984).

gemeinsamen *Ausrichtung*. So kommt dem *mitgeteilten Sinn* als Aspekt des Konsensualen eine relevante politische Position und Funktion zu. Die Aufgabe dieser Erweiterung im Horizont des *sensus communis* ist dabei die Stiftung einer kollektiven Orientierung (in beiden Hinsichten).

Barber nimmt an, dass sich uneinige Personen einigen, den Streit ohne Rückgriff auf Gemeinsames gemeinsam zu lösen.⁵⁹¹ Dies meint weniger einen Kompromiss zweier Partikularinteressen als deren jeweilige Reformulierung *im* Gemeinsamen, *im* intersubjektiven Bezug. Die Öffentlichkeit verlangt demnach wie bei Rawls⁵⁹² eine bestimmte Qualität der Eingaben, das Kriterium ist aber nicht die unbedingte Allgemeinheit, sondern die Transmission in einen kollektiven Kontext. Die Vertretung partikularer Interessen bleibt demnach gestattet, solange die sie Vertretenden ihren Blick erweitert haben um einen Horizont des *Wir*, der divergierende Ansichten einbegreift.⁵⁹³ Werte, Überzeugungen und Meinungen müssten sich mithin einer ständigen Konfrontation mit denen andere Bürger aussetzen: »Denn entscheidend ist nicht die bloße und einfache Zustimmung, sondern die aktive Zustimmung teilnehmender Bürger, die kreativ ihre eigenen Werte als öffentliche Normen rekonstruiert haben, und zwar im Prozeß der Identifikation und der Empathie mit den Werten anderer.« (SD, S. 128) Den Mehrwert gemeinsamen Entscheidens bildet hierbei das verdichtete, konzeptionelle Fundament der *Starken Demokratie*.⁵⁹⁴ Vernünftigkeit als Komponente politischer Kommunikation bezieht sich auf Nachvollziehbarkeit, auf das Verstehen und Einsehen von Argumentationen. Wenn ein Vorschlag vernünftig sei, dann muss er weder vollständig noch wahr oder richtig sein, aber er erscheine im jeweiligen Kontext angemessen, verständlich und mehr oder weniger zielführend. Die Teilnehmer

591 »Das Wort vernünftig verweist auf die praktische Seite. Es bedeutet, daß uneinige Personen übereingekommen sind, ihre Streitigkeiten ohne die Hilfe vermittelnder gemeinsamer Maßstäbe zu lösen, und ihre Probleme so umzuformulieren, daß ihre (nun neu und weitergefaßten) Interessen darin enthalten sind, auch wenn die Gemeinschaft als Ganze auf eine neue Weise repräsentiert wird.« (SD, S. 114) Es bedarf keines Sophisten, um mit Barber gegen Barber zu fragen, ob denn nicht der Verzicht auf gemeinsame Maßstäbe ein gemeinsamer Maßstab ist. Die *vorpolitische Quelle* wäre demgemäß ein Bewusstsein der pluralen Moderne und den Bedingungen und Notwendigkeiten von Politik. Nur so ließe sich der Verzicht auf private Wahrheiten bzw. der Primat der politischen Öffentlichkeit begründen.

592 Auch Easton und Habermas setzten spezifische Kriterien, wir stellen Rawls nur aufgrund der Kritik Barbers heraus.

593 Infolge der öffentlichen Reformulierung privater Interessen würde sich deren Beurteilung verändern und anderen Maßstäben obliegen »Vernünftige Entscheidungen sind generell öffentliche Entscheidungen. Das heißt, es handelt sich um Entscheidungen, die dadurch zustande kamen, daß im Rahmen potentiell öffentlicher Ziele die jeweils privaten Interessen in einer umfassenderen Perspektive beurteilt und reformuliert wurden. Vernünftig sein, bedeutet also nicht, sein Selbst zu verleugnen, sondern es in ein Verhältnis zu Anderen zu setzen und Bewußtsein der eigenen Abhängigkeit vom bürgerlichen Gemeinwesen zu gewinnen.« (SD, S. 114f.) Die Interessen bleiben in einer Ambivalenz zwischen einem individuellen und einem kollektiven Bezug: In der Erweiterung der subjektiven Perspektive ins Kollektive hebt sich das Partikulare keineswegs auf, es setzt sich nur in einen relativen Bezug. Die Frage ist nicht nur, wie sich der Kreis der Relation und die Relevanz der Anderen bestimmt, sondern ebenso, ob die Erweiterung und Umformulierung mit einem bestimmen qualitativen Anspruch korreliert. Was fällt infolge der Erweiterung weg, was muss wegfallen; oder meint die Erweiterung nur die Beachtung andere Positionen? In der späteren Diskussion des *Sprechens* werden wir hierauf zurückkommen.

594 Just gegenüber diesem *Mehrwert* zeigte sich Haus uneinsichtig.

sprechen den anderen Positionen nicht nur zu, ebenso Antworten auf das Problem zu sein, allen diesen Offerten verschiedenen Auffassungen von Inhalt, Weg und Ziel wird auch grundsätzlich Akzeptabilität sowie Effizienz und Effektivität zuerkannt.⁵⁹⁵

Die vernünftige Abwägung benötige wiederum öffentlicher Vermittlung: Zwar erlaubt es Barber den Bürgern, in der politischen Arena private Interessen zu artikulieren. Es bedarf keiner Instanz, die politische Eingaben vor dem politischen Prozess filtert. Dadurch steigert sich jedoch der Anspruch an die Bürger: An diesen ist es, ihre Position in der Gemeinschaft nicht aufzugeben, sondern in kommunikativ-gemeinschaftlicher Praxis zu verflüssigen, um es mit Habermas zu sagen. Die Bürger übersteigen sich gleichsam und sehen sich selbst und ihre Interessen mit den Anderen, im Kontext eines Kollektivs. Infolge dieser Abwägung und Erweiterung im Gemeinschaftlichen können die Bürger öffentliche und individuelle Aspekte vereinen.⁵⁹⁶ Das Bewusstsein der eigenen Abhängigkeit von dem Gemeinwesen verweist zugleich auf eine vor dem Individuum liegende, geteilte Struktur: Das *Wir der Öffentlichkeit*, also die Zuweisung der aktiven Bürgerschaft mit all den Rechten, Pflichten und Verantwortlichkeiten, ist dem Kommunikationsprozess vorgelagert, gleichwohl es von diesem aktualisiert wird. Wiederum – und angesichts des folgenden Schlüsselbegriffs der *Uneinigkeit* noch deutlicher – stellt sich die Frage, was das Gemeinwesen, den Raum der kollektiv-bindenden Entscheidungen und die eine politische Arena konstituiert, eint und einigt.

Die *Uneinigkeit* und die Betonung des Konflikts seien zwar zentrale Einsichten liberaler politischer Theorie, dennoch blieben ihnen konsensuale Aspekte eingeschrieben. Nach Barber behaupte sich in diesen Ansätzen ein »Zustand der Einhelligkeit und Übereinkunft, den Politik dank menschlicher Erfindungsgabe erreichen will« (SD, S. 155), der aber gleichsam von Natur aus bestehe und politischer *Einigung* nicht mehr bedürfe. Barbers Kritik ist insofern überzogen, als dass sie einseitig den konsensualen Aspekt hervorhebt und dessen Anlage und Potential an Entpolitisierung auf deren Unterfangen insgesamt überträgt. Im Original verwendet Barber (2003, S. 128) anstelle von *Übereinkunft consensus*: In unserer Diktion lässt *Übereinkunft* gerade das Streiten zu, ausgehend von einem gemeinsamen Initial und hin zu einer *Übereinstimmung*. Wenn das Geteilte, auf das Barber abhebt, schon immer da ist, scheint er sich demnach eher auf eine *Übereinstimmung* zu beziehen. Er sieht zwar durchaus, dass das *Eine* im liberalen Ansatz nur den Rahmen vorgibt, den gemeinsamen Grund des Dissens, gleichzeitig meint Barber, dieses *Eine* mache den Streit überflüssig. So ist ihm durchaus Recht zu geben, wenn er auf vorausgesetzte konsensuale Aspekte und Autoharmonisierungen (wie *unsichtbarer Hände*) aufmerksam macht, dass der Streit selbst dadurch obsolet werde, bleibt indes problematisch.⁵⁹⁷ Zudem ist das eigentliche Problem im Zusammenhang mit der Entpolitisierung, wie wir es bei Habermas und Rawls sahen, nicht der Aspekt des *Einen* selbst, sondern die formal-abstrakten Ansprüche gegenüber der *Verständigung*. Von liberaler Sei-

595 Mit Habermas können wir anmerken, dass schon die Situationsdeutung für eine gemeinschaftliche Problemlösung entscheidend ist, wobei Barber dem wahrscheinlich nicht widerspräche.

596 Hier steht Barber Rawls also näher als Habermas.

597 Wir hatten darauf verwiesen, dass sich nicht aus dem öffentlichen Vernunftgebrauch selbst die Distanz zum Konflikt ergibt, sondern infolge des Faktus des Pluralismus und des integralen Status der Grundstruktur, deren Geltung Rawls mit dem Vernunftgebrauch abzusichern gedachte.

te könnte Barber entgegnet werden, dass sein Abstellen auf die Kontextgebundenheit ebenso entpolitisierende Potentiale berge. Ebenso wie liberalen Theorien setzt Barber ein bestimmtes Menschenbild voraus, genuine Anlagen und Kompetenzen: Auch diese Vorannahmen sind demzufolge kein Alleinstellungsmerkmal des Liberalismus. Nachdem Barber diesem zunächst vorwarf, Konflikt über eine Annahme natürlicher *Übereinstimmung* überflüssig zu machen, merkt er anschließend an, im liberalen Denken werde der Konflikt überhöht und die Uneinigkeit als unbezwingbar erachtet. Nur eine Auslagerung ins Recht oder die Beanspruchung der Toleranz böte sich noch als Lösung an. Die *Starke Demokratie* entwickle dagegen »eine Politik, die Uneinigkeit durch Bürgerbeteiligung, öffentliche Beratung und Erziehung zum Staatsbürger in Kooperation zu verwandeln vermag.« (SD, S. 126) Wichtiger als dieser Punkt ist indes Barbers Einsicht, dass im liberalen Denken beide Aspekte des Konflikts, die *Op*-Position und die *Kom*-Position, obwalten und sich reiben. Auch die Vermittlung beider Bewegungen in Barbers Konzept bleibt problematisch, scheint doch die *Kom*-Position jede *Op*-Position zu überlagern und somit zwar einerseits Uneinigkeit zuzulassen, andererseits aber jeder antagonistischen Konfrontation zugunsten einer affirmativen Annahme der Differenz auszuweichen.⁵⁹⁸

Dem entgegen beansprucht Barber, dass der *Starken Demokratie* unter den nicht-repräsentativen Demokratieauffassungen insoweit eine Sonderrolle zukäme, als dass diese dem Konflikt eine zentrale Rolle im politischen Prozess zumesse. (Vgl. SD, S. 125) Gleichwohl muss Konflikt auch im Konzept *Starker Demokratie* natürlich⁵⁹⁹ eingezogen werden, wobei Barber dies auf zwei Wegen versucht: Einerseits ist der öffentliche Konflikt in Folge der Perspektivenübernahme vorstrukturiert, da sich die zugelassenen Meinungen gegenseitig auszeichnen und anerkennen. Es ginge demnach nicht um Rivalität, vielmehr seien die Lösungsangebote schon gemeinschaftlich vermittelt und das Potential an Antagonismus stark reduziert. Neben dieser gegenseitigen Bezugnahme besteht zudem eine qualitative und eine quantitative Beschränkung: Zum einen sollte nicht jedwede Meinung öffentlich reformulierbar und vermittelbar sein, zum anderen markiert die Gemeinschaft eine *kollektive Identität*, eine bestimmte Zusammengehörigkeit, womit sich das differenzierte *Wir* von einem äußeren Anderen abgrenzt. Für die Perspektivenerweiterung sind die pluralen Ansichten *eines* Kollektivs relevant, andere Perspektiven werden marginalisiert. Weder kommt der Abgrenzung nach Innen noch nach Außen ein konstitutives Potential oder politische Dynamik zu. Weil Barber die politische Rezeption an eine kollektive Auszeichnung bindet, fallen die *Anteilslosen* aus jeder Wahrnehmung heraus. Auch wenn diese Lesart bestimmte Linien pointiert, verweist sie auf eine relevante Problematik, denn gerade affirmative Bezugnahmen auf politische Gemeinschaften müssen den Ausschlussmechanismen *kollektiver Identitäten*

598 Die Frage ist, wie der zugelassene Streit Barbers die Gegnerschaft fassen kann, wenn sich die Teilnehmer obligatorisch unterstellen, akzeptable Lösungen anzubieten: Die Uneinigkeit führt weniger zum Wettstreit um die richtige Lösung als zu einer Einsicht in die Pluralität von Lösungsmöglichkeiten, die ohne Konkurrenz neben einander stehen. Den Vorwurf der *Leidenschafts- und Lebllosigkeit* der politischen Konzeption kann die liberale Theorie demnach an Barber in gewissen Zügen zurückgeben.

599 Im Original heißt es freilich *of course*.

gegenüber sensibel bleiben.⁶⁰⁰ Andererseits weist Barber der *Einigkeit* wie ihrem Fehlen eine bestimmte Position und Funktion zu, wobei ein grundlegender *Konsens* Streit in anderen Bereichen zuließe. Beide Sphären entlasten und unterstützen sich gegenseitig: Wie der *Konsens* die Grundlage der Uneinigkeit bildet, so ermöglicht ein institutionalisierter Konflikt Entladung, Ausgleich und Transformation politischer Energien. Wenn Barber in der Folge auf einen *Konsens* der Verfassung oder der Grundrechte⁶⁰¹ verweist, der die Bearbeitung der Uneinigkeit ermögliche, nimmt er eine übergeordnete Instanz in Anspruch, die aber nur infolge ihrer eigenen Entpolitisierung diese konstitutive *Übereinstimmung* zu stiften vermag. Als Garant des *Einen* entzieht sich dieser *Fundus* der politischen Ordnung einer Aneignung und Gestaltung: Nur wenn er seinen Ursprung aus dem *Vielen* verleugnet, kann er eine Position *über* diesem reklamieren. Die Konstitution verlangt als Ordnung der *Uneinigkeit* die Annahme seiner unbedingten Autorität und damit eine Form der Heteronomie. Wir hatten dieses Problem schon bei Habermas angemerkt: Wird die Verbindlichkeit als (Selbst-)Bindung verstanden, dann fallen nur im Moment der Setzung beide Aspekte, die Autonomie und Heteronomie, zusammen. Nach diesem Punkt der Einheit hebt sich nicht nur ihre Verknüpfung auf, vielmehr stehen sie in einer stetig wachsenden Spannung, die auch infolge der Divergenz und Differenz ihres jeweiligen Selbstausweises befördert wird: So verlangt die Autonomie nach Selbstbestimmung und der Auflösung alles Gegebenen, wie die Heteronomie auf der Selbstauszeichnung und der Geltung des Faktischen beharrt. Je weiter sich die beiden Momente trennen, je weiter sie auseinander liegen, umso mehr geraten die beiden Bewegungen in Konfrontation der Exklusivität ihrer eigenen Geltung. Die Versicherung des *Einen* bedarf eines Entzugs des politischen Potentials, sie muss im Vorpolitischen bleiben. Soll also die Verfassung den integralen und substantiellen *Grund* der *kollektiven Kooperation* bilden, darf sie kein Objekt politischer Verfügung sein.⁶⁰² Der gemeinsame *Grund* kann sich aber nur dann einer Politisierung entziehen, wenn er als neutral, als nicht-diskriminierend erscheint und Übertragungen aus dem politischen Bereichen (Konflikte, Hierarchien und Ausschlüsse) nicht reproduziert.⁶⁰³ Dennoch muss diese Entpolitisierung des *Einen* von der liberaler Konzepte (wie Rawls oder Habermas) unterschieden werden, wendet sich Barber doch dezidiert gegen deren Rigorismus. Der gemeinsame *Grund* müsse keiner abstrakten Allgemeinheit genügen, sondern einem Kollektiv entsprechen. Barber kann also das Gemeinsame noch denken. Wir werden im Folgenden auf die weiteren Bestimmungen des gemeinsamen *Grundes* zu achten haben,

600 So zeichnet sich Barbers Verständnis der Bürgerschaft durch eine Ungebrochenheit und den Verzicht auf jeden Rekurs auf politische oder soziale Exklusionsmechanismen aus. Siehe dagegen u.a. die Arbeiten Balibars (1993), der zum Beispiel den Ausschluss sogenannten Gastarbeiter vom Wahlrecht und die Begründung eines Staatsbürgertums über Kriterien des Nationalen problematisiert.

601 Oder auch ein *Konsens* eines Gesellschaftsvertrags. (Vgl. SD, S. 116)

602 Als Aufhebung des sozialen Konflikts muss die Verfassung der politischen Verfügung entzogen sein, als Ausdruck gemeinsamen Wollens wird sie zum Austragungsort politischen und sozialen Streits, dessen Reibungen sich dann in den gemeinsamen Grund einschreiben.

603 Zusätzlicher Klärungsbedarf ergibt sich infolge des Verweises von Habermas auf die Verfassungsparadigmen, die die Auslegung von Verfassungen betreffen.

wobei die Stiftung des *Einen* in einem ambivalenten Verhältnis zur Autonomie und zur Heteronomie steht.

Mit dem letzten Schlüsselbegriff, dem *Fehlen eines unabhängigen Grundes*, geht die Bedingung des politischen Bereichs einher, sich vorpolitischer Setzungen zu enthalten. Grundlegend ist zunächst das *Fehlen* objektiven Wissens, welches eine Ausgangsbedingung demokratischer Politik sei. Auch unabhängige oder allgemeine Normen könnten sich nicht mehr behaupten. Gerade dieses *Fehlen des Einen* ermögliche Politik, die Barber als Bearbeitung von Uneinigkeit fasste: »*Wo der Konsens aufhört, beginnt die Politik.*« (SD, S. 117) In der Folge lehnt Barber Vorannahmen ebenso ab wie die Gewissheit richtiger Wege und angemessener Normen: Er verpflichtet sich stattdessen, jede Setzung dem politischen Prozess selbst zu entnehmen. Jedes Wahre und Richtige muss dementsprechend als momentaner Ausdruck politischer Praxis verstanden werden, die dessen Fragilität, Kontingenz, Mehrdeutigkeit und Unabschließbarkeit teilen. Die *Uneinigkeit* ist das Konstituens des Politischen, es kann sich nicht von diesem lösen: Jeder Setzung und Definition bleibt das Risiko und Potential des Konflikts eingeschrieben. Anders als Lefort, der neben der auflösenden Bewegung auch die Bewegung der versuchten Objektivierung als notwendige Komponente des Politischen auswies, zieht Barber die Einsicht in das *Fehlen des Einen* ins Zentrum politischen Bewusstseins und Handelns. Auch wenn die Bürgerschaft das Fehlen nicht beseitigen könne, so sei sie doch in der Lage, einen konstruktiven Umgang zu finden.

Neben dieser Offenheit steht das politische Handeln und die Handelnden in der Ausrichtung konkreter Kontexte, also einer Eingelassenheit in einen geteilten, gegebenen *Sinnraum*. (Vgl. SD, S. 119f.) Eine Bewegung der *kollektiven Autonomie* und kreativen Emanzipation trifft auf die Einbindung in kollektive Bezüge und ihrer heteronomen Setzungen. Im Weiteren sollen uns diese Kontexte und ihre *Annahmen des Einen* beschäftigen: Welche integrativen Potentiale können sie aufweisen, ohne selbst in Vorannahmen zu münden; stiftet sich das Gemeinsame in der politischen Praxis oder durch geteilte Einbindungen; wo wird Heterogenität verortet, wo Homogenität? Eine andere Vermutung ist, dass Barber vorpolitische Annahmen der Autoharmonisierung keineswegs vermeidet, sondern diese dem kooperativen Kollektiv selbst und der bürgerschaftlichen, politischen Praxis überantwortet.⁶⁰⁴ Die kollektiven Kontexte bilden nicht nur die Strukturen und Inhalte der gemeinsamen Welt, sondern ebenso die Gemeinsamkeit der Welt, also das *Ko*. Der Koexistenz im Sinne einer mitgeteilten Präsenz kommt im Denken Barbers eine zentrale Funktion auch als *Grund* der politischen Ordnung zu.⁶⁰⁵

604 »Der Bürger jedenfalls wünscht lediglich, richtig zu handeln, nicht Gewißheit zu erlangen; er will bloß vernünftig entscheiden, nicht wissenschaftlich schlußfolgern, er möchte Uneinigkeit überwinden und vorübergehend den Frieden sichern, nicht die Ewigkeit entdecken; er begehrt, mit anderen zu kooperieren, nicht in moralischer Hinsicht mit ihnen eins zu werden; er ist bestrebt, gemeinsame Anliegen zu Sprache zu bringen, nicht sämtliche Differenzen aufzuheben.« (SD, S. 120)

605 Ergänzt werden muss der Hinweis auf das anspruchsvolle Modell des Bürgers ausgehend von einem bestimmten Menschenbild. Barber sieht gewissermaßen den *Glaukos* in seiner wahren Natur und will diesem adäquate Strukturen entwickeln: Wenn wir aber das *Fehlen des Einen* ernst nehmen, dann sind auch die Definitionen und Bestimmungen der menschlichen Eigenschaften und Bestreben eine natürliche Ordnung und Einheit voraussetzende Annahmen, die sich qua behaupteter Objektivität dem Diskurs entziehen wollen.

4.2.2 Starke Demokratie – Teilhabe und Gemeinschaft

Die *formale Definition* der *Starken Demokratie* lautet:

»Starke Demokratie als Bürgerbeteiligung löst Uneinigkeit bei Fehlen eines unabhängigen Grundes durch den partizipatorischen Prozeß fortwährender, direkter Selbstgesetzgebung sowie der Schaffung einer politischen Gemeinschaft, die abhängige, private Individuen in freie Bürger und partikularistische wie private Interessen in öffentliche Güter zu transformieren vermag.« (SD, S. 147, vgl. S. 120f.)

Wir hatten die kreative Transformation von Uneinigkeit und die *Aufhebung* individueller Auffassungen in einer kollektiven Perspektive durch auf Dauer gestelltes öffentliche *Beraten, Entscheiden und Handeln* (SD, S. 147) bereits angesprochen. Daneben sind diese Verfahren in »konkrete historische Bedingungen, soziale und wirtschaftliche Gegebenheiten eingebettet [...]«. (SD, S. 148) Eine politische Gemeinschaft schaffe ihre Zwecke selbst, ihr Umgang mit Problemen gestalte sich partizipativ und benötige keine unabhängigen Gründe. Den *Glutkern* (Habermas) der gemeinschaftlichen Engagements bilde die *eigene Existenz* der Gemeinschaft und die Suche nach *wechselseitig anerkannten Lösungen*: Die politische Praxis eines *stark-demokratischen* Gemeinwesens situiert im Raum einer politischen Ordnung, der einerseits auf einen konkreten Kontext und ein konkretes Kollektiv verweist, sich andererseits durch autonome Willensbildungsprozesse erst formiert. Die kooperativen Bürger seien schon immer *in* Gemeinschaft und nur *in* dieser könnten sie ihre kreatives Potential ausschöpfen und sich selbst bestimmen, gleichsam bildet die Gemeinschaft den Raum und das Objekt gemeinsamer Gestaltung.⁶⁰⁶ Die kollektive Kooperation sei nicht nur vom Wunsch nach Beteiligung geprägt, sondern ebenso vom Bedürfnis der Erzeugung geteilter Kollektivität und Solidarität *über* und *in* öffentlichen Strukturen: Institutionalisierte Kommunikationsformen würden privaten Initiativen nicht hemmen, sondern kooperativ, kreativ und partizipativ an- und bereichern.⁶⁰⁷

Die notwendigen Qualitäten für die entsprechenden Aufgaben bürgerschaftlicher Beteiligung entstünden im Prozess selbst: »Nehmen Individuen ihre Aufgabe als Bürger wahr, dann werden sie dazu erzogen, öffentlich als Bürger zu denken, so wie die Bürgerschaft die staatsbürgerliche Tätigkeit mit dem erforderlichen Sinn für Öffentlichkeit und Gerechtigkeit erfüllt.« (Ebd.) Politik sei eben kein Geschäft sachverständiger Experten und Bürokraten, sondern von konkreten Menschen, die mit anderen gemeinsam Lösungen für ihr Zusammenleben finden wollten. Gerade die Unmittelbarkeit des *Anderen* ist der gemeinsamen Praxis förderlich, wobei sich diese Anlage egalitär erweitere und tendenziell *alle einbeziehe* (SD, S. 149).⁶⁰⁸ So kämen Bürger in gemeinschaftlicher Praxis zusammen, »um Uneinigkeit zu

606 »Denn die starkdemokratische Lösung für die politische Ausgangsbedingung entsteht aus einer sich selbst zuarbeitenden Dialektik aktiver Bürgerbeteiligung und ununterbrochener Schaffung einer Gemeinschaft, in der Freiheit und Gleichheit gefördert und politisches Leben aufrechterhalten werden.« (SD, S. 148)

607 »Political autonomy in fact entails the autonomy of the political domain: the autonomy of the politicians or (in democratic regimes) the citizens in establishing common meanings and common ends, common agendas and a common language.« (TCOP, S. 13)

608 Die Frage ist, ob Gemeinschaften grenzen- und damit bestimmungs- und differenzlos gedacht werden können und so ihrer politischen Funktion noch gerecht zu werden vermögen.

beheben, einen Zweck zu verfolgen oder eine Entscheidung durchzusetzen.« (Ebd.) Die Unmittelbarkeit ist auch eine Bedingung der Ausbildung des *Wir*: Die Gemeinschaft muss dem Bürger als ein gemeinsames politisches Projekt erscheinen, seine Beteiligung als relevant und sinnvoll. Diese Anbindung geht in repräsentativen Verhältnissen, die Strukturen der Vermittlung, Abstraktion, Funktionalität und Professionalisierung präferieren, verloren.

Dreh- und Angelpunkt ist die Ausrichtung an einem gemeinschaftlichen Projekt, eine kollektiver und individueller Selbstbestimmung und Partizipation gewidmete politische *Lebensform*⁶⁰⁹, die sich gleichsam auf eine *verwurzelte* Gemeinschaft beziehe. (Vgl. SD, S. 150) »Starke Demokratie heißt nicht einfach Regierung durch »das Volk« oder Regierung »durch die Massen«, denn weder bildet Volk bereits eine Bürgerschaft, noch sind die Massen, die sich nicht wirklich selbst regieren, in einem stärkeren als bloß nominellen Sinne frei.« (SD, S. 152) Erst bewusste Partizipation schaffe Gemeinschaft, erst die anhaltende Konstituierung einer Gemeinschaft und ihre affirmative Annahme ermögliche sinnstiftende Formen der Partizipation.⁶¹⁰ Die *Starke Demokratie* beansprucht dabei, ein *dialektisches Gleichgewicht* gefunden zu haben zwischen der *bürgerlichen Tätigkeit der Einzelnen* und der *öffentlichen Vereinigung*, also zwischen kreativer Setzung (*Bindung*) und einer objektiven Aussetzung in Kontexte (*Eingebundenheit*). (Vgl. SD, S. 153) Zentral für die *Starke Demokratie* ist demnach ein Bewusstsein in den Sinn und den Grund einer Gemeinschaft als Stätte der Kooperation und Kommunikation. Gemeinschaft, Öffentlichkeit und Bürgerschaft sind als Aspekte *Starker Demokratie* gleichursprünglich und miteinander verwoben:

»Summa summarum stellt starke Demokratie nicht nur Tätigwerden und Verantwortlichkeit in den Mittelpunkt politischer Aktivität, sie erkennt darin auch eine dringend notwendige Antwort auf das Bedürfnis des Menschen, angesichts von Uneinigkeit zu handeln – denn dies ist der Motor von Politik.« (SD, S. 124)

Nicht trotz, sondern aufgrund der Erfahrung von Uneinigkeit werde politisch gehandelt: Barber attestiert den Bürgern die Absicht, gemeinsam *ihrem Dissens* zu begegnen. Ebenso setze Demokratie die Kompetenz der Bürger voraus, »sinnvolle und autonome Entscheidungen zu treffen.« (Ebd.) Der Aspekt der Selbstbestimmung wird noch durch den kommunikativ-diskursiven Charakter der *Starken Demokratie* verstärkt. Auch die *Vernünftigkeit* verknüpft sich mit kommunikativen und kommunalen Aspekten. Die *Starke Demokratie* will weder die Vereinseitigung der *Uneinigkeit* des liberalen Pluralismus noch die der

609 Barber kritisiert Arendts Auszeichnung der *vita activa* im Sinne einer Lebensform, weil sie eine höhere Natur behaupten würde, die sich in und durch Politik umsetze. Auch wenn Barber keine höhere Natur einführt, so verweist dennoch sein Rekurs auf eine niedere Natur auf eine äquivalente Struktur. Der Unterschied scheint ein gradueller, kein existentieller: Anstatt einer Bewegung vom Ist-Zustand zum Ideal beabsichtigt Barber, die Defizite des Ist-Zustandes zu bestimmen und ein Angebot ihrer Berichtigung zu machen. Hierfür entwickelt er ein demokratietheoretisches Ideal und greift auf ein spezifisches Menschenbild zurück, dass diese in einem sozialen Bezug begreift.

610 »Bürger zu sein heißt, auf eine bestimmte, bewußte Weise an etwas teilzunehmen, auf eine Weise, die voraussetzt, daß man andere wahrnimmt und gemeinsam mit ihnen handelt. Aufgrund dieses Bewußtseins verändern sich die Einstellungen und gewinnt Partizipation jenen Sinn von wir, den ich mit Gemeinschaft assoziiert habe.« (SD, S. 152)

Einigkeit der nicht-repräsentativen Demokratietheorien (*Einheitsdemokratien*) wiederholen, vielmehr will sie sich der Bedeutung der Uneinigkeit im politischen Prozess bewusst bleiben und gleichzeitig die liberale Aufgabe von Politik durch Tolerierung vermeiden: »Stattdessen entwickelt sie eine Politik, die Uneinigkeit durch Bürgerbeteiligung, öffentliche Beratung und Erziehung zum Staatsbürger in Kooperation zu verwandeln vermag.« (SD, S. 126) Auch gegenüber dem *Fehlen letzter Gründe* beansprucht Barber eine eigenständige Position entwickelt zu haben:

»Die Verfahren der Selbstgesetzgebung und Gemeinschaftsbildung, auf denen sie beruht, sind eigenständig, vermögen sich selbst zu korrigieren, und sind somit von äußeren Normen, vopolitischen Wahrheiten oder Naturrechten wirklich unabhängig.« (Ebd.)

In der Öffentlichkeit würden persönliche Überzeugungen, Ansichten und Werte umgestellt und erweitert werden, ihre Legitimität bedürfe der Rechtfertigung in permanenter, publiker Diskussion. Die so entwickelten Aspekte zeichneten sich durch eine *neue, öffentliche Sichtweise* aus, welche ihren kooperativen Charakter spiegele, der einem diskriminierendem Wettbewerbsgedanken, der Produktion von Siegern und Verlieren, entginge. (Vgl. SD, S. 127) Begründungen würden nicht konfrontativ ausgetauscht, sondern transformiert, wobei nicht die Argumente, sondern auf die individuelle Auffassung abgestellt würde, die sich in einer öffentlichen Sichtweise erweitere. Just für diese Erweiterung eigne sich der Austausch über Gespräche: »Der Legitimationstest überprüft, ob ein persönlicher Wert ein sich in irgendeiner bedeutsamen Hinsicht so verändert hat, daß er umfassenderen – das heißt allgemeineren oder öffentlichen – Belangen entspricht.«⁶¹¹ (ebd.) Barber setzt den Interessenausgleich an einer anderen Stelle an als die liberale Theorie: Wenn deren Vermeidungsstrategie einen Abzug nicht-neutraler Aspekte verlangt, versucht Barber Egoismen und Öffentlichkeit zu vermitteln, indem er zum einen auf eine Ausrichtung an einem bürgerschaftlichen *Wir* abstellt, und zum anderen ein Bewusstsein für die Notwendigkeit und Mängel von Politik einfordert. Auf der einen Seite steht ein kooperatives Kollektiv, was sich in gemeinsamer politischer Praxis bestimmen will, und Bürger, die ihre eigene Ansicht in Bezug zur Gemeinschaft stellen. Auf der anderen Seite steht die Einsicht, dass Politik auch Entscheidung heißt, dass sie unvollkommen bleibt und auch Enttäuschung produzieren kann. Die Bürger müssten diese Unwägbarkeiten akzeptieren und einsehen, dass das menschliche Leben nicht nach reinen Logiken und Mechanismen funktioniert und Politik ein Teil *dieses* Lebens ist. Barbers Plädoyer ist nun, dass Politik es gerade durch diese Einsicht vermag, sinnvoll und sinnstiftend zu bleiben.

*

611 Barber gibt als Kriterium des Erfolgs der Transformation die Veränderung des Wertes an. Wenn unser Verständnis des Wertes unverändert bliebe, wäre dies ein Indiz für eine defizitäre Erweiterung. Barber bezieht sich auf den Wert selbst, nicht auf dessen Wahrnehmung. Gerade weil in einer erweiterten Perspektive noch die Vertretung eigener Vorstellungen möglich ist, bleibt Barbers Test damit ungenügend. Die Werte selbst müssen sich prinzipiell nicht ändern, aber ihre Wahrnehmung. Die Ausrichtung politischen Handelns am Intersubjektivem, an einem kollektiven wie kommunalen Bezug, wird von Barber hier zugunsten einer selbstreflexiven Prüfung zurückgestellt.

Nur das Modell der *Starken Demokratie* biete eine adäquate Antwort auf die Bedingungen von Politik. Im Kern ihres Konzepts einer aktiven Bürgerschaft und ihres politischen Potentials stehe die gemeinsame Beratung:

»Für die starke Demokratie ist Politik etwas, was Bürger treiben, nichts, was ihnen widerfährt. Tätigwerden ist ihre Haupttugend und Beteiligung, Engagement, Verpflichtung und Dienst – gemeinsame Beratung, gemeinsame Entscheidung und gemeinsame Arbeit – sind ihre Gütezeichen.« (SD, S. 122)

Starke Demokratie zielt auf Praxen *kollektiver Autonomie*, in der neben einem *kommunalen* Bezug auch ein bestimmtes diskursives Niveau angelegt ist.⁶¹² In der Beratung gemeinsamer Belange schöpfe sich die Gemeinschaft selbst: In der Vergegenwärtigung kollektiver Kontexte und ihrer Einsicht in die Bedingungen und Möglichkeiten politischer Gestaltung entwickle die Gemeinschaft ein Verständnis für die Ansprüche solidarischer *Verständigung*. (Vgl. SD, S. 123) »Ihr konkretes Verständnis der Verkettung von Ereignissen und des Eingebundenseins der Bürger in ein veränderliches Gemeinwesen« (SD, S. 124) schütze diese vor fatalistischer und skeptischer Untätigkeit. Die Kontexte, also historische Identitäten u.a., müssten sich dennoch der politischen Bearbeitung mit dem Ziel aussetzen, obsoletere Bindungen zu lösen und der Emanzipation und Selbstbestimmung zugänglich zu machen.

Als adäquates Modell der Demokratie bliebe nur die *Starke Demokratie* vertretbar, veranschlage diese doch eine »Wiederbelebung einer Form von Gemeinschaft, die nicht kollektivistisch, einer Form des öffentlichen Argumentierens, die nicht konformistisch ist, und einer Reihe bürgerlicher Institutionen, die mit einer modernen Gesellschaft vereinbar sind.« (SD, S. 146) Sie stelle konzeptionell Autonomie und Partizipation in den Vordergrund und biete einen Mindeststandard an, nachdem Selbstregierung, nicht generell, aber in einem *ausreichenden Maße* gesichert sei, so zum Beispiel bei *grundlegenden Entscheidungen*.⁶¹³ »Selbstregierung wird durch Institutionen betrieben, die eine dauerhafte Beteiligung der Bürger an der Festlegung der Tagesordnung, der Beratung, der Gesetzgebung und Durchführung von Maßnahmen (in der Form »gemeinsamer Arbeit«) erleichtern.« (Ebd.) Barbers Vertrauen in die Autonomie der Bürger ist dabei zwar nicht *grenzenlos*, in einer abgeschwächten Form sieht er ihre Befähigung aber garantiert.

4.2.3 Vom politischen Wissen und Urteilen – Definitionen im Ungewissen

Der staatsbürgerliche Dialog hat in *Starken Demokratien* nicht nur die Funktion der partizipativen Willensbildung und Erzeugung von Legitimität, sondern zugleich eine epistemologische Qualität: In der gemeinsamen *Verständigung* geht es um die Bestimmung der gemeinsamen *Welt*, die Zuweisung von Sinn und Bedeutung und die Maßstäbe des Richtigen. Die Erzeugung geteilten Wissens ebenso wie die Wahrnehmung und Einsicht in

612 »Die starke Demokratie schafft eine Öffentlichkeit, die fähig ist, vernünftige, öffentliche Beratungen abzuhalten und Entscheidungen zu fällen. Sie verwirft deshalb den herkömmlichen Reduktionismus mitsamt der Fiktion isolierter Individuen, die soziale Bande ex nihilo schaffen.« (SD, S. 122)

613 Was nun dieses Maß ist, wer es setzt, kontrolliert und Verstöße sanktioniert, bleibt offen. Auch bei Rawls blieb letztlich das Kriterium der *Grundstruktur* unklar, was kritischen Eingaben wie solche Kerstings monierten.

die Möglichkeiten und Grenzen politischen Erkennens und Urteilens bilden elementare Bestandteile politischer Praxis einer Bürgerschaft, wobei dieser emanzipierten Weltaneignung in der *kommunizierten* Urteilstkraft nach Barber zugleich genuine Potentiale politischer Partizipation innewohnen. Das gemeinsame Beurteilen und Entscheiden wird wie die Klärung der gegebenen Umstände und Situationen zu einem Teil der politischen Praxis einer *aktiven Bürgerschaft*.

Auch wenn Barber um den hohen Anspruch weiß, den er so der bürgerschaftlichen Selbstaufklärung und -bestimmung aufgibt, begreift er diese Übertragung als eine notwendige Konsequenz aus dem epistemologischen Status, der mit der Säkularisierung der Moderne, also dem Verschwinden der *Grenzmarken der Sicherheit* (Lefort), einhergehe. Infolge des *Fehlens unabhängiger Gründe*, letzter Wahrheiten und Gewissheiten stehe die Bildung politischen und moralischen Wissens vor praktischen Problemen: »*Es müssen Maximen entwickelt werden, die Handlungen zu motivieren und einen Konsens herzustellen vermögen und gleichzeitig über die Formbarkeit, Flexibilität und Vorläufigkeit historisch bedingter und daher sich ständiger wandelnder Faustregeln verfügen.*« (SD, S. 156) Der Mangel an Gewissheit und Orientierung dürfe nicht in eine skeptische Apathie und Lethargie (wie die des liberalen Bürgers) führen: Im Angesicht der Ungewissheit müssen sich die Bürger vielmehr aktiv und gemeinschaftlich *Standpunkte* selbst erarbeiten.⁶¹⁴ Gleich dem *entwerfenden Entwurf* sei der Mensch in konkrete Kontexte eingelassen und sich der Kontingenz jeder Setzung bewusst, zugleich könne er beiden nur mittels einer *Annahme* der aktiven Gestaltung begegnen. So ließen sich zwar weder die Determination noch die Kontingenz aufheben, aber in Folge eines bewussten Umgangs in ein produktives Arrangement überführen.⁶¹⁵ Das *politische Urteil selbst* müsse

»zur Grundlage von Prinzipien werden. Dieser Schluß legt nahe, daß es die Aufgabe der Demokratie sein muß, Verfahren, Institutionen und Formen der Bürgerschaft zu entwickeln, die das politische Urteilsvermögen stärken und gemeinsame Entscheidung wie gemeinsames Handeln bei fehlender Metaphysik unterstützen.« (SD, S. 158)

So könne die kollektive Gestaltung des Gemeinsamen ermöglicht werden und sowohl die Abstinenz der Apathie und die Radikalität der Skepsis als auch die Ohnmacht des Fatalismus überwunden werden. Die partizipierende Bürgerschaft nehme nicht für sich in Anspruch, Wahrheiten zu verkünden und diese der Macht entgegenzuhalten:

»Statt dessen spricht sie einfach zur Macht mit der emotionalen Stimme der Gemeinschaft, eine Stimme, deren Ton geprägt ist durch ihren Ursprung in autonomen Einzel-

614 Der Bürger könne sich bei Meinungsverschiedenheiten nicht enthalten, an ihm sei es, seine Meinung »im Zusammenleben mit anderen, die zugleich potentielle Mitstreiter und potentielle Widersacher sind, zu rechtfertigen und umzuwandeln.« (SD, S. 157)

615 »To speak of the autonomy of the political is in fact to speak of the sovereignty of the political. For by sovereignty is meant not merely the dominion of the state over other forms of association, but the dominion of politically adjudicated knowledge, under conditions of epistemological uncertainty, over other forms of knowledge.« (TCoP, S. 14) Barber schränkt dies gleich im Anschluss auf wenige Fälle zusammengebrochenen kognitiven Konsenses und die daraus entstandene Notwendigkeit gemeinsamen Entscheidens ein,

willen, die einen schöpferischen Ausdruck ihrer selbst suchen, und durch das Medium der Öffentlichkeit, in dem sie sich kundtut.«⁶¹⁶ (SD, S. 159)

Die Erzeugung politischen Wissens müsse sich eher an praktischen als an formalen Vorgaben orientieren und die *Vorläufigkeit* und *Wandelbarkeit*, seine *Kreativität* und *Gewolltheit*, seine *Öffentlichkeit*, *Gemeinschaftlichkeit* und *Konsensorientierung* einfangen.⁶¹⁷ (Vgl. SD, S. 159f. und S. 163f.) So seien politisches Wissen und Urteilen autonom und verwiesen mittels ihres *pragmatischen wie selbstregulierenden Charakters* auf eine von uns *geschaffene politische Welt*, deren Konstituens und Definiens die Umsetzung des *kreativen Konsenses eines Bürgerwillens* (SD, S. 161) bilde. Im Bereich der politischen Diskussion ginge es nicht um die Einhaltung logischer Prämissen und formaler Kriterien, deren Strenge das kreative Moment erlahmen lasse. »*Politisches Wissen entsteht im Zusammenhang von Geschichte und Erfahrung und soll in einem zukünftigen Bereich gemeinsamen Handelns seine Anwendung finden.*« (SD, S. 162) Ziel sei die praktische Lösung von Fragen des Zusammenlebens, bei deren Findung es kein Richtig oder Falsch gebe, sondern nur »*alternative Vorstellungen, die um die Zustimmung der Gemeinschaft konkurrieren.*« (Ebd.) Die Geschichte kann exemplarische Lösungsansätze und Orientierung anbieten, »*aber es ist die Zukunft, die das politische Urteil aus einer gegenwärtigen Gemeinschaft heraus erschaffen muß.*« (Ebd.)

Alles sei dem kooperativen Kommunikationsprozess der Bürgerschaft unterworfen, auch Normen und Maxime bleiben ohne finale Definition. Weil sich die politische Gemeinschaft erst in ihrer Bestimmung bilde, seien die Auszüge aus Tradition wie *kultureller Identität* fließend: Die Gemeinschaft und *ihre* Geschichte sind mithin gleichursprünglich und in einem permanenten Prozess der Wandlung begriffen. Die Bindung des Ko wird so aufgelöst, nicht der Kontext bildet das *Eine*, sondern die gemeinsame Einlassung in ein Projekt der *Konstituierung*. Ebenso verhält es sich mit *kollektiven Identitäten* und Konventionen. Letztlich ist es die Frage, wie Barber die Kontexte versteht: Bilden die einen *lebensweltlichen Fundus*, oder sind sie das Produkt gemeinsamer willentlicher Gestaltung? Diese Spannung begegnete uns schon im Konzept Habermas: Einerseits sollte der Kommunitarismus die Eingebundenheit der Menschen in Bezüge betonen, seien es soziale, politische oder kulturelle, die diesen prägen und aus denen er sich nicht, zumindest nicht reibungslos, lösen kann. Die Individuen sind eben keine unabhängigen Einzelnen, deren Bande nur ihrem *Wollen* unterlägen, sondern sie stehen schon je in *Welten*. Die Einlassung in kollektive Kontexte und Identitäten könnten durchaus als Strukturen eines koexistentialen *Sinnraums* (im Mit Nancys) verstanden werden. Andererseits zieht Barber eben dieses Gemeinsame, das Verbindende, in die politische Verfügung und Verantwortlichkeit einer sich bestimmenden Kommune: Jede *vorgegebene* Ordnung entzieht der Bürgerschaft Handlungsfähigkeit und führt zu Heteronomie. Jede Bindung bedarf

616 Der Bezug zur Macht wird von Barber nicht weiterentwickelt. Die Bürgerschaft konzipierte er bislang als selbstbezogene und selbstgenügsame politische Struktur, warum er sie hier dezidiert von der Macht abhebt, bleibt letztlich unklar.

617 Letztere liege in zwei Perspektiven vor: Einmal subjektiv als *das Produkt persönlicher Sinneswahrnehmung oder von privaten Gründen*, das andere Mal objektiv, was Barber als *unabhängig vom subjektiven Willen* verstanden wissen will.

der demokratischen Zustimmung. Gleichwohl Barber auch hier keinem Individualismus huldigt und die Orientierung an kollektiven Kontexten durchaus akzeptiert, bleibt eine relevante Ambivalenz bestehen. Es erscheint daher sinnvoll, die beiden Bindungsprozesse zu trennen, also lebensweltliche Kontexte und die Einbindung in das *Werden* und das *Werk* einer Gemeinschaft.

Die Verwirklichung der Gemeinschaft wird von Barber als umfassendes Projekt verstanden, deren *Konstituierung* die Bürger in ihrer politischen Vision vereinigt: »Indem wir unsere politischen Institutionen gestalten, formen wir unser politisches Wissen. Indem wir uns eine Verfassung geben, bestimmen wir Form und Charakter unserer politischen Erkenntnistheorie.« (SD, S. 164) Die reflexiven Ansprüche, die auch Barber an die Diskurse einer *aktiven Bürgerschaft* stellt, berufen sich allerdings nicht auf abstrakte, formale Vorgaben, sondern auf die Einsicht in die Möglichkeiten und Grenzen kollektiver Verständigung, Argumentation und Rechtfertigung und einen pragmatischen Umgang mit den Defiziten. Somit kann Barber, anders als Habermas, *ethisch-politische Diskurse* konstruktiv einbinden. Im Konzept Habermas hatten wir die Schwelle zwischen abstrakter Universalität und konkreter Anwendung hervorgehoben, die es Versuchen kollektiven Selbstbestimmung unmöglich machte, *sich* zu begründen. (Vgl. Haus, KEA S. 222f.) Die politischen Gemeinschaften einer *Starken Demokratie* benötigen eine solche Loslösung nicht, vielmehr sind ihre Versuche der Selbstbestimmung einerseits durch eine konkrete, partikulare und pragmatische Ausrichtung geprägt, und andererseits ihrer eigenen Kontingenz, Heterogenität und Fallibilität bewusst. Das *Eine* versichert sich nicht in Prozessen der Verallgemeinerung, sondern im gegebenen Kontext kooperativer Gemeinschaften, in *starkdemokratischen* Institutionen und Strukturen sowie in Formen bürgerschaftlicher Kommunikation, Engagements und Solidarität.

Nach Barbers Modell bemühen sich die Bürger also, gemeinschaftlich gemeinschaftliche Probleme wahrzunehmen: Die kollektive Identität stiftet sich *als* und *im* Projekt der Konstitution einer *politischen Gemeinschaft*, die zugleich die Pluralität der Perspektiven innerhalb einer Vision akzeptiert und öffentlich präsentiert: »Es ist eine Art »Wir«-Denken, welches Individuen dazu bringt, ihre Interessen, ihre Ziele, ihre Normen und Pläne in einer auf Gegenseitigkeit beruhenden Sprache der öffentlichen Güter neu formulieren.«⁶¹⁸ (SD, S. 165) Im *Fehlen letzter Gründe* wird die Berufung auf Konformität und Homogenität obsolet. Zugleich verweist Barber sowohl auf die Notwendigkeit privater Interessen wie deren konstruktiver Übersetzung.⁶¹⁹ Die Transformation des Standpunkts ist zwar der Struktur nach prozedural, das *Bewusstsein des Bürgers* bildet gleichwohl ihren Kern. Der Bürger muss es zulassen, dass ihn Eigeninteressen politisch motivieren, im politischen Raum aber

618 Die Erzeugung von Urteilen und Wissen sei demnach kein isolierter Akt, sondern Teil der gemeinschaftlichen Praxis. Zentrale Charakteristika dieser Praxen finden sich ebenso im Bürgerbegriff angelegt, wie die Konsensorientierung, Empathie, Zuhörbereitschaft, Offenheit, Wertschätzung des Anderen, Zurücknahme des Egoismus usw. Daneben erhält die Tugendhaftigkeit der Staatsbürger einen hohen Stellenwert.

619 »Demokratie verlangt nicht nur starke Privatinteressen, sondern auch wirksame öffentliche Urteile. Um diesem Bedürfnis zu entsprechen, müssen wir eine Form des politischen Bewusstseins entwickeln, die das Verständnis und die Sympathien von Individuen, die aus Eigeninteresse handeln, erweitert und sie zu Bürgern macht, die sich selbst und ihre Interessen anhand neuer gemeinschaftlicher Normen und neu vorgestellter öffentlicher Güter einer Überprüfung zu unterziehen in der Lage sind.« (SD, S. 167)

auch *andere* Auffassungen legitim sind. Er selbst ist Teil der deutenden Gemeinschaft, der *Umsetzung* des gemeinsamen Projektes, auch wenn sein Vorschlag nicht verbindlich wird. Barber bestimmt die private Initiative demnach durchaus positiv, ein öffentlich-gemeinschaftliche Bewusstsein muss dieser aber prinzipiell vorausgehen und das Eigene in Bezug setzen zu der Vielzahl anderer, ebenso angemessener Vorschläge. Die Öffentlichkeit *einer* Bürgerschaft ist die Stelle des Ausgleichs privater und öffentlicher Interessen: Das *Ethos* des Bürgers legt den Grund der öffentlichen Kommunikation, der Mitteilung einer kollektiven Konstitution und kooperativen Koexistenz.

4.2.4 Das Sprechen⁶²⁰ – Die Mitteilung einer Bürgerschaft

Das gemeinsame Beraten, Bestimmen und Urteilen steht im Kontext eines kommunalen Raums, dessen kooperative Strukturen die *Mitteilung* einer *aktiven Bürgerschaft* sekundieren. (Vgl. SD, S. 168) Teilhabe und -nahme meint notwendig Mitsprache, Mitbestimmung und Mitgestaltung: Im kommunikativen Austausch einer Bürgerschaft verknüpfen sich die Aspekte der *Verständigung* und der Erzeugung von (Ein-)Verständnis mit der Konstituierung einer politischen Ordnung. Mit der instrumentellen Verkürzung verliere die *Mitsprache* ihr politisches Potential:

»Dennoch bleibt das Sprechen von zentraler Bedeutung für die Politik, die völlig verdorren würde ohne seine Kreativität, Vielfalt, Offenheit und Flexibilität, seine Erfindungskraft, Entdeckergabe, Subtilität und Komplexität, seine Beredtheit, sein Vermögen zu Einfühlung und gefühlvollem Ausdruck und seinen zutiefst paradoxen [...] Charakter, der den Menschen als ein seiner Natur nach zielbewußtes, in Beziehung stehendes und aktives Wesen zeigt.« (SD, S. 169)

Dem Sprechen komme in der *Starken Demokratie* als Ort und Medium politischer Praxis, individuellen und kollektiven Ausgleichs sowie als Ursprung kreativ-kooperativen Selbstbewusstseins der Bürgerschaft eine zentrale Funktion zu. Barber akzentuiert die *Mitwirkung des Sprechens im Handeln* (ebd.): In der politischen Praxis des kommunikativen Austauschs ist Sprechen mit Handeln identisch. Die defizitäre liberale Sicht unterschätze diese Verbindung und verspiele das Partizipationspotential der Bürger. »*Aber bedeutsame politische Wirkungen und Handlungen sind nur in dem Maße möglich, in dem die Politik in eine Welt der Schicksalhaftigkeit, der Ungewißheit und der Kontingenz eingebettet ist.*« (Ebd.) In Folge der Verkennung der Potentiale ginge auch das Verständnis der kreativ-konstruktiven wie sozialintegrativen Bedeutung von Kommunikation verloren: »*Politisches Sprechen ist nicht Sprechen über die Welt, es ist ein Sprechen, welches die Welt schafft und immer wieder neu schafft.*« (Ebd.) Die inhärenten Spannungen des Sprechens zwischen Hören und Reden, zwischen Fühlen und Denken, zwischen Handeln und Reflexion (SD, S. 175) gilt es auszuhalten.

620 Barber hat einen weiten Begriff vom Sprechen: Er subsumiert hierunter alle Formen menschlicher Kommunikation und Interaktion. Sein Bemühen um eine Ordnung des Umgangs hat durchaus Parallelen mit den Konditionen öffentlicher Auseinandersetzung, wie sie von Rawls und Habermas vorgestellt werden. Auch Rosanvallon (2016, S. 293–316) widmet sich dezidiert dem *Wahrsprechen* als Modus und Form öffentlicher Rede in seinem Modell der *Vertrauensdemokratie*.

Kommunikation bestehe sowohl aus *Reden* als auch aus *Zuhören*. Infolge der Bestimmung der politischen Praxis als gegenseitige Perspektivenübernahme bei gleichzeitiger Ausrichtung an und in einem Horizont des Gemeinsamen und der Reflexion der Individualmeinung ist die Hervorhebung des Zuhörens, des Verstehen-Wollens und der Verständigungsbereitschaft nachvollziehbar. Es geht den Bürgern Barbers eben nicht darum, ihre Meinung im öffentlichen Diskurs zu behaupten, sondern sich auf im öffentlichen Raum mit *Anderen* zu arrangieren.⁶²¹ (Vgl. SD, S. 171) Infolge dieser Bezugnahme auf Reziprozität und Kollektivität formiert sich ein egalitärer und inklusiver Horizont, der sich durch Responsivität und Empathie ebenso auszeichne wie durch das Bemühen um die Bildung einer *Einvernahme* in der *Aufhebung* unterschiedlicher Ansichten. Kommunikation beinhalte daneben den *Einschluss sowohl affektiver als auch kognitiver Elemente* (SD, S. 172). Eine abstrakte und formalisierte politischen Sprache, die nur *reine* Bestandteile akzeptiere, verarme und nehme an Praktikabilität ab: »Ohne diese künstlichen Disziplinierungen jedoch erscheint das Sprechen als Vermittlungsinstanz von Gefühl und Zugehörigkeit, Interesse und Identität, Partikularismus und Individualität gleichermaßen.« (SD, S. 174) Diese Akzentuierung der Affekte fiele mit einer Ablehnung des kognitivistischen Anteils nicht in eins: Beide Elemente seien notwendig, sie könnten allerdings nur in Strukturen *Starker Demokratie* wirklich produktiv koexistieren.

*

Barber entwickelt in der Folge *neun Aufgaben des Sprechens*, die er einer *Starken Demokratie* zuordnen möchte, wobei die Liste eine graduelle Entwicklung von strategisch-individuellen hin zur eher partizipativen Aspekten kennzeichnet.⁶²² Detailliert werden wir uns nur denen widmen, die einen Bezug zu unserem Anliegen aufweisen. Die *Artikulation von Interessen sowie Verhandlung und Tausch* (SD, S. 176) bilden die erste Aufgabe, womit ein instrumenteller und nutzenorientierter Gebrauch von Sprache gemeint ist. Die zweite Aufgabe ist die *Überredung* und betont rhetorische wie persuasive Aspekte. Dessen Grundlage bildet der Verweis auf ein allgemeines Interesse, welches als Verschleierung der eigentlichen Verfolgung privat-egoistischer Interessen dient. Die Umstellung einer *erweiterten Perspektive* reiche aber tiefer als die strategische Reformulierung, geht es Barber bei ersterer doch um einen affirmativen Bezug zum Gemeinsamen.

Eine besondere Funktion im politischen Raum spricht Barber der dritten Aufgabe zu, der *Festlegung der Tagesordnung* (SD, S. 179). Hier komme es zu Bestimmung des Politisierbaren, also dessen, was überhaupt problematisiert und öffentlich diskutiert werden kann. In *schwach-demokratischen* Verhältnissen sei die Festlegung der Tagesordnung dem politischen Prozess vorgeordnet und werde als eine Aufgabe der Eliten verstanden. In

621 An dieser Stelle kritisiert Barber auch die Repräsentationsidee, verabsolutiere diese doch den Akt des Für-Jemanden-Sprechens, ohne eine Ersatzmöglichkeit für das gegenseitige Zuhören anbieten zu können. Ein Repräsentant könne nicht *für mich* zuhören, so Barber. Vielleicht könnte man Barber ein Modell von Repräsentation anbieten, welches eine direkte Beziehung zwischen Repräsentant und Repräsentierten ermöglicht (imperatives Mandat oder ein Ratsmodell). Die Repräsentation würde sich dann auf die Über- und Vermittlung beschränken und zugleich das Moment des Zuhörens weniger konterkarieren.

622 Für eine Übersicht: Siehe SD, S. 176.

der Folge erscheint das Spektrum des Politischen naturwüchsig, prädisponiert und absolut. Es entzieht sich der Kritik und jedem Zugriff, womit eine Reproduktion des Status quo ebenso einhergeht wie ein Verlust des kreativen Potentials eines erweiterten politischen Prozesses. In Verhältnissen *Starker Demokratie* sei diese Aufgabe der reflexiven Kommunikation überantwortet, *die Festlegung der Tagesordnung könne nicht dem Gespräch, der Überlegung und der Entscheidung vorausgehen sondern müsse als dauernde Aufgabe des Sprechens angesehen werden* (SD, S. 180f.).⁶²³ Die Tagesordnung ist ein Ort der bürgerschaftlichen Selbstbestimmung und -versicherung, an dem sich die Gemeinschaft formiert, definiert und mitteilt.⁶²⁴ Die Identität der Gemeinschaft könne nicht mehr vorgegeben werden, sondern sei die Aufgabe einer emanzipierten Bürgerschaft und müsse sich als solche ausweisen: Die Festlegung der Tagesordnung wird in die politische Praxis selbst hinein verlegt und die Bestimmung des politisch Verfügbaren wird *unserer* Entscheidung aufgeben. Dennoch ist die emanzipative Übernahme nicht vollständig: Das *kollektive Gedächtnis* hätte als Teil der politischen Kultur die Funktion, problematisierbare Sachverhalte, die öffentlich diskutiert werden können, von unproblematischen zu trennen, die des politischen Zugriffs also entzogen sind. Die Themenbestimmung in der Setzung der Tagesordnung sei limitiert, weil nicht alles zugleich überprüfbar wäre:

»Daher müssen Erinnerung und Vorstellungskraft zuweilen Ersatz für die tatsächliche Überprüfung von Maximen bieten. Das Stiften von Mythen und die Rituale, mit denen sie verbunden sind [...], politische Heldenfiguren, die für vielbewunderte Überzeugungen stehen [...] und im Volk lebendige, mündliche Überlieferungen sind sämtlich in der Lage, die gemeinsamen Überzeugungen der Bürger und das Bewußtsein von ihrem Ort innerhalb der politischen Kultur wiederzubeleben.« (SD, S. 195)

Zwar könnten diese Symbole keinen Ersatz für politische Praxis sein, sie böten aber ein integratives Potential neben der Praxis. Den Kontexten kommt so aber nur eine relativierte Bedeutung zu: Sie bilden Ersatzstrukturen, weil es politische Akteure nicht vermögen, ihre Welt in toto zu bilden. Für sich hat eine *kollektive Identität* weder eine genuine Funktion noch Relevanz, gerade weil nach Barber jede vorlaufende Bestimmung und Setzung, jede Gebundenheit, eine Form der Heteronomie ist. Der soziale und politische Kontext entsteht und manifestiert sich wie jeglicher Aspekt des *Ko* in seiner Stiftungsbewegung, in seiner Bildung und Bindung. Barber weist dem *Ko* somit einen ambivalenten Status zwischen Immanenz und Transzendenz zu, einer autonomen Kreation steht die faktische Objektivität äußerer Quellen gegenüber. Beide Horizonte verbleiben gleichwohl in einem gespannten Zusammenhang: Die Immanenz verweigert sich jedem Äußeren, jede Bestimmung, jedes Band und jeder Bund gehen auf ihre jeweilige souveräne Setzung zurück. Diese absolute Autonomie bindet Barber gleichsam an eine be-

623 Habermas verteilt die Festlegungskompetenz: In der Öffentlichkeit kann zwar alles Relevante besprochen werden, die Aufnahme des öffentlichen Drucks obliegt aber weiterhin einer spezialisierten Struktur/Personengruppe.

624 »An ihrer Tagesordnung kann eine Gemeinschaft ablesen, wo sie steht und was sie ist. Sie definiert das Mit-einander dieser Gemeinschaft und ihre Grenzen, plant zudem, welches Erbe aus der Vergangenheit institutionalisiert oder überwunden werden soll, und welche zukünftigen Entwicklungen entweder vermieden oder verwirklicht werden sollen.« (SD, S. 181)

stimmte Ausrichtung *im* und *am* *Ko*, welches die Bezüge zu stiften vermag, *in* denen sich das *Wir* bildet. Diese Strukturen des *Ko* prägen sowohl als Kommune, Kommunikation und Kooperation als auch in Kontexten, Konventionen und Konturen des Kollektiven. Wenn auch diffus, mehr- und uneindeutig, so fundiert und integriert die gemeinsame Bezugnahme eines *Wir* und dessen Reverenz eines Eigenen die kollektiven Selbstschöpfungspraxen. Wie sich die Immanenz zur Transzendenz in einem doppelten Verhältnis des konstitutiven Bezugs und defensiven Entzugs befindet, so ist auch die Transzendenz unentschieden: Einerseits versteht sie sich als Ordnung, deren Stiftung des *Einen* und Bezüge des Gemeinsamen unbedingte Geltung und Wirkmacht verlangen, andererseits bleibt sie eine äußere Setzung, deren rechtmäßige Übersetzung eine Affirmation, ein Zulassen, Seitens des Immanenten beansprucht. Die Bindung versperert sich der Auflösung und bleibt dennoch auf sie verwiesen, sie beharrt auf der Divergenz der Bewegungen und setzt sich zugleich der anderen aus. Autonomie und Heteronomie verbleiben in einem ambivalenten Verhältnis, dessen Klärung Barber unterlässt.⁶²⁵ Auch der Ursprung des *Einen* steht unentschieden zwischen einer exogenen und einer endogenen Quelle, zwischen einer *Übereinstimmung* in Praxen und einer *Übereinstimmung* in Kontexten.

Die vierte Aufgabe, die *Auslotung der Wechelseitigkeit* (SD, S. 182), habe ihr Fundament in einer geteilten Sprache, die eben diese Sprachgemeinschaft integriere und nicht antagonistisch auflade: Auch wenn es um widerstreitende Interessen gehe, würde so das Sprechen seiner konstitutiven Funktion für Beratung, Verhandlung und Entscheidungsfindung nachkommen können. Hintergrund dieser Aufgabe ist das Fehlen eines *unabhängigen Grundes*: Der Mangel an *Einigkeit* könne durch gemeinschaftliche Kommunikation, Wissens- und Urteilsfindung sowie die Einsicht in deren epistemologische Potentiale substituiert werden.⁶²⁶ Die Betonung der diskursiven und reflexiven Prozeduralität legen einen Vergleich mit Habermas nahe, auch dieser unterwarf die Praxen diskursiver Rechtfertigung den Bedingungen der universalpragmatischen Kommunikationstheorie, die zugleich eine formale und reflexive Ausrichtung aufwies. Zwar sieht Barber die Begründungskraft des Absoluten und Abstrakten einerseits kritisch, andererseits drängt ihn das *Fehlen unabhängiger Gründe* in eine ähnliche Richtung. Im Unterschied zu Habermas gesteht Barber den Diskursen der Selbstbestimmung gleichwohl zu, unpräzise und unklar zu sein: Zu hohe abstrakte, formale Ansprüche würden den Gesprächsprozesses eher hemmen als befördern.⁶²⁷ Ähnlich wie Habermas Rekurs auf die Lebenswelt und deren Auflösung durch die Momente kritischer Reflexion steht auch Barber in einem dop-

625 Zum Beispiel wäre es die Frage, ob eine Verfassung als nicht-politisierter Bereich das Fundament politischer Praxis bildet. Damit aber würde die Integrationsleistung der nicht-aktiven politischen Sphäre eine zentrale Bedeutung erlangen. Wenn diese Ordnung wiederum politische Praxis einhegen sollte, wäre es die Frage, wie (wann, durch wen und auch warum) sie sich konstituiert, da sie ja politisch-aktiven Strukturen entzogen ist.

626 »So verhält er sich auch mit dem demokratischen Sprechen, in dem keine Stimme privilegiert, keine Position von besonderem Vorteil, keine Autorität außer der des Gesprächsprozesses selbst gilt. Jede Äußerung ist sowohl berechtigt als auch vorläufig, die unmittelbare und einstweilige Position eines sich entwickelnden Bewußtseins.« (SD, S. 183)

627 Eine präzise Sprache impliziere zudem die Forderung nach der Kategorisierung in Gewinner und Verlierer, welches nach Barber (SD, S. 186f.) ebenso ein Hemmnis wie ein kommunikatives Defizit darstellt.

pelten Bezug zum *Ko*: Einerseits stifte es einen Kontext, andererseits knüpft Barber jede Bindung an ein intendiertes Handeln, an eine Setzung.⁶²⁸ Das *Fehlen letzter Gründe* wird von Barber als Grundmotiv der Politik bestimmt: Weil es das Gewisse nicht gebe und jede Fixierung heteronome Risiken berge, könne sich jede Verfestigung nur *im* Prozess ihrer Setzung ausbilden, *im* Akt und *im* Moment der Bindung. Am Anfang ist Chaos, am Ende stehen Fesseln: Barber positioniert politisches Handeln in dem Raum zwischen diesen beiden Polen, um deren Verfehlungen zu vermeiden, wobei sich aber diese Unentschiedenheit nur teilweise von den Spannungen zu lösen vermag: So zeigen sich beständig die Ansprüche der Auflösung und der Ordnung an und wollen die Politik vereinnahmen.

Im Sprechen ginge es nicht um die Erzeugung von *Übereinstimmung*, sondern um eine Referenz des Gemeinsamen, die Einheit wie Differenz zuließe und sich mit der Stiftung eines *Sinnes für das Gemeinschaftliche* begnüge:

»Das Gespräch verdinglicht nicht metaphysische Gewißheit in Gestalt politischer Einmütigkeit, alles, was es zu erreichen hoffen kann, ist eine Dynamik der Interaktion, die flüchtige Annäherungen ebenso zulässt wie anhaltende Differenzen, und die die Augenblicke in einer gemeinsamen Vision zu wünschenswerten Oasen in einem fortwährenden Diskurs macht.« (SD, S. 185)

Wie hatten ob schon darauf verwiesen, dass das *Andere* keineswegs der Beliebigkeit anheim zu stellen ist, vielmehr Ausdruck eines *bestimmten Ko* ist. Dann ist aber wiederum die Frage, ob dem Sinn *für das Gemeinschaftliche* nicht ein Sinn *des* Gemeinschaftlichen voran geht. Auch wenn Barber versucht, den Anspruch des *Einen* durch die Akzentuierung des *Vielen* zu entschärfen, bleibt dieses *Viele* selbst *eins*, ein *Wir*: Die *Übereinstimmung* markiert den *Einklang* vieler und vielfältiger Stimmen, Stimmlagen und Stimmungen, eine Harmonie *des* und *im Ko*. Diese Ausrichtung wird zur Vorbedingung geteilter Bezüge und Bezugnahmen auf Geteiltes. Politisches Handeln steht zur Bindung eines *Wir* in einer Ambivalenz: Wie es vom *Wir* abhängt, muss es dieses stiften, wie es in seinem Kontext steht, muss es diesen antizipieren und vergegenwärtigen. Barber spricht keiner der beiden Komponenten einen Vorrang zu, sein Denken der Gemeinschaft bleibt unentschieden. Die Stiftungen des *Einen* ergeben sich somit sowohl durch die Einbindung in Kontexte als auch durch Formen *kollektiver Autonomie* und partizipativer Kreativität.

Die bewusste Kooperation und die eher funktionalen Ausrichtung der *Auslotung der Wechselseitigkeit* müsse um die fünfte Aufgabe, die *Erzeugung von Zugehörigkeit und Gefühl*, erweitert werden. Wie die gemeinsame Beratung benötige auch die *Wechselseitigkeit* keiner affektiven oder emotionalen Grundlegung, auch wenn sie durch diese durchaus unterstützt werden könne:

»Es ist daher sinnvoll, die sondierenden Verwendungsweisen des Sprechens in der Demokratie von den gefühlsbezogenen zu unterscheiden. Denn während im Ausloten der Gemeinsamkeiten das Sprechen seine kognitive Struktur bewahrt (wenn auch der Mehrdeutigkeit wegen mit gewissen Zugeständnissen), macht sich das Sprechen im

628 Ob es dagegen unintendiertes Handeln gibt, müssen wir nicht klären.

Dienste von Gefühl und Zugehörigkeit sein emotives Ausdruckspotential, die Fähigkeit der musikalischen Äußerung, der Modulation, des Fühlens, seine ritualisierenden und symbolisierenden Möglichkeiten zunutze.« (SD, S. 188)

Das Sprechen übernehme hier weniger die Aufgabe der Informationsvermittlung als den Ausdruck von *Gefühl, Liebe und Berührung* und stifte so einen gemeinsamen Konnex. Sprache, die sich auf kognitive Anteile verenge, verlöre diese Dimension des Gemeinschaftlichen.⁶²⁹ Wenn die *Wechselseitigkeit* eher den Aspekt der Kreation betont, scheint die *Zugehörigkeit* eher auf die Selbsteinordnung in Bezüge des *Ko* abzustellen, wobei jede Eindeutigkeit der Zuordnung an der Ambiguität des *Kos* selbst scheitert. Die *Bekräftigung der Gemeinschaftlichkeit und des Gefühls* könne Gemeinschaften integrieren und kollektive Sichtweisen stärken: »*Empathie hat eine politisch wundersame Macht, Perspektiven und Bewusstsein auf eine Weise zu erweitern, die private Interessen und von ihnen hervorgebrachten Gegensätze nicht so sehr einander anpaßt als vielmehr aufhebt.*« (SD, S. 191) Barber kehrt weniger die ex- als die inkludierenden Potentiale *kollektiver Identität* heraus: Das Sprechen überschreite die Grenzen der Fremdheit und knüpfe durch partizipative Praxen Bande über die Grenzen der Verwandtschaft, Kultur und Geographie hinweg.⁶³⁰ Das egalitäre und universale Moment politischen Handelns und die Offenheit der Gemeinschaften, die sich prinzipiell überall gründen und *jeden* einbeziehen könnten, reibt sich an der Einlassung in bestimmte Kontexte und konkrete Kollektive. Gerade im Angesicht der konstitutiven Verwiesenheit politischer Praxis und kollektiver Einbindung scheint das kreative Potential der Selbstsetzung und der reibungslosen Erweiterung der Mitgliedschaft zumindest begrenzt.⁶³¹ Die *Verwurzelung* betont einerseits integrative Aspekte der Zugehörigkeit zu politischen Gemeinschaften, andererseits verweist sie damit auch notwendig auf ihre Grenzen. Das egalitäre Moment steht der kulturell-gemeinschaftlichen Einbindung von Politik gegenüber, die universale Erweiterung der Betonung kollektiver Gestaltung und Verantwortung. Einerseits muss Barber die Exklusivität und den Eigenanspruch politischer Kollektive ausweisen, andererseits muss er die prinzipielle Universalität mit den Imperativen konkreter Umsetzung und Selbstbestimmung vermitteln.⁶³²

629 Als Beispiel verweist Barber auf den isolierten, abstrakt-rationalisierten Wahlakt, der seiner eigentlichen Bedeutung auf diese Weise kaum Rechnung trage.

630 Barber möchte Nachbarschaftsbeziehungen als künstliche Freundschaften und Verwandtschaftsverhältnisse unter eigentlich Fremden verstanden wissen, die sowohl durch gemeinsame Interessen als auch über geteilte Empathie verbunden seien.

631 Auch die Überschreitung der politischen Kultur scheint nur bedingt möglich, da es einen konstitutiven Zusammenhang von Gemeinschaft, Kultur und politischem Projekt gibt. Wenn es hier um bestimmte Werte, bestimmte Geschichtsverständnisse usw. geht, sind diese nicht reibungslos übertrag- und verallgemeinerbar.

632 Bezogen auf Territorien müsste die Bürgerschaft der Allgemeinheit zu stehen, also *allen* Mitgliedern der Gemeinschaft. Dennoch binde sich die Zuweisung der Bürgerschaft an spezielle Kriterien, die zur Teilhabe qualifizierten. Angesichts der diffizilen Bestimmung des Allgemeinen sei der Umfang der Bürgerschaft dem Handeln selbst zu entnehmen. Barber nimmt also kein Kriterium an Anspruch, dass zur Teilnahme qualifiziert, vielmehr reiche umgekehrt die Partizipation selbst hin, um die entsprechenden Akteure den Bürgerstatus zuzuerkennen. Politische Verfahren und Institutionen müssen somit allen offen stehen. Barber kann infolge dieser Öffnung den Rückgriff auf unabhängige Gründe vermeiden, wie er es bei den anderen Formen der Demokratie aus-

Der affektive Konnex politischer Gemeinschaft stiftet ein *Eines*, dessen Zusammengehörigkeit just auf ein Besonderes, ein wie auch geartetes Eigenes, abstellt: Dieses *Wir*

macht (Maßstäbe der Vertragsteilnahme und essentielle Kriterien einer Gemeinschaft/Volkes) In der *Starken Demokratie* könne es hingegen keine spezifische Exklusion geben, die sich auf vorlaufende Zuweisungen beruft. »Wer zur Bürgerschaft zählt, wird selbst Gegenstand fortwährender demokratischer Diskussion und Überprüfung, und die Partizipation an dieser Debatte verbrieft die Zugehörigkeit.« (SD, S. 224) Barber schwankt zwischen der kollektiven Zuweisung durch eine Bürgerschaft und einem Automatismus der Teilnahme. Der Problematik des möglichen Missbrauchs in der Zuerkennung der Befähigung und der Bereitschaft entgegnet Barber den Verweis auf grundlegende *potentielle Bürgerschaft* aller Menschen, deren Ausschluss begründet werden müsse und dauerhafter Bestätigung obliegen – Barber hebt somit die territoriale Bindung auf. Weil die Beschränkung per se in Hinblick der Offenheit keinen Sinn macht, beziehen sich Barbers Ausführungen auf die kollektive Zuweisung. Offenkundig handelt es sich um unterschiedliche Zugänge: Die *Offenheit* verknüpft eine individuelle Einstellung mit entsprechenden politischen Strukturen; die Zuweisung hebt auf die kollektive Selbstbestimmung und der Setzung ihrer Teilnahmekriterien ab. Ist demnach in der einen Variante die Bereitschaft die hinreichende Bedingung, so ist es der zweiten Variante um die Berechtigung der Begrenzung, der Begründung des Eigenen und die Feststellung der Bereitschaft der Teilnahme bestellt. Beide Varianten können durchaus in Widerspruch treten, wenn einer individuellen Bereitschaft eine kollektive Versagung gegenübertritt. Ein anderes Problem ist die Allgemeinheit der Bürgerschaft, da mit ihr auch eine Verpflichtung zur Teilnahme einhergeht, zumindest gemäß Barbers Anspruch der Autonomie.

Die Berechtigung zur aktiven Teilhabe verleihen die Kollektive: Die Ausgeschlossenen, denen es an Bereitschaft, dem Willen oder der Eignung, fehlt, erhalten nach Barber den Status einer *potentiellen Bürgerschaft*. Die Heteronomie einer politischen Ohnmacht will Barber mit dessen provisorischem Charakter und der kontinuierlichen Überprüfung entschärfen. Das Recht zur Teilhabe knüpft Barber an die *Befähigung und den Willen* (SD, S. 226), einer Zuschreibung eines objektiven und eines subjektiven Bezugs. Einerseits wies Barber darauf hin, dass die Befähigung nur in der Praxis entstehe und dass es kein vorlaufendes Kriterium des Ein- oder Ausschlusses geben könne und folglich die Bereitwilligkeit der Teilnahme genügen müsse. Andererseits scheint die Willkürlichkeit, die mit Zuweisungen bestimmter Qualifikationen und dem Befund individuellen Bereitschaft einhergehen, der Fundamentalität der konzeptionellen Stellung der politischen Beteiligung und der damit verknüpften notwendigen Sensibilität kaum angemessen. Zudem bedingt es eine offene, aufnahmewillige Gemeinschaft, die ihre Eigenart, Selbstbestimmung und Eigenverantwortung problemlos zu erweitern bereit ist. Barbers Plädoyer für die Offenheit politischer Kollektive in Ehren, scheinen die Mechanismen der Exklusion aus dem sozialen wie den politischen Leben aber weitaus komplexer und ein Verweis auf eine ideale Offenheit einer Bürgerschaft kaum befriedigend. Dem Ideal einer offenen, integren und einigen Gemeinschaft steht das Bild einer Gemeinschaft gegenüber, die sich durch Konflikte und Antagonismen ebenso auszeichnet wie durch kulturell geprägte Vorurteile, Diskriminierungen und soziale Schief lagen, aus denen Abwehrhaltungen und Ängste resultieren. Der Harmonie, Selbstgewissheit und -genügsamkeit *Starker Demokratien* stehen fragile, gebrochene und zerfurchte Gemeinwesen gegenüber, die weder Einigkeit noch Einheit kennzeichnen. Auch wenn wir Barber zugestehen, dass die Bürger der *Starken Demokratie* ihren Bürgerstatus bereitwillig ausweiten, scheint der Optimismus im zweiten Falle weniger angebracht. Aus pragmatischer Sicht ist es gleichsam notwendig, auch für weniger ideale Situationen praktikable Lösungen zu haben. Im Angesicht der politischen und teils auch sozialen wie rechtlichen Ausgrenzung will ein Verweis auf eine *egalitäre Tendenz* der Transformation infolge der *Starken Demokratie* und die *Potentialität* der Teilnahme nicht wirklich genügen, da sie eher die Abschottung eines *Wir* direkt-demokratisch fundiert, und die Rechts- und Anspruchslosen in ihrem Abseits belässt, steht deren Unfähigkeit zur *Mitsprache* doch außer Frage. Aufschlussreich sind hier die Studien Balibars (1993) zu den *Grenzen der Demokratie*.

umfasst eben nicht *alle*. Auch wenn Barber Recht zu geben ist, dass es politische Bande vermögen, Distanzen und Differenzen zu überwinden, ist deren Vermittlungskraft doch eingeschränkt und nur im Konkreten und dessen Grenzen denkbar.⁶³³

Die sechste Aufgabe des Sprechens ist die »*Wahrung der Autonomie*. Das Sprechen dient der Überwindung unseres beschränkten Eigeninteresses, doch ist es ebenso bedeutsam, wenn es darum geht, die Einzelwillen in ihrer für die Demokratie so wesentlichen Autonomie zu stärken.« (SD, S. 192) Die *Mitteilung* bildet auch die Grundlage der Willensbildung, der Kontrolle und Reflexion individueller Überzeugungen. (Vgl. SD, S. 193) Zwar bedingten sich Autonomie und Gemeinschaft, sie würden nur dann nicht erstarren, wenn die Bürgerschaft und ihre Gestaltung real und wirkmächtig wären. Ein politisches Gemeinwesen könne im Gegenzug nur dann vital und resilient bleiben, wenn es gegenüber den Energien politischer Überzeugungen und Begehren responsiv und adaptiv bleibe. *Starke Demokratien* bedürfen mithin *starken* bürgerlichen Engagements: So ließe die Perspektivenumstellung durchaus eigene Standpunkte zu, sofern diese einen Bezug zum Gemeinschaftlichen aufwiesen und andere Alternativen akzeptierten. Den Konflikt um die richtige Lösung will Barber zulassen und ihn durch die umfassende kollektive Akzeptanz aller Lösungsangebote gleichsam entschärfen. Die produktive und konstitutive Position und Funktion der Willenserklärung fiele zusammen mit der reflexiven Instanz einer gemeinschaftlichen Willensüberprüfung.⁶³⁴ Die Korrektur, die neben die Übersetzung politischer Energien trete, sei nötig, denn angesichts der menschlichen Fehlbarkeit bedürfe autonomes Handeln permanenter Selbstversicherung und Kontrolle: Autonomie und ihre Reflexion sind auf Dauer gestellt. Stellt die sechste Aufgabe die Relevanz des Individuellen im Öffentlichen klar, so versucht sich die siebte Aufgabe am Ausweis des gegenläufigen Bezugs.

Die siebte Aufgabe des Sprechens ist das *Bekenntnis und der Ausdruck des Selbst* (SD, S. 195), mit welcher Barber die individuelle und die *kollektive Autonomie* auszugleichen gedenkt. Gerade der Transformationsgedanke verweist auf die Verbindung von individueller Selbstbestimmung und kollektiven Entscheidungen. Auch wenn Barber zugesteht, dass es unter Bedingungen *Starker Demokratie* dazu kommen könne, dass sich einzelne Meinungen nicht geltend machen könnten und sie vom Kollektivwillen marginalisiert würden, gäbe es dennoch einen Raum zugelassener Artikulation gegensätzlicher Meinung.⁶³⁵ Mit Hilfe dieses *Ventils* glaubt Barber der *Heterogenität der Gesellschaft* gerecht

633 Im Falle Habermas betonten wir die Komplikationen, die sich aus der Verknüpfung der ethisch-politischen Diskurse und der Imperative kommunikativen Handelns ergaben, mithin der Selbstbestimmung politischer Kollektive und der Ansprüche unbedingter Allgemeinheit. Um diese Spannung aufzulösen verwies Habermas auf das Recht und deren doppelter Bedeutung als subjektives und objektives Medium der Selbstbestimmung. Auch wenn Barber in einer ähnlichen Spannung steht, ist der Anspruch der universalistischen Bewegung demokratischen Denkens weniger durchschlagend als es dies bei Habermas der Fall ist. Die Vermittlung zwischen exklusiven, inklusiven, egalitären und kollektiven Ansprüchen überantwortet Barber der praktischen Selbstbestimmung politischer Gemeinschaften, in der diese Identität, Bezüge und Kontexte eines *Wir* stiften. Weil Barber den universalistischen Anspruch Habermas nicht teilt, kann er politischen Kollektiven eben diese zentrale Position und Funktion zuerkennen.

634 Repräsentative Strukturen würden diese Verschränkung individueller und kollektiver Autonomie nicht leisten können.

635 Vielleicht lässt sich der Gedanke am ehesten mit der Minderheitenmeinung der *Supreme Court*-Gerichtssprechung vergleichen: Auch wenn sich eine Meinung also nicht durchsetzt hat, kann sie

zu werden, gleichzeitig erhöht sich damit aber der Anspruch an die Willensfindung.⁶³⁶ Die Entscheidungen und Urteile müssen sich gleichzeitig begründen einen dauerhaft explizierten *Dissens* aushalten. Die Meinungs- und Willensbildungsprozess sowie die Entscheidungsfindung wird somit in zwei Resultate gespalten, die ihren Konflikt weitertragen und mit ihrer Präsenz einen Faktor der Unentschiedenheit und Unsicherheit in den politischen Prozess eintragen. Die Gegenmeinung wird einerseits anerkannt, und kann sich doch nicht durchsetzen: Weil so die oppositionelle Ansicht akut und öffentlich bleibt, steht die Geltung der Willensbildung vor einer Herausforderung. Demgegenüber dürfen Gegenmeinungen nicht auf die Verfahren der Setzung ausgreifen, sondern müssen sich mit der Einsicht begnügen, nicht *überzeugt* zu haben. Einerseits ist infolge der Perspektivenübernahme die Meinung der anderen immer auch akzeptabel, andererseits soll es dem Einzelnen möglich sein, weiter auf seine eigene Meinung zu verweisen, was daneben die Geltung der Entscheidung selbst nicht beeinträchtigt. Die Kritik an der Minderheitenmeinung würde sich darauf beschränken, Problematiken auf der *Tagesordnung zu belassen* (SD, S. 196) und einen zukünftigen Änderungswillen zu bekunden, der als Anregung weiterer Debatten dienen soll. Barber beabsichtigt so, zum einen neben der konsensualen Grundausrichtung kollektiver Entscheidungen auch Elemente des *Dissens* zuzulassen, und zum anderen, die Beendigung der Debatte zu erleichtern, indem konträre Meinungen ihr politisches Potential zumindest nicht gänzlich verlieren. Sodann steht die oppositionelle Haltung zwischen der Anerkennung ihrer politischen Funktion und dem gleichzeitigen Verzicht darauf, die getroffene Entscheidung zu konterkarieren und zu delegitimieren. Von elementarer Relevanz bleibt die Geltung des Kollektivwillens, der trotz gegenteiliger Meinungen und Interessen von der Bürgerschaft getragen werden muss.

Die achte Aufgabe ist die *Reformulierung und Rekonzeptionalisierung* (SD, S. 197). Wir hatten gesehen, wie Barber permanente Reflexion und Überprüfung aus Anlass menschlicher Fehlbarkeit einforderte. Das kommunikative Zuweisen von Sinn, Bedeutung und Relevanz sei das politische Handeln, werde doch mit ihrer Hilfe Kontrolle über ein Kollektiv ausgeübt. In Folge dieser politischen Positionierung steht das Kollektiv in der Pflicht, sich Sprache anzueignen, gebe es ansonsten doch Potentiale seiner Souveränität auf und entziehe sich seiner Verantwortung:

»Aber Sprache ist immer die Sprache einer Gemeinschaft und ihre Entwicklung des Selbst und des Anderen, des gemeinschaftlichen Wir. Wer die Sprache kontrolliert, hat somit Kontrolle über das gemeinschaftliche Wir. Wenn die Definition der Demokratie als Volkssouveränität irgendeine Bedeutung hat, dann in der Souveränität über die Sprache – über das Sprechen, das von den Sprechenden und für sie gestaltet wird.« (SD, S. 198)

– bei Akzeptieren der Geltung der Mehrheitsmeinung – ihre Argumente und Kritik nochmals betonen.

636 »Der Bürger, der seiner Enttäuschung Ausdruck verleiht, ist zugleich Warnung an die Gemeinschaft vor der Gefahr der Zersplitterung. Es gibt im Leben einer Demokratie einfach keinen Tag, an dem es sich die Bürger leisten können, ihre Meinung nicht zu sagen bzw. andere am sprechen zu hindern.« (SD, S. 197)

Barber beansprucht die Einnahme eines reflexiven Standpunktes des Bürgers gegenüber seiner eigenen Sprache, deren Verwendung und Einbindung in kulturelle, soziale und geschichtliche Bezüge. Mit dieser eingeforderten Loslösung aus Kontexten verfällt Barber selbst einer Abstraktion und Instrumentalisierung von Sprache: Die Reflexion über Sprache kann zwar in spezialisierten, wissenschaftlichen Zugängen geleistet werden, diesen Anspruch einer metasprachlichen Selbstversicherung auf die Bürgerschaft zu übertragen und als politische Aufgabe zu fassen, scheint doch heikel und aus einem pragmatischen Standpunkt kaum plausibel.⁶³⁷

Den Klärungsanspruch gemeinschaftlicher politischer Beratung bindet Barber daneben an drei Formate der Rekonzeptionalisierung: »*Klärung der unartikulierten Vergangenheit, Infragestellung der paradigmatischen Gegenwart, Vorstellung der (noch) ungestalteten Zukunft.*« (SD, S. 198f.) Die Problematisierung des Vergangenen sei gleichsam nicht absolut zu setzen, vielmehr könne sich jede Gegenwart die Vergangenheit anders aneignen: In der Rückschau fände sich die Gegenwart selbst, sie forme sich mit der *ihrer* Vergangenheit und entwerfe sich in eine Zukunft.⁶³⁸ (Vgl. SD, S. 200f.) Politische Praxis sei der Kampf um Deutungshoheit von *Schlüsselbegriffen*: In *Starken Demokratien* beteilige sich die Bürgerschaft an der Bestimmung ihres Sinns.⁶³⁹ Dies erfordere weniger eine linguistische Reflexion als ein politisches Bewusstsein: »*Somit ist die Sprache immer der entscheidende Kampfplatz; sie bewahrt oder vernichtet Tradition, sie stellt etablierte Paradigmen der Macht in Frage oder verteidigt sie; sie ist das »Fernrohr«, durch das wir und die Zukunft schauen.*« (SD,

637 Eine politische aktivierte Sprache muss keinen reflexiven Standpunkt über der Sprache selbst einnehmen: Eine reflexive und verantwortliche Bürgerschaft sollte von sich aus auf diskriminierende Potentiale sprachlicher Regelungen achten. Für diese Einsicht bedarf es aber keiner Metaposition, sondern Empathie und Sensibilität für das Gegenüber.

638 So fänden nicht nur Konservative, sondern zum Beispiel auch radikale Demokraten in der Geschichte Ahnen. Wenn diesen vergangenen Bewegungen keine Stimme zukäme, könnten sie – freilich – nicht mehr vernommen werden und verlören ihr aktivierendes Potential.

639 Barber will nicht die Klarheit umstrittener Begriffe als Voraussetzungen von Politik fordern, sondern den Diskurs um die Begriffe als den Kern der politischen Auseinandersetzung fassen. Eine vorpolitische Fixierung von Begriffen müsse zu ihrem Ausweis auf Quellen einer ausgezeichneten Rationalität oder Metaphysik verweisen, diese *heteronomen Begriffe des Richtigen* (SD, S. 141) würden in der Folge die Autonomie der Bürgerschaft beschädigen. Barbers Kritik an vorpolitischen Fixierungen muss schon dadurch abgeschwächt werden, dass er selbst auf die bindenden Kräfte *einer* Verfassung, einer Geschichte, Werte und Erziehung abstellt. Gerade das Denken des Kommunitarismus sollte durch die Betonung des Kontextes vermeiden, jede Ausgesetztheit als Heteronomie zu fassen. Auch Barber verweist auf die konstitutive Rolle der Entpolitisierung. Barbers Punkt ist wohl aber ein anderer: Es geht ihm um die verdeckte Wiedereinführung *unabhängiger Gründe*. Zum Beispiel führt die pluralistische Theorie den Marktmechanismus, die unsichtbare Hand, als Garant des Allgemeinen ein. Wir erinnern uns hier an Fraenkels Resultante. Nach Barber soll durch einen solchen Bezug auf externe Quellen aber nur ein Entzug politischer Gestaltungsmacht begründet werde. »*Politik ist zu dem geworden, was Politiker machen, während sich die Tätigkeit der Bürger (falls sie überhaupt etwas tun) darin erschöpft, die Politiker zu wählen.*« (SD, S. 142) Dieses eingeschränkte Bild politischer Aktivität werde durch repräsentative Verhältnisse nicht nur verstärkt, es baue auf ihm auf. Gleichzeitig versuchen Repräsentationen nach Barber, die Legitimation der Repräsentation bzw. die Rekrutierungsmechanismen über die externen Maßstäbe zu begründen. Die externen Quellen holen dabei den demokratischen Anspruch nicht ein, stützen sie sich doch auf *natürliche* Qualitäten oder Spielregeln des Marktes.

S. 203) Streiten die Menschen *in* oder *über* Sprache? Obliegt den Bürgern die Kontrolle von Sprache und Bedeutung oder bildet die Sprache ein Medium, dessen Umgang auch ein bestimmtes Maß an kritischem Bewusstsein erfordert?

Die neunte und letzte Aufgabe der Sprache ist die *Gemeinschaftsbildung als Schaffung öffentlicher Interessen, gemeinsamer Güter und aktiver Staatsbürger* (SD, S. 204). Diese Funktion sei das Zentrum des Sprechens, hier würden alle anderen Funktionen zusammenlaufen. Es ginge um die »*Schaffung einer Bürgerschaft, die zu echtem politischem Denken und politischem Urteil fähig, somit auch in der Lage ist, eine gemeinsame Zukunft im Hinblick auf wirkliche gemeinsame Güter vorzustellen.*« (Ebd.) Koexistenz und Konstitution, Kooperation und Kommune fielen in eins. Barber widmet sich diesem Komplex gesondert und wir werden ihm hierin folgen.

4.2.5 Von der kooperativen Gemeinschaft – Die aktive Bürgerschaft

Nach Barber ist das menschliche Wesen sowohl von einem Bezug der Menschen aufeinander wie auf ihre politische Organisationsform gekennzeichnet.⁶⁴⁰ Die Koexistenz des Menschen ließe sich nicht reduzieren auf geographische Gegebenheiten oder kulturelle Konventionen, sondern sei substantiell mit der politischen Organisation des Gemeinsamen verbunden. Den Bürger könne weder absolute Freiheit noch absolute Determination ausmachen, er befinde sich immer in Mischverhältnissen, ist immer von Anderen abhängig wie Andere an ihn gebunden sind. Der politischen Kooperationsgemeinschaft eigne ein genuiner Konnex der Mitglieder, eine Form der Zusammengehörigkeit: Diese Abhängigkeitsverhältnisse könnten nicht gelöst werden, vielmehr müsse die Frage der Konstitution der Beziehung, ihre Qualität, in den Fokus rücken, denn nur wenn sich die Bürger gemäß der Anlage ihres Wesens und ihrer Bedürfnisse arrangierten, könne es zum notwendigen Ausgleich des Individuums und des Kollektivs, der Heteronomie und der Autonomie, des kreativen Potentials und des Umgangs mit dem Gegebenen kommen. (Vgl. SD, S. 209) Bürgerschaft und Gemeinschaft fielen in eins, die Menschen können beides nur dann konstruktiv nutzen, wenn sie ein *gemeinsames Bewusstsein ausbilden* (SD, S. 210) würden.⁶⁴¹

Der politische Raum der Bürgerschaft ist also durch eine Abhängigkeitsstruktur vorintegriert, weil die *Welt*, in die der Mensch eingelassen ist, schon gebildet ist, schon eine Einheit, Geschichte und Kultur hat und schon immer im *Mit* (Nancy) und im *Um*⁶⁴² steht. Wir führten uns die diffizile Bestimmung des *Ko* und *Ambivalenz* von *Setzung* und *Aussetzung* bereits vor Augen.⁶⁴³ Die Einbindung in den *Sinnraum* einer geteilten *Welt* bietet

640 »Die Theorie der starken Demokratie geht von der gesellschaftlichen Natur des in Welt lebenden Menschen und der dialektischen Interdependenz zwischen ihm und seiner Regierung aus.« (SD, S. 207)

641 Zutragliche Faktoren wären: »Zu den förderlichen Bedingungen gehören die Erziehung zum Staatsbürger, die Übernahme von Verantwortung, Religion und Patriotismus; die Grenzen ergeben sich aus dem Problem der Größenordnung, aus struktureller Ungleichheit, den Rechten und aus der grundsätzlichen Ungewißheit aller menschlichen Vorstellungskraft [...].« (SD, S. 211)

642 Mit der *Umwelt* meinen wir eine geteilte Zuweisung von Sinnhaftigkeit, die Konformität einer diffusen Orientierung. Beide Aspekte der Welt sind lebensweltliche Bezüge.

643 So beschrieb Esposito den kommunalen Konnex als eine gemeinsame Schuldigkeit, eine Verpflichtung und Verantwortlichkeit, in und mit der sich eine Gemeinschaft konstituiere. Siehe auch die Auszüge aus dem Manifest der *Responsive Communitarian Society* bei Kaiser (KRD, S. 56).

die Orientierung eines entzogenen *Fundus*, einer Einlassung in gegebene Strukturen und Ordnungen, und führt zu einem Entzug politischen Potentials, den *aktive Bürgerschaften* nicht akzeptieren können. Die gemeinsamen Belange implizieren einerseits Potentiale kreativer und kooperativer Gestaltung und Selbstbestimmung, andererseits bekunden sie die gemeinsame Verantwortung und geteilte Verbindlichkeit, die unaufkündbare gegenseitige Verpflichtung des Einzelnen vor der Gemeinschaft. Politisches Handeln ist den gemeinschaftlichen Bezügen ausgesetzt und muss im selben Zug die Gemeinschaft kreativ und autonom (fort-)bilden.⁶⁴⁴ Aus dem vorgefundenen Zusammensein, dem geteilten Bezug zum *Wir*, ergebe sich ein Zwang, die Notwendigkeit, zusammen zu entscheiden, mit den *Anderen* zu Lösungen zu kommen.⁶⁴⁵ So steht auch die Schicksalsgemeinschaft zwischen einer Betonung des aktiven und des passiven Moments.⁶⁴⁶ Diese kontingente *Wir*-Konstruktion bildet den Kern des politischen Konzepts Barbers, wobei dieses *Wir* unentschieden bleibt zwischen kreativen Gestaltung und der Einbindung in die *kommunale* Kontexte:

»Starke Demokratie macht den demokratischen Prozeß selbst zum zentralen Element ihrer Definition der Bürgerschaft. Von diesem Standpunkt aus ist der freie Wille eine aktive und fortwährende Funktion der Politik, der für die Verbindung zwischen den Bürgern entscheidende Bedeutung zukommt. Bürger sind Nachbarn, die weder durch Blutsbande noch aufgrund eines Vertrages miteinander verbunden sind, sondern weil sie gemeinsam nach Konfliktlösungen suchen, die für alle tragbar sind.« (SD, S. 213)

-
- 644 Aus der natürlichen Sozialität des Menschen ergibt sich nach Barber eine *natürliche* Abhängigkeit. »Allein das Band der Bürgerschaft rechtfertigt die unauflösbaren natürlichen Bande: Es macht jene Bande, die keinesfalls gelöst werden können, zu freiwilligen, und das Schicksal, dem kein Mensch entgeht, zu einem gemeinsamen, das gegenseitiger Verständigung möglich ist.« (SD, S. 211) Die Annahme einer selbstverständlichen Entsprechung beider Bezüge, also der natürlichen und der politischen Bande, gilt es allerdings noch auszuweisen. Wenn sich nach Barber beide Bezüge decken, beansprucht er nicht eine natürliche Einheit, Einigkeit und *Übereinstimmung*, mit dem er dann das Politische fundiert?
- 645 Hier konstatiert Haus (KEA, S. 226) eine Begründungslücke: Warum sollten Menschen, deren vorrangiges Interesse kein Politisches sei, diese Präferenz in der *Starken Demokratie* entwickeln? Den hohen Anspruch an die aktive Bürgerschaft unbenennen, entgeht Haus das Argument Barbers, dass Koexistenz kollektive Koordination verlangt: Dem Menschen ist es verwehrt, unpolitisch zu sein, er kann nur zwischen Autonomie und Heteronomie wählen. Das fehlende Interesse, das Haus reklamiert, verweist im Denkens Barbers just auf den Mangel *starkdemokratischer* Institutionen und Verfahren, aufgrund dessen die Potentiale bürgerschaftlichen Engagements verkümmerten. Barbers Anspruch an den Bürger einer *Starken Demokratie* ist es, dass dieser die Notwendigkeit zur gemeinsamen Entscheidungsfindung ebenso einsieht wie Beschwerlichkeiten und Komplikationen des politischen Prozesses. Auch wenn Haus die Idealität durchaus kritisieren kann, bleibt die Übertragung und Belastbarkeit einer *Wirklichkeit* ohne Halt. Eine genauere Rekonstruktion der Bewegungen zwischen Ideal und Wirklichkeit, Diagnose und Prognose, muss hier ausbleiben.
- 646 In Abgrenzung von seinem Ideal wären *zeitgenössische Demokratien* von einem gemischten Bürgerschaftsbegriff geprägt: »Territorium und Geburt sind die Bedingungen für Staatsbürgerschaft, während Vertrag (die Grundlage legitimer Herrschaft), Blutsbande (das Bewußtsein einer Nationalkultur) und gemeinsames Handeln (praktische Politik als Prozeß) ihr konkrete Eigenart verleihen.« (SD, S. 213) Die nicht-prozeduralen Anteile entstammen dabei *repräsentativen* wie *einheitsdemokratischen* Quellen.

Die Spannung zwischen einer vorgefundenen, verwurzelten und einer noch zu entwerfenden Gemeinschaft bleibt bestehen.

Barber versucht in der Folge, die Formen der Bürgerschaft anhand der dreier Demokratietypen zu differenzieren. (Vgl. SD, S. 214, Abb. 3) Da sich hier die Kritik Barbers in anderer Gestalt wiederholt, können wir weitestgehend auf detaillierte Einlassungen verzichten.

»Irgendwo zwischen dem blassen Privatismus der instrumentalistischen Demokratie und dem allgegenwärtigen Totalitarismus der Einheitsdemokratie liegt der öffentliche Bereich starker demokratische Politik. In diesem Bereich ist Bürgerschaft eine dynamische Beziehung zwischen Fremden, die zu Nachbarn werden, deren Gemeinschaftlichkeit sich nicht so sehr aus geographischer Nähe, sondern vielmehr aus einem wachsenden Bewußtsein herleitet.« (SD, S. 218f.)

Vorpolitische Einbindungen werden negiert, sämtliche Integrationsleistung der Prozedur überantwortet.⁶⁴⁷ Die Gemeinschaft entstehe aus politischem Willen, Einsicht und Praxis, und muss durch eben diese am Leben gehalten werden.⁶⁴⁸ Die Bande sind hypothetische, sie sind nicht in *Raum und Zeit* fassbar, sondern ein Ergebnis der bürgerschaftlichen Vorstellungskraft, des *kreativen Bewusstseins* (SD, S. 220). Halten wir die Entgrenztheit des Bezugsrahmens fest, dessen fehlende *Gründe* eine ortlose politische Verbindung fixieren sollen und dessen Maßgabe der Gemeinsamkeit ein geteilter Gestaltungswillen ist. Auch die Bestimmung der Kriterien der Partizipation sei dem reflexiven Diskurs der Bürgerschaft zu entnehmen. (Vgl. SD, S. 224) Daraus ergibt sich die Frage, ob die Ausgeschlossenen Diskursteilnehmer sind oder ob die Debatte über ihre Teilnahme ohne sie geführt werden kann.⁶⁴⁹ Der Dialogwille bildet das Fundament der Inklusion: »Aus dem

647 So auch in einem Interview mit der *Zeit* aus Anlass des 11. Septembers: »Das ist der Grund, warum ich den US-Kommunitarismus kritisiere: Er feiert die geschlossene Kultur von Gemeinschaften. Und es stimmt: Je geschlossener eine Gemeinschaft, umso besser funktioniert sie – als Gemeinschaft. Der Ku-Klux-Klan ist als Gemeinschaft perfekt: gemeinsame Geschichte, geteilte Tradition, alles, was die Kommunitaristen wollen. Aber für die moderne Gesellschaft ist das keine Alternative. Ich selbst ordne mich eher der Tradition des klassischen Republikanismus zu, die von Cicero bis Jefferson reicht. Gemeinsinn ist wichtig, aber er wird durch Rechtsstaatlichkeit und aktives Bürgerengagement begründet, nicht durch Tradition und historische »Wurzeln«. Wenn wir mit »Zivilisation« diese moderne, demokratische Gesellschaft meinen, ist das in Ordnung. Aber dann gibt es eben auch nur eine einzige, potenziell universale Zivilisation – und nicht mehrere Zivilisationen.« (Barber 2001, S. 2)

648 »Im letzten Fall [dem Fall der Starken Demokratie – TB] geht es nicht darum, daß diejenigen, die Bürger sind, an der Selbstregierung partizipieren, sondern daß diejenigen, die an der Selbstregierung partizipieren, Bürger eines Gemeinwesens sind, das offen ist für Partizipation, ungehinderten Zugang zur Selbstregierung ermöglicht und partizipatorische Institutionen allgemein zu Verfügung stellt.« (SD, S. 223) Das Territorium als faktische Begrenzung wird hier irrelevant. Gleichzeitig scheint Nachbarschaft nach einer personellen und räumlichen Dichte zu verlangen. Die Intimität affektiver und vertrauensvoller Bindungen ist nach Barber (SD, S. 228) nicht grenzenlos.

649 Der Ausschluss legitimiert sich über Kriterien der Qualifikation, deren Setzung Teil politischen Praxis selbst ist. Wir hatten auf die »potentiellen Bürgerschaft« schon verwiesen. Im Anschluss ist die Frage, ob und wie der Zutritt zu einer unverwurzelten gemeinschaftlichen Selbstbestimmungspraxis von ihr selbst begrenzt werden kann. Wir befinden uns nun wieder im Spannungsfeld zwischen einer Integration über Prozeduren und über Kontexte. Barber selbst positioniert sich hier

demselben Grund erwerben Einwanderer in einem starkdemokratischen System das Wahlrecht, indem sie die Befähigung und den Willen entwickeln, daran teilzunehmen.« (SD, S. 226) Gerade Barber müsste einsichtig sein, dass er die Ausbildung der Befähigung an die Praxis gebunden hat: Eine Person, die nicht aktiv ist, wird die Befähigung demnach nie entwickeln. Die starkdemokratische Gemeinschaft entwickle ein Bürgermodell, nachdem die einzelnen Mitglieder durch Partizipation an gemeinsamer Rezeption und gemeinsamer Arbeit in Bürger (SD, S. 231) verwandelt würden: Geteilte Ansichten entstammten einer gemeinsamen Praxis. »Eine Gemeinschaft von Bürgern verdankt das Charakteristische ihrer Existenz dem, was ihre Mitglieder gemeinsam haben und kann daher nicht als reine Ansammlung von Individuen behandelt werden.« (SD, S. 231f.) Der Konnex der Mitbürger stiftet sich in ihrer aktiven Mitteilung, in ihrer Verantwortlichkeit für einander und für ihr Projekt, in dem Kontakt ihrer Koexistenz und in Kooperation einer Kommune. Auch wenn die Transformation aus Fremden Freunde macht, bleibt die Gemeinschaft einer Starken Demokratie exklusiv. Die Schwelle zwischen Innen und Außen lässt sich mithin nicht durch das Kriterium der Fähigkeit beseitigen, sie verweist auf eine Zusammengehörigkeit der Bürgerschaft, die den politischen Prozess, das Engagement und die Befähigung, übersteigen. Was dieser Konnex ist, bleibt letztlich offen. Es braucht Wege und Mittel, die Kompetenz zur Teilhabe anders zu bestimmen; oder den Zugang nicht zu beschränken.

Ein Punkt, den unsere Diskussion abschließend herausstellen muss, ist die ideelle Grundlage der Bürgerschaft (die faktische ist nach Barber ein Territorium⁶⁵⁰). Der gemeinsame Vertrag bilde die ideelle Grundlage in der repräsentativen Demokratie (*generischer Konsens*). Das Fundament der einheitsdemokratischen Bürgerschaft wiederum liege in gemeinsamen Überzeugungen, Werten, Zielen, mithin einer Identität. Dieser Konsens verweise auf inhaltliche Übereinstimmungen, von deren substantiellen Zuschreibungen sich Barber distanzieren möchte. Zwar berge auch die Starke Demokratie konsensuale Aspekte, diese Übereinstimmung ginge dem politischen Prozess aber nicht voraus, sondern bilde sich in ihm. Das gemeinsame Sprechen, Entscheiden und Handeln bezeichnet Barber demgemäß als kreativen Konsens (SD, S. 221, siehe auch S. 214). Auch wenn er die Übereinstimmung gänzlich der kommunalen Kooperation selbst überantworten möchte, um so die heteronomen Risiken antezedenter Setzungen zu vermeiden, kann er die Bildung des gemeinsamen Bezugs nicht ohne bestimmte Kontexte, als *creatio ex nihilo* gemeinschaftlicher Integration, positionieren. Der Entwurf wurde zumindest geworfen und kann sich dem auch nicht entziehen: Die Einzelnen stehen schon immer im Rahmen einer Sprache und einer Gemeinschaft, einer Geschichte, einer Kultur und einem Wert-/ Normensystem. Das Gemeinsame bleibt somit nur zum Teil der kreativen Bildung und politischen Gestaltung verfügbar. Auch wenn Barber durchaus zugesteht, dass sich die Konsenstypen nur analytisch trennen ließen und sie sich realiter⁶⁵¹ überschneiden, so ist

nicht klar: Auf der einen Seite sieht er die kulturellen Prägungen und deren Bedeutung für die Bildung einer Bürgerschaft mit entsprechenden Einstellungen, gleichsam bleibt das demokratische Projekt auf *Entschränkung* (Habermas) angelegt, auf inklusive Öffnung.

650 Dieses Fundament ist allerdings nicht weniger prekär, wie angesichts zahlreicher Separationsbewegungen und der Bildungen supranationaler Strukturen ersichtlich ist.

651 Barber (SD, S. 226) verweist auf US-Amerika.

unser Punkt doch, dass sich schon auf konzeptioneller Ebene *kreative* und *substantielle* Aspekte verschränkten und auf die Grundspannung zwischen einer Ausrichtung am Kommunen und am Republikanischen in Barbers Konzeption hinweisen. Als ausgleichende Vermittlung verweist Barber auf die *Einsicht* der Bürger, die sowohl die Gebundenheit an Kontexte als auch die Imperative kollektiver politischer Gestaltung umfasst. Dennoch schreiben sich die beiden Aspekte auch in die *Einsicht* ein: Das Einsichtige (das Sinnhafte, Versteh- und Einsehbare) bleibt ebenso an *Sinnräume* gebunden wie sich jedes kollektive Bewusstsein nur in einem Horizont der Gestaltung formieren kann. Das Moment des Entwurfs, des Projektes, mithin das transgressive Prinzip des demokratischen Ideals (im Sinne der republikanischen Aneignung), reibt sich weiter am Geworfenen, am je schon in einer Welt stehenden, konkreten Menschen (im Sinne des Kollektiven und der Kontexte). Auch wenn die Spannung zwischen den beiden Bewegungen weniger stark ausgeprägt ist als im Falle Habermas, bleibt sie doch vorhanden und ungelöst. Die Gemeinschaft steht für einen integralen und substantiellen *Fundus*, für einen *Modus* bürgerschaftlicher *Mitteilung* und Verständigung und für ein *Projekt* kreativer und emanzipativer *kollektiver Autonomie*.

Fazit

Die *Starke Demokratie* Benjamin Barbers ist ein anspruchsvolles Modell demokratischer Ordnung, das die bürgerschaftliche Teilhabe und -nahme in ihr Zentrum stellt. Ohne deren Grenzen auszublenden akzentuiert es verschiedene Formen der *Mitteilung*, die ebenso die Möglichkeiten der partizipativen *Mitsprache* und kommunikativen Verständigung umfasst wie es ihr integrative Potentiale zuerkennt, die sich aus der direkten *Mitgestaltung* einer *politischen Gemeinschaft* ergeben. Anhand der Defizite der *Mageren Demokratie* und der Imperative des demokratischen Ideals einer *aktiven Bürgerschaft* entwirft die *Starke Demokratie* ein Modell, das der politischen Beteiligung der Bürger eine substantielle Funktion zuerkennt und durch die Übersetzung in eine adäquate politische Ordnung motiviert. Der Anspruch der *Starken Demokratie* geht über den Rahmen der Institutionen sowie die Prozedere der Willensbildung und Entscheidungsfindung hinaus und zielt auf verschiedene Formen bürgerschaftlicher Partizipation, die kooperative Gestaltung *einer Welt* und die kommunale Aneignung *kollektiver Autonomie*. Die Bürger tragen mithin die Verantwortung für die Konstituierung ihrer *Um- und Mit-Welt*. Barber setzt sich mit seinem normativen Entwurf und der Annahme von Uneinigkeit, Diversität und Pluralität sowohl von überkommenen Modellen homogener *Einheitsdemokratie* als auch von den Mängeln des liberalen Modells demokratischer Ordnung ab, dessen Vorzüge nicht aufgegeben, dessen Defizite aber korrigiert werden sollen.

In Kontrast zu der liberalen politischen Theorie betont Barber einerseits die partizipativen Potentiale, andererseits die Einbindung in kommunale Bande. Der *Mageren Demokratie* fehle in Folge der einseitigen Betonung *negativer Freiheit* das Verständnis für gemeinschaftliche, kooperative Aspekte menschlichen Zusammenseins und für die Potentiale aktiver *Mitgestaltung*. Auch wenn die liberale Demokratietheorie Uneinigkeit als Problemhorizont und Interaktionsmodus anerkenne, würde *Dissens* weder konstruktiv noch kooperativ oder kommunal transformiert, was letztlich zur individuellen Vereinsamung und Loslösung aus politischen Kontexten und zum Verlust an Zugängen zur Welt führe. Die *Annahme* der Pluralität und die Akzentuierung des Individualismus verbän-

den sich und erhöhten die Sensibilität für Risiken der Heteronomie, die sich zu einer Abwehrhaltung gegenüber sozialen Beziehungen und Bindungsformen steigern. Somit entzöge sich liberales Denken dem (produktiven) Verständnis politischer und sozialer Koexistenz, von *kollektiver Autonomie*, *kreativen Konsens* und *konstruktivem Dissens*. Die Verpflichtung auf abstrakte Unparteilichkeit und unbedingte Allgemeinheit höhle den Pluralismus aus und lasse seine Energien erlahmen. Die *Starke Demokratie* könne hingegen die *natürliche* soziale Abhängigkeit produktiv konvertieren und legitimieren, sie könne sowohl Autonomie und Heteronomie als auch Freiheit und Zwang und Individuum und Gemeinschaft verbinden und vermitteln.

Die Aufgaben, die Barber gemäß der *Starken Demokratie* dem Sprechen abseits der subjektiven und kollektiven Funktion der Kommunikation zuweist, umfassen neben dem Ringen um die Definition zentraler Begriffe auch die kooperative Gestaltung der gemeinsamen Welt und die kollektive Bestimmung der *Realität*. Die Sprache ist ebenso ein Ausdruck der *Welt* wie sich diese im Modus des Sprechens formiert: Weil sich Sprache und Wirklichkeit wechselseitig bedingen, wohnt ersterer ein substantielles politisches Potential inne. Trotz aller grundsätzlichen Differenz lässt sich dieses Konzept an Mouffes (und Laclaus) Denken der Hegemonie anschließen, verknüpfen sich in beiden Ansätzen doch sprachtheoretische und machttheoretische Überlegungen. Die Zuweisung von Bedeutung und Sinn, von Objektivität und Alternativität, wird in beiden Zugängen als politische Praxis verstanden. Diese Konvergenz von Sprache und politischem Handeln verlangt es, dass eine autonome und emanzipierte Bürgerschaft bewusst mit diesem Potential umgeht: Auch wenn begrenzt auf Schlüsselbegriffe verlangt Barber von *aktiven* Bürgern, eine reflexive Haltung und Umgangsweise mit Sprache zu entwickeln.⁶⁵² Die politische Verantwortlichkeit einer *aktiven Bürgerschaft* besteht nach Barber ferner in der Festlegung der Tagesordnung, in der nicht nur die relevanten Themen bestimmt, Ziele formuliert und Problemfelder benannt werden, sondern simultan irrelevante Themen aus dem politischen Raum verwiesen werden. Dieses *Agendasetting* meint nicht einfach die Programmatik einer Regierung oder Partei, vielmehr fällt diese Distinktion des Relevanten, des Politisierten und Entpolitisierten in den Handlungsbereich der Bürgerschaft: Barber überantwortet den Ein- und Ausschluss politischer Themen und Akteure der diskursiven kommunalen Selbstbestimmung und damit der Einnahme einer reflexiven Metaposition durch die Bürgerschaft selbst. Die einzige Begrenzung der Politisierung kann in den Verhältnissen *Starker Demokratie* aus der bewussten Entscheidung der Bürger hervorgehen. Wenn der *eigentliche* politische Streit ist, was Teil des politischen Streites ist, und sich diese Setzung permanent aktualisieren muss, geht die Entpolitisierung ihrer eigentlichen Funktion letztlich verlustig.

652 Einerseits ist diese Forderung durchaus nachvollziehbar, andererseits muss es im Angesicht der Politisierung von Sprache Barbers Anspruch sein, dass die Bürger sich die sprachliche Setzung nicht nur punktuell in Bezug auf Begriffe, sondern strukturell aneignen, da sie ansonsten sich ihrer Souveränität zum Teil begeben würden. Der letzte Schritt scheint überzogen und in seinen Anforderungen kaum nachvollzieh- wie anwendbar. Als Beispiele der Anwendung können die Umstellung auf gender-sensible Sprache ebenso genannt werden wie der Verzicht auf stigmatisierende Terme wie »Zigeuner«.

Die *Starke Demokratie* beschreibt eine *aktive Bürgerschaft*, die sich selbst und ihre konkrete Form über einen permanenten Selbstbestimmungsprozess *realisiert*. Die Bürger entwickeln in einer gemeinsamen Praxis ein Verständnis ihrer politischen, kollektiven und kommunalen Identität, welches sich auch auf politischen und sozialen Institutionen bis hin zur Sprache erstreckt. Den *Glutkern* dieser Praxis bildet die Vision und Verwirklichung einer eigenen Form der *Koexistenz*, ein *Wir*, das aus dieser Bestimmung hervorgeht. Andere Quellen der Verfestigung sind ausgeschlossen, die *letzten Gründe* müssen fehlen und folglich kann eine politische Praxis nicht auf ihnen ruhen. Die individuellen und die *kollektiven Identitäten*, die institutionalisierte Ordnung sowie das Bild der Vergangenheit, des Jetzt und der Zukunft, sind im Fluss, bleiben momentane Fixierungen, vorläufig, kontingent und fehl- wie wandelbar. Diese Absenz der *Grenzmarken* der Eindeutigkeit, Sicherheit und Übersicht muss nach Barber ausgehalten werden, nur in einer gemeinsamen Deutung eines ebenso prekären wie falliblen und offenen Kommunikationsprozesses kann es eine stets provisorische Konsolidierung der Suche geben. Eine *aktive Bürgerschaft* muss sich der epistemologischen Dimension politischer Gestaltung bewusst sein und hierfür Verantwortung übernehmen: Die Hervorbringung politischen Wissens und Urteilens ist eine Form *kommunaler Kooperation*. Die *kollektive Autonomie* umfasst nicht nur die Setzung des Entschiedenen und Legitimen, sondern auch des Wirklichen: Diese Vertiefung politischer Verfügung kann sich nicht über das *Fehlen der letzten Gründe* erheben, sondern muss sich mit dessen Einsicht begnügen, um so die politischen Potentiale gemeinsamer Gestaltung nutzen zu können. Demokratische Praxis ist Formgebung und Wissenserzeugung, untrennbar vereint als permanente gemeinschaftliche Erzeugung *einer politischen Welt*. Das *fehlende Eine* bildet das Motiv, den *Grund* und die Bedingung der politischen Betätigung: Die Bürger wollen ihr Zusammenleben ordnen, Uneinigkeit beseitigen und zeitweilige *Übereinstimmungen* herbeiführen. *Politik beginnt also dort, wo Konsens aufhört* – da, wo er nicht mehr vorausgesetzt werden kann. Das *Wir* bildet sich *um* ein und *in* einem politischen Projekt, beides bleibt imperfekt, indefinit und infinit: Das einzig Feste entnimmt Barber Setzungsbewegungen des *Ko*, denen weder *Ursprünge*, noch Wurzeln oder Essenzen vorangehen. Die *Konstituierung* verweist auf einen Horizont *kommunaler Kooperation* sowie auf konkrete Konventionen und Kontexte und verbleibt zugleich im *Un-Grund* (Nancy): Im *Fehlen* jeden *Grundes* manifestiert und materialisiert sich die Identität des *Ko* in der *Realisierung* (Verwirklichung und Vergegenwärtigung) ihrer Setzung. Die Bürgerschaft genügt sich einerseits in der Affirmation der *kommunalen Koexistenz* in einem geteilten *Sinnraum*, andererseits muss sie das Gemeinsame als eigene *kooperative* Schöpfung im Sinne eines *kreativen Konsenses* annehmen und verwirklichen.

*

Neben seinem *Fehlen* nimmt Barber zugleich verschiedene *Annahmen* des *Einen* in Anspruch. So liegt dem Konzept der *Starken Demokratie* ein anthropologisches Leitbild zugrunde, auch wenn es bei der Berufung auf Ideale von Menschen und Bürgern dezidiert essentielle Hypostasen vermeiden will. Die Einzelnen kennzeichne eine *kommunale* Ausrichtung, sie strebten nach Partizipation, Kooperation und Kommunikation, nach gemeinsamer Gestaltung, Verständigung und Problemlösung, wechselseitiger Anerken-

nung und gemeinsamer Weltsicht. Der Mensch sei ein *politisches Wesen* und seine politische Aktivität ihm somit *essentiell* eigen, zugleich könne er diesem Bedürfnis nur kooperativ in Praxen der *Mitteilung*, *Mitsprache* und *Mitbestimmung* nachkommen. Die *Autonomie* steht notwendig im Kontext des *Kommunen*, im Raum der gemeinsamen Ordnung: Die Organisation der *Starken Demokratie*, ihre Institutionen, Strukturen und Verfahren, gibt der individuellen und *kollektiven Autonomie* einen Entfaltungsraum, eröffnet einen Zugang zur politischen Ordnung im Sinne eines kooperativen Projektes und ermöglicht eine produktive Umgangsweise mit politischer Uneinigkeit und sozialer Pluralität. Die Partizipation versichert die integrale Qualität und performative Kompetenz des bürgerschaftlichen Engagements und muss im Gefüge der politischen Organisation seine Entsprechung finden. Nur dann, wenn die politische Ordnung den Bürgern ihre *Verwirklichung* in partizipativen Praxen ermögliche, könnten die Potentiale *Starker Demokratie* ihre Wirkung entfalten. Nur dann, wenn direkte Strukturen *kollektive Autonomie* einer emanzipierten Bürgerschaft zur Verfügung stünden, würden Bürger zum kompetenten, reflexiven und reziproken Verhalten und zum *überlegten, leidenschaftslosen und fairen Mitwirken* angeregt. Nur in Verhältnissen *Starker Demokratie* könne den Bürgern ihre Verantwortung für das Gemeinsame einsichtig ebenso wie der imperfekte, provisorische Charakter politischer Entscheidungen bewusst werden. Infolge der *kreativen* Transformation, also der Umstellung auf die gemeinschaftliche Politik *Starker Demokratie*, würden die Bürger nicht nur ein *Wir* teilen, sondern ebenso die Wahrnehmung von gemeinsamen Belangen und Problemen wie den Willen, sich in gemeinsamer Auseinandersetzung zu verständigen. Auch wenn es Barber vermeidet, das *richtige* Leben inhaltlich zu fixieren, leitet er doch die institutionelle Ausgestaltung der *Starken Demokratie* und die Begründung ihres Vorrangs vor liberalen Varianten aus anthropologischen Dispositionen her: Diese Korrespondenz einer bestimmten Anlage und einer politischen Ordnung bleibt auf *antezedenste* Gründe verwiesen und setzt mithin eine bestimmte Vorstellung des menschlichen Wesens voraus, von deren essentiellen Implikationen sie sich kaum zu lösen vermag. Eine adäquate politische Ordnung führt demnach zu einer qualitativen *Transformation*: Aus Abhängigkeit wird Selbstbestimmung, aus Unwissenheit Belehrbarkeit und Lernwillen, aus Egoismus wird Kooperation, Selbstbezogenheit wird zur solidarischen Kreativität.⁶⁵³

Barber spricht der politischen Praxis *Starker Demokratie* neben der Qualität der Korrespondenz zugleich die Anlage zu, die performativen Defizite und heteronomen Potentiale politischer Ordnung zu entschärfen und qua bürgerlicher Einsicht einen produktiven Umgang zu ermöglichen. Das Ziel der bürgerschaftlichen Verständigung besteht nicht in *richtigen, perfekten* oder *finalen* Lösungen, denn diese kann es in der konkreten Politik nicht geben, sondern abwägende Entscheidungen unter mehreren praktikablen Möglichkeiten, die alle Vor- und Nachteile haben. Weil Politik *entscheiden* muss, kann sie nicht *rein* bleiben: Die *Starke Demokratie* ermöglicht einerseits, dass die Notwendigkeit und die

653 Es kann offen bleiben, ob die Umstellung auf bislang verdeckte Anlagen zurückgreift oder gänzlich neue Attribute entstehen lässt: Das Potential der Transformation hin zum Bürger einer *Starken Demokratie* ist im *Wesen* des Menschen angelegt und harret seiner Befreiung in ausgezeichneten politischen Strukturen. Weder der Verzicht auf essentielle Vorannahmen noch auf die Exposition der Demokratie im Sinne einer Lebensform erscheinen im Angesicht der Anthropologie konsequent.

Defizite der Politik Bürgern bewusst werden und sich andererseits die realen Zwänge der gemeinsamen Gestaltung und der politischen Arbeit durch ihre Rückführung auf gemeinsame Urteile und Entschlüsse autorisieren, also ebenso auf die *Urheber* hinweisen wie eine glaubwürdige Berechtigung einholen und Geltung gegenüber den *Adressaten* beanspruchen.

Als Stätte der *Mitteilung* prägt die bürgerschaftliche Beratung ein genuiner Modus der *Verständigung*, der reflexiven Erweiterung der individuellen Perspektive um den Horizont des *Kommunen*: Nicht das *Ich*, sondern das *Wir* bildet den Kern der politischen Praxis der *kollektiven Autonomie* und nur in dieser Ausrichtung an der gemeinsamen Gestaltung der gemeinsamen Belange können die Einzelnen und die Gemeinschaft gemäß der *Starken Demokratie* vermittelt werden. Die Perspektivenerweiterung in der Beratung einer pluralen Öffentlichkeit erlaubt die reflexive *Verständigung* einer heterogenen *aktiven Bürgerschaft*. Zugleich legt Barber weniger abstrakte Maßstäbe an Kommunikation an als Habermas: Diese kann diffus, mehrdeutig und fehlerhaft sein. Menschen reden nicht entsprechend logisch-formaler Vorgaben und grammatikalischer wie lexikalischer Reinheit miteinander. Sprechen lässt sich nicht auf Informationsweitergabe begrenzen, sondern sie hat neben kognitiven auch affektive Anteile. Die *Mitteilung* der Kommunikation eröffnet sowohl einen Konnex inform partizipativer *Mitsprache* als auch solidarischen *Mitgefühls*: Die kognitive Seite akzentuiert die *Mitwirkung* am Projekt der kooperativen Gestaltung einer *politischen Gemeinschaft*. Dagegen eröffnet sich im affektiven Horizont der Kommunikation ein Sinn (*Sens*) für das *Ko*, also eine Wahrnehmung der Zusammengehörigkeit und der gemeinsamen Einbindung in die Kontexte *einer* Kommune.

Barber ergänzt die kreativen Potentiale *kollektiver Autonomie* um die Notwendigkeit ihrer Verortung: Neben einer geteilten Grundordnung als dem *Fundus* des Gemeinsamen verweist er unter anderem auf ein *kollektives Gedächtnis*, das die Identität der Gemeinschaft und ihre Genese versichert und somit eine Orientierung an einem *Grund* zulässt. Die Bearbeitung von *Uneinigkeit* bedinge eine Selektion und einen gewissen Grad an Entpolitisierung: Der Streit müsse materiell begrenzt und prozedural abgesichert sein, da ansonsten weder eine Debatte noch eine Entscheidung geschweige denn eine Befriedung möglich sei. Diese Trennung in *kontroverse* und *nicht-kontroverse Sektoren* oder Sphären hatten wir schon in den anderen Entwürfen wie dem Fraenkels vorgefunden. Politik bedarf nach Barber der Entpolitisierung inform der geteilten Zustimmung zu den Regeln und Verfahren der politischen Ordnung, der gemeinsamen Akzeptanz eines *Fundus* sowie eines Mindestmaßes an *kollektiver Identität* und *politischer Unterstützung*. Die kompositionellen Aspekte des Konflikts stiften eine Ordnung des *Vielen*, die dessen Konfrontation im Sinne einer geteilten Ausrichtung koordiniert: Der kollektive Kontext und der Modus der Perspektivenübernahme gehen Konflikten zuvor und hegen sie ein. Dieser Grundlage steht aber in Barbers Denken die Überantwortung der politischen Praxis an die Bürgerschaft gegenüber: Der Entzug politischer Potentiale, der politische Ordnung ermöglicht, ist selbst ein Produkt politischen Handelns.

Der Anspruch der Autonomie gerät an eine Grenze: Aus Sicht der aktiv-emanzipativen Bürgerschaft muss der *kollektive Fundus* als eine weitere unverfügbare und damit heteronome und a-politische *Objektivierung* erscheinen, die nach einer reflexiven Aneignung verlangt. Als latente Versicherung des *Einen* und entlastende Struktur verliert der *Fundus* mit dieser Auflösung aber seinen Sinn. Selbiges trifft auf die politischen und so-

zialen, kulturellen und wirtschaftlichen *Gegebenheiten* einer *Welt* zu, in der die Einzelnen stehen: Wenn nur die bewusste Entscheidung die Legitimität der Entpolitisierung versichert, sind die impliziten Strukturen einer *Welt* notwendig illegitim und heteronom. Neben diesem *Fundus* als Garant der *kollektiven Identität* verweist auf Barber auf konstitutive Bedingungen politischer Ordnung: Der *kreativen Autonomie* der *aktiven Bürgerschaft* steht die Koordination des gemeinsamen *Grundes* als Entschärfung des *Dissenses* fremd gegenüber. Der radikal-emanzipativen Problematisierung des geteilten Arrangements und der gemeinsamen Regeln versucht Barber mit der Einsicht in obligate Schranken zu begegnen, die aber kaum vor seinem eigenen normativen Anspruch bestehen können. Letztlich scheint hier wieder die ambivalente Verortung der Konstitution zwischen *kreativer Setzung* und *objektiver Aussetzung* auf.⁶⁵⁴ Weil Barber die Ein- und Ausrichtung der politischen Ordnung als kooperative Praxis einer *aktiven Bürgerschaft* versteht, bleibt ihre *Konstitution* ein infiniter, indefiniter und permanenter Prozess. Der politischen Praxis ist ein *Problematisierungssog* eingeschrieben, der das Gegebene zunächst skeptisch-kritisch von sich weisen muss und erst in einem zweiten Schritt der kollektiven Wiederaneignung positiv aufgreifen kann. Wenn der dispersive Sog bei Habermas aus der reflexiven Eigenlogik der Kommunikation resultierte, ist im Falle Barbers der unbedingte Anspruch *kollektiver Autonomie* maßgeblich.

Die *Starke Demokratie* beruht somit auf einem anspruchsvollen Ideal einer *aktiven Bürgerschaft*, die sich in kooperativen Formen *kollektiver Autonomie* beständig *realisiert*. Ihre Partizipation lässt sich nicht in institutionelle Vorgaben oder objektive Kontexte einfügen, die stetig zu aktualisierende *In-Form-Setzung* (Lefort) der *Bürgerschaft* in kommunalen Bezügen übersteigt jede Fixierung. Barbers Begrenzung der Autonomie ist zwar in Hinsicht der Anwendung plausibel, reibt sich aber an der emanzipativen Dynamik. Noch offenkundiger ist Spannung der gemeinschaftlichen Selbstschöpfung in Bezug auf die Einbindung in konkrete Kontexte einer Kommune, die in kommunitaristischen Konzepten positive Aufnahme finden sollte. Das *Ko* steht unentschieden zwischen dem latenten *Kontext* eines lebensweltlichen *Sinnraums* und dem *Fundus* einer *kollektiven Identität* auf der einen und der *aktiven Kreation* einer politischen *Gemeinschaft* auf der anderen Seite.

Annahmen des *Einen* schienen bereits in der bürgerschaftlichen Kooperation, der kommunikativen Verständigung sowie im kommunalen Konnex und den kollektiven Kontexten auf. Neben diesen Formen des *Ko* geht das *Eine* aus der autonomen, partizipativen Selbstbestimmung einer *aktiven Bürgerschaft* hervor. Dagegen entnahm Fraenkel die Versicherung des *Einen* der Interessenverfolgung und ihrem Ausgleich als *Resultante*, Easton den Strukturen und Prozessen des Systems, Rawls der *Vernünftigkeit* und Habermas der

654 Eine Möglichkeit der Entschärfung bietet sich mit Eastons Bestimmung der *politischen Gemeinschaft*: Diese verknüpfte beide Aspekte der Teilung, also die Union und die Einrichtung einer Distinktion. Habermas verwies auf die doppelte Autonomie der Staatsbürger zwischen Urheber- und Adressatenschaft des Rechts. Wichtig ist, dass am Punkt der Grundlegung der politischen Ordnung sich die kommunale und kollektive Autonomie und die Distinktion politischer Funktionen vermitteln müssen.

kommunikativen Vernunft. Über die *Mitteilung* sieht Barber die Generierung gemeinsamen Wissens und Einverständnisses ebenso gesichert wie die produktiv-kreative Transformation politischer Differenzen heterogener Gesellschaften. Dabei lassen sich verschiedene integrative Aspekte der *Kooperation* unterscheiden: Im *Ko* bekundet sich eine Qualität der Zusammengehörigkeit, der Gemeinsamkeit und Gemeinschaftlichkeit, also die *kollektive Identität*, Integrität und Authentizität *einer* Bürgerschaft. In den verschiedenen Facetten des *Ko* stiftet sich ein Konnex der Gemeinschaft, mit dem ebenso eine substantielle und konstitutiven Kongruenz wie eine Koordination politischer Teilhabe in kollektiven Kontexten einhergeht. Zugleich beansprucht die Praxis der Selbstbestimmung einen bestimmten Modus, der sowohl die gemeinsame Partizipation und Verständigung in Beratungs- und Entscheidungsprozessen (das *Eine*) wie die Aufhebung der Pluralität inform der Perspektivenübernahme umfasst (das *Viele*). Zuletzt lassen sich dem *Werk* einer *politischen Gemeinschaft* ebenfalls integrative Potentiale entnehmen: Auch wenn das Projekt offenbleibt, die Gestaltung unfertig und die Vision unvollständig, versteht Barber die *Realisierung* einer *aktiven Bürgerschaft* schon selbst als ein *Werk*, sein Zweck besteht allein in dessen Hervorbringung. Das *Eine* steht unentschieden zwischen zwei Ursprüngen, zwischen der kreativen Praxis und der Einbindung in die Strukturen einer *Welt*, zwischen der *kollektiven Autonomie* und der Aussetzung in objektiv-gegebene Kontexte. Zugleich stehen beide Quellen in einem ebenso komplexen wie ambivalenten Zusammenhang: Die Praxis ist im Kontext eingebunden und versucht sich zugleich aus dessen Vorgaben zu lösen, der Kontext geht aus der Setzung hervor und muss diesen Ursprung leugnen. Zugleich bleibt ihre Konstitution ein permanenter Prozess der Ein- und Ausrichtung im *Wir*, ohne dass sie auf äußere Quellen angewiesen ist, um den integralen Status ihrer *Koexistenz* zu versichern. Letztlich bleibt es offen, ob das *Eine* als Manifestation einer *kollektiven Identität*, als Effekt einer bestimmten Form der Koexistenz oder als Produkt politischer Prozesse zu denken ist.

Die *politische Gemeinschaft* dient Barber einerseits als eine Versicherung des *Einen*, andererseits muss die Gemeinschaft selbst ihre Pluralität, ihre Heterogenität und Antagonalität anzeigen, um so das *Viele* einzuholen und den *Dissens* in öffentlicher Reformulierung zu transformieren und zu integrieren. Das *Viele* wird dabei im *Einen* der Kommune aufgehoben, als Distinktion im Geteilten (in beiden Hinsichten). Damit sich das *Viele* im Kontext der Kommune präsentieren kann, muss die Bestimmung des Kollektiven von definiten *Annahmen* des *Einen* Abstand nehmen. Aus dieser ambivalenten Anbindung sowohl an die Versicherung des *Einen* wie die *Aufhebung* des *Vielen* folgen distinkte Ansprüche an die Konstitution. Auch wenn die *Starke Demokratie* durchaus *Dissens* erlaubt, fehlt es ihrem politischen Modus an einer Struktur der Transformation des *Vielen* hin zum *Einen*: Einerseits muss die politische Ordnung der *Starken Demokratie* als eine Stätte der *Mitteilung* verstanden werden, die die kooperativen und kommunalen Bezüge einer *aktiven Bürgerschaft* als Formen der *Mitsprache* präsentiert und realisiert. Andererseits gehen antagonistische, nonkonforme und gegenhegemoniale Potentiale in Folge der Ausrichtung an der Gemeinschaft verloren. Nicht im Konflikt, in der Austragung der Differenzen und im Streit der Interessen sieht Barber integrale und substantielle Qualitäten der Konstitution angelegt, sondern in der Wahrung der *Übereinstimmung* im Kontext der Kommune. Anders ausgedrückt geht es in den politischen Debatten nicht um die Bestimmung des Kollektiven, sondern um eine Abwägung verschiedener, schon kollektiv versicherter An-

sichten. Diese Entschärfung erlaubt es, die Entscheidung der Beratung den Bürgern zu überlassen, treffen doch keine Ideologien aufeinander, sondern konsentiierte Lösungsangebote für konkrete Probleme. Der leidenschaftlichen Konfrontation, die Mouffe als Definiens *politischer* Ordnung begreift, steht bei Barber das Konzept einer kommunalen Selbstbestimmung gegenüber, das sich eher um Aspekte der *governance* als um einen authentischen *Agon* bemüht.

Um das *Eine* zu versichern und um als *Fundus* und Kontext der politischen Gemeinschaft und ihrer politischen Praxen zu dienen, bedarf es wiederum einer antezedenten *Kongruenz* der Kommune. Die Inanspruchnahme kollektiver *Übereinstimmung* kann sich dabei weder auf *letzte Gründe* noch auf natürliche, biologische oder genetische Quellen berufen, sondern muss aus der reflexiven Selbstbestimmung einer *aktiven Bürgerschaft* hervorgehen. Damit setzt die politische Praxis nicht nur den *Grund*, auf dem sie selbst steht, sondern zeitigt auch ein Ergebnis der *Einigung*, das über dem *Vielen* steht und seinen Ursprung aus der *Uneinigkeit* verbirgt. Die Integration, Konstitution und Koordination des *Ko* bedarf nicht nur eines übergeordneten Status, sondern der einvernehmlichen *Annahme* seiner Bestimmung. Dieser Distinktion als verbindender und verbindlicher *Grund* der Gemeinschaft steht ihr Ursprung in der autonomen Setzung einer *aktiven Bürgerschaft* gegenüber. Den Streit verschiedener Varianten, die bleibende Uneinigkeit der verschiedenen Gruppen, Ansichten und Meinungen und der Ausschluss der *Anderen* darf sich zugleich nicht auf den *Fundus* der Ordnung übertragen, würde sich dieser doch ansonsten selbst wiederum der politischen Verhandlung öffnen und könnte nicht seiner Aufgabe der Integration und Koordination nachkommen. Die Ambivalenz lässt sich auch am Unterschied zweier Ausrichtungen fassen: Der kollektive *Fundus*, muss zwecks der Garantie des *Einen* seine Distinktion behaupten, wohingegen die Resultate politischer Praxis offen und fluide, heterogen und imperfekt bleiben müssen. Die politische Ordnung einer *Starken Demokratie* zeichnete sich dadurch aus, ihr Werk eben nicht zu hypostasieren, sondern als *Versuch* einer Lösung zu begreifen, der immer korrigiert werden kann. Der *Fundus* einer Kommune kann sich diese Ambiguität kaum leisten, würde die Offenheit des *Ko* doch die Konstitution des politischen Raums und die Formen seiner Gestaltung ebenso gefährden wie die Ein- und Ausrichtung der politischen Gemeinschaft. Wiederum steht das transgressive Moment partizipativer Übernahme der Einbindung in Kontexte gegenüber. Auch wenn sich die *aktive Bürgerschaft* in seiner Setzung genügt und keine anderen Faktoren der Bestimmung zulässt, steht sie doch den Bezügen einer Welt, ihrer Ordnung, ihren Strukturen und Verpflichtungen. Gerade weil Barber die *kreative Autonomie* durch den geteilten und konstitutiven Konnex *einer* politischen Gemeinschaft fundierte, ordnete und entschärfte, bleibt die Übertragung der emanzipativen Auflösung auf den Kontext problematisch. Dieser kommunale Nexus bildet sich in einem kollektiven Projekt und einem *kreativen Konsens* ebenso wie in latenten lebensweltlichen *Sinnräumen*. Die Praxen aktiver, emanzipativer Selbstbestimmung reiben sich an der intimen Qualität einer Gemeinschaft, die auf koexistentialen Formaten affektiver Bindung, des Kontakts, der Solidarität und Empathie beruht. Der autonomen *Setzung* steht die *Aussetzung* in latente Kontexte einer *Welt* gegenüber, der kreativen Offenheit die Hermetik einer gewachsenen, nahen Umgebung. (Vgl. Tönnies) An verschiedenen Stellen haben wir die Prominenz und Ambivalenz beider Stiftungen des *Einen* im Konzept Barbers offengelegt, ihr Schwanken zwischen einem republikanischen Projekt und einer

Einbettung in Bezüge des *Ko*, sowie auf die Bewegungen ihrer gegenseitigen Stabilisierung und Destabilisierung.

Zugleich zeichnet sich die *Starke Demokratie* durch einen genuinen Umgang mit der Uneinigkeit aus, ebenso mit dem *Fehlen des Einen* im Sinne *letzter Gründe* wie mit politischen und sozialen Konflikten. Mit dem Fehlen der *Grenzmarken* ergeben sich bestimmte Bedingungen für die Ausgestaltung politischer Ordnung, die neben der Einholung des *Einen* und der Offenheit der Konstitution auch den Umgang mit *Dissens* betrifft. Die Uneinigkeit im Sinne des Konflikts wird in der politischen Konzeption Barbers als sekundäres Phänomen aufgefasst, weil sich der *Dissens* schon je in der Vielstimmigkeit *einer* Gemeinschaft *aufhebt*: Konflikte stehen im Kontext *einer* Welt und orientieren sich an der *kollektiven Identität*. Auch an den Stellen, an denen Barber Konflikten dezidiert einen Raum gibt, zeigt sich das Primat der *Kom*-Position: Im Konfliktfall geht es weniger um den *op*-positionellen Akzent einer leidenschaftlichen Vertretung eigener Ansichten, sondern um die affirmative Annahme der Differenz verschiedener Auffassungen, die alle angemessen und akzeptabel sind und in einem Horizont *einer* Gemeinschaft stehen. Das eigentliche Zentrum des Ausgleichs ist nach Barber die öffentliche Reformulierung im Horizont der Reziprozität, Empathie und Kommunalität, sowie der Wille, sich mit den Mit-Bürgern zu verständigen.⁶⁵⁵ Diese Auszeichnung minimiert antagonistische, *op*-positionelle Potentiale und verweist auf den vorlaufenden Kontext eines Kollektivs: Einerseits verläuft der harmonische Ausgleich nicht wie bei Fraenkel *nach*, vielmehr stehen die Bürger schon je *in* ihm, andererseits bildet sich das *Eine* nicht aus dem *Vielen*, sondern stiftet sich *als* und *in* dem gemeinsamen Bezug, in der *kommunalen Aufhebung* des *Pluralen*. Wo Fraenkel die *Uneinigkeit* als Kern des politischen Prozesses und seiner Akteure ausmacht und den Ausgleich einem externen, emergenten Effekt überantwortet, stellt Barber das Auftreten des *Vielen* in kommunale, kooperative Bezüge und die *Aufhebung* einer Perspektiverweiterung, die neben der Pluralität politischer Ansichten auch die Formen der Kommunikation (Verständigung, *Einverständnis* und Anerkennung) garantiert. Wenn sich nach Mouffe das Gemeinsame in der Abgrenzung von einer äußeren Instanz bildet, formiert sich die *kollektive Identität* im Konzept Barbers in der reflexiven Affirmation einer *politischen Gemeinschaft* und eines kooperativen Projektes, ohne dabei auf Ansprüche substantieller Homogenität oder unbedingter Konformität abzustellen. Die Sensibilität gegenüber der Uneinigkeit, die Barber für die *Starke Demokratie* beansprucht, bleibt einerseits selektiv, da die öffentliche Reformulierung den Kontext einer Gemeinschaft vorgibt. Andererseits wird die antagonistische Radikalität in der multiperspektivischen *Aufhebung* gehemmt und die affirmative *Einsicht* in die Verschiedenheit in den Vordergrund gerückt. Beide Momente führen dazu, dass die Übertragung der Antagonismen in den politischen Raum ebenso koordiniert sowie begrenzt und zugleich von einem Anspruch an Konformität mit dem Status quo einer Gemeinschaft überlagert wird. Wir können es so fassen, dass Barber angesichts der Notwendigkeit politischer Differenz und dessen Verarbeitung ein Konzept von *Übereinkunft* anbietet, aber nach der Bestimmung des grundlegenden *Einen* und dem Zulassen der Vielstimmigkeit die dritte

655 Die Reziprozität, die Rawls und Habermas der Vernunft entnehmen, wird bei Barber zu einer Einstellung *aktiver Bürger* und der Aufhebung des Pluralen in der kommunalen Perspektivenerweiterung.

Phase der Erzeugung einer *Übereinstimmung* auslöst, und stattdessen wieder zurückverweist auf das ursprüngliche *Eine*, in dem das *Viele* steht. Barber versucht sich an der Eröffnung von Bezügen der Koexistenz, des Verbindenden und Gemeinsamen sowie eines Konnexes im Zusammen. Neben dem *Mit* Nancys, dem wir uns unter zuwenden, kann auch Arendts politisches Denken des *gemeinsamen Erscheinens* im öffentlichen Raum als Referenz dienen.

In der *Starken Demokratie* lassen sich letztlich ebenso Aspekte der *Übereinstimmung* (Status) wie der *Übereinkunft* (Modus) nachzeichnen. Einerseits beschreibt Barber die *Starke Demokratie* als ein Model, das die integralen Potentiale politischer Gemeinschaft in ihrer Ordnung aufnimmt. Durch und in der Teilhabe und -nahme stimmen die Bürger in ihrer Ausrichtung am Kommunen überein. Das *Wir* im Sinne einer *kollektiven Identität* stiftet den *Fundus* und *Kontext* einer *aktiven Bürgerschaft*. Andererseits ermöglicht die *Mitteilung* einer Kommune ebenso die Verständigung der Bürger wie deren Einbindung in die *Konstituierung* der politischen Ordnung. Die Betätigung einer *aktiven Bürgerschaft* besteht sowohl in den Formen der Kommunikation, des Austauschs und der *Einigung*, sowie in der Annahme und in dem Umgang mit *Uneinigkeit*. Mit der gemeinsamen Gestaltung bilden sich kommunale und kollektive Bezüge, die von Loyalität und Solidarität bis hin zu dem Ansinnen gemeinsamer Verständigung und einem gegenseitigen Verantwortungsgefühl füreinander und gegenüber dem Ganzen reichen. Die Einsicht in die plurale Differenz bleibt an die vorlaufende *Übereinstimmung* im kommunalen Kontext gebunden, die Vielstimmigkeit der *Übereinkommenden* verweist auf eine vorlaufende *Übereinstimmung* im Gemeinsamen, ein *Einverständnis*, *Einvernahme* und *Einsicht*. Wiederum wird die Ambivalenz eines *faktischen Konsenses* gegebener Kontexte und eines *kreativen Konsenses* der autonomen Selbstbestimmung deutlich. Zugleich bleibt jeder Status einer *aktiven Bürgerschaft* ein *Werden* wie sich jeder Modus *Starker Demokratie* durch die Qualität der Ordnung auszeichnet, in dem er steht.

Die normative Ausrichtung der *Starken Demokratie* schlägt auch in den Versuchen der Kategorisierung entlang der Vorschläge Eastons und Hättichs durch. Obgleich dem Objekt der *politischen Gemeinschaft* im Konzept Barbers durchaus Relevanz zukommt, versteht er diese Konstituierung einer *politischen Gemeinschaft* und ihrer Ordnung anders als Easton als einen expliziten, bewussten Akt *kollektiver Autonomie*. Das *Regime* als Instanz der Produktion politischer Entscheidungen manifestiert und materialisiert sich in der *Mitteilung* einer *aktiven Bürgerschaft*, ihrem Beraten, Beurteilen und Entscheiden. Die *Autoritäten* sind die Bürger selbst als *Mitbürger*, in ihrer Partizipation an der Konstituierung eines gemeinsamen politischen Projektes. Eine trennscharfe Unterscheidung der *Konsentypen* ist dagegen kaum möglich, bleibt doch die *Kongruenz* der Ordnung, der Verfahren und Werte auf die substantielle *Übereinstimmung* einer Bürgerschaft verwiesen. Der Kristallisationspunkt einer *aktiven Bürgerschaft* bleibt letztlich die *Kooperation*, was ebenso ihre *Gemeinschaft* wie ihr *Werden* und ihr *Werk* einschließt.

III. Politik und Demokratie in Zeiten des *fehlenden Einen/den* – Das politische Denken des Postfundamentalismus

*»Das auseinander Strebende vereinigt sich
und aus den Gegensätzen entsteht die schönste
Vereinigung und alles entsteht durch den Streit.«
(Heraklit)*

Siglen

- **[DpD]** Machart, Oliver [2010a], Die politische Differenz. Zum Denken des Politischen bei Nancy, Lefort, Badiou, Laclau und Agamben, Berlin.
- **[DuO]** Ders. [2013a], Das unmögliche Objekt. Eine postfundamentalistische Theorie der Gesellschaft, Berlin.

Die Vermutung, wonach sich im liberalen Verständnis der Demokratie eine Prävalenz des *Pluralen*, des Heterogenen und *Uneinen* manifestiert, fand sich nur zum Teil bestätigt. Zwar wurde den Momenten des *Vielen* durchgehend ein prioritärer Status und eine entsprechende Position, Funktion und Qualität innerhalb der politischen Organisation zuerkannt, zugleich blieben jeweils Aspekte des *Einen* an verschiedenen Stellen präsent: Einerseits erkannten die Konzeptionen dem *Vielen* und der Austragung von Konflikten eine tragende Bedeutung zu, andererseits betonten sie die Notwendigkeit bestimmter Konditionen, die die Antagonismen in eine spezifische Ausrichtung, einen geteilten Bezug oder ein Reglement stellten und so deren destruktive Potentiale entschärften sowie ihre institutionelle Aufnahme und Transformation ermöglichten. Mit der Pointierung des *Vielen* ging weniger eine Nivellierung des *Einen* als dessen Relativierung und Verschiebung in die Grundlagen gelingender Konfrontation einher: Das *Eine* blieb inform von konstitutiven Konditionen und Kontexten ebenso wie in der koordinativen Ausrichtung des *Vielen* präsent. Die liberalen Konzeptionen versuchten, dem *Fakt des Pluralismus* gerecht zu werden und die Bedingungen der konstruktiven Einhegung zu erfüllen, welche die Implementierung politischer Antagonismen erfordern. Zugleich nahm das Arrangement zugelassenen *Dissenses* und benötigten *Konsenses* in jedem Ansatz eine andere Gestalt mit je eigenen, unterschiedlichen Balancierungen und Schwerpunkten an.

Fraenkel zielte auf eine politische Ordnung, in der die Pluralität und Antagonalität des *Sozialen* ihren Ausdruck fand: Um dem *Fakt des Pluralismus* gerecht zu werden, musste die Vielfalt und Komplexität gesellschaftlicher Differenzen *angenommen* und ihre Konfrontation als eigenständige Komponente politischer Ordnung verstanden werden. Neben der institutionellen Trennung zweier *Sektoren* verweist Fraenkel auf die repräsentative *Aufhebung* des *Vielen* und den geteilten *Fundus* kultureller Kontexte, die die kompositionellen Aspekte des Konflikts versichern und seine Eskalation vermeiden sollten. Seine Ansinnen war es einerseits, die soziale Pluralität und Differenz als unhintergehbare Disposition politischer Organisation zu fassen und andererseits die Konfrontation der *Vielen* vor den Heteronomien und Verzerrungen des *Einen* inform apriorischer Postulate des Ganzen und Allgemeinen zu schützen. Dem Wettstreit der Kräfte, Partikel und Interessen sollte ein maximaler Freiraum geschaffen werden, dessen Ablauf nur minimal durch Vorgaben und Regeln behindert werden durfte. Der Neo-Pluralismus brachte ein optimistisches Postulat der Selbstregulation und Autoharmonisierung der Interessen in Anschlag, das das *Eine* als Ausgleich und die Vermittlung im Sinne eines emergenten Effektes eines *freien Spiels der Kräfte* fasste: Aus dem *Vielen* kann es keine Definition des *Einen* geben, würde dies doch unweigerlich partikular bleiben. Das Spiel muss ungebunden bleiben, ohne vorlaufende Ordnung, Einheit oder Einigkeit. Die Regeln des Spiels müssen fair und neutral sein, um den *Dissens* zu koordinieren: Sein Arrangement darf die Ordnung nicht generieren, sondern nur stabilisieren. Fraenkels Modell führte somit einerseits eine weitestgehende Distinktion zwischen den Bereichen des *Einen* und des *Vielen* ein und nahm andererseits in Anspruch, das *Eine* könne aus dem *Vielen* nur in einer distinkten Transponierung hervorgehen. Die integrativen Potentiale des Pluralismus wurden dem Konflikt selbst zugewiesen und nur sekundär den Konditionen des *consensus omnium* und des *fair play*. Gerade weil die anderen liberalen Konzeptionen diese Hoffnung auf einen ebenso autonomen wie automatischen Ausgleich nicht teilen, maßen sie der institutionalisierten Übersetzung und Regulation der Antagonismen ei-

ne wichtigere Funktion zu. Sie trennten die Bereiche des *Einen* und des *Vielen* weniger als dass diese in konstruktive Arrangements politischer Ordnung einfassten, in denen ebenso Aspekte der Integration wie der Konfrontation Berücksichtigung fanden. Die einheitsstiftenden Potentiale wurden nicht der immanenten Anlagen der Konflikte entnommen, sondern ihrer äußeren Ordnung.

Der integrative Ausgleich, den Fraenkel im Streit der Interessen und Easton in der Performanz des politischen Systems verortete, entsteht nach Rawls im *öffentlichen Vernunftgebrauch*.¹ In seinem Konzept des *politischen Liberalismus* bemühte sich er ebenso um eine konsequente *Annahme* des Pluralismus und eine Beachtung sozialer Heterogenität wie er für den integralen Bereich der politischen Grundstruktur spezifische Regeln der öffentlichen Auseinandersetzung entwickelte, die den Bürgern die Einnahme einer gerechtfertigten Position reziproker Verallgemeinerbarkeit erlaubte. In Habermas' *kommunikativen Handeln* und Barbers Modell der *aktiven Bürgerschaft* waren ebenso Aspekte des *Einen* angelegt, in denen sich dem *Vielen* konsensuale Bezüge eröffneten. Im Unterschied zu Fraenkels Exponierung des *Dissenses* bemühten sich diese Ansätze um eine Explikation der Konditionen zugelassenen, konstruktiven Konflikts, mit denen ex- wie implizite Rekurse auf *Annahmen* des *Einen* einhergingen. Einerseits war die *Konversion* des *Vielen* zum *Einen* konzeptionell auszuweisen: Die Willensbildung wurde nicht einer externen Instanz überantwortet, sondern als distinkte Struktur politischer Ordnung, von Verfahren und Institutionen, begriffen. Die *Einigung* und Herstellung von *Übereinstimmung* und Allgemeinheit wurde an einen politischen Prozess verwiesen, dessen Bedingungen und Ablauf sich die Theorien zu klären bemühten. Wie wir dezidiert bei Habermas sahen, ist die konzeptionelle Platzierung der Transformation komplex und diffizil. Andererseits nahmen konsensuale Aspekte einen latente Status ein und zeigten sich als eher periphere, hinter- und untergründige Gewissheiten und Evidenzen, die die Konzeptionen weniger explizit auswiesen als dass sie ihnen als implizite Grundlage, Referenz und Reverenz dienten: Fraenkel vermochte den Ausgleich der *Resultante* ebenso wenig infrage zu stellen wie Barber die Extension bürgerschaftlicher Kompetenz und Intensität ihrer Integrationskraft oder Rawls und Habermas die Universalität und performative Qualität der Vernunft. Die Identität und Kohäsion eines *consensus omnium* war so ungebrochen wie das *Entgegenkommen* der Kultur. Das Streben unbedingter und neutraler Rechtfertigung war den Menschen ebenso eigen wie ihre Suche nach Autorität/en und eine *demokratische Lebensform*. Als koordinierende *Ausrichtung* des *Vielen* musste sich das *Eine* nicht begründen, sondern verblieb eine latente Versicherung. Auch im speziellen Verhältnis *kompositioneller* und *op-positioneller* Aspekte im Konflikt selbst zeigte sich eine parallele Bewegung: Der Akzentuierung der *Op-Position* im Entwurf Fraenkels stand die Betonung der *Kom-Position* Barbers gegenüber. Die kompetitive Dynamik wurde von Fraenkel hervorgehoben, die Antagonalität und die Verfolgung partikularer Interessen, wohingegen Barber den Streit in einen kommunalen Rahmen einband, eine *mitgeteilte Annahme* und

1 Fraenkels Akzentuierung des Konflikts steht Eastons Modell des politischen Systems dabei recht fremd gegenüber, stellte dieser doch der Transformation und Verarbeitung von Eingängen die Logik und die Normen der Funktionalität voran. Auch wenn im Ansatz Eastons das *Viele* inform der Umwelteinflüsse durchaus Relevanz erlangt, konzentrierte er sich auf die Persistenz des Systems und den Prozess der Konversion.

Aufhebung der Differenz/en. Auch in Anbetracht dieser Verschiebung nahmen alle bislang vorgestellten Ansätze Mischverhältnisse und Wechselwirkungen konsensualer und dissensualer Momente an.

Die *Ungewissheitsgewissheit* im Sinne der Einsicht in das *Fehlen des Einen*, die uns im Weiteren exponiert im Denken des *Postfundamentalismus*² begegnen wird, ist den bisher verhandelten Ansätzen keineswegs fremd. Gerade weil die souveräne Aneignung der gemeinsamen *Konstitution* (im Sinne der Kreativität *kollektiver Autonomie* ebenso wie der Kontingenz des objektiv Gegebenen und partizipativen Potential der Alternativität) ein fundamentales Prinzip demokratischen Denkens markiert, sich die Einholung des Ursprungs politischer Ordnung, Autorität und Macht ebenso transzendenter Quellen verweigert wie sich die *kollektive Identität* nicht mehr ohne Weiteres versichern lässt und in der Inklusion und Vermittlung der dividierenden und dynamisierenden Kräfte pluraler Heterogenität (im Sinne des *Dissenses*) ein zentrales Motiv politischen Denkens liegt, sind auch die liberalen Entwürfe verschiedenen Aspekten der *Ungewissheit* ausgesetzt. Die Verbindungslinien demokratischen Denkens zeigen sich in der Fraglichkeit des *Einen* wie in der Brüchigkeit des *Gemeinsamen* und der Zerstreuung des *Vielen*. Gerade Frankel vermutete in antezedenten Postulaten des *Einen* Risiken eines Umschlags in totalitäre Verhältnisse und eine Sanktionierung bis hin zur Annihilation des *Vielen*. Auch wenn den anderen Entwürfen Hypostasen homogener Kollektive, natürlicher Ordnungen, definierter Sinnräume und der *Übereinstimmung* der Willen und Überzeugungen fern lagen und sie dem *Vielen* durchaus elementare Relevanz beimaßen, zeigte sich in der Koordination der Konfrontation doch eine konstitutive Funktion des *Einen*. Letztlich war die Ambivalenz der beiden Momente Teil der Konzeptionen und ließ sich an verschiedenen Spannungslinien ablesen. Die Momente des *Einen* und *Vielen* bekundeten ihre Relevanz und verlangten nach ihrer konzeptionellen Aufnahme und Würdigung, die Erzeugung kollektiver Bezüge musste ebenso bedacht werden wie Partikularität und Heterogenität. Im Denken des *Postfundamentalismus* kommt dem *Fehlen des Einen* trotz mancher Aspekte der Kontinuität eine zentralere Rolle zu: Dies *Fehlen* wird zum Konstituens und Definiens sozialer und politischer Formationen ebenso wie zum Motiv methodischer Selbstreflexion.

Postfundamentale Ansätze lassen sich als *Sozialphilosophien* des *Politischen* rubrizieren, in denen die *Annahmen* des *Einen*, des *Grundes* und *Ursprungs* in die Position des *Posts* geraten. Es geht diesen Theorien weniger um die *Begründung* politischer Ordnung als um eine reservierte Beobachtung der *Formation* des *Sozialen*, der komplexen Phänomene der *Instituierung*. Die *Annahmen* des *Einen* und sein *Fehlen* werden selbst zu Objekten dieser Ansätze, wobei sich die Zugänge in ihrer Methodik und Epistemologie bemühen, der *absoluten Grundlosigkeit* und dem Mangel an *kollektiver Identität*, Integrität und Authentizität

2 Hiermit ist weniger eine bestimmte Schule als ein spezifischer Zugang gemeint. Nach Marchart ist der Begriff des *postfundamentalism* im englischen Sprachraum weitaus verbreiteter. (Vgl. DuO, S. 11 und 34f.; sie auch Marcharts Ausführungen zu den Grundlagen des Postfundamentalismus DpD, S. 13 – 84)

im Verständnis der *Konstituierung* politischer und sozialer Ordnungen (u.a. Einheiten, Verhältnisse und Räume) gerecht zu werden. Um den *Annahmen* des *Einen* nachzugehen und deren Latenz Rechnung zu tragen, müssen antezedente, objektivierende und substantielle Postulate ebenso gemieden werden wie Hypostasen des Absoluten, Organischen oder Intimen.³ Ohne Versicherungen des *Einen*, metaphysische Garantien oder essentielle Versprechen geht es diesem Zugängen weder darum, den *Grund* einer Gesellschaft zu bestimmen noch die Träger der Macht auszuweisen oder die Kausalität gesellschaftlicher Entwicklung auszumachen, sondern um die *Formation* des *Sozialen* unter den Bedingungen der *Grundlosigkeit*.

Annahmen des *Einen* wie Postulate des Faktischen werden so selbst zu Versuchen, Ordnung und Sinn zu stiften, Relationen herzustellen und Identitäten zu fixieren, wobei jeder Setzung notwendig ein Rest des *Imperfekten* immanent bleibt. Kurzum verlangt ein postfundamentaler Zugang die *Annahme* der Komplexität und Defizitität sozialer *Formationen* und das Verständnis seines eigenen Objektes als prekäre An- und Zuerkennungsbewegung von Objektivität, Wahrheit und Sinn. Die Aufnahme dieser Ansätze lohnt sich für unser Unterfangen, weil sie einen reflexiven, kritischen Blick auf Begründungsversuche politischen Denkens erlauben: Wenn demokratietheoretische Entwürfe bislang die Prävalenz des *Vielen* auszeichnete, so tritt nun das *Abwesen* des *Einen* in den Fokus, das die Begründung der Theorie selbst ebenso tiefgreifend prägt wie die Formen der *Instituierung*.

Nach Marchart⁴ begreift eine postfundamentale Position jede Setzung im *Sozialen* als *kontingent*, wobei mit der Offenheit gleichzeitig Postulate der Definition als Versuche der *Schließung* erscheinen. (Vgl. DuO, S. 8; siehe zur Kontingenz DpD, S. 74 – 81; vgl. Butler/Laclau/Žižek 2013) Die *kontingent-konfliktliche Natur des Sozialen* (DuO, S. 13) bliebe in allen Setzungen präsent und zeige sich sowohl in ihrer Ambiguität als auch in ihren Brüchen und Reibungen.⁵ Um die Bestimmung des *Objektiven* werde beständig gerungen, ohne dass es je einen Sieg, einen Anfangs- oder Endpunkt noch einen ungestörten Frieden oder eine neutrale Position geben könne. Der Postfundamentalismus wende sich simultan gegen essentialistische, objektivistische und konstruktivistische Vereinseitigungen: In seinem Fokus stünden gerade die *Widerstände* der Konstruktion, weder deren vollständiges Scheitern noch perfektes Gelingen. In jedwedem sozialen *Fakt*, in jeder Determination und Kausalität, bleibe ein unbestimmbarer, *unsymbolisierbarer Rest*,

3 Auch Wagner verweist auf diesen Grundzug der Moderne und betont dabei die Selbstreferentialität von Gesellschaften: »Im Unterschied zu mythischen oder religiösen Vorstellungen über den Grund der Gesellschaft ist die Moderne dadurch charakterisiert, dass Ursprung, Struktur und telos der Gesellschaft ebenso wie die Generierung und Bestätigung eines Wissens über diese allein innerhalb dieser selbst verortet werden.« (Wagner 2013a, S. 26) Ebenso werde die Instanzen transzendenter Macht und objektiven Wissens wie die Verdinglichung von Gesellschaft, also ihre Einseh-, Gestalt- und Kontrollierbarkeit, verabschiedet.

4 Marchart versucht sich in zwei Monographien diesem Denken des/im Grundlosen zu nähern, einer Studie zur *politischen Differenz* (DpD) und einer *postfundamentalistischen Theorie der Gesellschaft* (DuO).

5 Kontingenz meint mithin nicht Zufall oder Willkürlichkeit. »Ein sozialer Tatbestand ist somit nicht kontingent, weil er arbiträre Gründe hätte, sondern weil er keine notwendigen Gründe hat.« (DuO, S. 32)

der als Mangel seiner Totalität auftrete und seine *Einheit* irreduzibel bedrohe. Die Uneinholbarkeit und simultane Penetranz des *Rests* lassen diesen als *Reales* im Sinne Lacans – und im Unterschied zur *Realität* – erscheinen, wie auch Marchart (DuO, S. 27, vgl. Singer 2013) anmerkt. So bliebe auch Gesellschaft ein *Ab-Grund* eigen, ein *abwesender Grund* und Ursprung, der sich jeder Fassung entzöge und nur *im* Entgleiten beim Versuch seines Begreifens fassbar sei. (Vgl. DuO, S. 34; auch DpD, S. 67 – 74) In einer postfundamentalen Perspektive kann es nun nicht darum gehen, diesen ungewissen *Rest* zu tilgen, sondern zu beobachten, wie Versuche der *Konstituierung* mit diesem Mangel und der Bedrohung ihrer Ganzheit umgehen.

Nach Marchart darf das *Fehlen letzter Gründe* und *Fundamente* wie *Gott*, *Vernunft* oder *Geschichte* sowie *historische Bewegungsgesetze* und *Gene* (Postfundamentalismus) nicht mit dem *Fehlen aller Gründe* (Antifundamentalismus) verwechselt werden: »Stattdessen trägt der Begriff des Postfundamentalismus dem Umstand Rechnung, dass notwendig kontingente Gründe immer wieder aufs Neue gefunden und gelegt werden müssen, auch wenn sie sich als noch so temporär, partiell und instabil erweisen sollten.« (DuO, S. 11) Das *Fehlen* letzter Garantien dürfe nicht dazu führen, die Bedeutung und Sinnhaftigkeit konkreter Begründungsversuche zu negieren oder ihnen Relevanz und Konstitutivität abzuspochen. (Vgl. DuO, S. 36)

»Der Grund bleibt als Dimension des Sozialen anwesend – aber anwesend als Dimension, die sich entzieht, weil sie ihrerseits dem Spiel der ontisch-ontologischen Differenz unterliegt: Der Differenz also zwischen Sein (als Grund) und Seiendem (als Ge-gründetem), die ineinander übergehen und doch nicht identisch sind.« (DuO, S. 38)

Einerseits formiere sich die soziale Objektivität in den Versuchen, die Defizite auszugleichen, zu relativieren und zu kaschieren und könne just in den provisorischen Definitionen sowie deren Komplikationen wahrgenommen werden. Andererseits müsse ein solcher Zugang die Ambiguität und Kontingenztät aushalten und dürfe sich selbst nicht der Hybris hingeben, totale oder absolute Kenntnis zu erlangen. Auf Ebene der Ontologie bleibe der Grund *Ab-Grund*, auf Ebene der Ontik bezeuge sich eine *Gründungsbedürftigkeit* des Gegebenen. (Vgl. DuO, S. 42)

*

Inform der Ansätze Mouffes und Leforts einerseits und Nancys andererseits, um die die folgenden Kapitel kreisen, präsentieren sich genuine *politischen Ontologien*: Tønder und Thomassen unterscheiden eine Ontologie des *Überflusses* (*ontology of abundance*), die sich vornehmlich an Spinoza und Nietzsche anlehne, von einer Ontologie des *Mangels* (*ontology of lack*), die von Lacan beeinflusst sei.⁶ Verkürzt betont eine Ontologie des *Überflusses* »networks of materiality, flows of energy, processes of becoming and experimenting modes of affirmation.« (Tønder/Thomassen 2014, S. 6) Differenzen seien nicht über *konstitutive Mängel* erfassbar, weil diesen noch zu sehr eingeschrieben bliebe, was ihnen *fehle*. Vielmehr müsse auf die komplexe Pluralität und das Spiel von Referenzen in zerfasernden und

6 Stehen Deleuze und Guattari sowie Negri und Hardt für den ersten Typ des Überflusses, scheinen Laclau und Lefort eher die Ontologie des Mangels zu bedienen.

zerfließenden Organisationsformen abgestellt werden, um die *Komplexität und Tiefe des sozialen Lebens* zu denken. Deleuze und Guattari entfalten diese Ontologie anhand des Begriffs, der Methode und der Epistemologie des *Rhizoms*, welches wir hier nicht ausbreiten wollen.⁷ Der unruhige, sich übersteigende Impuls dieser Ontologie fasst das *Soziale* als ein dynamisches und polymorphes *Gefüge*, in dem sich ihre Einheiten, Relationen und Räume beständig transformieren.⁸ Eine *Ontologie des Mangels* denkt dagegen vom *Scheitern* der Einholung des *Einen* aus, den Versuchen der Ordnung und den Ausweisen des *Grundes*, die nie zum Abschluss gelangen. Dieser Zugang kreist um die *Teilung* der Gesellschaft, diskursive Formationen und hegemoniale Ordnungen, und stellt somit auf Aspekte ab, die den Ontologien des *Überflusses* zu statisch und dual erscheinen: Die Skepsis resultiert aus der Beibehaltung binärer Strukturen, in denen das Flirren des *Vielen* verlorengeht, und dem Abstellen auf ein Ganzes, welches sich in seinem *Abwesen* noch bezeuge. Auch wenn der Vorwurf der Starrheit und Simplifizierung dualistischen Formen durchaus plausibel ist, muss aus dieser methodischen Anlage nicht notwendig eine Unterkomplexität folgen.⁹ Wie bei Lefort deutlich wird, stehen die Momente der *In-* und *Destituierung* wahrlich in keinem einfachen Verhältnis. Gerade wenn die Bewegungen selbst nicht als fix oder eindeutig gedacht werden, sondern als ambivalente und multiple Momente, Figuren und Gesten, kann sich die Komplexität des *Sozialen* auch in einem solchen Zugang eröffnen. Mit Marchart muss zudem darauf verwiesen werden, dass die Inkompatibilität beider Ansätze nicht aus ihrer ontologischen Position abgeleitet werden kann, da sich letztere der argumentativen Ausweisbarkeit entzöge und sich die beanspruchten Kausalität zwischen Ontologie und Ontik eine per se als unbegründbare Einsicht in ontologische Dispositionen annähmen.¹⁰ Die Unterschiedlichkeit der Ontologien tritt dagegen prominent in ihrem Verständnis politischer Praxis hervor: Dem *Minderheit-Werden* der *Multitude* (Hardt/Negri 2004) steht das Ringen der Hegemonie und Gegenhegemonie distanziert gegenüber.¹¹

7 Vgl. Deleuze/Guattari 1974 und 1992, Krause/Röllli 2010 und neben vielen anderen Smith/Somers-Hall 2012.

8 Von unseren Autoren scheint am ehesten Nancys Denken im *Mit* diesem Programm nahe zu kommen. Auch wenn der Ansatz von Deleuze und Guattari mit Spinoza eine *Ontologie der Univocität* (Ott 2005, S. 62f.) und somit die *Pluralität* in sein Zentrum stellt, lässt sich doch in ihrem politischen Denken die duale Struktur aus *Mehrheit* und *Minderheit-Werden* ausmachen, die den politischen Raum ausrichtet. (Vgl. Deleuze/Guattari 1992, siehe auch Röllli 2018) Die Distinktion der Ontologien bleibt somit zwar der Kritik würdig, sie eröffnet aber die Eigenart der ontologischen Spielarten und kann daher als orientierende Unterscheidung dienen.

9 Ein Vorwurf zum Beispiel Braidottis, deren Denken selbst um das *Nomadische* kreist: »*Nomadic thought rejects the psychoanalytic idea of repression and the negative definition of desire as lack inherited from Hegelian dialectics. It borrows instead from Spinoza a positive notion of desire as an ontological force of becoming.*« (Braidotti 2011b, S. 2) Ihr (2011a, S. 155) geht es um einen *Exzess ohne Selbstzerstörung, ein Streben zur Fülle ohne Mangel*.

10 Oder wie Castoriadis prägnant formulierte: »*Es gibt keinen Übergang von der Ontologie zu Politik.*« (2006, S. 114)

11 Auch wenn Marchart mit seinen generellen Hinweisen auf die fehlende Begründbarkeit ontologischer Ausweise für Formen politischer Zusammenhänge rechtzugeben ist, bleibt es fraglich, ob und an welchen Stellen sich die beiden hier vorgestellten ontologischen Varianten überhaupt ausschließen und ob die Spannung beider nicht unterschiedlichen Perspektiven geschuldet ist. So verstanden würde die Distinktion beider Sichtweisen der Gemeinsamkeit eines Zugangs und Grund-

Anzumerken bleibt, dass sich jedes Denken von Demokratie auch Rechenschaft darüber ablegen muss, von Menschen verstanden zu werden, die außerhalb akademischer Kontexte stehen und die im Zweifelsfall weder Spinoza noch Lacan, weder Nietzsche noch Freud rezipiert haben und die kein intrinsisches Verlangen nach der Klärung zu leiten scheint, welcher Ontologie sie nun Parteigänger sind. Die Sinnfälligkeit des Streits um ontologische *Begründungen* unbenommen müssen Theorien der Politik und der Demokratie vermittelbar bleiben. Gerade Barber gibt sich im Besonderen Mühe – selbstredend nebst allerhand Idealisierungen –, den Bürgern in ihrer Um- wie Mitwelt zu begegnen. So anregend also der Streit um *die* Ontologie und deren Verhältnis zur Ontik also auch sein mag, sollte dabei nicht die Ambition und Intention jeder demokratietheoretischen Unternehmung im Sinne ihrer Anwendung verloren gehen. Zugleich sind die postfundamentalen Zugänge für politikwissenschaftliche Fragestellungen durchaus bereichernd, eröffnen sich in ihnen doch ein, wenn auch abstraktes und komplexes, Verständnis politischer und sozialer Zusammenhänge. In dem wir uns jeweils um eine Klärung des methodischen Zugangs bemühen, hoffen wir den Einstieg jeweils zu erleichtern, auch wenn Wiederholung so nicht ausbleiben.

*

1. Agonismus, Hegemonie und negative Ontologie – Chantal Mouffes radikale Demokratie

»Antagonism is struggle between enemies,
while agonism is struggle between adversaries.«
(AM, S. 103)

»Consensus is only possible on the basis of
excluding something that cannot take
place.«
(DR, S. 127)

Siglen

- **[Ag]** Diess., *Agonistik. Die Welt politisch denken*, Berlin 2014.
- **[AL]** Diess., *American Liberalism and its Communitarian Critics*, in: Diess., *The Return of the Political*, London/ New York 1993, S. 23 – 40.
- **[AM]** Diess., *For an Agnostic Model of Democracy*, in: Diess., *The Democratic Paradox*, London/New York 2000, S. 80 – 107.
- **[CS]** Diess., *Carl Schmitt and the Paradox of Liberal Democracy*, in: Diess., *The Democratic Paradox*, London/ New York 2000, S. 36 – 59.
- **[DC]** Diess., *Democratic Citizenship and the Political Community*, in: Diess., *The Return of the Political*, London/ New York 1993, S. 60 – 73.

verständnisses ebenso wenig widersprechen wie einem geteilten Objekt. In diese Richtung scheinen auch Ausführungen Laclaus (2014) zu weisen.

- **[DP]** Diess., Introduction: The Democratic Paradox, in: Diess., *The Democratic Paradox*, London/New York 2000, S. 1 – 16.
- **[DPTP]** Diess., Democracy, Power and ›The Politics‹, in: Diess., *The Democratic Paradox*, London/New York 2000, S. 17 – 35.
- **[DTH]** Stäheli, Urs, Die politische Theorie der Hegemonie. Ernesto Laclau und Chantal Mouffe, in: Brodocz, André/ Schaal, Gary S. (Hg.), *Politische Theorien der Gegenwart*, Wiesbaden 1999, S. 143 – 166.
- **[EdG]** Marchart, Oliver, Eine demokratische Gegenhegemonie. Zur neo-gramscianischen Demokratietheorie bei Laclau und Mouffe, in: Buckel, Sonja/Fischer-Lescano, Andreas (Hg.), *Hegemonie gepanzert mit Zwang. Zivilgesellschaft und Politik im Staatsverständnis Antonio Gramscis*, Baden-Baden 2007, S. 105 – 120.
- **[ELD]** Reckwitz, Andreas, Ernesto Laclau. Diskurse, Hegemonien, Antagonismen, in: Moebius, Stephan/ Quadflieg, Dirk (Hg.), *Kultur. Theorien der Gegenwart*, 1. Aufl., Wiesbaden 2006, S. 339 – 349.
- **[EOD]** Mouffe, Chantal, Conclusion: The Ethics of Democracy, in: Diess., *The Democratic Paradox*, London/New York 2000, S. 129 – 140.
- **[FAP]** Diess., Introduction: For an Agonistic Pluralism, in: Diess., *The Return of the Political*, London/New York 1993, S. 1 – 8.
- **[FC]** Diess., Feminism, Citizenship and Radical Democratic Politics, in: Diess., *The Return of the Political*, London/New York 1993, S. 74 – 89.
- **[HD]** Laclau, Ernesto/Mouffe, Chantal, *Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus*, 4., durchgesehene Auflage, Wien 2012.
- **[LD]** Mouffe, Chantal, On the Articulation between Liberalism und Democracy, in: Diess., *The Return of the Political*, London/New York 1993, S. 102 – 116.
- **[PLL]** Diess., Politics and the Limits of Liberalism, in: Diess., *The Return of the Political*, London/New York 1993, S. 135 – 154.
- **[PMD]** Diess., Pluralism and Modern Democracy. Around Carl Schmitt, in: Diess., *The Return of the Political*, London/New York 1993, S. 117 – 134.
- **[RD]** Diess., Radical Democracy: Modern or Postmodern? in: Diess., *The Return of the Political*, London/New York 1993, S. 9 – 22.
- **[RPP]** Diess., Rawls: Political Philosophy without Politics, in: Diess., *The Return of the Political*, London/New York 1993, S. 41 – 59.
- **[PWA]** Diess., A Politics without Adversary? in: Diess., *The Democratic Paradox*, London/New York 2000, S. 108 – 128.
- **[TAA]** Tambakaki, Paulina, The Tasks of Agonism and Agonism to the Task. Introducing »Chantal Mouffe: Agonism and the Politics of Passion«, in: *Parallax*, Vol 20, Issue 2, 2014, S. 1 -13.
- **[ÜP]** Mouffe, Chantal, Über das Politische. Wider die kosmopolitische Illusion, *FaM* 2007.
- **[W]** Diess., Wittgenstein, Political Theory and Democracy, in: Diess., *The Democratic Paradox*, London/New York 2000, S. 60 – 79.

Chantal Mouffe ist eine belgische Politikwissenschaftlerin, die ein Konzept *radikaler Demokratie*, das die Antagonalität *des Politischen* und die konstitutive Relevanz des *Dissenses* zum Kern hat, ebenso entwickelte wie sie in Kooperation mit Ernesto Laclau eine Aktualisierung des Hegemoniebegriffs Gramscis vornahm. Neben Fragen der Bildung politischer Identität(en) steht die Ein- und Ausrichtung politischer Ordnung und die Vitalität von Demokratie(n) im Fokus ihrer Arbeit. Mouffes Zugang wird von einer Sensibilität für die *Formation* der Macht und die Momente ihres *Bergens* und *Verbergens* sowie von der *Annahme* des *Fehlens* des *Einen* geprägt, also der Kontingenz und Konstruktivität jeder *Konstitution*. In Abgrenzung von harmonisierenden Idealisierungen des *Zeitgeistes* plädiert sie dafür, politische Formen und Formationen als antagonistisch sowie konstituiert in *Wir/Sie*-Dichotomien zu denken und diese Konditionen als Leitmotive jeder demokratischen Ordnung anzuerkennen.

Nach Tambakaki kreist Mouffes Denken um eine Vielzahl von Spannungen: »*Balancing (the need for) unity with (the need for) plurality; (the defense of) democracy with (the inescapability of) conflict; and (the mobilization of) dissensus with (the construction of discourses and projects that encourage) democratic renewal, Mouffe's account of agonism sketches out the tasks of politics and, in so doing, it stirs interdisciplinary discussions over their contours.*«¹² (TTA, S. 1) Anzufügen ist noch die Spannung zwischen der Grundlegung eines *nomos* und einer emanzipativen Infragestellung jeder Ordnung, sowie die schwankende Positionierung der Gegenhegemonie inner- und außerhalb etablierter Strukturen.¹³

Im deutschen Kontext ist Mouffe einem breiten Publikum am ehesten mit ihrer Streitschrift *Wider dem Kosmopolitismus* bekannt geworden, die prominent in der Edition Suhrkamp erschienen ist und sogar in die Schriftenreihe der Bundeszentrale für politische Bildung (Band 1039) aufgenommen wurde. Weniger gut zugänglich sind dagegen Arbeiten wie die theoretische Grundlegung der *Radikalen Demokratie* (1992) und die Sammelbände zu Gramsci (1979) oder Schmitt (1999). Erwähnung findet die Publikationspraxis an dieser Stelle, weil sich in ihr, Mouffe ernst genommen, wiederum die Konturen eines hegemonialen Diskurses zeigen: Da der Kosmopolitismus dem *Zeitgeist* eher entspricht, fand jene Arbeit weit mehr öffentliche Resonanz. Die grundlegende Auseinandersetzung mit den Funktionsmechanismen hegemonialer Strukturen – ganz zu schweigen von der Aktualisierung Gramscis – findet dagegen weniger Widerhall, obgleich das Eine ohne das Andere kaum verständlich ist.

Auch wenn sich Mouffe mit Laclau die Autorenschaft der zentralen Arbeit zu *Hegemonie und radikale Demokratie* (HD) teilt, lassen sich die Arbeitsfelder beider durchaus trennen.¹⁴ So stellt Mouffe weniger auf eine auf Sassure zurückgehende linguistische Si-

12 Die angesprochene Interdisziplinarität zeigt sich anhand der mannigfaltigen Impulse zwischen Mouffe und verschiedenen wissenschaftlichen und gesellschaftlichen Bereichen (Politik, Soziologie, cultural studies, Geographie, Feminismus, Kunst und Architektur). (Vgl. TTA, S. 1)

13 Eine beachtenswerte Einführung in das Denken Laclaus und Mouffes bietet Stäheli (DTH), obgleich dessen Schwerpunkt im diskurstheoretischen Ansatz Laclaus liegt. Siehe auch die Arbeiten Marcharts (DpD, S. 185 – 220 und DuO, S. 298 – 330), der sich aber ebenso auf Laclau fokussiert. Auffälligerweise gibt es im deutschsprachigen Kontext kaum auf Mouffe spezialisierte, größer angelegte Studien.

14 Die Arbeit Laclaus und Mouffes über *Hegemony and Radical Democracy* zählt als Grundlagenwerk der *Essex School of discourse analysis*. Dieser Ansatz einer hegemonie- und ideologietheoretischen

gnifikatenlogik und Diskursanalyse ab, als vielmehr auf eine Theorie der Politik und der Demokratie, die sie entlang der Konzepte der Hegemonie, des Antagonismus und des *Agonismus*¹⁵ entwickelt.¹⁶ Wichtige Impulse gaben ihr hierbei unter anderem Einsichten Schmitts, Wittgensteins und Derridas.¹⁷ Diese affirmativen Bezüge sind ebenso zu berücksichtigen wie Mouffes Abgrenzung vom liberalen wie deliberativen und, wenngleich weniger vordergründig, kommunitaristischen Denken.¹⁸ An verschiedenen Stellen kritisiert Mouffe zudem prominente liberale Denker wie Rawls, Dworkin und auch Habermas für deren vermeintliche Blindheit gegenüber dem *Wesen* menschlichen Koexistenz und den Formen politischer *Konstitution*: Erst wenn Politik als genuin spannungsgeladen, leidenschaftlich, feindselig und durch Feindschaft beseelt begriffen werde, könne ein adäquates Verständnis politischer Formen gewonnen werden. Nach Mouffe führt dezidiert die *Konsensorientierung* de-/liberaler Ansätze zu einer Entpolitisierung und infolge dessen zu einer fehlgeleiteten Auffassung politischer Prozesse und Strukturen von Macht: Eben weil diese Ansätze die antagonistischen Grundbedingungen der Bildung politischer Identitäten verkannten und stattdessen einen *harmonischen* Ausgleich von Interessen präferierten, der den Streit allenfalls als Störung begreife, blieben sie einerseits gegenüber Fehlstellungen institutionellen Arrangements blind und verschöben ander-

Diskursanalyse erweitert sich oftmals um post-strukturalistische, psychoanalytische und dekonstruktivistische Aspekte. Neben Mouffe und dem mittlerweile verstorbenen Laclau sind Norval (2007) und Stavrakakis bekannte Vertreter, im deutschsprachigen Raum könnten Nonhoff (2006), Marchart (ua. 2013) und Maiolino (2014) genannt werden. Zur Vermessung des Feldes siehe unter anderem die Studien von Angermüller, Maingueneau und Wodak (2014) und das zweibändige Handbuch Angermüllers (2014) zur Diskurstheorie. Siehe daneben die Arbeit Torfings (1999) und den Sammelband von Howarth, Norval und Stavrakakis (2002).

- 15 Der *Agonismus*-Begriff befindet sich in der Diskussion. Jones unterscheidet einen *emanzipatorischen* von einem *perfektionistischen Agonismus*, wobei die Differenz zwischen diesen weniger auf der analytischen Ebene als in der Anwendung liege: »*Perfectionist agonism is aimed at the cultivation of nobility, whereas emancipatory agonism is used to challenge consensus and social/political exclusion.*« (Jones 2014, S. 18) Mouffes *Agonismus*-Modell entspreche dem emanzipatorischen Typ. Auch Tamakaki (TTA, S. 2ff; weiterführend den gesamten Artikel) versucht sich einer kurzen Abgrenzung des *Agonismus*-Konzepts Mouffes von dem William Connollys, Bonnie Honigs und James Tullys, wobei wir uns hier mit dem Hinweis begnügen müssen.
- 16 Wenn wir hier also über das Konzept des Antagonismus sprechen oder die *negative Ontologie*, dann nur im Kontext Mouffes. Damit soll keineswegs die bleibende Bezogenheit der Arbeit Mouffes und Laclaus noch die Fruchtbarkeit der Einsätze des Letzteren verneint werden. Für unser Vorhaben scheint aber eine Begrenzung auf das Denken Mouffes instruktiv.
- 17 Beckstein (2008; vgl. 2011) konstatiert in einem Vortrag, das Denken Mouffes und Laclaus ließe sich in Bezug auf Schmitt trennen. Nach Marchart (DuO, S. 308f.) sprengt Mouffe auf Schmitt rekurrende *Wir/Sie*-Bestimmung den diskurstheoretischen Rahmen und sei eher auf dem Feld des *Imaginären* statt auf dem des *Symbolischen* zu verorten. Wir werden im Folgenden auf diese Spannung zurückkommen, wobei wir versuchen werden, aus der Übertragung der antagonistischen Situation der Ontologie auf den politischen Bereich der *Wir/Sie*-Bestimmung die Notwendigkeit einer Entpolitisierung des agonalen Arrangements abzuleiten.
- 18 Mouffe (RPC, S. 171) selbst charakterisierte in einem Interview ihr eigenes Denken als gegenerschaftliche Widerrede, sie grenzt sich mithin von einem anderen Denken ab und entwickelt dabei eine eigene Position. Um Mouffes Gedanken zu fassen, ist mithin der Rückgriff auf die Absetzung von anderem Denken obligat.

seits genuin politische Konflikte in den Bereich der Moral und des Privaten, eben Nicht-Öffentlichen.

Mouffe sieht im Erlahmen politischer Teilnahme und dem Aufleben politischer Ränder, speziell des Rechtspopulismus, nicht die Effekte einer partizipationsunfähigen, -unwilligen oder -überdrüssigen Bevölkerung, sondern eine systematische Verkenning *des Politischen* und einen Ausdruck eines *Zeitgeistes*. Verkürzt gesagt befänden wir uns in der *Post-Demokratie* (Crouch 2013), in der Politik ein Managen von ideologiefreien Sachproblemen in administrativen Routinen meine. Politische Programmatiken orientierten sich an einer vermeintlichen *Mitte*, unentschieden zwischen Rechts und Links: Zwar könnten aus diesem Schwanken kurzfristig elektorale Erfolge resultieren, gleichsam entwöhne es die Bürger von Erfahrungen politischer Praxis und politischen Disputis. Mouffe will uns sagen, dass politische Parteien für nichts mehr stehen und für nichts mehr kämpfen, deswegen ihrer *politischen* Funktion, ihrem *Sinn*, verlustig gingen und dem *Demos* gleichzeitig das Verständnis für die Gestaltungskraft des Politischen abhandenkäme.¹⁹ Politischen Kräften fehlen die Visionen alternativer Entwürfe des Zusammenlebens und können somit die politischen Energien kaum mehr entladen geschweige denn aufnehmen.

Nach Mouffe – und hier steht sie Fraenkel durchaus nahe – ist der Streit konstitutiv, nur in emphatischer Auseinandersetzung stiften sich *kollektive Identitäten*, nur in der Erfahrung, dass *wir* dafür und *sie* dagegen stehen, und *wir* um etwas streiten, lässt sich Politik mit Leben erfüllen.²⁰ *Dissens* ist nicht als Defizit zu fassen, sondern als unabdingbar zu begreifen: Um seine Energien nutzen zu können und die destabilisierenden Potentiale zu minimieren, entwickelt Mouffe das Modell des *Agonismus*, eines geregelten Streites unter Gegnern, die sich zwar ihrer ideologisch-weltanschaulichen Divergenzen nur allzu bewusst sind, sich aber nicht in ihrer jeweiligen Existenz bedrohen. Wir werden darauf zu achten haben, wie Mouffe den Übergang von Antagonismus zu *Agonismus* konzipiert, und mit dem Denken von Hegemonie und *Wir/Sie*-Bestimmung verknüpft. Es gilt hierbei, institutionalisierende und verflüssigende, ordnende und emanzipative Momente zu vermitteln. Mouffe muss daneben die *Konditionen des Spiels* konzeptionell ausweisen, also wie das *agon* außerhalb der hegemonialen Formation verbleibt, wie die Regeln des Streit Neutralität versichern und beide Seiten im Wettstreit gewinnen können.

Im Kontext unsrer Analyse konsensualer Figuren muss einerseits die postfundamentale Ausrichtung des Denkens Mouffes herausgestellt werden. Jede perfekte Ein- wie Ganzheit ist unmöglich, hinter der Ontik verstecken sich keine obwaltenden, lenkenden ontologischen Instanzen, Bewegungen oder Gesetze, ebenso wie es keine letzten Garantien, keine finalen Abschlüsse oder Gewissheiten gibt. So verstanden sind politische Ordnungen Provisorien, also ephemere Verfestigungen immerwährender Kämpfe, denen ihre eigene Kontingenz, Fragilität und Fraktalität ebenso eingeschrieben bleibt wie

19 Tatsächlich schien es zeitweilig recht schwer, die beiden großen Parteien anhand der Positionierung ihrer Vertreter programmatisch zu trennen. Ein anderes Indiz könnte die Überlagerung *ideologischer* Wahlkämpfe und Richtungsentscheidungen durch geteilte, übergreifende Themen wie Terrorismus oder Energiewende sein, die gesamtgesellschaftlich entschieden sind und weniger nach Entschließung als Umsetzung verlangen.

20 Dem doppelten Horizont des *Wir* gilt es im Weiteren nachzugehen.

das Potential der Alternativität. Der Konflikt ist nicht tilgbar, er kann nur kurzzeitig und oberflächlich beruhigt werden. Andererseits bedient Mouffe unsere bislang entdeckten Konsensdimensionen fast schon exemplarisch: Der Ansatz des *Ordnungskonsenses* deckt sich mit der *diskursiven Formation* bzw. mit der Klammer *Hegemonie/Gegenhegemonie*, der *Verfahrenskonsens* mit dem *Agonismus* und der *Wertkonsens* mit den *ethisch-politischen Prinzipien*. Ebenso lässt sich Grundstruktur verschiedener konzeptioneller Positionen angenommener *Konsense* abzeichnen: Der *übergeordnete Konsens* verweist das *Fehlen des Einen*, das *konstitutive Außen* und den Antagonismus. Der *periphere Konsens* kann im Sinne des Status quo einer hegemonialen *Diskursformation*, der ethisch-politischen Prinzipien und der gesellschaftlichen *Sedimente* verstanden werden. Der Transformation scheint neben dem *Agonismus* die Strukturen *Wir/Sie* und *Hegemonie/Gegenhegemonie* sowie die Ausbildung von *Äquivalenzketten* zu entsprechen. Auch wenn Mouffe also letzte Gewissheiten konzeptionell zu vermeiden beansprucht, begreift ihr Denken an verschiedenen Stellen konsensuale Elemente mit ein: Dieser Reibung werden wir im Weiteren nachzugehen haben.

1.1 Über die *Formation des Sozialen* – Fundierung des Denkens im *Grundlosen*

Die *diskurstheoretische Reformulierung* der *Hegemonietheorie* Gramscis, die Mouffe zusammen mit Laclau erarbeitete, erlaubte ihr nach Marchart (EdG, S 104) neben einem *postfundamentalen* Verständnis der *sozialen Konstitution* und der Bildung von Identität(en) auch die Aufnahme demokratietheoretischer Impulse.²¹ Ihre Analyse der *hegemonialen Formation* und der Organisation politischer Räume konnte somit als Grundlage eines politischen Projektes im Horizont einer *Demokratisierung der Demokratie* (ebd.) dienen.²² Im Sinne einer Reformulierung *linken Denkens*²³ zielte dies Projekt auf einen aktualisierten

21 Stäheli unterscheidet zwei Zugänge: »Mit dekonstruktivistischen Mitteln wird die Unentscheidbarkeit und Unabschließbarkeit jedes hegemonialen Diskurses herausgearbeitet, während mit Zizek/Lacan Versuche einer imaginären Schließung von Diskursen analysiert werden können.« (DTH, S. 145) Just diese imaginäre Schließung kann Mouffe nicht fassen, weil sie aufgrund einer Priorität des *Imaginären* das *Symbolische* vernachlässigt. Ontologische Bedingungen werden auf die Ontik übertragen, ohne dabei die Divergenz der Bereiche zu beachten. Gerade in Abgrenzung zu Lefort wird dies deutlich werden.

22 Marchart verweist darauf, dass die Gegenhegemonie nach Gramsci nicht auf einen revolutionären, punktuellen Umschlag hoffen kann, sondern sich auf einen »mühsamen Stellungskrieg auf dem Terrain der Zivilgesellschaft vorbereiten« (EdG, S. 112) muss. Weiter zum Hegemoniebegriff Gramscis: »Hegemonie besteht in der Erringung moralischer und intellektueller Führung auf dem komplexen Terrain der Zivilgesellschaft, wobei der politische Akteur, in dem moralische und intellektuelle Führung zu einer höheren Synthese findet, nicht mehr eine einzelne Klasse ist, sondern ein »Kollektivwille« (ebd.) Für eine Verortung des Begriffs im Denken Gramscis siehe daneben Poulantzas (1974, S. 140 – 144), Opratko (2014) und einen Sammelband von Buckel und Fischer-Lescano (2007).

23 Einen Überblick über die Einsätze Mouffe und Laclaus in der (Post-)Marxismus-Debatte bietet Marchart (EdG, S. 105 – 109). Neben einer Auflösung zugewiesener Determination und Definition, Abschließbarkeit, Eindeutigkeit und Ganzheit, Sicherheit und Gewissheit sowohl der politischen Ordnung als auch deren Elemente und Beziehungen, weist Marchart auf den *discursive turn* hin, im Zuge dessen die gesellschaftliche *Wirklichkeit* als provisorische Fixierung von Macht und als Ausdruck von hegemonialen Artikulations- und gegenhegemonialer Deartikulationsprozessen verstanden

Sozialismus ab, der nicht mehr ohne Demokratie, Menschenrechte und der Akzeptanz liberaler politischer Institutionen, also dem Pluralismus²⁴ und der Repräsentation, denkbar war.²⁵

Im Angesicht der Pluralität sozialer Bewegungen, die in den 1970er Jahren aufkamen, mussten andere Zugänge gefunden werden, die nicht nur der *Vielzahl emanzipatorischer Subjektpositionen*, sondern ebenso dem Verlust der Kohärenz des sozialen Raumes und der abnehmenden Bindung politischer Ordnung gerecht wurden. Das Verständnis der *Konstitution* konnte nicht mehr vom *Einen* ausgehen und musste stattdessen die Ein- und Ausrichtung der *Formation des Sozialen* als provisorische Setzung fassen sowie zugleich die Imperfektibilität aller Setzungen anerkennen. Der Konnex der zerstreuten Protestgruppen und -formen und ihre *kollektive Identität* konnte sich nunmehr nur im Status einer *Gegenhegemonie* gemäß einer Logik der *Destitution* bilden. Im *Fehlen des Einen* wurde die *Errichtung einer objektiven Ordnung unmöglich* ebenso wie der Ausweis eines *Grundes* der Gesellschaft. Durch den Wegfall transzendenter, essentieller und natürlicher Garantien verschiebt sich die *Instituierung* einer Ordnung und die Formen *kollektiver Identität* nach Stäheli (DTH, S. 144) an einen *Ort außerhalb des Sozialen*: In der Folge können *positive* Definitionen keiner *inneren* Setzung entnommen werden.

Diese komplexe Konstellation gilt es nach Mouffe und Laclau anzuerkennen, um die politische *Formation des Sozialen* verstehen zu können. Wenn *das Soziale* den Raum und die Ordnung des *Fixierten* meint, dann bezeichnet das Politische die Bewegung der *Fixierung* in und »durch diskursive Artikulationsprozesse« (DTH, S. 146). Einerseits besteht zwischen dem Gesetzten und der Setzung ein Konnex, andererseits bleiben beide Bewegungen auf das *Fehlen des Einen* verwiesen, wenn auch in unterschiedlicher Weise. Im Angesicht fehlender *Grenzmarken der Sicherheit* (Lefort) entwickeln Mouffe und Laclau »eine Theorie des Politischen, die sich v.a. für hegemoniale Kämpfe und die Fixierung von Bedeutung interessiert.«

wurden. In der Folge galt, eine Gegenhegemonie inform einer radikalen und pluralen Demokratie zu formulieren.

- 24 Beide Autoren wollen den Pluralismus aber nicht im eingeschränkten Ansatz der Liberalen oder in der Lesart einer postmodernen Pluralität verstanden wissen: Pluralismus könne sich weder mit einer Form der Autoharmonisierung noch mit absoluter Fragmentierung abfinden. Vielmehr muss Pluralismus stets zusammen gedacht werden mit Hegemonie, also mit konkreten Machtverhältnissen und dem Streit um Prioritäten. (Vgl. HD, S. 24) Beide Spielarten des Pluralismus verdeckten den Antagonismus und würden sich aufgrund dessen, einmal über die Harmonieannahme und das andere Mal durch eigene Enthaltung, dem Politischen entheben. Dabei vernachlässigten diese Denkwege, dass Emanzipation nie vollständig und Antagonismus nie vermeidbar sei, und dass politische Verhältnisse immer Machtordnungen seien, die manche bevorteilen und andere benachteiligen.

- 25 »Was jedoch weitestgehend noch immer nicht akzeptiert wird, ist die für die moderne Demokratie konstitutive Rolle des Pluralismus, eines Pluralismus, der die fortwährende Existenz von Konflikt, Spaltung und Antagonismen impliziert.« (HD, S. 23) In der Moderne sei kein Platz mehr für die Suche nach einem Kollektivwillen, nach einigen Gesellschaften, weshalb die Akzeptanz der Pluralität als Ausgangspunkt auch des linken Denkens elementar sei. In Mouffes neueren Arbeiten distanziert sie sich von dem Modernitätsbegriff, verenge sich dieser doch auf eine Demokratie westlichen Typs. Vgl. die noch positive Anbindung in RPC (S. 174) mit den (auch selbst-)kritischen Ausführungen in DR (S. 129ff.) und Ag (S. 65 – 69).

(DTH, S. 145) Die *Formation des Sozialen* begreifen sie als versuchte *Schließung* des gesellschaftlichen Raums und als diskursive Definition von Objektivität, Faktizität und Sinn.²⁶ (Vgl. DTH, S. 147) Die Bestimmungen hätten selbst und *an sich* keine positive Identität, vielmehr bildeten sich diese in Gesten der Relation und Referenz hin zu einem *Außen*.²⁷ Weil sich den Definitionsversuchen mit dem Bezug auf ein *konstitutives Äußeres* ein unfassbares, unbestimmbares und unkontrollierbares Element einschreibe, könnten sich Formationen unmöglich *schließen* (definieren): Jede Fixierung von Bedeutung bleibe offen, fragil und ambig, jede Identität nur eine *Identifikation* ohne Abschluss und Gewissheit.²⁸

Bei der *Fixierung* sind die Momente der *Destitution*, Distinktion und Diskriminierung zu beachten, bilden sich Identitäten doch in Gesten der Abgrenzung: »Der negative Bezug auf das, was eine Identität nicht ist, führt zu Homogenisierung der inneren Differenzen einer Identität.« (DTH, S. 146) Die Identitätsstiftung steht in einem doppelten Bezug, aus dem wiederum zwei Momente der Differenzierung folgen: Das uneine *Innen* integriert sich mit und in der *Destitution* von einem *konstitutiven Außen*. Die Bildung einer Identität bedingt beide Brüche und verschränkt sie. Identität (*Wir*) ist nur als und in der *Destitution* möglich, als Grenzziehung, in der sich sowohl eine Trennung zwischen *Innen* und *Außen* als auch eine notwendige Opposition (*Sie*) manifestiert.²⁹ Das *Fehlen* des *Einen* lässt sich in der Distinktion von einem *Außen* aber nur oberflächlich kaschieren, ohne das *Innere* dabei je zu *einen*. Zugleich stehen die Identitäten zu *ihrem* Außen in einem ambivalenten Bezug: Sie stoßen sich von ihm ab und bleiben gleichzeitig an ihn gebunden, sie stellen

26 Diskurse sind nicht auf rein sprachlichen Praxen reduzierbar, sie beziehen »vielmehr die gesamte materielle Dichte der mannigfaltigen Institutionen, Rituale und Praxen [...], durch die eine Diskursformation strukturiert wird« (HD, S. 146), mit ein.

27 Wichtig ist die Umstellung: Die Analyse von Diskursen versucht sich nicht an einer Entdeckung eines vermeintlichen Wahren *hinter* oder *in* Diskursen, sondern in einem Nachvollzug der diskursiven »Herstellung von Realität, indem Bedeutungen erzeugt werden« (Vgl. DTH, S. 147).

28 Der Abschluss von Diskursen besteht nur als *imaginäre* (Quasi-)Schließung: »Der leere Signifikant übernimmt die Aufgabe, eine diskursive Differenz so weit zu entleeren, dass sie behelfsmäßig die Identität des Diskurses ausdrückt.« (DTH, S. 149) Es geht um einen Bedeutungsverlust des Signifikanten, der so mit verschiedenen, auch konträren Bedeutungen gefüllt werden könne und eine Verknüpfung eines Diskurses schaffe. Der Verbindende kann sich nur in der Abwesenheit positiver Bestimmung stiften: Nur wenn ein Signifikant *leer* ist, mithin für alles stehen kann, können sich die ihn Besetzenden auf ihn gemeinsam beziehen. In seiner Funktion als *Platzhalter* kann dieser Signifikant nun »mittels einer Partikularität die Universalität des Diskurses [...] repräsentieren.« (DTH, S. 149) Dieser Konnex kann kein Teil politischer Kontroversen sein, denn in dem Moment seiner (versuchten) Fixierung kann er nur noch als Partikulares auftreten und geht seines Potentials der Verbindung verlustig. *Leere Signifikanten* müssen mithin nicht nur diffus, sondern auch in gewissen Maßen entpolitisiert sein. Das Verbindende kann Mouffe, wie wir noch sehen werden, nur indirekt, von außen gegeben fassen: Das *Eine* kann weder bestehen noch kann es eine Setzung schaffen. Die *Leere* ist also konstitutiv für die Verbindung.

29 Obgleich sich Mouffe und Laclau positiv auf Foucaults Begriff der diskursiven Formation und auf die Regelmäßigkeit der Verstreuung beziehen, macht Stäheli eine Skepsis gegenüber Foucaults Diskursbegriff aus, da diesem die konstitutive Relevanz der Grenzen abgehe. Eine größere Nähe sieht Stäheli (DTH, S. 148, Fn. 54 und S. 153, Fn. 56 und 57; vgl. auch HD, S. 142) dagegen im Machtkonzept.

sich gegen ihr Außen und bringen es zugleich hervor.³⁰ (Vgl. DTH, S. 151) Nach Stäheli arbeiteten im Diskurs und seiner Formation zwei Logiken, die in einem komplexen, gleichsam affirmativen und negativen Verhältnis stehen: Zum einen die *Logik der Differenz*, die Elemente des Diskurses unterscheidet, zum anderen die *Logik der Äquivalenz*, »die verschiedene Differenzen gleichsetzt.« (DTH, S. 148) Beide Logiken charakterisierten in ihrem komplexen Zusammenhang den politischen Raum und prägten somit die *Formation* (und Formen) *des Sozialen*.³¹

*

Laclau und Mouffe weisen *dem Politischen* eine Bedeutung zu, die sich von den bisherigen Konzepten in ihrer Tiefe unterscheidet: Ging es diesen vornehmlich um Organisationsformen institutionalisierter Politik, wird die *Konstitution des Sozialen* nun zu einer Form *politischer Praxis*.³² Dabei versucht dies Verständnis der Ordnung des *Vielen* (Pluralen, Uneinen und Uneinigen) im politischen und sozialen Raum dem *Abwesen des Einen* und dem *Rückzug des Grundes* Rechnung tragen: Jede *Annahme* der Perfektion, Definition und Destination schlosse sich ebenso aus wie die Behauptung von Totalität und Identität, also jede Art von *Fixierung der kontingenten und pragmatischen Form ihrer Artikulation* (HD, S. 25). Die diskursive *Fixierung* sei selbst politische Praxis, in deren Versuchen der Manifestation und Materialisation des *Einen* zugleich die Prekarität und Unvollkommenheit präsent bliebe.³³ (Vgl. HD, S. 25f.) Der *Ort der Macht* kann weder kontrolliert noch besetzt werden, er muss, so eine Einsicht Leforts, auf die sich Mouffe beruft, *leer* bleiben.³⁴ We-

-
- 30 Es ist im Weiteren zu klären, ob die Integration durch die Exklusion des Dritten selbst zustande kommt oder als Strukturmoment zu verstehen ist, welchem ein Außenstehendes genügt (welches eben nicht explizit/öffentlich/bewusst *ausgeschlossen* werden muss).
- 31 Diese komplexe Logik des politischen Raums wurde von Laclau entwickelt und findet in dessen diskursanalytischen Arbeiten Anwendung. Siehe neben den Arbeiten Laclaus (u.a. 2007 und 2010) auch einen jüngst publizierten Sammelband Marcharts (2017b).
- 32 Barber versteht die Objektivität des Faktischen als Ausdruck politischer Bestimmung, zugleich vermeint er jedoch, diese Setzung kontrollieren und in die Verantwortung einer aktiven Bürgerschaft stellen zu können.
- 33 So können Mouffe und Laclau auch die Fixierungen der hegemonialen Akteure bei Gramsci nicht mehr akzeptieren, geht dieser doch von einer Konfrontation des Bürgertums und der Arbeiterklasse aus. Ein post-hegemonialer Ansatz kritisiert wiederum an Mouffes und Laclaus Konzept der Hegemonie, Machtstrukturen zu reproduzieren. Auch könne der Hegemonie nicht im Modus eines *Gegen* begegnet werden, sondern eher *a-hegemonial*. Letzterer Punkt verweist wieder auf den Streit der beiden oben erwähnten Ontologien. Für einen kurzen Überblick der post-hegemonialen Kritik, allerdings mit dem Schwerpunkt auf einen bio-politischen Horizont, siehe Stavrakakis 2014.
- 34 Die Moderne zeichnet sich gemäß diesem Denken durch die Folgen der demokratischen Revolution aus, die zu einer Konstitution der *leeren Mitte* der Macht in sozialpolitischen Gefügen führte. Macht, Recht und Wissen sind nun radikal unsicher, prekär und nie vollständig, es gibt keine transzendente Autorität oder letzte Garantie und Sicherheit mehr. Folglich muss sich politische Legitimität auf andere Art begründen. Auch kann sich die Gemeinschaft nicht mehr als organisch-verbunden oder essentiell begreifen und muss folglich auf andere Imaginäre ihres Ursprungs zurückgreifen. »What remains is a society without clearly defined outlines, a social structure that is impossible to describe from the perspective of a single, or universal, point of view. It is in this way that democracy characterized by the ›dissolution of the markers of certainty‹.« (RD, S. 11; Zitat von Lefort 1988, S. 19) Soweit ich

der eine Setzung, ein Gesetztes noch ein Setzender könne über das Ganze, das *Eine* und Gemeinsame verfügen, das *Viele einen* oder die Gesellschaft überschauen.³⁵

Aus diesem *Fehlen letzter Gründe* und der *Macht der Gründung* (Vgl. HD, S. 25) folge keinesfalls die Notwendigkeit der Resignation oder die Unmöglichkeit politischer Praxis, sondern nur, dass der Fokus nun auf *hegemonialen Diskursen*³⁶ ruhe, anstatt fixer Identitäten nun *Identifikationsversuche* zu seinem Objekt habe und politisches Handeln und Denken die Abwesenheit des Zentrums, der Souveränität und der Eindeutigkeit (Leforts *leere Mitte* oder Baumanns *Ambiguität*) anerkennen müsse.³⁷ Aus dieser Anlage folgt jedoch eine epistemologische Zurückhaltung: »Eine entscheidende Konsequenz unserer Analyse ist, daß Undurchsichtigkeit und Nicht-Repräsentierbarkeit die wirkliche Bedingung einer demokratischen Gesellschaft sind.« (HD, S. 27) Annahmen privilegierter Positionen und Perspektiven sind wie Behauptungen der Einsicht (des Subjekts, des Objekts und des Zugangs) in die Formation sozialer Einheit, ihrer Identität und Stabilität, zu vermeiden.³⁸ Kurzum ist die Gesellschaft von keinem Ort, weder von innen noch von außen, überschaubar oder einsehbar. Im *Fehlen des Einen* lässt sich die Etablierung von Objektivität, Faktizität und Sinn ebenso als Produktion und Attribution der Macht verstehen wie die *Konstituierung* einer Ordnung und die Formen *kollektiver Identität*. Die politische Ordnung beginnt schon

sehe, gibt es kaum vergleichende Arbeiten zu den Konzepten Leforts, Mouffes und Laclaus. Allenfalls können die Arbeiten Marcharts über die *politische Differenz* (DpD) und das *unmögliche Objekt des Sozialen* (DuO) genannt werden, obgleich im Fokus dieser Studien jeweils eine genuine Sachfrage steht und vergleichende Bezugnahmen eher am Rande vorkommen. Eine andere, wiederum indirekte, Option bietet sich mit Manchins (2014) Versuch, Mouffes Ansatz im phänomenologischen Denken Merleau-Pontys zu verorten, wobei es ihr in der Hauptsache um die Verknüpfung von Antagonismus und Körperlichkeit geht.

- 35 Diese *Einübung der Negativität*, der Unabschließbarkeit des Sozialen und dessen Konflikthaftigkeit weist Reibungspunkte mit dem Denken Leforts auf: In dessen phänomenologischer Perspektive ist die intendierte Herauslösung aus der Eingelassenheit in einer schon gebildeten *Welt* mit Sinn, Wissen und Ordnung unmöglich, auch wenn wir um dessen Kontingenz wissen. Mithin ist der *leere Ort der Macht* kein Erzeugnis bewusster Handlungen und Absichten, sondern ein Strukturmoment gesellschaftlicher *Informsetzung*. Die Beanspruchung eines Bewusstseins unserer Gewordenheit verlangt zum einen nach einer unmöglichen Selbsttransparenz und zum anderen die Einnahme einer unmöglichen Vogelperspektive (*Diskurs des Fürsten*). Aus einer emanzipatorisch-normativen Sicht ist die Forderung des *negativen Ethos* sicherlich angemessen, gleichsam muss aus postfundamentalistischer Sicht doch die Selbsterkenntnis des *Einen* notwendig imaginär und ontisch bleiben.
- 36 »Den Leitbegriff des Diskurses definiert Laclau hier [gemeint ist Laclaus konstruktivistische Perspektive – TB] in einer Kombination von Foucaults Diskursanalyse und Saussures – nun mit Derrida radikalisierte – Semiotik als ein differentielles Ensemble von Bedeutungssequenzen: Als strukturelle Totalität stellt ein Diskurs ein spezifisches System von Differenzen, von Unterscheidungen dar, die eine diskurspezifische Sinnwelt, eine »Ordnung der Dinge« produzieren, in deren Zusammenhang den Dingen erst bestimmte Bedeutungen zugeschrieben wird und bestimmtes Handeln möglich ist.« (ELD, S. 341)
- 37 »Die wichtigste Frage demokratischer Politik lautet deshalb nicht, wie Macht zu eliminieren ist, sondern wie Machtformen zu konstituieren sind, die mit demokratischen Werten vereinbar sind.« (HD, S. 25)
- 38 Alle vorartikulatorischen und damit vordiskursiven Einheiten können nicht mehr bestehen: So sind die *grundlegenden Analyseeinheiten* nach Marchart »nun nicht mehr sozial objektiviert und ihrer hegemonialen Artikulation vorausgehende (Klassen-)Identitäten, sondern immer erst zu artikulierende und im Artikulationsprozess ihre Identität verändernde Diskursformationen.« (EdG, S. 113)

mit der Definition des Wirklichen. Auch wenn ihr Ort leer sei, bleibe die Macht präsent und manifestiere sich in allen Formen der *Konstitution*.

Die *Formation des Sozialen* folgt der *destitutiven* Logik externen Referenzen: »Dies bedeutet, daß jede soziale Objektivität letztlich politisch ist und die Spuren der Akte der Ausschließung, die ihre Konstitution regiert, zeigen muß – etwas, was wir im Anschluß an Derrida ihr »konstitutives Äußeres« nennen können.«³⁹ (HD, S. 26f.) Mit *konstitutiven Äußeren* schreibt sich der Identität eine Alterität ein, in der jeder Versuch der perfekten Schließung unmöglich wird und sich die Bedrohung des *Anderen* zugleich als konstitutiv und bedrohlich ausnimmt.⁴⁰ Das *Außen* bleibt dem *Innen* als *reale Möglichkeit* präsent.⁴¹ Gerade weil die *Formation des Sozialen* ein Produkt hegemonialer Setzung und damit ein Ausdruck der Macht ist, muss sich das Verständnis der *Konstitution* umstellen: Die Macht markiert nicht eine Position oder Funktion befugten, verbindlichen Regierens, sondern die konstitutive Ein- und Ausrichtung politischer Ordnung. Die Konzeption *wirklicher Demokratie* müsse die Autorisierung von Politik und die *konstruierte Natur sozialer Verhältnisse* verknüpfen. (Vgl. HD, S. 28) Gegenhegemoniale, emanzipative Praxen dürften sich nicht damit begnügen, die etablierten Träger von Autorität und das System ihrer Reproduktion zu kritisieren, sondern müssten zunächst die hegemoniale Ausbildung eines *Sinnraums* und der *objektiven Ordnung* als *politische* Setzung verstehen, sich gegenüber dieser behaupten und als Subjekt definieren. Dieses Verständnis der Macht im Sinne der hegemonialen *Schließung* des Raums und der diskursiven *Fixierung* von Relationen bietet zugleich eine Erweiterung der Möglichkeiten: Weil jede *Fixierung* einer hegemonialen Formation im Status des Imperfekten bleibt, sind die Formen des Sozialen irreduzibel offen, und somit auch veränderbar.⁴² Diese konstitutive *Kontingenz* prägt die Versuche der Definition:

»Wir müssen folglich die Offenheit des Sozialen als konstitutiven Grund beziehungsweise als »negative Essenz« des Existierenden ansehen sowie die verschiedenen »sozialen Ordnungen« als prekäre und letztlich verfehlte Versuche, das Feld der Differenzen zu zähmen. Demnach kann die Vielgestaltigkeit des Sozialen weder als ein System

39 Mit Derrida und dem Ansatz des *konstitutiven Anderen* will Mouffe die *Wir/Sie*-Bestimmungen unterfüttern. Dabei sei zentral, dass es sich nicht um eine einfach dialektische Bewegung handle, nach der sich ein *Wir* nur mit/gegen einem *Nicht-Wir* behaupten könne, sondern: »In this case, antagonism is irreducible to a simple process of dialectical reversal: the »them« is not the constitutive opposite of a concrete »us«, but the symbol of what makes any »us« impossible.« (DP, S. 13) In die Identität ist eine Alterität eingeschlossen. Die Frage wäre dann, ob Mouffe diese Trennung nicht in ihrer Übertragung der Differenzlogik in *Wir/Sie*-Unterscheidungen konterkariert.

40 Im Begriff des *konstitutiven Außen* verweist Mouffe (A, S. 79) auf einem Begriff Henry Statens, der diesen mit Bezug auf Derrida einführte.

41 »Dieser Punkt ist entscheidend, denn wenn das konstitutive Äußere im Inneren als seine stets reale Möglichkeit präsent ist, wird das Innere selbst eine rein kontingente und reversible Anordnung (mit anderen Worten: die hegemoniale Anordnung kann keine andere Quelle der Gültigkeit für sich in Anspruch nehmen als die Machtbasis, auf der sie gegründet ist).« (HD, S. 27)

42 »Wie wir noch sehen werden, kann es Kontingenz und Artikulation geben, weil keine Diskursformation eine genähte Totalität und die Transformation der Elemente in Momente niemals abgeschlossen ist.« (HD, S. 143)

von Vermittlungen noch die »soziale Ordnung« als ein zugrundeliegendes Prinzip begriffen werden.«⁴³ (HD, S. 130)

Dem Sozialen entspricht weder ein *Wesen* oder einen *Grund* noch eine *kollektive Identität*: Seine Formation ist notwendig heterogen, plural und dynamisch. Die Bewegung der *Gründung* bleibt *grundlos*, weder das Ganze noch die Teile können das *Fehlen des Einen* substituieren: Der Essentialismus einer Entität (Ganzheit) muss ebenso vermieden werden wie ein Essentialismus der Elemente (Kohärenz/Totalität der Teile). (Vgl. HD, S. 140)

Wie kann unser Zugang dem *Fehlen des Einen* und konstitutiven Offenheit begegnen? Einerseits ist demokratischem Denken und ihrer politischen Form die Abwesenheit des Gewissen, sei es göttlichen, natürlichen oder faktischen Ursprungs, ebenso eingeschrieben wie die Kontingenz der Ordnung und die Annahme des *Vielen*. Demokratie stellt so verstanden gerade in ihrer Rückführung der politischen Ordnung auf Formen *kollektiver Autonomie* eine Entsprechung der Abwesenheit *letztinstanzlicher* Garantien bereit. Andererseits ist es die Konsequenz dieser Offenheit, das *Eine* weder einer äußeren noch einer inneren Quelle zu entnehmen: Weder bildet der *Demos* eine Entität noch ist es einem Verfahren (*Kratein*) möglich, dieses *Eine* zu versichern. Auch demokratisches Denken kann sich nicht aus der Unbestimmtheit lösen, weder inform der Setzung noch der Aussetzung: Ihre Versuche kollektiver *Schöpfung*⁴⁴ bleiben im *Un-Grund* (Nancy), eine *Instituierung* ohne Anfang und Ende. Der Anspruch des demokratischen Projekts ist damit nicht aufgegeben, nur muss es sich den Imperativen der Kontingenz stellen. Daneben ist es die Frage, ob Mouffe und Laclau demokratiethoretische Entwürfe *in* und *als* hegemoniale *Fixierungsversuche* verstehen und welchen Status sie dann mit ihrem eigenen demokratiopolitischen Programm in Anspruch nehmen. Wenn es ihnen um eine Reformulierung des demokratischen Anspruchs geht, ist es wiederum die Frage, ob sie sich mit der Einsicht in die Bedingungen der Moderne begnügen, oder ob sie adäquate Handlungsoptionen entwickeln, die eine höhere Position gegenüber den Bedingungen einnehmen. Letzteres trägt das Risiko, einen Austritt aus dem *Un-Grund* für möglich zu halten.

*

43 Mouffe und Laclau sehen schon in der Romantik Ansätze der Verarbeitung dieser auseinanderbrechenden Identitäten angelegt. In diesem Verständnis bietet Hegel einen Anschluss für eine moderne und Artikulations-bezogene Auslegung, als er Identität nicht *positiv* besetzt oder *abschließt*, »sondern als *Übergang, Verhältnis und Differenz konstituiert*.« (HD, S. 129) Die Beziehung der Postmoderne zur Romantik nimmt sich ambivalent aus. So gibt es im Spiel der *Vielen*, im Spiel der Differenzen durchaus Anknüpfungspunkte. Wie Welsch klarmacht, ist die Romantik gleichsam noch dem Leitbild der Einheit verpflichtet, und setzt nicht, wie die Postmoderne »*radikal auf Vielheit*.« (Welsch 1993, S. 36)

44 Den Begriff der Schöpfung verwenden weder Mouffe noch Laclau, gerade im Verständnis Nancys scheint dieser aber passend und übertragbar, weil er eine Verbindung der institutierenden und instituierten Bewegung erlaubt. Zugleich könnte die Schöpfung auch im Sinne des Denkens der *autonomen Gesellschaft* von Castoriadis verstanden werden und so auf die kreative Organisation politischer Gemeinwesen verweisen.

Jede *Schließung* des Sozialen bleibe ephemer und in einem komplexen Verweisungszusammenhang von Innen und Außen, von Identität und Alterität, von *Interiorität* und *Exteriorität* und von *Wir* und *Sie* eingelassen. (Vgl. HD, S. 148) Zugleich bleibt die *negative Essenz* präsent: Das Ganze zerfällt in Differenzen und Teile/ungen, das Einige in Uneinigkeit und den Widerstreit. Durch das *Fehlen* des *Einen* ist es dem *Innen*, der Gesellschaft, nicht möglich, sich zu definieren, die *innere* Kohärenz und Kongruenz besteht in der Abgrenzung von einem *Außen*: Der verbindende Konnex konstituiert sich *in* der Negation, auch in der Absetzung ist der Gesellschaft keine positive Bestimmung möglich. Der Antagonismus situiert in einer externen Position, bzw. als Grenzziehung der Distinktion zwischen *Innen* und *Außen*, die dem *Innen* wiederum als quasi-äußere Objektivität entgegentritt.⁴⁵ Ihre innere Definition und äußere Distinktion bleibt der Gesellschaft entzogen: Ihre (*imaginäre*) *kollektive Identität* und Authentizität formt sich in der *Destitution*, dessen *reale Präsenz* sie zugleich bedroht. Genau dieses Szenario einer Bedrohung vermag es, die innere Uneinigkeit zumindest zeitweise zu kaschieren und einen Konnex inform eines gemeinsamen Kontrahenten zu etablieren.

Diskursive Formationen der Hegemonie greifen, so Reckwitz, im Ringen um Sinn und Bedeutung im Sozialen auf *leere Signifikanten* zurück, »die *chronisch unterbestimmt durch fixes Signifikat sind und denen es gerade dadurch gelingt, einen »Kontenpunkt« für eine »imaginäre Einheit« des Diskurses zu liefern, dem Diskurs den Schein einer Fundierung zu verleihen.*« (ELD, S. 344) Kurz gefasst geht gerade mit der Unbestimmtheit, der diffusen Ambivalenz des Inhaltes, ein konnektives und kohäsives Potential des Zeichens einher. Weil die bleibende Uneinigkeit – das *Fehlen* des *Einen* – durch die Referenz auf eine Alterität und die Ambiguität des Verbindenden (sowohl des Eigenen wie des Anderen) verdeckt wird, kann sich ein Konnex unterschiedlicher Positionen bilden. Die *Erzeugung einer imaginären Einheit* und die Verknüpfung divergierender Glieder in einer *Äquivalenzkette* bedarf demnach eines offenen, geteilten und zugleich variabel auslegbaren Anknüpfungspunktes, den *leeren Signifikanten*.⁴⁶ (Vgl. DTH, S. 154) Diese Platzhalter überdecken die Differenz und Divergenz der Perspektiven, Positionen und Intentionen; ihre Universalität (mit Laclau auch die *kommunitarische Vollheit*) bleibt entliehen und kann sich nur in der materiellen Ambiguität des Signifikanten behaupten. Die *leeren Signifikanten* lassen sich demnach als das Medium einer konstitutiven Bewegung verstehen, die Potentiale der Verbindung ebenso aufweist wie der Abgrenzung.⁴⁷ Die

45 »Aber wenn das Soziale, wie wir dargelegt haben, nur als partieller Versuch existiert, Gesellschaft zu konstruieren – das heißt ein objektives und geschlossenes System von Differenzen – ist der Antagonismus als Zeuge der Unmöglichkeit einer endgültigen Naht die »Erfahrung« der Grenze des Sozialen. Genaugenommen existieren Antagonismen nicht innerhalb, sondern außerhalb der Gesellschaft; beziehungsweise sie konstituieren die Grenzen der Gesellschaft und deren Unmöglichkeit, sich vollständig zu konstituieren.« (HD, S. 165) Die letzte Wirklichkeit besteht im Scheitern der Konstruktion.

46 Beispiele wären Ideen wie Freiheit und Gleichheit, aber auch Narrative wie die Wertegemeinschaft des Wesens oder das Wirtschaftswunder. (Vgl. Heer 2013) Auch Ereignisse können zu leeren Signifikanten werden: So konnte die Selbstverbrennung Mohamed Bouazizis zum Impulsgeber und Symbol einer breiten, überregionalen Protestbewegung werden. (Vgl. Olesen 2015)

47 Die Frage ist allerdings, ob die Bindungskraft des *leeren Signifikanten* der negativen Abgrenzung konstitutiv bedarf, oder ob es eher unterstützende Qualitäten aufweist. Zudem scheint einerseits die Bindungskraft der Abgrenzung mit der Negativität des *Sie* zu steigen, andererseits die *Leere* insoweit zu belasten, als dass deren Absetzung somit einen Grund bestimmen muss. Die Stiftung

Distinktion der Differenzierung in *Wir* und *Sie* muss also vage bleiben und das *Fehlen* der *kollektiven Identität* aushalten. Die Aspekte des Konflikts treten in einen komplexen Zusammenhang zweier Uneinigkeiten und ihrer Relation: Die Versicherung der *Komposition* des *Wir* bedarf der Aussetzung *op*-positioneller Potentiale im *Wir*, dem *Sie* tritt das *Wir* geschlossen in *Op*-Position gegenüber und negiert alle geteilten, *kom*-positionellen Bezüge zu diesem *Außen*. Für die Abgrenzung bedarf das *Sie* keiner zugewiesenen Eigenschaften neben der *op*-positionellen Ausrichtung zum *Wir*. Halten wir zunächst fest, dass sich die Aspekte des Konflikts verschränken und aufeinander verweisen.

Diskursive Formationen beruhen weder auf definiten Entitäten noch auf fixen Relationen zwischen Signifikaten und Signifikanten: »Und weil dieses System von Relationen auf gehört hat, fixiert und stabil zu sein, dadurch hegemoniale Praxis ermöglicht, erscheint der Sinn einer jeden sozialen Identität beständig aufgeschoben/verschoben. Der Augenblick der »letzten« Naht kommt nie.«⁴⁸ (HD, S. 124) Ihre *Fixierung* vollzieht sich in der Praxis der Artikulation, mithin einer flexiblen *Beziehung diskursiver Momente*, die auf keine vor ihr liegende Ordnung zurückgreife und gleichsam in der Relation die Bedeutung der Elemente verändere.⁴⁹ (Vgl. HD, S. 146; FC, S. 78 und DTH, S. 151ff.) Die Ausbildung von *Knotenpunkten* Sorge für eine Ordnung der diskursiven Pluralität und etabliere ebenso eine fragmentarische Bindung wie eine (gewisse) *Fixierung* von Sinn und Bedeutung.⁵⁰ Die Knotenpunkte stifteten einen Kontext, gleichsam beließen sie den sozialen Zusammenhang in einer weitestgehenden Offenheit und seien selbst wiederum nicht von Unsicherheit und Konflikt ausgenommen. (Vgl. HD, S. 178)

Auch in der Annahme, dass es keinen Diskurs geben kann, der für *eine* Gesellschaft steht, eine solche bindet und (ab-)bildet, bleibt die Frage, wie sich die diskursiven Verkrustungen, die Regelmäßigkeiten und Streuungen in Hinsicht eines umfassenden kollektiven Kontextes verstehen lassen, scheinen sie doch zumindest in einer *gemeinsamen* Bezugnahme, in einem Raum und einer Ordnung zu stehen. Einerseits wohnt Diskursen ein Moment der *Fixierung* inne: »Jedweder Diskurs konstituiert sich als Versuch, das Feld

des *Einen* changiert zwischen *Negation* und *Leere*. Die sich hier anschließende Diskussion, insbesondere die Frage der Konstitutionsbedingungen *leerer Signifikanten*, würde uns zu weit ins Denken Laclaus führen.

48 Begriffe wie *Naht* sollen eine Mischung zwischen Schließung und Öffnung ausdrücken: Sie sollen zeitweilige Verkrustungen/Verflechtungen/Verdichtungen in einem fragilen, fragmentierten und fluktuierenden Prozess bezeichnen, der sich der vollständigen Auflösung ebenso verweigert wie dem Absoluten, Totalen und Perfekten.

49 »Im Kontext dieser Diskussion bezeichnen wir als Artikulation jede Praxis, die eine Beziehung zwischen Elementen so etabliert, daß ihre Identität als Resultat einer artikulatorischen Praxis modifiziert wird. Die aus der artikulatorischen Praxis hervorgehende strukturierte Totalität nennen wir Diskurs. Die differentiellen Positionen, insofern sie innerhalb eines Diskurses artikuliert erscheinen, nennen wir Momente. Demgegenüber bezeichnen wir jede Differenz, die nicht diskursiv artikuliert ist, als Element.« (HD, S. 141)

50 »Die Praxis der Artikulation besteht deshalb in der Konstruktion von Knotenpunkten, die Bedeutung teilweise fixieren. Der partielle Charakter dieser Fixierung geht aus der Offenheit des Sozialen hervor, die ihrerseits wieder ein Resultat der beständigen Überflutung eines jeden Diskurses durch am Unendlichkeit [sic!] des Fel[d]es der Diskursivität ist. Jede soziale Praxis ist deshalb – in einer ihrer Dimensionen – artikulatorisch. Da sie nicht das innere Moment einer selbstdefinierten Totalität ist, kann sie nicht einfach Ausdruck von etwas bereits Erworbenen sein, kann sie nicht gänzlich unter das Prinzip der Wiederholung subsumiert werden; vielmehr besteht sie immer aus der Konstruktion neuer Differenzen.« (HD, S. 151)

der Diskursivität zu beherrschen, das Fließen der Differenzen aufzuhalten, ein Zentrum zu konstituieren.«⁵¹ (HD, S. 150) Andererseits ist es, die Offenheit und Einheitslosigkeit des Sozialen vor Augen, die Frage, wie sich ein *Feld der Diskursivität* zu formieren, zu ordnen und zu stabilisieren vermag, wie sich ein geteilter, kollektiver Bezug stiftet. An dieser Stelle bekundet sich der Pol der Ordnung im demokratischen Denken, dem es um Geltung, Verbindung und Verbindlichkeit geht. Die Ordnung bildet sich als Setzung der Hegemonie und ihrer diskursiven Formation eines Status quo: Die Hegemonie stellt sich als *das Ganze*, das Objektive, dar, ohne dies *faktisch* jemals zu können. Ihre Ordnung muss als diskursive Praxis verstanden werden, als versuchte *Fixierung* von Sinn. Auch wenn also Annahme eines unbedingten, absoluten und evidenten *Grundes* verabschiedet werden muss, bleiben die provisorischen und defizitären Versuche der *Ordnung* (transitiv) integrale Aspekte der *Konstitution* und Koordination sozialer und politischer Räume.

Wie sich soziale Entitäten einer fixen Identität verweigern, so bleibe auch die *Schließung des genährten politischen Raumes relativ* (HD, S. 173).⁵² Ihr *Eigenes* ließe sich vielmehr in den widerstrebenden, sich reibenden Bewegungen der sozialen Differenzen ausmachen.⁵³ Die Grundlosigkeit markiert einen Unterschied zu dem politischen Institutionensystem, das auf *ein* Territorium und einen konkreten Raum der Geltung angewiesen ist. Dennoch besteht zwischen dem Politischen, also dem Ringen hegemonialer und gegenhegemonialer Kräfte, und der Politik, der institutionellen Ausgestaltung von Ordnung und Konflikt, durchaus ein Konnex, der im weiteren Verlauf geklärt werden muss. Die gegenseitigen Verweise und Zuweisungen, die affirmativen und defensiven Bezüge zwischen der Politik und dem Spiel der Differenzen gilt es dabei ebenso zu beachten wie die hegemonialen Einheitsstiftungen und die gegenhegemonialen Auflösungsversuche. (Vgl. HD, S. 213) Vorfassend kann der Hinweis genügen, dass *hegemoniale Artikulationen* von der ambivalenten *Präsenz antagonistischer Kräfte* getragen werden. (Vgl. HD, S. 177) Einerseits besteht die hegemoniale Definition in der *Destitution* von einem *Sie*: Die Identität und Kontur des Anderen geht aus der negativ-kreativen Absetzung hervor, in der sich zugleich eine Qualität der *eigenen Distinktion* manifestiert. Andererseits und im Unterschied zu diesem Aspekt der Konstruktion ist auch die hegemoniale Setzung *realen* Spannungen ausgesetzt, die sie zwar nicht kontrollieren kann, auf die sie aber reagieren muss. Neben dieser Spannung zwischen *Setzung* und *Aussetzung* ist der ambivalente Status der Alternativität im Weiteren zu bedenken.⁵⁴

51 Lefort wird diese fixierende Bewegung der Macht zuschreiben.

52 Weil diese konstitutive Einlassung des Fremden unlösbar bleibt, verbleibt auch die Gesellschaft notwendigerweise im Unabgeschlossenen und die Begrenzung ihr selbst eingeschrieben: »Die Grenze des Sozialen kann nicht als eine trennende Grenze zwischen zwei Territorien aufgespürt werden, weil die Wahrnehmung einer Grenze die Wahrnehmung von etwas Jenseitigem voraussetzt, das objektiv und positiv sein müßte – das heißt eine neue Differenz wäre. Die Grenze des Sozialen muß innerhalb des Sozialen selbst gegeben sein, als etwas, das es untergräbt, seinen Wunsch nach voller Präsenz zerstört.« (HD, S. 167) Eine objektive Fixierung des Sozialen entlang politischer oder geografischer Grenzen missverstehe ihre Grundanlage.

53 So erscheine ein hegemonialer Diskurs nicht in seinen Bestimmungen, seiner Formung, sondern in den Widerständen seiner Setzung.

54 Die hegemonialen Setzungen erscheinen einerseits als politische Entscheidungen und reklamieren andererseits eine objektive Notwendigkeit.

Die *Formation des Sozialen* ist durch das komplexe Verhältnis der Momente hegemonialer Behauptung und gegenhegemonialer Emanzipation geprägt. (Vgl. HD, S. 233) Die hegemoniale Konstitution bleibt fragil und gespannt, muss sie doch die Einrichtung der Ordnung und das *Fehlen des Einen* vermitteln.⁵⁵ Die Hegemonie nimmt einerseits die Bestimmung der *kollektiven Identität* in Anspruch wie sie den Sinn und die Bedeutung der sozialen und politischen Faktizität zu definieren einfordert, andererseits ist in ihrer Setzung ebenso ihrem eigenen Unvermögen der *Schließung* des Sozialen wie dem Widerstand gegenhegemonialer Kräfte ausgesetzt. Den gegenhegemonialen Einsätzen ist es möglich, sich der behaupteten Objektivität hegemonialer Provenienz zu entziehen und selbst relevante Sinnangebote zu *artikulieren*. Mit dem *Fehlen des Einen* und der *Annahme der essentiellen Negativität* gehen somit zwar Potentiale der Aneignung der Mitbestimmung einher, zunächst ist mit der grundsätzlichen Offenheit des sozialen Raums aber nur die Abwesenheit der Definition gemeint, und nicht das *institutionalisierte* Ringen der Hegemonie und der Gegenhegemonie. Dennoch bietet ein Verständnis der *sozialen Formation* als Ausdruck hegemonialer Artikulation gegenhegemonialen Praxen bestimmte Zugänge und Möglichkeiten, in deren Lichte sich auch die Angebote der Hegemonie zur Kooperation anders darstellen: Das Mitspielen und Einlassen auf Vorgaben, Strukturen und Werte führt immer auch die Gefahr mit sich, ein Teil der hegemonialen Setzung zu werden.

Einerseits stehen Hegemonie und Gegenhegemonie in einem komplexen Verhältnis, andererseits scheint die Hegemonie zwei distinkte Phänomene zu bezeichnen, wobei die eine Variante sich eher im Sinne der diskursiven Formation und linguistischen Signifikantenlogik verstehen lässt, und die andere Variante eher der Konstitution politischer Ordnung und Gegen-Ordnung entspricht. Lässt sich der erste Typ in der Kooperation mit Laclau verorten, findet der zweite Typ in Mouffes späteren Arbeiten vermehrt Relevanz. Zunächst lässt sich die Hegemonie als Konstitution und Kontext *einer* Welt verstehen, der Ausrichtung von Faktizität, Sinn und Bedeutung. Dessen latent-impliziten Status steht die explizit-manifeste Form eines hegemonialen Dominanzanspruchs gegenüber, der Definition und Kontrolle. Zugleich befindet sich diese Form in einem institutionalisierten Arrangement mit einer Gegenhegemonie: Die Definition, Dezession und Distinktion etablierter politischer Autorität ringt beständig mit der emanzipativen Infragestellung der Setzungen und der Einforderung alternativer Lesarten. Kurzum lässt sich die Hegemonie einerseits als *Instituierung des Sinnraums einer Welt* verstehen, andererseits als Regime einer *Herrschaft* und der *Institution* des Status quo. Als Form der Vorherrschaft verweist die Hegemonie nicht nur auf einen bestimmten Status im sozialen und politischen Gefüge, im Sinne einer Inanspruchnahme von Macht und Autorität, sie zeichnet sich auch durch reale, konkrete und fassbare Implikationen aus. Auch wenn dies we-

55 »Jede hegemoniale Position beruht deshalb auf einem instabilen Gleichgewicht: Die Konstruktion geht von der Negativität aus, ist aber nur in dem Maße konsolidiert, wie es ihr gelingt, die Positivität des Sozialen zu konstituieren. Diese beiden Momente werden nicht theoretisch artikuliert: sie umreißen den Raum einer widersprüchlichen Spannung, die die Besonderheit der verschiedenen politischen Konjunkturen ausmacht.« (HD, S. 234)

der den *politischen* Ursprung negieren noch essentielle, substantielle oder transzendente Grundlagen behaupten soll, entzieht sich das sinnräumliche Format der Hegemonie in einem höheren Maße der versuchten Aneignung, der transparenten Einsicht und Kontrolle. Eine Klärung muss sich ebenso des impliziten Status der Kontexte der Welt wie der *Versuchung der Macht*, ihrer Neigung zur Hypostase und zur Verabsolutierung ihrer Kompetenz, bewusst bleiben. Obgleich sich beide Formen der Hegemonie durchaus nahestehen, wird anhand der Verortung der Gegenhegemonie ihre Distinktion deutlich: Reibt sich die hegemoniale Herrschaft beständig am Widerstand der Gegenhegemonie, so entzieht sich der Sinnraum jeder Form der Aneignung, ebenso hegemonialer wie gegenhegemonialer Versuche. Lässt als der eine Typ eine Politisierung der hegemonialen Formation zu, verweigert sich der anderer dieser: Im Moment seiner Rezeption und Kritik verschiebt sich der kontroverse Aspekt aus dem latent-impliziten Bereich und wird zum expliziten Teil politischer Dispute. Zugleich ist jede Behauptung der Über- und Einsicht in die Faktizität der sozialen Wirklichkeit und der kollektiven Einbindung ein Versuch der hegemonialen Setzung.⁵⁶ Um die Position der Gegenhegemonie verstehen zu können, müssen die Kontexte, Relationen und Motive des *Gegen* geklärt werden.

Im Anbetracht der *Destitution* der Gegenhegemonie von der hegemonialen Ordnung ist die Qualität der *Einbindung* entscheidend, also die Weite und Tiefe ihres Konnexes bzw. -textes. Wenn eine *irreduzible Disharmonie* (Lefort) die *Formation des Sozialen* und ihre Relationen prägt, wird der Status des *dis* und seine Konstruktion eines Verhältnisses (*auseinander, zwischen, zer-, un-*)relevant: Anders formuliert steht in Frage, ob es um die Nichtexistenz von Ordnung oder ihre subtile Ausrichtung wie im Antagonismus geht. Ist die *Unordnung* nur in einer abstrakten Ontologie denkbar, bleibt im anderen Fall der Ursprung der Ordnung, die Koordination des *Dissenses*, fraglich. Der Status der hegemonialen Ordnung ist zunächst ambivalent: Einerseits formiert sich das Soziale in einem *Wechselspiel* hegemonialer und gegenhegemonialer Bewegungen, in Folge derer die hegemoniale Ordnung und ihre Versuche der Definition des Sozialen letztlich oberflächlich, imperfekt und prekär und ihre Bestimmungen nie unwidersprochen bleiben. So versucht die Hegemonie ihre Setzung mit objektiver Geltung auszustatten und die Gegenhegemonie just diese Auszeichnung zu hintertreiben, ohne dass jemals eine dieser Bewegungen erfolgreich wäre. Andererseits kommen der hegemonialen Ordnung weiterreichende konstitutive Potentiale zu, wenn sich die gegenhegemonialen Praxen rein in ihrer *Destitution* von der Hegemonie bilden und so in deren Ordnung, Räume und Bezüge, verbleiben. In der *Negation* würde dann die hegemoniale Bestimmung wiederholt und bestätigt. In Anbetracht der fundamentalen Ein- und Ausrichtung der *Formation des Sozialen* scheint es einer so verstandenen Gegenhegemonie kaum möglich, eine autonome und emanzipierte Position *gegen* oder *über* der Hegemonie einzunehmen. Ausgehend von der theoretischen Grundlage ist die Autonomie, Autarkie und Autokratie der Gegenhegemonie ebenso wenig denkbar wie ihre radikale Loslösung aus der hegemonialen Ordnung, entnimmt sie dieser doch den Raum ihrer Praxis ebenso wie den *Grund* ihrer

56 Die *gesellschaftlichen Sedimente* lassen sich im Sinne von Zuschreibungen evidenter und eminenter Objektivität eher als Formen eines kollektiven Kontextes verstehen. Zugleich versteht diese Mouffe als Versuche der Hypostase eines Status quo. Letztlich stehen die Sedimente also unentschieden zwischen beiden Formen der Hegemonie.

Absetzung, also die *kom*-positionelle Ausrichtung des Konflikts. Die Frage, ob gegenhegemonialen Praxen rein *destitutiv* zu verstehen sind und in der Ordnung der Hegemonie verbleiben oder ob ihnen auch autonom-kreative Potentiale *gegenüber* (neben, unter, über) der Hegemonie (dem Sinnraum, der Macht, der Autorität?) zukommen, muss hier offenbleiben. Letztlich verweist das komplexe Verhältnis von Hegemonie und Gegenhegemonie auf unterschiedliche Status: Die diskursive *Formation des Sozialen im Wechselspiel* hegemonialer und gegenhegemonialer *Artikulations-* und *Deartikulationspraxen* steht der Logik der Ausbildung *kollektiver Identität* in Absetzungsbewegungen und Wir/Sie-Differenzierungen gegenüber. Abseits von der Konstitution des Raums selbst geht es also um eine Bewegung *in* ihm.

Ungleich problematischer wird es just dann, wenn Mouffe lebensweltliche Kontexte, also die Konstituierung des Sinnraums, als Ausdruck der hegemonialen Ordnung klassifiziert und sie im selben Schritt nicht nur politisiert, sondern auch der Aneignung und der Gestaltung öffnet. In dieser Sicht stehen die Einzelnen schon je in hegemonialen Relationen und Setzungen, und müssen sich durch reflexive Selbsteinordnung ihrem *Geworfensein* emanzipativ annehmen.⁵⁷ Mouffe bezieht sich auf die phänomenologische Einsicht, nach lebensweltliche Sinnräume nur *in* ihren Widerständen, *in* ihren leeren Verweisen ablesbar sind, und begreift dieses als ein Ringen hegemonialer und gegenhegemonialer Kräfte. Die Möglichkeit, und letztlich auch der normative Auftrag, dieser Aneignung reibt sich an dem implizit-latenten Status der hegemonialen Formation ebenso wie der lebensweltlichen Kontexte in einem phänomenologischen Verständnis. Das *Fehlen des Einen*, des Definiten und Identischen, steht nicht mehr *hinter* der Konstituierung, sondern wird zum Maßstab und zum Bewusstsein des Handelns und der politischen Vision. Das, was im Denken Leforts ein ambiger, opaker Schatten bleibt, wird im Denken Mouffes so zum greifbaren Objekt einer gegenhegemonialen *Deartikulation* und den Akteuren gleichzeitig einsichtig und eindeutig, artikulierbar, fassbar und disponibel. Das Problem besteht in der Annahme eines übergeordneten Standpunktes, in dem die Einzelnen die Prägungen und Bindungen der Kontexte zur Verfügung stehen, und in der *Qualität* der gegenhegemonialen Emanzipation, die den Einzelnen als Resultat ihrer Loslösung und Befreiung eine Identität verspricht.⁵⁸ Weder ist es die Behauptung der Hegemonie noch eine Bewegung der Absetzung, sondern eine Entbindung, die ebenso eine Befreiung wie eine Kreation etwas Eignen, für sich bestehenden, bezeichnet.

57 Diese Aussagen sich auf Mouffe bezogen, weil die Politisierung des Antagonismus, seine Verschiebung vom Symbolischen hin zum Imaginären, von der aus sich unsere Folgerungen herleiten, vom Denken Laclaus getrennt werden können und müssen.

58 Zivilgesellschaftliche Akteure lösen sich demnach von hegemonialen Bezügen und Setzungen, können diese dann qua ihrer eigenen Entbindung offenlegen und sich normativ zu ihnen verhalten. Entscheidend ist nun, auf welcher Ebene der Entzug der Zivilgesellschaft positioniert wird: Mit Lefort können wir sie als Begehren beschreiben, die aber immer symbolisch auf die Macht als Garant von Einheit/Objektivität verwiesen bleibt. Im Denken Mouffes bleiben die Praxen der *Deartikulation* konstitutiv negativ und bedürfen der *Absetzung* von hegemonialen *Artikulationen*. Die Beziehung zwischen Hegemonie und Gegenhegemonie ist ambivalent: Eine Loslösung bleibt strukturell auf die Einbindung verwiesen, auf das *Eine* der Hegemonie, wogegen die *Deartikulation* ihre Unabhängigkeit und Emanzipation postulieren muss.

In mehrfacher Hinsicht ist Mouffes Vorschlag, in einem institutionellen Arrangement hegemoniale und gegenhegemoniale Bewegungen *geregelt* aufeinander treffen zu lassen, diffizil. Einerseits beschränkt es die Offenheit und die Potentiale des Konstruktiven auf einen strikten Dualismus, welcher die Differenzen entlang einer genuinen Distinktionslinie formiert. Wenn Mouffe hier auf den parlamentarischen Wettstreit verweist, ist offen, warum die mannigfaltigen Subjektpositionen und Distinktionen *mit* und *in* dieser Differenz aufgehen sollten und in dessen Über- und Austragung beruhigt werden könnten. Die Frage ist also, warum sich die fluide, heterogene und anarchische Pluralität an einen vorgegebenen Raum und an eine vorgegebene Ordnung binden und sich somit in die etablierten Formen eines Status quo begeben sollte. Andererseits bedingt die Einbindung des *Vielen* in etablierten Strukturen, dass das Arrangement der politischen Ordnung nicht selbst eine Verlängerung der Hegemonie ist und die institutionellen Regelungen und Verfahren die gegen-hegemonialen Einsätze benachteiligen. Eine andere Frage ist, warum die Hegemonie überhaupt der Gegenhegemonie Zugeständnisse machen und sich auf einen Wettkampf einlassen sollte, den sie immerhin verlieren kann. Warum und wie Mouffe diesen institutionellen, *agonalen* Streit konzipiert, werden wir im Folgenden ebenso nachgehen wie dem Übergang von Antagonismus zu Agonismus.

Unter den Parametern der Hegemonie, der Offenheit und des Antagonismus müssen gegenhegemoniale Einsätze als emanzipatorische Projekte und als De-/Reartikulationsversuche hegemonialer Diskurse verstanden werden, als Infragestellung der Ordnung, von Verhältnissen wie Ungleichheit und Hierarchie. Nur wenn die *Konstitution* als politisches Erzeugnis, als Setzung erscheint, ist ihre Kritik und Aneignung, ihre Kontingenz und Veränderbarkeit möglich. Nur wenn der Status quo seine quasi-natürliche Evidenz und Eminenz verliert, kann er als Stätte der Unterdrückung verstanden und zu einem *Ort des Antagonismus* und der kreativen Emanzipation werden. (Vgl. HD, S. 193) Zugleich bleibt die Wahrnehmung der Heteronomie selbst in die hegemoniale Formation des Sozialen, die artikulierten Identitäten und die Strukturen des politischen Raums, eingelassen. Das gegenhegemoniale Projekt, an dessen Artikulation sich Mouffe und Laclau beteiligen wollen, soll an den demokratische Prinzipien Gleichheit und Freiheit ansetzen, die zwar von sich aus schon in Spannung stünden, zugleich aber auch Anknüpfungspunkte böten.⁵⁹ (Vgl. HD, S. 195) Im Angesicht der politischen Situation fordern sie einen *radikalen Pluralismus* ein und verlassen damit die methodische Ausrichtung einer Diskurstheorie zugunsten einer demokratiepolitischen Normativität.⁶⁰

59 In den Reartikulationspraxen der neuen sozialen Bewegungen sei eine Betonung des Gleichheitsaspektes angelegt sowie eine Artikulation von Unterordnungsverhältnissen. (Vgl. HD, S. 299) Auch der hegemoniale Diskurs stelle sich zunehmend auf Emanzipation und Egalität um. Schon dass Gleichbehandlung als argumentative Basis und Figur dienen kann, ginge auf eine veränderte Diskursformation zurück. Mouffe und Laclau selbst wollen die emanzipatorischen und egalitären Tendenzen befördern, weil sie Gleichheit sowohl als einen grundlegenden Aspekt demokratischer Politik als auch ein Kernthema *linken Denkens* ansehen. Wenn es in diesem Kontext zu Spannungen zwischen Gleichheit und Freiheit komme, solle in dieser Perspektive die Gleichheit favorisiert werden, ohne dass damit gemeint sei, dem Freiheitsprinzip keine genuine Rolle und Funktion zuzuerkennen.

60 »Nur wenn akzeptiert wird, daß die Subjektpositionen nicht auf ein positives und einheitliches Grundprinzip zurückgeführt werden können – nur dann kann der Pluralismus radikal gedacht werden. Der Pluralis-

Reckwitz (ELD, S. 348) kritisiert diesen *Übertritt* von einer Hegemonietheorie in einem *distanzierten kulturwissenschaftlichen Analyserahmen* hin zu einer *normativen politischen Theorie*, bliebe doch das Verhältnis beider Bezugsebenen klärungsbedürftig.

Auch wenn Mouffes Ansinnen, die obwaltende Hegemonie in ihrem Wirken offenzulegen, durchaus anzuerkennen ist, bleibt die Spannung zwischen Hegemonie und Gegenhegemonie doch notwendig in Sphäre der Ontik, mithin eine Struktur der *Formation des Sozialen*, die sich nicht durch eine ontologische Qualität zu beweisen oder zu begründen vermag. Gerade in Hinsicht der Verfügbarkeit und des Zugriffs gilt es, sinnräumliche Kontextstiftungen und hegemoniale Setzungen nicht zu vermengen und Annahmen zu vermeiden, Akteure könnten die Teilung oder die Zerrissenheit des Sozialen *überschauen* oder ihren eigenen Ort, ihre Position und ihren Kontext einsehen.⁶¹ Einerseits bleibt die Analyse diskursiver Formationen und ihrer Artikulationspraxen relevant, andererseits werden die politischen Potentiale nicht negiert, sondern fokussiert. Diese Akzentuierung eines entzogenen Bereichs sinnräumlicher Kontexte tangiert Mouffes Einsicht keineswegs, wonach politisches Handeln kritische, emanzipative und utopische Potentiale bedürfe. Ohne Horizonte der Gestaltung und Alternativität erlahme der politische Prozess und verliere letztendlich das Vermögen, den gesellschaftlichen Antagonismen politischen Ausdruck zu verleihen. Die Entladung politischer Energien benötigen *Motive des Utopischen*⁶²:

»Aber ohne Utopie, ohne die Möglichkeit der Negation einer Ordnung über jenen Punkt hinaus, an dem wir in der Lage sind, sie ernsthaft zu bedrohen, gibt es überhaupt keine Möglichkeit der Konstitution eines radikalen Imaginären – sei es nun demokratisch oder irgendeiner anderen Art.« (HD, S. 235)

Die Frage ist, in welchem Verhältnis sich die *kritischen* und die *kreativen* Bezüge der Utopie befinden: Reicht dem Imaginären die Negation und die *Destitution* vom Bestehenden, oder bedarf es eines eigenen Projektes, eines eigenen Sinns? Einerseits ist somit offen, welchen Status das *Andere* einnimmt und welche Ordnung *bedroht* werden soll, wie *radikal* die *Negation* ist und was *ernsthaft* meint. Andererseits sind verschiedene Spannungen zu beachten, die sich zwar nicht decken, die aber in einem Zusammenhang stehen, den es im Weiteren zu berücksichtigen gilt: Das Gegebene steht der Auflösung gegenüber,

mus ist nur in dem Maße radikal, als jedes Glied dieser Pluralität von Identitäten in sich selbst das Prinzip seiner eigenen Geltung findet, ohne daß dies in einer transzendenten oder zugrundeliegenden positiven Basis für ihre Bedeutungshierarchie und als Quelle und Garantie ihrer Legitimität gesucht werden muß. Und demokratisch ist dieser radikale Pluralismus in dem Maße, als die Selbstkonstituierung jedes seiner Glieder das Resultat von Verschiebungen des egalitären Imaginären ist. In einem grundlegenden Sinne ist das Projekt einer radikalen und pluralen Demokratie deshalb nichts anderes als der Kampf um ein Höchstmaß an Autonomisierung von Bereichen auf der Basis der Verallgemeinerung der äquivalentiell-egalitären Logik.» (HD, S. 209) Die diskursive Informsetzung des Sozialen wird auf eine politische Theorie übertragen und so der Politisierung ausgesetzt. Damit wird das notwendig Entzogene verfügbar, ohne dass sich aus dieser Verschiebung Konsequenzen oder Reibungen ergeben würden.

- 61 Wenn der Kontext des Sinnraum außerhalb der hegemonialen Verfügung und Kontrolle verbleibt, kann er auch der Gegenhegemonie nicht als Folie der *Destitution* dienen
- 62 Schon in den klassischen Utopien vermischen sich die kritisch-absetzenden und die kreativ-setzenden Momente. Utopien ist neben dem *Noch-Nicht* eben auch ein *Gegen* immanent.

der Status der Kreativität, die Heteronomie der Autonomie und die Hegemonie der Gegenhegemonie.

1.2 Die Ungewissheit der Moderne und das Paradoxe der Demokratie

Am Ausgang von Mouffes (DP, S. 1) politischen Einsatz steht die Annahme des *Fehlens* des *Einen* und des imperfekten und kontingenten Status der Macht, der objektiven Faktizität der Wahrheit, des Wissens und des Rechts. Eine hieran anschließende Demokratietheorie hätte sowohl die veränderte *symbolische Grundstruktur* als auch das *Fehlen* der letzten Garantien des *Einen* zu berücksichtigen.⁶³ Mit der Offenlegung der *Grundstruktur* will Mouffe die Imperative und Funktionslogiken aufzeigen, denen die politische Praxis als solche unterliege. Das *demokratische Paradox* markiert eine solche integrale Anspannung im liberalen Verständnis von Demokratie: Die Logiken und Imperative von Gleichheit und Freiheit blieben divergent, sie könnten nur durch die Dominanz einer Seite auf Zeit über *pragmatic negotiations between political forces* beruhigt werden.⁶⁴ (Vgl. DP, S. 4f.) Der modernen Auffassung der Demokratie blieben beide Prinzipien einerseits eingeschrieben: »It's important to realize that in modern democracy we've got an articulation between two different traditions: the democratic one of popular sovereignty, and the liberal one of individual liberty.«⁶⁵ (RPC, S. 174) Andererseits werde infolge der aktuellen Dominanz der einen Tradition (Freiheit) die andere (Gleichheit) marginalisiert und in ihrer Bedeutung relativiert. Auch wenn sie in der *symbolischen Grundstruktur* verbunden wären, müssten die Kernwerte der Demokratie, also Gleichheit und Volkssouveränität, prinzipiell von den Kernwerten liberalen Denkens⁶⁶ unterschieden werden.⁶⁷ Dieses folge einer anderen Logik und anderen Prinzipien, so könne es sich mit einer (negativen) Verteidigung des

63 Im Ausweis symbolischer Verweisungszusammenhänge wird Mouffe indes kaum überzeugen. Vielmehr zieht sie die negative Ontologie in die Ontik und überformt das *Symbolische* mit dem *Imaginären*.

64 Marchart betont die Notwendigkeit des Paradoxes: »Wenn Mouffe also sagt, die moderne Demokratie gründe auf einem Paradoxon, dann besteht deren paradoxale Natur genau darin, dass beide Logiken, liberale und demokratische, in letzter Instanz unvereinbar bleiben und doch unter modernen Bedingungen miteinander artikuliert werden müssen – bei Strafe des Niedergangs der liberalen Demokratie, das heißt, moderner Demokratie als solcher.« (EDG, S. 117) So wäre es Mouffes Ansinnen, das volkssouveräne Moment in den liberal-demokratischen Institutionen zu stärken. Diesem hatte sich auch Barber verpflichtet.

65 Die Prinzipien der Freiheit und Gleichheit sind zwar getrennt zu betrachten, doch sind sie aufeinander bezogen, sie hätten sich gegenseitig *kontaminiert*. Eine einseitige Betrachtung bedürfe der Abstraktion. (Vgl. DP, S. 10)

66 Selbstredend gibt es nicht *das* liberale Denken. Mouffe nimmt zumindest eine einheitliche Grundtendenz wahr und verweist hierzu beispielhaft auf den Ansatz Hayeks. Nach diesem ist Demokratie solange passabel, als sie liberale Institutionen nicht gefährde. Sobald dies geschehe, müsse sich der Liberalismus gegen die Demokratie positionieren. Dieses Demokratieverständnis verharre im Instrumentalen, Funktionalen. Eine ähnliche Kritik hatten wir schon bei Barber angetroffen.

67 Auch die Ineinsetzung von Demokratie und Menschenrechten sieht Mouffe kritisch, da in diesem Verständnis die Volkssouveränität ihre Relevanz verlöre und zu etwas Obsoletem würde.

Rechtsstaats begnügen und die Relevanz *kollektiver Autonomie* marginalisieren.⁶⁸ Mouffe sieht hier einer Überlappung zweier Momente, die ihr Zugang unterscheide: Einerseits geht es ihr um die Ambivalenzen der *Grundstruktur*, andererseits um politische Ideen. So ließe die *Grundstruktur* durchaus eine Verbindung zu, die aus der Perspektive politischer Ideen untragbar sei. Fasst Mouffe also mit der *Grundstruktur* eine hegemoniale Setzung und Relation, scheint bereits die Differenzierung der Kernwerte selbst ein gegenhegemonialer Artikulationsversuch zu sein.⁶⁹ Neben diesen beiden Spannungen ließe sich das Verständnis der Demokratie anhand zweier Dimensionen differenzieren: Demokratie stelle einerseits auf eine grundlegende Gestaltung im Sinne von Volkssouveränität ab, »and on the other side, the symbolic framework within which the democratic rule is exercised.« (DP, S. 2) Eine Ausrichtung an Prinzipien muss von einer Institutionalisierung und Implementierung abgesetzt werden.⁷⁰ Die sich reibenden Anlagen der *symbolischen Grundstruktur* liberal-demokratischer Gesellschaften führten sowohl zu einer genuinen Form der institutionalisierten Regierung als auch zu einer Konstitution politischer Koexistenz, die sich aus zwei divergenten Traditionen herleite.⁷¹ Die Imperative der Volkssouveränität, mithin die dezessive, exklusive und diskriminierende Selbstbestimmung eines konkreten, sich definierenden Kollektivs, reibe sich daneben an der *universalistischen Logik des Pluralismus*. (Vgl. RPC, S. 186f.)

Gerade die liberale Demokratie zeichne sich auch in ihrer Genese durch die Anerkennung des *Vielen*, der sozialen Pluralität und Heterogenität, aus. Zugleich ist die Annahme des Pluralismus nach Mouffe kein gradueller, sondern ein existentieller Unterschied zu den *alten* Modellen der Demokratie: Die Wahrung des *Vielen* ist mithin kein Alleinstellungsmerkmal der liberalen, sondern der modernen Demokratietheorie. Mit der Aufgabe der Suche *des* guten Lebens und dem *Fehlen* der *Grenzmarken der Sicherheit* (Lefort) gehen eine tiefgreifende Veränderung im Verständnis der Demokratie ebenso wie des sozialen Zusammenhangs einher: »Such a recognition of pluralism implies a profound transformation in the symbolic ordering of social relations.« (DTP, S. 18) Gleichwohl will Mouffe Rawls' Wort vom *Fakt des Pluralismus* nur eingeschränkt gelten lassen, denn der *Fakt* wäre schon immer gegeben, eine Transformation gäbe es nur auf der *symbolischen Ebene* (DTP, S. 19). Auch andere Aspekte wie die *Legitimität von Konflikt und Einteilung* (Division) oder die *Freiheit des Ganzen und die der Teile* seien ebenso keine *Fakten*, sondern *axiologische Prinzipien*, die Konzeptionen moderner Demokratien eingeschrieben seien. Auch wenn Mouffe den Pluralismus als prinzipielle Disposition akzeptiert, verwahrt sie sich gegen einen sogenannten *totalen Pluralismus*, der keine Grenzen und damit keine Eingrenzung,

68 Demokratiethoretische Konzeptionen liberalen Einschlags können sich nie ganz von normativen Ansprüchen der Volkssouveränität entledigen, obgleich sie diese konzeptionell kaum in der Lage sind einzubauen. (Vgl. DP, S. 4)

69 Der Widerspruch liegt nicht *in* den Ideen, sondern entstammt Mouffes Zuschreibung von Eigenschaften und Fixierungen von Objekten und Relationen.

70 Eine ähnliche Teilung wird sie an anderer Stelle mit der Trennung zwischen dem Politischen und der Politik anhand der Unterscheidung von Ontologie und Ontik vornehmen.

71 »It is a specific form of organizing politically human coexistence which results from the articulation between two different traditions: on one side, political liberalism (rule of law, separation of powers and individual rights) and, on the other side, the democratic tradition of popular sovereignty.« (DTP, S. 18)

folglich auch keine Politik und auch keine Demokratie, zuließe und sich der *liberalen Illusion* hingebe, eine Welt ohne Antagonismus sei möglich. (Vgl. DPTP, S. 20)

Wenn sich liberale Ansätze an einer absoluten und universell-gültigen Vernunft ausrichteten und zugleich deren genuine Qualität postulierten, sei dies als eine persuasive Strategie zu verstehen. In der politischen Auseinandersetzung könne es weder Formen transparenter, freier und unbedingter Verständigung noch perfekter und harmonischer Einvernahme oder universaler Geltung geben, auch nicht *qua ratio*.⁷² Wenn die liberalen Ansätze in der Folge Gegenpositionen als unvernünftig klassifizierten, sei dies nicht aus der Sache begründet, sondern stelle eine hegemoniale Fixierung von *Prinzipien der Rechtfertigung* dar, die in politischen Registern, nicht moralischen, verortet werden muss.⁷³ (Vgl. DPTP, S. 25) Annahmen einer *vernünftigen Wahlordnung* (Rawls) seien ebenso Versuche, sich *dem Politischen* zu entziehen: Öffentlicher *Dissens* würde in diesen Konzepten fast unmöglich und Konflikte differenter Entwürfe *guten Lebens* privatisiert.⁷⁴ (Vgl. DPTP, S. 29) Liberales Denken wie jenes Rawls' verfüge nur über ein limitiertes politisches Potential, da es sich auf rationalisierbare Interessen verenge und sich eine Politisierung von *Dissens* nur in den Grenzen der *Theorie der Gerechtigkeit* ergebe.⁷⁵ (Vgl. DPTP, S. 30 und PLL, S. 140) Der Ungewissheit werde mit einer vermeintlich *reinen*, allgemeinen und objektiven Vernünftigkeit begegnet, die einer Lösung/Lösbarkeit sozialer Konflikte ebenso verspräche wie die Vermeidung von Heteronomie, Leidenschaft und Repression. (Vgl. DPTP, S. 31) Die Konflikte blieben aber bestehen, sie seien durch die Unterscheidung eines *vernünftigen* von einem *simplem Pluralismus* lediglich verdeckt.⁷⁶ Eine weitere Gefahr

72 So solle die Formvielfalt der Rationalität anerkannt und eine Erweiterung des Begriffs um Vernünftiges und Plausibles vorgenommen werden. (Vgl. RD, S. 14)

73 Ansatzpunkt gegenhegemonialer Praxen müssen die hegemoniale Fixierungsversuche sein, die Infragestellung der *politischen Wirklichkeit*. Spricht Mouffe der Gegenhegemonie also einen auflösenden oder einen opponierenden Charakter zu? Bleibt im ersten Falle die Möglichkeiten positive Setzung offen, wohnt der engen Bindung der oppositionellen Ausrichtung das Risiko der Entpolitisierung inne, müssen doch hegemoniale Setzungen, Strukturen und Regeln übernommen werden.

74 Auch wenn Demirović (2013b, S. 211) in der Akzentuierung des Konfliktbezugs im Denken Rawls' und Habermas' durchaus zustimmen ist, geht er mit der Unterstellung zu weit, Mouffe würde bei diesen *nur Konsens* vermuten. Nach Mouffe ist das Problematische an diesen Ansätzen nicht eine völlige Konsensorientierung und die Abwesenheit einer pluralistischen Grundstruktur, sondern der Umgang mit Konflikt und die problematischen Konsequenzen der universalistischen Ausrichtung für die politische Bearbeitung von Uneinigkeit: Zwar ließen diese öffentlichen Konflikt zu, beschränken aber dessen politische Umsetzung auf den schmalen Bereich verallgemeinerbarer, neutralen und vernünftiger Argumente. Infolge dieser Einengung sind öffentliche Streitfragen schon *qua Vernunft* harmonisiert, andere Streitfragen hingegen werden in den Privatbereich verschoben und können sich nicht mehr politisch ausdrücken. Kurz gefasst ist das Problem also die formale Limitierung politisch austragbaren Konflikts.

75 Infolge der Fokussierung auf die Vernunft würden auch affektive und emotionale Aspekte des Politischen ausgeblendet. (Vgl. DTPT, S. 31)

76 Fraenkels Ansatz einer egoistischen Interessenverfolgung scheint noch dem simplen Modell zu folgen. Rawls will diese über das Kriterium der Vernunft verallgemeinerungsfähig gestalten. Das ausgleichende Scharnier partikularer Interessen und deren Aufhebung, welches Fraenkel in den (geordneten und durch einen nicht-kontroversen Sektor eingegegneten) Streit legte, verlegt Rawls auf Zulassungskriterien öffentlicher Rechtfertigung. Nur wenn wir uns neutral und verallgemei-

der *Entpolitisierung* ergebe sich infolge des Anspruchs, qua Vernünftigkeit *eine* Gerechtigkeit festzuschreiben. Die Frage ist, ob wir dies mit Mouffe als Entpolitisierung oder als hegemoniale Setzung betrachten.⁷⁷ Im Sinne des letzteren könnte die angenommene Alternativlosigkeit der *einen* Gerechtigkeit kaum als *unpolitisch* klassifiziert werden, sondern als diskursiv-hegemoniale Fixierung.⁷⁸

Infolge des Primats eines Prinzips blieben liberale Ansätze blind für die Implikationen des demokratischen Paradoxes. Nach Mouffe stehen die Logiken der Freiheit und

nerbar verhielten und derart auch unsere Begründungen gestalteten, sei ein stabiles und wohlgeordnetes Gemeinwesen installierbar. So weisen auch Hetzel und Weymans (2013, S. 133) darauf hin, dass die Verallgemeinerung der subjektiven Position bei Rawls vor der Debatte stattzufinden habe. Wie weit nun Mouffes *Agonismus* trägt, werden wir im Folgenden eruieren.

- 77 Um die Adäquatheit der Zuweisung des Politischen zu beurteilen, wäre es nötig, den Zugang zu klären: Auf der phänomenologischen Ebene ist die Fixierungsbewegung der Hegemonie nachvollziehbare politische Praxis; in Ermangelung jeder ontologischen Bestimmung setzt die Hegemonie quasi-transzendente Gewissheiten. Der Vorwurf der Entpolitisierung speist sich aus einem vermeintlichen Mangel der Hegemonie, ihre eigene Gebrochenheit zu bekunden und stattdessen eine Objektivität zu behaupten. Der Hegemonie schreibt Mouffe eine Spannung ein: Diskursive Formationen bilden zum einen die *Welt*, also Wissen, Sinn, Objektivität usw., zum anderen müssen sie ihren Ausgang aus der Ungewissheit bekunden, da sie ansonsten den Konflikt, mithin das Politische, leugnen würden. Just dann, wenn die Hegemonie also hegemonial verfährt, Diskurse prägt usw., ist sie nach Mouffe unpolitisch und sitzt einer falschen Ontologie auf. Das Problem ist demnach, dass Mouffe ihr Kriterium des Politischen ontologischer Gewissheit entnimmt.

Der Verweis auf die *negative Ontologie* führt an diesem Punkt zu Komplikationen: Es ist die kausale Verknüpfung eines vermeintlichen ontologischen Status, dem die Ontik zu entsprechen habe. Entscheidend ist der Anspruch, ontische Praxen müssten die ontologische Disposition verinnerlicht haben: So zieht Mouffe die Ontologie in die Ontik, das *Fehlen des Einen* wird selbst zur objektiven Setzung. Der ontologischen Unausweisbarkeit ontischer Phänomene, dem Fehlen fixer und definierter ontologischer Strukturen und Gesetzmäßigkeiten sowie der daraus gewonnenen Ablehnung finaler Welterklärungen zum Trotz begreift Mouffe den Antagonismus nicht nur als ontologischen Fakt, sondern sie behauptet darüber hinaus auch Kausalbeziehungen zwischen der wirklichen (ontologischen) und der scheinbaren (ontischen) Ebene. Wir hatten auf die Doppeldeutigkeit des Antagonismus schon hingewiesen. Die Ordnungs-, Identitäts- und Relationslosigkeit der Ontologie wird in der Ontik nicht entsprochen. Wenn Mouffe von *Widerstreit* spricht, bezeugt sich die notwendige Eingelassenheit in Kontexte, Konturen und kollektive Bezüge: Dieses *Wider* verlangt nach Zusammenhängen, die ontologisch unausweisbar bleiben. Ein Konflikt setzt nicht nur ein *Ko* voraus, sondern auch die Teilung *einer* Differenz. Unterscheidbarkeit wiederum setzt Unterschiede voraus, damit Identität, Entität und eine Anordnung. Wenn wir keine Einheit und keine Einigkeit setzen dürfen, warum sollten wir dann Uneinheit und Uneinigkeit setzen dürfen? Wenn jede Bestimmung, jeder Begriff und Fixierung des Ontologischen eine Setzung der Ontik bleibt, dann muss auch Mouffes negativer Ontologie als Vorordnung verstanden werden. Die Unbestimmbarkeit entzieht sich jeder Ordnung, und ebenso dessen Fehlen. Die Übertragung der ontologischen Disposition Mouffes bleibt somit eine ontische Setzung, die sich selbst durch den Verweis auf eine entzogene, unwiderlegbare Instanz auszuweisen und zu legitimieren beabsichtigt. Einerseits kann es gemäß der *Ungewissheitsgewissheit* (Marchart) keinen Streit um Ontologien geben, andererseits zieht Mouffe die Ontologie in den politischen Diskurs, eben weil sie sich mit einer bestimmten Ontologie begründet. Wenn wir die ontologische Unbestimmbarkeit hier so herausgestellt haben, dann weil der Verweis auf die *negative Essenz* im Falle Mouffes eine nicht unerhebliche Begründungslast trägt.

- 78 Mouffe kann Rawls nicht vorhalten, dessen Gerechtigkeitskonzeption beschränke sich auf *eine* Gerechtigkeit, eben weil diese Alleinstellung mit dem Denken der Hegemonie kompatibel ist.

der Gleichheit zumindest in Spannung zueinander, die Prävalenz des einen Elements ziehe eine Verzerrung des anderen notwendig nach sich. Rawls' Ziel sei es, dass sich kein Individuum einer Heteronomie ausgesetzt sieht, daher will er alle die öffentlich verbindlichen Entscheidungen vermeiden, denen nicht *alle* Betroffenen zustimmen können. Die Befreiung des Individuums aus den Zwängen kollektiver Organisation führe so zu einer Aushöhlung der politischen Ordnung, weil diese im Kern keine Gestaltungskraft mehr habe. Politik produzierte aber aus sich selbst Unzufriedenheit, weil qua Verteilung und Ausgleich immer unterscheide, diskriminiere und aufteile – sie bleibt mit Barber *schmutzig*. Diese irreduzible Frustration *des Politischen* in den Privatbereich zu verschieben oder als Freiheitseinschränkung zu begreifen, gefährde sowohl die Funktion politischer Ordnung, die der *Autorisierung* der Diskriminierung diene, wie die Strukturen sozialer Kohärenz und Solidarität.⁷⁹ Eine Umstellung auf formale Prozesse könne weder seine Neutralität ausweisen noch hinreichen, ein demokratisches Gemeinwesen zu stabilisieren.⁸⁰

79 Mouffes Kritik am deliberalen Ansatz deckt sich zu großen Teilen mit ihrem Unbehagen am Liberalismus: Nicht nur zieht sie die Möglichkeit *rationalen Konsenses* in Zweifel, auch die Allgemeinheit, Zwanglosigkeit und Einmütigkeit *idealer Sprechsituationen* überzeugen Mouffe (CS, S. 48) nicht. Wenn bestimmte Werte und Ordnungsverständnisse als vernünftig und universell begriffen werden und a priori eine konsensuale Einvernahme beanspruchen, bliebe dies ein prekärer Ausdruck einer hegemonialen Formation. (Vgl. CS, S. 49) Es werde politischen Werten eine fehlgeleitete Objektivität zugesprochen, die dann als rational und allgemeinverbindlich klassifiziert würde. Trotz der Akzeptanz des Pluralismus werde eine *Übereinstimmung* eingeführt, die über prozedurale Einigungen hinausginge und die eher auf die Moral verwies. (Vgl. AM, S. 83) Letztlich würden somit die ideologischen Ursprünge verschleiert und infolge einer Objektivierung den politischen Diskurs entzogen. Das *demokratische Paradox* bleibe auch hier virulent: Deliberales Denken gehe davon aus, über bestimmte deliberative Prozeduren Formen der *Übereinkunft* zu ermöglichen, die rational im Sinne der liberalen Werte und demokratisch legitim im Sinne der Volkssouveränität wären. Zwecks dessen müsse aber der partizipatorische Anteil der Volkssouveränität verdeckt werden: »One proposed solution is to reinterpret popular sovereignty in intersubject terms and to redefine it as »communicatively generated power.« (AM, S. 84) Wir hatten bei Habermas gesehen, wie er zwischen einem radikalen und einem defensiven Modell deliberaler Demokratie schwankte. Mouffe (RPP, S. 48) zielt mit ihrer Kritik auf Versuche, politische Potentiale aus der Volkssouveränität zu exkludieren und diese als ziel- wie gestaltlosen Strom des Meinungsaustauschs zu begreifen. Auch liberale Ansätze hätten eine derartige, verdeckende Tendenz: Rawls verschiebe all jene Fragen in den privaten Bereich, die nicht über die *vernünftige* Kommunikation einholbar seien. Die Regeln werden als neutral und rein instrumentell bestimmt, und gleichzeitig komme ihnen ein normativ-ausgezeichneter Status zu. Außerhalb dieses geregelten Bereichs könne es keine direkte politische Auseinandersetzung geben. Das entpolitisierte, unvernünftige, nicht-neutrale Private bleibe jeder politischen Willens- wie Meinungsbildung verschlossen. Politik verliere so jede Anbindung an konkrete, konflikthafte Inhalte. Mit Schmitt sei hier eine Überlagerung des Politischen durch Ethik und Ökonomie auszumachen. (Vgl. AL, S. 33) Auch hier findet eine Verengung des politischen Potentials statt, gleichsam auf anderen Wegen. Die liberalen Ansätze (Habermas und Rawls) teilten eine positive Sicht auf die öffentliche Vernunft bei der Autoritäts- und Legitimitätseinholung, der Deckung liberal-demokratischer Institutionen mit den Inhalten praktischer Rationalität sowie ein normatives anstelle eines instrumentellen Verständnisses der Rationalität. (Vgl. AM, S. 85f.)

80 Mouffe hingegen steht vor der Aufgabe, die Gegnerschaftsbeziehung als neutral auszuweisen: Wenn die Gegnerschaft hegemonial verzerrt würde, könnte sie kaum mehr hegemoniale und gegenhegemoniale Kräfte in einem *agon* verbinden.

(Vgl. AM, S. 97) Die *Utopie des rationalen Konsenses* müsse aufgegeben und der Antagonismus als notwendiges *Existential* und *conditio humana* verstanden werden.⁸¹ Einheit dürfe nicht auf Kosten der Differenz gehen: Mit dem liberalen Postulat der Einvernahme ginge notwendiger Weise eine Preisgabe der *Annahme* und Transformation von *Dissens*, und damit einem Aspekt des Pluralismus, einher.⁸² Der *liberalen Illusion*, politische Ordnung könnte ebenso auf Dezession und *Dissens* wie auf die Inanspruchnahme *bürgerlicher Tugenden* verzichten und in Prozessen neutraler Interessenaushandlung zu einvernehmlichen Lösungen politischer und sozialer Fragen gelangen, liege ein a-historisches, a-soziales und a-politisches Konzept des Individuums zugrunde, das neben einem Verhältnis zur Gesellschaft (zum Kollektiv wie zur Ordnung) auch Annahmen vorgeordneter, natürlicher Rechte ebenso wie die Priorität des Rechten vor dem Guten einbegriffe.⁸³ (Vgl. AL, S. 25 und S. 28) Politik würde auf eine neutrale Funktion reduziert, und dieses Missverständnis führe dazu, politische Probleme und Konflikte als technische bzw. administrative Fehl zu deuten. (Vgl. RPP, S. 48)

Die Kommunitaristen hingegen kritisierten diese individualistische Atomisierung und Dekontextualisierung und verwiesen stattdessen auf eine kulturelle, soziale und kommunale Einbindung. Durch und in der Teilhabe an der *Konstitution* einer *politischen Gemeinschaft* bilde sich ein Verständnis des Guten und des Gerechten. (Vgl. AL, S. 32; auch DC, S. 64) Im Angesicht der Zentralität der Herausbildung *staatsbürgerlicher und politischer Identitäten* (DC, S. 60) sei im Rahmen dieser Konzepte eine positive Vermittlung mit dem liberalen politischen Denken kaum möglich.⁸⁴ In beiden Modellen sieht Mouffe gleichwohl Mängel: Der universalistischen Bürgerbegriff würde sich zwar auch auf die Prinzipien der Freiheit und Gleichheit beziehen, er fasse diese aber nur als legale Status, zudem inhaltlich limitiert auf individuelle Abwehrrechte. »*Ideas of public-mindedness, civic activity and political participation in a community are alien to most liberal thinkers.*« (DC, S. 62) Kommunitaristische Modelle wiederum rieben sich an den Imperativen des modernen Demokratiebegriffs, der Relevanz des Konflikts und den Ansprüchen des Pluralismus.⁸⁵ (Vgl. LD, S. 112) Gerade Barbers *Starke Demokratie* zeichnete sich dem entgegen durch eine Sensibilität für das *Fehlen des Einen* und die Konzeption produktiver Umgangsformen mit diesen aus. Zugleich übersetzt die *Starke Demokratie* Uneinigkeit in die geordneten

81 Bei dieser Kritik sieht sich Mouffe in Allianz mit Schmitt: »*Ein entscheidender Punkt in Schmitts Ansatz ist der Nachweis, daß jeder Konsens auf Akten der Ausschließung basiert und demnach ein ganz und gar einschließender, »rationaler Konsens« unmöglich wird.*« (ÜP, S. 19)

82 »*In such a view, plurality cannot be eliminated, it becomes irreducible. We have therefore to abandon the very idea of a complete reabsorption of alterity into oneness and harmony.*« (DPTP, S. 33) Die Frage ist, welche politische Theorie überhaupt von einer *vollständigen Vereinheitlichung* ausgeht.

83 Wie wir noch sehen werden, schwankt Mouffe in ihrer Bewertung der Priorität des Rechten vor dem Guten.

84 Der sicher gerechtfertigten Distinktion stehen neben konzeptionellen Parallelen das Selbstverständnis kommunitaristischer Autoren wie Barber entgegen, die den Liberalismus nicht negieren, sondern zu korrigieren beabsichtigen

85 Mouffe kritisiert demnach sowohl am Liberalismus als auch am Kommunitarismus eine mangelhafte theoretische Berücksichtigung des Pluralismus, wobei beide Denkrichtungen an verschiedenen Stellen ungerechtfertigter Weise Harmonisierungen und Einheitsstiftungen einführen. Mouffes Denken nimmt Impulse von beiden Modellen auf und kann keiner der beiden Zugänge zugeordnet werden.

Dissense einer bürgerschaftlichen Multiperspektivität, in der sich das *Viele* schon im *Einen* der Kommune aufhebt. Wie im liberalen Denken politischer Ordnung verschiebt sich also der Aspekt der Transformation, womit Mouffes Kritik am *Fehlen* des *Dissens* wieder einen Ansatzpunkt findet.

Dem gegenläufigen Extrem der Verabschiedung des liberalen Denkens verfällt Mouffe allerdings nicht: Infolge der Akzentuierung der Aspekte der Freiheit bleibe das demokratische mit dem liberalen Denken verbunden. Ebenso biete der universalistische Menschenrechtsdiskurs kritische und emanzipatorische Potentiale, mit denen sich Definition und Exklusion politischer Kollektive, ihre Unter- und Überordnungen, beständig in Frage stellen ließe. (Vgl. DP, S. 10) Auch wenn Mouffe diese Potentiale durchaus positiv bewertet, betont sie doch ebenso deren Spannung zur demokratischen Logik exklusiver *Wir/Sie*-Bestimmung, nach der Politik immer auch eine Selbstbestimmungspraxis eines politischen Kollektivs ist, der diskriminierende Potentiale innewohnen.⁸⁶ *Agonale Demokratie* jedenfalls soll die Irreduzibilität des Konflikts und der Teilung sowie die nie abschließbare Definition *eines einheitlichen* und *einigen Demos* einbeziehen. (Vgl. DP, S. 15f.)

*

Die Vielzahl zeitgenössischer rationalistischer, universalistischer und individualistischer Ansätze verfehlen nach Mouffe das *Wesen des Politischen* infolge ihrer Blindheit gegenüber der antagonistischen Konstitution aller sozialen Beziehungen.⁸⁷ (Vgl. FAP, S. 2) Weil diese die politische Ordnung nicht als *Gemachte* begriffen, vergäben sie sich einer substantiellen Dimension politischer Aneignung und Emanzipation: Mouffe plädiert stattdessen für ein Verständnis, wonach demokratische Strukturen gerade vor dem Hintergrund hegemonialer Diskursformationen immer mach- und veränderbar seien. (Vgl. DP, S. 4) Die unhintergehbare Anspannung zwischen Freiheit und Gleichheit und der imperfekte, kontingente Status der *Konstitution* lasse eine Offenheit und die Möglichkeit von Gegenentwürfen sowie den Widerstand gegen hegemoniale Setzungen zu. (Vgl. DP, S. 5) Nach Mouffe muss ein Horizont der Veränderbarkeit, der Wirksamkeit

86 Diese diskriminierende Tendenz steht in Spannung zu den Menschenrechten, deren Geltungsbereich sich nicht begrenzen ließe. Der universalistische Ansatz könne keine legitimen Formen der Bestimmung, der Besonderung, mehr zulassen. Infolge einer anderen Kritiklinie sind Menschenrechte interpretative Konstrukte und damit ebenso Teil einer Hegemonie. Auch Menschenrechte könnten sich nicht a-kontextuell begründen, ihre Allgemeinheit ist nur eine Selbstverständlichkeit in einem bestimmten Raum, eine Setzung von und durch Macht.

87 »I argue that, in order to radicalize the idea of pluralism, so as to make it a vehicle for deepening of the democratic revolution, we have to break with rationalism, individualism and universalism. [...] This does not imply the rejection of any idea of rationality, individuality or universality, but affirms that they are necessarily plural, discursively constructed and entangled with power relations.« (FAP, S. 7) Mouffe versteht ihre Kritik nicht als Angriff auf die aufgeklärte Moderne, sondern als kritische Absetzung von einer bestimmten Entwicklung. »Therefore the challenge to rationalism and humanism does not imply the rejection of modernity but only the crisis of a particular project within modernity, the Enlightenment project of self-foundation.« (RD, S. 12) Mit Blumenberg sieht sie im Projekt der Aufklärung verschiedene, auch in Spannung stehende Projekte verbunden; ihre Kritik bezieht sie auf die Vereinseitigungen einer Projektperspektive.

und Sinnhaftigkeit der Mitsprache gegeben sein, weil sich ansonsten das Potential und die Dynamik der Unzufriedenheit und des Protests nicht innerhalb einer Ordnung ausdrücke, sondern Ventile außerhalb suche. Eine eingehegte, innersystemische Gegenhegemonie könne die *Persistenz* der etablierten Ordnung somit sekundieren: Macht und Gegenmacht können nicht nur, sie müssen ein konstruktives (*agonales*) Verhältnis eingehen. Die daraus entstehenden Spannungen werden wir weiter unten aufgreifen. Eine Gefahr ergebe sich eher infolge des Wegfalls der Alternativität und der Hypostasierung, Naturalisierung und Positivierung des Status quo.⁸⁸ Die *Essentialisierung* des Gegebenen führe zu einer Entpolitisierung: Weil es kein *Anderes* mehr gebe, keine Möglichkeit zum *Aufbruch*, erlahme die politische Praxis oder suche sich externe Kanäle, um Objekte, Impulse und Träger politischer Veränderung zu finden.⁸⁹

Liberalem Denken, aber auch deliberativen und rational-pragmatischen Modellen, wohne eine Tendenz zur Dementierung der Konflikthaftigkeit und damit zur Verobjektivierung des Status quo inne. Der *Dritte Weg* Giddens (1997, 1999, 2004) spricht der ideologischen Distinktion in Rechts und Links ihre politische Relevanz ab und präferiert ein pragmatisches Modell politischer Ordnung, das von der Planungs-, Steuerungs- und Kontrollkompetenz des Staates absieht und sich stattdessen für die zivilgesellschaftliche Übernahme staatlicher Aufgaben ausspricht. Das Ideal einer *dialogischen* Form von Politik setzt auf das neutrale und kompromissorientierte Lösen von Sachproblemen im *freien* Austausch politischer und zivilbürgerschaftlicher Akteure, ohne sich jedoch dabei, so Mouffes (DP, S. 15) Kritik, der Faktizität der Macht und der Konstitutivität des Antagonismus bewusst zu sein. Sobald der Konflikt aus der politischen Welt entfernt werde, komme es mitnichten zur finalen Auflösung allen *Dissenses* und zu einer allgemein begrüßten einvernehmlichen Regelung, sondern es werde lediglich *eine* hegemoniale Formation festgeschrieben und Kritik daran marginalisiert. Als Barriere der Formation einer Gegenhegemonie führe diese Distinktion im Weiteren dazu, dass sich die Konflikte der politischen Bearbeitung im System selbst entzögen.⁹⁰ Dabei schließt sich die Fra-

88 Die zeitgenössische hegemoniale Ordnung versuche sich zu objektivieren: Die Ausrichtung an den Mechanismen des Marktes und den Imperativen einer einseitig ökonomisch akzentuierten Globalisierung zeichne sich durch eine behauptete Alternativlosigkeit aus, die den Status quo ebenso festschreibe wie eine bestimmte, neoliberale Wirtschaftsordnung. Ein bestimmtes Denken der Mechanismen des Marktes, seinen Bedingungen und seinen Erfolgskriterien, werde auf die politische und soziale Ordnung übertragen, woraus sich die quasi-natürliche Notwendigkeit eines Staatsminimalismus und der Privatisierung ergebe. (Vgl. PWA, S. 119) Die Flexibilisierung der Arbeitswelt und die Optimierung über Konkurrenz scheinen nicht mehr verhandelbar, die Politik der Austerität scheint eher einer Funktionslogik denn einer politischen Entscheidung oder Gestaltung zu entstammen. Siehe hierzu auch die Studie Maiolinos (2014) zur *politischen Kultur in Zeiten des Neoliberalismus*, die sich auch als *Hegemonieanalyse* versteht.

89 Infolge der Darstellung von Politik als alternativlos ergäben sich Defizite sowohl bei den Identifikationsprozessen als auch bei der Repräsentations- sowie der Responsivitätswahrnehmung. (Vgl. ÜP, S. 92)

90 Mouffe positioniert sich selbst als Teil der Gegenhegemonie, die sich dem *harmonisierten* (Trug-)Bild moderner Politik und sozialer Arrangements entzöge.

ge an, wie wirkmächtig und publik eine Gegenmacht zu sein hat, um die Stabilität der Ordnung zu gewährleisten, Passivität und Chaos aber zu verhindern.⁹¹

Mouffe kritisiert die Idealisierungen konsensualer Aspekte und die daraus resultierende Leugnung des Antagonismus. So könne weder die Dynamik der modernen Demokratie erfasst noch die Impulsgebung der Spannung zwischen den beiden Polen von Gleichheit und Freiheit in die politische Praxis eingespeist werden. Mouffe setzt an der irreduziblen antagonistischen Konstitution politischer Formen an: Konflikte lassen sich demgemäß nicht *dialogisch* oder mit Verweis auf einen *rationalen Konsens*⁹² aus dem politischen Raum verbannen, vielmehr bilde das *Fehlen des Einen* den untilgbaren *Grund* und das *Motiv* politischer Praxis. Eine politische Ordnung müsse sowohl den Pluralismus als auch den Antagonismus berücksichtigen: Zwecks dessen entwickelt Mouffe ein Modell des *agonalen Pluralismus*, das sowohl eine *agonistische Konfrontation zwischen konfligierenden Interpretationen der konstitutiven liberal-demokratischen Werte* (DP, S. 9) zulässt als auch über ein institutionelles Arrangement die Konfrontation und Bearbeitung von Konflikten erlaubt. Der *Dissens* wird nicht verabschiedet, sondern geordnet: Dies könne in der Transformation des Antagonismus in *Agonismus*, also der Übersetzung von *Feind-* zu *Gegnerschaften*, und der Konfliktaustragung entlang bestimmter Linien geschehen. (Vgl. DP, S. 13)

Die Formation politischer Räume, Entitäten und Identitäten vollziehe sich in Prozessen der *Destitution*, wobei die liberal-demokratischen Ansätze weder die Imperative der Abgrenzung konzeptionell fassen noch ihre Angebote partikularer Interessenvertretung, bürgerschaftlichen Engagements und rechtlicher Anerkennungsdebatten als adäquater Ersatz dienen könnten. (Vgl. DPTP, S. 20) Jede politische Ordnung, jede kollektive oder subjektive politische Identität und jede soziale Objektivität bleibe ihrem eigenen imperfekten Status und der Einschreibung eines *konstitutiven Äußeren* ausgesetzt; jede Einheit, jede Entität und Identität bleibt eine unfertige, ephemere Setzung der Macht, die die interne Divergenzen nur kurzzeitig zu überbrücken und das Ringen der Antagonismen stillzustellen vermag. In der Setzung der Macht und ihres Imperativs der Hypostase ergibt sich gleichsam einer Reibung mit der *konstitutiven Offenheit*: Für die Stiftung des *Einen* muss die Kontingenz verneint und die Alternativität verschwiegen werden. In jeder objektiven Definition zeige sich einerseits der Aspekt des Politischen, also der Ursprung in einer Setzung, einer versuchten *Fixierung*, und das *Außen*, das Andere, permanent an und bekunde den Mangel, das *Fehlen des Einen*, der Identität und des Ganzen. (Vgl. DPTP, S. 21) Andererseits nimmt die Hegemonie die Faktizität und Validität ihrer Setzung in Anspruch. Ihre Ausweise können sich zugleich nur negativ in einer Abgrenzung begründen: Um die inneren Defizite und Differenzen überbrücken zu können, bedarf es

91 Zusätzlich versucht Mouffe (DP, S. 7) die gegenwärtige Erstarkung rechtspopulistischer Parteien in ihrem Modell zu plausibilisieren: Nur diese würden in einer *alternativlosen Zeit* die Störung des *Konsenses* anbieten, zumindest der Rhetorik nach.

92 Ein *rationaler Konsens* ist als politische Größe unmöglich, da er die Spannung nicht lösen und die Antagonismen der Politik nicht zu verdrängen vermöge. Es ist seiner inneren Anlage nach zum Scheitern verurteilt: Entweder er setzt sich durch und schafft die Politik ab, oder die Politik und die Antagonismen bestehen fort. (Vgl. DP, S. 11)

einer *äußeren* Referenz, einem *Sie*.⁹³ Infolge des fehlenden *Einen* kann es keine Position *über* der Gesellschaft geben: Kein Akteur kann sich als *Grund* oder zum alleinigen Repräsentanten *einer* Gesellschaft küren.⁹⁴ Die *Formation des Sozialen* steht zwischen den Versuchen der hegemonialen *Schließung* des gesellschaftlichen Raums und dem Scheitern dieser Versuche der Perfektion und Definition.

Wenn Mouffe das Bewusstsein *der* ontologischen Situation in das Selbstverständnis politischer Akteure einschreibt, vermischt sie die Bereiche des *Symbolischen* und des *Imaginären*.⁹⁵ Die Akteure müssten sich ihrer eigenen *Partikularität* sowie ihrem Status gegenüber der Macht bewusst werden: »*This signifies that the relation between social agents becomes more democratic only as far as they accept the particularity and the limitation of their claims; that is, only in so far as they recognize their mutual relation as one from which power is ineradicable.*« (DPTP, S. 21) Die Einsicht in die *negative* *Essenz* kann sich aber nur schwerlich auf die Intentionen beschränken, begreift Mouffe das Soziale in toto als Ausdruck der Macht. Aus Sicht Leforts muss Mouffes Ansinnen als *Überflugs*perspektive zurückgewiesen werden: Wenn die *objektive* *Ordnung* und der *Sinnraum* einer *Welt* Stiftungen der Macht sind, verlangt eine reflexive Aneignung dieser die Einnahme einer absoluten⁹⁶ Po-

93 Lefort, der diesem Gedanken neben Derrida Pate stand, wird dies als symbolischen Verweisungszusammenhang zwischen den Sphären der Macht und der Zivilgesellschaft beschreiben.

94 Macht bilde das Konstituens sozialer Objektivität: »*This implies that any social objectivity is ultimately political and that it has to show the traces of exclusion which governs its constitution.*« (AM, S. 99) Die soziale Wirklichkeit werde von der Macht geformt, gleichzeitig bleibt sie wie jede ihrer Setzungen gebrochen, ohne Entität, Totalität und Identität. Alle Setzungen bleiben umkämpft, prekär und unabgeschlossen. Demokratische Verhältnisse müssten diese fundamentale Position der Macht ebenso einsehen wie die Kontingenz und das Fehlen jeder *Essenz* und *Objektivität*: »*Democracy requires, therefore, that the purely constructed nature of social relations finds its complement in the purely pragmatic grounds of the claims to power legitimacy.*« (AM, S. 100) Diese Einsicht in die grundsätzliche Bedingtheit soll die Hegemonie und die Gegenhegemonie verknüpfen: Keine der beiden Seiten könne die Macht beherrschen oder vollständig einnehmen. Weil Demokratien den Streit und die Uneinigkeit bedürfen, muss auch die Hegemonie die Besetzung des *leeren Ortes der Macht* vermeiden. So schreibt Mouffe aber der hegemonialen Setzung einen Widerstreit eines Objektivierungsbestreben und einer Bezeugung der eigenen Gebrochenheit und Defizität ein.

95 Die Trias des *Symbolischen*, *Imaginären* und *Realen* sind Ordnungs- und Strukturierungsversuche des Psychischen durch Lacan. Wie Evans in der Einleitung zu seinem Wörterbuch der Lacanschen Psychoanalyse beschreibt, verstellen begriffliche Fixierungen, eindeutige Definitionen eher die Absicht Lacans und werden von diesem beständig unterlaufen. Wenn wir dessen Einträge also aufgreifen, machen wir uns einer doppelten Verkürzung (sowie dem Problem der Übersetzung aus dem Englischen) schuldig. Das *Imaginäre* beschreibt die Selbstidentifikation, das Selbstbild, die Formung des Ich über Spiegelung. »*Das Imaginäre ist demnach die Ordnung der oberflächlichen Erscheinungen, der täuschenden, beobachtbaren Phänomene, die die darunterliegenden Strukturen verbergen.*« (Evans 2002, S. 146f.) Diese entzogenen und autonomen Strukturierungen des sozialen Lebens markieren das *Symbolische*. (ebd., S. 298 – 301) Im Gegensatz zum *Symbolischen*, dass auch immer nicht sein kann, beharrt das *Reale* auf *seinen* Platz, auf eine Einheit. Das *Reale* kann nicht *imaginiert* werden, es bleibt nicht an der Oberfläche, gleichsam widerstrebt es einer Einordnung in *Symbolische*. (Vgl. ebd. S. 250 – 253) Einführend zu Lacan die Arbeiten Roudinescos (1999) sowie Kondeks, Hofmanns und Lohmanns (2001). Zu den politischen Aspekten siehe die Studien Stavrakakis (1999 und 2007).

96 Im Sinne von *losgelöst*.

sition.⁹⁷ Zwischen Ontologie und Ontik besteht eine Schwelle, die Mouffe an dieser Stelle verwischt. Ab von diesem Problem entwickelt Mouffe den Anspruch an politische Ordnungen, Spannung, Konflikt und Leidenschaft zu akzeptieren und sie in entsprechende institutionelle Arrangements zu übertragen. Diskriminierende Momente der Definition und Distinktion des *Wir* und des *Ihr*, sind elementarer, unauslöschlicher Teil demokratischer Selbstbestimmung.⁹⁸ (Vgl. EOD, S. 130)

1.3 Impulse – Denken mit Schmitt und Wittgenstein

Mouffes Gewährsmann bei der Kritik am *liberalen Zeitgeist* ist Carl Schmitt, auf dessen politisches Denken sie einerseits positiv rekurriert und sich zugleich *mit Schmitt gegen Schmitt* positioniert, dessen unrühmliche Rolle im politischen Geschehen seiner Zeit sie aber andererseits ausdrücklich bei Seite lässt.⁹⁹ Schmitt weist auf zwei zu differenzierende Bezüge in der Bestimmung der Gleichheit hin, die dem demokratischen Denken zu Grunde liegen:

»In his view, when we speak of equality, we need to distinguish between two very different ideas: the liberal one and the democratic one. The liberal conception of equality postulates that every person is, as a person, automatically equal to every other person. The democratic conception, however, requires the possibility of distinguishing who belongs to the demos and who is exterior to it; for that reason, it cannot exist without the necessary correlate of inequality.« (CS, S. 39)

Die liberale Vorstellung von Gleichheit lehne jede Diskriminierung qua ihres abstrakt-universalen Horizonts ab: Die Gleichheit hingegen, die im Sinne *kollektiver Autonomie* demokratischen Konzeption eigen ist, denke Gleichheit im Rahmen bestimmter und sich bestimmender Kollektive. Die Konstitution eines *Demos* bedürfe notwendig konkreter Bestimmung, mit der eine diskriminierende Unterscheidung in *Innen* und *Außen*, in Zugehörige und Ausgeschlossene, sich als Gleiche und sich als Ungleiche begegnende (im Sinne der Teilhabe und -nahme sowie der kollektiven Rechte, Pflichten, Freiheiten und

97 Mouffe reduziert so die Macht zu einer äußeren, objektiven Instanz, zu der wir uns verhalten könnten. Das Äußere ist nicht mehr konstitutiv, sondern es wird reflexiv ins Innere gezogen. Dass es dieses Innere nur mit dem entzogenen Außen geben kann, wann aber gerade der Punkt.

98 Letztlich muss sich auch politische Philosophie und Theorie ihres Einflusses auf die öffentliche Kultur und die Diskurse bewusst bleiben: Sie hat nach Mouffe (CS, S. 36) bei der Errichtung von *demokratischen politischen Identitäten* eine wichtige unterstützende Funktion. Im Angesicht dessen ist die Kritik an den theoretischen Ansätzen, die die Identitätsstiftungen qua fehlgeleiteten Harmoniebedürfnis hemmen, umso dringlicher.

99 An dieser Stelle ist kein Platz für einen eigenständigen Abgleich mit Schmitt, daher verzichten wir auf detaillierte Einlassungen. Siehe weiterführend Wenman (2014), der sich um eine Offenlegung des Schmittschen Einflusses im Denken Mouffes bemüht. Er geht dabei der These nach, dass Schmitts Begriff des Politischen eine autoritär-konservative Schlagseite eingeschrieben bleibt, von der sich auch Mouffe nicht lösen könne. Beckstein (2008) hingegen versteht die Mouffessche Inanspruchnahme Schmitts nicht im Sinne einer dialogischen Überprüfung, sondern als Polemik entgegen politischer Positionen, die die Links/Rechts-Spaltung marginalisieren.

Verantwortungen) einhergehe.¹⁰⁰ Eine demokratische Ordnung ist demnach nach *Innen* dem Prinzip der Egalität unterworfen und nach *Außen* diskriminierend und exklusiv.¹⁰¹

Schmitts Konzept berufe sich zwar auf eine substantielle Qualität, die die Einheit und Einigkeit politischer Gebilde und Identitäten fundiere, dennoch liege dieser qualitativen Auszeichnung des *Einen* und Gemeinsamen, des Homogenen und Identitären, kein klassischer Essentialismus zugrunde, sondern eine Zuweisung des *Sie*, also das *Setzen* einer Unterscheidung:

»It is clear that what is important for Schmitt is not the nature of the similarity on which homogeneity is based. What matters is the possibility of tracing a line of demarcation between those who belong to the demos – and therefore have equal rights – and those who, in the political domain, cannot have the same rights because they are not part of the demos.«¹⁰² (CS, S. 40)

Das Potential des Schmittschen Zugangs sei es, dass das *Eine* des *Wir*, also die *kollektive Identität*, *Integrität* und *Authentizität*, nicht in diesem liege, sondern sich in der *Destitution* relational definiere, und sich wiederum die Ausschließenden kollektiv als Gleiche anerkennen würden, als Mitglieder und Teilhabende eines Wert- wie Rechtsraums.¹⁰³ Die *Distinktion nach Außen* fällt mit der *Definition des Innen* zusammen, wobei sich wiederum die Problematik der Abschließbarkeit politischer Räume ergibt: Die innere Egalität, Kohärenz und Konformität reibt sich an dem *Fehlen* des *Einen*, der Unmöglichkeit der Perfektion und Definition. Just dies verweist auf eine Problematik des Zugangs: Wenn die Konstituierung politischer Räume durchaus fragil und fluide bleiben kann, sind kollektiven Einheiten (*Demos*) und politische und rechtliche Ordnungen (*Nomos*) dagegen in ihrer Flexibilität und ihrem Anpassungsvermögen eingeschränkt. Wenn sich also Identitäten munter wandeln und stiften können, ist konkreten Formen diese Transformation nur bedingt möglich: Die Widerstände gegenüber einer umfassenden *Sie*-Abgrenzung können nicht mehr durch Transformationen des *Wir* aufgefangen werden, eben weil das *Wir* einer festen Grenze und kontinuierliche Strukturen bedarf. Diese Ambivalenz zwischen negativen sowie absetzenden und positiven, kollektiv-partizipatorischen Konstitutionsbewegungen lässt sich hier nicht auflösen. Relevant bleibt sie indes für weitere Fragen der politischen Selbstbestimmung und die Möglichkeit des *Eigenen*: In einer strikten Auslegung der Konstitutivität des *Äußeren* führt jeder Versuch der Bestimmung des *Inneren* zur Auflösung, jede positive Verbindung und Verbindlichkeit muss scheitern. Die

100 Andernorts konstatiert Mouffe (PWA, S. 123), die politische Linke hätte Gleichheit als Perspektive, die rechte Seite, hier als Liberale verstanden, müsste immer auf einer Form von Ungleichheit bestehen.

101 Die Frage ist, wie verhindert wird, dass sich die Unterscheidung des *Demos* nach Innen verlagert und die demokratische Gleichheitsidee konterkariert.

102 Mouffe müsste hier genauer trennen zwischen der Abgrenzung als Bewegung des politischen *Imaginären*, der politisch-rhetorischen *Begründung* und der Bestimmung des *Anderen*.

103 In einer gewissen Hinsicht ist dieser Gedanke durchaus plausibel: Man denke an die heterogene Konstitution der oppositionellen Bewegungen des arabischen Frühlings, die sich durchaus in der Ablehnung vereinen konnten, gleichsam aber in der Fixierung eines gemeinsamen positiven Projekts aufrieben. (Vgl. Noueihed/Warren 2012, Lynch 2014 und Falkenhayner et al. 2015)

Gleichheit im Wir meint so eine kollektive Ausrichtung, die zugleich eine a-politische und a-soziale *Leere* kennzeichnet. Gleichzeitig überantwortet Mouffe die Bearbeitung von Divergenzen und *Dissensen* der Bürger, also im *Wir*, einem institutionalisierten Arrangement, das die *Mit-Bürger* als ein geteiltes und gemeinsames Projekt verstünden. Auch wenn diese Friktion nicht überanstrengt werden sollte, verdeutlicht sie doch eine Anspannung zwischen den positiven und negativen Aspekten der Absetzung.

Mouffe versucht sich an einem Ausgleich dieser divergenten Aspekte, um beiden gerecht zu werden und sie konzeptionell integrieren zu können. Die *kollektive Identität* manifestiere und materialisiere sich in der negativen *Destitution*, wobei die äußere Bedrohung ebenso den inneren Kontext, die Kohärenz und Persistenz versichert wie sie die innere Zerstreuung, Zerrissenheit und Zerstrittenheit beruhigt und die Heterogenität kaschiert. Um dennoch einen positiven Bezug zum *Innen* und seine Aneignung, seine Realisierung, zuzulassen und gleichzeitig einen Rückfall hinter das *Fehlen des Einen* zu vermeiden, greift Mouffe zur Begründung politischer Ordnung auf ein prozeduralistisches Modell zurück: Die erforderte *Übereinstimmung* betrifft nur die verfahrensmäßigen Rahmenbedingungen. Mit Bezug auf Eastons *politischer Gemeinschaft* und dem *Regime* stellt sich wiederum die Frage des Ursprungs des Reglements, steht diese doch in einem ambivalenten Bezug zu souveränen (Selbst-)Setzungen und der *Aussetzung* in Kontexte.¹⁰⁴ Die Spannung zwischen Autonomie und Heteronomie bleibt akut, obgleich sich in Mouffes Absicht und Verwendungsweise des Prozeduralen eher der Aspekt des Entzugs bekundet: Einerseits situiert das *Eine* nicht zwischen den Akteuren – das *Wir* meint kein intersubjektives Verhältnis –, sondern wird einer vermittelnden Instanz (*Sie*) überantwortet, die die Partikularität und das *Fehlen des Einen* entschärft. Andererseits erfordert es ein geteiltes politisches Reglement, in welchem die inneren Konflikte verhandelt werden können, eine spezifische Konstellation: Das Arrangement selbst muss Neutralität sowie Fairness versichern und sich von hegemonialen Einflüssen lösen.¹⁰⁵ Wiederum arbeiten hier zwei *Logiken*: Die *Abgrenzung* bedarf der Diskriminierung und Politisierung, wenn auch nur nach *Außen*; das *Prozedere* hingegen verlangt nach Entpolitisierung der Spiels und seiner Regeln, nach denen dann aber durchaus gestritten werden kann. Die Unterschiedlichkeit beider Logiken zeigt sich just in der Position und Funktion der Entpolitisierung: Der *negativen Leere* der *Abgrenzung*, die jede innere Setzung *ausschließt*, steht eine *positive Leere* des *Prozederes* gegenüber, in der gerade die äußere Instanz, also das Regelwerk, sich einerseits der Politisierung entzieht und einvernehmliche Anerkennung einfordert, andererseits aber den inneren Streit ermöglicht. Mit dieser Entpolitisierung wiederholt Mouffe selbst einen ihrer Kritikpunkte am liberalen Denken. Gleichzeitig entzieht sich die grundlegende Ordnung wiederum der Gestaltung, der Kontingenz und der Alternativität. Die Ordnung, soll sie Konflikt koordinieren, muss *über* dem Streit bleiben, unbestritten und unproblematisiert, und muss ihren *politischen* Ursprung leugnen. Der grundlegenden Ambivalenz der beiden Bezüge werden wir im Weiteren folgen.

104 Easton verstand die *Teilung* der Ordnung just in diesem doppelten Sinn: So blieben der Bezug auf das Gemeinsame und die Differenzierung, die Ordnung, die Einteilung und die Trennung aufeinander verwiesen.

105 Gerade diese beanspruchte Loslösung aus hegemonialen Bezügen scheint kaum mit dem Gesamtansatz kompatibel.

Einerseits will sich Mouffe der negativen *ontologischen Kondition des Politischen*, die sich nicht final aufheben ließe und die überall in jeder Gesellschaft obwalte, bewusst bleiben – also dem Antagonismus. (Vgl. FAP, S. 3) Andererseits stellt sie das diskriminierende Moment politischer Identitätsstiftung heraus, der geteilten Identität als Bürger einer Bürgerschaft, dem *Band des Wir* im Sinne Schmitts.¹⁰⁶ An Schmitt kritisiert Mouffe das Festhalten an einer (Vor-)Gegebenheit der Einheit, die Gebundenheit des *Wir*: Die Einheit wäre schon immer da, die Identität schon gegeben. Die *Wir/Sie*-Bestimmung Schmitts verfehle damit das Wesen *politischer Konstruktion* und reduziere sich auf eine reine *Wahrnehmung konkret-gegebener Grenzen*. (Vgl. CS, S. 54) Schmitt würde zwischen kreativer Konstruktion und konkreten Kontexten schwanken.¹⁰⁷ Wenn unsere vorherige Deutung zutrifft, ist Mouffes Konzept dieselbe Spannung eingeschrieben. Dennoch scheint eine Trennung relevant: Auch wenn wir qua ontologischer *Ungewissheitsgewissheit* (Marchart) um den Konstruktionscharakter jeder politischen Einheit wissen, können daraus nicht den Schluss ziehen, dass sich jedes Entwerfende auf Ebene der Ontik seiner Bindung an ein Geworfensein entzöge.¹⁰⁸ Es war gerade der Sinn der *Sie*-Instanz, das *Wir* der Konstruktion zu enthalten: Wenn Mouffe nun die Kreation des *Wir* einfordert, muss sie auch den Antagonismus eintragen, womit dann allerdings dieser Ebene die Einheit verloren geht, eben weil sich die *Wir/Sie*-Spaltung dann im *Wir* wiederholen muss.¹⁰⁹ Zum Einen knüpft Mouffe die Bildungsprozesse sozialer wie politischer Identität an die *Wir/Sie*-Differenz, zum Anderen verortet sie Potentiale des *Einen* in prozeduralen Bedingungen von Kooperation. Drittens formieren sich soziale Kontexte in hegemonialen Diskursartikulationen.¹¹⁰ Der Vermutung, die Vermittlungsprobleme der Aspek-

106 Diese Kommunalität hebe ihren Zugang vom deliberativen und von liberalen Ansätzen ab. In diesen werde die Diversität in die Öffentlichkeit mit der Hoffnung verschoben, in der Politik durch prozedurale Arrangements nur noch rationalisierbare und einvernehmliche Inhalte zu haben. Politik diene so nicht mehr als Interessenaushandlung, sondern mehr Verwaltung. (Vgl. CS, S. 50f.)

107 Mouffes Kritik an den gegebenen Kontexten lässt in zwei Hinsichten deuten: Entweder geht es ihr um eine substantialistische Lesart Schmitts, dessen Homogenitätsmomente sie dann akzentuiert, oder um die konstruktiven Aspekte der Setzung einer Differenz. Im zweiten Fall würden die kreativen Potentiale der Setzung eingeschränkt, eben weil sie sich anhand gegebener Kontexte ausrichten müssten. Auch wenn die zweite Auslegung wahrscheinlicher ist, steht diese gleichwohl vor dem Problem, dass auch Mouffe keine absolute Konstruierbarkeit sozialer Objektivität behaupten will. So verweist Mouffe auf bestimmte Formen des Lebens, Bezüge des Konflikts, auf geteilte Sedimente oder auch ethisch-politische Prinzipien, die die hegemoniale Setzung einrahmen und selbst wiederum über dem politischen Prozess stehen müssen. Nur andeutungsweise soll noch erwähnt werden, dass Mouffe die Feindzuschreibung nicht wie Schmitt als Existenznegierung versteht, sondern als Bedrohung der Lebensweise. Letztlich muss dies anhand des Denkens von Schmitt geklärt werden.

108 Aus phänomenologischer Sicht wird, soweit ich sehe, keinesfalls bestritten, dass wir uns in einer *gemachten Welt* befinden, trotz dessen wir dieser (auch) inform eines lebensweltlichen, schon immer *daseienden* Bezugs begegnen. Es ist eine Überkreuzung aus Welterfahrung und Welterzeugung, Entwurf und Geworfenen, die Mouffe anscheinend zum Vorteil der Kreativität umzustellen beabsichtigt.

109 Wir kommen auf diese Problematik im Zuge des *Agonismus* zurück.

110 »Once the identity of the people – or rather, its multiple possible identities – is envisaged on the mode of a political articulation, it is important to stress that if it is to be a real political articulation, not merely the acknowledgement of empirical differences, such an identity of the people must be seen as the result of

te resultierten aus einer Differenz der Zugänge und Perspektiven, können wir hier nicht nachgehen.¹¹¹

*

Einen anderen Impuls entgegen der konzeptionellen Ausrichtung deliberativer Theorie und ihrer Inanspruchnahme einer genuinen Qualität kommunikativer Vernunft entnimmt Mouffe dem Denken Wittgensteins. (Vgl. Ebeling 2014) Mit diesem kritisiert sie eine *ideale* Auffassung sprachlicher Ausdrucks- und Austauschformen, die ebenso Annahmen exakter Definierbarkeit von Begriffen wie reflexiv-abstrakter Verständigung umfasst.¹¹² Ansätze wie die Kommunikationstheorie Habermas' weisen der Vernunft im Prozess des Verstehens und Verständigens eine integrale Funktion zu: Die Vernunft dient nicht nur als *Fundus* und Garant des *Allgemeinen*, sondern liegt auch dem Modus der *Einigung* und dessen Anspruch an Universalität und Neutralität zugrunde. Die Produktion sprachlicher Formen und geteilten Wissens vollziehe sich im Sinne der kommunikativ-rationalen Ausrichtung deliberativer Ansätze nach Maßgabe einer Logik abstrakter Reflexivität, die jede Einbindung in kommunale, kollektive und kulturelle Kontexte auflöse. (Vgl. W, S. 63) Gerade die Universalität der Vernunft und ihres reflexiven und reziproken Modus intersubjektiver Verständigung versichere die Erzeugung rechtfertigbaren und legitimen Wissens, von Argumenten und Ansichten, die nicht durch Partikularität oder historische Relativität verzerrt würden. Die Formen der *Mitteilung*, des gegenseitigen Verstehens und der gelingenden Verständigung werden aus jedem kollektiven Kontext und Konnex enthoben, das Verstehen zu einem losgelösten und *freischwebenden* intellektuellen Akt. Diesem der Vernunft attestierten Vermögen reiner, direkter und transparenter Kommunikation und der angenommenen Klarheit sprachlicher Ausdrucksformen steht Mouffe mit Wittgenstein skeptisch gegenüber und verweist stattdessen auf die Einlassung in einen kollektiven *Sinnraum*:

»For him [gemeint ist Wittgenstein – TB], agreement is established not on significations (Meinungen*) but on forms of life (Lebensform*). It is Einstimmung*, fusion of voices made possible by a common form of life, not Einverstand*, product of reason – like in Habermas.« (W, S. 70; dt. im original)

the political process of hegemonic articulation.« (CS, S. 56) Politik sei der Kampf um Selbstdefinition, die eben nicht vorgegeben ist; genau dieser Kampf mache die politische Praxis aus. Diese *Wir*-Findung ist nun aber problematisch, kann sie doch weder den Pol des Entwurfs noch des Geworfenen verabsolutieren. Wie wir mit Lefort sehen werden, ist es nicht möglich, einen Primat, einen Ursprungsmodus, auszuweisen. Wir werden mithin das Konkrete immer in beiden Hinsichten erfahren, als uns gegeben wie uns entzogen. Mouffe ist in diesem Zusammenhang zuzustimmen, dass Identitäten selbst stets prekär, heterogen, bleibend umkämpft und nie mit sich selbst identisch oder vollständig sind, aber die Identitätssuche bleibt selbst kontextual gebunden, sich nicht frei verfügbar etc.

111 In einem ersten Schritt müsste hierfür die Diskursformation von der Logik der Hegemonie/ Gegenhegemonie abgegrenzt werden. Erst im Anschluss kann die *Wir/Sie*-Differenz mit Berücksichtigung der Spannung zwischen den Differenzen sowie der Entpolitisierung des *Agons* und des *Wir* eingetragen werden.

112 Ob Mouffe hierbei Wittgensteins Ansinnen gerecht wird, kann für unser Anliegen offenbleiben.

Das *Eine* kann sich nach Mouffe (DP, S. 12) nicht durch *eine* Form oder *einen* Gebrauch der Vernunft versichern: Der kommunikative Konnex sei nicht einer reflexiv-abstrakten Rationalität zu entnehmen, sondern einer Einbindung *in geteilten Formen des Lebens*, einem Raum *mitgeteilten Sinns* nach unserer Diktion. Weder die Reflexivität und Formalität der Vernunft noch ihre Ambitionen der Dekontextualisierung können den Anspruch *unbedingter* Allgemeinheit, Transparenz und Evidenz einholen: Kommunikation findet in einem geteilten Kontext statt, dessen Ordnung sich implizit im *Ein- und Zusammenklang* der vielen Stimmen (im Sinne von Wittgensteins Konzept der *Familienähnlichkeit*) zeige. Die *Einstimmung* meint ein dichtes Geflecht von Bedeutung und Sinn, dessen Einsicht auf keinen übergeordneten, externen Standpunkt rekurrieren kann, wie es die Rationalität suggeriert. (Vgl. W, S. 72f.) Der *Sinnraum einer Welt*, der hier als Konnex, Ordnung und Koordination kommunikativer *Mitteilung* dient, lässt sich weder überblicken noch einsehen. Mouffe sympathisiert mit den Gegenpositionen der Kontextualisten wie Rorty und Walzer, die die Aussetzung in Bezüge geteilten Sinns akzentuierten:

»The real issue is not to find arguments to justify the rationality or universality of liberal democracy that would be acceptable by every rational or reasonable person. Liberal democratic principles can only be defended as being constitutive of our form of life, and we should not try to ground commitment to them on something supposedly safer.« (W, S. 66; bezogen auf Rorty)

Mit Wittgenstein meint Mouffe, Formen politischer Kommunikation ginge eine Korrespondenz in der verwendeten Sprache zuvor, die nicht auf einer rationalen Setzung beruhe, sondern in geteilten Lebensformen und Sinnbezügen.¹¹³ Die beiden unterschiedlichen Formate der Hegemonie vor Augen, lassen sich gemeinsamen Lebensformen als *Kontext einer Welt* verstehen und zugleich die Distanz zu Versuchen hegemonialer Aneignung verdeutlichen.

Zugleich verlängere die deliberative Theorie ihr Modell der kommunikativ-rationalen Verständigung auf den politischen Bereich, in dem es ihr als eine adäquate Norm politischer Ordnung und als *ethos* eines gelungenen, *guten Lebens* dient. Nach Mouffe bleibt der genuine Status und des Modus der Vernunft und die Annahme ihrer unbedingten Allgemeinheit und Neutralität ebenso wie ihr Modell von Politik indes Postulate einer Ideologie. Die Inanspruchnahme einer bestimmten Qualität der Vernunft kann sich weder durch eine faktische Objektivität noch durch transzendente Quellen oder ontologische Dispositionen begründen: Ihre Qualität bleibt eine *politische* Behauptung. Zudem können sich die Vernunft und die Praxen ihrer Verwendung nicht aus Kontexten lösen und bleiben auf das *Entgegenkommen* eines *Sinnraums* angewiesen: »Procedures always involve substantial ethical commitments. For that reason they cannot work properly if they are not supposed by a specific form of ethos.« (W, S. 69) Dieser *ethos* werde von den liberal-demokratischen Ansätzen verallgemeinert und qua Vernunft hypostasiert. Mit Mouffe sind

113 »As Wittgenstein pointed out, to have agreement in opinions, there must first be agreement on the language used. But he also alerted us to the fact that those represented »not agreement in opinion but in forms of life.« (PLL, S. 144: Verweis auf Wittgenstein 1958, S. 241)

solche Definitionen aber notwendigerweise Ausdruck einer hegemonialen Setzung, womit sich ihr Anspruch auf Allgemeinheit und Neutralität dispensiere.¹¹⁴ Eine unbedingte Universalität könne sich im Angesicht der Pluralität der Lebensformen nicht rechtfertigen, auch nicht mittels der Annahme einer *allgemeinen* Vernunft: Die Ungewissheit, die Unsicherheit und die Kontingenzt lassen sich nicht durch einen Verweis auf die Vernünftigkeit, weder einer Ordnung noch einem Verfahren oder bestimmter Akteure, beseitigen.¹¹⁵ Mit Wittgenstein hebt Mouffe den Aspekt der notwendigen Eingebundenheit in *bestimmte* Formen des Lebens, *bestimmter* Sprachen und *bestimmter* Vernunftformen und -gebräuche hervor und versucht auf diesem Wege, die Beschränktheit sowohl der Perspektive als auch der Formulierung von Ansprüchen auszuweisen.¹¹⁶

1.4 Die *agonale* Kanalisierung des Konflikts. Über das/dem Politische/n

Neben ihrer Kritik am politischen Liberalismus und deliberativen Modellen arbeitet sich Mouffe auch an der zeitgenössischen *Verklärung* der politischen Situation Seitens soziologischer und philosophischer Zugänge ab: »Die Soziologen behaupten, wir seien in eine »zweite Moderne« eingetreten, in der sich die Individuen, befreit von kollektiven Bindungen und unbehindert durch antiquierte Anhänglichkeiten, der Kultivierung mannigfaltiger Lebensweisen widmen könnten.« (ÜP, S. 7) In einer Welt ohne Feinde könnten über konsensuale Dialoge Frieden, Wohlstand und Menschenrechte gesichert werden: Es sind diese a-politischen Visionen parteienloser Demokratie, *globaler Zivilgesellschaft* oder auch *absoluter Demokratie*, gegen

114 Jede Setzung und Artikulation sei immer nur innerhalb gegebener Kontexte möglich: Abstrakte und überschauende externe Positionen können dagegen eingenommen werden. Definite Bestimmungen des Rechten und des Unrechten, des Vernünftigen, Wahren und Guten blieben unmögliche Objektivierungsversuche. (Vgl. RD, S. 15) Wenn Mouffe auf gewachsene Strukturen und Kontexte in individuellen Selbst- und Weltdeutung hinweist, darf dies nicht mit einem klassischen Konservatismus gleichgesetzt werden: Ihr geht es darum, dass sich Menschen nur im Anknüpfen an Deutungen und Diskurse sich und der Welt nähern können. Mouffe teilt Gadammers Kritik an der Aufklärung und deren Auflösungsbestreben individueller Einbindungen, womit sie aber die Offenheit und das *Fehlen des Einen* keineswegs einzuschränken beabsichtigt: »To be able to think about the politics of radical democracy through the notion of tradition, it is important to emphasize the composite, heterogeneous, open, and ultimately indeterminate character of the democratic tradition.« (RD, S. 17)

115 So muss auch der Versuch, eine Allgemeinheit über Prozeduren herzuleiten, scheitern: »The distinction between procedural and substantial cannot therefore be as clear as most liberal theorists would have it.« (W, S. 68)

116 Mouffe greift zudem auf Oakeshott zurück, um das Argument der Eingebundenheit zu stärken: »As Micheal Oakeshott has reminded us, the authority of political institutions is not a question of consent but of the continuous acknowledgement of cives who recognize their obligation to obey the conditions prescribed in *res publica*.« (AM, S. 95) Es ginge hier nicht um rationale Gerechtigkeit, sondern um die Möglichkeit einer bewussten Lebensform als schöpfende demokratische Bürger. Dieses Bürgerverständnis betone die wichtige Rolle von Leidenschaften, die mit einbezogen werden müssten, um die Wirksamkeit demokratischer Werte zu verstehen. Das *gemeinsame Band* der *republica* ginge auf eine spezifische Sprache des bürgerlichen Verkehrs (*civil intercourse*) zurück, welche sich auf die gemeinsamen Angelegenheiten bezieht. Wie bei Barber wird hier eine Perspektivenverschiebung hin zu einer Teilung der Wahrnehmung angedacht. Wir kommen im Verlauf nochmals auf Oakeshott zurück.

die sich Mouffe wendet. (Vgl. ÜP, S. 8) Ihnen gemein sei eine Jenseitsbehauptung des *Antagonalen*, die Mouffe kritisiert und deren Folgen der Entpolitisierung wir schon besprochen haben. *Dissens* wird von diesen Ansätzen als archaisches Rudiment begriffen, das es über die transparente Verständigung rationaler Akteure beizulegen gelte. (ÜP, S. 9) So entginge diesen Ansätzen mit dem *Wesen des Politischen* auch das dynamische Potential von Uneinigkeit und deren politischer Austragung:

»Statt des Versuchs, Institutionen zu entwerfen, die alle widerstreitenden Interessen und Werte durch vermeintlich »unparteiliche« Verfahren miteinander versöhnen, sollten demokratische Theoretiker und Politiker ihre Aufgabe in der Schaffung einer lebendigen »agonistischen« Sphäre des öffentlichen Wettstreits sehen, in der verschiedene hegemoniale politische Projekte miteinander konfrontiert werden könnten.« (ÜP, S. 9f.)

Infolge der Leugnung des Politischen würde *Dissens* nicht mehr in der Sphäre der Politik verhandelt, sondern in der Moral: Weil Uneinigkeit kaum mehr zugelassen werde, weil es keine legitime Gegenmeinung und unterschiedliche Ansichten geben könne, ordne sich der politische Raum nicht mehr nach politischen Seiten, sondern nach *richtig und falsch* (ÜP, S. 11).¹¹⁷ Infolge der Moralisierung sei die Opposition nicht mehr der politischer *Gegner*, sondern ein *Feind*: Seine Position könne weder legitim sein, noch als Bestandteil des Streites im politischen Raum anerkannt werden – die Nähe zur Schmittschen Kritik ist offenkundig. Wenn der politische Raum den *Dissens* nicht aufnehme und übersetze, ginge seine Integrations- und Koordinationsfunktion verloren: »*Konflikte tendieren dazu – so meine These –, im antagonistischen Modus aufzubrechen, wenn die Kanäle nicht da sind, über die sie eine agonistische Form annehmen könnten.*« (ÜP, S. 12) Konzepte politischer und demokratischer Ordnung müssten die Uneinigkeit, ebenso wie die Uneindeutigkeit, akzeptieren und ein Modell entwickeln, das dem *Dissens*, der Distinktion und der Differenzierung einen gebührenden Platz einräumt. Mouffe entwickelt hierfür den Ansatz des *Agonismus*, der die Uneinigkeit produktiv aufnimmt und in einen geregelten Streit von Gegnern überträgt und zugleich die zersetzende Radikalität des Antagonismus durch die Ordnung und Austragung des *Dissenses* entschärft. Das Modell des *Agonismus* bleibt dabei recht anspruchsvoll, in Hinsicht der Einhegung des Antagonismus, der *destitutiven* Logik und dem *Sinn* des Spiels.

Die Transformation gesellschaftlicher Antagonismen und deren systemimmanente, produktive gegnerschaftliche Austragung bedarf der Neutralität des Status quo, speziell des Reglements des Konflikts. Die Austragungsregeln dürfen weder selbst zum Gegenstand des Streits werden noch als hegemoniale Setzung erscheinen¹¹⁸ Dem *agon* schreibt

117 »Meiner Ansicht nach besteht ein unmittelbarer Zusammenhang zwischen dem Aufweichen der für das Modell der Gegnerschaft charakteristischen politischen Grenze und der »Moralisierung« der Politik.« (ÜP, S. 98) Inhaltlich ginge es weiter um politische Fragen, die Begrifflichkeiten seien aber moralische und würden auch andere Konfliktaustragungsmechanismen zeitigen. Zum Beispiel werde die Opposition als *böse* bestimmt und somit der politischen Auseinandersetzung entzogen. Gleichzeitig ist eine agonale Beziehung damit ausgeschlossen.

118 Zum einen ist ein geregelter Streit nur möglich, wenn die Regeln selbst kein Bestandteil des Konflikts sind. Zum anderen hatten wir in Hinsicht der Differenzlogik und des *konstitutiven Äußeren*

Mouffe systemintegrierende, -konsolidierende und -stabilisierende Potentiale zu, wobei im Folgenden die Einhegung des Konflikts, seine *Begrenzung* und *Vereinigung*, herauszuarbeiten sind.

»Das heißt, es muß zwischen den miteinander im Konflikt liegenden Parteien eine Art gemeinsames Band bestehen, damit sie den jeweiligen Gegner nicht als den zu vernichtenden Feind betrachten, dessen Forderungen illegitim sind; eben dies geschieht in der antagonistischen Freund-Feind-Beziehung. [...] Während der Antagonismus eine *Wir-Sie-Beziehung* ist, in der sich Feinde ohne irgendeine gemeinsame Basis gegenüberstehen, ist der Agonismus eine *Wir-Sie-Beziehung*, bei der konfligierenden Parteien die Legitimität ihre Opposition anerkennen, auch wenn sie einsehen, daß es für den Konflikt keine rationale Lösung gibt. [...] Obwohl sie sich also im Konflikt befinden, erkennen sie sich als derselben politischen Gemeinschaft zugehörig; sie teilen einen gemeinsamen symbolischen Raum, in dem der Konflikt stattfindet.« (ÜP, S. 29f.)

Der *agonale* Streit greift mithin auf ein geteiltes *Wir*, auf einen geteilten, *vor* der politischen Auseinandersetzung liegende, integralen und konstitutiven *Fundus* zurück, einen gemeinsamen *symbolischen Raum* der Kooperation.¹¹⁹ (Vgl. DR, S. 109) Der Status des Gegners ist sakrosankt, über seine Berechtigung ist keine Verhandlung möglich, außer zum Preis der Stabilität der Ordnung. Es stellt sich die Frage, ob Mouffes Verständnis der Gegnerschaft von einer *Wir/Sie*-Einteilung ausgeht, die intentional mit der offenen Auszeichnung des geteilten Grundes umgeht, oder von *vorgegebenen*, impliziten Kontexten. Beide Deutungen finden in Mouffes Ausführungen Für- und Widerrede: So betont der bewusste Umgang das konstruktiv-kreative Moment, muss dann aber erklären, wie eine entpolitisierte Sphäre in politischen Prozessen, vor allem im Angesicht der zugrundeliegenden Antagonismen, entstehen kann. Die Auslegung als *Kontext* lässt sich wiederum an Konzepte des *Sinnraums* anbinden und bietet den Vorteil, den entrückten, lebensweltlichen Charakter plausibel erscheinen zu lassen. Gegen diese Auffassung sprechen das fixierende Moment und die Unmöglichkeit, die Umwandlung zu *agonalen* Verhältnissen als politische Praxis zu begreifen. Wenn Mouffe die Gegnerschaftstransformation als demokratische Setzung auslegt, an die sich Identifikationsprozesse koppeln, ist offen, ob die Identitätsstiftung *in* der Definition oder (als Kontext) *vor* dieser situiert.

In der Darstellung des Übergangs vom Antagonismus zum *Agonismus* scheint Mouffe von deren grundsätzlicher Äquivalenz, Transferier- und Substituierbarkeit auszugehen. Einerseits konstituieren sich beide Verhältnisse über eine Differenzlogik, also eine Form der Absetzung, wobei sich der Status, die Ausgestaltung und der Umgang mit

herausgestellt, dass das Innere *leer* und unbestimmt bleiben muss und von keiner Partei besetzt werden kann, ohne dass sich die Verbindung auflöst. Neben dem Reglement muss eine bestimmte Bezugnahme dem Konflikt vorausliegen.

- 119 Der Gegnerschaftsbeziehung sei ein *konflikthafter Konsens* eingeschrieben: »*They agree on the ethico-political principles that inform the political association, but they disagree on the interpretation of these principles.*« (DR, S. 109) Zugleich bildeten sich politische Identitäten die leidenschaftliche Unterstützung einer Auslegung staatsbürgerlicher Prinzipien. Diese Interpretationen wären einerseits immer fehlbar, andererseits dienten sie im weiteren Sinne als integratives Fundament, stimmten die Gegner doch in der grundsätzlichen Relevanz der Prinzipien überein.

Uneinigkeit unterscheidet. Andererseits beschreibt Mouffe mit dem Antagonismus sowohl ein *ontologisches* wie ein *ontisches* Phänomen, ohne die Distinktion anzumerken. In der Ontik bezeichnet der Antagonismus (wie der *Agonismus*) ein *politisches* Verhältnis, in und an dem sich Identitäten bilden. In den realen Manifestationen dieser konkreten Form wird zugleich mit dem irreduziblen *Fehlen* des *Einen* und der Konstitutivität eines *Äußeren* der Antagonismus im Sinne einer ontologischen Situation deutlich. Jede ontische Setzung verkenne die *essentielle Negativität* des (ontologischen) Antagonismus und die Relevanz des *Uneinen*: Kurzum kann aus dieser Perspektive der Antagonismus keine ontische Ordnung oder Beziehung meinen, sondern nur die ontologische Situation der *Ungewissheitsgewissheit*, die sich wiederum in ontischen Formationsprozessen und dessen Mängeln anzeigt. Mouffe verwischt die Unterschiedlichkeit beider Ebenen und bezeichnet somit zwei distinkte Phänomene als Antagonismus. Die Spannung zeigt sich auch, wenn sie die Feindschaft als Kennzeichen des Antagonalen ausweist, und so die Beziehungslosigkeit negiert. *Konflikte* stehen in gesetzten Relationen, Entitäten und Identitäten, sie setzen Bezüge, Kontexte und eine Ordnung voraus: Diese Ausrichtung entzieht sich dem ontologischen *Uneinen*, auch wenn sich die radikale Abgrenzung nur auf ein Außen bezieht und sich eine gemeinsame Referenz der Glieder indirekt stiftet. Die ontische Auslegung des Antagonalen vor Augen, kommt im *Agonalen* lediglich eine eigenständige Qualität der inneren Beziehung hinzu, mithin die *Anerkennung* eines gemeinsamen Bezugs (*Kom-Position*). Die Logik der Differenz besteht ebenso fort wie die Notwendigkeit der Abgrenzung von einem *konstitutiven Äußeren*: Die Distinktion vom Außen bleibt notwendig und wird von der Umstellung der Gegnerschaft im Inneren nicht tangiert, gleichzeitig wird die Beziehung zum Außen durch den *agon* nicht geregelt oder eingehegt und bleibt antagonistisch und feindschaftlich. Der zugelassene Streit im Inneren macht einen höheren Integrationsaufwand nötig, der wiederum eine Intensivierung der Abgrenzung nach Außen erfordert.

Mouffes Verweis auf die Umstellung des Anta- auf einen *Agonismus* reibt sich mithin an der *Wir/Sie*-Bestimmung und dem *konstitutiven Äußeren*. Unter der Hand stellt sie eine triadische (antagonistische¹²⁰) auf eine binäre (*agonale*) Konstellation um und vernachlässigt die Integration der Gegnerschaft über das *konstitutive Außen*.¹²¹ Ein *agonales Wir* kann sich ohne eine starke *Sie*-Abgrenzung nicht konsolidieren: Diese Abgrenzung setzt aber weder die Teile als identitäre Einheiten, noch lässt sie einen positiven Streit im *Wir* zu. Mouffe muss zwei Ebenen einführen: Auf der höheren Ebene konstituiert sich ein *Wir* (Rechts und Links) gegen ein Außen, auf der unteren Ebene bilden sich in den Teilen selbst antagonistische Einheiten, die aber die Gegenseite jeweils als *Sie* begreifen müssen. Die politische Rechte kann nur als Einheit auftreten, wenn sie ihre eigenen Spannungen im geeinten Kampf gegen die Linke überbrückt, und seitenverkehrt. Beide Teile müssen gleichsam ihre Divergenzen auf der höheren Ebene ignorieren, denn

120 Wir bleiben bei der ontischen Auslegung.

121 »Envisaged from the point of view of «agonistic pluralism», the aim of democratic politics is to construct the »them« in such a way that it is no longer perceived as an enemy to be destroyed, but as an »adversary«, that is, somebody whose ideas we combat but whose right to defend those ideas we do not put in question.« (AM, S. 101f.) Die Trias aus zwei Parteien und einer, diese einende, äußere Instanz wird in der Gegnerschaft auf die beiden Parteien reduziert, die sich gegenseitig ein Außen sind.

nur so können sie in *einem* (negativen) Bezug stehen. Einerseits verlangt das Mouffesche Konzept des *Agonismus* (mindestens) diese zwei Ebenen, zum anderen kauft sie damit das Problem ein, dass auf keiner Ebene der *Agonismus* verortbar ist: Nur die höhere Ebene schafft die Verbindung, nur die niedrigere den Konnex (als *Konflikt*). Mouffe müsste die Konsistenz des Zusammenfalls beider Ebenen klären. Skeptisch ob des Erfolgs dieser Unternehmung stimmt die Reibung zwischen den Ebenen: Auf der unteren Ebene muss zur Integration das Trennende herausgehoben werden, und dies untergräbt die Integration auf der höheren, eben weil es die Unterschiede betont, die eigentlich verschwiegen werden müssen.

*

In der Spannung zwischen dem Politischen und der Politik präsentiert sich das Potential der *Realisierung* des Antagonismus simultan mit dem seiner *Verdeckung*:

»By »the political«, I refer to the dimension of antagonism that is inherent in human relations, antagonism that can take many forms and emerge in different types of social relations. »Politics«, on the other side, indicates the ensemble of practices, discourses and institutions which seek to establish a certain order and organize human coexistence in conditions that are always potentially conflictual because they are affected by the dimension of »the political«. I consider that it is only when we acknowledge the dimension of »the political« and understand that »politics« consists in domesticating hostility and in trying to defuse the potential antagonism that exists in human relations, that we can pose what I take to be the central question for democratic politics.«¹²² (AM, S. 101)

- 122 Wenn das Politische auf das *Fehlen* des *Einen* verweist und die Politik auf die Versuche der Ordnung, dann bilden beide ontische Referenzen. Eine andere Differenzierung ordnet die Politik der Ontik und das Politische der Ontologie zu. Wenn Mouffe nun die Politik der *Wirklichkeit* (Ontik) und das Politische dem *Wesen* (Ontologie) zuspricht, weist sie letzterem eine ausgezeichnete Qualität des *Eigenen* und *Ursprünglichen* zu: »Das bedeutet, daß es auf der ontischen Ebene um die vielfältigen Praktiken der Politik im konventionellen Sinne geht, während die ontologische die Art und Weise betrifft, in der die Gesellschaft geordnet ist.« (ÜP, S. 15) Die Bezüge und Verschränkungen der Ontik werden so zugunsten einer klaren Gegenüberstellung beider Sphären verabschiedet. Es kann aber keine ontologische Ordnung der Gesellschaft geben, da die Ontologie Mouffe gerade die Abwesenheit der Ordnung im Gegensatz zu Ordnungsstiftung der Ontik meint. In dieser versuchten Ordnung zeigt sich notwendig die *eigentliche* Abwesenheit jedes Grundes, *Einen* und *Ganzen* an, gleichwohl bleibt die Ontologie selbst ohne außerhalb jeder Ordnung und Relation. Unser Punkt ist, dass Mouffe der Ontologie unmöglich eine eigenständige Position zuweisen kann, weil der Ontologie gemäß der *Ungewissheitsgewissheit* (Marchart) alles Eigene abgeht und sich nur als Zuweisung Seitens der Ontik verstehen lässt. Die Anzeige der koexistentiellen Bezüge bleibt einerseits relevant: »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.« (ÜP, S. 16) Das Politische und die Politik sind beide Aspekte der Koexistenz, ohne dass einem der beiden andererseits eine *fundamentalere* Position oder Relevanz zuerkannt werden kann. Gegenüber der Annahme, wonach aus einem defizitären Verständnis der ontologischen Disposition falsche ontische Imperative resultierten, bleiben wir also skeptisch.

Der Antagonismus, von Mouffe hier dezidiert als ontologische Grundbedingtheit verstanden, liegt sowohl jeder menschlichen Praxis als auch jeder sozialen Form und Relation zu Grunde. Das *Politische* zeichnet sich als Formationsprozess des Sozialen durch das *Fehlen des Einen*, die Unmöglichkeit der *Schließung* und die Imperfektibilität jeder *kollektiven Identität* aus. *Politik* meinte dagegen den konkreten Umgang mit der Uneinigkeit des Antagonismus, also die politische Ordnung, ihre Institutionen und Prozeduren etc. und damit ähnlich wie das Soziale eine versuchte *Fixierung*, die aber immer aufbrechen kann. Zwischen dem Politischen und der Politik besteht eine Wechselbeziehung, der die Begriffe zugleich trennt und aufeinander bezieht. Beide schließen sich gegenseitig durch eine Ausgrenzung ein: Die Politik ist eine Einhegung des Antagonismus, kann aber ohne diesen nicht bestehen; das Politische bedingt eine Ordnung der *Koexistenz*, die es selbst nicht einführen kann, eben die Politik.¹²³ Die Spannung des Antagonismus selbst ist Medium der Beziehung beider Begriffe. Diese unterläuft einerseits politische Ordnungen, weil sie nie gelöst werden kann, über jede Ordnung hinaus geht, diese übersteigt und sich ihrer Verfügung entzieht. Andererseits konstituiert sich ein Gemeinwesen über die zugelassene Offenheit, über den zugelassenen Uneinigkeit und Uneinigkeit. Mouffes Absicht ist es, Ordnung und Konflikt zu vermitteln und deren konstitutive und integrative Potentiale zu nutzen.

Der *agon* verweist ebenso auf eine geteilte politische Ordnung, Prinzipien und Strukturen wie er einen gemeinsamen Bezugshorizonts und die Anerkennung gemeinsamer Spielregeln verlangt.¹²⁴ Mouffe fordert einen *Konsens* gegenüber den Spielregeln, den Normen politischer Praxis sowie ihren Akteuren und den liberal-demokratischen Institutionen ein, wobei sie noch darauf hinweist, dass es im Konkreten immer unterschiedliche Auffassungen gebe und somit der *Konsens* stets *konflikthaft* bleibe. (Vgl. FAP, S. 4 und A, S. 29f.) Politische Auseinandersetzung bedarf der gegenseitigen Einlassung in das Spiel, die Akzeptanz seines Sinns und seiner Regeln sowie einem ebenfalls reziproken Vertrauen in die Einhaltung dieser Normen. Nur unter spezifischen Voraussetzungen vermag es der *Agonismus*, selbst stabil zu bleiben und die Austragung politischer Kämpfe zu ordnen und zu binden.¹²⁵ Diese Konditionen verweisen auf eine

123 Das Politische zeigt sich in Fixierungen an, in den Lücken und Reibungen der Setzungen. Daneben scheint Politik eine spezielle Kategorie des Sozialen zu sein.

124 Nach Wenman kanalisiert eine demokratische Ordnung die antagonistische Spannung »into something like a constructive form of agonism, and the primary mechanism for this is the construction of an always limited and bounded form of reciprocity, established through the delineation of a »we« as opposed to a »them«.« (Wenman 2014, S. 92) Der Reziprozitätsbegriff ist Mouffes Denken fremd und steht dem Rawls' und Habermas' näher. Wenman offenbart hier eine Parallele Mouffes zu diesen Ansätzen: Just die Gegnerschaftsbeziehung speist sich aus einer gegenseitigen Erwartungshaltung, die sich aber nicht erzwingen lässt. Verweigert sich das Gegenüber der Gegnerschaft, zerfällt der *Agonismus*. Auch Rawls reziproke Vernunftzuweisung muss sich auf die individuelle Hoffnung verlassen, der andere würde sich vernünftig und angemessen verhalten.

125 Demirović (2013b, S. 212) bemängelt an Mouffes Demokratieverständnis, dass sich dieses mit der regelten Austragung agonalen Konflikts im Rahmen einer Verfassung begnüge, andere Fragen wie Übersetzung partikuläre Streitigkeiten in allgemein-bindende Gesetze und den Schutz von Minderheiteninteressen dagegen unbehandelt ließe. Beiden Kondensationspunkten politischer Praxis, der Streit politischer Lager und die Bildung hegemonialer und gegenhegemonialer Äquivalenzketten, fehle ein Bezug auf Meinungs- und Willensbildungsprozesse. Tatsächlich spielen Fra-

anspruchsvolle Anordnung *kom*-positioneller Aspekte, die die *agonale Op*-Position erst ermöglicht. Neben der unbedingten Akzeptanz des Status des Gegners und des Reglements müssen die Kontrahenten ebenso die Bildung und Verteilung politischer Macht, Autorität und Autorisierung dem Wettkampf selbst überantworten, kann es doch äußere Quellen nicht mehr geben. Zudem müssen beide Parteien darauf vertrauen, dass einerseits kein Sieger seine Position ausnutzt und andererseits die *reale* Möglichkeit besteht, sich im Streit durchzusetzen. Mithin sind die Akteure gleichzeitig mit einer neutralen, den Kampfplatz absteckenden Metaebene und der Bestimmung einer *eigenen*, konkret-partikularen Position (der Prinzipienauslegung der Staatsbürgerschaft) konfrontiert.

Die Einnahme einer Metaposition ermöglicht es, dass sich der Antagonismus in einen *Agonismus* transformieren lässt: Nur wenn hier Strukturen angedacht werden, die beide Seiten einbezieht und legitimiert, können Feindschaften eingehegt werden. Der Antagonismus¹²⁶ markiert ein Minimum an *kom*-positionellen und ein Maximum an *op*-positionellen Aspekten des Konflikts. Der geteilte Bezug erschöpft sich im gegenseitigen Annihilationsswillen und bleibt reine Negation. Im *Agonismus* kommt es dagegen

gen der Gesetzgebung kaum eine Rolle, obgleich Mouffe aber die Stärkung der Aspekte von Volkssouveränität im liberalen Projekt fordert. Wie dies zu bewerkstelligen sei, bleibt offen. Ebenso auffällig sind Mouffes (DR, S 123 – 128) Ausführungen zur Partizipation, auch diese will sie als agonale bzw. konflikthafte verstanden wissen: Partizipation meint so eine *reale Konfrontation* unterschiedlicher Sichtweisen. Dem *üblichen* Gebrauch von Partizipation unterstellt Mouffe Idealisierungen vollständiger Demokratie, totaler Teilnahme und *Übereinstimmung*: Mouffe schiebt partizipatorischen Konzepten damit eine bestimmte Ausrichtung unter, den sie im Anschluss kritisiert. Wie wir an Barber zeigten, dem durchaus ein partizipativer Schwerpunkt attestiert werden kann, muss weder ein universeller Bezugspunkt noch absolute Einhelligkeit eingefordert werden. Mouffe jedenfalls will sich gleichzeitig gegen eine einseitige Aufwertung partizipatorischer und die Beschränkung repräsentativer Demokratieverständnisse auf die Durchsetzung einer elitären Nomenklatur aussprechen.

In der Folge verweist Mouffe auf zwei unterschiedliche Modelle des Politischen, die dieser Spannung entsprechen würden: So zielt Partizipation auf ein *assoziatives* Verständnis des Politischen ab, welches auf Kooperation abstelle. Mouffe nimmt für sich ein konfliktorientiertes, *dissoziatives* Modell in Anspruch. Das erste Modell sieht sie von Arendt vertreten, wobei Arendts ontologische Position ebenso offenbleibt wie ihr spezifisches Verständnis der Partizipation. Wichtig ist für Mouffe hingegen die Affirmation der Kooperation. Wiederum folgen nach Mouffe aus Defiziten der Einsicht in die Ontologie falsche ontische Ordnungsmodelle. Aus der Differenz des Politischen leiteten sich zwei Typen von Pluralismus her: Einerseits die von ihr vertretene antagonistische Variante, und andererseits einen Pluralismus, der zwar die Heterogenität anerkenne, diese auf einer bestimmten Ebene bzw. unter einer bestimmten Struktur als harmonisch oder *ausgleichbar* annimmt. Wichtig ist, dass Mouffe dem ontischen Arrangement ontologische Positionen unterschiebt: Politische Strukturen der Einigung beanspruchten in letzter Instanz die Anwesenheit des *Einen*. Mouffes Denken vermeidet einerseits direkte Bildungen von *Übereinstimmung*, andererseits bedürfen auch in ihrer Konzeption politische Prozesse Rahmen, Strukturen und Bezüge. Wenn Mouffe jede Herstellung der Einigung bestreitet, lässt die einen zentralen Aspekt der Politik außen vor, den Barber deutlich machte: Politik meint just ein gemeinsames Arrangement unter der Grundbedingung der Uneinigkeit, der fehlenden Gründe und des Pluralismus. Mouffe verbietet sich ein positives ontisches Ordnungsmodell aufgrund ihrer *negativen Ontologie*. Letztlich bleiben die Zusammenhänge und die Interdependenzen zwischen den drei Bezugsebenen (Demokratietheorie, dem Pluralismus und dem Politischen) unterentwickelt.

126 Wiederum beziehen wir uns auf die ontische Verortung.

zu Verschiebungen: Die Elemente der *Kom*-Position erhalten eine prominenter Position und Funktion und die Relevanz der *Op*-Position wird geschmälert. Der Wettstreit des *agon* verlangt die gegenseitige Anerkennung ebenso wie die Unantastbarkeit der Strukturen des Schlagabtauschs: Der gemeinsame *Grund* muss unbestritten bleiben, nur auf einer Metaebene lassen sich die verschiedenen Aspekte des *Ko* fixieren. Die Metaebene bildet einen die antagonistische Spannung einrahmenden Konnex: Sie steht nicht zwischen den Feinden, sondern *über* diesen und muss in diesem Sinne eine unpolitische und neutrale Position beanspruchen. Nur in diesem Entzug vermag es der *Agonismus*, die Potentiale und Energien des Antagonismus zu transformieren und als eine enthobene Instanz die Konfliktparteien positiv miteinander zu verknüpfen. Freilich meint das Positive hier nur die Einhegung der antagonistischen Potentiale und führt nicht ein spontanes Vermögen der Stiftung des *Einen* ein.

Die politischen Akteure müssen also zweierlei leisten: Einerseits müssen sie leidenschaftlich für ihre eigene Position stehen und kämpfen, andererseits müssen sie sich eine Unparteilichkeit aneignen, nach der der Gegenseite grundsätzlich Berechtigung und Legitimität zukommt. Auch wenn sich beide Aspekte durchaus überlappen, akzentuiert Mouffe das Engagement für die eigenen *Wünsche und Phantasien*, die die Politik beleben: »Um Leidenschaften für demokratische Entwürfe mobilisieren zu können, muß demokratische Politik einen parteilichen Charakter haben.« (ÜP, S. 13) An dieser Stelle bezeugen sich zwei Spannungen: Wenn Mouffe dem individuellen Bestreben und Begehren hier eine relevante politische Position und Funktion zuerkennt, scheint sie dabei die Absetzung von einem *Sie*, also dem *konstitutiven Äußeren*, als kaum notwendig zu erachten. Die Schwierigkeiten der Vermittlung mit Mouffes Gesamtansatz sind offensichtlich. Die leidenschaftliche Vertretung der eigenen Position wird gerade vor dem Hintergrund diffizil, wenn jeder sozialen Praxis und Einheit ein Bewusstsein der eigenen (ontologischen) *Negativität* eingeschrieben ist. Andererseits kann der parteiliche Charakter aber nur bis zu einem gewissen Grad reichen, würden doch ab einer bestimmten Intensität die *kom*-positionellen Einhegungen und damit die *agonale* Ordnung insgesamt gefährdet werden. Just aus der Überbrückung der Uneinigkeit resultiert die Notwendigkeit der Konfliktleugnung und eine Zurückhaltung und Entpolitisierung in Hinsicht des *Wir*. Der *Dissens* wird nicht beseitigt, nur *übersehen*, wodurch die innere Uneinigkeit ihr Konfliktpotential verliert. Nun sind wir wiederum mit dem Auseinanderfallen der beiden antagonistischen Aspekte konfrontiert: Dieselbe Instanz kann kaum simultan beruhigt und aufgeladen werden. Wenn Mouffe (ÜP, S. 31) die *agonale* Gegnerschaft als Kämpfe hegemonialer und gegenhegemonialer Kräfte konzipiert, dann stellt sich die Frage der Einrichtung einer entpolitisierten, und damit auch nicht durch die Hegemonie verstellten, Sphäre umso dringlicher.¹²⁷

127 Die entscheidende Frage ist an diesem Punkt, ob, wann und wie die Hegemonie auf die Gegnerschaftskonstitution bezogen wird, also ob das *gemeinsame Band* Ausdruck der Hegemonie ist oder ob die Hegemonie die Gegenhegemonie agonal als Gegner akzeptiert. Offenkundig ergeben sich aus beiden Deutungen vollkommen unterschiedliche Folgerungen. Belassen wir es bei dem Hinweis, dass sich Hegemonie und Gegenhegemonie nur schwerlich als gleichberechtigte Gegner eines Widerstreits auffassen können, es sei denn, wir würden Hegemonie mit einem schwachen Begriff von Ideologie gleichsetzen.

1.5 Über die Dynamik der Kämpfe und die radikale Demokratie

Mouffe Konzept einer *radikalen Demokratie* soll ein dem *Agonismus* adäquates Modell politischer Ordnung entwickeln und zugleich den Ansprüchen moderner *Ungewissheitsgewissheit* nachkommen.¹²⁸

»Radical democracy demands that we acknowledge difference – the particular, the multiple, the heterogeneous – in effect, everything that had been excluded by the concept of Man in the abstract. Universalism is not rejected but particularized; what is needed is a new kind of articulation between the universal and the particular.« (RD, S. 13; Hervorhebung im Original)

Die radikale Demokratie zeichne sich demnach durch die Annahme des *Fehlens* des *Einen* aus, was auch Konsequenzen für das Verständnis der Individuen und deren Identitätsbildungsprozesse zeitige: Eine *Subjekttheorie* müsse Formen der *Dezentralisierung* und *Detotalisierung* (*decentred, detotalized agent*) einschließen und sich dem indefiniten, imperfekten und multiplen Status von Identitäten bewusst bleiben, mithin also dem Signum einer unabschließbaren *Naht*, als *Schnittpunkt einer Vielzahl von Beziehungen* (*point of intersection of a multiplicity of relations*), die als stets unfertiger, teils offener *Artikulationsprozess* nur in Verbindung mit *hegemonialen Praktiken* (*hegemonic practices*) verstanden werden können. (Vgl. RD, S. 12)

Das traditionelle Politikverständnis muss sich in der Folge um die Pluralität politischer Bewegungen und Protestgruppen erweitern. Als Bedingung ihrer Wirkmächtigkeit sollten sich die verschiedenen Akteure (wie die verschiedenen Emanzipationskämpfe von Arbeitern, Frauen, Immigranten, Konsumenten und unter anderem Umweltschützern) als Ausdruck *einer* Gegenhegemonie verstehen und sich *in* ihrer *gegenhegemonialen* Ausrichtung vereinigen. Durch das Bewusstsein einer geteilten Absicht, die weniger in einer inneren, positiven und materiellen *Übereinstimmung* als in der kollektiven, negativen *Destitution* von einer Hegemonie besteht, könnte sich eine *Äquivalenz* in ihren Kämpfen etablieren. (Vgl. ÜP, S. 71) Diese gegenhegemoniale Vereinheitlichung im politischen Kampf sei dann *wirklich* demokratisch, sei ihre Identität doch nicht essentiell, sondern einzig in der geteilten Absetzung fundiert und so das *Fehlen* des *Einen* in die Formation miteinbegriffe. (Vgl. RD, S. 19; RPC, S. 191 und EdG, S. 115) Ein Missverständnis wäre es allerdings, jede Einlassung in den institutionellen Rahmen zu verweigern: So plädiert Mouffe speziell in neueren Arbeiten dafür, nicht auf radikaler Opposition und Ambitionen revolutionärer Umgestaltung zu beharren, sondern auf Veränderung *im* System hin zu arbeiten, zwecks dessen es auch geboten sei, sich in die Ordnung des Status quo zu begeben und beispielsweise Parteienpolitik zu betreiben, um so parlamentarische wie außerparlamentarische Kräfte gleichermaßen zu aktivieren.¹²⁹ (Vgl. A, S. 185f.; hierzu auch Tambakaki, TTA, S. 7 – 10) Ernste Probleme

128 Die Bestimmung des Konzepts *radikaler Demokratie* bleibt umstritten. Eine Diskussion kreist um den Ausweis der passenden Ontologie, einer der des *Mangels* und eine des *Überflusses*, wie wir oben schon ausgeführt haben. Siehe hierzu den Sammelband von Tønder und Thomassen (2014).

129 Decreus, Lievens und Braeckman (2014) argumentieren, Mouffe würde in ihrer Kritik neuer sozialer Bewegungen wie Occupy, die eine Zusammenarbeit mit etablierten Strukturen und Akteu-

entstehen dann, wenn die politischen Verfahren und Institutionen als Setzungen der hegemonialen Ordnung verstanden werden, was Mouffe (ÜP, S. 27) ebenso nahelegt.

Die Frage ist nun, wie sich die Energien des Konflikts in den politischen Raum übertragen lassen ohne zugleich die politische Ordnung zu gefährden. Die *radikale Demokratie* muss einerseits der *Destitution* einen institutionellen Raum bieten und die Austragung von *Dissens* unterstützen, andererseits muss die Auseinandersetzung in eine geregelte Form gedrängt und so ihre exzessive Dynamik eingehegt werden.¹³⁰ Das Modell des *Agonismus* bietet nach Mouffe die Möglichkeit, den Prozess der Absetzung über die Etablierung einer realen, klaren und sinnstiftenden Gegnerschaft im politischen Raum selbst zu halten: Im Wettstreit politischer Alternativen in einem *fairen* Wettkampf könne sich eine Gesellschaft gleichzeitig konstituieren, profilieren und stabilisieren, sich in eine Ordnung setzen und zugleich *Dissens* und Pluralität zulassen. Die Friktionen des Antagonismus heben sich in diesem ausgezeichneten politischen Arrangement konstruktiv auf: Die politischen Kontrahenten können sich einerseits voneinander abgrenzen und für ihre Seite streiten, andererseits stehen sie sich als *Gegner* gegenüber, nicht als Feinde. Der Antagonismus werde so nicht negiert, sondern eingerahmt: »*An adversary is an enemy, but an legitimate enemy, one with whom we have some common ground because we have shared adhesion to the ethico-political principles of liberal democracy: liberty and equality.*«¹³¹ (AM, S, 102) Auf die Prinzipien und ihre adhäsiven Potentiale werden wir weiter unten zu sprechen kommen. Nach Mouffe meint Politik eben nicht einen abgeklärt-rationalen Austausch von Argumenten, sondern das leidenschaftliche Eintreten für die eigene Meinung, für das eigene politische Lager.

Es ist die genuine Aufgabe und Funktion demokratischer Politik, die affektiven und impulsiven Ausdrucksformen in den politischen Raum aufzunehmen, sie in eine Ordnung zu setzen ebenso wie ihnen Strukturen und Kanäle des Ausdrucks zu bieten: »*This requires providing channels through which collective passions will be given ways to express themselves over issues which, while allowing enough possibility for identification, will not construct the op-*

ren ablehnen, deren *symbolisches* Potential verkennen, neue und andere Formen politischen und sozialen Zusammenseins darzustellen und Politisierungsmöglichkeiten zu vergegenwärtigen. Es könnte noch angefügt werden, dass sich die Bildung von gegenhegemonialen Äquivalenzketten in einer eindeutigen *Wir/Sie*-Abgrenzung zum System durchaus auch im Denken Mouffes begründen ließe. Ihr argumentativer Sprung hin zum Pragmatismus einer Realisierungschance unterschlägt die schwache Bindungskraft einer sich mit der Hegemonie arrangierenden Gegenhegemonie. Darüber hinaus ist Mouffe in ihrem Beharren darauf zuzustimmen, dass Politik immer Diskriminierung und Benachteiligung schaffe und sich jede konkrete Ordnung, sei es nun die eines *rationalen Konsenses*, einer *Multitude* oder einer Gegenhegemonie, dem *schmutzigen Geschäft* der Politik stellen muss. So müsste Mouffe aber klären, wie eine Gegenhegemonie, die sich vornehmlich über ihre Opposition zum Status quo formiert, die selbst uneinheitlich und uneinig ist und bleiben muss, die desintegrierenden Potentiale politischer Setzungen aushalten kann.

130 Siehe für eine Offenlegung speziell feministischer Potentiale der radikalen Demokratie den Aufsatz Wildes (2014).

131 In einer konsequenten *Wir/Sie*-Logik kann das Gemeinsame des *Wir* keine wie auch geartete positive Setzung eines Innen sein, vielmehr kann es sich nur im geteilten Bezug auf ein entzogenes Äußeres stiften. Einen Ausweg bietet zum Beispiel ein *unsere* Freiheit bedrohender Terrorismus, dessen akute Gefahr von jeder Frage darüber ablenkt, welche Freiheit *wir* meinen und was *wir* im Angesicht des Schreckens aufzugeben bereit sind.

ponent as an enemy but as an adversary.«¹³² (AM, S. 103) Kurzum ist Affektivität nach Mouffe kein Kriterium des Ausschlusses aus den politischen Prozessen: Kollektive und individuelle Identitäten bildeten sich eben nicht in rationalen Selbstreflexionspraxen, sondern im leidenschaftlichen Eintreten für *eine* politische Weltsicht, für *ein* Projekt.¹³³ Das Konzept der Gegnerschaft entspreche letztlich der *wahren Natur* des Politischen, ließe es doch einerseits Konflikte und ihre Austragung ebenso wie die Distinktion in *Wir* und *Sie* zu und bliebe sich andererseits der kontingenten und prekären Status jeder Setzung bewusst. (Vgl. AM, S. 105) So kenne der zugelassene Streit um Deutungen keine Sieger, sondern nur ephemere hegemoniale Formationen ohne Anspruch auf Definition oder Perfektion. Dieses Verständnis politischer Praxis könne aber nur langsam in das Bewusstsein politischer Akteure gelangen, radikale Veränderungen seien hier weder zu erwarten noch zu wünschen.

Wenn Mouffe die *Wir/Sie*-Bestimmung in die Ordnung selbst hineinholt und die Differenz anhand der Akzeptanz *agonaler* Strukturen und Austragungen bestimmt, muss die *Feind*kategorie für jene aktuell bleiben, die sich nicht an die demokratischen Spielregeln halten. Die Frage ist dann, inwieweit noch die Möglichkeit einer Aufnahme *gegen*hegemonialer Bewegungen besteht, greift doch die Gegenhegemonie nicht nur die Hegemonie an, sondern auch die etablierte politische Ordnung.¹³⁴ Mouffes Kritik der Blindheit gegenüber den Mechanismen politischer sowie sozialer Strukturen kann hier

-
- 132 Auch Mouffe gesteht durchaus zu, dass sich nicht alle Konflikte in dem Dualismus von Rechts und Links ausdrücken ließen und dass neben dem eingehegten Antagonalen eine Vielzahl anderer Konfliktfelder keinen Eingang in die politische Auseinandersetzung fänden. Somit bleiben Spannungen bestehen, die nicht ins politische Feld übertragen werden können und diesem entzogen bleiben. Die Frage wäre dann, ob diese Konflikte legitim feindschaftlich *verhandelt* werden oder ob der obwaltende *Agonismus* diese Konflikte überformt und einhegt. Letztere könnte als Stabilisierungs- wie Steuerungsoperation einer hegemonialen Formation verstanden werden.
- 133 Mouffe beruft sich bei Hervorhebung der bleibenden Relevanz von kollektiven Identitäten und deren Eingeschriebenheit ins menschliche Wesen einerseits auf Canetti, andererseits auf die Psychoanalytik (Freud, Lacan, Žižek). Anknüpfend an diese argumentiert Mouffe, Politik könne nicht aus *Konsens*, Mäßigung und Vernunft bestehen, sie ist kein rationaler Diskurs im Sinne von Habermas. »Sie [gemeint sind die Kritiker einer Einholung der Leidenschaft – TB] *sehen nicht, daß demokratische Politik eine reale Hebelkraft auf die Wünsche und Phantasien der Menschen ausüben muß, daß sie Formen der Identifikation anbieten sollte, die demokratischen Verfahrensweisen zugute kommen, statt Gefühlen mit Interessen und Leidenschaften mit Vernunft zu begegnen.*« (ÜP, S. 40) Wenn es nicht zugelassen werde, dass sich Konflikte im System regeln und Identitäten im System ausbildeten, griffen diese Bewegungen notwendigerweise über das System hinaus. (Vgl. ÜP, S. 42f.) Auch wenn Jones (2014, S. 14) Mouffes kritisches Potential für eine Offenlegung der Fehlstellen affektiver Einbindungen der Konzeption Rawls' durchaus anerkennt, vermeint er bei Mouffe ebenso ein Defizit zu entdecken: So scheitere diese an der Erzeugung von Motivation *für* die Teilnahme an politischer Praxis, der Bereitstellung *agonalen Respekts* im Sinne einer positiven Einstellung.
- 134 Es ist die Frage, ob wir die Gegenhegemonie auf ihre oppositionelle Ausrichtung beschränken, also eine Ablehnung der Setzungsversuche der Hegemonie, oder ob wir ihr eine eigenständige Rolle zugestehen, die eigenmächtig gesellschaftliche Kräfte wie Konflikte zu politisieren vermag. Reproduziert sie in gewissem Sinne einmal die Hegemonie, zersetzt sie das andere Mal die agonale Beruhigung, spielt sie einmal mit, erscheint ihr das andere Mal das Spiel notwendig gezinkt. Mouffe schwankt zwischen der Einbindung und dem emanzipatorischen Bruch. Im Denken Leforts ließen sich beide in einem symbolischen Verweisungszusammenhang aufeinander beziehen. Mouffe nimmt zumindest wahr, dass sich die Kritik der gegenhegemonialen *Multitude* nicht im luftleeren

auf sie selbst übertragen werden: Wenn die Ordnung des Sozialen nur als eine auf Macht zurückgehende *artikulatorische Setzung* und damit als hegemoniale Formation verstanden werden kann, dann bleiben die Regeln ebenso Ausdruck des Hegemonialen wie die Beurteilung der Regeleinhaltung. Damit ist gemeint, dass sich die Definition der *agonalen* Ordnung und Spielregeln sowie dessen Verletzung nur aus der Ordnungs-, Regel- und dem Wertsetzung der Hegemonie verstehen lassen.¹³⁵ Damit würden sie selbst zum Objekt der emanzipativen Infragestellung und es der Gegenhegemonie unmöglich, sich konstruktiv innerhalb der gesetzten Ordnung zu positionieren. Im Denken des *Agonismus* suggeriert Mouffe allerdings eine Gleichrangigkeit bei der Gestaltung der Ordnung, gerade wenn sie vom gemeinsamen Wettkampf und dem Ringen hegemonialer und gegenhegemonialer Kräfte spricht. Die Frage ist, ob die Beziehung der Hegemonie und der Gegenhegemonie als *Mitbestimmung*, als Kooperation, denkbar ist. In der Verlegung der Regeln des *agons* in die Verfügung der Handelnden zeigt sich eine Veränderung der Stellung der hegemonialen Setzung: Die Akteure stehen nicht mehr in der hegemonialen Ordnung und deren Strukturen von Objektivität, Sinn und Identität, sondern zwischen beiden bildet sich eine Distanz, die es den Akteuren erlaubt, die Setzung als (ihnen) äußere Instanz wahrzunehmen. Nicht nur ist die Loslösung aus der hegemonialen Setzung diffizil, sondern ebenso die beanspruchte beiderseitige Einvernehmlichkeit in der Ausgestaltung der Regularien des *agon*.¹³⁶

Damit der *agon* als Medium zwischen der Ordnung und dem Konflikt vermitteln kann, darf seine politische Form selbst nie zur Disposition stehen: Die Ordnung nimmt

ren Raum denken lässt und dass das *Viele*, das Partikulare ein *konstitutives Außen* als einen/einigem Bezugshorizont bedarf.

- 135 Die Deutung von Regelverletzungen als individuell verschuldetes Fehlverhalten ist in diesem Zusammenhang problematisch. (Vgl. FAP, S. 4)
- 136 Mouffe (RPC, S. 180f.) plädiert auch dagegen, den Kampf um Hegemonie als Wettstreit um die formale Machtposition zu verstehen. Eine neue Hegemonie könne sich nicht damit begnügen, nur die Machtposition zu besetzen, sondern müsse andere Machtrelationen prägen. Hier wird das Problem offensichtlich: Entweder es ist ein geregelter Kampf, der durch beiderseitig akzeptierte Regeln normiert ist, die dann aber weder einseitig verändert noch als Ausdruck *einer* hegemonialen Konfliktpartei verstanden werden dürfen, oder aber die institutionelle *Informsetzung* und prozedurale Ordnung wird selbst zum Objekt der Hegemonie, wobei dann gegen-hegemoniale Artikulationen kaum mehr *im* System agieren respektive Seitens der Hegemonie ausgeschlossen werden, was dann Gegnerschaftsbeziehungen verunmöglicht. In Mouffes *Agonismus* versteckt sich die Annahme, die Gegnerschaft selbst bliebe von der Umstellung der Hegemonie unberührt. Die Streitenden könnten somit die Verwirklichung der Gegenhegemonie zulassen, ohne sich selbst existentiell bedroht zu fühlen, eben weil sie sich ihrer institutionellen Position als Gegner sicher sind. Auch wenn Mouffe das liberale Wettbewerbsdenken ablehnt, bedingt die Erhaltung der Gegnerschaft ein ähnlich angelegtes Modell. Nur im geteilten Vertrauen, auch in der Hegemonie der Anderen ein Gegner zu bleiben und für ihren Entwurf streiten zu können, werden sie sich die Kontrahenten auf ein Reglement einlassen. Eine weitere Problematik zeigt sich in Bezug auf die Kontexte an: Wenn wir die hegemoniale Formation als umfängliche und tiefe Stiftung der sozialen Welt auch im Sinne lebensweltlicher Strukturen fassen, dann scheint ein beständiges, öffentliches Ringen der Hegemonie und der Gegenhegemonie um diese Artikulationen diffizil. Das agonale Ringen situiert sich in einem spezifischen Bereich, ohne Aspekte des Alltags (Erfahrung, Normen, Objekte) auszugreifen. Demgegenüber steht Mouffes emanzipativer Anspruch, nachdem es gilt, der Hegemonie in all ihren Setzungen widerständig zu begegnen.

ebenso als Reglement eine Position über dem Streit ein wie sie als *Kontext* dessen *Grund* bildet.¹³⁷ Die Konditionen des *agon* müssen ihren eignen politischen Ursprung, ihre Gemachtheit und Kontingenz, leugnen und einen übergeordneten Status, eine bestimmte Qualität und Autorität beanspruchen, um ihrer integralen Ein- und Ausrichtung der Ordnung nachzukommen. Auch wenn sich im *agonalen* Streit Identitäten formen, beansprucht die *agonale* Konstellation die Einnahme einer genuinen reflexiven Metaposition, mithin die Einsicht, Anerkennung und Affirmation des Spiels, der Mitspieler und der Spielregeln. Diese Annahme der Konstellation fundiert sowohl den *agon* wie sie seine Austragung und die Wahrnehmung einer kollektiven Form sekundiert.

Fraglich bleibt, ob die systemimmanente Einbindung der Gegenhegemonie überhaupt funktionieren kann. Mouffe will einerseits die Energie der Resistenz und Emanzipation aufnehmen und andererseits ihre Radikalität im *agon* aufheben. Wenn Mouffe die beiden Bewegungen des hegemonialen Ringens, die sich sowohl auflösend-ablehnend als auch kooperativ gegenüberstehen, produktiv verknüpfen möchte, muss sie zum einen begründen, wie eine Überformung der Gegenhegemonie durch die hegemoniale Macht ausgeschlossen werden kann, bzw. wie sich das Verharren der Mächtigen, die Hypostase des Status quo, eindämmen ließe.¹³⁸ Zum anderen muss sie der Gegenhegemonie einen Ort im hegemonialen System anbieten, an dem sich ihr autonomer, kritischer und emanzipativer Impuls realisieren kann.¹³⁹ Mouffe schwächt die Gegenhegemonie infolge der Systemintegration ab und schränkt gleichsam deren Radikalität und Dynamik ein: Sie besteht letztlich nicht mehr in der *Absetzung* (von) der Hegemonie als solcher, sondern in dem Vermögen, sich als Alternative *im* System zu präsentieren. Weil Gegenhegemonie nur noch ordnungsimmanent möglich ist, muss Mouffe den system-internen Konflikt stärken und gleichzeitig kontrollieren, denn nur wenn es innerhalb des Systems genug Konfliktpotential gibt, kann sich eine politische Dynamik entfalten. Gleichwohl muss sie dann die Gegenhegemonie eng an die Hegemonie binden, die Ordnung selbst als *überhegemonial* ausweisen und Versuche, unabhängig von der Hegemonie politisch aktiv zu werden, als illegitim begreifen. Die vermeintliche Ungebundenheit der Prinzipienauslegung schränkt sich mithin ein: Eine radikale Deutung der Prinzipien der Freiheit und Gleichheit und eine dadurch vollzogene *Wir*-Konstruktion ist nur innerhalb des Status quo möglich. Die Energie radikaler Infragestellung gegebener Umstände und Machtverhältnisse kann so nur noch eingeschränkt ins System eingespeist werden.

*

-
- 137 Mouffe (ÜP, S 42 – 47) beansprucht dagegen sehr wohl, den Status quo in ihrem Konzept nicht zu reproduzieren und dessen Infragestellung durchaus Raum zu bieten. Veränderung sei auch ohne radikalen Bruch, ohne eine spontane Neukonstitution einer Gesellschaft denkbar.
- 138 Auch Mouffe (DR, S. 114) sieht die Gefahr einer Neutralisierung sozialen Protests in der Folge des Kontakts mit etablierten Institutionen, wobei sie zu bedenken gibt, dass nur durch Kooperation beider Akteure/Sphären die Gegenkräfte positiven Einfluss nehmen und Umgestaltungen anregen könnten.
- 139 Gerade die Inanspruchnahme eines authentisch-oppositionellen Charakters dürfte schwierig werden.

Wenn Mouffes *agonales* Modell sich einerseits durch die Annahme der Uneinigkeit und das *Fehlen* des *Einen* auszeichnet, verlangt die Distinktion andererseits klare, eindeutige Linien der Konfrontation und ein ungebrochenes, negatives Bild vom *Sie*. Auch wenn es *nur* Gegner sind, versichert die *Destitution* die *kollektive Identität*, den Sinn des Streites und die Relevanz des Strittigen. Die Übertragung der antagonalen *Wir/Sie*- in eine *agonale Rechts-/Links*-Unterscheidung, also die symbolische Distinktion zweier politischer Lager, soll dazu dienen, die politische Auseinandersetzung einerseits zu strukturieren und in einer Ordnung zu halten, und andererseits die Spannungen der Konflikte zu entladen und ihre Energien produktiv zu nutzen. (Vgl. ÜP, S. 12 und S. 136) Wenn deliberative Theorien die rationale, neutrale Verständigung und Ansätze des *Dritten Weges* ein pragmatisches Modell der Politik abseits ideologischer Konfrontationen fordern, würde sie nicht nur den Antagonismus leugnen, sondern gingen ebenso der integralen Potentiale politischer Auseinandersetzung verlustig. (Vgl. PWA, S. 110 und ÜP, S. 48 – 69) Der Sinn politischen *Dissenses* geht mit Annahme verloren, es gäbe eine *richtige* Lösung, ebenso im Sinne des Resultats wie des Modus.¹⁴⁰ Die Auszeichnung reflexiver Rationalität und ihres Versprechens harmonischer Verständigung unterlaufe die Formation politischer Positionen und Identitäten ebenso wie die Möglichkeiten autonomer, emanzipierter Einsätze und die Entladung von Spannungen im politischen Raum.

Zwar sieht auch Mouffe im Rechts/Links-Schema das Risiko der Übernahme einer antiquierten Struktur, aus der fehlenden Sinnstiftung folge aber weniger die Obsoleszenz des Dualismus als die Notwendigkeit seiner Innovation.¹⁴¹ Anhand der evidenten Grenzen zwischen politischen Lagern¹⁴², zwischen *politischen Visionen* und Weltbildern, könnten sich politische Identitäten bilden.¹⁴³ Dem institutionellen Arrangement einer politischer Ordnung, seine Strukturen und Verfahren, böten sich inform der dualistischen Konfrontation politische Potentiale, Sinn und Kontext: So könnten sich nur in der

140 Mouffe weist darauf hin, dass unter diesen Voraussetzungen die Notwendigkeit einer *dialogischen* Vermittlung hinfällig sei und die Wahrheitsfindung einer Verwaltung oder einem Expertengremium anvertraut werden könnte. De/Liberale Theorien würden einerseits die Lösbarkeit allen politischen Konflikts betonen, andererseits aber den politischen Prozess als Argumentaustausch und Kompromissfindung begreifen: Wenn es doch aber *eine* Lösung qua Vernunft gibt, sind eine Vielzahl von unterschiedlichen, richtigen weil vernünftigen Argumenten ebenso ausgeschlossen wie die Notwendigkeit von Kompromissen. Wenn das richtig ist, was eineindeutig vernünftig ist, dann sind all Diejenigen, die das nicht wahrhaben wollen, schlicht unvernünftig und brauchen nicht einbezogen werden. Kompromisse sind nur nötig im Raum des grauen Bereichs des Zwielfichts zwischen Richtig und Falsch: Nur da, wo nicht eindeutig zwischen Vernunft und Unvernunft geschieden werden kann, ist es angemessen, mehrere Lösungsmöglichkeiten, mehrere Parteinahmen überhaupt nur in Betracht zu ziehen. Schon bei der Frage der Zulassungsbedingungen zum Diskurs, also den Maßgaben, was als Argument zählt usw., setzen deliberative Ansätze aber Maßstäbe, die nach Mouffe (PWA, S. 111) zumindest hinterfragbar sind.

141 Der Frage der Obsoleszenz der politischen Lagerbildungen gehen auch in jüngster Zeit Veröffentlichungen nach. (Vgl. Nassehi 2015)

142 Die semantische Breite des »Lager«-Begriffs ist ebenso komplex wie diffizil. Vgl. dazu verschiedene Angebote Agambens (2002 und 2003) und einen Sammelband von Schwarte (2007).

143 Wiederum steht hier die Gewissheitsbehauptung der angemahnten Ungewissheitseinsicht entgegen.

Destitution und Distinktion ein politisches Bewusstsein entwickeln, die Wirkmacht politischer Teilhabe wahrgenommen und Parteien als Stätte politischer Willensbildung begriffen werden.¹⁴⁴ Entzöge sich den Bürgern diese Struktur der *Identifikation*, entstünden *unpolitische* Typen *kollektiver Identitäten* um religiöse, nationalistische oder ethnische Ideale.¹⁴⁵ (Vgl. PWA, S. 114) Nur *in* der Auseinandersetzung um politische Werte in der Demokratie können sich Bindungen entwickeln, nur *in* der antagonalen Konfrontation und der Möglichkeit der Entscheidung manifestiere sich ein politischer Raum und eine Form der Kooperation. Infolge einer Privilegierung des juristischen Zugangs – Mouffe bezieht sich hier auf Dworkin – und dem Verwischen der Rechts/Links-Unterscheidung ginge dem gesellschaftlichen Raum die Möglichkeit der Präsentation und Realisierung einer *symbolischen Ordnung* verloren, also der *Sinn* der kollektiven *Konstituierung*. (Vgl. PWA, S. 115f.) Der Hypostase des Status quo wohne die Negation der Potentiale von Aneignung und Gestaltung ebenso inne wie die Marginalisierung alternativer Offerten und Visionen. So werde eine systemimmanente Opposition unmöglich: Die Unzufriedenheit fände keinen Ausdruck im System und bedrohe so als externer Faktor der Ordnung und dessen Stabilität. Dieser Gefahr ist nach Mouffe nur durch ein Zulassen von eingegegtem Konflikt zu begegnen, einem Streit *staatsbürgerlichen Identitäten*¹⁴⁶, also im Ringen der Auslegung der Prinzipien von Freiheit und Gleichheit eben durch die distinkten Lager. Die Ordnung selbst bleibe dabei dem Streit entzogen, den Streitparteien sind die Bejahung wie die prozeduralen Arrangements ihrer Auseinandersetzung gemeinsam.¹⁴⁷

144 Aus der fehlenden Strukturierung des politischen Raums und der politischen Auseinandersetzung folgen nicht nur Hemmnisse für die politische Praxis, sondern ebenso für die Ausbildung der Identitäten: »When, as is the case today, liberal democracy is increasingly identified with »actually existing liberal democratic capitalism«, and its political dimension is restricted to the rule of law, there is a risk that the excluded may join fundamentalist movements or become attracted to antiliberal, populist forms of democracy.« (FAP, S. 6)

145 Die Leere wird zur Gefahr: »The absence of a political frontier, far from being a sign of political maturity, is the symptom of a void that can endanger democracy, because that void provides a terrain that can be occupied by the extreme right to articulate new antidemocratic political identities.« (FAP, S. 5f.)

146 Mouffe zielt hier weniger auf Fragen der Zu- und Aberkennung der Staatsbürgerschaft; sie fasst es eher als Konflikt um Auslegungen, dessen grundsätzliche Geltung ebenso wenig infrage steht wie Mitgliedschaft der Kontrahenten. Der Umgang mit den Exkludierten bleibt ebenso fraglich wie die Kriterien der Exklusion. (Vgl. Balibar 1993)

147 Wenn Mouffe die agonale Konfrontation als einen Konflikt verschiedener Konzeptionen von Staatsbürgerschaft beschreibt, die mit einer unterschiedlichen Auslegung der Prinzipien einhergehen, muss diesem freilich ein geteilter Bezug des politischen Raums voran gehen, der nicht nur eine geografische Verortung meint, sondern ebenso eine inhaltliche *Bezugnahme* aufweisen muss. Diesem Streit muss die gegenseitige Anerkennung als Staatsbürger schon zugrunde liegen, ein geteiltes, positives Zugeständnis. Die Frage ist, ob sich der Streit in der Auslegung der jeweiligen Konzeption entlädt oder in der unterschiedlichen Bewertung und Lösung konkreter Sachfragen. Das *kom-positionelle* Potential beider Zugänge ist beschränkt, da die Positionen allenfalls indirekt aufeinander Bezug nehmen und in einer Selbstreferenz sowie -reverenz verbleiben, der den jeweiligen Geltungsanspruch verabsolutiert und das Gemeinsame negiert/marginalisiert. Gerade weil der Verbundenheit in den Grundsätzen der Staatsbürgerschaft von Mouffe nur eine diffuse, ambivalente und ambiguitäre Qualität zugesprochen werden kann, und sie gegenüber dieser die leidenschaftliche *Sie*-Bestimmung positioniert, deren Potentiale der Identitätsstiftung mit der Radikalität der Abgrenzung wachsen, scheinen Konflikte kaum durch die Gemeinsamkeit der hintergrün-

Letztlich bleibt der Anspruch, Alterität im System selbst zu ermöglichen und damit Persistenz zu gewährleisten, konzeptionell problematisch: Die etablierte Ordnung nimmt nur solche Konflikte auf, die von sich aus schon systemkonform sind. Einer beanspruchten Offenheit auch für äußere Eingaben steht Hegemonie des Status quo und sein Uniformitätsdruck gegenüber: Die *wahre* Unterschiedlichkeit, die die politischen Identitäten bedürfen, kann keine *außerhalb* der etablierten Bahnen, der Hegemonie, der Spielregeln des *Agon* und der *ethisch-politischen Prinzipien* meinen.¹⁴⁸

So lässt sich auch die Wahl zugleich als *Realisierung* des Konflikts und als Bestätigung der Ordnung verstehen. Einerseits tritt in dem Modus der Wahl die Distinktion zweier oder mehrerer politischer Seiten hervor, die sich in der Konstellation Regierung/Opposition klare Alternativen und konträre Visionen markieren.¹⁴⁹ In der Wahl zeigt sich zugleich die Offenheit und Veränderbarkeit der politischen Ordnung wie ihr Ursprung aus politischen Prozessen an. Die Logik und der Modus der Wahl kommt, wie auch Lefort feststellt, dem *Fehlen des Einen* nach: Symbolisch wird die Position der Macht immer nur von einer Partei – auf Zeit – besetzt, die, qua ihrer Genese, nie für das Ganze stehen kann und deren Fraktur präsent bleibt. Andererseits steht die Wahl trotz ihrer Akzentuierung der Kontingenz im Rahmen einer Ordnung und ist in ihrer Alterität begrenzt: So verpflichtet Mouffe die beteiligten Akteure im *agon* auf die Anerkennung des Status quo und dessen Regeln, womit die alternativen Angebote der zu Wahl stehenden alternativen Parteien und Entwürfe im System bleiben. Der expliziten Realisierung des *Dissenses* und der symbolischen Präsentation der Kontingenz steht die implizite Reproduktion der etablierten Ordnung gegenüber.¹⁵⁰ (Vgl. PWA, S. 117) In der Auswahl verschränken sich gleichwohl negative und positive Bezüge: Auf der einen Seite steht die antagonistische *Wir/Sie*-Unterscheidung, auf der anderen die Bestimmung der Wahl und die Ausrichtung am gemeinsamen Projekt. Im Sinne der *Wir/Sie*-Unterscheidung müsste Mouffe

digen Prinzipien einhegbar. Mouffe will aber beides, die Energie des Streits und die Regeleinhaltung des *agon*.

- 148 Man könnte hier entgegnen, dass Mouffe zwar ein gemeinsames politisches Arrangement annehme, die Unterschiede in Fragen der Wirtschafts- oder Umweltpolitik aber hinreichen, Gegnerschaften zu bilden. Dies zugestanden stellt sich die Frage, ob sich nicht auch Fragen der Umweltpolitik politischen Programme verbieten, die den Gegner in seinem Lebensstil bedrohen.
- 149 Mouffe müsste aus dieser Position heraus die Form *Großer Koalitionen* skeptisch sehen. Zugleich entsteht die Frage, ob ihr Modell auf Vielparteiensysteme problemlos übertragbar ist.
- 150 Mouffe vermengt zwei Quellen des *Sinns*: Die des Eintretens für eine politische Seite und die des Wissens um die Mechanismen des Konflikts. Aus der leidenschaftlichen Befürwortung eines politischen Entwurfs ergibt sich nicht notwendig ein positiver System- oder Verfahrensbezug, der Streitende muss nicht zwangsläufig den Streit unterstützen. Mouffe zieht hier wiederum die ontologischen Grundannahmen als Verhaltensnormen in die politische Praxis hinein: In einer reflexiven Perspektive, einem Verständnis der antagonistischen Grundverfassung muss der Streit selbst als elementar sowie legitim erscheinen und die Position des Gegners akzeptiert werden. Wenn wir Mouffe zugestehen, mit dem Konzept des leidenschaftlichen Eintretens für eine politische Seite, die eben nicht vernünftig, einsichtig und abwägend sowie konziliant sein muss, eine unverkoppelte, leiblichkeitsbezogene Sicht auf die Genese politischer Identitäten angeboten zu haben, so scheint dieser Einschlag infolge des Abstellens auf ein reflexives Moment der Selbsteinordnung zumindest abgeschmolzen.

die Wahl als identitätsstiftende Abgrenzung verstehen und ihr inhaltliche Gehalte (neben der Negation) vorenthalten.¹⁵¹ Auch die Aspekte des Visionären in der politischen Programmatik eines Projektes müssen bis auf die Negation leer bleiben, sollen diese ihre eigene Stabilität nicht gefährden. Die politischen Lager vermögen es nur, sich über die Absetzung von der Gegenseite zu bilden und zu einen/einigen, positive Setzungen des Innen bleiben diffizil und risikoreich. Fraglich bleibt ebenso, an welcher Stelle sich der politische Wettstreit der Parteien verortet: Im Prinzip sollte sich Mouffes Konzept nicht parteipolitische Formationen beschränken, hegemoniale und gegenhegemoniale Praxen sind verstreut und nicht zwangsläufig institutionalisiert. Mit dem Rechts/Links-Konflikt scheint sie dagegen auf eine gesamtgesellschaftliche Struktur und eine spezifische parlamentarische Anordnung abzustellen, die des Westminstermodells.¹⁵² Warum sollten sich aber die fraktalen, fragilen Konflikte im Sozialen anhand *einer* Linie und im Rahmen *einer* Ordnung arrangieren?¹⁵³ Im politischen Modell des *Agonismus* wird eine

151 Rechts und Links können für keinen Inhalt stehen, da sich ansonsten die Glieder der Äquivalenzkette sich ihrer Uneinigkeit bewusstwürden und sich jede Assoziation aufhebe. Wahl kann sich mithin nicht auf eine positive Programmatik beziehen, es kann keine positiven Bezüge und Einheitsstiftungen geben. Vielmehr meint Wahl im Mouffe eine Selbsteinordnung in ein politisches Lager, ohne dass damit konkrete, definitive politische Inhalte gemeint sein könnten.

152 Die Verknüpfung der Rechts-/Links-Unterscheidung mit dem Wettstreit von Parteien, die verschiedene Positionen repräsentieren sollen, kann entweder einen partizipativ-responsiven oder einen szenisch-dramaturgischen Schwerpunkt setzen. Entweder dienen Parteien einer Willensbildung oder aber einer ideologischen Absetzung. Dem Denken Mouffes entspricht die ideologische *Einteilung* eher, wobei so aus der Teilung eine Spaltung wird und sich die Dynamik der Absetzung noch durch das leidenschaftliche Eintreten für die eigene Seite potenziert. Für die Vermeidung der Spaltung bedarf der Konflikt der beiden Lager notwendig eines äußeren Absetzungspunktes.

153 Mouffe selbst verweigert sich konsequent jedem Versuch, Zustimmung in wie auch gearteten demokratischen Verfahren einzuholen: Es könne nicht darum gehen, wie sich eine Gesellschaft bestimme, sondern nur darum, dass es zwei Seiten gebe, ein für und ein wider, nach denen sich die *Welt* und die politischen Lager ordnen. Ein offenkundiges Problem ist dabei, dass Mouffes Denken nur die Konflikte zu integrieren vermag, die nach diesem dualistischen Modus funktionieren. Wenn nun aber der Feind ein *Anderer* wäre, oder gar im politischen Konflikt nicht zwei Seiten, sondern drei, vier oder zwanzig stritten, wenn also keine *reale* Konfrontation stattfindet, wenn die Welt in Minderheiten zerfiele oder uneindeutig (mit Barber: schmutzig) bleibe, vermag dann der Konflikt seine integrativen Potentiale zu entfalten? Andererseits plädiert Mouffe für eine Stärkung volkssouveräner Aspekte und politischer Emanzipation: Obgleich dieses Ansinnen in einem pluralistischen Rahmen verbleibt, deckt sich die Forderung der Einbeziehung der Bürger mit dem partizipativen Ansatz. Entgegen des Entzugs politischer Gestaltungskraft des Kollektiven und der Entäußerung an Bürokratien und Verfahren akzentuiert Mouffe die Relevanz politischen Teilhabe und -nahme. Auch wenn kollektive Identitäten und *Bänder des Wir* den Imperativen der Differenzlogik unterlägen, müssten doch politischen Arrangements gefunden werden, die eine Kommunalität ebenso zuließen wie ihre Gestaltung. Auch Mouffe denkt die Ordnung des Konflikts und unterliegt somit ihres eigenen Einspruchs. Der nächste Schritt bestünde in der Frage, ob Mouffe unter einem Mehr an Beteiligung eine qualitativ andere Form von Politik in Abgrenzung von repräsentativ-indirekten Strukturen oder eine Stärkung des Streits und damit der Bildungen politischer Identitäten meint. Kann Volkssouveränität im Streit zweier Seiten liegen oder verlangt dieser Begriff die Betonung des Verbindenden, des gemeinsamen Projektes?

Die Teilung der gesellschaftlichen Ordnung lässt sich weniger im Sinne eines symbolischen Verweisungszusammenhangs (Lefort) verstehen, vielmehr setzt sie zwei kollektive Entitäten in eine klare Konfrontation. Nun ist es die Frage, ob die Hegemonie/Gegenhegemonie oder der politische

bestimmte Form des Pluralismus ausgewiesen, ohne dabei der spezifischen ontologischen Situation des *Fehlens* des *Einen* gerecht zu werden. Wiederum reibt sich ein Ordnungsversuch mit dem Ordnungslosen: Geht es einerseits um eine gelingende politische Konstitution und entsprechende Institutionen, Strukturen und Prozedere, werden andererseits die Formierung von Ordnung überhaupt, von Einheit, Identität und Objektivität, herausgestellt und eher beobachtet als gestaltet. Den Ansprüchen des ontologischen *Fehlens* des *Einen* gegenüber ontischen *Fixierungen* wird hier nun eine gegenläufige Bewegung hinzugefügt, die Überformung der ontologischen Sphäre durch Strukturen der Ontik. Dabei ist zu beachten, dass Mouffe die Links/Rechts-Unterscheidung im Sinne einer gegenhegemonialen Abgrenzung und *Sie*-Bestimmung positioniert, um so das *dialogische*, dezidiert unideologische und instrumentell-*pragmatische* Politikverständnis der sogenannten *Neuen Linken* (Beck, Giddens ua.) zu kritisieren.¹⁵⁴ Weil sich die Sozialdemokratie nicht mehr *anders* verhielte oder genuin andere Politikinhalt hätte als die Konservativen/Neoliberalen/(Rechten?)¹⁵⁵, würden sie nicht mehr als Alternative wahrgenommen und so politische Potentiale verlieren. Offenkundig dient die Abgrenzung nach rechts und die Kritik am *Fehlen eigener* Standpunkte einer spezifischen *Sie*-Bildung, was auch dessen schwankenden Fokus erklären würde. Wenn Mouffe dann aber das *Fehlen* des Rechts/Links-Konflikts bemängelt, wäre dies eher ein Plädoyer für die eigene (politische) Relevanz als eine analytische Einsicht.

Zugleich geht mit der institutionalisierten Austragung eine repräsentative Aufhebung einher, in der die Formation der *Destitution*, Präsentation und Distinktion sowie die Entladung der *Dissense* in den stellvertretenden Wettbewerb politischer Parteien übertragen wird. Die *Präsentation* (Vergegenwärtigung, Vorstellung und Realisierung) gesell-

Wettstreit rechter und linker Lager die Teilung markieren. Politische Ordnung muss jedenfalls die Vielgestaltigkeit des Sozialen in diesen teilenden Dualismus übersetzen. Wenn wir die Rechts-/Links-Unterscheidung hier verorten, bleibt offen, warum und wie die Teilung eine Gesellschaft umfassen sollte: Warum stehen Rechts und Links für *die* gesellschaftlichen Alternativen, wie vermögen sie die Bindung der Pluralität? Die Zuordnung der hegemonialen Bewegungen reibt sich ebenso an dem zugesprochenen gesamtgesellschaftlichen Bezugsrahmen: Wenn die Einheit des Sozialen fehlt, sollten die Artikulationen keinen Vorgaben folgen. Kurzum bleibt offen, wie umfänglich die Rechts/Links-Unterscheidung das Ringen der Hegemonie mit der Gegenhegemonie abbildet.

- 154 Prinzipiell ist noch zwischen verschiedenen Bezugsefeldern zu unterscheiden: So begegnet Mouffe neben der gesellschaftspolitischen neoliberalen Hegemonie auch dem liberalen Zeitgeist politischer Theorie.
- 155 Rechts als politische Kategorie scheint weniger eine Abgrenzung rechts-radikaler Strömungen zu meinen als eine Konstruktion der Gegenhegemonie einer linken Position. Ob sich Rechts also durch Marktradikalismus, Faschismus oder einem Beharren auf überkommenen Familienbildern auszeichnet, bleibt der Zuschreibung eines *Sie* anheimgestellt. Mit wachsender Pluralität und Verschiedenheit der Akteure *einer* Gegenhegemonie geht die Notwendigkeit einer Verschärfung der Abgrenzung einher: Die Bindungskraft eines *Sie* bedarf mit steigender Differenz des *Wir* eine ebenso steigende Radikalität und Dämonisierung des *Sie*. Auffällig ist daneben, dass Mouffe in ihrer Kritik der theoretischen Selbstverortung der Sozialdemokratie die linke *Wir*-Bestimmung offenkundig untergräbt. Sie müsste die Unterschiede durch eine Darstellung der Hegemonie kaschieren, oder das *linke Projekt* spalten. [Ob die Sozialdemokratie überhaupt noch Teil dieses Projektes ist, können wir hier nicht klären.]

schaftlich relevanter und konstitutiver Konflikte obliegt mithin einer *Darstellung* der politischen Repräsentanten:

»Mobilisierung erfordert Politisierung, aber Politisierung kann es nicht ohne konfliktvolle Darstellung der Welt mit gegnerischen Lagern geben, mit denen Menschen sich identifizieren können; einer Darstellung der Welt, die die politische Mobilisierung von Leidenschaften innerhalb des Spektrums des demokratischen Prozesses zulässt.«¹⁵⁶ (ÜP, S. 35)

Eine Ebene der Darstellung (Ontik, Ordnungsversuche) muss von der *Wirklichkeit* (Ontologie, *Fehlen des Einen*, Ganzen, Letzten) unterschieden werden: Mouffe verlangt, dass den Bürgern eine Welt ohne Ambivalenz und Ambiguität präsentiert werde, auf dass diese sich mit Inbrunst hinter eine Sache, ein Lager, stellen könnten. Diese Trennung zwischen Bühne und Publikum geht mit einer Nivellierung der Zerstreuung der Konflikte und dem *Fehlen des Einen* einher, die Mouffe bislang als das Konstituens des Politischen reklamierte. Einerseits kann dies im Sinne Leforts als Versuch der Macht verstanden werden, den *leeren Ort* zu besetzen, andererseits spaltet Mouffe die Besetzung zwischen zwei konträren Akteuren auf, womit die Geltung notwendig und offenkundig nur gebrochen vorliegen kann. Gleichzeitig entzieht Mouffe mit ihrem Abstellen auf die szenische Darstellung den anderen Bereichen eigenständige politische Potentiale: Die Bühne, die Darsteller und die Art und Weise der Aufführung ist im *agon* fixiert. Wenn sich gesellschaftliche Konflikte auf der Bühne der Politik, des Streites der rechten und der linken Parlamentshälfte, darstellen und *aufheben* sollen, ist dies ein dezidiert anderes Modell als die gegenhegemoniale Emanzipation und steht so in einer Spannung zur *radikalen Demokratie*, wie sie von Mouffe konzipiert wird.

1.6 Der Pluralismus und die Stiftungen des Einen – Zwischen Konsens und Dissens

Nach der Erörterung der integrativen Implikationen der hegemonialen Formation, der *Wir/Sie*-Distinktion, des *konstitutiven Äußeren* und des *agons* können nun andere Formen und Figuren des *Einen* herausarbeitet werden. Berücksichtigt werden müssen dabei neben den *Sedimenten* und den kollektiven *Kontexten* auch die komplexen Bezüge der *Kooperation* (Ko/Operation/Opus), die geteilten politischen *Visionen* sowie die *ethisch-politischen Prinzipien*, die schon Erwähnung fanden.

Das *Fehlen letzter Gründe* und der imperfekte Status jeder Konstitution stehen der Ordnungsbewegung einer Gesellschaft und der Ausbildung *einer* hegemonialen Formation gegenüber. Auch wenn ihre Definition letztlich unmöglich bleibe, sei »jede Gesellschaft das Produkt einer Reihe von Verfahrensweisen (.), die in einem Kontext von Kontingenz Ordnung herzustellen versucht.« (ÜP, S. 25) Die hegemoniale Formation zeichne sich einerseits durch eine konstitutive Offenheit aus, durch ihre Kontingenz, Fallibilität und

156 Mouffe bezieht sich hier auf die Darstellungsebene, ohne diese allerdings theoretisch auszuweisen und sie von der Ebene der dann »realen« Konflikte abzugrenzen. Letztlich zeigt sich hier die Frage der Entstehung der antagonistischen Spannung an.

Prekarität: Durch das *Fehlen* des *Einen* und die Logik des *konstitutiven Äußeren* wohne jedem Versuch der Schließung und Definition sein Scheitern inne. Andererseits beansprucht die Hegemonie für ihre Setzungen unbedingte Geltung sowie Qualitäten der Legitimität, Autorität und Objektivität. Zugleich besteht die hegemoniale Formation selbst nur in einem kurzzeitig beruhigbaren Ringen sozialer Kräfte, deren versuchte *Fixierungen* Angriffs- und Kondensationspunkte gegenhegemonialer Praxen sind.¹⁵⁷ Das Verhältnis von Ordnung und Auflösung ist demnach komplex und geprägt von Ambivalenzen und positiven und negativen Verweisungszusammenhängen. Die Frage der Konstitution der Ordnung, also ihrer Ein- und Ausrichtung zwischen *Setzung* und *Aussetzung* wird im Weiteren durch eine Unterscheidung ontologischer und ontischer Bezüge eher verkompliziert als einsichtiger.

»A well-functioning democracy calls for a confrontation between democratic political positions, and this requires a real debate about possible alternatives. Consensus is indeed necessary but it must be accompanied by dissent. There is no contradiction in saying that, as some would pretend. Consensus is needed on the institutions which are constitutive of democracy. But there will always be disagreement concerning the way social justice should be implemented in the these institutions.« (PWA, S. 113)

Der antagonale Pluralismus soll nach Mouffe nicht absolut und unbedingt gelten, sie weiß um die Notwendigkeit eines *gewissen* konsensualen Niveaus: Auch wenn demnach ein substantieller *Fundus* von integraler Relevanz ist, würde seine Übertragung auf die gesamte politische Ordnung große Teile der politischen Praxis ersticken. Wie der (absolute) *Konsens* nicht den *Dissens*, so dürfe auch der (absolute) *Dissens* nicht den *Konsens* auflösen.

*

Die Distinktion zwischen dem Sozialen und dem Politischen hatten wir bereits vermerkt: Mouffe ordnet dem Politischen den *Prozess* der diskursiven *Formierung* und dem Sozialen den manifesten *Status* der *Formation* zu. In beiden Formen bleibe das *Fehlen* des *Einen* präsent, zugleich zeichne sich das Soziale durch die Hypostase ihrer eigenen *Konstitution*, also der Verschleierung ihres politischen Ursprungs und der Behauptung ihrer eigenen Evidenz und Eminenz, aus. Diesen Versuch der Schließung und Objektivierung beschreibt Mouffe als die Ausbildung von *Sedimenten*:

»Das Politische ist mit Akten hegemonialer Instituierung verknüpft. In genau diesem Sinne muß das Gesellschaftliche vom Politischen unterschieden werden. Das Gesellschaftliche ist die Sphäre sedimentierter Verfahrensweisen, d.h. von Verfahrensweisen, die die ursprünglichen Akte ihrer kontingenten politischen Instituierung verhüllen und als selbstverständlich angesehen werden, als wären sie in sich selbst begründet.« (ÜP, S. 26)

Auch wenn alle sozialen *Fixierungen* politische Setzungen und als solche Manifestationen hegemonialer Macht sind, macht Mouffe den Unterschied zwischen dem Politischen und dem Sozialen an deren Umgang mit dem *Fehlen des Einen* fest: Der Annahme des offenen, kontingenten und imperfekten Status im Politischen stehen die Versuche des Sozialen gegenüber, diesen Ursprung zu verschleiern. Durch die Hypostasierung seines *Grundes*, seines Status und seiner Qualität entzieht sich das Soziale nicht nur der ontologischen Ungewissheit, sondern ebenso seines *politischen* Ursprungs: Im Unterschied zum Status *des Politischen*, in dem das *Fehlen des Einen* explizit ist, weicht das Soziale dem unbedingten Anspruch der Uneinigkeit aus und stellt sich in seiner Ordnung als objektiv, evident und unkontrovers dar.

Diese Distinktion vor Augen stellt sich die Frage, ob die beiden Formen auf derselben Ebene anzusiedeln sind. Wenn *das Politische* an der Schnittstelle zwischen der Ontologie und der Ontik positioniert werden kann und zwischen der *negativen Essenz* und der Logik und den Konditionen der Setzung oszilliert, lässt sich das Soziale als eine Form der Ontik verstehen. Einer reflexiven, enthobenen Metaposition steht somit ein immanenter, konkreter Kontext gegenüber. Als Medium zwischen den Sphären lässt sich das Politische als Prozess der *Fixierung* verstehen, wobei es unentschieden zwischen dem ontologischen *Un-Grund* und der ontischen Manifestation schwankt. Letztlich lässt dies eine strikte Distinktion des Politischen und des Sozialen schwierig erscheinen. Die *Hegemonie* wiederum steht mit beiden Aspekten in Zusammenhang, die einseitige Zuordnung an *das Politische* scheint unangemessen. Einerseits unterliegt auch das Soziale den Bedingungen der *politischen* Setzung, nur *verdeckt* es den *Un-Grund*. Andererseits müssen auch den *politischen* Artikulationen einer hegemonialen Formation Ambitionen der *Verdeckung* attestiert werden: Die Annahme, dass sich die *Hegemonie* selbst nicht objektivieren und naturalisieren sollte – auf der Ebene der Selbstdarstellung –, ist schlicht unverständlich. Einerseits besteht der Bereich *des Politischen* aus hegemonialen und gegenhegemonialen Bewegungen und ist daher notwendig gebrochen, andererseits ist die versuchte Fixierung, die Setzung von Objektivität, Identität und Zusammenhängen gerade das Kennzeichen der hegemonialen *Fixierung*. Eine Trennung der Aspekte des Sozialen und der Hegemonie anhand der Verschleierung scheint mithin wenig fruchtbar. Beide entstammen politischen Ursprüngen, bleiben Ausdrücke sowie Artikulationen der Hegemonie und beanspruchen objektive Geltung. Ihren Setzungs- und Selbstausweisungsversuchen fehlt *ontologisch* alles Gewisse, Sichere und Definite, gleichsam teilen sie die Objektivierung und Naturalisierung als Strategien in der Ontik.¹⁵⁸ In ihrer neuesten Arbeit über

158 Bei der Gegenüberstellung gesellschaftlicher *Sedimentierung* und politischer Ungewissheit schwingt der Vorwurf mit, das Soziale und seine Sedimente würde unlauter auf eine Objektivität abstellen, ihre eigene Prekarität verschleiern und sich als alternativlos darstellen. Die Alternativlosigkeit sozialer Kontexte verweist dagegen eher auf die Lebenswelt und darf nicht mit dem TINA-Modell angewandter Politik verwechselt werden. Die Gegebenheit bestimmter Politik und unbestimmter Kontexte und Strukturen heben auf genuine und zu unterscheidende Zugänge und Verständnisse ab. Die Sedimente können letztlich als fundamentale Struktur der Ontik gedacht werden, denen der Verweis in die Ontologie und das *Fehlen des Einen* ebenso eingeschrieben bleibt. Positive Setzungen in der Ontik müssen sich gleichsam der ontologischen Negativität entziehen, jede politische Ordnung, Verbindung und Verbindlichkeit bedarf der *Behauptung* von Objektivität, Wahrheit und Gerechtigkeit.

den *Agonismus* lässt Mouffe (A, S. 138f.) die Trennung zwischen dem Sozialen und dem Politischen zugunsten einer Fokussierung auf die diskursiven Konstruktionsprozesse der Hegemonie bei Seite.

Die Suggestion der Faktizität, Transparenz und Plastizität, der Evidenz und Selbstverständlichkeit und der quasi-natürlichen Objektivität eines *common sense*, die mit der Ausbildung von *Sedimenten* einhergehen, können keinen a-politischen Quellen entstammen, keiner Transzendenz, Essenz oder Substanz: Die *Sedimente* müssen als Komponenten der hegemonialen Definition und der politischen Formation des Sozialen verstanden werden, als Ausdrucksformen der Macht ohne äußeren Ursprung. So fehlt den *Sedimenten* nach Mouffe jede objektive Qualität:

»Was in einem bestimmten Augenblick für die »natürliche« Ordnung gehalten wird – gemäß dem ihr entsprechenden »common sense« –, ist das Ergebnis sedimentierter Verfahrensweisen; es ist niemals Manifestation einer tieferen Objektivität, die sich von den Verfahrensweisen trennen ließe, denen es sein Dasein verdankt.« (ÜP, S. 27)

Mit den *Sedimenten* lässt sich eine spezielle Ebene der sozialen *Instituierung* beschreiben: Auch wenn sie keinen äußeren Grund haben und Aspekte der politischen Formation bleiben, verweigern sie sich selbst jedem Versuch ihrer Politisierung. Die *Sedimente* meinen implizite und latente Bestimmungen, die sich trotz ihrer konstitutiven Relevanz jeder Fassbarkeit entziehen. Die Frage ist, ob die *Sedimente* eine sublimale Strategie der Hegemonie darstellen, ihren eigenen Grund zu setzen und zu verobjektivieren – und der Hegemonie somit eine Kontrolle und Verfügung über die Sedimentausbildung zugestanden wird –, oder ob sie eher die latente Ordnung eines gesellschaftlichen Sinnraums beschreiben, in dem ebenso die Kontexte und Strukturen *kollektiver Identität* wie Annahmen des Klaren, Gewissen und Plausiblen angelegt sind. Gerade weil Mouffe den Ausdruck der *Sedimente* verwendet und damit einen unintendierten Prozess der *Ablagerung* impliziert, scheint das Verständnis im Sinne eines lebensweltlichen Kontextes zumindest nicht antithetisch. Die Bestimmung des Status der *Sedimente* bleibt letztlich diffizil: So ist unklar, ob sie ein Produkt der Setzung oder eine implizite Struktur neben der Setzung bezeichnen. Einerseits suggerieren sie das *Eine*, ein Wesen, einen Ursprung und Grund *kollektiver Identität*, die der *Instituierung* vorangehen und über der Zerrissenheit und Kontingenz des Sozialen stehen, andererseits lassen sie sich nur als Ausdrucksformen der Macht verstehen.¹⁵⁹ Wenn Mouffe ihren *imaginären* Charakter und politischen Ursprung hervorkehrt, wird die Problematik ihrer Wortwahl für die Bestimmung des Status deutlich: Die *Sedimente* lassen sich ebenso als Verkrustungen in einem fließenden Prozess der *Instituierung* verstehen wie sie die Existenz eines Grundes anzeigen, an dem sich die *Ablagerungen* bilden. Mit den *Sedimenten* suggeriert Mouffe zugleich eine Distinktion zwischen Setzung und Ablagerung: Sie bilden sich in, mit und neben der hegemonialen Formation, sie gehen mit ihnen einher, sind aber kein Teil ihrer direkten Setzung. Die *Sedimente* zeichnet demnach gleichzeitig ein Konnex und eine Distanz zur *Instituierung* aus: Zwar entstehen sie im Fluss des politischen Prozesses, ihre Fixierung scheint

159 Die Bildung dieser *Sedimente* bedarf wiederum keines Akteurs, keines festen Prozederes oder bestimmter Intentionen. Das Verbindende bildet sich auch in diesem Falle indirekt.

aber anderen Gründen, Logiken und Modi zu folgen. Kurzum kommt nach dieser Lesart den *Sedimenten* ein ebenso konstitutiver wie latenter Status zu, der sie zwar als Produkt der politischen Formation begreift, dieser aber nicht ihre Kontrolle oder Verfügung attestiert.

Als *unpolitischer Grund* der *politischen Formation des Sozialen* können die *Sedimente* als Kontexte und Konturen eines lebensweltlichen Sinnraums verstanden werden. Neben der Distanzierung zeigt sich die Parallelität zur Lebenswelt in der Bildung einsichtiger und überschaubarer Zusammenhänge: Es geht um bekannte wie vertraute Routinen, die Verlässlichkeit und Einschätzbarkeit vermitteln. Zwar stellen diese *Normalisierungsprozesse* ebenso *nur* Verkrustungen im Fluss sozialer Auseinandersetzungen dar, dennoch scheint in ihnen eine Orientierung, eine Ordnung und Übersicht der *Welt*, möglich. Individuen begegnen diesen Strukturen als in sie Geworfene, als seien diese *schon immer da*, evident, intuitiv und vertraut. Dieser Bereich entzieht sich der gesellschaftlichen Konfliktaustragung, er kann kein Teil kritischer Aufmerksamkeit sein, denn zum Zeitpunkt seiner Wahrnehmung verliert er seinen Status und seine Funktion. Mit diesem subtilen und gleichsam konstitutiven Bereich, der sich der bewussten Einsicht wie intendierten Zugriffen und Gestaltungen entzieht, führt Mouffe eine fundamentale gesellschaftliche Instanz ein, die sich als *vorpolitische* und konsensuale Quelle der Integration im Sinne einer Ausbildung *kollektiver Kontexte* verstehen lässt. Gleichsam verortet sie die *Übereinstimmung* in der Grundanlage der Ontik, und muss somit das *Fehlen des Einen* in der Ontologie nicht aufgeben. Die beiden Bewegungen, die konstruktive Setzung und die Einbindung in die Kontexte, sind nach Mouffe im Sinne Heideggers als *Existenziale* zu verstehen, als *notwendige Dimensionen gesellschaftlichen Seins*, die sich aber aus der Sicht des außen-stehenden Beobachters ohne Wissen um Kontexte kaum trennen ließen.¹⁶⁰

*

In den Formen *agonaler* Demokratie manifestiert sich ebenso ein spezifischer Status wie sich Bezüge des *Ko* und des *Sens*, also der Raum und der Sinn einer politischen Formation, ausbilden, denen *Annahmen* des *Einen* innewohnen. Zugleich wird die *Konstitution* einer politischen Ordnung nach Mouffe gerade durch die Zulassung von Konflikt gewahrt: In der Austragung von *Dissens* werde nicht nur ein produktiver Umgang mit der Uneinigkeit und der fehlenden Definität möglich, sondern ebenso die Ausbildung von Identität, die Sinnhaftigkeit politischer Ordnung und die Vitalität demokratischen Ringens um kollektive Bestimmungen. Der *Agonismus* erkenne die Logik der *Destitution*, die Distinktion und Diskriminierung, ebenso wie das emanzipative Begehren, Kritik und Affekte als Ausdrucksformen politischer Praxis an und übertrage ihre Energien produktiv in seine politische Ordnung. Zugleich hebe die *agonale* Konstellation die Radikalität der Konflikte mit der Entladung im normierten Kampf auf.¹⁶¹ Politische Praxis benötige die Struktur

160 Diese Züge zeigen wiederum eine Nähe zu Lefort, obgleich dieser das Streben der Schließung der Macht selbst zuschreibt und in den Kontext gesellschaftlicher *In-Form*-, *In-Szene*- und *In-Sinn*-Setzungsprozesse stellt.

161 Leidenschaften gegenüber sind liberale Politikkonzepte blind, teilweise ablehnend. Jedenfalls ist eine konstruktive Einbindung affektiver Impulse nicht angedacht: »The liberal claim that a universal

und die Dynamik von Gegnerschaftsbezügen, dann nur in einem geregelten Wettstreit zwischen *uns* und *denen* könne dieser Streit im System gehalten werden. Daneben bedürfe die Auseinandersetzung eines bestimmten *kom-positionellen* Arrangements, das eine Ordnung des Streits erlaubt: So kann der Streit nur *mit* dem Gegner, auf mehr oder weniger bestimmte Weise und über mehr oder weniger bestimmte Themen erfolgen. Der leidenschaftlichen Vertretung einer Seite ist also stets die Anerkennung des politischen Gegners und des geteilten Reglements eingeschrieben.¹⁶²

Zugleich bleibt die Logik der *Destitution* ebenso aktiv wie konstitutiv: »Um *politisch zu handeln, müssen Menschen sich mit einer kollektiven Identität identifizieren können, die ihnen eine aufwertende Vorstellung ihrer selbst anbietet.*« (ÜP, S. 36) Diese Aufwertung kann aber im *Agonismus* nicht auf Kosten der anderen Partei gewonnen werden, sie kann sich nur in der umfassenden Sinnvermittlung der Gegnerschaften und deren Stiftung *kollektiver Identitäten* formieren. Gerade weil Gegner als interne, anerkannte Kontrahenten behandelt werden, sie also unhinterfragbar Teil des Kollektivs mit gleichen Rechten und gleicher Würde sind, kann sich der Einzelne von ihnen kaum radikal und chauvinistisch absetzen. Im *agon* ist die eigene Aufwertung also begrenzt, die Gegnerschaft verbindet mehr als dass sie trennt. Ihre *Übereinstimmung* bedarf aber eines äußeren *Sies*, das diese geteilten Bezüge zu stiften vermag, und die Gemeinsamkeit der Gegner zugleich auf die auf das Minimum der Absetzung von einem gemeinsamen *Außen* beschränkt. Wenn sich die Aufwertung allerdings von dem *Außen* her bestimmt, muss sie dann wiederum die (inneren) Gegner umfassen: Die Frage ist also, ob es ein *Sie* geben kann, welches beide Gegner verbindet und an dem sich Aufwertungen abstoßen können. Eine andere Frage ist, wie die Aufwertung *kollektiver Identitäten* mit der Differenzlogik und der reinen Negativität sozialer Beziehungen vermittelt werden kann. Halten wir die Spannung fest, die zwischen einer leidenschaftlichen politischen Identität, die sich um eine distinkte Ideologie

rational consensus could be produced by an undistorted dialogue, and that free public reason could guarantee the impartiality of the state, is only possible at the cost of denying the irreducible antagonistic element present in social relations, and this can have disastrous consequences for the defense of democratic institutions.« (PLL, S. 140) Das Politische verschwinde aber nicht, es werde nur verschoben, wobei es sich dadurch auch dem Verständnis, der Bearbeitung und konstruktiven Einhegung entzöge.

- 162 Mouffe (RPC, S. 195f.) setzt sich dezidiert von *Gefühlen* ab, es ginge nicht um eine Form mitführenden Entgegenkommens, sondern um einen Ausdruck des Archaischen und des Irrationalen. Mouffe fasst dies auch mit Freud als *libidinal investment*, einem »*attachment of strong, intense emotional energies to an issue, person, or concept.*« (DR, S. 111; aus dem Text wird nicht ersichtlich, ob es sich um eine Äußerung Mouffes oder eine Anmerkung des Interviewpartners handelt) Kurz gesagt geht es nicht um das Modell eines Debattierklubs, sondern um den Typus der Ultras, die in einer recht eigenen Weise ihrer Leidenschaft für ihren jeweiligen Verein frönen – ob die Begeisterung auch der sportlichen Arena zukommt, kann indes bezweifelt werden. Mihais (2014) Versuch, agonale Gefühle zu bestimmen und im Sinne einer entsprechenden Demokratie fruchtbar zu machen, entgeht dabei just die archaische Wildheit, um der es Mouffe geht. Kurz: Mouffe nimmt nicht an, dass Leidenschaften über reflexive Selbsteinsicht oder Vernunftabwägungen produktiv gelenkt werden können, sondern dass sie über die politische Auseinandersetzung, der Bestimmung des *Wirs* und des *Sies*, eine Möglichkeit haben, sich zu entfalten und der Bildung politischer Identitäten dienlich zu sein. Ohne es hier ausführen zu können, vermute ich, dass sich beide Ansätze nicht unbedingt ausschließen, aber unterschiedliche Akzente setzen. Weiterführend zur Relevanz emotionaler Aspekte für demokratietheoretisches Denken siehe Weber (2016).

herum formiert und auflädt, und einer beruhigten und beruhigenden Ordnung, die auf einer Anerkennung der Kontrahenten und deren politischen Visionen aufbaut.

Die integrative Qualität der politischen Ideologien und Visionen behandelt Mouffe nicht prominent, allenfalls im Sinne einer schwachen *Hoffnung* auf Systemveränderung. Angesichts der Betonung der Aneignung, der Notwendigkeit von Alternativen und des gegenhegemonialen Impetus erscheint diese Zurückhaltung bei der Besprechung politischer Entwürfe und ihres Potentials an Sinnstiftung überraschend. Ein Grund könnte sein, dass Ideologien schwer einhegbar sind, und Mouffe den *Agonismus*, der infolge dieser Radikalisierung gefährdet werden könnte, schützen will. Neben ihrer Dynamik ist den politischen Visionen auch ein Risiko eigen, das Mouffe ebenso meiden muss: Politischen Entwürfen wohnt eine Tendenz inne, in der Bestimmung ihrer Identität von einer evidenten und eminenten Qualität auszugehen und somit den Bedingungen der *negativen Essenz* zu widersprechen. Beide Aspekte hemmen darüber hinaus die Transformation in Gegner und damit die Ausbildung des *agon*: Neben der Disqualifizierung alternativer politischer Entwürfe geht mit den Visionen auch qua Absetzung eine Loslösung aus dem institutionellen, prozeduralen Arrangement der Gegnerschaft einher, woraus wiederum die Absicht einer parteiischen Veränderung des *agon* resultiert. Die *agonale* Ordnung selbst wird politisiert und kann somit ihrer grundlegenden Funktion, also der Konstitution der Gegnerschaft, nicht mehr nachkommen: Im Sog politischer Ideologie wird das Arrangement brüchig, eben weil es in Frage steht. Ein weiterer Grund der Zurückhaltung könnte die Skepsis gegenüber den Potentialen der Aneignung sein, also die Postulate der Machbarkeit bzw. Kontrollierbarkeit sozialer wie politischer Beziehungen und Gefüge.¹⁶³ Die Position der politischen Visionen bleibt ambivalent, stehen diese doch einerseits *zwischen* den Gegnern und lösen deren Bezugnahme auf, indem sie die jeweilige Seite normativ-ideologisch objektiviert; andererseits sind sie Motiv der verbindenden gegnerschaftlichen Auseinandersetzung.

In der Bestimmung des *Einen*, das die politische Ordnung koordiniert und konsolidiert, entwickelt Mouffe das Modell eines *konflikthaften Konsenses*. In diesem wird die Notwendigkeit eines bestimmten Grades an *Übereinstimmung* akzeptiert, dem *Dissens* zugleich eine konstitutive Relevanz zuerkannt und beide in ein konstruktives Verhältnis gesetzt. *Konsens* und *Dissens* stehen in einem Verweisungszusammenhang, in dem sich beide Aspekte ebenso aneinander reiben wie sie sich gegenseitig stützen und voneinander abhängen.¹⁶⁴ Die Relevanz des Konflikts und seiner Austragung bedarf für das Konzept

163 Mouffe scheint in ihrer Anknüpfung an visionäre Integrationspotentiale skeptischer geworden zu sein. So war die positive Berufung auf politische Visionen von Mouffe und Laclau ein Kritikpunkt, den auch Spitta aufgenommen hatte. Das utopische Moment sollte als Absetzungsdimension die Kritik an der hegemonialen Formation überhaupt erst ermöglichen. Im Zuge der Betonung des *Agonismus*, der Mouffes späteres Werk maßgeblich bestimmt, ergeben sich Verschiebungen: Weil der Antagonismus nun zwischen zwei Gegnern verhandelt werden soll, muss das Utopische zurückgedrängt werden, weil es durch seine Dynamik auch die Gegnerschaft potentiell bedroht.

164 Jones (2014, S. 22) stellt die berechnete Frage, warum es Akteuren, denen ein *rationaler Konsens* unzugänglich bleibt, möglich sein soll, sich auf einen gemeinsamen Grund zu beziehen, auf gemein-

Mouffes keiner weiteren Ausführung. Seine Realisierung in einem *agon* setzt jedoch genuine Prämissen und Bedingungen voraus, die als ein Fundus *unter*, als Kontext *neben* und als Reglement *über* dem Konflikt stehen. Die Ordnung des *Dissenses* situiert somit als *Kom*-Position außerhalb des Konflikts und entzieht sich der *negativen Ontologie*. So muss Mouffe bestimmte Konditionen, Konventionen oder Kontexte annehmen und auszeichnen, um die Radikalität des Antagonismus zu beschränken und einen Konnex der streitenden Parteien zu versichern. Eine Quelle dieser integralen Ordnung besteht in der hegemonialen Formation, die sowohl die hegemonialen wie die gegenhegemonialen Kräfte umfasst. Auch der *agon* und seine prozeduralen und normativen Konditionen und die *Sedimente* der Gesellschaft, also der kollektive *Fundus*, lassen sich im Sinne geteilter Grundlagen verstehen. Eine dritte Quelle des *Konsenses*, der den *Dissens* ermöglicht, sind geteilte *ethisch-politische Prinzipien* (*Gleichheit und Freiheit für alle*). Weil es über die Bedeutung, Relation und Gewichtung dieser Werte nie Einhelligkeit geben könne, müsse es

same ethisch-politische Werte, und verweist als Antwort auf Mouffes Konzept des konflikthaften *Konsens*, der konzeptionell weit weniger anspruchsvoll sei. Die Zustimmung beschränke sich so auf eine Vorverständigung der Spielregeln, sie blieben diffus und so könnte sich eine Vielzahl politischer Assoziationen einerseits ein grobes Verständnis der Prinzipien teilen und andererseits für die jeweilige Auslegung des allgemeinen Wohls eintreten. Die Zustimmung, die Jones hier einführt, suggeriert eine Politisierung und einen möglichen, wenn auch nur diffusen, gemeinsamen Horizont, der sich in Mouffes Konzept kaum verorten lässt. Geteilte Bezüge können im Denken Mouffes sich ihres antagonistischen Ursprungs nicht entledigen, sie können nicht positiv durch ein Einvernehmen der Beteiligten geschöpft werden und sie können sich nicht aus der Abhängigkeit einer Bindung an *Wir/Sie*-Bestimmungen lösen. Jones stellt Mouffes Doppelstrategie heraus, um das Fehlen von kooperativer kollektiver Selbstbestimmung zu kaschieren: Zum einen verweist uns Mouffe auf einen politisch entleerten, gleichsam aber ideologisch-radikalisierten Dualismus politischer Lager, der die Individuen nicht über Programmatiken oder Willensbildungsprozesse bindet, sondern durch Identifikationsbildungen in den Bestimmungen von *Wir* und *Sie*. Politische Praxis verliert so (fast) jedes Potential positiver Setzung: Rechts und Links sind nicht homogen, können sich folglich nicht auf ein gemeinsames Programm, eine gemeinsame Weltsicht und Identität einigen und nur *über* einen ablehnenden Verweis auf den Gegner integrieren. Der *agonale* Konnex, die Regeln des Konflikts, entzieht sich, wie wir oben schon erwähnten, des Zugriffs durch die Konfliktparteien, er kann nur als unhinterfragte Konvention, der beide Seiten nachkommen, die Gegnerschaft stabilisieren. Mouffe zieht hier einen *consensus omnium* Fraenkels ein, eine, wenn auch diffuse, *Übereinstimmung* (nicht *Übereinkunft*) der Spielregeln und Grundwerte des politischen Spiels und Spieler, wobei Mouffe die Möglichkeit ablehnt, die Spieler können sich selbst auf Regeln des Spiels einigen. Die Schachspielenden können weder selbst Regeln bestimmen noch können sie über die Auslegung von Regeln streiten, außer zum Preis des Spielabbruchs. Neben den Dualismus des politischen Lagerkampfes tritt eine lebensweltliche Einbindung: Die ethisch-politischen Prinzipien bilden einen entzogenen Kontext, in dem sich die Akteure verhalten, ohne dass diesen bewusst reproduzieren noch affirmativ bejahen müssten. Der Zustimmung, die Jones postuliert, liegt keine Alternative zugrunde. Den politischen Akteuren steht es nicht frei, sich gemäß den ethisch-politischen Prinzipien zu verhalten, es denn zum Preis eines Absinkens in den *Naturzustand* der antagonistischen Feindschaft. Viele Probleme entstehen dadurch, dass Mouffe die Integration der ethisch-politischen Prinzipien zugleich (diffus-)einvernehmlich und konflikthaft denken will, wobei die Einvernahme ein geteiltes Fundament stiften und der Konflikt politische Identitäten, in die ebenso Konflikt und abgrenzende Gegnerschaft eingetragen ist, bilden soll. Ich nehme an, Mouffe will so die lebensweltliche Einheitsstiftung entschärfen, eben indem sie sie mit Konflikten auflädt und als diffus entkräftet. Es vermischen sich lebensweltliche und bewusst-wilentlich-autonome Aspekte.

Streit um ihre Interpretation geben und diese Uneinigkeit ist es, was die *pluralistischen Demokratien* belebe. (Vgl. ÜP, S. 43) Gleichwohl muss dem Streit um die Auslegung der normativen Prinzipien ein *gewisser Grad an Konsens* inform eines *gemeinsamen Regelkanons* (ÜP, S. 70) vorangehen:

»I agree with those who affirm that a pluralist democracy demands a certain amount of consensus and that it requires allegiance to the values which constitute its »ethico-political principles«. But since those ethico-political principles can only exist through many different and conflicting interpretations, such a consensus is bound to be a »conflictual consensus«.« (AM, S. 103)

Mouffes Versuch, die konsensuale *Übereinstimmung* in den Prinzipien selbst konflikthaft aufzuladen, kann nicht wirklich überzeugen: Einerseits weist sie den einvernehmlich geteilten Prinzipien eine konstitutive Relevanz und eine integrale Qualität für pluralistische Demokratien zu, andererseits desavouiert sie deren Potential an Integration, indem sie den *Konsens* der Pluralität und Heterogenität der Interpretationen aussetzt. Ihr Versuch, den Konflikt über die Bindung an Prinzipien formal einzuhegen, reibt sich an der Politisierung via Auslegung. Die Frage ist, auf welcher Ebene die Prinzipien dann noch als ein kollektiver Nexus der Absicherung der Ordnung dienen können: Ihrer Offenheit, die den *Dissens* zulässt, steht ihre Definität gegenüber, auf dem ein geteilter Konnex beruht.

Nach Mouffe konstituiert sich die radikal-demokratische Staatsbürgerschaft über ein Bewusstsein gemeinsamer Werte: Wir teilen zwar unsere Präferenz der *Freiheit und Gleichheit aller*, aber nie dieselbe Auslegung. Die Werte können so nur als *diffuser* Hintergrund wirksam werden, im Sinne einer Gewissheit der Teilung einer gemeinsamen Kultur und eines Wertekanons, dessen Identität ebenso ambig wie ambivalent bleiben muss. Gleichzeitig sollen die Werte jedoch dem Streit ausgesetzt sein: Identitäten formieren sich *im* Konflikt, *in* der Abgrenzung, also müssten Staatsbürger um Interpretationen streiten, um sich als Bürger zu bilden.¹⁶⁵ Die Spannung ist offensichtlich: Der Bürger muss leidenschaftlich für seine Interpretation kämpfen und sich gleichzeitig der *eigentlichen* Gemeinsamkeit der Prinzipien bewusst bleiben. (Vgl. RPC, S. 175ff.) Auch wenn sich die beiden Aspekte nicht unbedingt ausschließen, besteht zwischen ihnen doch eine Reibung, die das integrative Potential der Prinzipien einschränkt.

✱

Um die Funktion der *ethisch-politischen Prinzipien* verstehen zu können, lohnt es sich, einen Blick auf Mouffes Arbeit über die Ausbildung politischer und sozialer Zusammenhänge, *politischer Gemeinschaften und demokratischer Bürgerschaften* zu werfen. Die Konstituierung dieser Identitäten hänge elementar mit dem Deutungsstreit der Staatsbür-

165 Wie Ruitenberg bemerkt: »However, she believes the common ground consists only of the recognition of the other's right to hold an opposing view, and a commitment to the fundamental »ethico-political values of liberty and equality for all«. Disagreement about the interpretation of those values is at the heart of politics.« (Ruitenberg 2010, S. 43; Zitat von Mouffe 2005, S. 121) Ein Bewusstsein der Unterschiedlichkeit verbindet sich mit dem leidenschaftlichen Eintreten für die eigene Konzeption.

gerschaftsverständnisse zusammen: »*The way we define citizenship is intimately linked to the kind of society and political community we want.*« (DC, S. 60) Zunächst arbeitet sich Mouffe an den liberalen und kommunitaristischen Auffassungen der Staatsbürgerschaft ab: Der liberale Ansatz verenge sich auf negative Abwehrrechte gegen staatlichen Beeinträchtigungen individueller Freiheit, der kommunitaristische Ansatz hingegen basiere auf *einer substantiellen Idee des gemeinsamen Guten*.¹⁶⁶ Genüge der liberale Ansatz mit seiner Priorität des Rechten und der damit ausgeschlossenen *Privilegierung einer partikularen Konzeption des Guten* den Imperativen des Pluralismus, so biete der Kommunitarismus partizipatorische und gemeinschaftsorientierte (*kommunale*) Potentiale. Beiden Ansätzen wohnten aber auch Defizite inne: Das liberale Modell reduziere die Bürger zu unpolitischen, unpartizipativen, unsozialen, privaten Interessenverfolgern und den Staat zu einem formal-rechtlichen Rahmen, der die negative Freiheit zu sichern habe. Das kommunitaristische Modell widerstrebe den Pluralismus, wenn es Aspekte des Kommunalen und Kollektiven privilegiere, und so die staatliche Instanz und Garantie des *Einen* verabsolutiere. Beide Modelle erwiesen sich letztlich als mangelhaft in ihren Konzepten der Bildung *politischer Identität demokratischer Subjekte*. Aufgrund der Relevanz sowohl des liberalen Denkens als auch liberaler politischer Errungenschaften für die Entwicklung moderner Demokratie und die Anerkennung des Pluralismus, des Rechts und der individuellen Freiheit, der Trennung von Kirche und Staat sowie der Entwicklung einer Zivilgesellschaft, kommt auch Mouffe (DC, S. 62) nicht umhin, sich affirmativ zur selektiven Übernahme des liberalen Gedankenguts zu bekennen.¹⁶⁷ Im Gegenzug stellt Mouffe der Betonung der *negativen Freiheit*, also des Rechten vor dem Guten, keine adäquate Leistungen des Kommunitarismus gegenüber, mit der sich politische Potentiale *positiver Freiheit* verknüpfen ließen, Akzente der Kooperation und der Gestaltung des Zusammenlebens. Vielmehr verweist Mouffe mit Rawls auf eine Einsicht des liberalen Prozeduralismus, wonach qua Pluralität verbindliche, geteilte Maßstäbe nur unabhängig von partikularen Einflussnahmen Bestand haben können.¹⁶⁸ Die Priorität des Rechten vor dem Guten dürfe aber nicht wie bei Rawls in der abstrakten Universalität der Rationalität idealisiert werden, könne es sich doch nie aus dem Kontext einer konkreten Gesellschaft lösen.¹⁶⁹ (Vgl. DC, S. 64f.) Mouffes Argumentation bezieht sich dabei nicht auf eine *lebensweltliche* Eingebundenheit, sondern auf die konkrete Ordnung einer politischen Gemeinschaft und des Rechten. Für die Anbindung des Rechten an gegebene Kontexte weist Mouffe auf

166 Wie wir schon gesehen haben, ist dieses Argument zumindest auf Barber nicht anwendbar. Ganz im Gegenteil wird Mouffe einen Vorschlag entwickeln, der sich durchaus mit der Perspektivenumstellung Barbers verbinden lässt.

167 Die *Verteidigung der liberalen Demokratie* Mouffes ist auch Thema eines Aufsatzes von Rzepka und Straßenberger (2014).

168 Im Falle Rawls war das entscheidende Instrument der Verallgemeinerung die Vernunft, wie wir dargestellt hatten.

169 Wenn Mouffe nun schon die Gebundenheit anerkennt, wäre es die Frage, inwieweit die liberalen Beiträge für demokratische Ordnungen konstitutiv sind – die Betonung des Individuums, dessen Freiheit vor dem Staat und Lösung von religiösen Kontexten scheinen zwar sinnig, aber nicht notwendig universalisierbar außer zum Preis der Verengung des Demokratiebegriffs. Mouffe selbst verweist mit Taylor auf die kontextuelle Gebundenheit liberalen Denkens, ohne auf die Konstitutionsbedingungen moderner demokratischer Politik Bezug zu nehmen.

ein Argument Taylors hin, nachdem der *Individualismus* selbst ein kulturelles Erzeugnis sei.¹⁷⁰ Diese Gebundenheit wird sowohl für Rawls' Anspruch der Neutralität als auch für Mouffes Verweis auf die Hegemonie zum Problem: Wenn das Rechte, die Institutionen wie das Recht und die kulturellen Grundnormen, keine Allgemeinheit und Unvoreingenommenheit beanspruchen können, muss eine Gegenhegemonie just an dieser Stelle ansetzen. Das Rechte wird so selbst zu einem Guten, das in hegemonialen und gegenhegemonialen Praxen aufgerieben wird. Mouffe steht letztlich vor dem gleichen Problem wie Rawls: Es gilt, eine allgemeine Ebene auszuweisen, die *über* den pluralistischen Interessen und dem Ringen der Hegemonie steht und die Kontrahenten verbindet, und die gleichsam die Interessen wenn nicht auszugleichen, dann doch produktiv zu arrangieren vermag. Die kommunitaristische Kritik macht nicht nur die soziale Eingebundenheit entgegen dem Individualismus stark, sie spricht sich ebenso entgegen dem abstrakten Modell für die kontextuelle Bindung historischer, sozialer und kultureller Bezüge aus. Mouffe greift dieses Argument nur in abgeschwächter Form auf und vernachlässigt dessen Kritik an der Konzeption des Rechten. Zugleich teilt sie die kommunitaristische Kritik, wonach es dem liberalen Modell infolge dessen Akzentuierung des Individualismus und der Trennung der privaten und der politischen Sphäre an einem Verständnis gemeinschaftlicher politischer Praxis fehle und jedes Konzept positiver politischer Freiheit im Verdacht der Heteronomie stehe.¹⁷¹ Der pluralistische Horizont führt beim liberalen Denken, wie Mouffe durchaus zu Recht vermerkt, zu einer Verengung der politischen Aktivität und zu einer Verschiebung hin zu privaten Konflikten: Eben weil die Bürger nicht über sich gemeinschaftlich bestimmen und entscheiden können, bliebe der politische Bereich notwendig allgemein und die Interessenartikulation notwendig partikular.¹⁷² Ob Mouffe selbst diese *Leere* zu vermeiden und eine gemeinschaftliche politische Praxis zu begründen vermag, kann indes bezweifelt werden.

Mouffe selbst sieht sich dem Pluralismus verpflichtet und denkt vom ungebundenen *Vielen* aus: Sie verknüpft ihre Begründung der Notwendigkeit der Priorität des Rechten vor dem Guten mit dem Verweis auf Leforts Ungewissheitsdispositiv der Moderne, nachdem jeder letzte Garant des *Einen* verloren gegangen sei. Das Rechte stelle auf geteilte Verbindung und Verbindlichkeit ab, die eben kein Ausdruck konkreter politischer Entscheidungen, sondern akzeptierter politischer Verfahren sei. Assoziationen können

170 Mouffes Argumentation ist – sofern ich sehe – auf die Theorie der Gerechtigkeit hin ausgerichtet. Der entsprechende Artikel Mouffes (DC) stammt von 1992, Rawls' *Politischer Liberalismus* erschien 1993, obgleich vorher erschienene Artikel Gedanken vorwegnahmen.

171 Um Berlins Argument der Unvereinbarkeit negativer und positiver Freiheit auszuhebeln, verweist Mouffe (DC, S. 63) auch auf Skinners Erarbeitung eines republikanischen Modells der Bürgerschaft, das neben einer grundsätzlichen Einholung der negativen Freiheit auch auf bürgerliche Tugend und Partizipation verweise. Neben der Interessenverfolgung müssten sich die Bürger als Mitglieder eines freien Staates verstehen und an dessen politischen Geschicken teilhaben. Nur in der Anerkennung der öffentlichen Sphäre und der eigenen Beteiligung ließe sich die private Freiheit garantieren.

172 Jones (2014, S. 22f.) verweist darauf, dass der Ausschluss leidenschaftlicher öffentlicher Auseinandersetzung im liberal-deliberativen Denken aufgrund deren Gefährdung des *rationalen Konsenses* zu einem Defizit führe, weil sich so affektive Potentiale außerhalb der politischen Sphäre entluden und diese potentiell gefährdeten.

sich also nicht über direkte Formen bilden, würde dies doch mit der Einsicht und Transparenz, Aneignung und Gestaltung eine definite Identität und Machbarkeit der Gesellschaft annehmen, vielmehr muss sich die *Annahme* des *Einen/nden* mit einem geteilten prozeduralen Arrangement begnügen. Wenn Mouffe nun die Priorität des Rechten über eine *ontologische Situation* herleitet, ist dies ein Sprung von einer phänomenologischen Beschreibung (ontologisch) zu einer normativen politischen Theorie (ontisch): Aus dem unmöglichen Ausweis einer ontologisch gewissen Disposition folgert Mouffe eine entsprechende politische Ordnung. Wie schon erwähnt, ist ein negativer Bezug auf ontologische Gewissheiten eine ebenso unredliche Kausalität wie eine positive Relation – jedenfalls sofern die Ontologie als unzugänglich verstanden wird.¹⁷³ Neben den Komplikationen der Übertragung ontologischer und ontischer Ausweise ergibt sich zudem das Problem, dass aus dem Signum der *Grundlosigkeit* und den Unmöglichkeit jeder *Begründung* nicht nur die Priorität des Rechten gefolgert wird, sondern ebenso soziale Zusammenhänge, also Aspekte kollektiver Konventionen und Kontexte, negiert werden. Mouffe geht es nicht um das Spiel der Setzung und Zersetzung, der Formation und Auflösung, sondern um eine am ontologischen Status ausgerichtete politische Ordnung, die dem *Fehlen* des *Einen* nachkomme. Die *Grundlosigkeit* der *negativen Essenz* führt so zu einer Beziehungslosigkeit des Sozialen, infolge der nur neutrale und dekontextuale¹⁷⁴ Bezüge noch Heteronomie und mangelhafte ontologische Rekurse vermeiden können. Kurz: Weil das Innen *leer* bleiben muss und sich nur in einer äußeren Abgrenzung zu vereinen vermag, müssen alle geteilten Bezüge unbestimmt, neutral und ohne politische Aufladung bleiben. Gleichzeitig lehnt Mouffe jede *Vorordnung*, jedes Allgemeine und (Vor-)Bestimmte als *Übergriff* ab und begegnet diesen mit dem Verweis auf *die* ontologische Situation. Das Gesetzte kann sich nur *in* der Setzung rechtfertigen, alle Verbindung und Verbindlichkeit wird der Zustimmung des Einzelnen und der *Vielen* überantwortet. Mit dem Pluralismus will Mouffe eine politische Ordnung anbieten, die diese Imperative aufgreift. Im Ansatz des Pluralismus steht jedoch der Akzentuierung des vereinzelter *Vielen* und dessen negativen Freiheit, also liberalen Aspekten, kein *positiver* Kontrapunkt gegenüber: Die Transformation des *Vielen* in *Eines*, die wir als eine politische Funktion bestimmt hatten, bleibt ohne Ort, sind jeder das Einzelne übersteigenden Verbindung doch Risiken der Heteronomie inhärent. Das Innen muss *leer* bleiben: Das Denken der

173 Zur Verdeutlichung: Einerseits beharren wir darauf, dass es unmöglich ist, zu wissen, wie der Kosmos entstanden ist, andererseits schließen wir eine Beteiligung Gottes aus. Die ontologische *Un-gewissheitsgewissheit* muss mit einer konsequenten Unzugänglichkeit zusammenfallen. *Unser* Wissen, Verstehen und Denken verbleibt in einer fundamentalen, ontischen Befangenheit über einfache kulturelle Prägungen hinaus. Mouffes ontologische Begründung vermeint demnach, über die Ontik hinaus Gewissheit behaupten zu können und setzt sich damit in eine Position, die sie selbst kritisiert.

174 Die Enthebung von konkreten wie partikularen Einbindungen nimmt sich in Mouffes Konzeption durchaus unterschiedlich zu Rawls' Ansatz aus. Beide müssen aber eine ausgleichende Ebene einführen, die eine Einheit im *Vielen* zu stiften vermag. Wir werden dies beim *societas*-Modell verdeutlichen.

Absetzung und des Prozeduralismus buchstabieren diesen negativen Anspruch nur unterschiedlich aus.¹⁷⁵

Der Spannung zwischen Pluralismus und Ordnung, zwischen dem ungebundenen *Vielen* und dem Zwang gemeinsamer Setzung, begegnet Mouffe mit dem Versuch einer Vermittlung positiver und negativer Freiheit: Ein *ethischer Charakter moderner Staatsbürgerschaft* solle sowohl mit dem Pluralismus als auch mit der Priorität des Rechten kompatibel sein und gleichzeitig der *Entwertung* bürgerschaftlichen Engagements sowie der Auslösung sozialen Zusammenhalts entgegenwirken:

»What we share and what makes us fellow citizens in a liberal democratic regime is not a substantive idea of the good but a set of political principles specific to such a tradition: the principles of freedom and equality for all. These principles constitute what we can call, following Wittgenstein, a »grammar« of political conduct. To be a citizen is to recognize that authority of such principles and the rules in which they are embodied, to have them informing our political judgment and our actions.« (DC, S. 65)

Mouffe plädiert für eine Staatsbürgerschaft, die sich um die Anerkennung ethisch-politischen Prinzipien und ihrer Regeln formt. Zugleich eröffne sich in der Auslegung geteilter Prinzipien der Konnex einer kollektiven Ordnung, des politischen Verhaltens und Urteilsvermögens (*Sens*). Nun ist die Frage, ob das integrierende Moment die geteilten Prinzipien, die geteilte Auslegung der Prinzipien oder der gemeinsame Streit um die Auslegung bestimmter Prinzipien ist. Auch Mouffes Verweis darauf, dass es immer divergierende Interpretationen der demokratischen Prinzipien der Gleichheit und Freiheit gebe, die wiederum als Kondensationspunkte der Produktion/Konstruktion politischer Identitäten dienten, hilft an dieser Stelle kaum weiter.¹⁷⁶ Die Frage ist also, an welcher Position wir die Stiftung des *Einen* verorten: Formiert sie sich in einem bewussten Willen, oder formt sie schon Willen, steht sie am Anfang oder am Ende, oder bildet sie eine direkte oder indirekte, eine implizite oder explizite, eine unter-, über- oder nebengeordnete Struktur, geht sie auf einen subjektiven oder objektiven, inneren oder äußeren Bezug zurück?

*

175 Die Bestimmung des Politischen ist ebenso durch eine Ambivalenz gekennzeichnet: Einerseits will Mouffe das Politische negativ-ontologisch aufladen und ihm den Antagonismus wie die Ungewissheit einschreiben, zum anderen kann sie das Politische nicht von Verweisen auf Ent- und Unterscheidungen, Bindungen und Setzungen usw. lösen. Mouffe versucht diese beiden Dimensionen entlang des Opposition Liberalismus/Kommunitarismus zu entwickeln und mit Aspekten negativer und positiver Freiheit zu verknüpfen. Der Pluralismus alterniert so zwischen politischen und a-politischen Bezügen: Einerseits bildet der Pluralismus den vollsten Ausdruck des Antagonismus, andererseits bleiben seine *über-individueller* Setzungen diffizil.

176 Daneben ist die Frage zu stellen, ob die beiden nicht um ein drittes Prinzip ergänzt werden müssen, welches eher auf die politische Gestaltung und Teilhabe, also eine Dimension der Partizipation und Volkssouveränität, abstellt. Mouffe versteht zudem die beiden Prinzipien in einer recht *liberal* geprägten Lesart.

Mit der Kommunalität (*idea of commonality*) will Mouffe ein ethisch-politisches Band sozialer Vereinigung ausweisen, das in einem kommunalen und kollektiven Bezug über eine gemeinsame Teilnahme in und an der Vereinigung besteht und dabei ohne Rekurse auf Substanzen oder Transzendenzen auskommt.¹⁷⁷ Die Trennung der Sphären (privat/öffentlich, Moral/Politik) könne aufrechterhalten und gleichzeitig der politischen Ordnung ein ethisch-politischer Konnex zugewiesen werden. (Vgl. DC, S. 66) Zu diesem Zweck knüpft sie an Micheal Oakeshott und dessen Distinktion zweier Modi kollektiver Assoziation an: *Universitas* meine eine gemeinsame Unternehmung zu einem bestimmten Zweck, der für sich selbst oder im gemeinsamen Interesse stehe; *societas* hingegen kennzeichne einer regelgeleitete, formale Beziehung, die nicht auf gemeinsame Absichten abstelle, sondern auf die gegenseitige Wahrnehmung und Anerkennung einer gemeinsamen Eingelassenheit und Einbindung (*acknowledgement of the authority of certain conditions in acting*).¹⁷⁸ Die Akteure der *societas* setzen demnach nicht ihre Bezüge, vielmehr stehen sie schon je in ihnen, in einer »*recognition of the authority of the conditions specifying their common or »public concern«, a »practice of civility«*«. ¹⁷⁹ (DC, S. 67) Dem kollektiven Konnex ist ein genuiner Charakter eigen, der bestimmte Regeln, Verfahren und Perspektiven mit sich führt und der den Akteuren als Gegeben und mit *objektiven* Geltungsanspruch gegenübertritt. Die *Wahrnehmung* öffentlicher, mithin gemeinsamer Angelegenheiten, von Oakeshott *respublica*¹⁸⁰ genannt, richte sich nicht auf eine *Verwirklichung* von Inhalten, sondern auf die *Präsenz* des kollektiven Kontextes und der gemeinsamen Ausrichtung an und der geteilten Anerkennung von ethisch-politischen Werten:

»It is a common political identity of persons who might be engaged in many different purposive enterprises and with different conceptions of the good, but who accept submission to the rules prescribed by the *respublica* in seeking their satisfactions and in performing their actions. What bind them together is their common recognition of a set of ethico-political values.« (DC, S. 69)

Die Idee ist folgende: In der individuellen Verfolgung partikularer Interessen anerkennen die Akteure die normativen Imperative des Gemeinwesens – also den *Sinn* ihrer kommunalen Koexistenz – und verhalten sich gemäß eines öffentlichen und gemeinsamen Arrangements, wobei es die Frage ist, ob diesen als äußeres (Fraenkel

177 Wie Mouffe (A, S. 50f.) selbst die Konstitution politischer Gemeinschaft denkt, bleibt zu klären. Ein *konflikthafter Konsens*, also der Streit zwischen Projekten und Interpretationen, bedürfe der *Existenz einer politischen Gemeinschaft*, einer irgendwie gearteten *politischen und moralischen Einheit*.

178 Siehe neben den Arbeiten Oakeshotts (1975 und 1966) den Sammelband von Henkel und Lembke (2013).

179 Könnte man also in der einen Sicht den Staat als Zweckgemeinschaft zur Erlangung von Profit, Dominanz oder Erlösung verstehen, verweist der zweite Zugang auf eine legale Ordnung der sozialen Beziehungen, die sich mit der Regelung selbst begnügt.

180 Zwischen den Begriffen »common« und »publik«, der Öffentlichen, dem Gemeinsamen und dem Gemeinen, gibt es deutliche etymologische Überschneidungen. Die Öffentlichkeit, die im republikanischen Begriff mitschwingt, meint ebenso einen Modus der Beratung, die Offenheit des Zugangs und die Materie der Entscheidung.

consensus omnium wie die *Regeln des Fair Play* und an Rawls *öffentliche Vernunft*) oder intimes Verhältnis (die politische Gemeinschaft Barbers) gedacht ist. Das *gemeinsame Band* entspringe keiner gemeinsamen Intention oder privaten Kalkülen, sondern dem *Bewusstsein* einer objektiven Geltung, der Anerkennung einer Bindung, die sich im Kontext des Kommunalen präsentierte. Zwar ist dieser Zusammenhang losgelöst von inhaltlichen Bestimmungen, dennoch prägt und strukturiert er die *politische Gemeinschaft* und die Praxis des *öffentlichen Verkehrs*:

»The identification with those rules of civic intercourse creates a common political identity among persons otherwise engaged in many different enterprises. This modern form of political community is held together not by a substantive idea of common good but by common bond, a public concern. It is therefore a community without a definite shape or a definite identity and in continuous re-enactment.« (DC, S. 67)

Neben der *Leere* der Absetzung und der *Leere* des Prozeduralismus führt Mouffe hier eine dritte *Leere* ein, die eines *Ko*. Es geht ihr um einen gemeinsamen Bezug, eine Perzeption des Geteilten und Gemeinsamen, dem sie aber jede inhaltliche, bestimm- und konkretisierbare Ausrichtung vorenthält. Diese Kontexte bilden eine kollektive Kohärenz aus, der bestimmte Regeln der Bezugnahme in der Öffentlichkeit folgen, ohne dass diese Bindung aber aus willentlicher Billigung oder konkreten Entscheidungen resultierte. Zudem ist in diese *kollektive Identität* weder der Antagonismus eingetragen noch zeichnet sie sich durch eine Abgrenzung aus, sie stiftet sich allein in der Koexistenz, im *Mit-Sein* (Nancy).¹⁸¹ Auf einer grundlegenden Ebene führt Mouffe somit konsensuale Aspekte ein, eine geteilte Ausrichtung eines Gemeinwesens, die das *Wir* ebenso unterfüttert wie den Streit, dem sie Form, Regeln und Normen einprägt.

Mouffe (DC, S. 70) fasst den Modus der Öffentlichkeit auch als *Artikulationsprinzip*, womit sie dessen integrative Potentiale akzentuiert. Gerade weil dieser Assoziationsmodus keines Rückgriffs auf singuläre Ideen *kollektiver Identität* wie des Allgemeinwohls bedürfe, entspräche er zudem den Bedingungen moderner Demokratie.¹⁸² Er ermögliche

181 Der Begriff des Öffentlichen schwankt letztlich zwischen zwei distinkten und ambivalenten Modellen, deren Status sich in Hinsicht des Ursprungs des *Einen* unterscheidet: Verweist das eine Modell auf ein äußeres Verhältnis einzelner Bürger, auf die *Übereinkunft* eines geregelten Arrangements, so nimmt das andere Modell eine intime Zusammengehörigkeit an, den Kontakt einer gemeinsamen Verbindung und den Konnex und die Kongruenz einer *Übereinstimmung*.

182 Im gleichen Schritt schränkt Mouffe ihre Skepsis gegenüber dem Gemeinwohl ein. Sie will es als Fluchtpunkt (*vanishing point*) verstanden wissen, auf den sich die Praxis bezöge, dessen Erreichung aber gleichzeitig ausgeschlossen sei: »The common good functions, on the one hand, as a »social imaginary«: that is, as that which the very impossibility of achieving full representation gives the role of a horizon which lost the condition of possibility of any representation within the space that it delimits. On the other hand, it specifies what I have designated, following Wittgenstein, a »grammar of conduct« that coincides with an allegiance to the constitutive ethico-political principles of modern democracy: liberty and equality for all.« (FC, S. 85) Nach Mouffe ist das Gemeinwohl ein Bezugspunkt sozialpolitischer Praxis, der auf geteilte, offene Prinzipien verweise und selbst dem Streit entzogen sei. Dies würde wiederum eine Vereinseitigung mit sich führen: Letztlich versucht Mouffe, eine entideologisierte und entpolitisierte Version des Gemeinwohls zu begründen, welches schon von sich aus auf das Gemeinsame bezogen ist und daher für *alle* stehen muss. Dagegen führt Mouffe (RPC, S. 177) anderenorts das Allgemeinwohl auf eine hegemoniale Artikulation zurück. Konsequenter wäre ein Verzicht gewe-

einen geteilten Horizont bei gleichzeitiger Zulassung von Differenz und *Dissens* sowie pluralistischer Vielfalt.¹⁸³ Zugleich könne so die *Konstitution* der Ordnung ein imperfekter Versuch bleiben. Unklar bleibt das Übersetzungsverhältnis zwischen der *societas* und der *ethisch-politischen Prinzipien* sowie der spezifische Status des ethisch-politischen Bands: Markiert der gemeinsame Bezug einen entzogenen Kontext, in dem die Menschen schon je stehen, können ihn die Einzelnen einsehen, formen und ausrichten oder gibt es Überschneidungen dieser Aspekte? Mouffe lässt jedenfalls so eine Vorordnung des Antagonismus zu, eine schon gesetzte Einheit, Einheitlichkeit und Unterscheidung wie Regelung des Konflikts (sowohl der Gemeinschaft wie die Austragung).¹⁸⁴

Die *ethisch-politischen Prinzipien* und Werte prägen den Kontext der *Kommune* und den Raum der öffentlichen Auseinandersetzung: Die Öffentlichkeit verlangt demzufolge nach einer einvernehmlichen Lesart der Prinzipien der Freiheit und Gleichheit, womit zu große Interpretationsdifferenzen der Lesarten ausgeschlossen werden könnten.¹⁸⁵ Einerseits erfordert der Kontext nach einer gewissen *Übereinstimmung*, einer Homogenität des Kollektivs als der Lesen des *Wir* (in beiderlei Sinn). Andererseits überantwortet Mouffe die Stiftung gemeinsamer Bezüge einer übergeordneten Struktur, in der sich die Akteure schon befinden und die sie ausrichtet. Die Autorität, die genuine Geltung und Gültigkeit der öffentlichen Ordnung kann nur dann als integrierendes Medium wirken, wenn sie selbst und ihre Vorgaben nicht hinterfragt werden. So können auch die ethisch-politischen Prinzipien, wenn sie sie den kommunalen Raum fundieren und seine Bearbeitung strukturieren sollen, selbst kein Teil des Streites sein: Der Streit kann nur *in*, nicht *über* der geteilten Grundanlage angesetzt werden.

Kurzum geht es Mouffe darum, dass der Streit um die Auslegung der Prinzipien selbst integrative Potentiale (*Konsens*) aufweist, und zugleich eingehegte Differenzen (*Dissens*) zulässt. Die Relevanz der Prinzipien muss also außer Frage stehen. Ihre Ein- und Ausrichtung eines kollektiven Kontextes und eines öffentlichen Raums positioniert sich vor und außerhalb politischer Problematisierung. Wenn Mouffe die partikularen Kräfte über die öffentliche Auseinandersetzung einbinden will, muss sie die *Konstitution* der Öffentlichkeit ebenso der *negativen Ontologie* entziehen. Der geteilten öffentlichen Raum benötigt einen gewissen Grad an (positiver) *kollektiver Identität* und Homogenität, eine vorlaufende Konformität des *Vielen*, wobei sich gerade letzterer Punkt an Mouffes

sen, zumal die Bezugsebene der Integration des Gemeinwohls noch geklärt werden müsste. Es wären hier das Soziale, die Hegemonie und die partikularen politischen Akteure in Beziehung zu setzen.

- 183 Mouffes positive Rezeption des *societas*-Modells lässt offen, inwiefern sich dessen fixierende Bewegung mit dem Auflösungsbestreben des Antagonalen verbinden ließe. Die integrierende Bewegung einer Eingelassenheit steht durchaus in einer gewissen Spannung zur Instabilität des fehlenden *Einen*.
- 184 Das Gemeinsame könnte somit auch meinen, dass sich nicht für alles entschieden werden kann, also eine *Übereinstimmung* in den möglichen Alternativen.
- 185 Über die Regeln des *öffentlichen Verkehrs* ließe sich die Akzeptanz politischer Ordnungen einholen, da diese politische Identitäten prägten, die sich durch Selbstgenügsamkeit und Selbstbezogenheit auszeichneten. (Vgl. DC, S. 67) Ein *gemeinsames Band* knüpfe sich durch ein gemeinsames Anliegen/Interesse/Sorge (*public concern*), ohne dass dieses definitiv bestimmbar oder überhaupt nur inhaltlich gefüllt wäre.

Gesamtansatz reibt.¹⁸⁶ Ihr Rückgriff auf äußere Instanzen des *Einen* lässt sich einerseits in Hinsicht der Wahrnehmung koexistentieller Bezüge mit Barbers Konzept der *Perspektivenübernahme* verbinden, andererseits scheint eine Parallele zum liberalen Ansatz zu bestehen, als dass auch Mouffe einen externen Garanten der Einheitsstiftung einführt, der sich selbst des Streites entzieht.¹⁸⁷ Das Verbindende und das Verbindliche kann weder Werk des *Vielen* noch des *Einen* sein.¹⁸⁸ Die gemeinsame Ordnung bleibt dem Zugriff entzogen und verlangt daher nach einvernehmlicher Unterstützung und dem Fehlen antagonistischer Spannungen.¹⁸⁹

Die konsensualen Potentiale des kollektiven Konnexes müssen dennoch von denen des Streits der Prinzipien abgehoben werden, verweist jener doch auf Aspekte des *Ko* und diese auf geteilte kollektive Werte, an deren Interpretation sich der Streit entlädt. Die koexistentielle Kontext markiert eine integrale Instanz der Assoziation vor und außerhalb politischer und sozialer Institutionalisierung. Der Streit um die Auslegung der Prinzipien kennzeichnet hingegen ein spezifisches *agonales* Arrangement. Zwischen den Ebenen besteht eine weitere Spannung: Durch die Verlegung der Einheitsstiftung auf die Kontexte war es Mouffe möglich, konsensuale Aspekte mit einem *Fehlen des Einen* zu verbinden: So bedurften die geteilten Bezüge weder eines Willens noch einer Zustimmung, vielmehr bildeten sie einen hintergründigen Fundus. Auch wenn hier also nicht die Differenzlogik obwaltet, geht die Stiftung des *Einen* und Gemeinsamen nicht auf positive Setzungen zurück. Diese hintergründige Integration wird im Falle des Prinzipienstreits insoweit konterkariert, als dass Mouffe hier eine Einsicht und Affirmation des grundsätzlich Geteilten einfordert und die Bildung des *Einen* nicht der *Aussetzung*, sondern der *Setzung* überantwortet. Mit dem Anspruch der Einsicht muss Mouffe aber annehmen,

186 Wiederum ist es wichtig zu sehen, dass Mouffe die Vorordnung in die Grundanlage der Ontik zieht und so die Grundlosigkeit der Ontologie nicht aufgeben muss.

187 Die liberale Vorstellung der *Herrschaft des Rechts* sieht Mouffe (DC, S. 68) kritisch und verweist auf Oakeshott. Auch dieser erweitert eine neutrale Ordnung der Bürgerschaft um eine moralische Dimension, eine Bestimmung des *bonum civile* anhand ethisch-politischer Prinzipien. Die *Priorität des Rechten über das Gute* (Rawls) müsse das Rechte weniger im abstrakten Verständnis Kants, sondern eher im Sinne der *Sittlichkeit* Hegels begreifen.

188 Zwei Bewegungen gilt es zu trennen, die beide die Einrichtung des Verbindenden und Verbindlichen unterlaufen und eine *überindividuelle* Instanz der Ordnungsstiftung notwendig machen: Das *Eine* lässt sich weder begründen noch ist es ihm möglich, das *Viele* zu übersteigen; das *Viele* selbst bleibt zerstreut und kann sich selbst nicht einigen. Einerseits steht die Ordnung dem *Vielen* fremd gegenüber, alles Verbindliche und Verbindende bleibt *Äußeres*; andererseits wird die Praxis der Selbstschöpfung akzentuiert, die alles Gesetzte einer permanenten Setzung aussetzt. Weder kann das *Eine* das *Viele* aushalten noch das *Viele* das *Eine* bilden. Der Selbstschöpfung ist ein Verweis auf das Überindividuelle über den Mangel eingeschrieben, der sich just im Moment ihrer Objektivierung bekundet: Sobald die Setzung Form wird, Zwang, Bindung und Pflicht, verliert sie jede Verbindung zu ihrem Ursprung in der Autonomie und wird zur äußeren, heteronomen Ordnung. Die Selbstschöpfung übersteigt nie das *Viele*, eben weil sie keine Bindung (im objektiven Sinne) zulassen kann.

189 Der *Konsens* bildet das Fundament des Streits und ist ihm entzogen. *Über den/m Konsens* kann nicht gestritten werden, ist in ihm doch selbst mehr oder weniger festgeschrieben, über wer, wann, wie, wozu und worüber gestritten werden muss und kann. Der *Konsens* bildet in diesem Sinne ein Sediment, eine fundamentale ontische Kondition. Diese entzogene Grundstruktur kann wiederum auf Leforts Konzept der *In-Form*-, *In-Sinn*- und *In-Szenesetzung* der Gesellschaft bezogen werden.

dass Einheit und -igkeit Seitens der Akteure herstellbar ist, wodurch sie ihrem eigenen Anspruch der *negativen Essenz* ebenso widerspricht wie dem *Fehlen des Einen*. Just in dem Moment, an dem die *Verbindung* den Einzelnen obliegt, muss jede Einheit und -igkeit zerfallen.

Mouffe versucht demnach, die *kom*-positionellen Aspekte des Streits um ethisch-politische Prinzipien herauszuarbeiten und auf einen geteilten Bezug zurückzuführen. Dieser Beruhigung entgegen steht ihr Verständnis der Bildung politischer Identitäten, die sich leidenschaftlich um eine bestimmte Auslegung der Prinzipien formen und somit eher *op*-positionelle Aspekte akzentuieren. Wenn Mouffe die Bürger über ihre Verständnisse der Bürgerschaft streiten lassen will, muss sie, sofern sie nicht die jeweilige Abkennung der Mitgliedschaft der Bürger und damit den Rückfall *agonaler* in antagonistische Verhältnisse riskieren will, eine gemeinsame Anerkennung der Konfliktparteien als Mitstreitende behaupten.¹⁹⁰ Mit der Einführung einer solchen gemeinsamen Ebene würde sich Mouffe aber wiederum ihren eigenen Vorwurf aussetzen, den basalen Antagonismus zu leugnen und ein vorgängiges, gemeinsames Fundament zu behaupten.¹⁹¹ Wenn sie die Ebene der *res publica* im Sinne von Rawls' Priorität des Rechten vor dem Guten bestimmt, steht Mouffe vor der Aufgabe, das Arrangement der Öffentlichkeit als neutral, allgemein, hegemonie- wie ideologielos auszuweisen. Sie macht das Gegenteil: Mouffe bestimmt die *societas* als Hegemonie, die als Machterzeugnis auch angegriffen gehört. (Vgl. DC, S. 69) Die Bestimmung des Reglements der *societas* ist *politischen* Ursprungs: Wie Mouffe dann aber die Autorität der Konventionen des öffentlichen Verkehrs einzuholen gedenkt, bleibt ungeklärt. In der Folge kann die Öffentlichkeit nicht mehr als verbindende, über-partikulare Instanz dienen, sie ist ein bestimmtes Gut im Sinne einer umfassenden Hegemonie geworden. Ebenso dient sie nun doch einem Zweck, nämlich der hegemonialen Selbstbegründung, und ist damit Teil der *universitas*.¹⁹²

190 Im Streit der Staatsbürgerschaftsverständnisse wiederholt sich der Prinzipienstreit von Freiheit und Gleichheit und wird gleichzeitig in eine Ordnung eingelassen. So verbinde sich mit der Staatsbürgerschaft die Anerkennung der Autorität der Regeln und die Beachtung der ethisch-politischen Werte. Das Bedürfnis nach *Übereinstimmung* verweist Mouffe (PMD, S. 129) auf eine gemeinsame Akzeptanz politischer Prinzipien, nur dieses könne als Basis einer gemeinsamen Substanz demokratischer Bürgerschaft dienen.

191 Wenn Mouffe (RPC, S. 176) die Mitgliedschaft zu einer politischen Gemeinschaft in der Akzeptanz der Prinzipien und Werte verortet und sie zugleich die Prinzipien und Werte dem Streit um ihre Deutungen und Auslegungen aussetzt, setzt dies eine grundsätzliche *Übereinstimmung* über die Prinzipien voraus. Darüber hinaus besteht zwischen den konfligierenden Parteien das gegenseitige Vertrauen und Zugeständnis, einander nur akzeptable Deutungen anzubieten. Dieses grundsätzliche Einvernehmen hemmt das Konfliktpotential politischer Auseinandersetzung maßgeblich und marginalisiert die Alternativität politischer Entwürfe.

192 Auf die Frage, ob eine Äquivalenzkette etablierter und protestierender Akteure nicht einen *Konsens* bedinge, die das Different vereine, antwortet Mouffe wie folgt: »Well, I mean it will be a conflictual consensus, you see? Some kind of articulation [...] between the different movements so that they manage to have some common aim. I don't like to use the concept of consensus in this case, because it carries more than I think is necessary. A conflictual consensus suggests that we are working together towards a common aim. This is enough.« (DR, S. 115) Mouffes Zurückhaltung bei der Ablehnung positiver Gemeinsamkeiten gegenhegemonialer Formationen scheint einer *Verdeckung der essentiellen Negativität* geschuldet: Bezüge können sich nur negativ stiften, ein Gemeinsames kann sich nicht zwischen Akteuren bilden, sondern nur in ihrer Absetzung zu einem Äußeren. Das Geteilte muss *leer* bleiben und zerfällt

Letztlich bleibt die Spannung zwischen der *Annahme* der *Fehlens* des *Einen* und der *Begründung* einer politischen Ordnung bestehen: Einerseits will Mouffe der *negativen Essenz* gerecht werden und andererseits eine Ordnung einführen, die die Koordination, Kooperation und Konfrontation gewährt.¹⁹³ Infolge des *Fehlens* des *Einen* kann sie die *Konstitution* weder auf eine positive Setzung noch auf vorgegebene Quellen zurückführen, weder einer *Übereinstimmung* noch einer *Übereinkunft* entnehmen. Zugleich bedarf jeder Konflikt einer *kom-positionellen* Ausrichtung, jeder konstruktive Streit ein geteiltes Arrangement und Reglement. Der genuine Charakter der Aspekte des *Ko*, deren Definition vage und mehrdeutig bleibt und deren Ordnung sich eher als subtiler Kontext ausnimmt, lässt sich aus dieser Spannung erklären: Gerade weil die *Konstitution* ohne *Grund* bleibt und es keine positive Bestimmung des Innen, also der Ein- und Ausrichtung der Ordnung geben kann, verschiebt Mouffe die Kontexte des *Ko* auf einen latent-impliziten Bereich der Ontik und entnimmt ihre materielle Bestimmung einem konkreten kulturellen *Fundus*. Ihr politisches Denken steht zugleich unentschieden zwischen *Dissens* und *Konsens*, die sich wechselseitig ebenso bedingen wie ausschließen, sich aneinander reiben wie voneinander abstoßen. Kurz gefasst stehen sie in einen zugleich positiven und negativen Zusammenhang, in dessen Ambivalenz Mouffes Denken oszilliert. Wie jedem *Dissens* ein Aspekt des *Konsenses* vorangeht, kann der *Konsens* seinen Ursprung im partikularen *Vielen* nicht leugnen. Auch wenn Mouffe durchaus den *Dissens* und dessen Austragung konzeptionell akzentuiert, stellt sie an verschiedenen Stellen auf konsensuale Formen und Figuren ab. Allein die notwendige Anerkennung als gleichwürdige Gegner, die jedem *agonalen* Verhältnis zugrunde liegt, bedarf einer angenommenen, unhinterfragten *Einvernahme*. So bleiben Mouffes konsensuale Annahmen immer gebrochen, wie es am Konzept des *konflikthaften Konsenses* deutlich wird, dennoch kann sie auf *Annahmen* des *Einen* nicht (gänzlich) verzichten.

Somit lässt sich ein Schwanken zwischen dem *Einen* und dem *Vielen* in Mouffes Denken festhalten. Einerseits akzentuiert Sie auf ontologischer Ebene die *negative Essenz*: Infolge des *Fehlens* des *Einen* sind essentielle, substantielle oder transzendente Garantien ebenso obsolet wie Versprechen *kollektiver Identität* und Versuche der Abschließung und Bestimmung der *Formation des Sozialen*, also Annahmen ihrer Perfektion, Determination und Definition. Diese ontologische Position setzt sich konsequent der *Unordnung*, der *Absenz fester Relationen* und *Zusammenhänge* aus. Ihr Anspruch lässt sich zugleich als Zugang in den Bereich der Ontik übertragen, wobei dem *Fehlen* des *Einen* hier ein anderer Status zukommt: Im Fokus steht nicht mehr der unbedingte Status der *negativen Essenz*, sondern die Umgangsformen mit dem *Fehlen* des *Einen* in der *politischen Formation des Sozialen*. Hier geht es um die Versuche der Einholung des *Einen*, der Herstellung von Re-

in Partikularismen, wenn sich die Bestimmungsversuche ins Innere richten. Die Integrationskraft des gegenhegemonialen Projektes kann somit nicht aus dem Projekt selbst entstammen, mit jeder Konkrektion würden Spaltungen einhergehen.

- 193 Mouffe steht nach Marchart in einer *unüberbrückbaren Kluft* zwischen dem *Partikularen* und dem *Universalen*, die wiederum Laclau in späteren Arbeiten thematisierte: »Nur wo der hegemoniale Verhältnis zwischen einem partikularen Akteur und einer universalen, aber letztlich uneinholbaren Aufgabe als Verhältnis bewahrt wird – und nicht phantasmatisch zum Kollabieren gebracht wird in Richtung entweder eines radikalen Partikularismus oder eines leeren Universalismus –, dort sind auch demokratische Verhältnisse möglich.« (EdG, S. 113)

lationen und Behauptung von Identität, und deren Unvollkommenheit: Auch wenn sich diese Spannung in ihrem Denken nachzeichnen lässt, wird sie von Mouffe nicht explizit aufgegriffen, wobei sich anhand des peripheren Status wiederum die konzeptionelle Prävalenz der *negativen Essenz* verdeutlichen lässt. Der ambivalente Prozess der *Instituierung* der Gesellschaft und die komplexen symbolischen Verweisungszusammenhänge ihrer *Inform-*, *Inszene-* und *Insinnsetzung* stehen im Fokus der Arbeit Claude Leforts, der wir uns im Anschluss zuwenden werden.

Fazit

Mouffes politisches Denken steht unentschieden zwischen der *Formation des Sozialen* und der *Annahme der negativen Essenz*, zwischen der *Fixierung einer objektiven Ordnung* und dem *Fehlen* jedes *Einen* und der *Grundlosigkeit* jeder Setzung. Es ist die *Uneinigkeit*, die die *Instituierung* des Sozialen nach Mouffe prägt: Neben dem beständigen Ringen von Hegemonie und Gegenhegemonie um die Etablierung einer Ordnung zeigt sich das *Fehlen* auch an der unmöglichen Perfektion, Definition und Determination des Sozialen und der Unaufhebbarkeit der antagonalen Dispositionen des *Dissenses*. Mouffe widmet sich in ihrer Arbeit ebenso der Ausbildung diskursiver Formationen, hegemonialer *Sinnräume* und politischer Identitäten unter den Bedingungen der (Post-)Moderne wie sie sich um die Umsetzung eines kritisch-emanzipativen Projektes und die Offenlegung hegemonialer Hypostasen und ihrer Manifestation im politischen *Zeitgeist* bemüht. Die Vermittlung der verschiedenen Momente führte zu Komplikationen: Die zurückgenommene Analyse von diskursiven Schließungsversuchen reibt sich am engagierten Einsatz in und für eine konkrete politische Vision. Daneben lassen sich in der Beziehung von Ontologie und Ontik ebenso Diskrepanzen nachzeichnen wie in der Verknüpfung von Antagonismus und *Agonismus* und in dem Verhältnis von Hegemonie und Gegenhegemonie.

Im Zentrum ihres Denkens steht die *Annahme des Fehlens* des *Einen* und die Aktualität des *Vielen*. Mit dem Konzept der *negativen Essenz* will Mouffe der *Ungewissheitsgewissheit* der Moderne gerecht werden, der Ordnungs-, Grund- und Ursprungslosigkeit jeder sozialen Form und dem *Fehlen* kollektiver Identität, Integrität und Authentizität. Dem Anspruch der *negativen Ontologie* kommt sie über eine entsprechende politische Ordnungskonzeption auf Seiten der Ontik nach. Mit dieser Übertragung gingen verschiedene Probleme einher: Nicht nur dient ihr die Ontologie als Maßstab und *Grund* ontischer Phänomene, wodurch sie einerseits die Transparenz der ontologischen Situation und andererseits eine mögliche Relation und Kausalität behaupten muss. Auch die Gegenbewegung blieb heikel: Der ontologische Anspruch unterminiert jede ontische Setzung. So versteht Mouffe die Hypostase der Hegemonie und ihre Postulate von Faktizität und Evidenz nicht als ontischen Fixierungsversuche, sondern attestiert ihnen einen Mangel an ontologischer Einsicht. Jede *Annahme des Einen*, jede Behauptung positiver Bestimmung/-barkeit, widersetzt sich dem ontologischen Anspruch: *Über das Viele* kann nicht verfügt werden, es entzieht sich der Aneignung, Einsicht und Gestaltung. Mit dem Primat der *ontologischen Negativität* verbietet sich jede positive Definition des Sozialen und lässt ihre Formation nur in den *leeren* Referenzen einer *destitutiven* Logik zu. Zugleich blieben in Mouffes Denken Aspekte des *Ko* präsent, die als konstitutive und koordinierende *Fundus* politischer Ordnung dienten. Allerdings entsprachen diese Aspekte ebenso

wenig dem ontologischen Anspruch und manifestierten sich eher inform ambiger, subtiler und latenter Bezüge.¹⁹⁴

Das problematische Verhältnis von Ontologie und Ontik zeigt sich nicht zuletzt in der ambivalenten Bestimmung des *Antagonismus*: Mouffe unterscheidet nicht zwischen ontischen und ontologischen Bezügen und verwischt so zwei distinkte Sphären. Im ontologischen Sinne verweist der Antagonismus auf die strikte *Unordnung* im Sinne des *Fehlens* jeder Form des *Einen*. Zwischen dem *Vielen* können, dieses *Fehlen* ernst genommen, weder positive noch negative Bezüge angesetzt werden: Auch wenn im Konflikt die *op*-positionellen Aspekte maximiert und die *kom*-positionellen minimiert würden, markiert die *Op*-Position eine *bestimmte* Ausrichtung (Relation, Struktur und Ordnung), die dem ontologischen Anspruch nicht nachkommt. Das Verhältnis des Antagonismus selbst entzieht sich wie der Konflikt einer ontologischen Situierung: Just im Aspekt des *wider*, des *gegen*, bekundet sich eine Referenz, die sich der unbedingten *Negativität* widersetzt. Antagonistische Verhältnisse sind durch die Ambivalenz *op*- und *kom*-positioneller Bezüge geprägt: Trotz der Prävalenz der Negation, der *op*-positionellen Feindschaft, bleibt ihre Relation im Bereich der Ontik. Im selben Zug muss das *Fehlen* *kom*-positioneller Aspekte des ontischen Antagonismus eingeschränkt werden, steht dieser doch notwendigerweise in einer hegemonialen Ordnung, in Kontexten des Sozialen. Die reine *Negativität* bleibt der Ontologie vorbehalten: Die Gegenüberstellung einer antagonistischen Feindschaft und einer *agonalen* Gegnerschaft muss auf eine ontologische Referenz verzichten.

*

Zusammen mit Laclau versuchte Mouffe, die *Konstitution* des politischen Raums und die Bildung von Subjektpositionen unter den Bedingungen der *Grundlosigkeit* zu verstehen. Die *Formation des Sozialen* ist von mannigfaltigen Bewegungen der Schließung und Öffnung, der Setzung und der Auflösung und des *Einen* und des *Vielen* geprägt. Die Hegemonie zielt auf die Definition des Sozialen, die Ausbildung einer *objektiven Ordnung* und die Einrichtung eines *Sinnraums*. Diesem Versuch, den gesellschaftlichen Raum zu *fixieren*, steht ebenso die gegenhegemoniale Infragestellung entgegen wie das *Fehlen* des *Einen*, das jede Hypostase der Macht unterminiert: Infolge des irreduziblen *Fehlens* kann sich

194 Um die Fehlstellung der Übertragung beider Sphären zu vermeiden, könnte die Ontik im Sinne eines Umgangs mit dem *Fehlen* des *Einen* aufgefasst werden, in dem die Versuche der Etablierung einer *objektiven Ordnung* und Definition des Sozialen ihrem Scheitern, der Irreduzibilität der *Uneinigkeit*, gegenüberstehen. Gerade weil der ontologische Status so weiterhin der *Annahme* der *negativen Essenz* nachkommen kann, wird zugleich die Distinktion beider Sphären im Sinne Mouffes bewahrt und ihre Reibung auf den ontischen Bereich beschränkt. Nicht mehr Ontologie und Ontik würden sich gegenüberstehen, sondern Bewegungen in der Ontik, wodurch der Blick auf den komplexen Zusammenhang der Ordnung des *Einen* und der Dynamik des *Vielen* eröffnet würde. Zugleich würde dem Anspruch der Ontologie nicht widersprochen, weil der Status der *Formation des Sozialen* und der *objektiven Ordnung* provisorisch, imperfekt und ephemer bliebe. Auch Mouffes Einforderung der *negativen Ontologie* und einer daraus entspringenden Haltung könnte sich, soweit abzusehen, mit der Einsicht in die *Bürden der Vernunft* (Rawls) oder die *Schmutzigkeit* des politischen Geschäfts (Barber) begnügen und auf einen dezidiert ontologischen *Grund* verzichten.

die Gesellschaft weder ihrer *kollektiven Identität* versichern noch ein *einen Grund* oder eine *Essenz* reklamieren. Jede positive Bestimmung und definite Relation bleibt kaschierende Oberfläche, ebenso provisorisch wie fragil und ambig. Mit der Ausbildung einer *objektiven Ordnung* geht demnach weder die Aufhebung der *Negativität* noch der Antagonalität und der Kontingenzt einher: Ansprüche des Perfekten und Wahren sind als hegemoniale Hypostasen zu verstehen, deren Behauptung und Begründung notwendig ein Mangel eingeschrieben bleibt. So bedarf jede diskursive Artikulation einer Bezugnahme auf ein *konstitutives Äußeres*, infolgedessen dem Innen die Identität, Kontrolle und Transparenz ebenso abhandenkommt wie die Möglichkeit einer vollständigen Re-/Präsentation. Über die hegemoniale Bestimmung des *Wir* und des *Sie*, die Ein- und den Ausschlüsse und die Begrenzung der Freiheit wie der Gleichheit wird beständig gerungen.

Innerhalb der *politischen Formation des Sozialen* stehen die gegenläufigen Bewegungen der hegemonialen Hypothese und der subversiv-zersetzenden Gegenhegemonie in einem komplexen Zusammenhang: Weder kann sich die *objektive Ordnung* des Sozialen ihres *politischen* Ursprungs entledigen, den gesellschaftlichen Raum schließen oder der Infragestellung ihrer Geltung entziehen noch kann sich die Gegenhegemonie ohne Referenz auf die *Macht* definieren. Die gegenhegemoniale Bewegung bleibt im Kontext der Hegemonie, weil sie sich nur negativ, im *Widerstand*, bilden kann. Die Reibung der beiden Bewegungen kann nach Mouffe zumindest zum Teil beruhigt werden, wenn einerseits ein Bewusstsein des *fehlenden Einen* obwalte und die Ordnung offenbleibe, und andererseits der Konflikt als konstitutives Element der politischen Organisation verstanden werde. Die Ordnung selbst müsse den *Dissens* zulassen und den Gestaltungswillen sowie die alternativen politischen Visionen in sich aufnehmen.¹⁹⁵ Mouffe verortet die hegemoniale Formation auf unterschiedlichen Ebenen: Einerseits beschreibt sie die hegemoniale Setzung als einen *Sinnraum*, in dem sich neben der Faktizität auch die Formen und (ambige) Materien des Wissens und des Sinns ausbilden. So lässt sich der *Sinnraum* auch als Kontext eines *common sense*, des Selbstverständlichen, Üblichen wie Vertrauten, verstehen, der eine lebensweltliche Orientierung stiftet. Als Kontur des *Einen* und Kontext *kollektiver Identität* kommt diese Form des *Einen* der *Behauptung der Macht* im Sinne Leforts nahe. Mouffe geht jedoch in ihrem Anspruch über Lefort hinaus, indem sie von den Akteuren ein Bewusstsein der *negativen Ontologie* einfordert, also die Kenntnisnahme der Uneinholbarkeit aller letzter Garantien. Wenn Lefort die Ein- und Ausrichtung des *Sinnraums* als (provisorische) Manifestation der Macht versteht, bleibt Mouffe nur ein Beharren darauf, dass jede Festschreibung *die* Ontologie leugne. Der Vermutung, dass die Macht weiter das *Eine* reklamiert und *leere Signifikanten* okkupiert, konnte Mouffe so nicht mehr analytisch, sondern nur normativ begegnen. Andererseits markiert die Hegemonie die etablierte Ordnung eines Status quo, also die Verfügung über politischer Macht und die Besetzung von Positionen und Funktionen. Auch wenn sich beide For-

195 Eine derartige Teilung werden wir auch bei Lefort vorfinden: Die plurale und heterogenen Zivilgesellschaft steht hier einer Machtstruktur gegenüber, die sich als quasi-objektive Instanz selbst zu inszenieren bestrebt. Wichtig ist zu sehen, dass symbolische Verweisungsstrukturen nie einfach, eindeutig und definitiv sind. Wie das Objektivierungsstreben der Macht zu verstehen ist, werden wir bei Lefort weiter ausführen.

men der Hegemonie nicht ausschließen, unterscheiden sie sich unter anderem in ihrem Status, ihrer Position und ihrer Logik.

Mouffe selbst verfolgt eine gegenhegemoniale Ambition und zeichnet ein dementsprechendes Bild der hegemonialen Formation. Dass die de-/neo-/liberalen Hegemonie eine Einheit bildet, kann durchaus bezweifelt werden – dem würde die Existenz des Liberalismus u.a. ebenso vorangehen wie die Möglichkeit der kohärenten Zuordnung von Vertretern: Die Einheit des *Sie*, die für die Bildung der Äquivalenzkette unabdingbar ist, leitet sich aber weniger von *Objekt* als von der Zuschreibung her. Die Identität eines *linken Projektes* setzt mithin die Existenz und exponierte Prominenz einer Hegemonie voraus, in dessen Ablehnung sie sich formt und ihre eigene Differenz zu überbrücken vermag. Der Hegemonie wie der Gegenhegemonie kommt demnach niemals *wirklich* Einheit wie Einigkeit zu, nur in der Absetzung von der Gegenseite kann sie ihre Identität ausbilden: Das Arrangement der beiden Bewegungen lässt sich auch als symbolischer Verweisungszusammenhang verstehen, dessen Komplexität wir uns mit Lefort nähern werden. Fraglich bleibt indes, ob der Konstruktion des *Sie* durch das *Wir* Reibungen und Widerstände entgegenstehen, die die Kreativität der Zuschreibung einschränken: Ohne diesen Halt steht der Neigung des *Wir*, dass *Sie* als extremen Antipoden aufzufassen, nichts im Wege, was dann wiederum die gemeinsame Teilhabe am *agon* belasten muss.

*

Ein zentrales Element ihres Konzeptes bildet das Scharnier zwischen Antagonismus und *Agonismus*, also der Transformation von *Feinden* in *Gegner*. Die Gegnerschaft lässt die Austragung von Konflikten ebenso zu wie sie diese in einem spezifischen Arrangement ordnet und einhegt. Einerseits setzt die Logik des Spiels dabei voraus, dass alle Parteien gewinnen können und das Spiel nicht mit einem Sieg oder einer Niederlage abgebrochen wird: Die Gegner sollten sich nur dann auf das Spiel einlassen und dessen Resultat akzeptieren, wenn diese nicht ihren Status bedrohen. Zugleich setzt das Spiel das gegenseitige Vertrauen der Beteiligten voraus, dass der Sieger das Spiel nicht verlässt oder die Bedingungen einseitig verändert. Andererseits darf die Ordnung des Spiels, also der *agon*, nicht Teil des Disputs werden: Sein Arrangement muss von Gegnern einvernehmlich akzeptiert werden, da sich ansonsten die Ordnung des Konflikts aufhebt und die Gegnerschaft in eine Feindschaft zurückfällt. Eine weitere Bedingung der Gegnerschaft ist die reziproke Anerkennung der Opponenten als gleichberechtigte und -würdige Mitspieler. Einerseits setzt das gegnerschaftliche Verhältnis demnach ein *Einverständnis* in Hinsicht der Ordnung und Normen des Spiels voraus. Andererseits wohnt der Gegnerschaft ein konservierendes Moment inne, eine Auszeichnung des Status quo sowie eine Fixierung und Entpolitisierung des etablierten Spiels. Neben diesem *Konnex* der politischen Form und dem geteilten *konstitutiven Außen* wird die *agonale* Ordnung durch den kollektiven *Kontext* eines kulturellen *Fundus* geprägt, der den Konflikt ausrichtet und koordiniert: Sowohl die materielle Grundlage der *Sedimente* und der *ethisch-politischen Prinzipien* als auch der formale Rahmen der öffentlichen Umgangsformen der *respublica* prägen die Einrichtung gegnerschaftlicher Bezüge. Letztlich steht das *agonale* Modell unentschieden zwischen zwei Objekten der *Destitution* und *Wir/Sie*-Bestimmung, zum einen als Konstituierung einer gemeinsamen Gegnerschaft (gegen ein Außen), zum anderen

als Division der (inneren) Gegner selbst, deren Relation zugleich Züge der *Kom-* und der *Op-*Position (*Konsens* und *Dissens*) trägt. Auf die Reibungspunkte dieser beiden Ebenen haben wir hingewiesen: Ob und wie das Verhältnis zu stabilisieren ist, kann hier offenbleiben.

Jede politische Ordnung muss die *Uneinigkeit* im Sinne einer konstitutiven Disposition annehmen und den *Dissens* ebenso ordnen wie ihm Geltung und Wirkmacht verleihen. Die *agonale* Konfrontation dient Mouffe dazu, den politischen *Dissens* ebenso zu strukturieren (dirigieren, konzentrieren und kontrollieren) wie zu realisieren (mobilisieren, dynamisieren und exponieren): Gerade weil es der Streit zweier Seiten ist, bleibt der Konflikt überschaubar, stark und eindeutig. Im Lichte dieses Dualismus ist Mouffes Plädoyer für das leidenschaftliche Eintreten für politische Entwürfe zu sehen: Inform konträrer Positionen, Visionen und Programmatiken disjunkter Seiten kann die *Uneinigkeit* in die politische Ordnung übersetzt werden und sich in einen *Agonismus* transformieren. So gesehen ist es unabdingbar, dass sich die konkrete Politik der beiden Seiten unterscheidet, denn nur so kann die politische Ordnung *Sinn* stiften. Die *Division* von Rechts und Links soll die *Uneinigkeit* kanalisieren, den politischen Raum arrangieren und den *Dissens* koordinieren sowie die Ausbildung politischer Subjektpositionen motivieren: Es bedarf aber einer Begründung, warum ein Widerstreit zweier Seiten die Pluralität gesellschaftlicher Kräfte aufheben oder repräsentieren können sollte. Zugleich ist offen, wie die politische *Division* mit dem Format der Gesellschaft korreliert, wie sie der *destitutiven* Logik nachkommt und zuletzt, wie und ob sie sich in eine politische Gegnerschaft übersetzen lässt. Eine weitere Unklarheit besteht darin, ob Mouffe die *Division* als eine *symbolische Ordnung* des politischen Raums versteht oder als ein Strukturmerkmal des parlamentarischen Wettbewerbs. Im Falle des letzteren ist offen, wie die Bildung politischer Identitäten mit der Institution des Parlaments zusammenhängt.¹⁹⁶ Das Konzept des repräsentierten, ausgelagerten wie professionalisierten Konflikts reibt sich daneben in einem nicht unerheblichen Maße an dem beanspruchten Engagement der Bürger, ihrer leidenschaftlichen Vertretung einer Vision, der *destitutiven* Logik und dem Status der Gegenhegemonie. Auch wenn Mouffe die parlamentarische Repräsentation vorwiegend im Sinne einer Arena des dichotomen Disputs versteht, verknüpft sich mit diesem zugleich der Anspruch einer positiven politischer Vermittlung, gegen den sie sich verwahren muss. Auch die Repräsentation kann das *Fehlen* des *Einen* nicht aufheben.

Mit dem *agonalen* Arrangement kann die Hegemonie den *Dissens* in ihre Ordnung integrieren und die Anregungen und Energien des gegenhegemonialen Engagements aufnehmen. Allerdings ist es fraglich, ob damit das gegenhegemoniale Projekt nicht aufgegeben wird, weil es selbst zum Teil des Spiels und der hegemonialen Ordnung wird. Weiter ist offen, ob sich das Verhältnis von Hegemonie und Gegenhegemonie in ein *agonales* Arrangement übersetzen lässt, müssen sich in diesem beide doch gegenseitig ebenso anerkennen wie das Spiel und dessen Regeln und sich zugleich von einem gemeinsamen

196 Mouffes Verweise auf eine Bühnenfunktion sind recht vage gehalten und erklären nicht, wie die Darstellung eines Konflikts zur Formation von Identitäten beitragen kann, geschweige denn wie sich das Verhältnis Repräsentant-Repräsentation-Repräsentiertes in *antagonistischen* sowie *agonalen* Kontexten verstehen ließe.

Außen absetzen. Hinzukommt, dass der Gegenhegemonie kaum Schutz vor der Überformung und -nahme durch die Hegemonie geboten wird. Die Aufgabe der Gegenhegemonie ist es, neben den Machtstrukturen des Status quo das Ignorierte, Vergessene, Randständige und *Anteilslose* hervorzuheben, das die Hegemonie ausschließt und gegen dessen Be-/Achtung sich die Hegemonie sträubt. Klärung bringt hier der Entzug von politischen Potentialen, durch den sich die Problematisierung bestimmter Sachverhalte ebenso ausschließt wie die Infragestellung von Verfahren oder Prinzipien: Nach dem *agonalen* Verständnis muss die Gegenhegemonie die Ausschließung – in welchem Grad soll uns hier nicht belasten – mittragen: Sie kann die entpolitisierten Themen, die fixen Diskurse, die ohnmächtigen Akteure, die Ausgeschlossenen, nicht zum Problem erheben, weil sie sich dann aus dem geteilten Bereich, der *Kom*-Position des *agon*, verabschieden würde.¹⁹⁷ Wenn Politik in Praxen der Definition, Distinktion und Diskriminierung besteht und eine Hegemonie legitimer Weise Kontingenz aufhebt, Alternativität beschränkt und Akteure exkludiert, dann sind Versuche der Gegenhegemonie, diese Setzung in Frage zu stellen, solange illegitim, wie sie qua Teilnahme am Spiel zur Anerkennung der hegemonialen Ordnung gezwungen ist. Wenn die Form der Gegnerschaft verlangt, sich nicht in der Existenzweise zu bedrohen, und das konstitutive Momente des Politischen nun in der *Wir/Sie*-Bestimmung besteht, dann muss ein Auflösungsversuch der *Sie*-Bestimmung notwendig die Existenz der Hegemonie gefährden. Das *agonale* Arrangement wird dadurch in Frage gestellt und der geteilte Ausschluss, das *Sie* und damit das *Wir* der Gegner, unterminiert. Das Erneuerungs- und Transformationspotential einer Gegenhegemonie ist somit stark limitiert, muss sie doch die hegemoniale Setzung reproduzieren, um weiter als Gegner am Streit teilnehmen zu können.

*

Das *Fehlen des Einen*, die Relevanz der Antagonalität und die *destitutive* Logik politischer Identitäten nimmt Mouffe zum Ausgangspunkt ihrer Kritik am zeitgenössischen politischen Denken. Liberalen und deliberativen Modellen wirft sie vor, den Antagonismus zu leugnen und das *Wesen des Politischen* so aus dem Blick zu verlieren. Der Annahme, es könne eine richtige Lösung geben, steht Mouffe ebenso skeptisch gegenüber wie Idealen dialogischer, rationaler und transparenter Verständigung. Kurzum verwahrt sie sich gegen Konzepte, die perfekte, einvernehmliche Lösungen politischer Konflikte annehmen, wie es nach ihrer Deutung u.a. liberale Modelle behaupten. Weder kann der *Dissens* final getilgt werden noch kann ein Status oder Modus der Einigung die Brüche und Konflikte *aufheben*. Zugleich widerspricht Mouffe Ansätzen der *Post*-Demokratie, die die Potentiale politischer Gestaltung und die Sinnstiftung politischer Ideologie leugnen und Politik auf ein wertfreies, neutral-pragmatisches Lösen von Sachfragen reduzieren wollen.

In ihrer Auseinandersetzung mit politischen Theorien arbeitet Mouffe ein *demokratisches Paradox* heraus, das in einer Dissonanz zwischen den Prinzipien der Gleichheit und der Freiheit besteht und sich in der Spannung einer universalistisch-liberalen und einer konkret-exklusiv-volkssouveränen Ausrichtung konkretisiert. Letztere würde

197 Offenkundig wird hier wiederum die Frage der Umfänglichkeit der Hegemonie und der Gegenhegemonie akut.

infolge eines bestimmten *Zeitgeistes* marginalisiert, wodurch die Politik ort- und sinnlos werde. Mouffe plädiert dagegen für die Berücksichtigung des dissensualen, diskriminierenden und dezessiven Charakters von Politik. Gleichsam bindet sie die Bildung politischer Identitäten an eine Logik der *Destitution*, nach der sich das Geteilte eines *Wir* nur negativ in Abgrenzung von einem *Sie* formieren kann. Die Definition des Gemeinsamen (*Ko*) bleibt negativ, positive Bestimmungsversuche des *Innen* müssen jede Assoziation, jeden Konnex und Kontext auflösen. Die Spannung zwischen dem Abstrakten und dem Konkreten besteht letztendlich auch bei Mouffe fort: In den Annahmen, das Geteilte ließe sich nur über die *Verdeckung* der Differenz herstellen, eine Assoziation könne nur im Verzicht einer inhaltlichen Verbindung zwischen den Assoziierten bestehen und das *Band* sei nur über *ein* Außen herstellbar, das die Verbundenen gemeinsam ablehnten, lässt sich eine Parallele zur liberalen Heteronomievermeidung nachzeichnen, die auch in verschiedenen *Leeren* offenbarte. Aus verschiedenen Gründen müssen beide Zugänge die Beziehung zwischen Akteuren als unkonkret, vage und unpolitisch charakterisieren: Die Liberalen, weil ansonsten infolge einer Bestimmung über das Individuum ungerechtfertigte Heteronomie Einzug hält, und Mouffe, weil sich infolge einer versuchten materiellen Bestimmung die innere Uneinigkeit präsentiert und jede Assoziation auflöst. Auch wenn die Parallelität gewiss nicht zu weit zu treiben ist, muss Mouffes Verständnis der konkreten Setzung und exklusiven Bestimmung politischer Einheiten sich dieses Einschlags und seinen Implikationen bewusst bleiben.

Zuletzt ist Mouffes Plädoyer für die genuine Qualität *des Politischen*, die Relevanz des *Dissenses* und die Notwendigkeit alternativer Angebote im politischen Raum hervorzuheben: Politik bedürfe der Distinktion unterschiedlicher und unterscheidbarer politischer Parteien, programmatischer Entwürfe und Ideologien ebenso wie dem Bewusstsein der Wählenden und der politischen Akteure, wonach ihr Handeln, ihre Wahl und ihre Entscheidung Wirkung hätte und einen *Unterschied* mache. Somit bietet sich mit Mouffe ein Verständnis des *Sinns* von Politik und Demokratie: In einer politischen Welt der Unterschiedslosigkeit, der lösbaren Sachfragen und rational-neutralen Diskurse geht der *Sinn des Politischen*, der *kollektiven Autonomie* mit Castoriadis, verloren.¹⁹⁸ Ob die Entscheidungen nun der abstrakten Vernunft oder administrativen Routinen, sachverständigen Experten:innen oder professionellen Repräsentierenden obliegen: In jedem Fall wird die kollektive Teilhabe und -nahme Bürgern vorenthalten und anderen Instanzen übergeben. Auch wenn der demokratische Ursprung politischer Ordnung von diesen Modellen nicht in Abrede gestellt wird, kommt dem *Demos* weder die Kompetenz noch die Bereitschaft zur Mitsprache und -bestimmung zu. Der *Sinn des Politischen* und der Politik verliert sich ebenso durch das Entschwinden des *volkssouveränen Imaginären*, bzw. seinen Rückzug auf einen ursprünglichen, fundamentalen Bereich, wie durch das Fehlen der Ent- und Unterscheidbarkeit, von Distinktion und Alternativität. Die ambivalente Haltung der repräsentativen, parlamentarischen Demokratie, die einerseits den pluralen, partikularen Konflikt affirmativ im Streit des Parlaments und der Parteien aufnimmt und als sein Wahrzeichen reklamiert, und andererseits in verschiedenen realen Formen

198 Wenn sich die Parteien mehr als Vertreter der *Mitte* als Vertreter einer Seite (eines Projektes, einer Vision) definieren, ihr Streit konturlos wird und ihr Regierungshandeln einem *realpolitischen Pragmatismus* obliegt, hat die Wahl zwischen ihnen keine Bedeutung.

dispensiert und vermeidet, lässt sich mit Mouffe als Ausprägung eben jenes *demokratischen Paradoxes* beschreiben. Letztlich sollte sich diese Kritik aber nicht mit der Hinwendung zu fehlenden Debattenkulturen oder anhaltenden *Großen Koalitionen* begnügen, sondern ebenso die mediale Vermittlung, den Populismus(-vorwurf) und Phänomene wie AFD, Pegida oder die National Defence League aufgreifen.¹⁹⁹ Auch wenn die Kritik an diesen keineswegs unberechtigt und letztlich geboten ist, lassen sie sich zugleich als Symptome des Verlustes *des Politischen* und als implizite Versuche seiner Reetablierung lesen. Eine Politik, deren einzige Antwort auf eine in In- wie Extensivität wachsende Kritik, Entfremdungserscheinungen von politischen Prozessen und offenkundige Fehlentwicklungen der parlamentarischen Konstellation eine Verstärkung des Erklärens, des Zuhörens und der Achtung etwaiger Gefühlslagen ist, scheint unwillig oder unfähig, die (politischen und sozialen) Probleme der Zeit und den Anspruch der Demokratie ernst zu nehmen.

Das *Abwesen des Einen* bildet die irreduzible Disposition sowohl des ontologischen Status als auch jeder ontischen Formation: Einem unbedingten und irreduziblen *Fehlen* jeder Form des *Einen* (Unordnung) steht die *politische Formation des Sozialen*, die *Instituierung* einer *objektiven Ordnung* und ein geteilter *Sinnraum* gegenüber. Jede Figur des *Einen*, jede positive Definition des Sozialen, jeder Konnex der politischen Form und jeder Kontext des *Ko* widerspricht nach Mouffe der *negativen Essenz* der Ontologie, der untilgbaren *Uneinigkeit*. Die *Formation des Sozialen* ist dagegen durch einen komplexen Zusammenhang ambivalenter Momente gekennzeichnet: Die hegemoniale Hypostase und Etablierung einer *objektiven Ordnung* reibt sich an der unbedingten Valenz der *Uneinigkeit* und dem imperfekten und kontingenten Status jeder sozialen Form. Bleibt das *Viele* also in der Ontologie bestehen, zeichnet sich die Ontik durch die versuchte Stiftung des *Einen* und Ordnung des *Vielen* aus. Der Zurückweisung jeder Hypostase des *Einen* steht der Umgang mit seinem *Fehlen* gegenüber, der sich ebenso in der *Behauptung* von Objektivität, Identität und Totalität wie in dem irreduziblen *Scheitern* jeder versuchten positiven Bestimmung und Begründung manifestiert. Trotz dessen Mouffe die *Grundlosigkeit sozialer Formationen* und *kollektiver Identitäten* herausstellt, jeder *politischen* Fixierung ihr notwendiges Scheitern sowie eine irreduzible Aktualität der *Uneinigkeit* attestiert und so die Offenheit und Kontingenz in jeden Status und jede Form der Koexistenz einschreibt, lassen sich auch in ihrem politischen Denken *Annahmen* des *Einen* nachzeichnen. Auch wenn sie dem *Einen* keinen Ort mehr zuerkennen kann, bleibt es an verschiedenen Stellen und in verschiedenen Formen in ihrem Denken anwesend.

Die Integration und Koordination der Ordnung kann weder ontologischen Dispositionen noch antezedenten Quellen entstammen, sondern nur aus dem *politischen* Prozess der *Formation des Sozialen* hervorgehen. Zugleich steht die *Formation* in bestimmten,

199 All diese Phänomene befinden sich noch immer im Prozess der gesellschaftlichen und wissenschaftlichen Klärung. (Vgl. zu Pegida Vorländer/Herold/Schäller 2016 und Heim 2017; zur AFD Häusler 2016 und 2018 sowie Wildt 2016; zum Populismus neben Marchart 2017a und Laclau 2005 auch Jörke/Selk 2017 und Decker 2006 und 2017)

latenten Bezügen eines *Sinnraums*, der als Kontext stets *im Rücken* bleibt. Somit kann der politischen Ordnung weder eine Form der *Übereinstimmung* noch der *Übereinkunft*, weder ein *prozeduraler* noch ein *materieller Konsens*, weder ein definiter *Sinn* noch ein kollektiver Bezug zugrunde liegen, und doch bleibt das *Eine* als *Fundus* präsent. Die Bestimmung des *Einen* steht zudem vor dem Problem, dass die Macht versucht, ihre Ordnung zu etablieren. Der *nomos* lässt sich ebenso als ein hintergründiger Rahmen wie als ein Produkt hegemonialer Setzung verstehen. Beide Formate der Ordnung unterscheiden sich in ihren Konditionen sowie Implikationen und in ihrer Relation von Subjekt und Objekt.

Mouffes Konzeption der politischen Ordnung steht unentschieden zwischen *Konsens* und *Dissens*: Der Irreduzibilität der *Uneinigkeit* und der konstitutiven Relevanz des *Dissenses* steht die Notwendigkeit eines politischen Konnexes und eines kollektiven Kontextes gegenüber. Die Konditionen des *agonalen* Modells einer *radikalen Demokratie* und die Koordination des Konflikts, die zugleich dessen Realisierung und Einhegung verlangt, reiben sich an den Konsequenzen des antagonistischen Ansatzes, speziell der *negativen Ontologie* und der *destitutiven* Logik. Einerseits stellt Mouffe den dissensualen Charakter der Politik heraus, wie es in ihrer Kritik an der neutralen, abstrakten Ausrichtung liberaler Konzepte deutlich wird. Die liberalen Entwürfe nahmen eine Vernunft in Anspruch, die infolge ihrer Universalität, unbedingten Reziprozität und Reflexivität, die Allgemeinheit der politischen Ordnung und die Neutralität ihrer Entscheidungen versicherte. Eine vernünftige Beratung und Beurteilung garantierten die Vermeidung partikularer Verzerrung und die Durchsetzung der besten Lösung sowie des besten Arguments. Politische Einsätze mussten sich in der Folge nicht nur von konkreten, partikularen Bezügen lösen, sondern zugleich auf ihre Verallgemeinerbarkeit und unbedingte Annehmbarkeit achten. Wider Erwarten teilt Mouffe in ihrer Konzeption *agonaler* Demokratie jedoch Annahmen des von ihr Kritisierten, weil sie infolge des *Fehlens* des *Einen* auf positive Bestimmungen verzichten und somit auf verschiedene *Leeren* abstellen muss, auch wenn sich diese von der *Leere* der liberalen Konzepte unterscheidet. Im Sinne der *negativen Leere der Destitution* muss jeder Prozess der *Identifikation*, also der Herausbildung eines *Wir*, auf inhaltliche Bestimmungsversuche des gemeinsamen (inneren) Bezugs verzichten. Der Konnex besteht nur in der Absetzung von einem Außen, das *Wir* nur in der geteilten Ablehnung des *Sie*. Versuche der inneren Bestimmung müssten in Anbetracht der unmöglichen Definition (des *Einen*, des Einigen und Gemeinsamen) scheitern und jede Assoziation auflösen. Im Sinne der *formalen Leere des Prozeduralismus* ist das Arrangement des politischen Streits, die Verfahren und Strukturen der Gegnerschaft dem Zugriff der Parteien entzogen und muss als einvernehmlich, neutral (im Sinne von nicht hegemonial) und fair (im Sinne der Spiellogik) rezipiert werden.²⁰⁰ Auch wenn Mouffe

200 Wenn das agonale Denken ein institutionalisiertes Arrangement hegemonialen und gegenhegemonialen Konflikts anbieten will, muss es im selben Schritt die hegemoniale Formierung der sozialen Objektivität in ihrer Tiefe beschneiden. Ein politischer Wettstreit über die fundamentale Konstitution von *Welt* scheint nur bedingt möglich: Die Definition der Objektivität, des Wissens, des Rechten und der Wahrheit entzieht sich der agonalen Verfügung. Wie die Bedingungen des Verfahrens müssen gewisse Aspekte hegemonialen Formation außerhalb des Konflikts stehen. Mouffe hebt so gesehen zwei gegenhegemoniale Strategien ab, die aber auf unterschiedlichen Ebenen verortet werden müssen: Einerseits versteht sie Gegenhegemonie als *Deartikulation* hegemonialer Setzungen, also versuchter Fixierung von Sinn, Objektivität und Gewissheit. Andererseits

den prozeduralen Anspruch des Liberalismus als unpolitisch kritisiert, muss sie selbst den Grundstrukturen der politischen Ordnung die politische Qualität entziehen: Sobald die Regeln des *agon* als gesetzte erfahren werden, geht ihre Ordnungsfunktion verloren. Zuletzt treten mit der *ambigen Leere des Ko* Formen und Strukturen in den Fokus, mit denen Mouffe einerseits kollektive Kontexte beschreibt, diese aber andererseits konzeptionell nicht fassen kann und sie in einen fundamentalen Bereich der Ontik verschiebt. Anhand der Konzeption der *ethisch-politischen Prinzipien* wurde deutlich, wie Mouffe die Gefahr der Auflösung des *Wir* durch Uneinigkeitserfahrung im Angesicht des Konkreten zu überbrücken versucht: Das *gemeinsame Band* knüpft sich um notwendig diffuse, ambige *Prinzipien*, deren Geltung allein deswegen Anerkennung findet, weil ihre Bedeutung im *Vagen* bleibt, bleiben muss. Hinzu kommen die gesellschaftlichen *Sedimente*, die einen selbstverständlichen und selbstausweisenden Kontext bilden sowie die gemeinsam *wahrgenommene Autorität der respublica*.

Mouffe stellt auf verschiedene Formen des *Ko* (Kontexte, Konventionen, Konturen) ab, die sie in unterschiedlicher Weise als *unbestimmt* kennzeichnet. Weil sie diese Bezüge als *kom*-positionelle Ausrichtung des Konflikts und Momente der Koordination bedarf, kann sie ihnen keine explizite politische Qualität, weder einen *politischen* Ursprung noch ein Potential der Definition oder Distinktion zuerkennen: Im Sinne eines latenten und ambigen *Fundus*, der aus einem kulturellen Kontext hervorgeht, ordnen die Bezüge zugleich den *Dissens* und verweigern sich ihrer eigenen Politisierung. Ihre Organisation des politischen Raums besteht nicht in einer expliziten Definition oder Determination, sondern in einer offenen, ambivalenten Ordnung des pluralen *Vielen* im Sinne einer Strukturierung und Konturierung der Differenzen, auf der ein konstruktives Arrangement sozialer Konflikte beruht. Die Bezüge des *Einen* wie des Gemeinsamen entziehen sich dem Zugriff und müssen jeder politischen Praxis *vorausliegen*. Dies zeigt sich am Streit um Staatsbürgerschaftsverständnisse und um die Auslegung der Prinzipien der Freiheit und Gleichheit: Die Auseinandersetzung konstituiert sich über ein gemeinsames, aber notwendig diffuses Verständnis des Geteilten, der gemeinsamen und einvernehmlichen Priorisierung der Prinzipien selbst. Die vormalig rein negative Integration wird umgestellt auf ein positiv-affirmatives Verständnis, gleichsam soll die Spaltkraft der Unterschiedlichkeit durch einen ambigen Charakter der Prinzipien gebannt werden. Zu erwähnen ist, dass Mouffe das konkrete Verständnis der Prinzipien selbst noch dem Deutungsstreit aussetzt: Wenn die Ambiguität aber das Konstituens kollektiver Formen ist, und sich gleichsam politische Akteure über *bestimmte* Staatsbürgerverständnisse von anderen abgrenzen, dann ist die angelegte Spannung offensichtlich.

*

Die politische Ordnung bemüht sich um die *Aufhebung* der *Uneinigkeit* und bleibt ihr doch ausgesetzt: Die Konstitution und Koordination des *Vielen* muss das *Fehlen* des *Einen* und das antagonistale *Wesen* des Politischen ignorieren, um verbindliche Entscheidungen zu

begreift sie Gegenhegemonie als institutionalisierten Wettstreit politisch-repräsentativer Kräfte, die in Anerkennung des politischen Kontrahenten und des Arrangements, in dem beide agieren, Gegenpositionen vertreten.

treffen. Weil auch der Ordnung *positive Gründe* fehlen, muss sie sich ebenso der Infragestellung entziehen und Kritik vermeiden wie ihre eigene Qualität (Autorität, Legitimität etc.) mittels einer *destitutiven* Abgrenzung behaupten. Der *Formation des Sozialen* und der *objektiven Ordnung* bleibt also ihr *politischer* Ursprung inhärent und zeigt sich am imperfekten Status und der *äußeren* Referenz jeder Definition. Der *nomos* der Macht und die Ein- und Ausrichtung des *agon* stehen in der steten Gefahr, in den Konflikt gezogen zu werden wie der *Dissens* droht, über die etablierte politische Ordnung hinauszugreifen: Um Konflikte gleichzeitig einzuhegen und einen Raum der Entfaltung bieten zu können, plädiert Mouffe für die klare, eindeutige Distinktion politischer Akteure und Parteien, deren Angebote sich als konträre Alternativen unterschiedlicher ideologischer Vorstellungen und Projekte präsentieren müssen und die sich zugleich gemäß des *agon* gegenseitig anerkennen und an die gegebenen Regeln halten müssen. Einerseits ist es die Realisierung der Uneinigkeit, der eine politische Ordnung dient, andererseits bleibt jeder Konflikt an eine *Einvernahme* der Streitenden gebunden, die ihre Auseinandersetzung integriert und koordiniert. Eine *radikale Demokratie* muss die politische Konfrontation ihrer Bürger, direkt oder vermittelt, befördern und zugleich von der gemeinsamen Anerkennung der Division und der Ordnung des *agon* Seitens der Gegner ausgehen. Das Arrangement der Gegnerschaft muss seinen politischen Ursprung, seine Kontingenz und Alternativität, leugnen, um als Ordnung über dem *Dissens* zu bleiben. Versuche, den Status, die Funktion und den Ursprung des Konnexes einer politischen Form zu bestimmen, müssen die *negative Essenz* ebenso berücksichtigen wie die Logik der *Destitution* und das Scharnier von Antagonismus und *Agonismus*.

Mit der *destitutiven* Logik schreibt sich ein konsensualer Moment in die Ausbildung antagonistischer Beziehungen und politischer Konflikte: Die *Einvernahme* besteht zugleich darin, auf die Bestimmung des *Innen* zugunsten der Abgrenzung zu verzichten und das Arrangement der *Wir*-Beziehung nicht zu hinterfragen. Gerade weil sich die Einheiten nur in der *Verdeckung* ihrer Verschiedenheit, ihrer Uneinheit und Uneinigkeit, inform leerer Referenzen bilden können, führt der Versuch, den Blick nach *innen* zu richten, nicht hin zu einem *Selbst* oder einem *Grund*, sondern zur Auflösung jeder Beziehung. Formen *kollektiver Identität* bedürfen demnach der ausbleibenden Bestimmung des Gemeinsamen. Die Herausforderung dieser Überlegung besteht nicht im *Anti-Essentialismus*, sondern in der Spannung zwischen dem ontologischen Status und der *Ausrichtung* des Antagonismus. Nach Marchart resultiert aus der (ontologischen) Kontingenz und Uneinigkeit ein beständiger Kampf, ein ständiges Ringen: Aber *um* was? Was steht im Bereich der Ontologie zur Verfügung, wer kämpft für was wie gegen wen und warum? Die reine Ordnungslosigkeit der Ontologie, die *negative Essenz*, wird durch ein *op*- und letztlich *kom*-positionelles Arrangement überformt: Konflikte bedürfen nicht nur der Ordnung, sie sind selbst schon Ausdruck einer solchen. Die antagonistische Konstitution der Ontologie lässt sich als eine Übertragung ontischer Verhältnisse verstehen: Mit dem *anta* geht die Annahme einer Beziehung (gegen, wider) einher, die die ontologische Unordnung aufhebt. Zugleich überträgt Mouffe auch den Anspruch der *negativen Essenz* der Ontologie in die Ontik: In den Versuchen der Definition des Sozialen, der Hypostase der Macht und der positiven Bezüge des *Ko* (Kommune, Kontext, Kooperation) sieht sie eine Leugnung des ontologischen Anspruchs des *Fehlens* des *Einen*. Auch wenn ihre Einsicht, dass jede ontische Form des Sozialen *politischen* Ursprungs, kontingent und prekär ist,

relevant und instruktiv bleibt, entzieht sich ihrem Denken ein konstruktiver Umgang mit der Hegemonie und deren *objektiver* Ordnung. Mouffe zielt nicht auf ein Verständnis der ontischen Situation durch Offenlegung der ontologischen Einschreibungen oder den Nachvollzug ontischer Kaschierungsversuche des ontologischen *Un-Grunds*, sondern andersherum auf die Einsicht in die *Ontologie* und ihrer fehlenden Entsprechung in der Ontik.

Ob Mouffe eher auf *Übereinstimmungen* als auf *Übereinkünfte* abzielt, bleibt uneindeutig. Einerseits begegnet sie allen Annahmen des *Einen* und Geteilten mit Skepsis, wobei es irrelevant ist, ob sich das *Eine* vor- oder nachlaufend bildet. Andererseits teilt sie in gewisser Hinsicht das Ansinnen der *Übereinkunft*, das *Eine* einem Prozess der *Einigung* zu überantworten, das *Einverständnis* nicht vorauszusetzen und so die Beteiligung pluraler, widerstreitenden Akteure, Situationen und Positionen zu ermöglichen. Mouffe versucht in ihrem Modell des *konflikthaften Konsenses*, eine Annahme der *Uneinigkeit* mit einem konsentierten Rahmen, den geteilten Regeln des Spiels, zu kombinieren, um den Konflikt zugleich zuzulassen und einzuhegen. Das Ringen der *Einigung* findet im Unterschied zur *Übereinkunft* keinen Abschluss, die Potentiale der Integration entstammen der *destitutiven* Logik und dem leidenschaftlichen Eintreten für eine Partei. Auch wenn Mouffe die Abwendung der *Übereinkunft* von den antezedenten Ansprüchen der *Übereinstimmung* teilt, steht sie jener Beanspruchung der geteilten Intention skeptisch gegenüber: Zwar verlangt die *Übereinkunft* kein vorgängiges *Ko*, dennoch erfordert sie eine gemeinsame Absicht, die als Motiv und Grund der *Einigung* zuvor geht. Weder der vorlaufenden Absicht noch dem nachlaufenden Resultat der *Einigung* kann Mouffe eine genuine Qualität des *Einen* zuerkennen: Die Integration und Koordination der *Einigung* kann sich weder auf substantielle oder essentielle Grundlagen noch auf ein abschließbares, umfängliches und unfragliches Einvernehmen berufen. Für Mouffe ist weniger das Ergebnis der *Einigung* als die Konstellation einer Gegnerschaft und die Akzentuierung der Differenz für die Formation politischer Räume relevant.²⁰¹ Zugleich ordnet sie der Austragung des Konflikts bestimmte Rahmenbedingungen bei, die seine Ordnung stiften, den *Dissens* ausrichten, ein Reglement einrichten und die Eskalation und Dispersion der Konflikte vermeiden. Dieser Rahmen kann wiederum keiner Setzung entstammen, sondern beruht auf einem geteilten Konnex des *agon* und gegebenen und zugleich vagen Kontexten. Die Anerkennung des *Spiels* und seiner Regeln müssen einerseits vorausgesetzt werden, und sich andererseits selbst einer Politisierung entziehen. Die *ethisch-politischen Prinzipien* werden in einem diffusen Verständnis von den Gegnern geteilt und stiften so einen selbst nicht belastbaren Kontext, der zugleich als Grundlage des Streits, als Motiv und Ordnung, dient. Ebenso ist die Wahrnehmung der Umgangsformen des *respublica* ambig und ungenau, mehr intuitiv und *schon immer gewusst*. Diese Verschiebung des *Einen* und

201 Ihr Ansatz der negativen Ontologie schließt jede Einholung des *Einen* oder Transformation aus dem *Vielen* aus: Eine politische Ordnung muss sich folglich mit dem Arrangement der Uneinigkeit begnügen. Wird im Falle Habermas' die Stiftung des *Einen*, die Herstellung eines gemeinsamen Bezugs und das Potential, die Pluralität zu *einen*, dem Prozess rationaler *Verständigung* überantwortet und durch die kommunikativen Vernunft garantiert, sieht Mouffe in der Anerkennung der Uneinigkeit die Aufgabe und die Versicherung politischer Ordnung: In der *agonalen* Distinktion und dem leidenschaftlichen Engagement für eine Seite, finden die Kontrahenten Sinn und Orientierung und die Anspannung ihrer Konflikte einen Punkt der Entladung.

Gemeinsamen in externe wie gegebene Strukturen zeigte sich auch bei den gesellschaftlichen *Sedimenten*, die sich zwar in der Konstituierung bilden, sich dieser aber zugleich entziehen.

Einerseits will Mouffe der politischen Konstitution der sozialen Formation (Objektivität, Identität usw.) nachkommen, andererseits verlangt die ontische Ein- und Ausrichtung einer Ordnung nach konsensualen Konditionen, die sich von dem ontologischen Anspruch des *Uneinen* lösen und die versuchte Schließung des Sozialen, wenn auch stets nur provisorisch, zulassen. Wir hatten auf die zwei Formen und Formate der hegemonialen Setzung und des gegenhegemonialen Widerstands bereits hingewiesen: Einmal bezog sich die Hegemonie auf eine konkrete Etablierung der Macht, das andere Mal umfasste sie die Ausbildung eines *Sinnraums*. Auch wenn letztere ihren Ursprung in einer *politischen* Setzung nicht leugnen kann, entzieht sie sich der Politisierung. Die Objektivierung ist demnach ein ontisches Strukturmerkmal sozialer Formation und zugleich eine Form hegemonialer Hypostase. Gerade in Hinsicht des *Sinnraums* steht die Ausbildung einer Gegenhegemonie vor Problemen: Weder können sich die Einzelnen aus ihrer Einlassung in eine Welt lösen noch eine Position über oder gegenüber dem *Sinnraum* einnehmen. Wenn Mouffe auf die *Annahme* der *negativen Essenz* drängt, verschiebt sie die integralen Strukturen auf eine ambivalente Position zwischen ontologischer Kontingenz und ontischer Quasi-Objektivität, zwischen Entzug und Bezug. Kurzum gehen konsensuale Aspekte einerseits jeder *Bestimmung* voraus und entziehen sich jedem konkreten Bezug, andererseits übersteigen die Konditionen das *Viele* und setzen dabei Einvernahme und materielle Aspekte einer *Übereinstimmung* voraus. Die Beziehung der *Vielen* und die Ordnung des Streits bedürfen also äußerer Strukturen, die sie selbst nicht zu stiften vermögen. Just diese Aspekte, die über dem *Einen* und über dem *Vielen* stehen, entziehen sich Mouffes Konzeption und bleiben zugleich von konstitutiver Relevanz: Der Konnex einer politischen Ordnung (*Übereinkunft*) und die kollektiven Kontexte eines kulturellen *Fundus* (*Übereinstimmung*) können weder einen ontologischen noch einen ontischen Ursprung haben, und zugleich integrieren und koordinieren sie die *Formation des Sozialen* und die politische Ordnung.

Der komplexe Status des *Einen* lässt sich auch anhand der Konstitution der gegnerschaftlichen Beziehung des *agon* zwischen *op*- und *kom*-positionellen Formen nachzeichnen: Die Gegnerschaft stiftet sich einerseits in der *Destitution* von einem *Sie* und in der negativen Distinktion eines *Wir*. Andererseits geht der Gegnerschaft eine wechselseitige Anerkennung des *Anderen* und des gemeinsamen *Grundes* sowie die Annahme der Art und Weise der Austragung voran. Der *agonalen* Form, und abgeschwächt auch jedem ontischen Antagonismus, geht dieser Konnex einer politischen Ordnung ebenso zuvor wie der verbindende *Fundus* eines kulturellen Kontextes. Die Gegnerschaft formiert sich somit nicht nur in der reinen *Negation* des *Anderen*, sondern ebenso durch die *Affirmation* des *Spils* und durch die *Koordination* eines kulturellen *Fundus*. Mouffes Zugang entziehen sich die verschiedenen Formen des *Einen* ebenso wie die Aspekte des *Ko*, auf die sich ihre Konzeption politischer Ordnung zugleich beruft. Die *agonale* Demokratie setzt inform kontextualer, kommunaler und kollektiver Bezüge bestimmte Bedingungen voraus, die von einer in die Ontik verlängerten *negativen Essenz* negiert werden. Zwar kann Mouffe diese Aspekte aufgrund der Betonung des *Fehlens* des *Einen* konzeptionell weder fassen noch verorten, aufgrund ihrer Relevanz für die Formen der Ontik kann sie aber nicht auf

sie verzichten. Diese Fehlstellung lässt sich durch die Übertragung der Ontologie auf die Ontik erklären, infolge derer positive Formen des *Ko* verdeckt oder in Zwischenbereiche verschoben werden.

*

Der *Ordnungskonsens* im Sinne Hättichs, der auf die *Annahme* der konstitutiven politischen und sozialen Organisation abstellt, lässt sich im Denken Mouffes zwar nicht auf eine positive Setzung oder Gründung zurückführen, dennoch kann er in der *Formation des Sozialen* nachgezeichnet werden. Einerseits kann die etablierte Ordnung eines Status quo als Form, Ausdruck und Medium der hegemonialen Macht verstanden werden, wobei der von ihr beanspruchten Autorität, Evidenz und Eminenz die gegenhegemoniale Infragestellung unabdingbar zur Seite steht und ihre versuchte Hypostase konterkariert. Sowohl in den positiven und setzenden als auch in den negativen und widersetzenden Momenten wird die Ordnung angenommen. Die hegemoniale *Formation des Sozialen* zeichnet sich andererseits durch die Ausbildung eines kollektiven *Sinnraums* und der Bezüge von Objektivität, Totalität und Faktizität aus. Diese Ordnung lässt sich als latenter und subtiler Kontext verstehen, eines geteilten Vorrats an Wissen und Sinn einer *Welt*. In beiden Formaten der Hegemonie entzieht sich ihre Konstitution einem positiven Ursprung: Jeder Versuch der *objektiven Ordnung*, der Definition, Determination und Relation, ist der komplexen Ambivalenz von setzenden, abschließenden und öffnenden, auflösenden Bewegungen ausgesetzt wie sich der kollektive *Sinn* der der Bestimmung und Aneignung entzieht und im Status einer konstitutiven Ambiguität verbleibt. Zudem wird die *Annahme* der Ordnung durch die Einbindung in die kollektiven Bezugsrahmen eines kulturellen *Fundus* geprägt: So manifestiert sich in den *Sedimenten*, den *ethisch-politischen Prinzipien* und dem kommunalen Raum einer *respublica* ein Kontext, der ebenso das *gemeinsame Band* eines *Wir* prägt wie er gemäß der *destitutiven* Logik das *Sie* konturiert und die *Formation des Sozialen* strukturiert. Zuletzt beruht die *Annahme* der Ordnung ebenso auf der *Realisierung* der Uneinigkeit, der *Op*-Position, wie auf der Ausrichtung des Konflikts und die Einrichtung eines geregelten Streits, die *Kom*-Position des *agon*. Die Annahme besteht nicht in einem *materiellen Konsens*, sondern dem prozeduralen Konnex des *Dissenses*. Die Ordnung kann weder selbst das *Eine* reklamieren noch über es verfügen: Sein *Fehlen* und die Präsenz der Uneinigkeit will Mouffe weder vermeiden noch verdrängen. Öffentlichen *Dissensen*, Differenzen und Dissonanzen steht sie folglich nicht wie Hättich skeptisch gegenüber, sondern attestiert deren Austragung eine konstitutive und integrative Qualität für die Bewahrung der politischen Ordnung. Gleichwohl muss hier unterschieden werden: Aus Sicht der Hegemonie und dessen Bestreben der Einrichtung einer *objektiven Ordnung* könnte auch Mouffe Hättichs skeptischer Haltung zustimmen, ein Verständnis des Sozialen und des Politischen hingegen muss dagegen die Kontingenz und die Konflikthaftigkeit in besonderer Weise berücksichtigen. Dem *Verfahrenskonsens* wird mit dem *agon* entsprochen, also einer gegenseitigen Anerkennung der Gegner, ihrer jeweiligen Position und Status sowie den Wegen und Weisen der Austragung des *Dissenses*. Der *Wertkonsens* lässt sich indes nur schwer verorten, widerstreben

Mouffes Denken der *negativen Essenz* doch positive Bestimmungen wie vorlaufende materielle Setzungen.²⁰²

Die Kategorien Eastons verweigern sich hingegen einer fruchtbaren Übertragung. Mit der *politischen Gemeinschaft* geht die Inanspruchnahme einer positiven politischen Form einher, einer *kollektiven Autonomie* ebenso wie einer Transparenz der *Konstitution*, ihres Ursprungs und Sinns, gegen die sich Mouffe verwahren muss. Das *Regime* hingegen reduziert die politischen Prozesse auf etablierte, institutionalisierte Verfahren und kann weder die Ordnung der Hegemonie verstehen noch der Emanzipation der Gegenhegemonie dienlich sein. Die *Autorität* lässt sich mit Mouffe als eine Form der Hegemonie verstehen, die sich der Infragestellung entzieht. Auch wenn sich die beiden Zugänge nicht so fremd gegenüberstehen, wie es hier den Anschein hat, verlangt eine Vermittlung doch entschieden mehr Engagement, als es hier möglich ist.

*

2. Im Abwesen des *Einen* – Die Demokratie als *Instituierung* im Denken Claude Leforts

»In meinen Augen ist das Wesentliche, daß die Demokratie sich dadurch instituiert und erhält, daß sie die Grundlagen aller Gewißheit auflöst.«
(FD, S. 296)

»Während die Umrisse der Gesellschaft verschwimmen, die Orientierungspunkte der Einheit schwanken, entsteht die Illusion einer Realität, in der der Grund der eigenen Determiniertheit einfach in der Kombination vielfältiger Tatsachen und ihrer Bezüge enthalten wäre.«
(TP, S. 54)

Siglen

- **[FD]** Lefort, Claude, Die Frage der Demokratie, in: Rödel, Ulrich (Hg.), *Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie*, FaM 1990, S. 281 – 297.
- **[TP]** Ders., *Fortdauer des Theologisch-Politischen?*, Wien 1999.

202 Zwar geht mit den *ethisch-politischen Prinzipien* die Einrichtung eines normativen Kontextes einher, dessen Status bleibt aber latent und implizit und seine materiellen Implikationen vage und diffus. Um den *Dissens* zu integrieren und zu koordinieren, muss seine Ordnung einen Mangel an Bestimmung aufweisen: Auch wenn die *ethisch-politische Prinzipien* ambig bleiben, stiften sie einen kollektiven Kontext, in dessen Rahmen über die Deutung der Prinzipien gerungen werden kann. Die Kennzeichnung der Grundwerte als vage und konstitutiv entspricht durchaus Hättings Vorgaben, könnten so doch basale Werte gleichzeitig verbinden und Pluralität zulassen.

- **[MP]** Ders., Menschenrechte und Politik, in: Rödel, Ulrich (Hg.), *Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie*, FaM 1990, S. 239 – 280.
- **[FEF]** Ders., *From Equality to Freedom. Fragments of an Interpretation of Democracy in America*, in: Ders., *Democracy and Political Theory*, übersetzt von David Macey, Cambridge 1988a, S. 183 – 209.
- **[HR]** Ders., *Human Rights and the Welfare State*, in: Ders., *Democracy and Political Theory*, übersetzt von David Macey, Cambridge 1988b, S. 21 – 44.
- **[V]** Ders., Vorwort zu *Eléments d'une critique de la bureaucratie*, in: Rödel, Ulrich (Hg.), *Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie*, FaM 1990, S. 30 – 53.
- **[DnU]** Ders., *Die Neue Unordnung*, in: ders., *Die Breche. Essays zum Mai 68*, Wien 2008, S. 37 – 75.
- **[R]** Ders., *Relektüre. Über den Mai 68*, in: ders., *Die Breche. Essays zum Mai 68*, Wien 2008, S. 77 – 92.
- **[ÜdD]** Lefort, Claude/Gauchet, Marcel, *Über die Demokratie: Das Politische und die Instituierung des Gesellschaftlichen*, in: Rödel, Ulrich (Hg.), *Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie*, FaM 1990, S. 89 – 122.
- **[TAW]** Gauchet, Marcel, *Tocqueville, Amerika und wir. Über die Entstehung der demokratischen Gesellschaften*, in: Rödel, Ulrich (Hg.), *Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie*, FaM 1990, S. 123 – 206.
- **[TE]** Ders., *Die totalitäre Erfahrung und das Denken des Politischen*, in: Rödel, Ulrich (Hg.), *Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie*, FaM 1990, S. 207 – 238.
- **[DuO]** Machart, Oliver, *Das unmögliche Objekt. Eine postfundamentalistische Theorie der Gesellschaft*, Berlin 2013.
- **[EuG]** Scheulen, Hans, *Ereignis und Geschichtlichkeit – Mai 1968//2008. Claude Lefort zu Einführung*, in: Lefort, Claude, *Die Breche. Essays zum Mai 68*, Wien 2008, S. 7 – 34.
- **[BFP]** Wagner, Andreas, Bali, Florenz, Paris, *Politische Anthropologie und die »différence temporelle« bei Claude Lefort*, in: ders. (Hg.), *Am leeren Ort der Macht. Das Staats- und Politikverständnis Claude Leforts*, Baden-Baden 2013a, S. 17 – 47.
- **[LuC]** Geenens, Ralf, Lefort und Clastres. *Einheit und Teilung*, in: Wagner, Andreas (Hg.), *Am leeren Ort der Macht. Das Staats- und Politikverständnis Claude Leforts*, Baden-Baden 2013, S. 49 – 66.
- **[LuK]** Yildiz, Ersin, Lefort und Kantorowicz. *Repräsentation und die politische Form der modernen Gesellschaft*, in: Wagner, Andreas (Hg.), *Am leeren Ort der Macht. Das Staats- und Politikverständnis Claude Leforts*, Baden-Baden 2013, S. 69 – 90.
- **[FPI]** Trautmann, Felix, *Die Fortdauer des Politisch-Imaginären. Das Symbolische der Macht und die Phantasmen gesellschaftlicher Einheit nach Claude Lefort*, in: Wagner, Andreas (Hg.), *Am leeren Ort der Macht. Das Staats- und Politikverständnis Claude Leforts*, Baden-Baden 2013, S. 91 – 116.
- **[NU]** Hetzel, Andreas/Weymans, Wim, *Negativer Universalismus. Lefort und Habermas über die Quellen der Legitimität in demokratischen Gesellschaften*, in: Wagner, Andreas (Hg.), *Am leeren Ort der Macht. Das Staats- und Politikverständnis Claude Leforts*, Baden-Baden 2013, S. 117 – 142.
- **[MpW]** Miltzter, Stefan, *Meinungsfreiheit und politischer Widerstand. Claude Leforts Menschenrechtskonzeption als Beitrag zu einer Ontologie der Demokratie*, in:

Wagner, Andreas (Hg.), *Am leeren Ort der Macht. Das Staats- und Politikverständnis Claude Leforts*, Baden-Baden 2013, S. 167 – 187.

Das politische Denken Claude Leforts bietet einen weiteren ambitionierten Versuch der Vermittlung *postfundamentaler* und demokratietheoretischer Ansprüche.²⁰³ Ebenso dem *Ungewissheitsdispositiv* der Moderne verpflichtet, setzt dessen Ansatz einen anderen Fokus als derjenige Mouffes: Versuchte diese in unserer Lesart eine *bestimmte* Ontologie auszuzeichnen und entgegen einer konkreten ontischen Situation zu positionieren, begnügt sich Lefort mit der Observation ontischer Formationsbewegungen und deren Oszillieren zwischen dem *Einen* und *Vielen*, der *Öffnung* und *Schließung* und der *Integration* und *Dispersion*. Moderne Gesellschaften sind nach Lefort dem *Abwesen* des *Einen* ausgesetzt, der Uneinholbarkeit ihres *Ursprungs*, der Unausweisbarkeit ihres *Grundes* sowie der Unbestimmbarkeit ihrer kollektiven Identität, Integrität und Authentizität: Das *Eine* ist in der Moderne aber nicht einfach verschwunden, sondern bleibt in seiner *Abwesenheit* immer auch *anwesend*. Der Fokus der politischen Theorie Leforts liegt auf den Konsequenzen dieses *Fehlens* für politische und soziale Formen, auf den Verweisen und Bezügen, Widerständen und Spannungen, Ambivalenzen und Ambiguitäten, die irreduzibel die *Instituierung*²⁰⁴ der Gesellschaft durchwalten, ordnen und in Anspannung versetzen.

Die Demokratie bezeichnet nach Lefort sowohl eine Gesellschaftsformation als auch eine politische Ordnung, deren Eigenart in der Unterscheidung vom Totalitarismus hervortritt. Beide Modelle stellen zunächst, wenn auch unterschiedliche, Reaktionen auf die Umstellungsprozesse gesellschaftlicher Selbstverhältnisse infolge der Säkularisierung und *Entkörperung* des kollektiven *Einen* dar und lassen sich als genuin moderne Versuche verstehen, mit dem *Verlust der Grenzmarken der Sicherheit* umzugehen: In der Demokratie

203 Siehe auch Marcharts (DpD, S. 118 – 151) Ausführungen, in denen er es sich um die Herausarbeitung eines *postfundamentalen* Grundzugs des Lefortschen Denkens bemüht.

204 Die *Instituierung* wird notwendig von der *Destituierung*, mithin Bewegungen der *Entsetzung*, begleitet, deren Spannung fixierender und dispensierender Momente Lefort in verschiedenen Positionen, Relationen und Formen nachgeht. Seine Zurückhaltung gegenüber Annahmen der Perfektion und Definition bezeugt sich selbst noch in der Wortwahl: So meint *Instituierung* einen Versuch, einen Moment und eine Geste der Fixierung, und eröffnet so die Brüche, die Ambivalenz und Ambiguität dieser Ambition. Die Verwendung von Begriffen wird selbst zu einem Ausdruck der Konzeption, was durch die erforderliche Übersetzung nicht weniger kompliziert wird. Just die Verwendung von *Staat* und *Zivilgesellschaft* machen die Schwierigkeit klar: Beide bezeichnen konkrete und spezifische Ausdrücke komplexer Phänomene. Wenn wir also von Staat, von Macht und Dominanz sprechen, beziehen wir uns zugleich auf Momente der *Instituierung*, der Integration und Konzentration. Die Ambiguität des französischen *État* zwischen einer politischen Entität und einem Zustand (Status) kann der *Staat* dabei nicht vermitteln. Der Begriff der *Zivilgesellschaft*, der ebenso Verwendung findet, verweist auf den Moment der *Destituierung*. Daneben kann das Gegenüber der Macht seiner Bewegung nach mit Emanzipation, Dispersion und Differenzierung, dem räumlichen Bezug nach mit dem Sozialen gleichgesetzt werden. Siehe auch die Einführung Plots (2013, S. 1), der auf die Ambiguität der Instituierung (*institution*) zwischen Schließung (*closure*) und Öffnung (*opening*) hinweist und die Simultanität von Instituierung im Sinne der kreativen Setzung und Instituiertem im Sinne des Status des je schon Gesetzten mit Lefort an Merleau-Ponty anschließt.

bezeugt sich nach Lefort neben der Offenheit und der Kontingenz der Mangel an Perfektion, der Totalitarismus hingegen offeriert eine neue Sicherheit, Gewissheit und Übersichtlichkeit. Auch wenn die Demokratie den Verlust des *Einen* anerkenne und den Mangel in ein produktives politisches Arrangement übertrage, wohnten ihr zugleich auch Neigungen der Hypostase, der Fixierung und Definition, inne, die mit der Ein- und Ausrichtung gesellschaftlicher Ordnung einhergingen. Die politische Ordnung der Demokratie eröffnet der Gesellschaft neben ihren Divisionen auch Horizonte des *Einen*, indem sie eine Bühne einrichtet, auf der die sozialen Brüche dargestellt werden, und einen Umgang mit ihrem zerfallenen und uneinigen Selbst ermöglicht.²⁰⁵ Die Institutionen, Prozeduren und Normen einer Demokratie erlauben mithin die Aufführung, Austragung und Aufhebung gesellschaftlichen Uneinigkeit, insbesondere inform der parlamentarischen Repräsentation. In der *repräsentativen Logik der Institutionalisierung politischer Macht* (Wagner 2013b., S. 12) wird zwar die Pluralität und Heterogenität der Gesellschaft anerkannt und ihre Impulse und Dynamik transformiert, zugleich besteht die *Macht* jedoch auf ihrer absoluten und totalen Position und entzieht sich jeder partikularen Anbindung.²⁰⁶ Im Unterschied zu Mouffe versteht Lefort die Versuche der Integration allerdings nicht als Verstöße gegenüber einer *negativen Essenz*, sondern als konstitutive Komponente der *Informsetzung* der Gesellschaft, die in einem spezifischen Konnex zur Auflösung und emanzipativen Infragestellung der Zivilgesellschaft steht.

Ausgehend von der Annahme, jede Gesellschaft sei an ihrem Ursprung irreduzibel *geteilt*, ergeben sich nach Lefort neben sozialen und politischen auch epistemologische und methodische Konsequenzen. Infolge ihrer ursprünglichen *Teilung* ist die Gesellschaft weder mit sich identisch noch kann sie sich selbst verstehen, überblicken oder begreifen: Formen der Selbstrepräsentation und -vergegenwärtigung, aber auch der -bestimmung und -gestaltung, sind der Gesellschaft nur indirekt durch symbolische Vermittlung eines *Außen* möglich. In der *Instituierung* lassen sich zudem sowohl *negative* (Unterscheidung und Trennung) als auch *positive* Formen (Verbindung und Zusammengehörigkeit²⁰⁷) der *Teilung* nachzeichnen: Neben der *Uneinigkeit* der Gesellschaft (Pluralität, Heterogenität und Antagonalität) und ihrer verschiedenen Bruchlinien (Frakturen, Fragmente, Friktionen) eröffnet sich in der *Teilung* das Gemeinsame, Verbindende und Geteilte. Die verschiedenen Formen der *Teilung* prägen die gesellschaftliche *Informsetzung* und die Ein- und Ausrichtung ihrer sozialen und politischer Ordnung. Auch wenn die Garantie des *Einen* unmöglich geworden ist und sich die *kollektive Identität* unter den

205 Im Kern des Denkens Leforts steht nach Yıldız die Annahme, dass das Wesen der politischen Moderne als *Konstituierung symbolischer Formen* verstanden werden müsse. »Das Zustandekommen von historischen Gesellschaftsformationen zeigt Lefort, dass jede Gesellschaft eine symbolische Form ist, die sich über ihr Außen definiert.« (LuK, S. 69f.) Die gesellschaftliche Einheit stelle sich über einen *Bezug auf ein transzendentes Element* her, aus welchem sich die symbolische Einheit bilde. (Vgl. LuK, S. 70f.)

206 Wagner formuliert das Problem treffend: »Zumindest stellt sich die Frage nach der Spannung zwischen den dynamischen, fragmentierenden, konfliktiven und ubiquitären Charakter sozialer Antagonismen und dem Bedarf an einer zentral institutionalisierten Inszenierung.« (2013b, S. 11)

207 Die Zusammengehörigkeit alterniert zwischen Integrität und Identität, zwischen der Verbindung der Teile und ihrem Ganzen. Zugleich gibt es etymologische Verbindungslinien zum Gemeinsamen, Gemeinschaftlichen.

Konditionen der Moderne nicht mehr ausweisen lasse, zeichnen sich Gesellschaftsformationen durch konkrete Umgangsweisen mit diesem Mangel aus. Die symbolischen Gesten, Figuren und Momente, die die *Formation des Sozialen* begleiten, ihren Garantien des *Einen* und Ordnungen des *Vielen*, stehen in Leforts Fokus. Um dieser *Informsetzung* nachgehen zu können, bemüht sich Lefort um die *Entdeckung* der Verweisungszusammenhänge, die sich zwischen den Momenten der *Instituierung* und *Destituierung* und den Sphären des Staates und der Zivilgesellschaft ausbilden: Einerseits beschreibt er die Zivilgesellschaft als dynamischen, emanzipativen und pluralen Pol politischer Praxis – mit Wagner »ein freies, nicht einzuhegendes Spiel zivilgesellschaftlicher Kräfte« (ebd., S. 10) –, andererseits weist er der Macht die Garantie des *Einen*, die (versuchte) Bestimmung des Ganzen und Gemeinsamen, zu. Die Momente der Setzung und Auflösung stehen sich jedoch nicht einfach disjunkt gegenüber, vielmehr befinden sich in einem Verhältnis gegenseitiger Anerkennung und Abgrenzung, der Relation, Referenz sowie Reverenz sowie Differenz, Distinktion und *Destitution*. Diesen ebenso komplexen wie ambivalenten Bezügen widmet sich Lefort und hebt ihre konstitutive Relevanz hervor.²⁰⁸ Das diffizile Spiel der *In-* wie *Destituierung* demokratischer Gesellschaften und ihr *symbolischer* Konnex lassen sich nur in einer bestimmten Perspektive nachvollziehen, in der Eindeutigkeit, Objektivität und Faktizität zurücktritt.

*

Neben der Anerkennung der Komplexität der sozialen Formationsbewegungen bemüht sich Lefort um einen bestimmten Zugang, der sich seines Status gegenüber (besser: in) der *Instituierung* bewusst bleibt und sich nicht *über* diese erhebt. Mit der Behauptung einer Versteh- und der Einsehbarkeit der *Instituierung* geht nach Lefort der uneinholbare Anspruch einer absoluten Position einher, der Identität und Transparenz des Sehenden, des Gesehenen und des Sehens selbst: Weder kann der Betrachter seine Perspektive als objektiv ausweisen oder die Kontexte fassen, in denen er *steht*, noch ist ihm eine Übersicht der sozialen Pluralität oder ein Einblick in die *kollektive Identität* der Gesellschaft möglich. In der Konsequenz zeichnet sich der Zugang Leforts durch eine epistemologische Distanz aus, die den Texturen, Konturen und Figuren sozialer *Realität* und *Objektivität* unsicher und zugleich offen und sensibel begegnet. In Ermangelung des *Einen* geht es Lefort nicht um das Auffinden einer Substanz, eines Grundes oder Wesens, sondern um die verschiedenen Momente der *Instituierung* einer Gesellschaft und die *Formen* kollektiver *Koexistenz*. Um dieser Ambition zu entsprechen, muss der Zugang selbst unmotiviert bleiben und das Fehlen von Eindeutigkeit aushalten. Die *gesellschaftliche Informsetzung* versteht Lefort demnach nicht als perfekten, konsistenten oder transparenten Prozess: Die Versuche der Einrichtung einer *objektiven Ordnung* und der Fixierung und Auszeichnung von Sinn müssen in ihrer jeweiligen Setzung nachvollzogen werden, in ihren jeweiligen Zusammenhängen, Reibungen und Abhängigkeiten.²⁰⁹

208 Es geht um eine Gleichzeitigkeit von Affirmation, Negation und Subversion, von Sublimierung, Simulation und Suggestion.

209 Bataillon weist auf die nicht minder komplexe und ambige Ausdrucksweise hin und warnt den Leser Leforts vor drohendem Frust: »Often readers' uneasiness grows as they are unable to clearly un-

Die Methode Leforts erscheint infolge dieser Ausrichtung punktuell und zerfallen, uneinheitlich und unübersichtlich, ein anderer Zugang würde die Phänomene aber verdecken und verzerren.²¹⁰ Plot fasst es wie folgt: »What we call his oeuvre is at the same time multiple but tremendously coherent, diverse but inhabited by the same style of formulation – an interrogative and interpretative style, a style proper to the the being of the institution.« (Plot 2013, S. 02) Zugleich ist sich Lefort um die Zumutungen, Möglichkeiten und Grenzen seines Zugangs bewusst, dessen epistemologischen Anspruch er in Absetzung von einem wissenschaftlichen Ansatz verdeutlicht: In einer selbstreflexiven Positionierung legt er die unterschiedlichen strukturellen Imperative, Prinzipien und Konditionen wissenschaftlicher und philosophischer Methoden offen und sensibilisiert so auch unseren Umgang mit den Objekten und dem Objektiven. Diese soziophänomenologische Perspektive²¹¹ geht den Versuchen der Begründung, der Fixierung und Auszeichnung nach, ohne auf Kohärenz, Konsistenz und Kausalität zu dringen. Weder könne es um das Auffinden einer Definition und Determination gehen, noch um den Ausweis von Ursprüngen, Wesen oder Gründen: Das Fehlen des Einen sei ebenso wenig aufhebbar wie die Pluralität, die Frakturen und Friktionen sozialer Formen. Nur in dem komplexen und fluiden Arrangement ambivalenter und ambiger Momente, Referenzen und Reverenzen, in dem sich Gesellschaft, Welt, Objektivität und Bedeutung formieren, kann nachvollzogen werden, »wie sie [die Konturen einer konkreten Gesellschaft – TB] zu ein- und demselben Sinn zusammentreten.« (Lefort 1978, S. 22, zitiert nach Wagner, BFP, S. 19) Aus Sicht eines wissenschaftlichen Zugangs ist diese Verweigerung gegenüber Ansprüchen der Evidenz zugunsten eines Spiels von Bezügen irritierend und fremd, dennoch ist nur im Verzicht auf die Ideologie, auf weltanschauliche Garantien des Gewissen und den konkreten Bezügen des Einen ein Zugang zur Formierung von Welt und den In- und Destituierungsbewegungen der Gesellschaft möglich.²¹² In diesem Rückzug

derstand where Lefort is taking them. If this is sometimes the result of his judgments being abrupt, there are also multiple moments in which his propositions are disconcerting. Is he only giving place and justice to an argument that he examines or, on the contrary, does he appropriate it by transforming it with slight nuances? A reader who is in search of certainties or definite arguments suffers.« (Bataillon 2013, S. 101) Siehe zum *labyrinthischen*, bisweilen *proustschen* Stil auch einen kurze Einlassung Smiths (2013), der Werke Leforts ins Englische übertrug.

- 210 Geenens (LuC, S. 49) konstatiert ebenso die Uneinheitlichkeit des Lefortschen Werks. Daneben sieht er in der Annahme, eine Gesellschaft könne nie mit sich *eins* sein und sei vielmehr *ursprünglich geteilt*, den integralen Aspekt. Flynn (2013, S. VII) weist auf das Fehlen einer übergeordneten politischen Theorie hin, als dessen Grund er wiederum die phänomenologische Perspektive ausmacht.
- 211 So bescheinigt Wagner (BFP, S. 18) Lefort einen Zug zu einer *Phänomenologie des Sozialen*, Trautmann (FPI, S. 101, Fn. 34) eine *phänomenologische Beschreibung des Politischen*. Auch Flynn (2013) versteht Lefort als einen *Phänomenologen des Politischen*. Studien zur Phänomenologie des Politischen stellen Schnell (1995), Egner (2008) und Held (2010) bereit. Siehe auch einen Artikel Gniazdowskis (2006) und einen Sammelband Leghissas und Staudigls (2007). All diesen Arbeiten ist gemein, dass sie unweigerlich eine Auseinandersetzung mit Husserl einfordern, die wir hier nicht leisten können. Zur Phänomenologie siehe neben anderen die Arbeiten Figals (2006 und 2015).
- 212 »Seiner [Leforts – TB] philosophischen Methode sowie seiner Skepsis gegenüber theoretischen und politischen Systementwürfen ist es geschuldet, dass er ihre Bedeutung [gemeint sind die Menschenrechte – TB] nicht in den Begriffen der Moralphilosophie, sondern den kreisenden Bewegungen einer Sozialphänomenologie formuliert, die ihre normative Kraft aus ontologischen Überlegungen bezieht anstatt aus mora-

eröffnen sich bestimmte Phänomene ebenso wie sich zugleich den Weg zurück, zum Konkreten, verschließt. Wenn die Auszeichnung des Objektiven selbst zum Objekt wird, büßt die Objektivität ihre Qualität der Evidenz und Eminenz sowie ihren Status der Unbedingtheit und Unbefangenheit ein.²¹³

Im Denken Leforts verbinden sich *sozialontologische*²¹⁴ und demokratietheoretische Perspektiven und eröffnen einen spezifischen Zugang zu Formationsbewegungen gesellschaftlicher Ordnung, in welcher der Demokratie eine genuine Qualität (in In- und Extensität) zuerkannt wird. Mit Yildiz kann zudem auf eine *historisch-phänomenologische* Methode verwiesen werden, der sich Lefort widme. Diesem wäre es indes darum bestellt, »die Ideen der Freiheit und der gesellschaftlichen Kreativität im Rahmen einer Demokratietheorie neu zu überdenken, ohne die Teilung, den Konflikt, das Unbekannte der Geschichte zu leugnen.« (V, S. 38) Die Herausforderung der Moderne sei die Annahme des *Ungewissen*, der sich auch die politische Theorie stellen müsse. Dieser Zugang, in dem die gesellschaftlichen *Inform-, Insinn- und Inszenesetzungen* konsequent als Ausdrücke gesellschaftlicher *In- und Destituierungsbewegungen* aufgefasst werden, hebt Lefort nach Yildiz (LuK, S. 69) aus dem *Mainstream der politischen Philosophie* ab, den ein *vorpolitisches* wie *naturalisierendes* Verständnis der Gesellschaft präge.²¹⁵ So ließe sich auch das »Fehlen eines systematischen Entwurfs einer Theorie der Politik oder des Politischen« (Wagner, BFP, S. 39), die Präferenz der essayistischen Form und die Prominenz literarischen sowie tagesaktueller Themen nach Wagner (RMÖ, S. 91) programmatisch erklären: Im Gegensatz zu einem Zugang, der sich im Rekurs auf Texten eine unabhängige, neutrale Position *über* den Quellen und beiden Kontexten²¹⁶ attestiere, hebe Lefort die *Singularität jener textuellen Werke* und die ihnen eingeschriebenen Spannungen, Lücken und leeren Verweise hervor, die in ihrer Ambi-

lichen Prinzipien. Lefort stützt sich beispielsweise auf Ideen des späten Maurice Merleau-Ponty, der für eine *prinzipielle Überkreuzung von Welterfahrung und Welterzeugung in den Erkenntnissubjekten* argumentiert, wodurch die Grenzen zwischen Subjektivität und Objektivität untrennbar miteinander verschwimmen und Normativität nicht mehr unabhängig vom phänomenologischen Erlebnishorizont eines Menschen bestimmt werden kann.« (Militzer, MpW, S. 169)

- 213 Einem politikwissenschaftlichen Anspruch konkreter Umsetzbarkeit und Anleitung kann dieser Zugang hingegen nicht genügen. Gleichzeitig vermag dieser Zugang andere, ebenso relevante Horizonte zu eröffnen. Ob es Brücken zwischen einer Politikwissenschaft empirisch-angewandter Ausformung und einem abstrakt-theoretischen Zugang, wie ihn Leforts Denken aufweist, geben kann, muss zunächst offenbleiben.
- 214 Siehe hierzu die Arbeit Wessers (2011), der neben der Darstellung relevanter Konzepte der Sozialontologie eine Verortung des sozialontologischen Zugangs zwischen Philosophie und Soziologie bietet.
- 215 Wagner (BFP, S. 21, Fn. 9) weist kursorisch auf die wechselseitigen Einflüsse zwischen Lefort und Nancy hin.
- 216 Aus der *Verwobenheit von Werk und Welt* (Wagner, RMÖ, S. 98) kann sich weder der Autor noch der Rezipient lösen.

valenz und Ambiguität die Stiftung vom *Sinn* sozialer Koexistenz offenbare.²¹⁷ In dieser Perspektive verflochte sich Philosophie, Geschichtswissenschaft und Soziologie.²¹⁸

*

Weil Lefort die gesellschaftliche *Informsetzung* und ihr Denken konsequent dem *Fehlen* des *Einen* aussetzt, findet sich unsere Suche nach konsensualen Ausweisen mit mehreren Problemen konfrontiert: Infolge ihrer Teilung ist die Gesellschaft weder eins noch einzig, weder mit sich identisch noch integer, wie ihr von keiner Position ein Selbstverständnis oder eine Einsicht ihrer Teilung und Teile möglich ist. Die Formen des *Einen* befinden sich in einem komplexen Spiel mit dem *Vielen*, in ihrem *Abwesen* entziehen sie sich jeder direkten Fassbarkeit und lassen sich nur in Bewegungen, Figuren und Gesten der *Instituierung* nachzeichnen. Auch Wagner sieht den signifikanten Unterschied zwischen Habermas und Lefort just in deren Umgang und Einschätzung von *Konsens* und Einverständnis: Hielte Habermas die Einvernahme grundsätzlich für möglich und weise ihr eine zentrale Position innerhalb der kommunikativen Vernunft zu, gehe Lefort in seinem Denken der politischen Ordnung der Moderne davon aus, »dass die Annahme eines basalen Einverständnisses, einer Vorverständigung, selbst einer gemeinsamen Konsensorientierung zunächst einmal unmöglich geworden ist.«²¹⁹ (RMÖ, S. 166) Diese Absage sei aber kei-

-
- 217 Wie Wagner (RMÖ, S. 134f.) ausführt, verarbeitet Leforts politische Reflexion nicht nur klassische Texte mannigfaltiger Provenienz (wie Quinet, Tocqueville, Machiavelli und Marx), sondern nimmt ebenso Bezug auf tagespolitische Ereignisse, literarische Erzeugnisse (Orwells 1984) und Auseinandersetzungen mit zeitgenössischen Arbeiten (Clastres, Braudel, Arendt, Strauss u.a.). Leforts Beiträge zur Anthropologie und zur Geschichtlichkeit von Gesellschaft müssen wir hier ebenso bei Seite lassen. Siehe Wagners (2013b, S. 12, weiterführend auch die Artikel Wagners (BFP) und Geenens (LuC)) Hinweise auf Leforts Beitrag zur ethnologischen Debatte der fünfziger Jahre. Marchart (DpD, S. 122f.) weist zudem auf drei zu unterscheidende Perioden des Lefortschen Denkens hin: Verkürzt kreise es zunächst um die Verteidigung des Marxismus gegen eine stalinistische Überformung, in der zweiten Phase stünde eine Bürokratie- und Totalitarismuskritik im Vordergrund und die dritte Periode zentriere sich um eine Theorie des Politischen mit besonderer Aufmerksamkeit gegenüber der Demokratie.
- 218 Sehr erhellend zum Verständnis Leforts sind die Ausführungen Wagners (RMÖ, S. 90 – 110) über dessen Methodik und den Einfluss, den die Phänomenologie und speziell Merleau-Ponty ausübten. Marchart (DpD, S. 120ff.) weist neben Merleau-Ponty noch auf die Bedeutung Arendts hin, die sich aber weniger inhaltlich denn als Anschluss an die Haltung (im Sinne des *ethos*) des Denkens ausnehme.
- 219 Wagners (RMÖ, S. 159 – 164) vergleichende Studie zwischen Habermas und Lefort, in dessen Fokus die lebensweltliche Dimension der jeweiligen Demokratietheorie steht, bemüht sich offenzulegen, dass beide Konzepte die gleichen Fragen aus unterschiedlichen Perspektiven behandeln. So gäbe es Parallelen im Falle der Bedeutung des Rechts für Legitimierung in Demokratien, in der zentralen Stellung der Öffentlichkeit und der *Abkoppelung der grundsätzlichen Legitimität* von Verfahren der Selbstgesetzgebung zugunsten einer Institutionalisierung von Einflussmöglichkeiten einer Öffentlichkeit. Daneben konstatiert Wagner (RMÖ, S. 162) eine Spannung zwischen einer *ambitionierten* und einer *skeptischen* Einschätzung der Autorenschaft des Rechts bei Habermas. Er weist zudem auf die Verschiebungen der Positionierung der Lebenswelt im komplexen Konzept Habermas' hin und stellt zurecht die Kompatibilität der kontextualen und der kritisch-reflexiven Auslegung in Frage. Dagegen erweitert Wagner (RMÖ, 152f., 156f. und 162f.) die Schranken des phänomenologischen Zugangs Leforts, wenn er die Doppelrolle des Urhebers und Adressaten des

ne radikale, die jede Ausrichtung verabschieden würde: Vielmehr stelle sie sich um auf die Stiftungsversuche des *Einen*, auf das Spiel der symbolischen Verweise und die Konditionen der *Teilung*. Das *Eine* bleibe trotz seiner irreduziblen *Abwesenheit anwesend* und von konstitutiver Relevanz für die gesellschaftliche *Informsetzung*. Die konsensualen Momente verlieren jeden Status der Prävalenz, Originalität und Absolutheit und müssen vielmehr als Ausdrücke gesellschaftlicher *Selbstbegründung* verstanden werden, als versuchte Einholungen des *Einen*, von Totalität und Identität, von Evidenz und Eminenz. Auch wenn Lefort dem *politischen Konsens* jede essentielle Grundlage abspricht, so lassen sich doch in der *Instituierung* konsensuale Momente, Figuren und Gesten abtragen.

Die Rezeption Leforts im deutschen Kontext ist bislang eher zurückhaltend, was sich schon an der Menge an Übersetzungen und an deren Zugänglichkeit ablesen lässt.²²⁰ Nach Howard erklärt sich dieses Schattendasein²²¹ aus drei Gründen: »First, Lefort was a critic of totalitarianism who did not treat its relevance as belonging only to the past, even after the Fall of the Wall in 1989. Second, given German history, political theory has to give a uniquely positive—not a ›complicated‹—picture of democracy. Third, German political theory tends to be overwhelmingly sociological in its orientation.« (Howard 2013) Das kritische, selbstreflexive

Rechts, um den Horizont des Symbolischen verlängert, auch in Leforts Konzept einschreibt. Auch die Übertragbarkeit der Öffentlichkeit scheint mir nur mit Einschränkungen gegeben, auf die wir weiter unten näher eingehen werden.

- 220 So muss sich auch unser Versuch vornehmlich mit einem von Rödel (1990) herausgegeben Sammelband, in dem demokratietheoretische Aufsätze Leforts und Gauchets aufgenommen sind, und zwei kurzen Studien zur Fortdauer des Theologisch-politischen (TP) und zum Mai 68 (DnU und R) begnügen. Dem umfassenden Werk Leforts, unter anderem eine Arbeit zu Machiavelli, können wir uns nur indirekt über Wagner (RMÖ) nähern, der breite Textteile übertragen hat. Für eine Einführung siehe Leforts Vorwort zur zweiten Auflage der *Elemente einer Bürokratiekritik* (V) und die Ausführungen Marcharts (DpD, S. 118 – 151 und 2010a). Siehe daneben den Essay von Rödel, Frankenberg und Dubiel (1989) zur Frage der Demokratie und die Arbeit Gablers (2009) zur Gruppe »*Socialisme ou Barbarie*«, in der Lefort und Castoriadis über einige Zeit zusammenwirkten. In einem eher biographischen Zuschnitt befasste sich auch Castoriadis (2007) mit der Geschichte dieser Gruppe, wobei hierin zugleich die intellektuellen Reibungspunkte in dem Kollektiv und das schwierige Verhältnis der französischen KP deutlich werden.

Unter anderen müssen wir auf eine dreibändige Studie zur Genese der Demokratie von Gauchet (2007a, 2007b, 2010) verzichten. Der erste der unter dem Titel *L'Avènement de la démocratie* vereinten Bände befasst sich mit *Revolution der Moderne*. Der zweite Band thematisiert *La crise du libéralisme* und der dritten Band das *Aufkommen des Totalitarismus*. Im Jahre 2009 sollte unter dem Titel »*Die leere Mitte. Essays 1945–2005*« eine Aufsatzsammlung Leforts bei Suhrkamp erscheinen, deren Veröffentlichung bislang aber ausblieb und mittlerweile auf unbestimmte Zeit verschoben wurde. An Rosanvallon (2010 und 2013), der wie Gauchet und Abensour (2012a) Schüler Leforts war, scheint im Moment verstärktes Interesse auch in der Bildungsrepublik zu entstehen, zumindest in der Geschichtswissenschaft wie der Soziologie. Inwieweit es trägt, bleibt indes abzuwarten. Eine Einführung und eine Übersicht in das Werk Leforts bietet die Einführung Plots (2013) in dem von ihm herausgegebenen Sammelband und eine *politische Biographie* Howards (2013) am selben Ort an.

- 221 Als anekdotische Hinführung dient Howard die Verleihung des *Hannah-Arendt-Preises für politisches Denken* der Stadt Bremen 1998 an Lefort, dessen Laudatio er mit folgender Irritation begann: »At the beginning of my presentation, I asked why a German Jury had to send for an American on order to honor a French Thinker.« (Howard 2013, S. 20) Erwähnte Laudatio ist ebenso veröffentlicht. (Vgl. Howard 1998)

Potential des Denkens Leforts wurde eher als Gefährdung der Grundsicherheit *deutschen Selbstbewusstseins* denn als Eröffnung und Bereicherung wahrgenommen. Die Dichte, den Ort und Gehalt dieses *german self-consciousness* dahingestellt, machen die erwähnten Gründe zumindest die Hemmnisse der Rezeption plausibel. Neben Lefort müssen auch Arbeiten Marcel Gauchets einbezogen werden, teilt sich dieser mit Lefort doch die Autorenschaft mancher Texte. Cornelius Castoriadis (1983 und 1990b) können wir hingegen nur kursorisch rezipieren.²²² An dessen Denken einer sich selbst schöpfenden Demokratie und *kollektiven Autonomie* ließe sich durchaus anschließen.²²³ (Vgl. Bauman 2000 und Tassis 2007) Um uns Leforts Ansatz zu nähern, scheint es dienlich, zunächst dessen soziophänomenologischen Zugang zu klären, um anschließend die totalitären von der demokratische Gesellschaftsformung im Lichte der Säkularisierungs- und *Entkörperungsprozesse* abzugrenzen.²²⁴ Im Weiteren muss es uns um einen detaillierteren Ausweis letzterer gehen, um die verschiedenen Teilungen, die Sphäre der Macht und der Zivilgesellschaft. Ebenso wollen wir einen Blick auf die Wahlen, den politischen Wettstreit und die Mechanismen von Repräsentation werfen, um dann mit einem Blick auf die Bildung von Räumen und die Bezüge des *Ko* abzuschließen.

2.1 Die Perspektive der Phänomenologie – Wissenschaft und Philosophie des Politischen

Für eine Annäherung an den methodischen Zugang Leforts empfehlen sich die instruktiven Ausführungen Wagners.²²⁵ Grundsätzlich habe sich nach Lefort politische Theorie als die Suche nach dem *Wissen politischer Phänomene* damit abzufinden, einen notwendig unscharfen Gegenstand zu behandeln, der als Objekt nie vollständig, transparent und von Einflüssen unverstellt vorliegen werde. Diskurse über die Politik und ihre Theorie seien selbst Manifestationen gesellschaftlicher Ordnung (in beiden Hinsichten). (Vgl. RMÖ, S. 104f.) Das erkennende Subjekt könne sich weder der *Kreuzung von Welterfahrung und Welterzeugung* (Merleau-Ponty) entheben, sein Objekt kontrollieren noch die *Welt*, in der es steht, überschauen.²²⁶ Mit jedem Abstellen auf *die* Gesellschaft, *die* Politik oder *die*

222 Zur Einführung sei auf ein Interview Castoriadis (1990a) selbst und eine Studie Condoleos (2015) verwiesen. Siehe daneben einen Artikel Castoriadis' (2012) und den Sammelband von Wolf (2012). Nicolas Poirier (2011a und 2011b) hat neben mehreren, bislang nicht übersetzten Arbeiten zu Castoriadis und dessen Verhältnis zu Lefort ebenso einen Sammelband (2015) herausgegeben, der sich der *Erfahrung des Demokratischen* im Horizont beider Entwürfe widmet. Condeleo (2015) arbeitet daneben das Konzept des *Imaginären* als *Grundlage der politischen Philosophie* Castoriadis aus.

223 Eine weitere Öffnung könnte sich mit der Einbeziehung der Kommunikationstheorie Burkes (ua. 1941, 1966, 1968) ergeben. Der Komplexität beider Ansätze ist es geschuldet, dass wir uns mit diesem trivialen Hinweis begnügen.

224 Die offenkundigen Verbindungslinien zu Kantorowicz (1957) können hier nur benannt werden. Dieser Referenz widmet sich ein Aufsatz Yildiz' (LuK), der noch durch einen Sammelband zur *Repräsentation und Körperlichkeit politischer Herrschaft* von Witthaus und Eser (2016) erweitert werden kann.

225 Zudem hat sich Wagner ein erweitertes Textfundament erarbeitet.

226 Auch bei der Textarbeit ist zu bedenken, wie sich jedes *objektive* Wissen entzieht: Weder ist sich Schreibende transparent noch kann er Sprache oder dessen Vermittlung beherrschen. Auch der

sie konstituierenden Faktoren ginge die Annahme einer absoluten (im Sinne von losgelösten) Position ebenso einher wie Behauptung der Identität und Transparenz der Objekte, Subjekte und ihrer Rezeption, die aber ihren Anspruch nicht mehr ausweisen oder rechtfertigen könnten. Nach Lefort ist das *Verstehen* selbst in einen *Sinnraum* sowie *Ideologien*²²⁷ eingelassen und verbleibt notwendig in einer (in unserer Diktion) ontischen Position.²²⁸ Das *Verständnis* von *Welt* könne weder auf objektive Wahrheit noch auf kausale Zusammenhänge oder unbedingte Gesetzmäßigkeiten zurückgreifen und bedürfe vielmehr eines Zugangs diskreter, selbstreflexiver Beobachtung: Weil jede Sichtung, Erfahrung und Begreifen der *Instituierung* in den *Sinnraum einer Welt*, einen kollektiven Kontext, eingelassen bleibe, ließe sich ihre Formation nur indirekt in den Widerständen und Reibungspunkten ihrer Setzung nachzeichnen.²²⁹ (Vgl. RMÖ, S. 106f.) Die Annäherung an die Manifestationen und Materialisationen der *Sozialität*, an Formen der Koexistenz und die Bezüge kollektiver Kontexte müsse folglich in einem *reflexiven Modus* verbleiben, der die Ambivalenz, Ambiguität und Schemenhaftigkeit der Formationsbewegung nicht durch eigene Annahmen der Evidenz oder des Objektiven überzeichne.²³⁰ (Vgl. RMÖ, S. 117) Nur im Verzicht auf die Annahme einer Essenz, Substanz oder eines Grunds ließe

Lesende kann keinen Text oder dessen Grund *objektiv* erkennen oder seinen eigenen Standpunkt beim Lesen übersteigen. (Vgl. RMÖ, S. 99)

- 227 Ideologie wird hier offenkundig in einer spezifischen Auslegung verstanden: Diese meint nicht mehr eine weltanschaulich verzerrte Perspektive, eben weil es keine Instanz gibt, die einer Verzerrung noch bedürfe. Vielmehr meint Ideologie die Praxis der sozialen *In-/Destituierung*, die Umformung der *Unbestimmtheit* in *Bestimmung*. (Vgl. RMÖ, S. 107) Die Ideologie meine das Imaginäre einer *soziohistorischen Formation*: »Das Imaginäre in unserem Sinn [Lefort will sich von der üblichen Ideologieauffassung abgrenzen – TB] meint eine Gesamtheit von Prozessen, die die Einrichtung [von Referenten – AW] in einem kulturellen Raum (in dem auch wir noch situiert sind) bestimmen, und die sich nicht unter der Kontrolle der Akteure befinden, welche an der Inszenierung der Vorstellungen teilnehmen.« (Lefort 1986, S. 148f., zitiert nach Wagner, RMÖ, S. 117, Fn. 79) Anders gefasst hebt Ideologie auf »spezifisch (moderne) Praktiken der Verdrängung und Ausblendung von Offenheit und Ungewissheit sowie der eigenen Bedingtheit« (BFP, S. 29) ab. Nach Trautmann (FPI, S. 94) meint Ideologie die *Verkennung oder Leugnung des differenziellen und konflikthaften Charakters gesellschaftlicher Machtverhältnisse*.
- 228 So auch Marchart: »Das Subjekt des Wissens ist selbst Teil jener Gesellschaft, die es untersucht, da jedes Denken der Gesellschaft in genau dieser Gesellschaft immer schon die Bedingungen seiner eigenen Konstitution vorfindet. Zu seinen Konstitutionsbedingungen gehören mithin Grundunterscheidungen wie Gerechtigkeit/Ungerechtigkeit, Legitimität/Illegitimität, Wahrheit/Lüge oder Privatinteresse/Gemeinwohl, die das wissenschaftliche Denken mit dem fadenscheinigen Argument abweist, ihr Kriterium sei nicht anzugeben.« (DpD, S. 124) Siehe zur Kritik am *szientistischen Mythos* auch Castoriadis (1983).
- 229 Die *Instituierung* der Gesellschaft ist als politische Setzungsbewegung zu verstehen, in der sich die Ungewissheit, Unsicherheit, Unübersichtlichkeit und Unbeherrschbarkeit *verdecken*. In symbolischen Verweisungsstrukturen würden diese Mängel zwar nicht beseitigt, aber kaschiert.
- 230 Es geht mit anderen Worten um ein Denken dessen, »was selbst danach strebt, gedacht zu werden.« (Lefort 1992, S. 10, zitiert nach Marchart, DpD, S. 125)

sich in einer *reflexiven Eröffnung der Sozialität*²³¹ eine spezifische Form des *Daseins* eröffnen.

Die Organisation des politischen Raumes sei selbst Ausdruck eines bestimmten Umgangs mit dem *Abwesen des Einen*: »Politik wird nun also von Lefort als ein Modus reflexiver Sozialität verstanden, der die in der Ambivalenz des Sozialen implizierte soziale Teilung mit der Einführung einer gesellschaftlichen Vorstellung von Macht verbindet.« (RMÖ, S. 122) Indem sie einerseits die gesellschaftliche Division vor Augen führe und andererseits eine politische Austragung von *Dissens* zuließe, gestatte die moderne Demokratie der Gesellschaft eine Vergegenwärtigung und einen konstruktiven Umgang mit *ihrer* irreduziblen *Uneinigkeit*. Gleichzeitig biete sich mit der Teilung ebenso die Möglichkeit von Teilhabe und -nahme am *Kollektiv/en*, also Formen der Kooperation und der Kommune. Die Präsentation der Macht verknüpft sich nach Wagner mit der Selbstreferenz der Gesellschaft und einer »symbolischen Dimension der Lebenswelt« (RMÖ, S. 122) zu einem unauflösbaren Geflecht: Das unentschiedene Spiel verschiedener Momente von *Integration* und *Dispersion* begleitet die *Instituierung* und jede Form *kollektiver Identität*.²³² Zugleich muss der Unterschied zwischen dem ontologischen Status des *Fehlens* des *Einen* und dem ontischen Status seines *Abwesens* bedacht werden: Im *Abwesen* bieten sich verschiedene Formen des Umgangs mit dem *Fehlen*, wobei die Einrichtung einer *objektiven Ordnung* von Lefort anders als von Mouffe nicht als Verstoß gegen eine *negative Essenz* aufgefasst wird, sondern er ihr vielmehr eine konstitutive Relevanz in der *Instituierung* attestiert. Das ontologische *Fehlen*, die *negative Essenz*, wird kurzum nicht wie bei Mouffe auf das ontische *Abwesen* und die Bewegungen der *Informsetzung* übertragen. Die *Annahme* des *Abwesens* des *Einen* und ihrer *Teilung* gestatte der Gesellschaft zugleich eine Distinktion und Distanz von ihrer Formation, ein *Überdenken* ihrer *objektiven* Ordnung ebenso wie ihrer Brüche, der

»Verwerfung zwischen dem Partikularen und dem Universalen sowie [derjenigen] zwischen den Gesetzen, wie sie in instituierten Systemen von Verpflichtungen definiert sind und in denen in jedem Moment ein allgemeines Kräfteverhältnis zur Kristallisation gelangt, und dem Gesetz, wie es sich als jedes faktische System transzendierend zu verstehen gibt.« (Lefort 1986, S. 722f., zitiert nach Wagner, RMÖ, S. 124f.)

231 »Die demokratische Gesellschaft findet sich nicht am Ursprung ihrer eigenen Sozialität, am Ursprung ihrer Lebenswelt, der Sprache und der Gesetze, sondern sie findet diese vor und sich durch sie konstituiert. Aber die Demokratie ermöglicht es, diese Konstellation als Eröffnung der Geschichte zu begreifen.« (RMÖ, S. 121) Den Aspekt der Geschichtlichkeit von Gesellschaften lassen wir – leider – weitgehend außer Acht. Zentral ist die Klärung, welche Position die Eröffnung einnimmt. Es ist ein wesentlicher Unterschied, ob das *Fehlen* des *Einen* als bewusste Einsicht verstanden wird oder als Charakteristikum politischer Ordnung. So beansprucht Mouffe vom Einzelnen eine Einlassung in die negative Ontologie, wohingegen Castoriadis nach Bauman (2000) die Bestimmungen der politischen Ordnung als Gemachte und Alternative auszeichnen möchte, um so sie so Objektivierungen, Verallgemeinerungen und Verabsolutierungen zu entziehen.

232 »In dieser spannungsvollen und mittelbaren, indirekten Bezugnahme wird also mit der sozialen Teilung in Form eines politischen Konflikts und mit den Konfliktparteien als solchen ein symbolischer Referent instituiert, dessen Identität den Interaktionszusammenhang als Gesellschaft integriert.« (RMÖ, S. 123)

Dieser Abstand darf jedoch nicht als Möglichkeit *objektiver* Einsicht in die Öffnungs- und Schließungsmomente *sozialer Formationen* begriffen werden, vielmehr markiert er die Beobachtung der Setzung, ohne dabei eine externe Position zu postulieren oder einen *archimedischen Punkt*²³³ einzuführen. Lefort plädiert für einen ebenso immanenten wie nicht-intervenistischen Nachvollzug der komplexen *Informsetzung* der Gesellschaft.²³⁴

»Eine Gesellschaftsformation birgt und ermöglicht somit einen Kommentar, in dem die trügerische Verdeckung für den politischen Akteur nicht von der Sinnstiftung für das Subjekt der Erkenntnis zu trennen ist. Die Analyse dieser doppelten Verschränkung ist nun ihrem Wesen nach geeignet, die irrige Interpretation zu verhindern, die jeder Entscheidung, die wir am Grunde der Demokratie ausmachen, nämlich der Entscheidung, die Teilung »sein zu lassen«, die Macht des Wissens verleihen würde. Weit davon entfernt, daß die kollektive Existenz sich jemals auf die Wahrheit ihrer Gründung zurückbeziehen könnte, weit davon entfernt, daß sie sich jemals in der Durchsichtigkeit ihrer Gesetze vollziehen würde, organisiert sie sich vielmehr in der Verkenning.«²³⁵ (ÜdD²³⁶, S. 110)

Die Bewegungen der gesellschaftlichen *Ver-* und *Entdeckung* bleiben in einem komplexen Zusammenhang, in dem jede Offenlegung selbst im latenten Kontext einer *Welt* steht und die Versuche der Verbergung der Entdeckung eine Stätte, einen Halt und ein Objekt bieten. Jedes *Verstehen* der *Instituierung* der Gesellschaft, muss sich seiner Eingelassenheit in den *Sinnraum einer Welt* bewusst bleiben, in dem sich Formen von Objektivität, Subjektivität und Realität ebenso manifestieren wie Annahmen von Sinn, Wahrheit²³⁷ und Wissen. Es gibt weder eine *absolute* Position noch ein objektives Wissen, in der sich die *Verdeckung* aufheben und einen (neutralen) Blick auf ein transparentes Objekt evidenter Faktizität freigeben würde: Einerseits ist damit ausgeschlossen, dass diesen Aspekten ein *vorpolitischer* und *vorgesellschaftlicher* Status oder eine substantielle und autonome Qualität zukommt. Als Formen der *Welt* sind sie andererseits sowohl den gespannten Bezügen und ambivalenten Bewegungen als auch der *ursprünglichen Teilung* der Gesellschaft

233 Auch Arendt bedient sich in der *vita activa* dieses Begriffs.

234 Das Anliegen politischer Theorie sei es folglich, »im Ausgang von der Beobachtung einer gesellschaftlichen Integrationspraxis deren vielschichtige Aspekte – und die in ihnen liegenden Unbestimmtheiten und Öffnungen – auszuloten.« (RMÖ, S. 121)

235 In einem Aufsatz verwendet Gauchet ebenfalls die Formulierung des *Sein-lassens* von Konflikten: »So stehen wir hier einem System gegenüber, das im Innersten davon lebt, die Teilungen »sein zu lassen«, die an der Oberfläche von den Akteuren gelehnt, abgelehnt oder mit allen Anstrengungen unterdrückt werden.« (TAW, S. 146) Der Kontext ist die gesellschaftliche Teilung, die es der konflikthaften Gesellschaft ermögliche, ihre Konflikte über die Repräsentation verwirklichen zu können: »Sein-lassen« meint zugleich auf- und verdeckende Bewegungen, in denen sich verschiedene Aspekte des *Fehlens* des *Einen* verschränken. Neben der Politisierung und ihrem Entzug muss die Differenz der Sphären ebenso bedacht werden wie die Aufhebungs- und Bearbeitungsbewegungen.

236 Lefort und Gauchet teilen sich die Autorenschaft dieses Aufsatzes über die Demokratie und ihre Institutionen. Hier wird im Folgenden auf einzelne Nennung Gauchets verzichtet und dieser in Personalunion mit Lefort verhandelt.

237 »Die Kultur vermittelt uns also niemals absolut transparente Bedeutungen, die Genesis des Sinns ist niemals abgeschlossen. Was wir zu Recht unsere Wahrheit nennen, betrachten wir immer nur in einem Kontext von Symbolen, die unser Wissen datieren.« (Merleau-Ponty 2007b, S. 56)

und dem *Mangel* an *kollektiver Identität* (Kohärenz, Kongruenz und Koinzidenz) ausgesetzt. Ihre Inanspruchnahme des *Einen*, ihre Aneignung des Ursprungs und ihre Versuche der Begründung und Verallgemeinerung müssen scheitern, dennoch bedarf die gesellschaftliche *Formgebung* (*mise en forme*), *Sinngebung*²³⁸ (*mise en sens*) und *Inszenierung* (*mise en scène*) dieser symbolischen *Illusion*. Die (ontischen) Bewegungen der Setzung und Auflösung, der Öffnung und Schließung kaschieren das (ontologische) *Fehlen* des *Einen* und bleiben zugleich seinem *Abwesen* unterworfen.

*

Die Beobachtung der *Gesellschaftsformation* muss sich nach Lefort dem *Politischen* widmen und von einer (politik-)wissenschaftlichen Perspektive absetzen. *Wissenschaftliche* Zugänge würden ein bestimmtes *politisches Faktum* mit einer Qualität von Objektivität, Evidenz und Eminenz auszeichnen, aus konkreten Bezügen lösen und als ein ebenso autonomes wie *automatisches Explanans*, *Konstituens* und *Definiens* sozialer Zusammenhänge hypostasieren. Die Suche nach übertragbarer und verallgemeinerbarer Erkenntnis verlange nach Isolation und Abstraktion und entzöge sich somit der Pluralität und Relativität, der Komplexität und Ambiguität, die gerade im Zentrum des Interesses von Lefort stehen. Leforts Abgrenzung eines *wissenschaftlichen* und einen *philosophischen* Zugang ist dabei weniger normativ als deskriptiv und ist dem Bemühen geschuldet, die verschiedenen Logiken und Imperative in Bezug auf das zu untersuchende Phänomen offenzulegen und zu differenzieren. Mit der postulierten *Faktizität* der *Wissenschaft* gehe der Anspruch einer Position *über* der *Instituierung* und einer ausgezeichneten Perspektive auf die Formation der Gesellschaft einher. Diesem epistemologischen Anspruch *faktischer* Geltung, von unbedingter Objektivität und eindeutiger Kausalität *wissenschaftlicher* Analyse entgegen hebt Lefort einerseits die Kontextgebundenheit und andererseits die Signifikanz der Ungewissheit, der Ambiguität und Ambivalenz, hervor.²³⁹ Nach ihm lässt sich weder aus einer Position die gesellschaftliche Totalität, Substanz und Essenz ermessen noch in einem ihrer Elemente ein Garant einer *kollektiven Identität* auffinden. *Wissenschaftliche* Zugänge

238 »Sinngebung«, da der gesellschaftliche Raum sich als Raum des Intelligiblen entfaltet, insofern er sich gemäß einer je spezifischen Form der Unterscheidung zwischen dem Realen und Imaginären, dem Wahren und Falschen, dem Gerechten und Ungerechten, dem Erlaubten und Verbotenen, dem Normalen und dem Pathologischen aufgliedert. Inszenierung, da dieser Raum in seiner jeweiligen Verfassung (sei sie aristokratisch, monarchisch oder despotisch, demokratisch oder totalitär) eine Quasi-Repräsentation seiner selbst enthält.« (FD, S. 284f.) Castoriadis (1990a und 1990b) weist selbst mengenlogische Bestimmungen dem gesellschaftlichen Imaginären zu.

239 Statistischen Analysen von Wahlverhalten oder politischen Werten, die Suche nach dem sozialen Kitt oder dem zentralen Faktor gelingender Integration, die Bedingungen einer guten subjektiven oder objektiven individuellen oder kollektiven wirtschaftlichen Situation und die Bestimmung einer deutschen Identität, Geschichte oder Gesellschaft bleiben mit dem Fehlen absoluter Sicherheit und Vollständigkeit konfrontiert. Auch wenn Lefort entgegnet werden kann, dass sich die Wissenschaft generell dem Popperschen Diktum des *best guess* verschrieben hat und eher infinite Erklärungsversuche anbietet als eherne Wahrheit, bleibt ihr dennoch ein Anspruch auf Objektivität, Perfektion und Absolutheit eigen, mit denen sie ihre Annahmen von Korrelation, Kausalität und Genese begründet. Letztlich steht die wissenschaftliche Perspektive zwischen dem Anspruch ihrer eigenen Fallibilität und einer Gewissheit einer quasi-transzendenten Position.

befänden sich in einer diffizilen Position zwischen abstrakten und konkreten Referenzen: Einerseits entzögen sie sich den *koexistentiellen* Bezügen und bleiben andererseits in konkreten Kontexten und einen bestimmten *politischen wie geschichtlichen Rahmen* eingelassen. Die Auszeichnung relevanter Faktoren und die Postulate von Konsequenz, Determination und Kausalität müssen demnach als Ausdrücke und Fortsetzungen der *Welt* verstanden werden, deren Annahme einer externen Evidenz notwendig eine immanente Hypostase bleibe. (Vgl. FD, S. 283) Weil sie konkrete Weltanschauungen verlängerten, könnten diese *Fiktionen* das Spiel der Bewegungen nicht mehr wahrnehmen. (Vgl. FD, S. 285) Um die gesellschaftliche Einrichtung von Objektivität in ihrer Komplexität nachvollziehen zu können, müsse es ein *politischer* Zugang vermeiden, Objekte (besser: ihre Identität Evidenz und Transparenz) anzunehmen. Die Definition und Determination des Faktischen und Objektiven blieben Setzungen der Ontik und als solche Manifestationen eines *Sinnraums*.²⁴⁰

Wenn die *politische Wissenschaft* also von isolierbaren Objekten, Faktoren und Strukturen ausgehe, von distinkten Formen, Relationen und Prozessen des Sozialen, könne die *politische Philosophie* den ambigen, imperfekten und kontingenten Status ihrer *Objekte* aushalten.²⁴¹ Eine philosophische Perspektive verbleibe somit in der *Welt* und könne die Formation der Gesellschaft beobachten, ohne eine Position *über* der *Instituierung* oder die Transparenz seiner Kontexte zu behaupten. (Vgl. FD, S. 285) Das Politische könne nur zum Preis der Marginalisierung von Formen der *Koexistenz* mit konkreten Situationen und Funktionen in eins fallen:

»In [dieser] Perspektive wäre er [der Begriff des Politischen – TB] ein Anzeichen des Ignorierens oder der Verleugnung eines geheimen Teils des sozialen Lebens, das heißt der Prozesse, die die Zustimmung der Menschen zu einem Regime (mehr noch: die ihre Weise, in Gesellschaft zu sein, bestimmen) und diesem Regime, dieser Gesell-

240 Die politische Philosophie richte sich auf die *Instituierung* der Gesellschaft: »Es kann sich nicht mit einem Vergleich zwischen Strukturen und Systemen begnügen, sobald es gegenüber dem Entwurfer einer Koexistenz empfänglich wird, der Sinn »macht«, der die Bezugspunkte des Wahren und des Falschen, des Gerechten und des Ungerechten, des Imaginären und des Wirklichen hervor bringt und die Horizonte einer Erfahrung der Beziehung des Menschen mit dem Menschen und mit der Welt festlegt. Dieses Denken versucht in dem Augenblick über sich selbst Rechenschaft abzulegen, wenn es versucht, von dem, was es denkt, Rechenschaft abzulegen.« (TP, S. 42) Es muss um die Suche nach den Anzeigen des Sinnlichen und Wirklichen, des Wahren und Rechten, und den *Spuren* ihrer *Verdeckung* gehen. (Vgl. TP, S. 43)

241 Bestimmungsversuche über extra-soziale Elemente führten nur in eine *positivistische Illusion*. Eine philosophische Perspektive wersetze sich einer Erklärung des Sozialen über eine vollständige, subsistente Determination und einer vollständigen Verflüssigung in Arbitrarität ebenso wie den Verweisen in die Transzendenz und unbedingte Kontexte. In der Formierung zeigten sich kollektive Räume und Bezüge an, welche die soziale *Teilung* aufhoben: »Sie [die Spaltung – TB] ist nur definierbar, insofern nicht nur ihre Elemente durch deren Beziehung bestimmt sind, sondern sofern diese Beziehungen durch ihre gemeinsame Einschreibung in denselben Raum bestimmt sind und indem die eine gemeinsame Wahrnehmung dieser Einschreibungen bezeugen.« (TP, S. 38) Jede Einheit muss als Geteilte gedacht werden und bedarf symbolischer Vermittlung. Der Bildung von Räumen und lebensweltlichen Kontexten, die mit kollektiven und kooperativen Aspekten der Teilung korrelieren, werden wir im Weiteren noch nachgehen.

schaftsform eine Dauerhaftigkeit in der Zeit verleihen, unabhängig von den Ereignissen, die sie berühren.«²⁴² (TP, S. 34f.)

Die *politische Wissenschaft* teile die Mängel dieser Verkürzung und lasse sich von der *politischen Philosophie* noch weiter durch ihre Bezugnahme auf ihr Objekt und ihre Erkenntnisthemethode abgrenzen.²⁴³ Die *wissenschaftliche Perspektive* lasse letztlich Aspekte der *Informsetzung* der Gesellschaft und deren Bedingungen außer Acht, eben weil sie sich dem Spiel des Symbolischen²⁴⁴ nicht aussetze. Hieraus folge nicht ihre Desavouierung, sondern die Möglichkeit ihrer konstruktiven Erweiterung um eine sozialontologische Perspektive.

Weder die Politik noch ihre theoretische Verhandlung gestatten es, eine Position *über* der *Instituierung* einzunehmen: Beide Zugänge bleiben in der *Welt* und als solche Manifestationen des *Erscheinens* und *Verbergens* des Sozialen. (Vgl. FD, S. 284) Als Ausdruck der *Welt* ist auch jedes Denken der Demokratie irreduzibel dem *Fehlen des Einen* unterworfen, das es selbst nicht zu tilgen vermag. Wenn wir also den Aspekten des *Einen* ebenso nachgehen wie den Ausweisen von Ursprüngen, Wesen und Gründen und den Postulaten universaler Gesetzmäßigkeiten und verbindender Kontexte, aktualisieren wir Überlegungen Leforts auf einem demokratietheoretischen Gebiet. Das Bemühen der Demokratietheorien, ihren Ursprung auszuweisen und von diesem ihre Autorität abzuleiten, kann dann als Umgang mit dem *Abwesen des Einen* verstanden werden: Demokratietheorie bleibt einerseits der Ungewissheit ausgesetzt, andererseits stiftet sie selbst Ordnung

242 So dürfe die Trennung der institutionalisierten Formen von Religion und Politik nicht mit dem Wegfall der transzendenten Ausweise politischen Ordnung verwechselt werden. In diesem Fall eröffnet sich Frage, ob und wie eine religiöse Dimension im Politischen weiterwirkt. Das Religiöse bezeichne hierbei kein Dogma oder eine bestimmte Religion, vielmehr solle es als *religiöse Sensibilität* – einem Sinn für Transzendenz und Absolutes – verstanden werden und sei somit auch *militanten Atheisten* zugänglich. Weiterführend zu Leforts Arbeit zur *Fortdauer des Theologisch-politischen* siehe einen Aufsatz Gebhardts (2013).

243 Die politische Wissenschaft verbleibe in einem Rahmen der »*Beschreibung der Mechanismen des sozialen Funktionierens*« (TP, S. 40), in welchem die Stabilisierungsprozesse und die Strukturen von Kräfteverhältnissen als *Verinnerlichung von Herrschaft* beschrieben und mittels extra-politische Faktoren erklärt würden. »*Welches auch das Schema der Beschreibung oder Konstruktion sei, die Herangehensweise besteht immer darin, Relationen zu isolieren, sie zu kombinieren, um aus diesen Operationen die Gesellschaft abzuleiten.*« (TP, S. 41) Der artifiziellen Abstraktion von Elementen und Beziehungen fehle es an dem Verständnis innerer, immanenter Bewegungen und Bezüge, der Teilung und symbolischen Verweise. (Vgl. TP, S. 42) Der politischen Wissenschaft ginge es darum, eine soziale Ordnung auf Basis objektiver Fakten zu verstehen, im Zugang der politischen Philosophie fällt die Stiftung der Objektivität mit der Einsetzungs- und Formungsbewegungen des Sozialen zusammen. (Vgl. TP, S. 49) Die Unterschiedlichkeit wiederhole sich in den Erkenntnisansprüchen: Das Subjekt der Wissenschaft verstehe sich als objektiven Beobachter, welcher neutrale Modelle sozialer Strukturen und Prozesse entwickle: Erkenntnis komme zustande, wenn die »objektiven« Modelle mit der »objektiven« Erfahrung zusammenfielen.

244 Breckman (2013) geht der *Signifikanz des Symbolischen* im Denken Leforts nach und stellt sie in den Kontext anderer Konzeptionen.

und Einsicht. So provisorisch und fallibel all diese Versuche auch sind, bilden sie doch einen relevanten Aspekt kollektiver Selbstreferenz und gesellschaftlicher *Instituierung*.²⁴⁵

2.2 Die Frage der Demokratie²⁴⁶ – Am leeren Ort

Im Zuge der *demokratischen Revolution* stellte sich mit der politischen Organisation der Gesellschaft auch die Anlage des *Ortes der Macht* um, dessen Position in den Worten Wagners (RMÖ, S. 136) nun *prinzipiell unbesetzbar* wurde.²⁴⁷ Die Bewegungen der *Säkularisierung*, der *Entkörperung* und *Differenzierung* gingen mit Verschiebungen im Verhältnis von Politik und Gesellschaft einher, die ebenso zu einer Veränderung in dem Selbstverständnis und der Selbstrepräsentation der Gesellschaft wie zu einem anderen Umgang mit dem *Abwesen* des *Einen* führten.²⁴⁸ Die *Leere* markiert den Umstand, dass sich in der Moderne die soziale Identität, Totalität und Integrität ebenso wenig bestimmen lässt wie sich der Ursprung, das Wesen und der *Grund* der Gesellschaftsformation jedem Versuch einer Einsicht, Aneignung und Kontrolle entzieht. Der Macht ist es nicht mehr möglich, das kollektive *Eine* zu garantieren, zu definieren oder zu okkupieren: Die *kollektive Identität* einer *Gemeinschaft* ist ebenso wenig ausweisbar wie Rekurse auf historische, natürliche oder transzendente Ursprünge, notwendige Gesetzmäßigkeiten und objektive Faktizitäten. In der Folge kann kein Akteur für das *Ganze*, den *Grund* oder das *Wesen* der Gesellschaft stehen, deren Willen ausdrücken oder deren allgemeines Wohl absehen: Keine Partei kann sich mehr *über* die Gesellschaft stellen und sich anmaßen, deren Pluralität in sich aufzuheben. Um diese Transformation der Organisation moderner Gesellschaften zu erkennen, muss laut Lefort eine Sensibilität gegenüber den Momenten der *Instituierung* ebenso wie ein Gespür für das *Politische* wiedererlangt werden.²⁴⁹ Mit der

245 Ob aus den Bedingungen politischer Ordnung (der *Teilung* und dem fehlenden *Einen*) notwendig die Erfordernis indirekter, repräsentativer Arrangements und das Scheitern direkter Formen politischer Gestaltung folgt, bleibt indes fraglich, heben beide doch auf unterschiedliche Ebenen ab.

246 So auch der Titel eines Aufsatzes von Lefort (FD).

247 Das *Prinzipielle* suggeriert eine Unbedingtheit, die im Denken des Postfundamentalismus ohne rechten Ort bleibt und stattdessen eher ins Ontische verweist. Die *Leere* selbst kann ebenso wenig zum Fakt noch zur Notwendigkeit werden wie ihre Besetzung. So verstanden ist die Unmöglichkeit der Okkupation eine momentane, gleichwohl *fundamental*-ontische Struktur, die jedoch keine finale, objektive oder definite Geltung beanspruchen kann. Wie Marchart (DpD, S. 119) zu Recht betont, ist es mit der Trennung in Ontik und Ontologie aber noch nicht getan: Zwischen den beiden Bereichen bestehen durchaus Referenzen und Korrelationen, die, obgleich *uns* natürlich nur die Ontik zugänglich ist, in ihrem *Abwesen* *operativ* blieben.

248 Auch Castoriadis (2011b, S. 98–109) beschreibt grundlegende Umstellungsprozesse des *politischen Imaginären* in der Moderne, wobei er dessen klassische Form der antiken *polis* seiner modernen Ausprägung gegenüberstellt. Neben relevanten Unterschieden erkennt Castoriadis (2011b, S. 95) sowohl in der Gesellschaftsformation des antiken Griechenlands als auch in dem politischen Imaginären des modernen Westeuropas das Bewusstsein, die *Quelle des Gesetzes sei die Gesellschaft selbst* und damit das Potential kollektiver Autonomie.

249 Zur Einordnung Yildiz: »Der Frage nach den Konstitutionsbedingungen der demokratischen und vordemokratischen Gesellschaft geht Lefort auf der Grundlage realgeschichtlicher Entwicklung nach. Sein Hauptinteresse ist es dabei, die demokratische Zäsur auf der Folie der auf die bürgerliche Revolution bezogenen historischen Periodisierung herauszuarbeiten und dadurch [...] ein neues Verständnis von Politik, Geschichte und Gesellschaft zu entwickeln.« (LuK, S. 70) Die Erkenntnis des *Realen* und des *Einschneidenden* kann

*Entkörperung*²⁵⁰ der Macht löste sich nicht nur die Einheit der politischen Ordnung und der Person des Monarchen auf und übertrug die Präsentation des kollektiven *Einen* auf andere Ideen und Begriffe (u.a. *Nation* und *Volk*), zugleich differenzierte sich auch die Gesellschaft in distinkte, autonome Bereiche (der Macht, des Rechts und des Wissens), die unterschiedlichen Logiken und Prioritäten folgten.

In der vormodernen Stellung des Monarchen bildeten die Ordnungen der *Souveränität* und *Transzendenz* eine Einheit: Die Ein- und Ausrichtung der weltlichen Verhältnisse stand im Horizont einer absoluten, jenseitigen Instanz, die sich im Monarchen inkarnierte, repräsentierte und realisierte. Die Souveränität der Monarchie verwies auf theologischen Quellen, verdankte der Fürst seine *souveräne Gewalt* (*in den Grenzen eines Territoriums*) doch *Gottes Gnaden* und war er neben den weltlichen Belangen auch für die *Vertretung Gottes auf Erden* (FD, S. 292) verantwortlich.²⁵¹ Im Monarchen fielen die immanenten und transzendenten Quellen des kollektiven *Einen* zusammen, er war der *Grund* der Gesellschaft und der *Garant* ihrer Einheit. Der Monarch nahm ebenso in Anspruch, die gesellschaftlich *Mitte*, ihre Substanz, zu *sein*, wie er sich die absolute *Macht* aneignete: Die Behauptung unbedingter Souveränität, die den Monarchen zugleich *über* die Gesellschaft und die politische Ordnung setzt, weist sich mit einer transzendenten Qualität aus, einer Annahme göttlicher Bestimmung und einer äußeren Ordnung und Autorität. Zugleich präsentiert der Monarch den *Kern* der Gesellschaft, ihr intimes Wesen und ihre *kollektive Identität*. Mit Agamben könnte man davon sprechen, dass in dieser politischen Ordnung *Herrschaft und Herrlichkeit* zusammenfallen, weltliche und absolute, diesseitige und jenseitige Referenzen. Bereits im *Monarchietyp* des *Ancien Régime* lässt sich nach Lefort eine Umstellung ausmachen: Auch wenn diese Monarchen weiter ihre absolute Souveränität behaupteten, blieb ihre Herrschaft und deren Ursprung *weltlich* und sie selbst einer ihnen äußeren Ordnung inform einer Genese, einem Prinzip oder einem (göttlichen, natürlichen oder tradierten) Recht unterworfen.²⁵² Neben der Einrichtung einer

sich der Logik der *Vergegenwärtigung* nicht entziehen und bleibt dem *Chiasmus* aus Welterfahrung und Welterzeugung ausgesetzt. Geschichtliche Notwendigkeit bleibt *ideologische* Konstruktion im Präsens.

250 Cohen weist auf drei Momente der Entkörperung hin: »(T)he disincorporation of right, now severed from the king's body, the disincorporation of society, no longer representable as a body (corps sociale) or as a substantial unity, and the disincorporation of power, such that the agency whereby society forms and apprehends itself in its unity and divisions and relates to itself in time and space is no longer ascribable to an external being, or a ruler whose legitimacy is unquestionable; nor can it be represented as purely immanent or transparent in society.« (Cohen 2013, S. 130)

251 Weiter »ermöglichte die Monarchie durch ihre Nivellierung und Vereinheitlichung der gesellschaftlichen Sphäre, in die sie sich zugleich einschrieb, die Entfaltung von Handelsbeziehungen und eine Form rationalen Handelns, die später den Aufstieg des Kapitalismus ermöglichen sollte.« (FD, S. 292)

252 Die Bindung der Monarchen an äußere Instanzen zeigte sich in der Notwendigkeit der Begründung und Herleitung ihrer Autorität. Wenn sich Allmacht begründen muss, nimmt sie auf eine über ihr liegende Ordnung Bezug und zeichnet über diese aus, gleichzeitig begegnet ihr dann diese Ordnung als eine äußere Reverenz, von der sie sich selbst ableitet. Diese Diskrepanz zwischen Autorität und Macht ist nach Lefort schon Folge des Auseinanderfallens und der *Entkörperung*: »Obwohl also die Macht des Fürsten dem Recht unterworfen war, insofern dieses seinen Ursprung in Gott oder der Gerechtigkeit hatte, erstreckte sie sich jedoch in dem Maße jenseits aller Grenzen, wie der Fürst in den Beziehungen, die er mit seinen Untertanen knüpfte, nur mit sich selbst zu tun hatte. Folglich entsteht eine ganz andere Art der Äußerlichkeit gegenüber der Macht, sobald es keinen verkörperten Bezugspunkt für das

autonomen Verwaltung ist hier bereits die Differenzierung in *Staat und Nation* und die *Trennung von Staat und Zivilgesellschaft* in Grundzügen angelegt. Zwischen die Souveränität und die Transzendenz trat in der Folge eine Distinktion, die diese einerseits voneinander löste und in eigenständige Bereiche übertrug, andererseits zwischen ihnen einen latenten Zusammenhang, eine Kontinuität, bestehen ließ.

Wäre es dem Fürsten vormalig also noch möglich gewesen, sich selbst als Zentrum, Substanz und Inkarnation der Gesellschaft zu deklarieren, kann in der Moderne der Grund, das Wesen und die Ganzheit nicht mehr *verkörpert* werden.²⁵³ (Vgl. FD, S. 292) Das kollektive *Eine*, das identische und integrale Zentrum, könne nun weder angeeignet, besetzt noch dargestellt werden: »Der Ort der Macht wird zu einer Leerstelle.« (FD, S. 293) Zugleich bleibe die Macht die »Instanz, kraft derer die Gesellschaft sich in ihrer Einheit erfasst und sich in Zeit und Raum auf sich selbst bezieht.« (Ebd.) Diese Selbstvergegenwärtigung bedürfe keines absoluten, transzendenten *Anderen*, sondern resultiere aus einer reflexiven Distanz, die sich auf die gesellschaftliche Division beziehe, auf die »Spaltung zwischen dem gesellschaftlichen Innen und Außen, die zugleich deren Beziehung begründet« (ebd.). Die Beobachtung der *Informsetzung* und des Oszillierens der symbolischen Verweisungszusammenhänge muss sich jeder Inanspruchnahme äußerer Gründe, transzendenter Instanzen oder *höherer Mächte* enthalten, die Formation der Gesellschaft verbleibt konsequent im Diesseits.²⁵⁴

Eine weitere Umstellung im Zuge der *Entkörperung* besteht nach Lefort in der *Entflechtung der Macht-, Rechts- und Erkenntnisphären*.²⁵⁵ Die Sphären träten auseinander und

Recht mehr gibt.« (MP, S. 260) Zugleich werde mit dem Menschen ein *neuer Bezugspunkt* fixiert. Für Lefort ist hieran wichtig, dass der Fürst zugleich in und außerhalb der gesellschaftlichen Ordnung steht, seine Macht simultan grenzenlos und gebunden ist und seine Autorität zwischen Immanenz und Transzendenz schwankt.

253 Die Einverleibung der Macht sei in der Moderne nicht mehr möglich: »Die Machtausübung ist nun einem Verfahren unterworfen, das sie in regelmäßigen Abständen erneut ins Spiel bringt. Sie geht am Ende aus einem geregelten Wettstreit hervor, dessen Bedingungen dauerhaft festgeschrieben sind. Dieses Phänomen schließt eine Institutionalisierung des Konflikts ein. Leer und unbesetzbar, so daß kein Individuum, keine Gruppe ihm konsubstantiell zu sein vermag, erweist sich der Ort der Macht zugleich als nichtdarstellbar.« (FD, S. 293) In der modernen Demokratie geht die integrative und integrale Instanz verloren. Ebenso trenne sich in der *Dekorporierung* das Symbolische vom Realen, so Yildiz (LuK, S. 78).

254 Diese Konstitution im unbedingten Präsens verbindet nach Flynn Lefort und Machiavelli: »For Machiavelli, as well as for Lefort, there is no ontological, cosmological or theological foundation for a place of the political that is above society. This place is generated by the symbolic exchange between the prince's desire for power and the people's desire to be delivered from the non-institutionalized power of the grandee. According to Lefort, what Machiavelli is describing is the metamorphosis of force into political power.« (Flynn 2913, S. 28)

255 Die Sphären der Macht, des Rechts und des Wissens trennen sich: Waren sie vormalig deckungsgleich und fielen im und mit dem Fürsten zusammen, so bilden sie nun autonome Sphären, die sich gegenseitig nicht vermitteln können. Ihre Bezüge kennzeichnet nun eine Ambivalenz aus Affirmation und Negation: »Einerseits geht das Phänomen der Entkörperung der Macht [...] mit einer Entflechtung der Macht-, Rechts- und Erkenntnisphären einher. Denn sobald die Macht nicht länger das generische und Organisationsprinzip eines Gesellschaftskörpers darstellt, sobald sie nicht mehr die Tugenden in sich zusammenfaßt, die sich aus einer transzendenten Vernunft und Gerechtigkeit ableiten, behaupten sich Recht und Wissen ihr gegenüber in einer neuartigen, gleichsam exterritorialen Äußerlichkeit und Unreduzierbarkeit.« (FD, S. 293f.) Keine Sphäre vermag selbst als Garant des *Einen*, Absoluten oder Totalen

bildeten eigene Logiken und Methoden der Erzeugung von Evidenz aus, die sich zugleich nicht mehr übertragen ließen: Kurzum hat (u. a.) die Macht keine Verfügung mehr über das Wahre oder Rechtmäßige. Diese Differenzierungsprozesse²⁵⁶ würden mit einer veränderten *symbolischen Konstituierung des Gesellschaftlichen*, also ihrer Selbstwahrnehmung und Selbstrepräsentation, einhergehen, die sich auch im Verhältnis des politischen Wettstreits und der gesellschaftlichen Teilung zeige.²⁵⁷ Die Darstellung der Uneinigkeit auf der Bühne verweise nicht nur auf die Teilung im Sinne der Spaltung, ihr käme ebenso eine *konstitutive Bedeutung* für die Erfahrung gesellschaftlicher *Einheit* zu: Der Streit bezeuge in seiner *Partition* eine Ganzheit. Die demokratische Gesellschaft könne sich nicht mehr zu einer *organischen* Totalität, zu einem heilen Körper, vereinen, ihre Einheit bliebe symbolisch und müsse sich auf eine indirekte Vermittlung umstellen. Begriffe und Ideen (wie *Staat*, *Nation* und *Volk*) würden als *universale Entitäten* den Zusammenhang und die Einheit von Kollektiven anzeigen, ohne dass ihnen eine Substanz oder ein Wesen zu Grunde liege: »Ihre Repräsentation ist selbst ständig abhängig von einem politischen Diskurs und einer geschichtlichen und gesellschaftlichen Ausgestaltung, die ihrerseits stets an die ideologischen Auseinandersetzungen gebunden bleibt.«²⁵⁸ (FD, S. 295) Das abwesen-

aufzutreten oder für ihre eigene Bestimmung, Abschließung und Auszeichnung auf die anderen Sphären abzustellen. Mit dem Wegfall der Einheit reklamierten die Sphären ihre Unabhängigkeit, die Eigenständigkeit ihres jeweiligen Terrains und ihrer Gründe, Materialien und Imperative.

- 256 Die komplexen Umstellungsprozesse (in Recht, Politik, Verwaltung, Religion) hin zur Moderne treten gerade in einer geschichtswissenschaftlichen Perspektive wie der Schlögl's (2014) zutage, in der sich eine systemtheoretische Sensibilität gegenüber gesellschaftlichen Differenzierungsprozessen mit einem kommunikations- und medientheoretischen Verständnis sozialer Selbstrepräsentation verknüpft.
- 257 In der Geschichte Frankreichs und US-Amerikas eröffne sich das Aufkommen des modernen politischen Bewusstseins: »Die Menschen fanden sich in Kategorien eingeordnet, in zahllose Körperschaften und Hierarchien eingegliedert, die als natürlich galten, und bestimmten Status- und Rangstufen zugewiesen; die letzten Grundlagen der Macht, des Rechts und des Wissens stellten sich als Fixpunkte dar; die allgemeine Ordnung der Gesellschaft fand ihre Absicherung in der Religion und der Monarchie. Dagegen tritt in der modernen Welt die Teilung in Erscheinung, indem sie sich als gesellschaftliche zu erkennen gibt. So entfalten sich die Ungleichheit im Horizont der Gleichheit; die Macht geht aus der Gesellschaft hervor und soll ihr zugleich die Bedingung ihrer Einheit liefern; das Recht erweist sich als dem wechselhaften Willen der Menschen unterworfen; die Erkenntnis in ihren vielfältigen Ausformungen bleibt selbst in der Tätigkeit des Erkennens immer auf der Suche nach ihren Grundlagen; letztlich eröffnet sich eine unbestimmte Fahrt ins Neue.« (V, S. 35) Die *Informsetzung* der Gesellschaft wird ins Diesseits übertragen, ohne dass dieses das Ganze und *Eine* noch versichern könnte. Zugleich stellt Lefort dem *Einen* nicht das *Viele*, Zerfallene und Ungebundene, sondern die *Teilung* gegenüber, in der dispersive ebenso wie kohäsive Potentiale angelegt sind. Das Geteilte beansprucht damit einen Bezug, in dem die Getrennten stehen und der sie trotz der Divergenz und Uneinigkeit verbindet.
- 258 »Die Schwierigkeit einer Analyse der modernen Demokratie liegt darin, daß sie eine Bewegung offenbart, die zur Aktualisierung des Bildes des Volkes, des Staates, der Nation führt, daß sie aber unvermeidlich durch den Bezug auf die Macht als einen leeren Ort und durch die Erfahrung der sozialen Spaltung durchkreuzt bleibt.« (TP, S. 60) Zwar würde sich die soziale Identität und die Gemeinschaft um kollektive Begriffe bilden, weil aber Versicherung des *Einen* und Ungeteilten unter den Bedingungen der Moderne nicht mehr möglich sei, blieben alle Versuche der Abschließung und Selbstbestimmung gebrochen, ambig und ambivalent. Zugleich eröffnet sich den Teilen im Ringen um Identität, Bedeutung und Sinn ihre Uneinigkeit und das *Abwesen* des *Einen*. Trotz ihres irreduziblen Scheiterns bergen die Bestimmungen des Kollektiven integrative Potentiale: »Doch in der Demokratie stellen Staat, Gesell-

de *Eine* entzöge sich nicht mehr in die Transzendenz, sondern verknüpfe sich mit Ideen und Vorstellungen, die das *Eine* symbolisch einholten. Die Garantie des kollektiven *Einen* bliebe dabei ebenso absent wie der Teilung und der Uneinigkeit ausgesetzt. Aus dieser Situation gebe es für die Demokratie keinen Ausweg: Sie könne sich nur formieren und erhalten, wenn sie die *Auflösung der Gewissheit* (FD, S. 296) als ihre irreduzible Kondition anerkenne.²⁵⁹ Zugleich bleiben die Versuche der Einholung des *Einen*, die Versuchung des Bestimmten und der Bestimmung, Teil der *Informsetzung*, ohne dass sich hieraus ihr notwendiges Scheitern ergebe.²⁶⁰ Dennoch erwachsen durch den Wegfall der transzendenten Garantie Risiken: So fehle in einer Gesellschaft ohne Fundament eine Schranke, die ein Abgleiten in den Totalitarismus verhindere. Das Aushalten der Ungewissheit werde zudem diffizil, wenn die Unsicherheit der Menschen infolge von Krisenerscheinungen über einen bestimmten Punkt zunehme: Die Teilung verschiebe sich, ließe sich aber nicht mehr auf der Bühne verarbeiten und übertrage sich auf die Gesellschaft selbst. Dann zeige sie sich selbst als Zerrissene und die symbolische Teilung würde von identitären, essentiellen *Phantasmen* zersetzt.²⁶¹

*

Demokratie und Totalitarismus bezeichnen Versuche politischer Ordnung und, gleichwohl unterschiedliche, Umgangsformen mit den Konditionen der Moderne und dem *Abwesen* des *Einen*. Kurz erscheint das, was in der Demokratie offen, unverfügbar und ent-

schaft, Volk und Nation undefinierbare Wesenheiten dar. Sie sind von einer Idee des Menschen geprägt, die ihre Bekräftigung unterminiert. Wenn diese Idee angesichts der Antagonismen, die die Welt zerreißen, lächerlich erscheinen mag, würde doch ihre Abwesenheit das Verschwinden der Demokratie bedeuten.« (MP, S. 278) Hetzel und Weymans (NU, S. 127) heben daneben die Kontextabhängigkeit jeden Standpunktes im Sozialen hervor. Auch wenn *universale Entitäten* (Lefort) keine Substanz zukämen und sie folglich *leer* blieben, seien sie (und *unsere* Sicht auf sie) abhängig von *konkreten historischen und sozialen Umständen*. Politische Praxen positionierten sich so in- wie außerhalb *besonderer Kontexte*.

259 Zugleich bleibt die Demokratie nach Flynn eine Erprobung: »*Democracy is fragile. It is a test of society's capacity to relate to itself across the ontological void that precludes ultimate foundations.*« (Flynn 2013, S. 30)

260 Mit dem Fehlen jeder finalen Garantie entfällt die vollständige Machbarkeit oder Kontrollierbarkeit politischer oder sozialer Räume: »*Ich fordere lediglich, die Paradoxien einer Gesellschaft zu erforschen, die nicht mehr über eine Repräsentation ihrer Ursprünge, Ziele und Grenzen verfügt und als rein weltliche von der Frage nach ihrer Errichtung, nach ihrem Veränderungspotential, ihrer Selbsterzeugung, ja der »Erfindung des Menschen« heimgesucht wird. Eine solche Gesellschaft neigt aber notwendigerweise zum Phantasma einer totalen Beherrschung des gesellschaftlichen Raums, d.h. der Individuen, die ihn bevölkern, der vielfältigen Netze, in denen die einzelnen verwoben sind, und ihrer »Umwelt«, wie es bezeichnenderweise heißt.*« (V, S. 50)

261 Die Transformation gesellschaftlicher Selbstvergegenwärtigung erhellt aus historischer Perspektive Osterhammel (2010) und weist neben der Einrichtung verschiedener Medien der Wissensaufbewahrung in Museen, Sammlungen und Archiven auf Manifestationen gesellschaftlicher Selbstbeobachtung inform sozialwissenschaftlicher, statistischer und geografischer Vermessung ebenso wie literarischer und journalistischer Präsentation hin, die sich im Zuge des 19. Jahrhunderts ausbildeten.

zogen bleibt, im Totalitarismus mach-, kontrollier- und abschließbar.²⁶² Der Totalitarismus nimmt für sich, bzw. für eine *Partei* oder einen *Führer*, in Anspruch, die Substanz der Gesellschaft zu *verkörpern*, ein Ausdruck ihrer Essenz zu sein und über ihren Brüchen zu stehen. Die Gewissheiten kollektiver Identität, Integrität und Authentizität werden so aktualisiert und die Sphären der Macht, des Rechts und des Wissens wieder verbunden

- 262 Der modernen Demokratie sind nach Lefort die Uneinigkeit, Fallibilität und Kontingenz zu eigen. Sie verweigere sich jeder Festschreibung, mit der das *Fehlen* des *Einen* gelegnet und ein Zugang zum Totalen, Objektiven und Transzendenten reklamiert werde. Um sich zu begründen und zu legitimieren, nehmen konkrete politische Ordnungen zugleich auf bestimmte Situationen, Konditionen und Dispositionen Bezug, denen sie durch ihre jeweilige konzeptionelle Anlage (Position, Struktur und Funktion) entsprächen. Diese Reverenzen verweisen auf *Vorstellungen* gesellschaftlicher Zusammenhänge, also enthobenen Positionen, die sich die Kenntnis der Faktizität und Essenz wie bestimmte Ein- und Übersichten in die sozialen Pluralität attestieren: Die angenommene Korrelation einer sozialer Faktizität mit einem politischen Arrangement kann ebenso in positiven institutionellen Adaption *menschlicher, natürlicher* oder *transzendenter* Anlagen bestehen wie in negativen Ausweisen, die aktuelle Mängel und Missstände diagnostizieren und zu kurieren verneinen. Neben dem Postulat einer bestimmten Konstitution und Kondition des Sozialen sowie dessen Identität und Transparenz geht mit der Aufhebung die Annahme der Einsicht der sozialen Komplexität und der Kompetenz politischer Steuerung einher. Die Rechtfertigung politischer Ordnung nimmt so außer ihr situierte Gründe und Ursprünge in Anspruch, deren Faktizität, Unbedingtheit und Effektivität sich nach Lefort jedoch nicht außerhalb weltanschaulicher Kontexte zu formieren vermag. (Vgl. V, S. 34) Demokratietheorien sind einer Ambivalenz der Annahme der Ungewissheit und Notwendigkeit ihrer Begründung ausgesetzt. Zugleich ist es zu klären, ob Demokratie ein *koexistentielle* Situation (im Sinne der Sozialontologie) oder ein bestimmtes politisches Modell bezeichnet: Einerseits scheint Demokratie einen bestimmten Ausdruck der *Instituierung* zu bezeichnen, die der Ungewissheit, der Uneinigkeit und des *Fehlens* des *Einen* nachkommt. Im Sinne des Modells muss sich die Demokratie hingegen ausweisen und legitimieren, sich bestimmen und in soziale Situationen eintragen. Zwischen beiden Aspekten der Demokratie besteht ein komplexes und ambivalentes Verhältnis, das sich aber keine Kausalität oder Determination anmaßen darf.

Wenn Lefort seine Ablehnung essentialistischer Ausweise mit der Unmöglichkeit von Identität und Transparenz begründet, zeichnet er selbst ein *Faktum* aus und entnimmt diesem die Möglichkeiten und Grenzen der kollektiven Selbstlese: »Vielmehr wäre es eher angebracht, gerade die Fiktion einer solchen guten Herrschaftsordnung, einer Gesellschaft, die sich in Harmonie mit ihren Zielen, in Übereinstimmung mit sich selbst befindet, zu verbannen.« (ÜdD, S. 93) Die Risiken der Destabilisierung, die Lefort im Essentialismus angelegt sieht, leitet er über die Annahme einer sozialen Faktizität her: Die Uneinigkeit wird so zur objektiven Struktur politischer Ordnung, was aber mit Denken dem Leforts und seinem Zugang unverbunden bleibt, zieht er doch hier eine *ontologische* Situation als Begründung ontischer Setzungen heran. Obgleich Lefort zu Recht auf die Unmöglichkeit aufmerksam macht, eine wahre und richtige Ordnung auszuweisen, sind dessen versuchte Setzungen als Fixierungsbewegungen der Macht mit ihrem notwendigen Scheitern Teil der *Informsetzung*. Vermutlich ließe sich die Reibung mit einer Trennung der Ebenen entschärfen: Einerseits könnte Lefort die Selbstausweise der Macht kritisieren und darauf hinweisen, dass deren Beanspruchung abstrakter, ideeller und ideale Prinzipien (wie der Freiheit, der Gleichheit und der Emanzipation) eher zur Reproduktion des Status quo und zur *Verdeckung* und *Nivellierung* der Unterschiede als zur Installation der angezeigten Erneuerung führten. Andererseits könnte er vor dem Hintergrund der ursprünglichen Teilung und dem *Fehlen* des *Einen* die Setzungsbewegungen der Macht als solche verfolgen.

– die Partei hat bekanntlich immer recht. (Vgl. FD, S. 286f., auch TP, S. 63f.) Die Gesellschaft könne sich zu einem heilen *Ganzen*²⁶³, einer organischen Gemeinschaft, vereinen, ihre Uneinigkeit, Frakturen und Friktionen heben sich ebenso auf wie ihre Teilung in Staat und Zivilgesellschaft.²⁶⁴

»Es wird eine Logik der Identifikation durchgesetzt, die [...] der Vorstellung einer verkörpernden Macht (*pouvoir incarnateur*) gehorcht. [...] Indem sich die Vorstellung einer homogenen und für sich selbst durchsichtigen Gesellschaft, des einen Volkes ausbreitet, wird die gesellschaftliche Teilung in allen Formen geleugnet, werden alle Zeichen des Unterschiedes zwischen Glaubensansichten, Meinungen und Sitten bestritten.« (FD, S. 287)

Im Unterschied zu klassischen Modellen stiftete sich die Einheit nicht durch eine jenseitige, extra-soziale Instanz, sondern durch ihre vollkommene, immanente Manifestation, die nichts ihr Äußeres mehr dulde: »Die Modernität des Totalitarismus ist genau darin bezeichnet, daß er ein radikal künstliches mit einem zutiefst organizistischen Ideal verbindet.« (FD, S. 288) Die Demokratie nehme dagegen die Uneinigkeit in ihre Form auf, das *Fehlen* des *Einen*, den Mangel an Perfektion und die Unbestimmbarkeit kollektiver Formen.²⁶⁵ (Vgl. FD, S. 291)

Als Formen moderner politischer Ordnung teilen demokratische und totalitäre Projekte die historische Situation, auf die sie reagieren: Mit der *Entkörperung* und Säkularisierung der Macht wurde die *Ungewissheit* virulent. Totalitäre Ordnungen idealisierten die Versuche der Macht, sich der Ungewissheit zu entziehen: Mit der Beanspruchung von Objektivität und unbedingter Geltung sowie in der Annahme der Einseh- und Beherrschbarkeit sozialer Zusammenhänge geht die Hypostase der Macht, ihrer Kompetenz und Validität einher. Die Inhaber der Macht glauben ihrer eigenen Behauptung einer absoluten Position, ihres ausgezeichneten Status und ihrer Besetzung der *Mitte*: Sie setzen sich nicht nur nicht der Ungewissheit und Offenheit aus, sondern verweigern sich ebenso jeder Verbindung mit dem *Vielen*. In demokratischen Ordnungen bleibe die Macht dagegen in einem komplexen Konnex mit der sozialen Pluralität, die sich den Besetzungs- und Bestimmungsversuchen verweigert. Zugleich setze sich die Macht konsequent dem *Vielen* aus: Die Demokratie nehme sich der Brüche und Fallibilität des Sozialen an und übertrage die Uneinigkeit (Ambiguität und *Dissens*) in ihre institutionelle Form. (Vgl.

263 Die gegenwärtige Diskussion um die Spaltungspotentiale populistischer Politikentwürfe gewinnt eine Perspektive, wenn die Demokratie mit Lefort als Eröffnung der gesellschaftlichen Teilung und Unsicherheit verstanden wird. In der Befürchtung gesellschaftlicher Spaltung bekundet ein Ideal nach Harmonie und *Übereinstimmung*, dem sich die politische Ordnung der Demokratie *eigentlich* versperrt. Zumal es irritierend offensichtlich ist, dass sich in Wahlen Gesellschaften spalten, entscheiden sie sich diese doch. In diesem Sinne scheinen mit den Bedenken eher das Mehrheitsprinzip einer Konkurrenzdemokratie und spezifische Defizite der *politischen* Aufhebung und Austragung sozialer Antagonismen angesprochen, mithin Mängel der Repräsentation.

264 Die Einheits-, Identitäts- und Selbsttransparenzannahmen kritisierte Lefort (V, S. 34) auch an marxistischen Konzeptionen.

265 »Die letzten Orientierungspunkte der Gewißheit sind aufgelöst, während eine neue Empfänglichkeit für das Unbekannte der Geschichte, für das Werden der Menschheit in der ganzen Vielfalt ihrer Gestalten entsteht.« (TP, S. 54, vgl. auch FD, S. 96)

S. V, 50f.) Dem Ungewissen werde mit einer konstitutiven Offenheit begegnet, die sich definiten Festschreibungen ebenso verweigert wie fixen Identitäten und Annahmen des *Einen*, Ganzen und Gewissen.²⁶⁶ Alle Setzungen seien Provisorien, denen ihr Scheitern eingeschrieben bleibe.

Die moderne Demokratie meint nach Lefort »ein ganz eigenartiges In-Form-Setzen der Gesellschaft, von dem wir vergeblich Modelle in der Vergangenheit suchen würden, obwohl sie nicht ohne Erbschaft ist. Von diesem In-Form-Setzen zeugt eine neue Bestimmung/Gestaltung des Orts der Macht.« (TP, S. 49) Weil der Ort der Macht *leer* bleibe, sei demokratischen Gesellschaften ihre Selbstwahrnehmung und -gestaltung nur möglich, wenn sie sich dem *Abwesen* des *Einen* nicht verweigere. Das vermittelte kollektive Selbstbild bleibe symbolisch, unvollständig und ambig.²⁶⁷ Zugleich richte die politische Ordnung der Demokratie ein Arrangement ein, das die temporäre Besetzung der *Mitte* zwar erlaube, sich aber gegenüber jedem Anspruch der Perfektion, der Identität und Totalität verware, und die Uneinigkeit der *Vielen* über die Austragung auf einer Bühne und mittels eines repräsentativen Wettstreits zugleich präsentiere und aufhebe, fördere und einhege. Das Signum der modernen Demokratie sei, dass diese *Leere* nicht verdecke und den *Abstand zwischen dem Symbolischen und dem Realem* bewahre:

»Dieses verdankt sich einem Diskurs, aus dem hervorgeht, daß die Macht niemandem gehört, daß diejenigen, die sie ausüben, sie nicht innehaben, besser noch, sie nicht verkörpern, daß diese Ausübung einen periodisch wiederkehrenden Wettbewerb erfordert, daß die Autorität, der die Macht obliegt, als Folge eines Ausdrucks des Volkswillens erzeugt und immer wieder neu erzeugt wird.« (TP, S. 50)

Gerade am Unterschied zur Behauptung, die *Macht gehöre niemanden*, zeige sich die Eigenart des *leeren Ortes*: Impliziere jener Ausdruck noch mit dem Sprecher einen spezifischen Akteur, der für sich eine zeitlich wie räumlich übergeordnete Position beanspruche, also eine Einsicht in die politische und soziale Ordnung, ohne dabei auf *positive Determination* abstellen zu können, sei der *leere Ort* dagegen jedem Akteur entzogen und verweigere sich jeder Voraussetzung und Vereinnahmung. Einerseits tragen sich in die Position der Macht demnach Versuche der Bestimmung wie der Verweigerung ein, andererseits positioniere sich der Ort der Macht zwischen ambivalenten und ambigen Bezügen, womit ihm etwas Mysteriöses zukäme:

»Das Rätsel einer Artikulation von intern-extern, einer Spaltung, die einen gemeinsamen Raum instituiert, eines Bruchs, der gleichzeitig ein In-Beziehung-Setzen ist, einer

266 Neben der konstitutiven Offenheit ist das unerfüllbare Streben nach Selbstbestimmung, nach Identität, Integrität und Authentizität eines (individuellen und kollektiven) *Selbst* und einer *Welt* ebenso ein gleichursprüngliches Motiv menschlichen Agierens.

267 Mit der Macht vermag das Geteilte eine reflexive Distanz einzunehmen und einen Bezug zu sich und den anderen Teilen herzustellen: »Sie manifestiert eine *Exteriorität der Gesellschaft zu sich selber*, gewährt ihr eine *quasi-Reflexion über sich selbst*.« (TP, S. 49)

Bewegung der Exteriorisierung des Sozialen, die mit der Bewegung seiner Interiorisierung einhergeht.«²⁶⁸ (TP, S. 49)

Einerseits ist die Macht eine konstitutive Komponente der *Instituierung*, beide lassen sich nicht unabhängig voneinander verstehen.²⁶⁹ Diesen Bezug muss jeder Versuch, die Setzung der Macht zu verstehen, bedenken. Andererseits eignen der Macht Momente, sich von der *Instituierung* zu lösen und sich über sie zu setzen. Die Formation der Macht begleiten beide Bewegungen, ihre Spannungen und Widersprüche.²⁷⁰

2.3 Vom Ursprung, der Teilung und den Teilen...

Jede Gesellschaft ist nach Lefort an ihrem Ursprung *geteilt*, womit ebenso ihre irreduzible *Uneinigkeit*, ihr Zerfall in Divisionen und *Dissense*, wie ihre *Unvollständigkeit*, das Fehlen ihrer Ein- und Ganzheit, und ihre *Unein-* und *Undurchsichtigkeit*, die Unmöglichkeit jeder transparenten, objektiven Selbstaufklärung, -erfahrung und -beschreibung einhergeht. Neben den negativen Zügen der *Teilung* sind auch ihre positiven Aspekte zu beachten, in denen sich Formen des *Ko*, des Verbindenden und Gemeinsamen, manifestieren. In seinem *Abwesen* zeigt sich noch eine Spur, ein dezentes Zeichen des verlorenen *Einen*, das zwar selbst nicht greifbar wird, aber als Symbol das kollektive *Eine* zumindest andeutet. Zudem tritt zwischen die Gesellschaft und ihren *Ursprung* eine unaufhebbare Distanz, mit der sowohl die Inanspruchnahme und Aneignung ihres *Grundes* als auch der Ausweis ihrer *kollektiven Identität* unmöglich wird. Der Status des Ursprungs bleibt ambivalent: Auch wenn sich die Ein- und Ausrichtung der *sozialen Ordnung* nicht auf *sichernde theologische, anthropologische oder logische Fundamente* (Hetzel/Weymans, NU, S. 118) berufen kann, lassen sich in der *Instituierung* zugleich Ambitionen nachzeichnen, den *Grund* der Gesellschaft zu ermitteln und mit seiner Hilfe die Formen des kollektiven *Einen* zu versichern.

268 *Interiorisierung* ist ein kulturhistorischer Begriff, der eine Bewegung beschreibt, in welchem äußeren, zwischenmenschliche Tätigkeiten verinnerlicht werden, inform eines *Nach-Innen-Wachsens*. Diese *Einschreibung* vermutet Lefort auch im Politischen: Das Äußere und das Objektive werden in eine Innerlichkeit und Immanenz übertragen, ohne aber dabei mit diesen zusammenzufallen. Wir hatten in der *Aussetzung* auf eine ähnliche Bewegung verwiesen.

269 Dem entspricht, dass sich die Sphären weder über eine abstrakte, integrative Instanz (*Außen*) noch über eine immanente Substanz (*Innen*) abschließen oder begründen können: »Die Macht löst sich nicht mehr von der Arbeit der Spaltung, in der sich die Gesellschaft instituiert, und diese bezieht sich infolgedessen auf sich selbst nur in der Erfahrung, einer inneren Spaltung ausgesetzt zu sein, die sich nicht als eine *de-facto-Spaltung*, sondern als eine solche erweist, die ihre Konstituierung hervorbringt.« (TP, S. 51) Die Teilung selbst muss als konstitutives Moment verstanden werden, in dem neben der Differenz auch die kohäsive Potentiale eingelassen sind.

270 Gerade um einen »*discours du prince*« zu vermeiden, muss nach Wagner auf die Diskurse des Sozialen selbst und ihre *Instituierung* der Gesellschaft indirekt abgestellt werden: »Es gilt vielmehr, die konstitutive Rolle gerade des herrschenden Diskurses ernst zu nehmen und darin Spannungen, Ambivalenzen und Widersprüche aufzuzeigen. Insofern diese durch die gesellschaftlichen Verhältnisse provoziert oder erzwungen sind, lassen diese sich gleichsam *ex negativo* umreißen und ihre Nichtidentität mit jenem Diskurs herausstreichen.« (BFP, S. 32) Die weiterführende Frage wäre, ob sich im Anspruch der Kohärenz oder in dem Zugang, der diese aufzuspüren vermag, wiederum *Überordnungen* angelegt sind.

Die Gesellschaft ist ursprünglich geteilt und mit sich uneins, und versucht dennoch beständig, die Kluft zu eliminieren und den Mangel zu kaschieren. Die *Gesellschaftsformation* markiert somit ein *sich verdeckendes Projekt*, ein Provisorium und eine Projektion, dem sein *Grund*, sein Ursprung und Wesen, unzugänglich bleibt und dessen Setzung mit der Inanspruchnahme von unbedingter Objektivität und Validität zusammenfällt.

Auch wenn das *Eine* abwesend bleibt, sind die Versuche seiner Einholung und Behauptung für die Ein- und Ausrichtung der sozialen und politischen Ordnung ebenso relevant wie instruktiv und konstitutiv.²⁷¹ Weil sich der Gesellschaft ihr *Grund* entzieht und sie diesen zugleich bedarf, muss sie dessen *Fehlen* kaschieren. Die *Verdeckung* des *Un-Grundes* (Nancy) ihrer eigenen Identität manifestiert sich an der Hypostase der Macht und deren Behauptung einer objektiven, evidenten und eminenten Ordnung. In jeder versuchten Einholung des *Einen* bleibt sein *Fehlen* zugleich akut und lässt sich an der Unvollkommenheit der Setzung und der Friktion ihrer Brüche nachzeichnen.²⁷² Wenn alle transzendenten, *präexistenten*²⁷³ Quellen verabschiedet werden und es weder innere noch äußere Zugänge es gestatten, eine Position *über* der gesellschaftlichen Formation, der Eingelassenheit in *Welt* und der Aussetzung der Teilung einzunehmen, dann muss die *Instituierung* selbst, das *Erscheinen des Gesellschaftlichen* und die *Organisationsform der Machtverteilung* als Gegenstand der Beobachtung des *Abwesens* des *Einen* und der Versuche der gesellschaftlichen Ordnung dienen. Der Versuch, die *Informsetzung* und die Teilung(en) der Gesellschaft zu verstehen, darf dabei selbst weder Garantien der Objektivität annehmen, eine *Ein-* oder *Übersicht* behaupten noch sich zur Annahme verleiten lassen, einen Zugang oder eine Position einnehmen zu können, in der sie sich aus ihrer Befangenheit lösen noch ihre Eingebundenheit durchblicken könnte.

Bevor wir uns der *ursprünglichen Teilung* der Gesellschaft widmen, ist es angebracht, der theoretischen Figur des *Ursprungs* nachzugehen. Lefort markiert mit dieser eine *bestimmte Logik*,

»die uns von der Bewegung des Ursprungs hin zu seiner Abwesenheit (eine Bewegung, die niemals an ihr Ende gelangen kann) zu einer Bewegung hin zu seiner Anwesenheit überleitet (der Ursprung als sich vollendender scheitert schließlich dabei, vollständig zur Anwesenheit zu gelangen, und wir wenden uns dann dem Horizont seines Verschwindens zu).« (ÜdD, S. 96)

271 Die kollektiven Bestimmungen und Abschlüsse verblieben in einem provisorischen Quasi und müssten als nie erfolgreiche Versuche der Einrichtung und als *Erprobung der Unmöglichkeit* verstanden werden, die *konstitutiv für Vergesellschaftungsprozesse* und gesellschaftliche Integration sind. Die Bezüge des Kollektiven, des Gemeinsamen, Verbindenden und Verbindlichen sind Aspekte der *Instituierung* und ihrer Einrichtung von Räumen, Kontexten und Konnexen.

272 Der Zugang zu den gesellschaftlichen *In-* und *Destituierungsbewegungen* müsse sich Simplifizierungen verweigern. Lefort (ÜdD, S. 89f.) grenzt sich einerseits vom dem liberalen Ansatz ab, der den Individualismus überbetone und die eigenen Grenzen bzw. Axiome zu reflektieren nicht in der Lage sei; andererseits findet er auch den marxistischen Ansatz wenig überzeugend, da dessen These, das Politische sei ein vom Wirtschaftlichen rein abgeleitetes Phänomen, kaum haltbar sei.

273 Dies meint einen Ursprung außerhalb oder vor der *Welt*.

Es geht um ein komplexes Spiel von *An- und Abwesenheit*, der *Offenbarung* und *Verbergung*, das sich laut Lefort im Verhältnis der Gesellschaft zu *ihrem Grund* manifestiert.²⁷⁴ Dies Spiel verweigert sich jeder Eindeutigkeit und markiert weder eine stabile, fixe Relation noch eine *faktische Teilung*.

»Zwar ist der Sinn, den das politische System einer Gesellschaft hat, in dem Bezug zur ursprünglichen Teilung zu suchen, in der das Gesellschaftliche als solches erscheint. Doch diese Behauptung meint nicht, der Gesellschaft eine reflexive Fähigkeit zu verleihen, durch die sie ihr Wesen in der Ordnung des Wissens durchdringen und sich infolgedessen entfalten könnte. Der Bezug zum Ursprünglichen bedeutet nicht einfach die Betrachtung eines entlegenen, distanzierten Ortes. Vielmehr verlangt das Ursprünglichen selbst nach der instituierenden Geste; sie ist in die doppelte Bewegung des Auslöschens und der Präsentation eingerückt, in der sich der Ursprung zu erkennen gibt.« (ÜdD, S. 92f.)

In der Bestimmung *ihres* Ursprungs stößt die Gesellschaft auf eine *zweifache Grenze*: Weder kann der Ursprung vergegenwärtigt noch sein *Fehlen* ausgehalten werden. (Vgl. ÜdD, S. 95) Beide Aspekte sind Momente der gesellschaftlichen *Instituierung* und schreiben sich mit ihren ambivalenten Imperativen in deren Formation ein. Die *Geste des Ursprünglichen* verweist auf einem Ort vor und außerhalb der gesellschaftlichen *Instituierung*: Mit der Reklamation eines *Grundes* entstehe die *Illusion*, sich aus der Zeit und den Zusammenhängen lösen und eine übergeordnete Position einnehmen zu können, in dem die Unübersichtlichkeit und Uneindeutigkeit aufgehoben wäre. Just in der Aneignung und Bestimmung des Angezeigten läuft die Geste aber ins *leere*.²⁷⁵ Die Gesellschaft bleibt zwar auf ihren kollektiven Ursprung bezogen, kann diesen aber weder fassen noch sich seiner versichern.²⁷⁶ Der Ursprung platziert sich am *äußersten Rand* des kollektiven *Einen* und changiert unentschieden zwischen einer inneren und äußeren Position: Als ihr *Grund* steht der Ursprung zugleich *über* und *in* der *sozialen Ordnung*, als *Grundlage* birgt er ihr latentes Initial und Fundament und als *Gründung* eine Form ihrer Bestimmung. Als Referenz und Garant des kollektiven *Einen* ist der Ursprung der Gesellschaft zugleich eigen und fremd, offen und verschlossen, ein abstraktes Prinzip und ein konkreter *Fundus*.²⁷⁷

274 »Sie [die ursprüngliche Teilung – TB] setzt sich beständig selbst aufs Spiel, löscht sich beinahe selbst aus, kehrt zurück, bis sie in dem Augenblick, in dem sie Gestalt annehmen würde, erneut auf das Risiko ihres Verschwindens trifft.« (ÜdD, S. 96)

275 Auch Mouffe und Laclau wiesen darauf hin, dass sich mit der versuchten Herstellung von Eindeutigkeit die Identität auflöst.

276 »The inescapable paradox at the heart of the democratic form is that it is incapable of accounting for its origins on the terms set by its own political order. A political order that confers political authority on the *demos* must first be in place in order for democracy to be founded democratically.« (Doucet 2013, S. 168)

277 Auch der Ursprung steht in einer ambivalenten Beziehung zur Gesellschaft: Die *Gründung* bleibt einerseits eine permanent zu aktualisierende Stiftung, ohne dass diese Bewegung je zu einem Abschluss kommen könne. Andererseits beansprucht der Ursprung seine Umsetzung und Verwirklichung, auch wenn er nie mit seiner konkreten Ausformung übereinstimmen kann. Das Ursprüngliche changiert wie die Souveränität zwischen der Setzung und dem Gesetzten, ohne sich für eine Seite entscheiden oder die andere verabschieden zu können.

Die Momente der *Instituierung* und der Einholung des Ursprungs sind weder vollständig identisch noch absolut disparat, vielmehr zeichnet sich ihre Korrelation durch ein komplexes Spiel gegenseitiger Verweise, Be- und Entzüge sowie der gegenseitigen *Eröffnung* und *Verbergung* aus. Wie sich beide Bewegungen einander entziehen, so befinden sich zugleich in einem *Kreislauf der zweifachen Geste der Wieder-Herstellung*: »Als die beiden äußersten Pole, zwischen denen jede menschliche Erfahrung im Felde der Politik eingefangen ist, rufen sich *Stiftung und Instituierung des Sinns* ebenso wechselseitig hervor, wie sie sich gegenseitig ausschließen.« (ÜdD, S. 98) Die Frage, welches Element dem anderen vorangehe, ist demnach nicht sinnvoll zu stellen: Weder chronologisch oder genetisch noch kausal oder prinzipiell ist zwischen gegebenen, ursprünglichen oder essentiellen Phänomenen zu unterscheiden. Es kann keinen Zugang zu einer *präexistenten* Situation geben, zu keiner Position außerhalb der *Welt*:

»Wenn wir uns von jedem Standpunkt lossagen, der vortäuscht, uns über die Zeit hinaus zu tragen, so besteht der Gestus der Hinwendung zum Ursprünglichen darin, daß wir die Erfahrung einer Grenze machen, daß wir angesichts des äußersten Rands der zeitlichen Welt, angesichts des Diesseits des bereits Daseienden innehalten. Auf eine Grenze stoßen wir auch insofern, als wir darauf verzichten müssen, ein Etwas und ein Apriori zu erfassen.« (ÜdD, S. 95)

Zwar verbleibt die Formation der Gesellschaft strikt im *Präsenz*, mit dem *Ursprünglichen* schreibt sich ihr jedoch zugleich ein *apriorischer* Horizont ein, der über sie hinaus verweist.²⁷⁸ Die Gesellschaft ist zugleich *unsere* Kreation, eine Form kollektiver *Selbstinstitutionierung*²⁷⁹, und *unser* entzogener, uneinsichtiger und unzugänglicher *Grund*. Die *Geste der Setzung* und die *Geste der Aussetzung* bestehen zugleich und lassen sich im Sinne der komplexen Logik des Ursprünglichen verstehen. Das Verhältnis der Gesellschaft zu ihrem Ursprung zeichnet sich einerseits durch die Versuche der Einholung des *Einen* als auch die Aneignung des geteilten *Grundes* der sozialen Ordnung aus, andererseits verweigert sich der Ursprung jeder Einsicht, jeder Bestimmung und Gestaltung. Auf der Suche nach ihrem *Grund*, ihrem Fundament, Sinn und Ursprung, muss die Gesellschaft über sich selbst hinaus verweisen, auf ihr äußere Quellen und Garantien des *Einen*. Zugleich darf ihre Konstitution im Diesseits nicht dazu verleiten, die (immanente) Ausrichtung am Ursprünglichen zu leugnen: Wie eine vollständige Aneignung ist auch der Verzicht auf die Versuche der Abschließung und Bestimmung unmöglich.²⁸⁰ Die Ausweise *kollektiver Identität* sind der Gesellschaft wie die Bestimmung ihres Ursprungs und die Einsicht in

278 Mit diesem Rekurs auf ein transgressives Moment unterläuft Lefort die Unterscheidung der beiden Ontologien, die eingangs vorgestellt wurde.

279 Dieser Begriff ist – von uns – dem Denken Castoriadis (2011a, S. 75ff.) entlehnt, der die *explizite Selbstinstitution* einer demokratischen Gesellschaft als Form *kollektiver Autonomie* und *politischer Selbstreflexivität* begreift. Auch er verweist auf den Mangel äußerer Quellen bei Begründung modernen politischer Ordnung.

280 »Jeder Versuch, den Ursprung in eine Chronologie einzuschreiben, um seine Heraufkunft wie ein Ereignis zu beschreiben, kann die Dimension des Ursprünglichen nur verfehlen. [...] Er gewinnt seine Aussagemöglichkeit nur dadurch, daß er auf das absolut Ursprüngliche verzichtet – ein Verzicht, der ihm verbietet, seiner Intention treu zu bleiben.« (ÜdD, S. 94f.)

ihre koexistentiellen, kommunalen und kollektiven Kontexte somit zugleich aufgegeben und versperrt: Das *Ursprüngliche* ist als Geste nicht zu verwerfen, sondern in seiner Ambivalenz *anzunehmen*.

Die Positionierung politischer Ordnung im *Diesseits* ist allerdings kein Alleinstellungsmerkmal der Demokratie, sondern ein Aspekt *unseres* modernen politischen Denkens, wie wir schon in der Einleitung anmerkten. Diesem stehen keinen transzendenten Quellen und Garantien zur Verfügung, ihre Legitimität und Autorität ist der *Zustimmung* der Betroffenen unterworfen: An ihrem *Grund* beanspruchen alle politischen Ordnungen in der Moderne einen Ursprung aus einem Akt *kollektiver Autonomie*.²⁸¹ Ab von diesem quasi-demokratischen Signum politischer Konstitution bleibt hier ein Aspekt akut, den Castoriadis treffend als den *originären Zirkel der Schöpfung* beschrieben hat: »*Schöpfung setzt sich selbst voraus.*« (Castoriadis 2011c, S. 29) Die *Logik des Ursprünglichen* zeigt sich just in der gleichzeitigen *An- und Abwesenheit* des *Grundes*, der simultanen Unmöglichkeit und Notwendigkeit seiner Einholung. Kurzum können politischen Ordnungen das *Fehlen des Einen* nicht überwinden und müssen mit seinem *Abwesen* umgehen.²⁸² Demokratien zeichnen sich indes durch die *Annahme* der *Uneinigkeit*, *Uneindeutigkeit* und *Ungewissheit* aus, die sich ihnen bis in ihre institutionelle Form einprägt. Mit dem Verlust der *Grenzmarken der Sicherheit* entzieht sich in der Moderne auch der Demokratie ihr *Grund*, ihr Ganzes und ihr Selbst: Einerseits löst sich die Einheit des politischen und sozialen Raums und die Koinzidenz des Weltlichen und Transzendenten auf und kann von keinem Akteur gefunden, hergestellt oder garantiert werden, andererseits bleiben die Versuche der Einholung des *Einen* konstitutive Momente gesellschaftlicher *Informsetzung*. Die Demokratie stellt mithin eine genuine Umgangsweise mit dem *Abwesen* des *Einen* und der Distanz des Ursprungs dar: Sie setzt sich ebenso einem komplexen Spiel von Integration und Dispersion aus wie sie zugleich die Momente des *Einen* und des *Vielen* aufnimmt. Neben der permanenten Re-/Präsentation der Uneinigkeit, Unvollständigkeit und Unvollkommenheit bezeugt die Demokratie auch die Aktualität der *Gründung* und die symbolische Garantie des *Einen*. Mit der Umstellung auf die unbedingte Immanenz der Konstitution im Sinne der *gesellschaftlichen Selbstinstitutionierung* entsteht eine weitere Reibung, in der sich die souveräne Aneignung der *Gründung* der *Ungewissheit* widersetzt: Einerseits geht mit und in der *Instituierung*²⁸³ eine Distanz zwischen dem Ursprung und der Gesellschaft einher, welche die Gesellschaft von ihrem

281 Nach Castoriadis ist jede Inanspruchnahme *außergesellschaftlicher Instanzen* bei der Begründung sozialer und politischer Ordnung als Form der *Heteronomie* zu verstehen. Im Gegensatz zu Lefort, der die Teilung, die Uneinigkeit, Uneinsichtigkeit und Unverfügbarkeit, als notwendig setzt, plädiert Castoriadis (2011b, S. 95) für eine *explizite Selbstinstitution* der Gesellschaft, ihre *kollektive Autonomie* und Selbsthervorbringung (*Schöpfung*).

282 Auch Doucet weist auf die Ambivalenz demokratischer Selbstbegründung hin: »*Democracy as a symbolic order in which power must remain empty generates a demand for the intervention of a self-constituted exterior supplement, but simultaneously institutes the conditions in which this sleight of hand is logically untenable precisely because of its script on the authorship of political power. In other words, democracy's symbolic order creates a need for a deus ex machina like the foreigner founder, but the symbolic order it institutes makes such a story entirely implausible.*« (Doucet 2013, S. 169)

283 Zur Klarheit wird hier auf das Lefortsche Verständnis eines Momentes der gesellschaftlichen *Informsetzung* abgestellt.

Grund sowie ihren kollektiven Bezügen (Identität, Integrität und Authentizität) trennt, andererseits dient der Ursprung als *Objekt* gesellschaftlicher Selbstbestimmung. Weder ihre Distinktion noch ihre Koinzidenz führen zu kohärenten, stabilen Konstellationen: Beide Bewegungen verbleiben in einem ebenso komplexen wie labilen Zusammenhang. Dem Bildnis des kollektiven *Einen* fehlt es an Substanz, es bleibt eine symbolische Geste, die zugleich die Einheit, das Wesen und den *Grund* einer Gesellschaft versichert.

Zuletzt lässt sich die *Logik des Ursprünglichen* auch im demokratietheoretischen Denken selbst nachzeichnen: Um sich auszuweisen, setzen Demokratietheorien die ursprüngliche Distanz aus und hypostasieren bestimmte Dispositionen²⁸⁴, Konditionen²⁸⁵ und Situationen²⁸⁶, die als Begründung ihrer Evidenz und Eminenz, als Fundament und Motiv ihrer Mission und als Versicherung ihrer Qualifikation und Exzellenz, dienen. Sie stellen sich in einen Zusammenhang mit einer bestimmten Situation, in der sich ihr *objektiver Grund* manifestiert, und nehmen zugleich in Anspruch, diesem entweder inform der *Therapie* (eines diagnostizierten Defizits) oder inform der *Adaption* (an eine *offenbarte* Disposition oder Kondition) nachzukommen. Kurzum behaupten Demokratietheorien dabei die Transparenz, Zugänglichkeit und Plastizität ihres Objektes und begeben sich somit in die übergeordnete Position eines »discours du prince« (Vgl. BFP, S. 30). Ihre *Gründe* sind ebenso wie die angenommenen *Kontexte* und (performativen und funktionalen bis hin zu normativen) *Qualitäten* Manifestation und Hypostasen ihrer eigenen *Ideologie*: Die Annahme der Suffizienz demokratietheoretischer Konzepte markiert ebenso wie die Ableitung von bestimmten Gegebenheiten und die Behauptung der Realisierbarkeit Versuche, einen theoretischen Entwurf auszuzeichnen und eine Autorität zu verleihen, deren *Sinn* aber dem *Abwesen* des *Einen* ausgesetzt bleibt. Mit der komplexen Anlage der ursprünglichen Logik geht dennoch keineswegs die Preisgabe der Begründung demokratietheoretischer Konzeptionen einher, sondern eher die Erweiterung des Verständnisses von Demokratietheorie und die Möglichkeit, offene oder sich reibende Stellen ihrer konzeptionellen Grundlegung fassen und einordnen zu können. So lässt sich auch die Ausrichtung unserer Arbeit im Sinne der Einschreibung der ursprünglichen Logik in die Demokratietheorie verstehen: Wenn wir uns den Versuchen der Einholung des *Einen*, der Ordnung und Aufhebung des *Vielen* und den Korrelationen beider Momente inform der Annahmen *politischen Konsenses* widmen, gehen wir den Selbstaussweisen der demokratischen Konzepte ebenso nach wie ihren Ambitionen, die ursprüngliche Distanz zu aufzuheben. Mit Lefort lässt sich die Bewegung der *Entäußerung* plausibel machen und als konzeptionelle Logik ausweisen, in der die Begründung der jeweiligen Theorie in ein *Außen* verschoben wird. Diese *Faktizität* lässt sich zugleich im *Äußeren* (aus der inneren Sicht) und im *Inneren* (aus der äußeren Sicht) der Konzeption positionieren, ohne dass diese Unentschiedenheit auflösbar wäre. Widmet sich

284 Als Beispiele: Der *Bürgersinn* Barbers, die *Vernünftigkeit* Rawls' oder die Leidenschaftlichkeit der politischen Konfrontation im Sinne Mouffes.

285 Als Beispiele: Die Systemlogik Eastons, der Pluralismus Fraenkels, die negative Ontologie Mouffes oder die kommunikative Vernunft Habermas'.

286 Als Beispiele: Konkrete Mängel wie die Politikverdrossenheit, Nichtwahl und Populismus, oder die Risiken spezifischer Zeitumstände wie der Totalitarismus (Fraenkel), Atomismus (Barber) oder die Postdemokratie (Mouffe).

unsere Arbeit der Eintragung dieser Login in demokratietheoretische Konzeptionen, versucht der Zugang Leforts just den Gesten des Ursprünglichen und seinem komplexen Spiel in der Konstitution und Selbstrepräsentation moderner Gesellschaft zu folgen.

*

Mit der *ursprünglichen Teilung* geht der Gesellschaft neben ihrem *Grund* auch ihre *kollektive Identität* sowie ihre Selbsttransparenz verloren: Zwischen der Gesellschaft und den verschiedenen Formen ihrer *Selbstverhältnisse* manifestiert sich eine unaufhebbare und unaushaltbare *Distanz*, die einerseits die soziale Identität bedroht, weil sich in ihr der *Un-Grund* der Gesellschaft, also die Unmöglichkeit jeder Einsicht, Aneignung und Kontrolle ihres eigenen *Selbst*, als *Abgrund* präsentiert und in der andererseits und zugleich ein Horizont ihres *Einen*, die symbolische Versicherung ihrer Einheit, angelegt ist. Der entscheidende Punkt ist, dass die Versuche der Einholung des kollektiven *Einen* und der Aufhebung der *ursprünglichen Distanz* zwar scheitern müssen, zugleich aber konstitutiv und instruktiv für die gesellschaftliche *Informsetzung* sind. Auch wenn der Gesellschaft *ihr* Ursprung somit notwendig entzogen bleibt, liegt er ihrer *Instituierung* als *Initial*, *Fundus* und *Kontext* zugrunde, als entrückter Horizont und Garant des *Einen*. Daneben muss jeder Versuch der Ein- und Ausrichtung einer Ordnung mit dem *Fehlen*²⁸⁷, dem simultanen *An- und Abwesen* des kollektiven *Einen* umgehen: Aufgrund der *ursprünglichen Teilung* changiert die gesellschaftliche *Informsetzung* zwischen den Momenten der *Eröffnung* und der *Verbergung*, den Versuchen der Aneignung und Übernahme und dem Entzug und Verweigerung der Bestimmung.²⁸⁸

Über die *ursprüngliche Teilung* hinaus ist die Gesellschaft selbst ihrer *Division* ausgesetzt, die sich in verschiedenen Formen der *Uneinigkeit* konkretisiert: Neben ihrer primordialen *Distanz*, die ihr eine *Übereinstimmung in und mit sich* unmöglich macht, zerfällt die Gesellschaft in Segmente und Fragmente und wird von Spaltungen, Rissen und Brüchen durchzogen. Ihre diversen Divisionen machen ihre Einheit, Abschießung und Beruhigung ebenso unmöglich wie ihre Perfektion und (innere) Kongruenz. Ohne die Möglichkeit der Versicherung ihres kollektiven *Einen* bleibt jede Gesellschaft der *Uneinigkeit*, Offenheit und Antagonalität ausgesetzt. Allerdings manifestieren sich noch im *Un-Grund* symbolische Referenzen ihres kollektiven *Einen*: Ihre verlorene Ein- und Ganzheit insinuiert sich nunmehr *in* ihren Divisionen, *in* ihren Frakturen und Friktionen. (Vgl. ÜdD, S. 96) So erlauben die Teilungen eine indirekte Wahrnehmung *kollektiver Identität*: Auch wenn der *Grund* und das *Eine abwesend* bleiben, lassen sich Formen des *Ko* einerseits in *bestimmten* sozialen Verhältnissen, wie den Konflikten *antagonistischen Klassen*, und andererseits in den *staatlichen* Setzungsbewegungen und dem Widerstreben der *Zivilgesellschaft* (mittelbar) ablesen. Neben den verschiedenen Formen der *Division* markiert die

287 Im *Fehlen* bleibt das *Abwesende* in dem Sinne vorhanden, in dem es eben eine Lücke hinterlässt, einen Mangel. Auch wenn es verloren bleibt, zeigt es sich dennoch an.

288 Auch die symbolischen Verweisungszusammenhänge, die Manifestation und Materialisation gesellschaftlicher Formen begleitet, lässt sich als Umgang mit dem *Fehlen* des *Einen* verstehen: Die Einholung des Grundes stellt sich um auf einen komplexen Konnex inneren und äußeren, positiver und negativer Bezüge, Referenzen und Reverenzen.

Teilung ein gemeinsames *Werk* der Mitglieder, also eine Form der *Kooperation*: Die souveränen, totalitären und absoluten Momente der Partizipation und ihrer Aneignung leugnen das *Abwesen* des *Einen* und attestieren sich die Kompetenz, über den *Teilen/Teilungen* zu stehen und das *Viele* aufzuheben, und zugleich die Konflikte lösen und Einigkeit erzeugen zu können. Die positiven Formen der Teilung neigen also dazu, den Ursprung zu hypostasieren und seine Distanz zu negieren: Kurzum ist die Macht immer der Versuchung der Hybris ausgesetzt.²⁸⁹ Ihre immanente Korrelation verbietet es wiederum, eine der Teilungen hervorzuheben oder auszuzeichnen.

Die Logik des Ursprünglichen prägt die gesellschaftlichen *Instituierung* ebenso wie die Formen kollektiver Selbstrepräsentation. Wie der Umgang mit dem *Fehlen* des *Einen* lässt sich das Verhältnis der Gesellschaft zu ihrem Ursprung zwischen den Ordnungsmodellen unterscheiden. Der Inanspruchnahme einer absoluten und totalen Position über dem Sozialen stellt sich mit der Demokratie ein Zugang gegenüber, der sich der ursprünglichen Distanz und dem Spiel von *An-* und *Abwesenheit* aussetzt: »Die ursprüngliche Teilung bietet sich aufgrund ihres Status der imaginären Negation dar (Totalitarismus), wie sie, einmal anerkannt, verlangt, wieder verdeckt zu werden (Demokratie).« (Vgl. ÜdD, S. 93) Die Demokratie ist nach Lefort durch eine genuine *Annahme* der Logiken des Ursprünglichen und des Gesellschaftlichen gekennzeichnet: Sie erkenne das *Fehlen* des *Einen* und den *Abgrund* des Ursprungs an und komme als politisches Modell zugleich den Imperativen des *Vielen* und den Bedingungen der *Uneinigkeit* nach. Im demokratischen Horizont werde das *Fehlen* des *Grundes* ausgehalten und der totalitären Hybris mit der Übernahme der Imperfektion in ein gesellschaftliches Selbstverständnis und ein institutionelles, politisches Arrangement begegnet. Anders als der Totalitarismus ließe sich die Demokratie auf die *Grundlosigkeit* des Sozialen ein und akzeptieren den unvollkommenen Status gesellschaftlicher Identität und politischer Konstitution. Wie die Demokratie die Uneinigkeit, Unsicherheit und Uneindeutigkeit akzeptiert, lässt sie sich auf das unentschiedene Spiel von *An-* und *Abwesenheit*, von *Offenbarung* und *Verbergung*, ein.²⁹⁰ Auch wenn sie den politischen Ursprung jeder Ordnung und dessen unbedingten diesseitigen Status postuliert, vermeint die Demokratie im Gegensatz zum Totalitarismus weder, ein Ausdruck einer Essenz oder Substanz zu sein, noch den *Ort der Macht* (vollständig) okkupieren zu können: Einerseits lässt sich die Demokratie (und der Totalitarismus) demnach vollständig im Diesseits verorten, andererseits (und im Gegensatz zum Totalitarismus) ist ihr aber weder die Aufhebung ihrer Teilung möglich auf noch bietet sich ihr eine Möglichkeit der Übersicht und Gewissheit.

Der Umgang der politischen Ordnung der Demokratie mit dem *Fehlen* des *Einen* bezeugt sich nicht nur in deren expliziter Annahme des *Vielen*, der Aufnahme von *Dissens*

289 Sowohl der Entzug, die *Entäußerung* ins Totale und Absolute sowie der Bezug, die Eingelassenheit in kollektive, kooperative und kontextuale Zusammenhänge, sind konstitutive Aspekte der *Informsetzung*.

290 Der Totalitarismus bejahe dagegen einerseits die Offenheit und Gestaltbarkeit sozialer und politischer Organisation sowie die Verortung im Diesseits, andererseits attestiere dieser sich selbst eine Position über dem *verlorenen Einen* und verleugne seine Einbindung just im Moment der Setzung. Der Totalitarismus steht gleichzeitig inner- und außerhalb der Moderne, er bejaht und verneint die absolute Kontingenz und Ungewissheit.

und dem Zugeständnis einer konstitutiven Offenheit, sondern lässt sich neben den latenten und impliziten Verweisen des *An-* und *Abwesens* des *Einen* auch an der komplexen Logik der *Instituierung* nachzeichnen. Dessen Spiel changiert ebenso zwischen den Momenten der *Setzung* und *Aussetzung*, der Integration und Dispersion und der Dominanz und Emanzipation wie zwischen den Verweisungszusammenhängen der Teile und des Ganzen, des Innen und Außen und der Unter- und Oberfläche. Die *Informsetzung* der Gesellschaft manifestiert sich demnach ebenso in expliziten Setzungen und Behauptungen objektiver Ordnung (der Macht) wie in *sublimen*, *subalternen* und *subversiven* Bewegungen (der Zivilgesellschaft). Das *Abwesen* des kollektiven *Einen* führt somit zu einer komplexen Konstellation und Korrelation der Referenzen und Reverenzen von *Offenbarung* und *Verbergung*: Seiner versuchten Einholung und Versicherung steht die Präsenz des *Un-Grunds* gegenüber, mit sich die Irreduzibilität der Unsicherheit, Unübersichtlichkeit und Unbeherrschbarkeit verknüpft. Das *Fehlen* ihres *Einen* muss die Gesellschaft zwar *verdecken*, zugleich bleibt sie aber ihrem *Un-Grund* ausgesetzt. Dieses Spiel, den Zusammenhang und die Vermittlung zwischen dem manifesten und zugleich uneinholbaren *Einen* und dem latenten und zugleich penetranten *Abgrund* beschreibt Lefort als *Informsetzungsbewegung* der Gesellschaft. Ihr Ursprung dient der Demokratie ebenso als innerer Referenz- und Reverenzpunkt ihrer Identität wie er einen äußeren Ort anzeigt, dessen Garantie des kollektiven *Einen* verloren ist und sich jeder Anverwandlung verweigert. Als Ordnungsmodell setzt sich die Demokratie der Ungewissheit aus und versucht diesem Mangel zugleich in ihrer institutionellen Ausgestaltung nachzukommen sowie konstruktiv umzulegen. (Vgl. FD, S. 293) Einerseits bilden die Offenheit und Kontingenz ebenso wie die Uneinigkeit, ihre Differenz, Divisionen und *Dissense*, und die beständige Aktualität ihrer Gründung die konstitutiven Motive der Demokratie und ihres Selbstbildes, andererseits wohnt auch der demokratischen Ordnung eine Neigung inne, sich ihren Ursprung anzueignen, ihre Teilung zu leugnen und die *Mitte* zu besetzen. Lefort plädiert dafür, diese Reibung nicht als einen beseitigbaren Mangel zu verstehen, sondern als irreduzible Konsequenz der gesellschaftlichen Teilung.

Der Ordnung der Macht und ihren Versuchen der Abschließung steht die Resistenz des sozialen Raums gegenüber, der auf seine Autonomie und Emanzipation dringt. Einerseits entzieht sich das *Viele* den Versuchen der Integration, Ordnung und Kontrolle: Die Mühen der Gesellschaft können zu keinem Ende kommen, die Stiftung des *Einen* und alle Versuche der Um- und Abschließung des Sozialen und die Definition des Kollektiven sind immer mit ihrer unabdingbaren Imperfektion konfrontiert. Wie die Ordnung des *Vielen* offen bleibt, so wenig lassen sich die Identität, Integrität und Kohärenz oder die In- und Exklusion von *Teilen* begründen, gerade weil sich das Soziale in eine unmöglich zu überschauende, zu begrenzende und zu ordnende Pluralität auflöst. Was als *die* Gesellschaft oder eines *ihrer* Teile verstanden wird, bestimmt sich nicht über ein vorpolitisches und abstraktes *Wesen* der Gesellschaft, sondern ist selbst Ausdruck deren *Informsetzung*.²⁹¹ Andererseits bedingen und ermöglichen die Akzeptanz, Einsicht und Aussetzung ihrer *Teilung* die Selbstrepräsentation der Gesellschaft. Nur in der *Annahme* ihres imperfekten Status, ihrer *ursprünglichen Teilung* und irreduziblen Uneinigkeit kann sich eine Gesellschaft bzw. die Bewegung ihre *Informsetzung* begreifen. Das *Viele* ist im

291 Dieser Gedanke zeigt wiederum eine deutliche Nähe zu Castoriadis.

Denken Leforts nicht als ein Objekt (von Ordnung, von Verstehen usw.) zu verstehen, sondern markiert eine ebenso entzogene wie fundamentale Form der *Instituierung*, eine Gegenbewegung zur Setzung der Macht: Die Arbitrarität des Sozialen, seine beständige Veränderung und das Widerstreben gegenüber Kontrollversuchen sind somit konstitutive Momente der *Informsetzung* des Sozialen.

Wichtig ist es dabei, die Ambivalenz der Teilung selbst zu bedenken, in der sich auflösende und verbindende Potentiale aneinander reiben und ein unentschiedenes Spiel von Union und Division, Integration und Dispersion, Partizipation und Isolation eingehen. Auch wenn die Teilung die Differenz akzentuiert, stiftet sie zugleich Bezüge des *Einen* und Ganzen, die als integrative Referenzpunkte symbolischer Verweise dienen. Der hergestellte Zusammenhang kann dabei eine Relation der Teile, ein Zeichen des gemeinsamen *Grundes* (im *Abwesen* des *Einen*) oder ein kollektives Projekt meinen. Die Referenzen nehmen einerseits auf den abwesenden Ursprung, auf das ihnen unzugängliche *Eine* und so auf einen Ort außerhalb der *Instituierung* Bezug, andererseits sind sie der *Welt* und ihrer Konstitution immanent und somit der ursprünglichen Teilung ausgesetzt. Fraglich ist indes, ob die positiven Aspekte der Teilung dem *Fehlen* des *Einen* und der notwendigen Ausrichtung am Symbolischen genügen, reibt sich doch das irreduzibel Ungewisse an den kohäsiven Bezügen der Partizipation, der Teilhabe und -nahme. Zugleich stellt sich die Frage, welchen Status die Teilungen innehaben, also ob sie dem Einzelnen einsichtig oder unzugänglich sind, ob sie die entzogenen Formen kollektiver Kontexte und Konturen bilden oder die Intention und das Objekt der Kooperation markieren, deren Einsicht den Teilnehmenden erlaubt, das Spiel zu *überschauen*.

*

Jedes Verständnis der *Informsetzung* demokratischer Gesellschaften, ihrer *Instituierung*, ihrer Institution und ihren Institutionen, muss sich den verschiedenen Teilungen, Brüchen und Spannungen widmen, die sie durchziehen. An diesen lässt ihr ihr spezifischer Umgang mit dem *Abwesen* des *Einen* und der ursprünglichen *Distanz* ablesen:

»Daher müssen wir auch erkennen, daß in den Institutionen der Demokratie ein ganzes Netz sich überschneidender Operationen am Werke ist: eine Position gegenüber dem Ursprünglichen, eine Verteidigung gegen die Drohung des Selbstverlusts, die dem Gesellschaftlichen innewohnt – diese Drohung ist dem Sein des Gesellschaftlichen gleichsam konsubstanzial, denn dieses setzt sich aufs Spiel, in dem, was es ist, insofern es ist –, sowie eine wechselseitige Beziehung der Teilungen des Gesellschaftskörpers aufeinander. Diese Teilungen bewirken, daß die Gesellschaft eine Identität erlangt, indem sie sich auf sich selbst bezieht, derart, daß sich der Kampf der Menschen zur Konfrontation antagonistischer Klassen zuspitzt und ein Staat, in dem Autorität und Macht konzentriert sind, sich anschickt, sich von der Zivilgesellschaft zu lösen.« (ÜdD, S. 91)

Die gesellschaftliche *Formation* und die Formen ihrer *kollektiven Identität* sind weder das Produkt eines vorausgehenden *Einen* noch das Werk ihrer Teile oder die Schöpfung einer äußeren Instanz. Das *Eine* bleibt *abwesend* und vermag doch in den Bezügen der Tei-

lung einen Horizont des Kollektiven zu eröffnen. In demokratischen Ordnungen manifestieren sich nach Lefort verschiedene *Teilungen*, deren Umgangsformen mit dem *Einen* und dem *Vielen* ebenso variieren wie sich ihnen die Logiken des Ursprünglichen und des Gesellschaftlichen unterschiedlich eintragen: Einer Trennung in Räume des Staats und des Sozialen entsprechend der Bewegungen von Dominanz und Emanzipation steht ein Konnex sozialer Konflikte und Konfrontationen sowie die Einrichtung einer politischen Bühne gegenüber, in deren Spiel die Spaltungen der Gesellschaft aufgehoben würde. Der politischen Funktion und Qualität letzterer gilt es im Hinblick auf den komplexen Zusammenhang der Teilungen ebenso nachzugehen wie ihrer Auszeichnung *realer*, distinkter und prägnanter Spaltungen.

Die Ein- und Ausrichtung der *Teilungen* und ihres *operativen Netzwerks* bleiben selbst der ursprünglichen Distanz und im *Abwesen* des *Einen* ausgesetzt. Auch nach Wagner ist für ein Verständnis der *Teilung des Sozialen* unabdingbar, die »*Nichtidentität der Gesellschaft mit sich selbst, sowohl hinsichtlich des Wissens und des Erkennens als auch hinsichtlich der Macht und der Regierung*« (BFP, S. 25, Fn.17) zu beachten: Einerseits könne die *soziale Teilung* verschiedene Formen annehmen und ebenso den Gegensatz von *Fixierung* und *Auflösung* (Macht und Emanzipation)²⁹² markieren wie »*die Differenz von praktischem oder politischem Wissen und gesellschaftlicher Realität, den Unterschied von sozialer Praxis und deren Reflexion, oder den zwischen Macht, Wissen und Gesetz.*« (Ebd.) Die *soziale Teilung* bezeichne somit weder eine eindeutige Spaltung noch eine konkrete Situation oder Konstellation. Andererseits mache es ihre *Nichtidentität* der Gesellschaft unmöglich, ihre Teilung zu erkennen und sich außerhalb oder vor dieser zu positionieren.²⁹³ Weil sie selbst Form und Ausdruck der *Instituierung* sei, bleibe die ursprüngliche Teilung dem Wissen und *Erkennen* unzugänglich. Der Zugang zum *Einen*, zum Identischen und Ungeteilten, sei verschlossen: Wagner mahnt uns also, nicht nur die Objekte, also die Teile, sondern auch das *Verstehen* der Teilung selbst dem *Abwesen* des *Einen* auszusetzen. Jedes Denken der Teilung muss sich bewusst machen, dass zwischen der *ursprünglichen Teilung* und den der *Welt* immanenten Teilungen zwar Korrelationen bestehen, sie zugleich aber eine Schwelle trennt. So nimmt es sich nicht wunder, dass Ort, Form und Format der Teilungen schwanken.

Yildiz (LuK, S. 76f.) hebt zwei Ausprägungen hervor: Die erste Teilung begleite jede menschliche Gemeinschaft und meine die Abtrennung einer reflexiven Sphäre; die zweite Teilung beziehe sich auf demokratische Gesellschaften, in denen es eine innere Aufspaltung in Antagonismen gebe, die aber durch sinnhafte Aufladung im Zuge der Bildung eines politischen Raumes gekennzeichnet sei. Neben der Ambivalenz der beiden Teilungen und ihrer gegenseitigen Referenzen akzentuiert Yıldiz die *Uneinigkeit* der Teile, also die sozialen Antagonismen. Die *ursprüngliche Teilung* erhält hier indes kein eigenständiges Gewicht. Marchart (DpD, S. 129 – 139, auch 2010a) konstatiert eine *doppel-*

292 Wagner setzt der Machtausübung den *Widerstand* entgegen, wobei er damit den Pol des *Vielen* auf eine Reaktion reduziert, zumindest nominal. Wir hatten schon auf die Komplexität hingewiesen, den Antipoden der Macht zu benennen.

293 Eben weil die Welt selbst gebrochen ist, ist ihr die Aufklärung ihrer eigenen Setzung und deren Ambivalenzen möglich. Wäre die Einbindung in Welt vollständig, ohne Friktionen und Fraktionen, wäre eine Vergegenwärtigung der Kontexte und die Einnahme einer (quasi-)äußeren Position unmöglich.

te Teilung und weist auf eine *unauflösbare Negativität im Verhältnis der Gesellschaft zu ihrer Selbstidentität* hin: Eine Gesellschaft könne sich nicht positiv bestimmen, sondern sich nur mittels Externalisierung und Distanzierung ihres *Einen* fassen, indem sie sich selbst zu ihrem *eigenen Anderen* mache. (Vgl. DpD, S. 130) Einerseits sei die Gesellschaft mit sich uneins, wodurch ihr jede Form der Selbstrepräsentation und -transparenz unmöglich werde und jeder Zugang zu ihrer Identität eine Geste der *Aussetzung*²⁹⁴ bedinge. Das *Erscheinen* und *Verbergen* der gesellschaftlichen Identität ließe sich in dem komplexen Konnex der gesellschaftlichen Sphären, das Ringen von Macht und Zivilgesellschaft, nachzeichnen. Neben dieser Struktur verweist Marchart andererseits auf eine innere Spaltung des Sozialen, deren Uneinigkeit, Heterogenität und Zerrissenheit sich in Antagonismen, also gesellschaftlichen *Dissensen* und Konfliktlinien, ordne. Die Bearbeitung dieser Konflikte bedürfe wiederum der (externalisierten) Aufhebung und Darstellung auf einer politischen Bühne. Die Gesellschaft werde durch ihre Antagonismen nicht nur gespalten, sondern zugleich verbunden. Geenens (LuC, S. 49) entwickelt mit Lefort eine Unterscheidung dreier Typen gesellschaftlicher Teilung: Eine *horizontale Teilung* – auch *interne Teilung* –, welche auf die gesellschaftliche Pluralität und Heterogenität abstelle, sei von einer *Teilung innerhalb des politischen Raums*, also der Bühne und Aufführung antagonistischer Kräfte und Interessen, und einer *vertikalen Teilung* zwischen dem politischen und dem sozialen Raum, abzusetzen. Mit der letzten Teilung eröffne sich die gesellschaftliche Selbstreferenz, die neben einem *entwickelten und dargestellten Selbstverständnis* eine (indirekte) politische Bearbeitung gestatte. Lefort begreife diese Teilung weniger als *funktionale* Differenzierung denn als Strukturmoment gesellschaftlicher *Selbstlese*. Die drei Teilungen bleiben notwendig verschränkt: So bedürfe die *interne Teilung* der Einrichtung eines politischen Raums, in dem sich die Bezüge des *Vielen* zueinander und zum Kollektiven stifteten. Nachdem wir uns schon der *ursprünglichen Teilung* und ihrer besonderen *Stellung* (Position, Rang und Einrichtung) gewidmet haben, können wir zum Spiel der beiden Räume und den verknüpfenden Potentialen gesellschaftlicher Konflikte und Konfrontationen übergehen.²⁹⁵ Wichtig ist, dass sich in keinem Moment der *Instituierung* oder des Spiels des *Einen* und des *Vielen*, der Teile und des Ganzen, ein Konstituens oder ein Definiens der Gesellschaft ausmachen lässt. Die *Teilungen* bleiben Umgangsformen mit *Abwesen* des *Einen* und diesem, also dem *Fehlen* der *kollektiven Identität*, der Ganzheit und *Übereinstimmung*, zugleich ausgesetzt.

*

294 Wie Marchart verdeutlicht, verschränken sich innere und äußere Referenzen chiasmisch: Die innere Einheit stifte sich mit der Einschreibung eines Außen, mit dem sie ihre Identität zugleich aufs, aber auch ins Spiel setze. Unser Verständnis der *Aussetzung* nimmt dieses komplexe Verhältnis auf, weshalb wir diesen Begriff verwenden.

295 In einem Interview aus dem Jahre 1976 weist Castoriadis auf eine doppelte Bejahung der Teilung hin: »Für Lefort, so wie ich ihn verstehe, kann sich die Gesellschaft nur instituieren, indem sie sich teilt und gleichzeitig auf diese Teilung durch Errichtung des Staates antwortet. Der Begriff des »Staates« bezeichnet hier die von der Gesellschaft getrennte »politische Macht«, die die Teilung genau in dem Moment nochmals bestätigt und vom neuen verwirklicht, in dem sie sich als ihre vermeintliche Auslöschung präsentiert.« (Castoriadis 1990a, S. 82) Vermutlich würde Lefort die Formulierung zu weit gehen, dass eine Gesellschaft sich teile, vielmehr ist sie geteilt.

Die Momente der Integration (*Instituierung*) und Dispersion (*Destituierung*) begleiten die *Informsetzung* der Gesellschaft und schreiben sich dieser inform eines symbolischen Verweisungszusammenhangs ein, der unentschieden zwischen den Momenten von Setzung und Aussetzung, Öffnung und Schließung sowie Adaption und Aversion und nicht zuletzt, Dominanz und Emanzipation, steht. Jede politische Gemeinschaft beruht auf der Spannung zweier *menschlicher Begehren*²⁹⁶, wie Lefort mit Machiavelli²⁹⁷ ausführt: Ein endloses Streben nach Herrschaft, Herrlichkeit und Dominanz steht einem ebenso unaufhebbaren Drang nach Autonomie, Emanzipation und Unabhängigkeit gegenüber. (Vgl. Wagner, RMÖ, S. 122) Lefort überträgt die *Begehren* in die komplexe Disposition und Relation zweier Räume, die sich am *Einen* und am *Vielen* ausrichten. Der Raum des *Staates* bilde sich um die Macht, die Einrichtung und Durchsetzung der Ordnung, die Definition des Verbindlichen und Verbindenden und die Behauptung der Autorität. Die *Zivilgesellschaft* hingegen bestehe auf der Unabhängigkeit und Selbstbestimmung des *Pluralen* und Partikularen. Sie bleibe einem Ideal der Autonomie verpflichtet, mit dem sich das souveräne Einzelne von *heteronomen* Übergriffen lossage. Der Hypostase staatlicher Ordnung und Autorität, ihrer Inanspruchnahme des Wahren, Rechten und Richtigen sowie ihrer Setzung *kollektiver Identität* begegne die Zivilgesellschaft mit Skepsis und dem Verweis auf die Autonomie der Teile.

Die Reibung zwischen den Momenten gesellschaftlicher Formation ließe sich nicht aufheben, weil beide aufeinander verwiesen und voneinander abhingen.²⁹⁸ Zugleich setzten sich die Bewegungen voneinander ab und beanspruchten ihre Eigenständigkeit, -wertigkeit und -gesetzlichkeit. In dieser Distinktion reduziere sich der gemeinsame Umgang auf eine gegenseitige Verwendung als Objekt: Der Staat wolle das *Viele* ordnen, die Konflikte aufheben und die Einheit versichern. Die Ambition der Zivilgesellschaft sei dagegen der Schutz des *Vielen* vor Heteronomie und Diskriminierung, die Abwehr staatlicher Übergriffe und die Wahrung der Eigenständigkeit und Pluralität. In ihren Selbstaussagen beriefen sich die Räume auf divergente normative Prinzipien, die sich an den *Begehren* orientierten: Die *gute Ordnung* des Staats garantiere das *Eine* und hebe das Chaos auf. Die Zivilgesellschaft wiederum stelle sich diesen Ansprüchen entgegen und beanstande die fehlende Autorität, Autorisierung und Legitimität staatlicher Setzungen. Um Heteronomie zu vermeiden und Unabhängigkeit zu garantieren, müsse die kollektive Bestimmung und Gestaltung stattdessen *machtfernen* Instanzen wie einer *subjektlosen Volkssouveränität* überantwortet werden. Berufe sich der Staat auf seine Garantie des *Einen* und die Unbedingtheit seiner Autorität, verweise die Zivilgesellschaft auf die Notwendigkeit universaler, absoluter Maßstäbe, wie sie die Menschenrechte

296 Ob Lefort die Begriffe des Symbolischen, des Imaginären und/oder des Begehrens den Arbeiten Lacans entnommen hat oder ob diese anderen Quellen entstammen, ist uneindeutig. Auch wenn Lefort sich zu diesem Einfluss nicht bekannt hat, so bestehen doch offenkundige Parallelen und Referenzen, auf die Colonna d'Istria (2015) in einem Aufsatz hinweist. Auch Marchart (DpD, S. 140ff.) vermutet einen *heimlichen Lacanianismus*. Moyn (2013, S. 60ff.) konstatiert, Lefort habe, wenn auch verdeckt und verändert, die Subjektivierungstheorie Lacans auf das Soziale übertragen.

297 Zu Leforts Machiavelli-Rezeption empfiehlt sich ein Aufsatz Bignottos (2013). Hilb (2013) stellt Lefort als Rezipienten der Machiavelli-Interpretation Leo Strauss' vor.

298 Auch die *Begehren* verblieben in einem komplexen Bezug, wie Wagner (RMÖ, S. 122 – 129) hervorhebt.

vorstellten. Die *Subjektlosigkeit* der *Volkssouveränität* und ihre Umstellung auf die *negative Leere* abstrakter Neutralität ist die Konsequenz dieser Versicherung einer *absoluten* Allgemeinheit.²⁹⁹ Beide Prinzipien bleiben Aspekte der *Instituierung* und als solche in komplexe symbolische Zusammenhänge eingelassen.³⁰⁰ (Vgl. RMÖ, S. 125ff.) Simultan zur Distanzierung befinden sich die Räume in einem Konnex: Auch wenn sich der Staat dem *Vielen* verweigert, bedarf er dennoch der Anerkennung, Akzeptanz und Auszeichnung der Zivilgesellschaft. Letztere entzieht sich der Macht und ihren Setzungen, und bleibt zugleich bei ihren Versuchen der Selbstbestimmung in beiderlei Hinsicht auf den Staat bezogen. Die von den Räumen in Anspruch genommene Exklusivität reibt sich an ihrer reziproken Affirmation. Das *Abwesen* des *Einen* wird von Lefort so in den komplexen Konnex gesellschaftlicher *In-* und *Destituierungsprozesse* und in das Spiel verschiedener Teilungen und ihrer Referenzen und Reverenzen übertragen.³⁰¹

Der Staat ist im Modell Leforts der stabilisierende Pol, der die Einheit, Einigkeit und Allgemeinheit des Kollektiven (*entgegen* der und *für* die Zivilgesellschaft) darstellt, und dem gleichzeitig eine Neigung zur Suppression und Hybris eingeschrieben ist, wodurch sich sein Konnex mit der Zivilgesellschaft löst. (Vgl. ÜdD, S. 97f.) Zugleich bleibt er auf diese bezogen: Nur wenn er Zwang als *legitim*, die Gesetze als *gewollt*, die Einheit als *geteilt* darstellt, kann er sich als souveräne, autonome und autorisierte Sphäre auszeich-

299 Wie wir bei Habermas sahen, ist die Rechtfertigung von Eingriffen, Bestimmungen, Verbindungen und Verbindlichkeiten unter der Maßgabe universaler Rechtfertigung diffizil. Wenn die politischen Ambitionen der Zivilgesellschaft in der Autonomie der Partikel kondensiert, bleibt die Herleitung kollektiver Verbindlichkeit außerhalb ihres Horizonts. Es geht ihr nicht um kollektive Entscheidungen und deren Qualität, sondern um die Vermeidung von Heteronomie sowie Diskriminierung und die unbedingte Affirmation des Differenten.

300 Wagner weist darauf hin, dass es Lefort damit um einen *bestimmten, strukturellen Konflikt* geht, der auf einer anderen Ebene gelagert sei als der Antagonismus Mouffescher Prägung. Diese leugne, so Wagner (RMÖ, S. 130f.), die strukturelle und normative Rolle der asymmetrischen Teilung, die eben nicht im Wettstreit politischen Gruppierungen, im Ringen hegemoniale oder gegenhegemoniale Praxen, aufginge. Im Unterschied dazu sei die Teilung fundamentaler zu lesen und das Wechselspiel von *Freiheitsstreben* und *faktischen* Fixierungsversuchen weitaus komplexer. Die Uneinigkeit würde von Mouffe als unmittelbare Disposition verstanden, die der Einsicht des Einzelnen offenstehe und an dem sich ihr Verhalten ausrichte. Diesem Zug ins Objektive und Konkrete eines Dualismus widerstrebender politischer Kräfte steht die Ambiguität und Ambivalenz sozialer Formationen gegenüber. Die Strukturen gesellschaftlicher *Instituierung* und die normativen Prinzipien könnten nicht auf strategische Kompromisse und *Wir/Sie*-Unterscheidungen reduziert werden, die der indirekten Stiftung von Identitäten dienten, vielmehr markierten diese Aktualisierungen *die Gestalt, den Sinns und die Legitimität der politischen Gemeinschaft*. (Vgl. RMÖ, S. 132)

301 So sei der Gesellschaft einerseits die Sinnsuche aufgegeben, andererseits schließe sich aber eine direkte, verbindend-verbindliche Sinnstiftung – zumindest in der Moderne – aus. Weder kann sich eine Gesellschaft einen Ursprung noch einen Grund oder einen Gründungsauftrag der Ahnen (weder von einem Äußeren noch einem Innerem). Das *Abwesen* des *Einen* und die Unverfügbarkeit jeder finalen Garantie und Sicherheit ist nach Lefort das Signum der Moderne, gleichsam sind diese mit gegenläufigen Ausfüllungs- und Festschreibungsversuchen konfrontiert. Welcher verbindliche Sinn könnte aber in einer pluralen Moderne noch verbindend wie verbindlich werden, welche Ebene kann noch vermitteln, welche Gesamtheit umschlossen? Lefort verweist uns darauf, dass die Spannung selbst es ist, welche auf eine Einheit zeigt: In der Teilung eröffne sich ein abwesendes Ganzes. Auch wenn dieses *Eine* nicht zur Verfügung stehen mag, so können sich die auseinanderdriftenden Bewegungen nicht aus seinem Bezug lösen.

nen und erhalten. Sollte der Staat sich aber selbst in seiner Darstellung als absoluter und totaler Entität glauben und sich als Essenz und Substanz des kollektiven *Einen* begreifen, hebe sich der Teilungszusammenhang auf. Der Staat werde zudem nicht nur mit der Erwartung konfrontiert, Freiheit zu gewährleisten, sondern auch damit, durch kollektiven Zwang und Erziehung geregelte Austragungsformen sozialen *Dissenses* bereitzustellen, den Begehren partikularer Kräfte einen allgemeinen Willen entgegenzuhalten und das Unabhängigkeitsstreben mittels kodifizierter *Freiheiten* zu beruhigen. (Vgl. RMÖ, S. 128f.) Die Zivilgesellschaft ist ohne Einigkeit und Einheit, gleichsam *will* sie um sich wissen und sich gestalten, was ihr die staatliche Vermittlung erlaube. Sie verlangt vom Staat, sich als *Anderes* zu präsentieren und sucht doch ebenso unerbittlich nach dessen Rückfällen in die Partikularität. Im Streit der Parteien werde die Zivilgesellschaft einerseits ihrer eigenen Brüche gewahr, andererseits ist ihr mit der Wahl und dem repräsentativen Anspruch der politischen Akteure ihre eigene Ein- und Ausrichtung möglich. Zugleich ist es gesellschaftlichen Forderungen nur *im* Staat möglich, politische Legitimität, Autorität und Relevanz zu beanspruchen. Außerhalb der staatlichen Kontexte wie dem Recht würde sich das *Viele* ohne Struktur und Anbindung auflösen und ohne Relation bleiben.³⁰² Weil die Zivilgesellschaft den ohnmächtigen Pol der Revolte markiert, der sich der Kontrolle verweigert und seine Unabhängigkeit einfordert, muss sie ihre Ordnung und Ausrichtung einem *Außen* entnehmen.³⁰³ Diese Bezugsmatrix ist keineswegs abschließend, wir werden uns weiter unter den Räumen separat zuwenden.

Neben der Teilung der Räume verweist Lefort auf die integrativen Potentiale politischen *Dissenses*.³⁰⁴ Die Antagonismen selbst sind zunächst ohne Ordnung und entsprechen der Pluralität des Sozialen. Inform von Linien sozialer Spaltung, von Dramen der politischen Repräsentation, richten sie den politischen Raum ein wie aus, stiften Bezüge und Kontexte. Mit der *Instituierung* würden *bestimmte* Konflikte auf der Bühne des Staates dargestellt, anerkannt sowie legitimiert und könnten infolge ihrer öffentlichen Austragung die disparaten Segmente der Gesellschaft aufeinander beziehen.³⁰⁵ Die repräsentative Verhandlung *gesellschaftlich anerkannter Antagonismen* führe der Gesellschaft ih-

302 Die Artikulation zivilgesellschaftlichen Ansprüche bedarf der symbolischen Ausrichtung an einem Ganzen und Allgemeinen (also Allgemeinwohlverträglichkeit). Ihre Proteste entheben sich mit der Berufung auf die universellen Menschenrechte staatlichen Kontexten, und bleiben zugleich notwendig auf diese bezogen.

303 »In der einen Bewegung umschreibt die Gesellschaft ihre Grenzen, gibt sich einen gegliederten Zusammenhalt und erlangt eine bestimmte Identität, und zwar mit Hilfe einer internen Spaltung, die den Pol der Macht als eine übergeordnete Instanz, einen vom Ganzen quasi abgetrennten Pol errichtet; durch die andere Bewegung werden von diesem Pol aus, als Folge der Spaltung, Herrschaftsmittel aller Art (materielle Ressourcen, Kenntnisse, Entscheidungsbefugnisse) im Dienste derer akkumuliert, die die Autorität und Befehlsgewalt innehaben, die ihre eigene Position zu stärken suchen.« (MP, S. 272f.) Auf diese doppelte Bewegung kommt Lefort auch in einem anderen Aufsatz zurück. (Vgl. HR, S. 34)

304 Wagner weist darauf hin, dass »die gesellschaftskonstitutive Teilung nicht einen Konflikt zwischen verschiedenen sozialen Gruppierungen oder Klassen meint, sondern eher zwischen zwei Tendenzen oder Momenten des Sozial-Seins selbst.« (RMÖ, S. 123)

305 Auch die politische Gemeinschaft Eastons verknüpfte einen Aspekt des *Einen* und Ganzen mit einer Teilung und einer Unterscheidung. Easton fasste dies jedoch als fundamentale Struktur *aller* politischen Systeme, wohingegen Lefort auf die Ambivalenzen der Transformation der vormodernen zur modernen politischen Ordnung aufmerksam machen wolle.

re Uneinigkeit vor Augen, eröffne ihr eine gebrochenes Selbstbild (Identität, Integrität und Authentizität) und ermögliche ihr letztlich eine Bearbeitung ihrer Konflikte.³⁰⁶

»Die Teilung und der Antagonismus zwischen den Menschen, deren Existenz in der Gesellschaft zunächst tatsächlich anerkannt wird, werden durch eine Verschiebung ihrer Identifikation auf die Ebene der Macht gebannt – die Teilung und der Antagonismus finden dann eine symbolische Auflösung, in ihrem Auftreten auf einer Bühne und ihrer bildlichen Darstellung: in den offensichtlichen Spaltungen der politischen Oligarchie, in der Sitzaufteilung innerhalb der Repräsentationsorgane, im Freibleiben des Ortes des Herrschers und der regelmäßigen Infragestellung der Identität der Regierung.«³⁰⁷ (ÜdD, S. 112)

Nur im Spiegel einer äußeren, vermittelnden Instanz könne sich die Zivilgesellschaft in ihrer Zerfallenheit *überschauen*: Sie selbst kann weder ihre Einheit herstellen noch ihre Brüche und Teile fassen.³⁰⁸ (Vgl. ebd.) Weder kann sie selbst die Antagonismen bestimmen oder ordnen noch kann die Gesellschaft aus sich heraus Verbindlichkeiten oder Übereinkünfte *ausmachen*.³⁰⁹ Die Aufnahme, Bearbeitung und Darstellung der Brüche müsse sich der Gesellschaft entheben und auf eine repräsentative Vermittlung umlegen. Im *Abwesen* des *Einen* bedarf die Gesellschaft einer indirekten Präsentation ihres Selbst durch die Macht (und die Mächtigen). Es steht der Bühne jedoch nicht frei, welche

306 Im Konflikt sind die Teile, wenn auch konfrontativ, ebenso wie in ihrem Ringen um die Bestimmung des ihnen Gemeinen aufeinander verwiesen. Ihrem Zusammenhang gehen freilich eine Aktualität und Signifikanz der Konflikte zuvor, welche die Teile in einer spezifischen Konstellation und Konfiguration anordnen. Diese *Kom*-Position der Konflikte stellt die Teile in einer Beziehung und in eine, wenn auch latente, *Übereinstimmung*. Neben diesem positiven Konnex sind in den Konflikten auch Bezüge angelegt, die in der Negativität situieren. Die *Annahme* der Irreduzibilität der Uneinigkeit und der Unverfügbarkeit des Verbindenden wie Verbindlichen vermag es, selbst Sinn zu stiften. Dies entspricht der Einsicht in die *negative Ontologie*, wie sie von Mouffe vorgeschlagen wurde. Es bleibt zu klären, ob sich die Einsicht auf die ursprüngliche Teilung oder die Partikularität, also zum Beispiel ein Klassenbewusstsein, bezieht. Letztere entnimmt ihre integrierenden Potentiale keiner Vergegenwärtigung eines ontologischen Status, sondern der Ausrichtung an ko-existentiellen Kontexten der *Instituierung*.

307 Mit der *Teilung* scheinen verschiedene integrative Bewegungen einherzugehen, in denen sich bestimmte Relationen, Referenzen und Räume bilden. Ein Aspekt dieser Formation ist die Uneinigkeit, die sich um politischen Wettstreit und der Erfahrung der Pluralität bekundet. Der Konflikt birgt dabei wie die Teilung verbindende und auseinandersetzen Potentiale.

308 Die Konflikte der Zivilgesellschaft werden durch ihre Repräsentation ins Symbolische verlängert. Zugleich kommt auch der Wahl eine symbolische Dimension zu. (Vgl. ÜdD, S. 113)

309 Gauchet betont in einem anderen Aufsatz die wesentliche Verknüpfung der Demokratie mit der Infragestellung ihrer selbst: »Denn mit der Demokratie wird eine völlig neue Dimension eingeführt, die der Totalitarismus verzweifelt zu beschwören versucht: durch ihre Spaltung hindurch wird die Gesellschaft völlig von einer Infragestellung ihrer selbst in Anspruch genommen. Alle vorhergehenden besaßen in Hinblick auf sich selbst, wenn es darum ging, sich zu erklären und zu rechtfertigen, bereits im voraus feststehende Antworten, die mehr oder weniger einmütig anerkannt wurden, zumindest was ihren letzten Sinngehalt betraf.[...] Die grundlegende Originalität der demokratischen Gesellschaft besteht dagegen darin, daß sie durch ihre Organisationsform selbst als Gesellschaft in Frage steht, die sie dazu bestimmt, sich gegensätzliche Antworten zu geben.« (TAW, S. 154)

Dramen sie aufführt: Nur wenn sie die relevanten, *wahren* Konflikte verhandele, komme sie ihrer Aufgabe nach und könne es vermeiden, ihre Bedeutung einzubüßen und sich zu delegitimieren. Lefort weist hier nicht nur der politischen Repräsentation eine fundamentale Funktion zu, er führt darüber hinaus eine bestimmte *Qualität* der Spaltungen ein, die sich nur schwer verorten lässt. Die Valenz, Prägnanz und Relevanz des Konflikts reibt sich an der Ambiguität seiner Quellen: Einerseits markiert die Uneinigkeit eine Kondition der *Informsetzung* und geht als solche der staatlichen *Überformung* voraus, andererseits bleibt die Zivilgesellschaft in ihrer Selbstreferenz auf die staatliche Vermittlung verwiesen und vermag sich nur *in* deren Abbildung zu lesen. Der Tendenz des Sozialen zum Chaos, zur Auflösung jeder Ordnung – und sei es auch nur die *Signifikanz* der Linien –, steht der Chauvinismus staatlicher Bestimmung gegenüber, dessen Selbstherrlichkeit die Qualität der Rezeption unterminiert. Als Komponente der *Instituierung* bleibt die Formation verbindender Brüche notwendig dem *Abwesen* des *Einen* und dessen Ambivalenz ausgesetzt. Die Frage, ob die Konfliktlinien eine Eintragung des politischen Raums in den sozialen beschreiben oder sich umgekehrt soziale Spannungen in politische übersetzen, veranschlagt einen kausalen Zusammengang, dem sich die *Instituierung* verweigert.

Auch die Annahme, eine Gesellschaft könnte mit der Lösung *ihrer* Konflikte zu einer *Übereinstimmung* oder Identität kommen, bleibt nach Lefort eine *Illusion*: In der Stellvertretung kann die Teilung des Sozialen nicht überwunden, ihre Brüche und Fragmente nicht vereint werden. (Vgl. ÜdD, S. 92) Die Darstellung und Bearbeitung der Konflikte auf der politischen Bühne hebt die sozialen Verhältnisse weder auf noch kann eine politische Lösung und Einigung auf die Teilung(en) des Sozialen übertragen werden. Antagonismen werden mithin nicht ausgelöscht, vielmehr ist ihre Gegenwart latent oder manifest: Konfliktlinien verschwinden dann von der politischen Bühne, wenn sie ihre Befähigung zur Ausrichtung gesellschaftlicher Teile einbüßen und keine zugespitzte Konfrontation mehr aus- und abzubilden vermögen. Eben weil kein Akteur eine soziale Spaltung entscheiden kann, ist sein Konfliktpotential nur zu befrieden, wenn das Bestreben abflacht, ihn zu bestimmen, er sich mithin entpolitisiert und seine soziale *Relevanz* verliert.³¹⁰

Auch wenn die Gesellschaft irreduzibel von Konflikten zerrissen wird, sind in diesen zugleich auch kohäsive Potentiale verborgen. Diese entstammen nicht nur den *inneren* Bezügen und den *kom-*positionellen Aspekten eines *Ko*, sondern ebenso dem *Äußeren* einer Konfrontation und *Gegenüberstellung*. Einerseits stehen die Teile in einer bestimmten Ordnung des *Ko*: Mit der *Instituierung* richten sich ein Kontext der *Welt*, kollektive und kommunale Zusammenhänge sowie Formen des Sinns ein.³¹¹ Diese Kontexte einer *Mitwelt* ordnen die sozialen Antagonismen, ohne dabei das *Abwesen* des *Einen* zu leugnen oder unbedingte, substantielle *Übereinstimmungen* einzuführen. Andererseits werden die Parteien auch in der politischen Austragung ihrer Differenz verbunden: Ihre *Kon-*

310 Mit dieser Beruhigung geht keine definitive Fixierung oder *Übereinstimmung* einher. Der Konflikt kann jederzeit wieder aufflammen, das Ringen erneut beginnen. Das Entpolitisierte markiert damit eine stets prekäre Sedimentierung, die in der ständigen Bedrohung durch die irreduzible gesellschaftliche Uneinigkeit steht.

311 Im Dreiklang der Bewegungen der *Inform-*, *Insinn-* und *Inszenesetzung* zeigt sich diese komplexe Konstitution an.

troversen stehen in spezifischen Konstellationen und Konfigurationen, deren Korrelation sich wiederum mit der *Instituierung* stiftet. Auch wenn verborgen, formt ein Konnex den politischen Raum und begleitet so die Kollision der Meinungen und Interessen. Mit der politischen Gegnerschaft geht eine Anerkennung nicht nur Opponenten, sondern ebenso der *Linien* des Konflikts, ihrer In- und Extensität, und der Modi seiner Austragung einher. Gerade der Anspruch des Formats, der Übertragbarkeit auf die Gesamtheit einer Gesellschaft, bleibt fraglich. Zugleich bedarf es einer *op*-positionellen Konfrontation, und sei es repräsentiert auf einer Bühne: Die verschiedenen Interessen bedürfen einer Artikulation wie sich die Fraktionen, Frakturen und Friktionen des Sozialen im politischen Streit wiederfinden müssen.³¹² Zwar ist offen, ob es den Teilnehmern um kollektive oder individuelle Belange bestellt ist, beide richten sich jedoch an die politische Gestaltung des Gemeinwesens. Den Konflikten eignen ebenso in ihrer latenten *kompositionellen* Ausrichtung wie in ihrer manifesten Konfrontation integrative Potentiale. Die Komplexität und die Komplikationen der Formation kollektiver Zusammenhänge und die Aufhebung von Konflikten wird uns begleiten.

*

Sowohl die Ordnung und Autorität der Macht als auch das Unabhängigkeitsbestreben der Emanzipation sind konstitutive Momente gesellschaftlicher *Informsetzung*. Im Angesicht der Pluralität, der Bezugs-, Bindungs- und Bestimmungslosigkeit stellt sich die Frage, wie sich das *Viele* gegenüber der konkreten Ordnung zu behaupten vermag. So steht dem Staat und seiner Ordnung zwei zu unterscheidende Entsprechungen des Sozialen gegenüber: Einerseits begegnet die Zivilgesellschaft den staatlichen Setzungen mit Skepsis und verlangt die Begründung kollektiv verbindlicher Entscheidungen. Im Unterschied zur Konzeption Mouffes geht die Emanzipation aber nicht in einem rein reaktiven Widerstand auf, sondern bildet einen autonomen Bereich.³¹³ Der symbolische Zusammenhang beider Sphären duldet keine einseitige Abhängigkeit. Der reinen Opposition entkommt die Emanzipation, indem sie auf die Geltung universaler Normen und Prinzipien abstellt. Mit der *subjektlosen Volkssouveränität* und einer allgemeinen Konzeption der Menschenrechte kann sich die Zivilgesellschaft der Anbindung und den Kontexten des Staates entziehen und auf ihre eigene Ordnung dringen. Die Frage bleibt allerdings, ob aus den emanzipativen Bezügen kollektive Verbindungen und Verbindlichkeiten entstehen können, also Einlassungen und Einbindungen des Einzelnen, scheint doch die Emanzipation die Differenz, Distinktion und Autonomie der Partikel zu affirmieren und zu idealisieren. Jeder Einbindung des *Vielen* eignen notwendigerweise Potentiale der Heteronomie und der Diskriminierung, auf die schon Habermas, Barber

312 Eine andere Frage wäre, wie sich die *Fortdauer* der Deckung der verschiedenen Teilungen, der Räume und der Bezüge des Konflikts verstehen lässt: Die Konstellation der Teilung wie die gesellschaftliche Einheit, kann nicht definitiv sein, auch sie unterliegt der Notwendigkeit einer permanenten Setzung und Rekalibrierung. Wie aber verbleibt die Konfliktaustragung dauerhaft auf einen Raum, auf ein Institutionensystem bezogen? Muss die räumliche Kontinuität damit nicht eine Beständigkeit der Komponenten und ihrer Anordnung behaupten?

313 Valentine (2013) bemüht sich um eine Klärung der Konzeption *radikaler Demokratie* im Vergleich der Ansätze Mouffes, Laclaus und Leforts.

und auch Mouffe aufmerksam gemacht haben. Wir hatten dies mit dem punktuellen Zusammenfall der Rolle des Urhebers und des Adressaten des Rechts, mit der unaufhebbareren *Schmutzigkeit* der Politik und dem Diskriminierungspotential kollektiver Entscheidungen verhandelt. Die Frage ist dann, wie demokratisches Denken mit dieser Spannung umgeht und die Ambivalenz vermittelt. Wenn wir Leforts Angebot indes als Beschreibung normativer politischer Horizonte *unserer* Moderne verstehen, treten dabei ebenso die unterschiedlichen Logiken konkreter und abstrakt-universaler Begründungen hervor wie ihr Zusammenhang, ihre Bezüge zu gesellschaftlichen Setzungsbewegungen und ihre Anbindung an konkrete Kontexte deutlich werden.

Auch die Teilung der Konfliktlinien, ihre Selektion und die Grundlage ihrer Eindeutigkeit und Verbindlichkeit bleibt diffizil. Die Konfliktlinien stehen zwischen zwei Bezügen: Einerseits sind sie Ausdruck der sozialen Pluralität und Uneinigkeit, sie markieren Strukturen und Verhältnisse in der Vielheit und Heterogenität des Sozialen. Zugleich richten die Linien Bezüge der Trennung und Verbindung ein, in denen sich wiederum Kollektive und Kontexte bilden können. Problematisch ist hierbei die Unabhängigkeit von der Fixierung der Macht und die notwendige *Leere* der Verbindung, die sich aus der Ordnungslosigkeit des Sozialen ergibt. Andererseits können die Konfliktlinien als eine Eintragung der Macht in die unüberschaubare Vielfalt des Sozialen und ihrer Antagonismen verstanden werden. Weil jeder Selbstbezug der Gesellschaft staatlicher Vermittlung bedarf und es ihr selbst nicht möglich ist, das *Viele* zu ordnen oder zu integrieren, ist die Einrichtung und Auszeichnung *bestimmter* Konflikte ein Ausdruck der Macht. Beide Zugänge stellen auf konstitutive Aspekte ab und sind gleichzeitig für sich jeweils unzureichend: Sie stehen durchaus in Bezug, eine Vermittlung scheitert aber an ihrer gegenseitigen Ablehnung. Weil die Konfliktlinien in die gesellschaftlichen *Informsetzung* und ihrer Ambivalenz eingelassen sind, ist die Relevanz, Intensität und Extensität ihrer kollektiven Verbindlichkeit weder eindeutig noch fass- oder definierbar. Nun muss ein wissenschaftlicher und ein philosophischer Umgang unterschieden werden: Der *cleavage*-Ansatz dient der Politikwissenschaft zur Erklärung politischer Spaltungen, Parteien und Lager. Historische, soziale und politische Entwicklungen führten zu dieser und jener Konstellation, die ihren Ausdruck im politischen Streit und dessen institutionalisierten Organisationsformen finde. Die Konfliktlinien erlangen eine Objektivität und werden zugleich in ihrer Geltung verallgemeinert. Die Relevanz und Prägnanz der Spaltung werden im philosophischen Zugang weniger bestritten als ihr objektiver Status angezweifelt: Die Evidenz, Bruchlosigkeit und Klarheit der Linien werden als Bestimmungen einer gesellschaftlichen *Ideologie*³¹⁴ und eines *kollektiven* Selbstverständnisses verstanden. Die Teilung der Gesellschaft ist somit simultan Kreation und Kondition der kollektiven *Selbstlese*. Weder die Linien noch ihre Umsetzungen in Parteiensysteme können aus dieser Perspektive als *notwendige* Entsprechungen historischer Wachstumsprozesse und sozialer Transformationen verstanden werden, vielmehr ist die Bestimmtheit und Sinnhaftigkeit beider eine Form gesellschaftlicher *Instituierung*.³¹⁵ Diese Denken des Sozialen

314 Ideologie ist hier wertfrei als kollektive Selbstwahrnehmung einer Gesellschaft zu verstehen und weniger als dogmatischer Diskurs einer Gruppe.

315 »Konflikt, Ideologie, Geschichte: Der Brennpunkt, in dem all diese Kraftlinien des gesellschaftlichen Feldes zusammenlaufen, ist die Macht.« (ÜdD, S. 104f.)

bleibt einem Moment des *Repräsentativen* ausgesetzt, in dem sich die *Stellvertretung* mit der *Vorführung* und der *Vorstellung* verknüpft. In der Anzeige selbst vermischen sich die Dimensionen des *Präsens/z*, der Gegenwart und der Vergegenwärtigung: Einerseits richtet es eine Distanz zweier Zugänge ein, deren Unterscheidung eine Klarheit und Deutlichkeit der jeweiligen Situationen herstellen soll (*Rekonstruktion*). Die Distanz soll dabei ein Bewusstsein *für* und eine Einsicht *in* die jeweilige Situation eröffnen und die Wahrnehmung ihrer Bedingungen und Umstände ermöglichen. Andererseits verbleibt jede Rezeption als Ausdruck einer Lese just im Gegebenen. Die Distanz bleibt eine Hypostase und jede Übersteigerung des eigenen Kontextes ein Versuch, der in seiner Loslösung aus den Bezügen der *Welt* scheitern muss. Wenn wir daneben den begrifflichen Konnex von *Vergegenwärtigung* und *Realisieren* bedenken, tritt neben die Wahrnehmung die Verwirklichung, also neben die Rezeption die Operation und die Formation. Die Ursprünge der Konfliktlinien bleiben aus dieser Perspektive ebenso wie ihre Wahrnehmung irreduzibel ambig und ambivalent.

Zuletzt beansprucht die Aufhebung und Aufführung der Antagonismen eine bestimmte Funktion und Qualität der politischen Ordnung: So verlangt die staatliche Abbildung bestimmter Konflikte eine *Einhegung der Kampfzone*, eben weil die selektive Darstellung bestimmten Antagonismen keinen Ausdruck verleihen kann. Ebenso bedarf die Dynamik sozialen Konflikts und deren Veränderbarkeit eine entsprechende Sensibilität und Responsivität auf Seiten der Repräsentanten: Demgegenüber müssen dem Staat Neigungen der Hypostase und der Fixierung attestiert werden, mithin ein relevantes Beharrungsvermögen. Wiederum ist die Frage, wie sich die Defizite der Rezeption sozialer Antagonismen zeitigen, wenn zugleich bedacht wird, dass sich die Gesellschaft nur indirekt über den Staat wahrnimmt.³¹⁶ Die Annahme einer eigenständigen, widerstrebenden Dynamik der Gesellschaft verweist auf eine Anzeige des *Realen*, das sich der Vermittlung symbolischer Verweisungszusammenhänge widersetzt. Der Staat hätte dann keine freie Hand bei der Gestaltung der Aufführung, sondern müsse seinen Stoff den sozialen Konflikten und deren *faktischer* Relevanz, also dem Bereich außerhalb des Theaters, entnehmen. Wir werden weiter unten nochmals auf die *realen* Spaltungen zu sprechen kommen. Halten wir fest, dass Gesellschaften von verschiedenen Teilungen, Brüchen und Spannungen durchzogen und von diesen ebenso verbunden wie getrennt werden. Das *Fehlen des Einen* schreibt sich der *Instituierung* sowohl mit dem Entzug ihres Ursprungs als auch mit dem Fehlen ihrer Identität, Integrität und Authentizität ein. Die Demokratie kommt dieser Disposition einerseits als genuine *Informsetzung* und Umgangsweise mit dem *Fehlen des Einen* nach, die der (fundamental-ontischen) Kondition der Moderne entspricht und die Ungewissheit, Grundlosigkeit und Teilung, die Kontingenz, Fragilität und Fallibilität aushält. Andererseits meint die Demokratie ein konkretes, politisches Arrangement.

316 Offenkundig müssen wir zwei Ebenen von Repräsentation unterscheiden: Die der Vergegenwärtigung sozialer Konfliktualität auf der Bühne, und die elektorale Bestimmung von politischen Vertretern, die dann legitimiert wie autorisiert sind, *im Namen* der Repräsentierten zu agieren.

2.3.1 Die Versuchung der Macht – Zwischen Aufhebung und Abschließung

Die Macht bezeichnet gleichzeitig eine genuine Form gesellschaftlicher *Selbstrepräsentation* und eine Bewegung ihrer *Formation*. Einerseits steht die Macht für die Auszeichnung eines bestimmten *Ortes*, der die Ganz- und Einheit einer Gesellschaft repräsentiert und der einen Zugang und Zugriff zum kollektiven *Einen* insinuiert: An diesem *Ort der Macht* fällt die Gesellschaft mit *sich* zusammen, hier ist ihr die Aneignung Verfügung ebenso möglich wie ihre Ein- und Übersicht. Auch wenn ihr Ort in der Moderne *leer* und ihre Einholung des *Einen* eine unvollendete Geste bleibt, sind sie als solche doch von konstitutiver Relevanz. Andererseits markiert die Macht die Etablierung einer politischen und sozialen Ordnung, die Integration, Fixierung und Konsolidierung einer Gesellschaftsformation. Diese Bewegung der *Konstituierung* umfasst neben der Produktion von Objektivität, Faktizität und *Sinn* auch die Ausbildung ideologischer Kongruenz, räumlicher Kohärenz und zeitlicher Koinzidenz. Die Macht prägt die Konstitution der gesellschaftlichen Ordnung laut Lefort in zwei Hinsichten: »Zum einen ist der Position des gesellschaftlichen Raumes, der sich durch die Ausübung der Macht erst herstellt, Rechnung zu tragen und zum anderen dem Schwanken des Souveräns zwischen der Selbstbehauptung und der imaginären Selbstverhaftung.« (ÜDD, S. 97) Die gesellschaftliche *Selbstrepräsentation* im und am *Ort der Macht* muss von der *Handlungslogik* seiner Okkupation und der Einholung des kollektiven *Einen* geschieden werden. Beide Aspekte unterscheiden sich in ihrem Verhältnis zur *Instituierung*: Der *Ort der Macht* entsteht mit der Gesellschaft und behauptet zugleich eine Position über ihrer *Informsetzung*, seine Besetzung hingegen bleibt in die *Instituierung* eingelassen und ihren Ambivalenzen ausgesetzt. Der *Ort der Macht* markiert einerseits die fundamentale Ein- und Ausrichtung eines gesellschaftlichen Zusammenhangs, der Ein- und Ganzheit, andererseits fällt die Macht mit konkreten politischen Positionen und Strukturen sowie der gesellschaftlichen Zuweisung von politischer Autorität, Kompetenz und Geltung zusammen. Beide Formen sind je eigenen Konditionen und Logiken unterworfen, und stehen zugleich in einem komplexen Zusammenhang. Die Macht muss in ihren beiden Formen mit dem *Fehlen des Einen* umgehen und steht unentschieden zwischen den Versuchen seiner Einholung und der Unmöglichkeit, mit sich in Deckung kommen, mit sich *übereinzustimmen*. Konnte in der Vormoderne die Macht noch Substanz der Gesellschaft an sich ziehen und sich als Garant ihrer Ein- und Ganzheit behaupten, geht ihr diese Kompetenz im Zuge des Hervortretens der *Ungewissheitsgewissheit* verloren: Nicht zur treten die verschiedenen Formen gesellschaftlicher Selbstverhältnisse (Macht, Recht, Wissen) auseinander und lassen sich nicht mehr verknüpfen, auch der *Ort der Macht* verweigert sich seiner Okkupation und Aneignung, wodurch sich das kollektive *Eine* nicht mehr repräsentieren, rezipieren oder realisieren lässt. Der *Ort der Macht* wird *leer*, der objektiven Ordnung geht ihr *Grund* verloren: Infolge der Teilung der Gesellschaft ist es der Macht nicht (mehr?) möglich, sich *über* der Gesellschaft zu positionieren, sei es als Repräsentant, Garant oder Produzent ihres *Einen*. Kurzum ist die Macht der ursprünglichen Teilung ausgesetzt, die die Gesellschaft von sich trennt: Ihre Versuche, für die Gesellschaft zu stehen bzw. sie zu kontrollieren, die *Mitte* der Gesellschaft einzunehmen und das *Viele* aufzuheben, müssen scheitern und bleiben zugleich als Gesten, als Projekte, Projektionen und Provisorien konstitutiv.

Der ambivalente Status der Macht lässt sich zugleich im Sinne der Souveränität und deren genuiner Spannung verstehen: Die Souveränität zeichnet sich ebenso durch den

Anspruch eines absoluten und totalen Potentials wie durch eine Bindung an konkrete Situationen und Konditionen aus. Im Sinne ihrer unbedingten Autonomie positioniert sich die Souveränität über der Gesellschaft und bleibt zugleich just im Moment ihrer *Realisierung* den Bedingungen und der Bedingtheit einer konkreten Gesellschaft und einem spezifischen Verhältnis zum *Vielen* verhaftet.³¹⁷ Diese Differenz entspricht die Anlage der beiden Formate der Macht: Diese zieht einerseits den Ursprung der Gesellschaft, ihren *Grund* und ihre *Gründung*, an sich und besteht auf ihrer Repräsentation des kollektiven *Einen* und der Manifestation der gesellschaftlichen Identität, Integrität und Authentizität. Der *absolute* Anspruch der Macht ist andererseits der Anbindung an die Gesellschaft ausgesetzt, die ihr als Grenzen ihre Handlungsmöglichkeit als Widerstände und Widersprüche ihrer Verwirklichung und Umsetzung gegenüberreten. Nicht nur ist die Souveränität abhängig von der ihr *zuerkannten* Autorität³¹⁸, auch ist es ihr, zumindest in der Moderne, unmöglich, den *Ort der Macht* vollständig einzunehmen oder die Distanz zum Ursprung real aufzuheben: Das *Abwesen* des *Einen* zeigt sich jedem Inhaber der Macht an und konfrontiert diese mit den Mängeln ihrer *Herrlichkeit*. Der Souverän vermag es zudem weder, mit sich selbst noch mit seiner Position übereinzustimmen: Seine Besetzung bleibt so imperfekt wie seine Ermächtigung gebrochen und widersprochen. Auch in der Auszeichnung konkreter Positionen kann sich die Macht weder von Bezügen und Kontexten lösen noch dem Ideal ihrer eigenen Eminenz genügen oder die objektive Evidenz ihrer Auffassung durchsetzen: Ihr Status und ihre Positionen bleiben an das *Viele* gebunden und deren Brüchen ausgesetzt.

Die Macht versteht sich selbst als Souverän und sieht sich zugleich mit den Grenzen und Mängeln ihrer Souveränität konfrontiert: Die Okkupanten können das Defizit ihres Status nicht überwinden und müssen die Spannung, die mit ihrer Position notwendig einhergeht, aushalten, verbergen und überspielen. Die Unmöglichkeit, den *Ort der Macht* einzunehmen ist ebenso wie die defizitäre Souveränität des Souveräns eine Folge der Teilung: So fällt die Besetzung der Machtposition ebenso mit den Ambitionen, die Distanz aufzuheben wie mit den Bemühungen, ihr Scheitern zu verdecken, zusammen. Die fehlende Vollendung und Stabilität ihrer Besetzung zwingt die Okkupanten, sich ihrer Stellung permanent zu versichern, ihre Autorität zu postulieren und ihre Autorisierung durch die *Vielen* zu reklamieren. Ihre Autorität wird zugleich von den *Vielen*

317 Auch wenn es Lefort nicht ausführt, verknüpfen sich Macht und Souveränität. So lässt sich die begriffliche Ambivalenz der Souveränität in der doppelten Positionierung der Macht wiederfinden. Deren Schwanken zwischen Innen und Außen, zwischen permanenter Gründung und der konkreten Implementation entspricht der Spannung innerhalb des Konzeptes der Souveränität. Diese will sich vom Konkreten lösen und steht zugleich mit ihm Zusammenhang, will sich die souveräne Bewegung doch auch setzen. Wir werden dies bei Nancy wieder aufgreifen. Wichtig ist hier, dass der Souverän selbst nicht souverän ist, eben weil die Souveränität zugleich über und im politischen Raum situiert. Zugleich vermittelt der Souverän die ambivalenten Bezüge und Referenzen der Souveränität. Der Souverän bleibt gebunden und richtet sich zugleich an der Souveränität aus, obgleich er damit scheitern muss. Gerade weil die Souveränität die *Instituierung* überschreitet und sich gesellschaftlichen Übertragungen verweigert, bleibt sie auch dem Souverän entzogen. Auch wenn der Souverän nicht *souverän* sein kann und sich die Souveränität nicht zu setzen vermag, bleiben beide Aspekte doch auch in einem positiven Bezug.

318 Die Zivilgesellschaft tritt der Macht selbst als ein *Außen* entgegen, dem sie sich nicht entziehen kann.

beständig bedroht, die ihre Berechtigung in Zweifel ziehen. Das Verhältnis der Okkupanten zum *Vielen* schwankt zwischen Relation und Distinktion: Einerseits entnehmen die Inhaber der Macht ihre Autorität dem Willen der *Vielen*, andererseits müssen sie, um sich gegenüber deren emanzipativen Widerstreben zu behaupten, auf ihre eminente Stellung und evidente Kompetenz dringen.³¹⁹ Der Souverän müsse sich dem *Vielen* zugleich als Aufhebung und Entsprechung präsentieren, als Garant des Allgemeinen und Repräsentant des Partikularen. Auch wenn der Ort der Macht *leer* und seine Okkupation unvollkommen bleibe, gehe mit den Versuchen seiner Bestimmung die Integration der Gesellschaftsformation einher. Trotz der Kontinuität der Schwelle zwischen dem souveränen Anspruch und den konkreten Souveränen eröffnen sich dem Spiel ihrer Referenzen Anzeichen des abwesenden *Einen*. Im Changieren zwischen Abschließung und Offenheit verweist die Macht einerseits auf die *Leere* ihres Ortes, die Kontingenz und Partikularität der Besetzung und das stete Ringen um die Bestimmung des Geteilten. Andererseits zeichnet sich die Macht mit objektiver Geltung aus, mit der Repräsentation des Ganzen und einem Zugang zum *Einen*.³²⁰ Die Ambivalenz betrifft nicht nur die Selbstbestimmung der Macht, sondern ebenso ihr Verhältnis zur Zivilgesellschaft, welches zwischen Autonomie und Dependenz alterniert.

Aufgrund ihrer Teilung kann die Gesellschaft ihre Identität nur indirekt im Spiegel der Macht erfahren, in deren Postulaten des *Einen*. Auch wenn die Ausweise ihrer *kollektiven Identität* nie eine Perfektion erreichen, zeigt es sich doch als symbolische Geste in den Hypostasen der Macht an, in den Behauptungen ihres *Grundes* und den Versuchen ihrer *Gründung*. (Vgl. ÜdD, S. 102) Um den Formen, den Implikationen und den Konfigurationen der *Instituierung* der Macht folgen zu können, darf diese, ihr ebenso komplexer wie ambivalenter und ambiger Status vor Augen, weder als ein Objekt verstanden noch an eine konkrete institutionelle Position oder Funktion politischer Arbeitsteilung gebunden werden, wie dies ein *wissenschaftlicher* Zugang vermeine:

»Vielmehr wird durch dessen [der Macht – TB] mannigfaltige Eingriffe auf den verschiedenen Ebenen der gesellschaftlichen Aktivität – sei es als Repräsentant des Gesetzes und des Universellen oder als Inhaber des legitimen Gewaltmonopols – die Dimension des Gemeinwesens wiederhergestellt, ohne daß dieses mit sich selbst zur Deckung kommen könnte.« (ÜdD, S. 97)

Ihr Anspruch, sich *über* und *außerhalb* der *Instituierung* zu positionieren, bliebe eine leere Geste der Distinktion: Auch wenn sich die Macht selbst eine exklusive, absolute Qualität attestiere und sich als Garant des *Einen*, Wahren und Rechten darstelle, seien diese Inanspruchnahmen eher Versuche normativer Selbstauszeichnung als Beschreibungen *faktischer* Vermögen.³²¹ Ihre Ansprüche der Autonomie, Prävalenz und Transparenz blie-

319 Mit Castoriadis könnte diese Spannung auch im Sinne der Ambivalenz der Repräsentation beschrieben werden, die zwischen den Prinzipien demokratischer Egalität und aristokratischer Exklusivität, einer Auswahl der Besten im Sinne einer Elite, schwankt.

320 Eine indirekte Auszeichnung ginge mit den Verweisen auf bürokratische, administrative Eigenlogiken einher. Auch diese beanspruchten einen ausgezeichneten Zugang zum *Tatsächlichen*.

321 Machtfreie Sozialbeziehungen seien selbst Ideologie: »Wer von der Abschaffung der Macht träumt, hält unter der Hand an dem Bezug auf das Eine und auf Dasselbe fest: Er malt sich eine Gesellschaft aus,

ben ebenso dem *Abwesen* des *Einen* ausgesetzt wie ihre Aufhebung des *Vielen*, der sozialen Pluralität und Komplexität und ihre Verwirklichung einer gesellschaftlichen Anlage. Einem Zugang, welcher der Selbstinszenierung der Macht und ihren Hypostasen von Evidenz und Eminenz Glauben schenke, entginge just diese Eingelassenheit in komplexe Verweisungszusammenhänge:

»Das einzige, was dem politischen Beobachter verborgen bleibt, ist die symbolische Form, die unter der Wirkung einer Mutation der Macht diese neue Unterscheidung möglich macht, ist die Essenz des Politischen. Somit ist die Illusion einer Verortung des Politischen innerhalb der Gesellschaft nicht ohne Konsistenz, und es hieße, einer anderen Illusion nachgeben, wenn man sie auf einen Meinungsirrtum reduzieren würde.«³²² (TP, S. 53)

Die Manifestationen der Macht seien zudem leicht zu übersehen, entzögen sie sich doch als symbolische Gesten unmittelbarer Rezeption. Auch ihre Implikationen deuteten sich eher an als dass sie fassbar wären. (Vgl. TP, S. 54) Mit ihrem dezenten und diskreten Charakter verlören die Begründungsversuche der Macht nicht ihre Relevanz, aber den *objektiven* Status.³²³ Auch wenn sich der Macht das *Eine* entzöge, vermöge sie dieses doch als Chimäre einzuholen: »Während die Umrisse der Gesellschaft verschwimmen, die Orientierungspunkte der Einheit schwanken, entsteht die Illusion einer Realität, in der der Grund der eigenen Determiniertheit einfach in der Kombination vielfältiger Tatsachen und ihrer Bezüge enthalten wäre.« (Ebd.) Dieser Illusion des *Einen*, Festen und Authentischen sei die Grundlosigkeit der Moderne eigen. Eine philosophische Perspektive kann sich nach Lefort diesem komplexen Spiel von Öffnungs- und Schließungsbewegungen annehmen und eine Sensibilität für die Imperative und Verzerrungen ihrer eigenen Perspektive aufbringen. Zwar bleibe der Ort der Macht notwendig *leer*, den Versuchen seiner Besetzung gelte es jedoch nachzugehen.

*

die spontan mit sich übereinstimmen würde, eine Vielfalt von Projekten, die füreinander transparent wären, die sich in einer homogenen Zeit und einem homogenen Raum entfalten würden; er malt sich also eine Art zu produzieren, zu wohnen, zu kommunizieren, sich zu assoziieren, zu denken, zu fühlen und zu lehren aus, die nur eine einzige Seinsweise zum Ausdruck bringen würde.« (MP, S. 277) Weil aufgrund der ursprünglichen Teilung die Gesellschaft nie mit sich in zusammenfallen könne, bedürfe es notwendigerweise politischer Ordnung. Im *Fehlen* dieser Einheit werde aus der Verabschiedung der Macht ein rechtfertigendes Plädoyer einer bestimmten politischen Ordnung, welche ebenso heteronome und partikuläre Potentiale berge wie andere politische Überzeugungen.

322 Mit der *Instituierung* richtet sich ein Spiel *symbolischer* und *realer* Referenzen ein, das jede Eindeutigkeit, Eigentlichkeit und Ursprünglichkeit in einer komplexen Vermittlung aufhebt.

323 Aus dem Verlust der Faktizität folgt nach Lefort dezidiert nicht, dass die Macht entbehrlich sei oder dem gesellschaftlichen *Vielen* überantwortet werden könnte. Den emphatischen und emanzipativen Impulsen manch anderer politischer Entwürfe entgegen verbleibt Lefort in einer beobachtenden Position gegenüber der gesellschaftlichen *Informsetzung*, in deren Perspektive die Macht weder zu etwas *Anderem* und *Äußerem* noch zu einem Objekt zu werden vermag.

Auch wenn sie damit letztlich scheitern muss, versuche die Macht gleichzeitig, dem *Einen* und dem *Vielen* zu entsprechen. Um das *Viele* zu repräsentieren und das *Eine* zu garantieren, setze sich die Macht in eine äußere, enthobene Position, die *über* der Gesellschaft und ihren Brüchen stehe. Die Geste der Distinktion kann ihren Anspruch – die Stiftung des *Einen*, die Vereinigung des *Vielen* und die Aufhebung der primordialen Distanz – aber nie einlösen. Ihren Ambitionen der Loslösung und Überordnung stehen neben der Inkonsistenz, Intransparenz und Inkoinzidenz ihrer eigenen Setzung auch der beständige Widerspruch der Zivilgesellschaft entgegen.³²⁴ Die Macht kann das Soziale nicht fassen: Ihre Ordnung reibt sich an der gegenläufigen Valenz und Penetranz sozialer Frakturen, Fraktionen und Friktionen, die sich ihrer Aneignung und Kontrolle verweigern. Dennoch vermag sich die Macht nur *in* einer Geste der Absetzung dem *Abwesen* des *Einen*, der Ungewissheit der Moderne und der Pluralität des Sozialen zu entziehen und eine Form der gesellschaftlichen Selbstrepräsentation zu etablieren, einen Spiegel ihrer zerfallenen Identität:

»Denn mit der Spaltung von Macht und Zivilgesellschaft entfaltet sich eine Dimension der Äußerlichkeit (*exteriorité*) als Dimension der gesellschaftlichen Identität. Durch die Macht bezieht sich die Gesellschaft auf ihr Außen als auf jenen von ihr entfernten virtuellen Ort, von dem aus die Regierung gleichsam die Macht eines absoluten Beobachters über das Gemeinwesen ausüben würde.« (ÜdD, S. 101)

Die *Illusion* einer möglichen Ordnung der Gesellschaft, ihrer Einsicht und Kontrolle, entsteht mit der Distinktion der Macht und ihrer Behauptung einer *außer-* bzw. *übersozialen* Position. In ihrer Hypostase ermöglicht die Macht ein gesellschaftliches Selbstverhältnis, mit neben der Objektivität der Gesellschaft auch deren Identität einhergeht. In der *symbolischen* Vermittlung des *Ortes der Macht* bezieht sich die Gesellschaft auf sich selbst, auf ihren *Grund*, und mache eine »*Erfahrung ihrer Instituierung*« (TP, S. 53). Lefort attestiert der Macht keinen Zugriff auf das kollektive *Eine* und setzt sie in ein korrelatives Verhältnis mit der Zivilgesellschaft, zugleich begreift er die Macht als konstitutive Form politischer und sozialer Ordnung. In einem symbolischen Verweisungszusammenhang werde die Hypostase der Macht von der Gesellschaft geglaubt und ihr ein Status über dem *Vielen* zuerkannt. Ihre Garantie des *Einen* entstamme demnach weder einer faktischen Kompetenz noch dem Attribut eines Akteurs, sondern einem komplexen intermediären und unentschiedenen Spiel wechselseitiger Referenzen und Reverenzen.³²⁵ Neben ihrer Garantie des *Einen* bleibe die Macht stets auf die Repräsentation des *Vielen* verwiesen: Weil sich die Macht, ihren Status und ihre Autorität,

324 Auch ihre Setzung ist in einen komplexen Zusammenhang ambivalenter Referenzen und Reverenzen eingelassen: Auf der einen Seite spreche sich die Macht (selbst) die Kompetenz der Einheitsstiftung zu und hebe sich von der Zivilgesellschaft ab, auf der anderen Seite bleibe ihr das *Eine* irreduzibel entzogen und die von ihr beanspruchte Auszeichnung eine Behauptung, die ihr von der Zivilgesellschaft geglaubt werden müsse. Zugleich dürfe die Macht selbst wiederum ihre Postulate nicht zu ernst nehmen, würde sie doch ansonsten die konstitutive Teilung aufheben.

325 »Dieser Ort [der Macht – TB] gehört nicht zu unserem Handlungsfeld, doch gerade aufgrund dieser Abwesenheit zählt er in diesem Feld und organisiert es zugleich. Und gerade weil dieser Ort abwesend ist, umschreibt sich der gesellschaftliche Raum von ihm aus.« (ÜdD, S. 101)

aus der Uneinigkeit der Gesellschaft herleitet, bleibt sie den Brüchen ausgesetzt und vermag sich den Teilen und der Teilung nicht zu entziehen. Die Macht bleibe an die Repräsentation der Brüche gebunden, an die Transformation der sozialen Konflikte, die *Inszenierung* des politischen Wettbewerbs und die Autorisierung der Inhaber der Macht *im Namen der Vielen*.³²⁶ Ihre Bindung an das *Viele* muss die Macht aber kaschieren, um in der behaupteten Position *über* der Gesellschaft zu verbleiben. Ihre Einholung des *Einen* bleibt dabei indirekt, vermittelt und vage und bedarf einer äußeren Referenz, um sich über das *Viele* zu stellen und ihre Postulate von Allgemeinheit, Objektivität usw. zu fundieren. In dieser Konstellation formiere sich der politische Raum als »das Feld, auf dem sich der Wettbewerb zwischen den Protagonisten vollzieht, deren Handlungsweise und Programm sie explizit als Anwärter auf die Ausübung der öffentlichen Autorität kenntlich macht.« (TP, S. 52) Zudem eröffnen sich mit der Macht auch andere symbolische Bezüge des Kollektiven: Neben gemeinsamer Kooperation und geteilten Zielen vermittele die Macht über-partikulare Standpunkte, die *Güte* des Gesetzes und einen Horizont des Allgemeinen sowie den harmonischen Ausgleich von *Einzelnen und Gruppen*. Die politische Ordnung muss die Ganzheit, Einheit und Einigkeit ebenso repräsentieren wie die Divisionen und *Dissense* der Gesellschaft bezeugen: Nur wenn sie diese Ambivalenz aushält, vermag sie es, als Garantie des *Einen* und als Repräsentant des *Vielen* zu dienen. Just in diesem Geflecht von Bezügen zeigt sich das *Eine* als diskrete Geste, die im Status eines *Quasi* verleibt, eines *als-ob*, das sich den Versuchen der Definition und den Ansprüchen der Eindeutigkeit entzieht. (Vgl. ÜdD, S. 102) Jede versuchte Schließung des Raums ist dem *Fehlen* des *Einen* irreduzibel ausgesetzt: Dem *Phantasma*³²⁷ *kollektiver Identität* bleibe jener Mangel an Perfektion rückseitig eingepreßt, dessen Beseitigung es zugleich beansprucht. In jedem Versuch der Setzung bleibt eine *imaginäre Geste* vorhanden, in der sich wiederum das *Abwesen* des *Einen* aktualisiert.³²⁸

326 Neben der Institu(tionalis)ierung der Konflikte hebt Lefort noch den Zerfall der Wählerschaft hervor, die sich in der Wahlstimmenabgabe in eine unverbundene *Vielheit* auflöse. Wobei das Wort »unverbunden« zu weit geht, will es Lefort doch nur als Abstraktion von den sozialen Beziehungen verstanden wissen. Nicht mehr das Soziale umschließe die Einzelnen, sondern die formale Struktur der institutionalisierten Wahlprozedur. »Kurzum: Es zeigt sich, daß der Letztbezug auf die Identität des Volkes, auf das instituierende Subjekt den rätselhaften Schiedsspruch der Zahl verdeckt.« (TP, S. 53)

327 Trautmann ordnet den Begriff wie folgt ein: »Als Phantasmen werden dabei all jene Vorstellungen begriffen, welche den unendlichen, aber produktiven Mangel, den Lefort als ursprüngliche Teilung der Gesellschaft beschreibt, abzuwehren suchen.« (FPI, S. 93)

328 »Die Instanz des Imaginären bildet einen konstitutiven Bestandteil der politischen Institutionierung. Die erste Geste, durch die sie errichtet wird, bereitet die Demokratie unaufhörlich darauf vor, ihren »Tod« (im Konflikt im Wahnsinn des Herrschers) wahrzunehmen und in der symbolischen Ordnung zu bannen. Und diese Geste verlängert sich auch noch im System der imaginären Verleugnung. Die Brüche, die den imaginären Raum zerschneiden, enthüllen die Verknüpfungen des symbolischen Systems.« (ÜdD, S. 111) Das Imaginäre als Denkfigur steht zwischen Schöpfung und Geschöpftheit, zwischen Kreation und Kreatur, zwischen Instituiertem und Instituiendem. Eine Trennung ist nicht möglich. Lefort verweist auf zwei unterschiedliche Bewegungen: In der demokratischen Formation löse sich die gesellschaftliche Sphäre von ideologischen Einbindungen und hinterfrage das Imaginäre, wogegen im Totalitarismus die Staatsmacht bemüht sei, den imaginären Diskurs zu unterbinden sowie jede Infragestellung des *Einen* und der durch ihn bestimmten Weltsicht zu verhindern.

Der *leere Ort* der Macht entspricht sowohl in seiner Anzeige eines symbolischen Zusammenhangs als auch in seinem Schwanken zwischen dem *Einen* und dem *Vielen* den Konditionen der Moderne, wobei die politische Ordnung der Demokratie diese Spannung aushält und zugleich in ein institutionelles Arrangement übersetzt. Die Komplexität überträgt sich ferner auf die Okkupanten der Macht, die verschiedenen repräsentativen Anforderungen genügen und mit den Ambivalenzen und Divergenzen umgehen müssen, also zugleich das *Eine* zu garantieren und die *Vielen* zu repräsentieren. Die Garantie des *Einen* verlangt von den Inhabern der Macht, sich dem *Vielen* zu entziehen und sich über sie zu setzen, wobei die Okkupanten als Stellvertreter zugleich an die *Vielen* gebunden bleiben. Am *Ort der Macht* vereint sich somit die Pluralität der Gesellschaft und bleibt durch die *Annahme* der Differenz und des *Dissenses* sowie in den Modi der Stellvertretung und des politischen Wettbewerbs präsent. Neben der Garantie des kollektiven *Einen*, der Eröffnung geteilter Kontexte und der Aufhebung der *Vielen* muss von den Machthabern ebenso die *Vorstellung* (im Sinne der Repräsentation, der Imagination und der Dramatik) der Brüche übernommen werden, in der sich die Teile wiederfinden und vergegenwärtigen.³²⁹ Auf die Frage nach der Qualität dieses politischen Konnexes und der Ausformung der Repräsentationsbeziehung werden wir im weiteren Verlauf zurückkommen.

Der *Ort der Macht* steht in konkreten Bezügen, die von ihren Besetzern ange- und übernommen werden müssen: Die Okkupanten schreiben sich in bestimmte *Kontexte* und *Sinnräume* ein, in deren Ausrichtung sie sich fügen und als deren konsequente Manifestation sie sich deklarieren. Andererseits verlangt die Okkupation nach Absetzung, also der Betonung der Eigenständigkeit, der Inanspruchnahme einer Güte sowie die Distinktion von der Gesellschaft und einer Distanz zu den vormaligen Besetzern. Um für die Allgemeinheit stehen zu können, müssten sich die Inhaber der Macht zudem jeder partikularen Bindung entziehen. In der Darstellung als *Andere* generiere die Macht *Zeichen von Transzendenz*: »Sie bemüht sich, sich als ruhmreich darzustellen, die Majestät des Gesetzes, die Größe des Universellen und die Rechtmäßigkeit des Zwangs zu verkörpern.« (ÜdD, S. 98) Diese Abgrenzung werde wiederum von Seiten der Zivilgesellschaft gefordert, zudem achte diese penibel auf Rückfälle (Interessen, Willkür, Defizite in der Gemeinwohlverfolgung). Die Inhaber der Macht versuchten sich zudem einerseits durch einen spezifischen Stil und ein bestimmtes Vokabular von der Zivilgesellschaft abzuheben, andererseits nahmen sie ein Prestige für sich in Anspruch, das sich aus ihrer Position und Funktion herleite. Die Okkupanten rekurrten auf tradierte Symbole politischer *Herrschaft und Herrlichkeit* (Agamben) und inszenierten sich mit entsprechenden Emblemen und Etiketten. (Vgl. ÜdD, S. 98) Diese Rück-Besinnung dürfe allerdings die Inhaber der Macht nicht dazu verleiten, ihre Position zu verobjektivieren oder deren Brüche und Prekarität zu verleugnen. All die prunkvollen Zeichen blieben Fassaden, die die Unsicherheit der Machthabenden verbergen würden, die mit ihrer Position einherginge: Sie hüllten sich in die Insignien der Macht, um die ausbleibende Einheit mit sich und ihrem Ort zu kaschieren und so

329 Nach Hetzel und Weymans bedarf die Vertretung universale Ansprüche der Einsicht in die eigene partikulare Gebrochenheit: »Lefort ist der Ansicht, dass eine Norm oder Handlung immer dann gerechtfertigt ist, wenn sie sich auf universelle Ideen beruft, aber sich nicht mit ihnen deckt sondern stattdessen ihren eigenen partikularen und kontingenten Hintergrund anerkennt.« (Hetzel/Weymans, NU, S. 127)

dem Bild zu entsprechen, welches die *Anderen* von ihnen hätten. Die *Herrschaft* kann sich weder von den Mängeln ihrer *Herrlichkeit* lösen noch auf jenseitige Quellen ihrer Autorität zurückgreifen, womit die Begründung der Macht in Überlieferungen, Bräuchen und Gewohnheiten prekär und kontrovers bleibe.

Sollte die Macht ihrer eigenen Inszenierung glauben und dem Bild verfallen, welches sie selbst von sich zeichnet, bestehe die Gefahr, dass aus der *symbolischen* eine *faktische* Teilung werde. Die Macht entziehe sich der Gesellschaft vollständig und verliere jede Anbindung an das *Viele*, wodurch sie sich immensen Risiken aussetze:

»Denn die Bemühung, den Ort des Anderen einzuholen, verwickelt die Macht in einen lebhaften Verkehr mit dem Gesellschaftskörper, der ihr erlaubt, die Widerstände zu erlassen, auf die ihr Handeln stößt, und den Hindernissen Rechnung zu tragen, die ihr dieser oder jener »pressure group« oder Fraktion der Mächtigen entgegengestellt werden, Hindernisse, mit denen sie behutsam umgehen sollte.« (ÜdD, S. 99)

Die Macht verleugne ihre Partikularität ebenso wie die ursprüngliche Distanz und den provisorischen Charakter ihrer Besetzung; sie versuche sich vollständig mit der Machtposition zu vereinen und sich als alleiniger Garant des *Einen*, des Allgemeinen, des Wahren und Rechten, zu etablieren. Im Moment der totalitären Hybris erklärten sich die Machthaber selbst zu *Anderen* und sprächen sich eine absolute Position zu: So hebe sich jeder Konnex mit der Gesellschaft auf, in deren Folge die Inhaber der Macht Teile ihre Autorität einbüßten und die Okkupanten aus Sicht der Zivilgesellschaft selbst zu einer partikularen gesellschaftlichen Gruppe, einem Teil unter anderen würden.³³⁰ (Vgl. ÜdD, S. 100) Würde der Machthabende absolutes Wissen oder wahrhafte Gesetzeskompetenz oder Objektivität für sich in Anspruch nehmen und im *Namen des Einen* zu sprechen vorgeben, wäre die *Mitte* besetzt und das Quasi-Äußere aufgehoben.³³¹ So führe der Wegfall der Differenz auch dazu, dass die Setzungen und Gesetze der Macht als Willkür, ihr Wissen als Ideologie und ihre Allgemeinheit als partikulares Interesse erscheine, die Ordnung ihre Geltung und der Zwang seine Legitimität einbüße. Mit der Selbstüberhöhung der Mächtigen ginge letztlich deren Blindheit gegenüber den Brüchen des Sozialen einher: Die Identität, Integrität und Authentizität der Gesellschaft würde nicht mehr

330 Prinzipiell lässt sich dieses Risiko schon in (strikt-)repräsentativen Demokratieformen nachzeichnen, in denen die *Vielen* ihren politischen Status einbüßen. Wenn in diesen der Aspekt der Stellvertretung (Delegat) zurück- und die *Herrlichkeit* der Repräsentanten (Mandat) hervortritt, ihr im-Namen-sprechen und ihre Garantie des Allgemeinen, wird die Distinktion ebenso manifest wie sich die *Regierung* über die Zivilgesellschaft setzt. Mit Lefort ließe sich die Hypostase der Repräsentation dementsprechend als a-demokratisches Element ausweisen. Auch bei Castoriadis findet sich eine scharfe Kritik am Repräsentationsgedanken,

331 »Indem der Herrscher sich einbildet, das in Wirklichkeit unbesetzbare Außen zu besetzen, wird er faktisch vom Außen ins Innere des Gesellschaftskörpers zurückgeführt und damit in den Status des Partikularen zurückgesetzt. Anstelle der beanspruchten Allgemeinheit ist nur noch die Willkür der Regeln und Entscheidungen, die enge Parteilichkeit des Urteilens und der beständige Rückgriff auf die brutale Gewalt wahrzunehmen.« (ÜdD, S. 102) Offenkundig gilt dies auch für Verfassungen: Wollen diese einseitigen Festschreibungen offener Konflikte einführen, erscheinen sie selbst simultan als parteiisch. Es ist mithin eine diffizile Frage, welche Fixierungen eine plurale Gesellschaft aushält und wie die Verfasser ihre Verfassung auszuzeichnen vermögen.

einem offenen und ambivalenten Spiel von Differenzen überantwortet, sondern als Bestimmung der Mächtigen gefasst. Die gesellschaftliche Pluralität verlöre wie die sozialen Widerstände ihren *politischen* Status, sie würden zu externen Störfaktoren: Durch ihre Isolation könne die politische Sphäre die gesellschaftliche Resistenz nicht mehr wahrnehmen und büße so jedes Potential an Transformation ein. Das Aufbegehren gegenüber den Setzungen der Macht würde ebenso erstarken wie die Anspannung in der Zivilgesellschaft selbst. Die Besetzung der Macht wiederum würde verknöchern, weil sich diese von allen äußeren Einflüssen abschliesse.³³²

*

Die Demokratie ermögliche einen Umgang mit dem *Abwesen* des *Einen* und komme der Aktualität des *Un-Grunds* nach, sie genüge den Anforderungen der Offenheit und halte die Uneinigkeit und Uneindeutigkeit nicht nur aus, sondern übertrage sie in ein konstruktives Arrangement. Zugleich wohne aber auch ihr eine Neigung souveräner Hypostase inne, indem sie sich die Macht aneigne, sich als Ursprung und *Grund* auszeichne und sich die Stiftung gesellschaftlicher Einheit und Einigkeit attestiere.³³³ Auch wenn sie mit ihrer ausbleibenden Perfektion offener umginge, versuche sie dennoch den *Ort der Macht* einzunehmen: In ihrer souveränen Anmaßung verweigere sie sich dabei sowohl dem *Abwesen* des *Einen* und der ursprünglichen Distanz als auch der eigentümlichen Ambivalenz der Macht. Wie die Macht unentschieden zwischen verschiedenen Formen und Formaten steht, so ist auch die Demokratie von einem ambigen Status gekennzeichnet: Sie markiert ebenso eine spezifische Gesellschaftsformation, die durch eine genuine Selbstrepräsentation, eine bestimmte Umgangsweise mit dem *Fehlen* des *Einen* und die Aktualität der Ungewissheit geprägt ist, wie sie eine konkrete politische Organisationsform, ein bestimmtes Set an Institutionen, Prozeduren und Regeln meint. Das Verhält-

332 Ab von diesem klassischen Defizit der Repräsentation ist die Frage, wie die Ohnmächtigen eine solche Fehlleistung wahrnehmen (können). Die Erfahrung, dass nicht alle Begehren umgesetzt werden, bei Wahlen auch andere gewinnen und die Wahlversprechen von der sogenannten *Realpolitik* eingeholt werden, scheint einerseits verbreitet, andererseits steigert sich diese Unzufriedenheit an einem bestimmten Punkt zu einer Destabilisierung des Systems und kann von diesem nicht mehr aufgefangen werden. Eine annehmbare Unzufriedenheit muss von der Auflösung der symbolischen Beziehung getrennt werden. Letztlich ist die Frage, welche Beziehung zwischen den Mitgliedern der Zivilgesellschaft und dem Aufhebungsprozess, der Darstellung und den Darstellern besteht: Geht es den Wählern um ihre Eingaben und die Funktion und Effizienz der Aufhebung, oder muss die Inszenierung überzeugen? Einem Pol der emanzipativen politischen Autonomie, die das politische System als Instrument und Gegenstand politischen Handelns der Mitglieder fasst, steht der andere Pol gegenüber, in dem sich das System autopoietisch abschließt und im Sinne eines Systems Eastons selbstständig Information aufnimmt und in Ausgänge umsetzt. Die Rolle des Mitglieds reduziert sich im zweiten Fall auf Objekt, das zwar überzeugt und überredet werden muss, dem selbst aber keine aktive Rolle im politischen Prozess zuerkannt wird. Nach Lefort sind beide Pole verschiedenen Bewegungen und Strukturen der gesellschaftlichen *Informsetzung* eingeschrieben.

333 Wir hatten schon nachgezeichnet, wie sie die Identität einer Gemeinschaft, die *Übereinstimmung* eines Willens und Unabhängigkeit eines Objekts, mithin eine Koinzidenz von Kollektiv, Kooperation und Konstitution einzuholen versucht.

nis von Demokratie und Macht schwankt mit der jeweiligen Konstellation: Wenn wir die Demokratie als spezifische gesellschaftliche *Informsetzung* verstehen, meint die Macht den integrativen Moment der *Instituierung*, der zugleich in einem komplexen Zusammenhang mit der Emanzipation steht. Wenn wir die Demokratie hingegen als konkretes politisches Projekt verstehen, dann stellt sie eine spezifische Bestimmung der Macht und einen Versuch dar, die Welt zu ordnen.³³⁴

In der Formation der Demokratie reiben sich zwei Offenheiten: Einerseits ist es der Anspruch Leforts, die »Identität von Gemeinschaften offenzuhalten, sie mit keinem Namen zu versehen, keine Ziele auszusprechen, die angeblich die Anstrengung aller mobilisieren und vereinigen« (ÜDD, S. 103), andererseits markiert die Offenheit die konstruktiven Aspekte politischer Zusammenhänge, ihre Konstitution und Kontingenz. Schließt also die eine Offenheit positive Bestimmungen aus, politisieren sich in der Anderen die *Ko-Formationen* (Kollektive, Kontexte, Konditionen). Offenheit und Ordnung, Ungewissheit und Bestimmung, *Un-Grund* und *Gründung* stehen sich in Demokratien unentschieden gegenüber. Auch die Momente der Konzentration und Dispersion demokratischer *Informsetzung* verbleiben trotz ihrer institutionellen Trennung in einem komplexen Zusammenhang, aus dem sich wiederum Spannungen ergeben: Gerade diese Differenzierung in zwei Sphären, die einseitige Zuweisung der Kompetenz kollektiver Bindung an einen absoluten Staat und die Abhängigkeit der Zivilgesellschaft von der Ausrichtung am Staat, steht in Widerspruch zu den egalitären und emanzipativen Ansprüchen des demokratischen Prinzips und dessen Postulat *kollektiver Autonomie*.

Im Verstehen der gesellschaftlichen *Informsetzung* sind die verschiedenen Ambivalenzen der Macht und der Demokratie zu beachten und zugleich eine Sensibilität für ihre Logiken, Relationen und Konfigurationen aufzubringen. Einerseits stellt sich die Frage, wie, wann und wo sich die ihre Ambitionen souveräner Gründung, ihre Auszeichnung eines *Demos* und einer *Kratie* an der *Annahme* der Ungewissheit und Offenheit reiben. Andererseits ist es fraglich, ob Lefort in die Demokratie selbst als eine ideologische *Gewissheit* einträgt: Indem er die Demokratie als adäquate Ordnung der Moderne beschreibt, akzentuiert er deren Korrelation mit dem *Abwesen des Einen*. Diese Referenz nimmt die in der Demokratie angelegten Implikationen souveräner Aneignung und Vollendung aber nicht auf, sondern begreift diese stattdessen als Ausdrucksformen des Totalitarismus. Als die Ordnung der Moderne verweigert sich die Demokratie ihrer Ambivalenz und Ambiguität, was wiederum als eine versuchte Abschliefung verstanden werden kann. Dieser Vermutung entspricht auch die Selbstverständlichkeit der repräsentativen Ausgestaltung politischer Ordnung, der aber durchaus andere Arrangements und normative Schwerpunkte der Demokratie gegenüberstehen.

Dieses Problem lässt sich in der Unterscheidung zweier Formate der Repräsentation reformulieren: Diese kann einerseits als Modus politischer Ordnung verstanden werden, als Umgang mit dem *Abwesen des Einen*, und andererseits im Sinne eines bestimmten politischen Ordnungsmodells. Einerseits bezieht sich die Repräsentation auf die symbolischen Verweisungszusammenhänge, die der Gesellschaft Rezeption und Referenz erlauben, andererseits meint sie eine spezifische Einrichtung politischer Verhältnisse

334 Dieses komplexe Verhältnis könnte noch ausführlicher ausgebreitet werden, was hier aber nicht notwendig scheint.

nach Maßgabe indirekter Vermittlung. Die repräsentative Ausgestaltung der politischen Ordnung steht in einem konzeptionellen Zusammenhang mit der Disposition im *Ungewissen*: Nur eine ausgehaltene Offenheit vermag einen Rückfall in Totalitarismen zu vermeiden. Aus einer postfundamentalen Position verbietet sich aber diese Kausalität und Relation: Aus dem Umgang mit dem *Fehlen* des *Einen* kann kein obligates politisches Modell abgeleitet werden, weder positiv noch negativ, vermeine diese doch eine Bestimmtheit und Festigkeit des ontologischen Status. Die Übertragung der Mittelbarkeit politischer Setzungen und Relationen auf die Notwendigkeit einer bestimmten politischen Ordnung politischer Stellvertretung bleibt mithin diffizil.³³⁵ Die Korrelation einer politischen Repräsentation und der Notwendigkeit von symbolischen Formen in Folge des *Fehlens* des *Einen* muss somit als versuchte *Verdeckung* verstanden werden, die sich selbst einen Standpunkt über der Einlassung in die *Welt* attestiert. Die Repräsentation vermeint so, einer *wesentlichen* Disposition zu entsprechen und nimmt daneben die Transparenz der ontologischen und die Gestaltbarkeit der politischen Verhältnisse in Anspruch. So angemessen es ist, *Annahmen der kollektiven Identität* einer Gesellschaft als provisorische Versuche zu fassen, so suggeriert doch die Behauptung einer der Moderne adäquaten *Informsetzung* der Gesellschaft eine problematische Unbedingtheit. Kurz gefasst kann keine ontische Situation einer Ontologie entsprechen: Im Umgang mit dem *Abwesen* des *Einen* kann es weder Vorschriften noch einen Anspruch der Effizienz geben. Die Öffnungs- und Schließungsbewegungen gesellschaftlicher *Instituierung* bleiben demgemäß ort- sowie ordnungslos und lassen sich nicht trennscharf einer Sphäre, einer Position oder einer Struktur zusprechen. Wenn also Lefort die Gesellschaft auf Offenheit und repräsentative Institutionen verpflichtet, stellt dies nur einen Versuch unter vielen dar, die Gesellschaft einzurichten und sie mit einem Fundament auszuzeichnen. Zudem muss keineswegs die politische Repräsentation den Bedingungen der Moderne genügen – allein dass sie dies vermag, ist eine Vermutung: Auch wenn Formen direkter Demokratie eher der der Suggestion der kollektiven Verfügbarkeit des Ortes der Macht verfallen sollten, ist auch in diesen Ordnungen eine Akzentuierung des bleibenden *Uneinen*, Unbestimmten und Unfertigen ebenso wie des *Vielen* und Partikularen *zumindest* möglich.³³⁶ Gerade das politische Denken von Castoriadis scheint hier eröffnende Einsichten anzubieten und der im modernen *politischen Imaginären* verschütteten *kollektiven Autonomie* einen Platz zu erkämpfen, ohne dabei dem Totalitarismus das Wort zu reden. Verschieben wir diese Fragen, bis uns die Zivilgesellschaft vor Augen geführt haben. Wichtig ist zu sehen, dass die Verweisungszusammenhänge nicht nur zwischen den Sphären bestehen, sondern auch innerhalb dieser.

335 Wir hatten bei Fraenkel gesehen, dass sich Repräsentation nicht notwendig am *empirischen Volkswillen* ausrichten muss.

336 Trautmann (FPI, S. 98f.) verweist auf eine Ambivalenz der Macht: Gleichzeitig ginge sie von allen und von niemandem aus. Mit der Verortung zwischen Befreiung und Selbstbindung knüpfe Lefort an Tocqueville an. Hinter *singulären Entitäten* wie dem *Volk* oder der *Nation* stehe keine diesseitige Entität, vielmehr müsse sie als Repräsentation eines *Abwesenden* verstanden werden. Dem Gedanken der gesellschaftlichen Selbstschöpfung und dem *empathischen Autonomiegedanken* von Castoriadis stehe Lefort folglich ablehnend gegenüber. (Vgl. FPI, S. 100, Fn. 31) Wichtig ist zu sehen, dass der Entzug selbst im Diesseits bleibt, würde doch jeder Verweis ins Transzendente die Macht idealisieren und damit zugleich auflösen.

2.3.2 Das Widerstehen der Vielen – Im Spiel und Spiegel der Macht

Den Gegenpol zur fixierenden Bewegung der Macht bildet die Emanzipation der Zivilgesellschaft, in der die *Dominanz* beständig infrage gestellt und die Ausweise staatlicher Autorität³³⁷ und Legitimität eingefordert werden. Aus der Sicht der Macht galt es, dass *Viele* zu ordnen, Spannungen aufzuheben und das Verbindende und Verbindliche zu definieren. Die Zivilgesellschaft verweigert sich diesen autoritären Zuweisungen von Totalität und Identität, von Sinn und Relevanz. Sie nimmt einerseits die politische Verantwortung selbst in Anspruch und leugnet die staatliche Befugnis, andererseits bleibt sie im Kontext des Staates, über den allein sie Ordnung, Struktur und kollektive Geltung erlangen kann. Zugleich steht der Absetzung des Staates von der Zivilgesellschaft eine ebensolche Distinktion der Zivilgesellschaft vom Staat gegenüber: Weil die zivilgesellschaftlichen Akteure dem Staat die Kompetenz und Berechtigung absprechen, *ihre* Konflikte darzustellen, rücken sie von seiner Ordnung und seinen Regeln ab, die sie als Zwang erfahren.³³⁸ Beide Bewegungen sind auch logisch verknüpft: Wie ein Unabhängigkeitsbegehren eine Bindung verlangt, von dem es sich löst, geht der Begründung von Ordnung ein Zugeständnis von Autonomie zuvor. Wiederum handelt es sich um einen ambivalenten Zusammenhang aus sich simultan be- und entziehenden Momenten.

»Was Tocqueville³³⁹ übersieht, wir jedoch heute zu betrachten im Stande sind, ist die Anstrengung, die jeweils an dem zweiten Pol, an dem die Gesellschaft versteinert, sich vollzieht oder erneut aufbricht. Diese Anstrengung enthüllt sich in der Erscheinung von Denk- und Ausdrucksweisen, die gerade gegen die Anonymität, die stereotype Sprechweise der Meinung zurückerobert werden: Da wären das Aufkommen von Forderungen und Kämpfe für solche Rechte, die den formalen Gesichtspunkt des Gesetzes außer Kraft setzen, das Aufbrechen eines neuen Sinns der Geschichte und die Entfaltung mannigfacher Perspektiven der Geschichtserkenntnis, bedingt durch die Auflösung der quasi organischen Dauer, die ehemals durch Gebräuche und Traditionen bestimmt wurde. Letztlich wächst die Heterogenität des gesellschaftlichen Lebens als Kehrseite der Beherrschung des Individuums durch Staat und Gesellschaft.« (FD, S. 291)

337 Im Sinne des Ansehens, der Anerkennung ebenso wie Berechtigung und der Urhebererschaft.

338 Auch Wagner weist darauf hin, dass die Macht unter einem permanenten Legitimationsdruck steht, den sie nur mit einer »*glaubhaften Erklärung der Funktion, die sie für die Identität und die rationale Ordnung der Gesellschaft insgesamt erfüllt*« (BFP, S. 27), abbildern könne. Sie verdecke ihre Partikularität durch einen Verweis auf ihren Dienst an einem *gesamtgemeinschaftlichen Ideal*, ohne dass sie so eine transzendente Instanz beanspruchen würde.

339 Anm. TB: Lefort wie auch Gauchet lassen sich an verschiedenen Stellen differenziert auf Tocquevilles Denken ein. Seitens Gauchets (1990a) findet sich ein Aufsatz in dem Sammelband Rödels, dem eine Vielzahl anderer Einlassungen gegenüberstehen, die allerdings einer Übersetzung harren. In Hinsicht auf Lefort (FEF) kann auf einen Aufsatz über Tocquevilles *Demokratie in Amerika* verwiesen werden, der von Macey ins Englische übertragen wurde. Bilakovics (2013) bemüht sich um die Klärung der Möglichkeit *demokratischen Despotismus* im Vergleich Leforts und Tocquevilles. Zu Tocqueville selbst siehe die Arbeiten Brogans (2006), Schösslers (2014) und Wolins (2003) sowie den Sammelband von Bluhm und Krause (2016).

Die staatliche Repräsentation des Konflikts reibt sich an der Eigenständigkeit und Selbstbehauptung der Zivilgesellschaft. Gegenüber der stellvertretenden Darstellung, Veräußerung und Übertragung sozialer Antagonismen wird ein heteronomes Potential postuliert, aus dem sich das emanzipative Aufbegehren und die Reklamation politischer Autonomie speist. Auch wenn beide Bewegungen der Zivilgesellschaft eignen, so entspricht die repräsentative Aufhebung des Konflikts doch eher der *Teilung*, wogegen sich die Autonomie diesem Bezug verweigert. Eine Verselbstständigung zivilgesellschaftlicher Resistenz ist indes problematisch und offenbart Defizite politischer Repräsentation. Die Frage ist nun, wie Lefort den Konnex zwischen zivilgesellschaftlichen Akteuren und der politischen Bühne, ihrer Darstellung (inhaltlich und formal) und Darstellern, fasst. Einen Hinweis gibt die Herleitung von Defiziten aus der politischen Transformation: Da nicht alle sozialen Spannungen von der Bühne aufgegriffen würden und der Staat zur Verkrustung, zum Festhalten am Status quo und zur Bevorteilung der Machthabenden neige, mindere sich das Potential an Sensibilität und Responsivität und gefährde die Aufnahme und Aufhebung *faktischer* sozialer Spannungen, womit sich sozialer Protest als ein Signal verschleppter dramaturgischer Erneuerung lesen lässt. Hier versteckt sich wiederum die Annahme eines *realen* Potentials der Gesellschaft: Einerseits kann sich die Gesellschaft nur indirekt wahrnehmen und ihre Identität nur über den Staat stiften, andererseits können sich *in* der Gesellschaft Verschiebungen und Veränderungen ergeben, die eine Reaktion auf Seiten der Dramaturgie nötig machen. Die Frage wäre dann, wie die Zivilgesellschaft es vermag, diese Unstimmigkeit in der staatlichen Darstellung überhaupt wahrzunehmen. Andererseits könnte der Entzug politischer Kompetenz, mithin die Teilung selbst, dem Selbstbestimmungsbedürfnis im Wege stehen.³⁴⁰ Wenn Demokratie mit dem emanzipatorischen Begehren souveräner Autonomie verbunden wird, ist offen, ob wir artikulierten Protest als Hinweis auf Mängel der Aufhebung, der Dramaturgie und Inszenierung verstehen oder als Anzeichen politischer Souveränität lesen.³⁴¹ Auf Leforts Verständnis dieser emanzipatorischen und egalitären Bewegungen kommen wir zurück. Halten wir zunächst die Unterscheidung zweier Modelle fest, wobei das erste im liberalen Sinne die Hoheit und Einhegung des Repräsentationsmodells betont, das zweite im Sinne Gramscis den Kampf der zivilgesellschaftlichen Kräfte gegen die *Hegemonie*.

Die Macht und die Zivilgesellschaft stehen, wenig überraschend, in einem ambivalenten Verhältnis: Beide Momente müssen einerseits ihren Zusammenhang, ihre *Übereinstimmung* und ihren Konnex behaupten, und andererseits auf einer Distanz, einer Enthebung und Fremdheit bestehen. Die Repräsentation tritt als Struktur und Verfahren

340 Die Zivilgesellschaft strebt einerseits nach Selbstbestimmung und Unabhängigkeit, und bleibt andererseits auf die Vermittlung staatlicher Bezüge verwiesen. Zugleich sind der Teilung Aspekte der Mit-Bestimmung, der Teilhabe und -nahme eingeschrieben, die wir weiter unten deutlicher herausheben werden.

341 Das Verständnis der emanzipativen Bestrebung darf dabei nicht dem Spiel und dem Personal der Bühne überlassen werden: »Unserer Ansicht nach geht es hingegen darum, diese Kämpfe von der Hypothek zu befreien, mit der die zur Macht strebenden Parteien sie befrachten. Hervorgehoben muß dagegen die Idee einer Gesellschaftsveränderung durch solche Bewegungen, die ihre eigene Autonomie zum Ziel haben.« (MP, S. 273)

zwischen beide Momente, das Repräsentierte und die Repräsentierenden sind aufeinander bezogen und zugleich räumlich unterschieden. Ihre Verknüpfung ist nicht reibungslos, sondern begreift neben gegenseitigen Affirmationen und Adaptionen auch Limitationen und Sanktionen ein: Wie die Repräsentanten genötigt sind, die *Vielen* und ihre *realen* Brüche darzustellen, ohne diese steuern zu können, ist den Repräsentierten selbst ein Zugang zur Bühne verwehrt, ihnen ist politische Teilhabe einzig vermittelt in der repräsentativen Aufhebung möglich.³⁴² Im Bezug beider Momente richtet sich ein Spiel von Verweisen ein, in welchen die Inszenierung keine Entsprechung einer Wirklichkeit, Ganzheit noch Vollständigkeit mehr verbürgen kann und die Stiftung des *Einen* eine symbolische Geste bleibt. So enthebt sich die Bestimmung der *faktischen* sozialen Spannungen beiden Momenten und entstammt eher einer ambigen, unentschiedenen Vermittlung.

*

Wie die Setzung der Macht bezieht sich die Resistenz der Zivilgesellschaft auf einen politischen Raum, dessen Definition (Gestalt und Grenzen) jedoch diffus und fragil bleibt. An den Versuchen staatlicher Abschließung kondensiert sich ein emanzipativer Widerstand, der explizit als Negation der Macht auftritt und implizit in ihren Bezügen verbleibt. Die Komplexität der Verweise, die Adaption und Abgrenzung, Öffnung und Schließung, die sich zwischen den Sphären einrichtet und in einem steten Ringen verbleibt, lässt sich ebenso an der ambivalenten Ausrichtung des Rechts nachvollziehen, das zwischen universalen Prinzipien und der konkreten Kodifizierung steht und den Momenten der *Instituierung* als vermittelnder Bezug dient. Die Rechtsverhältnisse könnten sich weder ab- noch Widerstände vollständig ausschließen und blieben so in einer Offenheit: Das geltende Recht verlange einerseits nach unbedingter, kollektiver Verbindlichkeit und widerspruchsfreier Akzeptanz, und werde andererseits permanent herausgefordert (und aktualisiert). In der Spannung zwischen der Autorität der Setzung und der Emanzipation des Widerstands könne sich zugleich eine *stillschweigende Übereinkunft* (MP, S. 262f.) der beiden Momente einrichten.

Den Versuchen der Macht, die *kollektive Identität* der Gesellschaft zu bestimmen, steht die Einforderung von Differenz und der Anerkennung des Differenten durch politische Bewegungen und zivilgesellschaftliche Akteure entgegen: »Sie [die politischen Bewegungen – TB] werden ständig von dem Anspruch angetrieben, daß die Bestrebungen der Minderheiten

342 Die Repräsentanten sind beständig mit der Skepsis und der Resistenz der *Vielen* konfrontiert, sie können diese *gegenhegemonialen* Potentiale weder auffangen noch befrieden, sondern sich nur dem Protest einseitig öffnen und hoffen, dass die *Vielen* ihnen glauben, die Spannungen Ausdruck im politischen Wettstreit finden und sich nicht zu einer *Gegenhegemonie* formieren. Eine mögliche Lösung wäre die Transformation sozialer Bewegungen in institutionalisierte Strukturen, in denen es dann Akteuren möglich wäre, *authentische* Konflikte in die Macht eintragen. Zur Bedingung hat diese Aufnahme die Anerkennung der institutionalisierten Politik und die Kontinuität der sozialen Anbindung der Bewegungen. Die Prozesse der Institutionalisierung der Grünen und des Bündnis 90 wären zu untersuchende Beispielfälle. Bei den Grünen und ihren Schwerpunkten der Ökologie und des Pazifismus zeigt sich schon oberflächlich, dass die Authentizität durchaus ambig, fluide und fragmentiert sein kann.

oder einzelnen Bevölkerungskategorien gesellschaftlich anerkannt werden.«³⁴³ (MP, S. 269) Gerade weil die Macht dem *Abwesen* des *Einen* ausgesetzt bleibt und ihre Autorität dem *Vielen* entnimmt, vermag sie den partikularen Bewegungen ihre Relevanz und ihre politische Qualität nicht abzuspochen. Um ihre eigene Distanz zum *Einen*, Allgemeinen und Ganzen zu überbrücken, beziehen sich die Bewegungen wiederum auf den Staat und dessen Setzungen: Zwar könnten die Selbstverständnisse dieser Bewegungen durchaus variieren, aber

»trotz ihrer Vielfalt ähneln sich die Initiativen der Minderheiten darin, daß sie in scheinbar paradoxer Weise die Idee einer Legitimität mit der Vorstellung einer Besonderheit verbinden. Diese Verbindung ist, ungeachtet der jeweiligen Beweggründe und Auslösebedingungen der Minderheitenproteste, ein Beleg für die symbolische Wirksamkeit des Rechtsbegriffs. Demgegenüber sind auf Interessen beruhende Forderungen ganz anderer Art.«³⁴⁴ (MP, S. 270)

Die sozialen Proteste³⁴⁵ zeichneten sich durch den genuinen Bezugspunkt eines *Rechtsbewusstseins* aus, das ebenso durch die Anerkennung der Geltung und Autorität des Rechts wie durch ein expansiv-transgressives Moment gekennzeichnet ist, das über das gegebene Recht hinaus will und hierfür auf tiefer liegende, zugleich auch vom geltenden Recht in Anspruch genommene Prinzipien, Ideale und Werte rekurriert.³⁴⁶ Das *Rechtsbewusstsein* beziehe sich auf eine kulturelle Normativität, die sich in demokratischen Gesell-

343 Das erneuernde Moment zivilgesellschaftlichen Protests ist angesichts der Abschließungstendenzen der Machtsphäre relevant: »Doch bestärkt uns diese Schlußfolgerung lediglich in der Überzeugung, daß sich nur aus dem Schoße der Zivilgesellschaft heraus, unter dem Zeichen des unbestimmten Erfordernisses, Anerkennung der Freiheiten und des wechselseitigen Schutzes ihres Gebrauchs, eine Gegenbewegung behaupten kann, die jener Dynamik entgegenwirkt, die die Staatsmacht immer schneller ihrem Ziel entgegenreibt.« (MP, S. 271)

344 Die Bezugnahme auf Menschenrechte ermögliche die Referenz, Reverenz und Konzentration zivilgesellschaftlichen Protests und die Loslösung aus dem Gesetzten. (Vgl. MP, S. 262)

345 Die Formen sozialen Widerstands lassen sich somit nach dem Grad der Universalisierbarkeit ihrer Ansprüche unterscheiden. Das autorisierende Prinzip hinter den Forderungen *egalitärer* Proteste sei die Gleichheit, mithin ein Anspruch auf Gleichberechtigung und Gleichbehandlung. Diese Proteste legitimierten sich über eine Besonderheit, die sie den anderen *Teilen* ebenso zuständen. *Interessengeleiteten* Proteste begegnet Lefort dagegen mit Skepsis, ginge diesen jenes universalistische Prinzip doch ab. Ihrem Fokus auf *Interessen* fehlen Verweise auf universale, egalitäre und kommunale Horizonte, sie blieben partikulare und egoistische Wünsche von Minderheiten.

346 Das Recht wird vom gesellschaftlichen Widerspruch nicht als hegemoniale und heteronome Setzung des Staates aufgegriffen, sondern kann ihm als positive Referenz dienen, auf die sich der Staat selbst stützt und von dessen Geltung er nicht abrücken kann. Würde der Staat die Autorität der Prinzipien hinterfragen, könne er sein Recht in der Folge nur noch als partikulare Willkür auffassen: »Wenn das Recht gegen die Bestrebungen der Staatsgewalt, ihren Imperativen gemäß über ihren Machtzuwachs zu entscheiden, geltend gemacht wird, wird diese nicht frontal angegriffen. Vielmehr attackiert es sie auf versteckte Weise. Und indem es sie sozusagen umgeht, rührt es gerade an jenes Zentrum, aus dem es die Legitimation seines eigenen Rechts auf die Zustimmung und den Gehorsam aller schöpft. Was es also zu denken gilt, ist der Sinn jener Konflikte, die gleichzeitig das Faktum der Macht wie auch die Suche nach einem neuen Bewußtsein der Differenzen im Recht voraussetzen. Diese Konflikte sind zunehmend kennzeichnend für die modernen demokratischen Gesellschaften.« (MP, S. 270) In den Worten Mouffes beruft sich also die Gegen-Hegemonie auf die Selbstausweise der Hegemonie und kann so ihre

schaften von der unbedingten *Autorität* geltenden Rechts löse und stattdessen die *symbolische Dimension* des Rechts akzentuiere: So verweise das *Rechtsbewusstsein* einerseits auf Prinzipien, die öffentlich anerkannt seien und die sich gleichzeitig nicht von konkreten Ordnung einhegen oder in Kodizes final übersetzen ließen; andererseits würde sich die *Leere des Ortes der Macht* auf die Gesetze verlängern und die Legislative dem kollektiven Ganzen überantworten, das sich selbst in seinen Gesetzen bestimme und wahrnehme.³⁴⁷ Die Unvollkommenheiten der Setzungsversuche der Macht werden von der Zivilgesellschaft offengelegt und Defizite des institutionalisierten Rechts reklamiert. Zugleich bleibe die Zivilgesellschaft an die politische Ordnung des Staates gebunden, widersetzt sich doch ihr Idealismus und Rigorismus unbedingter Prinzipien konkreten Manifestationen. Die Differenz zwischen dem konkreten Recht und dem *Rechtsbewusstsein* sei zwar irreduzibel, problematisch werde sie erst ab einer bestimmten Intensität. Im Regelfall schließe ihre Reibung nicht in eine Unterminierung und Delegitimierung des konkreten Rechts um, sondern sei ihr als Impulsgeber und Resonanzkörper beigeordnet.³⁴⁸

Das Recht verweist nach Lefort nicht also einseitig auf die Macht, sondern dient auch der Zivilgesellschaft als positiver Anknüpfungspunkt. Auch wenn die Kodifizierung und die Durchsetzung des Rechts an den Staat gebunden bleibe, könne es der Zivilgesellschaft als Motiv und Grundlage ihrer Ansprüche dienen.³⁴⁹ Dies kann letzterer einerseits gelingen, indem sie die politische Repräsentation des *Vielen* akzentuiert: Um ihre Rechtssetzung zu autorisieren, müssten sich die Inhaber der Macht (auch) auf die partikularen Interessen berufen, denen nachzukommen sie behaupten. Gerade weil der Staat sich in seinem Selbstverständnis als Repräsentant der Pluralität geriert, können die *Vielen* just diese Entsprechung einfordern und auf ihre Präsenz und Relevanz dringen. Der Staat muss das Recht einerseits verobjektivieren und seiner alleinigen Verfügung unterstellen, andererseits bleibt er in seiner Gesetzgebung stets auf das *Viele* als *Autor*, Motiv und Ursprung verwiesen und muss deren Ansprüche zumindest anerkennen.³⁵⁰ Andererseits stellt sich der Staat in den Horizont der universellen Prinzipien, Normen und Rechte und inszeniert sich als deren Garant. Auch diesen Anspruch nimmt die Zivilgesellschaft

Einsprüche als eigenen Willen der Hegemonie formulieren. Die Hegemonie wiederum kann sich nur zum Preis der Unterminierung ihrer eigenen Geltung den Forderungen entziehen.

347 Im Rechtsbewusstsein ließe sich ein Potential an Teilhabe finden, welches sich von der Absetzung des institutionalisierten Rechts unterscheide. (Vgl. MP, S. 265)

348 Auch in stabilen politischen Ordnungen und Rechtsverhältnissen kann es demnach im Einzelfall zu derartigen Umschlägen kommen.

349 Gauchet verweist auf integrative Bezüge des kollektiven Rechts, die Räume und Zusammenhang (räumlich und sinnlich) stiften: »Denn das Außen, auf das die Macht hinweist und von dem aus das gesellschaftliche Ganze Sinn und Gestalt des Ganzen annimmt, muß als Ort des Gesetzes bezeichnet werden. Ein Ort, von dem aus gesehen ein gemeinsames Maß zwischen den Menschen existiert, insofern ihr kollektives Leben sich nach Maßgabe einer Regel entwirft. Wenn es ein Gesetz für die Menschen gibt, so nur, weil sie ihr Tun in bezug auf das Tun der anderen denken. Die Regel ist genau das, was die Vermittlung und die wechselseitige Durchdringung der verschiedenen Aktivitäten der Individuen sichert.« (TE, S. 229f.)

350 Der Sphäre des Staates ist zugleich ein beharrendes, regressives Moment und infolge ihrer Responsivität gegenüber gesellschaftlichen Antagonismen auch ein progressives Moment eingeschrieben. Diese Ambivalenz garantiere Stabilität bei gleichzeitiger Abschöpfung und Transformation der zivilgesellschaftlichen Dynamik.

auf, stellt der Normativität universeller Prinzipien eine *Faktizität* gegenüber und reklamiert eine politische Reaktion. Gerade weil die Menschenrechte (wie die Gleichheit aller) zum normativen Fundament des Staates gehören, können sie von der Zivilgesellschaft eingefordert werden.³⁵¹ Zugleich dient die Berufung auf die Menschenrechte auch der Zivilgesellschaft als universale Extension ihrer partikularen Eingaben.³⁵²

Auch wenn die Macht zugleich auf ihrer Distinktion und Autorität bestehen und sich als Garant des *Einen* behaupten muss, darf sie sich den Eingaben und Forderungen der Zivilgesellschaft nicht verweigern.³⁵³ Dieses verwiesen auf gesellschaftliches Konfliktpotential, das noch keinen Eingang auf die politische Bühne gefunden habe und somit ein Defizit politischer Repräsentation anzeige.³⁵⁴ Ignoriere der Staat die dramaturgische Innovation der Zivilgesellschaft, dann verkenne er zur Politisierung strebende soziale Konflikte und schließe sich gegenüber *realen* Veränderung ab, konterkariere seine Funktion (der Repräsentation) und delegitimiere letztlich seine Autorität.³⁵⁵ (Vgl. MP, S. 266) Eine Destabilisierung sei nicht das eigentliche Ziel des zivilgesellschaftlichen Protestes, diese sei eher die Folge der Verweigerung staatlichen Institutionen, die Veränderungen wahrzunehmen, anzuerkennen und zu übersetzen. Die Proteste positionierten sich von sich aus ebenso wenig *außerhalb* des Rechts, sie bezögen sich auf geltende Normen und richteten ihre Forderungen an entsprechende politische Institutionen. Zugleich hemmten die Selbstidealisierung und Distinktion der Macht ihre Rezeptivität und Responsivität. Auf der einen Seite steht demnach die Hypostase der gesetzten Ordnung, die sich gegen Veränderungen und äußere Einflussnahmen abschirmt; auf der anderen Seite steht das *Begehren* der Zivilgesellschaft, die Defizite des institutionalisierten Rechts mit Bezug auf *übergeordnete* Prinzipien behauptet und dessen Anpassung und Korrektur verlangt.³⁵⁶ (Vgl. MP, S. 267f.) In dem komplexen Konnex zwischen dem Staat und der Zivilgesellschaft, zwischen den Versuchen der Abschließung und der Öffnung, richtet sich

351 Als Beispiele von Rechten, die der Staat eigentlich zuzugestehen widerstrebe, nennt Lefort (MP, S. 263) das Recht auf Streik, Arbeit und soziale Sicherheit. Wenn wir an den sogenannten *Bundestrojaner* denken, scheint ebenso das Recht auf Privatsphäre zumindest von ähnlichen Tendenzen betroffen.

352 Die Universalität der Menschenrechte ermöglicht die Loslösung zivilgesellschaftlicher Stellungnahmen aus der staatlichen Vermittlung. Wie wir bei Rawls und Habermas sahen, geht mit der Ausrichtung am Allgemeinen die Schwierigkeit einher, konkrete Entscheidungen und kollektive Setzungen zu begründen. Wenn die Menschenrechte demnach als Bezugspunkt der Zivilgesellschaft dessen Eigenständigkeit zu garantieren vermögen, sind die Aspekte kollektiver Gestaltung und Verbindlichkeit umso diffiziler.

353 Auch Lefort (R, S. 79) verweist auf den prinzipiellen Anspruch demokratischer Ordnungen, die Meinung eines Jeden anzuerkennen, zu berücksichtigen und einen Ausdruck zu verleihen.

354 Gleichwohl gäbe es Einzelfälle von Konflikten, die sich nicht politisch verallgemeinern oder umsetzen ließen.

355 Selbstredend sind diese Protestartikulationen in der Regel nicht gesellschaftsumfassend, sondern limitierte und partikuläre Phänomene. Gleichwohl könnten sie in summa doch Ordnungsverhältnisse destabilisieren.

356 Infolge der gesellschaftlichen Veränderung, bekundet durch die zivilgesellschaftliche Protestartikulation, entstehe ein Legitimitätsdefizit des konkreten Rechts: Wenn dessen Rechtfertigung weder über die Repräsentationsfunktion noch über die Berufung auf höhere Prinzipien möglich ist, dann bliebe nur noch die Objektivierung des Status quo und die Einhegung gesellschaftlichen Aufbegehrens über Demonstrationen des staatlichen Gewaltmonopols. Diese beiden Quellen von

mit dem Recht ein ebenso komplexer Bezugspunkt ein, der zwischen positiven und negativen sowie konkret-partikularen und abstrakt-universaler Referenzen schwankt. (Vgl. MP, S. 264)

*

Das Verhältnis der Zivilgesellschaft zum Raum und zur Logik der Macht ist komplex: Einerseits offeriert die Macht einen Kontext, *in* dem und *über* den sich die zivilgesellschaftlichen Akteure verorten. Die staatliche Ordnung dient dem *Vielen* als Struktur, Motiv und Objekt, sie entzieht der Zivilgesellschaft Konfliktpotentiale und ermöglicht ihr kollektive und partizipative Bezüge. Wie die *gegenhegemoniale Herausforderung*³⁵⁷ der Zivilgesellschaft in die *Instituierung* eingelassen bleibt, ist sie an die Garantien der Macht gebunden, da ihr selbst weder die Aufhebung ihrer Teilung und Pluralität noch die Stiftung des *Einen* und Ganzen aus sich selbst möglich ist. Der *äußere* Bezugspunkt der Macht versichert der Zivilgesellschaft ihre Identität und erlaubt ihr die Einnahme einer Position über der reinen Differenz. Trotz ihrer Distinktion vermitteln sich beide Räume in diesem Angebot des *Einen*:

»Zugleich soll aber das von der Macht beanspruchte und proklamierte Wissen über die Totalität jene mit der Zivilgesellschaft versöhnen und in einer engen Einheit verschmelzen, mit einer Zivilgesellschaft, die nun ihrerseits von den Antagonismen befreit ist, von denen sie zunächst zerrissen wurde.« (ÜdD, S. 105, vgl. FD S. 295)

Entgegen der Ausrichtung an den Kontexten entzieht sich die Zivilgesellschaft zugleich den Setzungen und Ansprüchen der Macht und akzentuiert ihre unabhängige Position und Ambition: In den versuchten Bestimmungen des Staates sieht die Zivilgesellschaft heteronome und hegemoniale Impeti, gegen deren Ordnung, Disziplinierung und Diskriminierung sie sich verwahrt.³⁵⁸ Die Macht wird als etwas Fremdes und *Anderes* er-

Legitimität und Autorität sind in enge Grenzen verwiesen, zumal sie dem Wesen moderner Demokratie widersprechen.

357 Ein Begriff, den Lefort nicht verwendet, der aber die zivilgesellschaftlichen Interpretationsbestrebungen der gesellschaftlichen Wirklichkeit passend beschreibt und daher Verwendung finden soll.

358 Leforts (DnU, S. 52) Essay über die im Mai 1968 geschlagene *Bresche* akzentuiert die erstarrenden Momente der Macht, welche die zivilgesellschaftliche Teilhabe zu überformen und stillzustellen versuche. Dies zeige sich nicht nur an den damaligen Ereignissen, sondern ebenso in den Bestimmungsversuchen der *Wahrheit* des Vergangenen im Zuge des Jubiläums. Diesen Festschreibungen der Macht entgegen müsse sich eine *Entzifferung* des konkreten politischen Horizonts der studentischen Initiative die Kontexte von *Repression* und Stagnation wieder aneignen. (Vgl. DnU, S. 57f.) Die Evidenz und Originalität von sozialen Hierarchien, von Zuteilung von Macht und Ohnmacht, müssen als Abschließungsversuche der Macht begriffen werden. (Vgl. DnU, S. 63) Zugleich könne im Ereignis des Mai die Erfahrung eines gemeinsamen *Machthandelns* (Scheulen) nachvollzogen werden, einer kooperativen Teilhabe an einer gemeinsamen Öffnung und der Eröffnung eines Gemeinsamen, die beide, das *Ko* und das *Werk*, konvergieren und konvergieren. Diese Verknüpfung von Macht und *Ko*/operation verbindet Lefort mit Arendt, wie Scheulen (EuG, S. 16f., auch S. 12f.) verdeutlicht. Das Schlagen der *Bresche* gleiche dem *Anfangen*, dem »kreatürliches« *Beginnen*« (EuG,

fahren, ihre *objektiven* Einsichten in das Wissen, das Wahre und das Rechte verlieren an Glaubwürdigkeit, Legitimität und Geltung.³⁵⁹ Im Verhältnis der Zivilgesellschaft zur Macht sind beide Bewegungen, der Be- wie der Entzug angelegt, ohne das eine hervortreten würde oder sich als Wesentliche oder Ursprüngliche deklarieren könnte.

Die Frage ist, ob die *gegenhegemoniale* Profilierung der Zivilgesellschaft auch auf die politischen Institutionen, die Repräsentation und die politischen Verfahren der Macht ausgreift. Entscheidend ist es hierbei, ob die zivilgesellschaftlichen Proteste inner- oder außerhalb des institutionellen Rahmens formuliert werden: Einerseits verorten sich die sozialen Bewegungen außerhalb des politischen Repräsentationssystems und zeigen eine ungenügende Übersetzungsleistung dieser Institutionen an. Zugleich hebt Lefort die bleibende Orientierung zivilen Protestes an der institutionalisierten Ordnung und dem gesetzten Recht hervor: Die Opposition der sozialen Bewegungen begnüge sich mit einem punktuellen Reform- und Korrekturbegehren, ihr Abstand von den staatlichen Setzungen begrenze sich auf einzelne Fälle und tangiere nicht die Autorität der Rechtsordnung.³⁶⁰ So wie die Petitionen nicht die Aufhebung der Geltung des Rechts bezwe-

S. 17) und der Loslösung aus Bindungen. Siehe zu Arendt und dem *Beginnen* auch eine Arbeit Marcharts (2005).

Autonomie und Emanzipation lösen sich von politisch-programmatischen Ansprüchen und genügen sich darin, der Autorität, dem Gesetz und der Macht zu widerstehen. (Vgl. DnU, S. 48f.) Gerade weil der Protest ohne Hierarchie, ohne Struktur, Ordnung und Plan war, konnte er sich dem Einfluss der Macht entziehen und Rekurse auf Ursprünge, Gründe sowie subjektive oder objektive Positionen vermeiden. In der *Wahrheit eines Augenblicks* entfiel die Bindung an einen *Auftrag* ebenso wie die Notwendigkeit der (äußeren) *Legitimation*. (Vgl. DnU, S. 51) Die Assoziation bildete sich um eine unmittelbare, für sie fassbare Aufgabe, »deren Ziel sich vorzustellen sie nicht versuchen, die aber durch die von ihr implizierte radikale Infragestellung der spezifischen gesellschaftlichen Verhältnisse innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft revolutionär ist.« (DnU, S. 59) Der Macht wurde keine bessere entgegengestellt, sondern in ihrer Verdeckung offenbart und so die Gesellschaft über ihre Selbsttäuschung aufgeklärt und motiviert. (Vgl. DnU, S. 71) In seiner Relektüre seines Essays zwanzig Jahre später nimmt Lefort (R, S. 90f.) es als Mangel wahr, neben dem Pol der *wilden Demokratie* nicht auch das rezeptive Moment der Macht, die Aufhebung des Antagonismus, besprochen und so die Offenheit des Staates für Erschütterungen unterschätzt zu haben. Lefort stellt der Affirmation des Pluralen einen Pol der Macht gegenüber, von dem sich diese absetzt und mit dem sie sich formiert. Die beanspruchte Grund- und Selbstlosigkeit des zivilgesellschaftlichen Widerstands, seine Unbedingtheit und Unabhängigkeit, bleibt als versuchter Selbstausweis Teil der gesellschaftlichen *Informsetzung*. Demokratie integriere als politische Ordnung die Uneinigkeit als Konflikt und ermögliche eine Selbstöffnung der Gesellschaft auf ihr zersplittertes Selbst. Zugleich ist der Ordnung selbst, ihren Komponenten und Strukturen das *Eine* irreduzibel entzogen. Weiterführend: Abensour 2012a und 2012b sowie Marchart 2013b.

359 In der Varianz der Bestimmung des *Faktischen* zeigt sich die Bindungskraft des Staates: Je ungenügender die Aufnahme gesellschaftlichen Konfliktmaterials durch den Staat ausfällt, umso ausgreifender sollte sich die autonome Bestimmung der Wirklichkeit durch die Zivilgesellschaft ausnehmen.

360 Auch die Öffentlichkeit vermag sich nicht aus der Eingelassenheit in die Spannung der Teilung zu lösen. Wenn Wagner die Diskursöffentlichkeit Habermas' mit dem Ansatz Leforts verbinden will, wäre es nötig, die Bindungsmechanismen öffentlicher Diskurse zu bestimmen. Auch diese bedürfen der Kontexte der Macht.

cken, so markiert ziviler Ungehorsamen eine Ausnahme, die die Regel schützen will.³⁶¹ Die emanzipatorische Herausforderung der Ordnung bestätigt diese zugleich, auch weil die sozialen Bewegungen ihrer Anerkennung bedürfen: Ihre Reformanregungen verlangen die Fortdauer der Geltung, Autorität und Würde des Rechts. In der Logik der Absetzung hingegen treten die Heteronomie, Exklusion und Diskriminierung staatlicher Bestimmungen hervor, die positiven Anschlüssen entgegenstehen: Aus der Sicht zivilgesellschaftlicher Akteure setzt sich die Macht über sie hinweg und entmündigt sie, die staatliche Beanspruchung von Allgemeinheit und Objektivität kaschiert nur deren Willkür, die politischen Stellvertreter stehen nicht für sie ein und ihre Ordnung schlägt um in eine Repression. Die Autonomie des Sozialen entzieht dem Staat die Kompetenz und die Autorität kollektiver Bestimmung. Ihr normativer Horizont universaler Prinzipien trägt die Proteste über konkrete politische Ordnungen hinaus und lässt eine Beruhigung und Einhegung kaum noch zu. Der Absetzungsbewegung selbst fehlen Hemmnisse ihrer Radikalisierung, zugleich steht sie mit der Logik und dem Raum der Macht in einem symbolischen Verweisungszusammenhang, die Ordnung des/r *Vielen* bleibt im Spiegel der Macht. Auch die Bindung beider Momente an eine *Instituierung*, mit der die Bildung bestimmter Bezüge des *Ko* einhergeht, schränkt ihre Divergenz wiederum ein. Die Setzung der Macht und die Auflösung der Emanzipation sind beide bestimmten Kontexte und kollektiven sowie kommunalen Bezügen ausgesetzt, aus denen sie sich nicht zu lösen vermögen.³⁶²

361 Die Debatte des zivilen Ungehorsams war in einer bestimmten Zeit (Anti-AKW-Bewegung, Aufrüstungsfrage usw.) höchst aktuell, siehe Habermas (1985) und Dubiel, Frankenberg und Rödel (1989). Im Zuge der Proteste um *Stuttgart 21* (Vgl. Nagel 2016) und *occupy* (Vgl. Azzellini/Sitrin 2014) kam eine, zumindest bislang, überschaubare Renaissance dieser Diskussion auf. Siehe allgemeiner zum politischen Protest Della Portas (2015).

362 Cohen (2013) hebt die Korrelation und -variation von Demokratie und Menschenrechten hervor, die in ihrer Affirmation politischer Emanzipation konvergierten. Das Verständnis der Menschenrechte Leforts bietet nach Cohen den Vorteil, weder dem liberalen Individualismus noch dem Vorwurf ideologischer Abhängigkeit Seitens des Marxismus zu entsprechen und den Menschenrechten stattdessen ein eigenständiges *Register* und eine genuine Logik zuzuerkennen. Wie die Demokratie markierten die Menschenrechte eine *Reaktion* auf die Gegenwart der Teilung und Unsicherheit und eine Aktualisierung von *Freiheit und Kreativität*. In den Menschenrechten drücke sich ein genuines politisches Bedürfnis aus, das sich im Moment ihrer Deklaration *präsentiere*. Die Präsenz der Menschenrechte und ihre politischen Implikationen führten zu einer Neuordnung des politischen Raums wie sie eine neue symbolische Referenz im Sinne eines *Legitimationsprinzips* einführten. (Vgl. ebd. 127f.)

Einerseits richte sich mit den Menschenrechten, speziell inform politischer Partizipations- und Kommunikationsrechte, ein Raum *politischer Öffentlichkeit* ein, der sich aus der Bindung der Macht löse und qua eigener universal-abstrakter Autorität sowohl Menschenrechtsverstöße (*injustice, oppression, arbitrary governmental practices, and so on*) anprangere als auch die *Beteiligung* und *Verantwortung* am *öffentlichen politischen Leben* einfordere. (Vgl. ebd., S. 128 – 131) Lefort löse sich hierbei von einem *atomistischen*, individuellen Verständnis der Menschenrechte und betone deren kooperative Anlage positiver Freiheits- und Partizipationsrechte. Die Allgemeinheit und Unbedingtheit der Menschenrechte ermöglichten die Entbindung aus staatlichen Vorgaben und mit dieser die Inanspruchnahme einer eigenständigen Position und Geltung. Neben diesem *Zirkulationsraum politischer Ideen* seien die Menschenrechte auch in einem weniger abstrakten Sinne politisch: Die *Erklärung* und *Mobilisierung* von Rechten, ihre konkrete Behauptung und Einforderung setzt sie in bestimmte Kontexte politischer Ordnung und Gestaltung: Um ihre Kritik zu platzieren, ist sie an

Die zivilgesellschaftlichen Proteste stehen ebenso unentschieden zwischen Konvention und Konfrontation wie zwischen universalen und konkreten Horizonten: Wie sie die staatlichen Setzungen ablehnen und bestätigen, schöpfen sie ihre Motivation und Legitimität sowohl aus dem gegebenen Recht wie aus abstrakten Prinzipien. Wenn wir nun mit Lyotard (1977) das Auseinanderfallen politischer Identitäten und Ordnungen in eine unüberschaubare Pluralität bedenken, und zum anderen die vielfachen und vielgestaltigen politischen wie rechtlichen Ebenen und Relationen (von kommunal über europäisch

die Ausübungsweise der Macht verwiesen, ohne zugleich deren Einflussbereich zu obliegen. Drittens wären Menschenrechte und Demokratie in Hinsicht des Symbolischen verknüpft: Beide teilen die Ungewissheit, die Offenheit und das Fehlen jeder Definition und Perfektion. Die Erklärung der Menschenrechte markiere einem Prozess, in dem es weniger um die Kohärenz der Rechte als um ihre Realisierung mit ihrer Deklaration geht. Mit Arendt könnte man von der Artikulation des *Rechts auf Rechte* sprechen. Cohen lässt hier einen relevanten Unterschied beiseite, der nicht im *Fehlen des Einen* und der daraus resultierenden Ungewissheit besteht, sondern in der *Präsentation*: Wenn die Demokratie als fallibles Provisorium auftreten kann, müssen Menschenrechte ihre Allgemeinheit, Autorität und Geltung *unbedingt* einfordern. Die Menschenwürde kann sich nicht als offenes Experiment begreifen, als zum Scheitern verurteilter Versuch. Ihr symbolischer Zusammenhang hebt die Differenz der Konditionen ihrer Realisierung nicht auf.

Cohen geht es nicht um den Konnex der Momente der *Instituierung*, in dem der Bezug emanzipativen Aufbegehrens und der Kontexte der Ordnung offengelegt würde. Die Abstinenz und Latenz der Macht resultiert aus Cohens spezifischen Fokus, in dem die emanzipativen Aspekte hervortreten und die Zivilgesellschaft einen Status der Autonomie, -logie und -matie erlangt. Infolge der Gleichsetzung von Demokratie und Emanzipation wird die Macht zu einem externen Faktor demokratischer Praxis, deren Bestimmungsversuche der Zivilgesellschaft als Motiv, als Grund der Absetzung und Einforderung dienen. Ebenso bleibt die notwendige *Annahme* der Menschenrechte Seitens staatlicher Autorität in Cohens Ausführungen außen vor – zumindest bis sie diese als Anknüpfungspunkt emanzipativen Protests internationaler Akteure einführt. Diese Verschiebung resultiert aus der Schwerpunktsetzung Cohens, in deren Perspektive weniger die Konditionen der Setzung hervortreten als die *Selbstaussage* der Zivilgesellschaft, in denen den Menschenrechten eine relevante Position zukommt. Auch wenn Leforts Denken der Demokratie selbst ambig bleibt (vgl. Doucet 2013, S. 166f.) und der Lesart Cohens – wie auch den Arbeiten Abensours (2012a) – Anknüpfungspunkte bietet, ist unser Zugang ein anderer. Einerseits ist in Hinsicht der Selbstorganisationskompetenz des Sozialen darauf hinzuweisen, dass es nach Lefort keine machtfreien Sozialbeziehungen geben kann und die Verabschiedung der Macht eher als Versuch ihrer Verschiebung und *Verbergung* zu verstehen ist. Andererseits entstehen durch die Distinktion der Momente der *Informsetzung* veritable Komplikationen: Weder kann die Evidenz der Menschenrechte einer positiven Setzung der *Vielen* entstammen, bleiben diese doch eine unübersichtliche, polyphone Pluralität, noch aus dem Menschenrecht selbst hervorgehen, bleibt das Konzept doch selbst uneindeutig und offen und genügt sich in der Affirmation notwendig vage bleibender Konzepte von Freiheit, Gleichheit, Gerechtigkeit und Sicherheit. Die Bestimmung und Ausräumung der Prinzipien, die Ermöglichung ihrer Ordnung und Subsumtion und das Erfordernis der Bindung, der Verbindlichkeit, bedarf wiederum einer Institution der Macht, an der sich wiederum die Renitenz der Menschenrechte bilden sollte. Kurzum lässt die Emanzipation keine positive politische Formation zu, sie verbleiben in der Leere des Allgemeinen und im Wegfall der Bestimmung. Ohne den Kontext staatlicher Setzungen, in denen Menschenrechte zugleich definiert und als Norm anerkannt werden, bleibt ihre Einforderung ort-, kontur- und letztlich kraftlos. Die sicherlich streitbare These ist hierbei, dass sich die Eindeutigkeit, Relevanz und Verpflichtung der Menschenrechte mit ihrer staatlichen *Annahme* ergibt und erst dann dem zivilen Protest als Folie, als positiver wie negativer Grund zu dienen vermag.

bis global) mit in Betracht ziehen, stellt sich die Frage, warum sich das *Viele* einerseits mit einer passiven und reaktiven Ausrichtung begnügen und sich andererseits vorgegebenen Ordnungen fügen sollte. Kurzum ist die setzende und ordnende Position des *Einen* ebenso fluide und gebrochen wie die sozialen Akteure. Wenn das kodifizierte Recht verschiedenen Instanzen entspringt und keinem eindeutigen Ursprung, keinem Autoren mehr zuweisbar ist, vermag es dann noch dem Protest als integrativer Reibungspunkt zu dienen? Offen bleibt daneben der Umgang mit interessengeleitetem Protest sowie Versuchen politischer Gestaltung, die nicht die emanzipierende Freiheit *von*, sondern die souveräne Freiheit *zu* auf ihrem Schilde tragen. Die Gestaltung kollektiver Zusammenhänge und die Legitimation einer Verbindlichkeit bedarf weit anspruchsvollerer Ausweise als eine rein negative Ablehnung staatlicher Diskriminierung.

Nach Wagner lässt sich mit der *Öffentlichkeit* eine weitere, tiefere *demokratische Struktur* neben der Repräsentation einführen: Bezeichne diese einen konkreten Ausdruck der *Informsetzung*, eröffneten sich mit der Öffentlichkeit *fundamentale* Prozesse der *Instituierung*.³⁶³ Die Repräsentation stehe selbst in einem Horizont der kooperativen Aneignung eines kollektiven politischen Projekts:

»Die politische Repräsentation in ihrer symbolischen Dimension der Inszenierung einer politischen Gemeinschaft setzt ja die Fähigkeit von Individuen und sozialen Gruppen voraus, sich überhaupt in einer gesamt-gesellschaftlichen Situation und deren Entwicklung wiederzuerkennen, sich selbst als eine mehr oder weniger große soziale Kraft zu verstehen, die in den gesellschaftlich relevanten Entscheidungen in Betracht gezogen wird.« (RMÖ, S. 139)

Einerseits gehe es darum, dass sich die gesellschaftlichen Akteure als *Teil* eines kollektiven *Ganzen* verstünden und andererseits, dass sie sich ihres politischen Einflusses bewusstwürden. Zugleich geht es auch Wagner nicht um eine direkte politische Beteiligung, die Formulierung im Passiv bezeugt die bleibende Distinktion der Sphären der Macht und der Emanzipation: Die *Selbstermächtigung* einer Öffentlichkeit ist zunächst Teil der Zivilgesellschaft und lässt sich weder auf die staatliche Sphäre übertragen noch als Ausdruck *direkter* Beteiligung verstehen. Die Rezeption und die Zuerkennung ihrer gesamt-gesellschaftlicher Relevanz verbleibt bei den Repräsentanten, womit der Einfluss der Öffentlichkeit sich auf die Erwartung und Hoffnung der Teile reduziert, eben weil sie sich als Element des Ganzen wännen, beachtet und anerkannt zu werden. Zugleich müssen die Effekte der Öffentlichkeit auf den Staat *offensichtlich* sein, um dieser die Möglichkeit zu bieten, ihre *eigenen* Eingaben im System *beobachten* zu können. In diesem Verhältnis bleibt der Staat etwas Äußeres, ein Objekt, an dem die Öffentlichkeit ein-

363 Diese *Fundamentalität* scheint auf eine Authentizität zu verweisen, eine unverzerrte Echtheit. Die Öffentlichkeit enthebt sich indirekter Bezüge, Zusammenhänge und der staatlichen Kontexte. Ihre *Tiefe* kann somit entweder als eigenständige und unabhängige Instanz in der Teilung und *Informsetzung* verstanden werden, oder als Absetzungsversuch der Zivilgesellschaft von der Macht, der aber gleichsam in diesem Verhältnis bleibt.

seitig und explizit ihr eigenes Wirken erfahren soll. Weil so das Korrelationsverhältnis der Räume in Richtung einer Autonomie der Zivilgesellschaft verschoben wird, ergibt sich die Frage nach den Konsequenzen dieser Asymmetrie. Zugleich versteht Wagner die Öffentlichkeit als eine Korrektur, da die repräsentative Vermittlung politischen Wettbewerbs nicht hin reicht, den *Vielen* ihre Teilhabe am Kollektiven zu eröffnen.

Die Öffentlichkeit stiftet einen offenen Kommunikationsraum, in dem sich die Teile einerseits in einem kollektiven Bezug begegnen und sich andererseits in ein spezifisches Verhältnis zum Staat begeben. So beansprucht die Öffentlichkeit eine Eigenständigkeit, die sich dem symbolischen Verweisungszusammenhang der Sphären enthebt: Anstelle des Spiegels der Macht entnimmt sie ihre Ordnung und Relevanz einer Selbstaufklärung und -vergegenwärtigung, die sie gegenüber der Macht behauptet. Die *politische Öffentlichkeit* markiert einen Raum, »in dem gesellschaftliche Kräfte ihre Interessen artikulieren, sich selbst, ihre eigene Stärke und ihre Erfolgsaussichten erfahren und schließlich gegebenenfalls ihre Ansprüche auf Einflussnahme in gesellschaftsrelevanten Entscheidungen manifestieren.« (RMÖ, S. 141) Die Frage ist, wie *Stärke*, *Relevanz* und *Erfolg* bemessbar sind, wenn sich der Raum des Sozialen selbst weder zu verstehen noch zu schließen und zu ordnen vermag, weder von Innen noch von außen. Ebenso setzt die Relevanz eine Relation voraus, die eine Einsicht und eine Überschaubarkeit des Sozialen ebenso annimmt wie dessen Solidität und Integrität. Zugleich scheint hier eine belastbare Korrelation zwischen ihrer Position im Sozialen und ihres Einflusses im politischen Spektrum angedacht zu sein: Auch wenn wir schon auf die Problematik *realer* Antagonismen hingewiesen haben, deren *faktische* Relevanz sich außerhalb des politischen Systems situierte, blieb deren Wahrnehmung der Meditation der Macht überantwortet. Im Falle der Öffentlichkeit scheint die Klärung auf vermittelnde Bezüge indes verzichten zu können. Die Öffentlichkeit kennzeichnet neben ihrem ungebrochenen Verhältnis zu sich ein ebenso sicheres Verhältnis nach Außen: Der Staat dient der ihr weniger als ambivalentes Gegenüber denn als Objekt, an das sie Ansprüche stellt. So verlangt sie Einsicht in die Prozesse staatlicher Entscheidungsfindung, über deren *Abläufe*, *Sprache* und *Einsätze*. Als *soziale Kraft* vermögen sich die *Vielen* in der politischen Konstellation zu behaupten, sich gegenüber dem Staat zu positionieren und ihre Beteiligung sowie Berücksichtigung einzufordern. Gegenüber dem Staat tritt die Öffentlichkeit als Einheit auf, doch muss sie nach Lefort zugleich beständig in Teile, Interessen und Diskurse zerfallen. In Wagners Interpretation lässt sich somit eine Verschiebung ausmachen: Die Öffentlichkeit ist nicht wie die Repräsentation als Medium zwischen den Sphären gedacht, sondern als ein eigenständiger *logos* und *nomos* der Zivilgesellschaft, in dem sich ein Bezug auf das *Eine*, *Eigene* und *Ganze* eröffnet. Nicht der Staat ist nunmehr der Garant des *Einen*, vielmehr tritt ihm eine schon in der Öffentlichkeit integrierte Zivilgesellschaft gegenüber. Das Problem ist die Einordnung der politischen Öffentlichkeit zwischen Macht und Emanzipation, steht sie doch unentschieden zwischen beiden.³⁶⁴ Im Unterschied zur Zivilgesellschaft vermag es die Öffentlichkeit,

364 Vermutlich ist es das Modell der politischen Öffentlichkeit, welches uns so schwer einpassbar erscheint. Zu erwähnen ist, dass in den hier verhandelten Primärquellen der Öffentlichkeitsbegriff eher randständig besprochen wurde. Zu klären wären also dessen Eingelassenheit in den symbolischen Verweisungszusammenhang sowie seine spezifische Stellung zur Zivilgesellschaft.

eine Position über dem *Vielen* einzunehmen, dieses zu bestimmen und auszugleichen.³⁶⁵ Ihre Ordnung, ihre Willensbildung und ihr Verhältnis zum Staat scheint dabei weder das *Fehlen* des *Einen* noch die symbolische Vermittlung zu belasten.

Mit der Öffentlichkeit verbindet sich der Anspruch einer bestimmten Qualität der Rezeption und Meditation gesellschaftlicher Pluralität, die mit Potentialen der Selbstrepräsentation, -transparenz und -realisierung ebenso einhergeht wie mit der direkten, ungefilterten und unverstellten Willensbildung und -äußerung der *Vielen*. Gerade weil sie der repräsentativen *Aufhebung* nicht bedarf und den/m *Vielen* die Autonomie und -mätie ihres politischen Ausdrucks ermöglicht, vermeint sie einen tieferen Zugang zur kollektiven Selbstbestimmung bereitstellen zu können. Just diese Behauptung des Authentischen, Direkten und Realen reibt sich ebenso wie die Identität und Integrität der Öffentlichkeit am *Fehlen* des *Einen*: In die symbolische Ordnung der Demokratie sei, so Doucet, die *Alterität* irreduzibel eingeschrieben und inauguriere » *a radical indeterminacy at the heart of the social and political figuration of society*.« (Doucet, S. 164) Figuren wie dem Volk, dem Allgemeinwohl, der Nation oder eben auch der Öffentlichkeit fehle es an jeder positiven Determination: Just im Moment ihrer versuchten Bestimmung zerfielen sie in Brüche und Fragmente.³⁶⁶ Im Kontext demokratische Ordnung ist keiner Position, möglich, die Gesellschaft zu überblicken und zu verstehen, und keine Öffentlichkeit vermag für das *Viele* stehen. Nach Wagner führt Lefort mit der Öffentlichkeit jedoch eine Instanz ein, der nicht nur ein transparentes Bild ihres kollektiven Selbst (identisch, integer und authentisch) zur Verfügung steht, sondern ebenso ein unabhängiges Verständnis der Macht sowie ihrer eigenen Position und Relevanz in dieser.

Wenn wir dem Anspruch der Öffentlichkeit glauben, müssen wir ihren Umgang mit dem *Fehlen* des *Einen* und ihren Versuchen seiner Einholung nachgehen. Dabei ist ebenso die Spannungen zwischen konkreten und abstrakten sowie partikularen und universalen Bezügen zu beachten, die in der Zivilgesellschaft angelegt sind, wie der ambige Status kollektiver Formen und der eigentümliche Zusammenhang der Bewegungen von Integration und Dispersion, *Destitution* und Distinktion.³⁶⁷ Gegenüber den *Vielen* nimmt die

365 Auch Wagner (RMÖ, S. 136, Fn. 128) konstatiert, dass die Auslegung der zivilgesellschaftlichen, kritisch-emanzipativen Praxis Teils dem Trugschluss der Möglichkeit einer gemeinsamen Selbststrengung unterliege.

366 Miltzer konstatiert, Lefort verweigere sich der Differenzierung in Liberalismus und Republikanismus: Dem entspreche die »*Entscheidung, sich zwar für das republikanische Widerstandsrecht stark zu machen, zugleich aber keine Möglichkeit mehr für das einheitliche Handeln einer Gemeinschaft, eines politischen Kollektivs oder eines sich selbst bestimmenden Volkes sein. Aufgrund der unaufhebbaren Pluralität, die er in der demokratischen Politik am Werk sieht, muss er also zugleich skeptisch gegenüber republikanischen Phantasien der gemeinschaftlichen Souveränität sein. Stattdessen teilt er die klassisch liberale Überzeugung, dass kein wohlgemeinter Paternalismus, sondern nur die je eigene Interessenartikulation zu einer Politik führen kann, die der gelebten gesellschaftlichen Wirklichkeit entspricht.*« (MpW, S. 186)

367 Die Zivilgesellschaft steht in der Spannung divergenter Bezüge und Momente und schwankt zwischen negativen und positiven Bezügen zur Macht. Die Öffentlichkeit bedarf anscheinend weder der Vermittlung einer – selbst gebrochenen – Instanz, die in einem Quasi das *Eine* und Ganze einholt, noch einer Absetzung von staatlichen Heteronomien: Weder die Resistenz noch die Autonomie des revoltierenden Pols vermochten es, der Zivilgesellschaft eine Selbsteinordnung oder ein Verständnis politischer Zusammenhänge und der eigenen Position sowie Relevanz in dieser anzubieten, wie dies der Öffentlichkeit möglich scheint.

Öffentlichkeit zugleich eine innere und eine äußere Position ein, geriert sie sich doch ebenso als Entsprechung der *Vielen* wie als deren politisierter, geordneter und institutionalisierter Ausdruck. Die Inkongruenz ihrer inneren und äußeren Position führt zu Spannungen, in deren Folge sich der Moment ihrer Institutionalisierung über die Brüche hinwegsetzt und das freie Spiel der *Vielen* die Inanspruchnahme einer Öffentlichkeit wiederum als heteronome Setzung erfahren muss, gegen die sie sich verwahren sollte. Den Versuchen öffentlicher Selbstbestimmung steht das emanzipative Aufbegehren der *Vielen* gegenüber, das sich gegen die Festschreibungsversuche einer Ordnung wendet, diese als Heteronomie klassifiziert und auf ihrer Unabhängigkeit und Eigenständigkeit beharrt. Weil es der Öffentlichkeit ebenso an Identität wie an einem *realen* Grund mangelt, ist sie beständig dem Risiko ausgesetzt, selbst in Öffentlichkeiten zu zerfallen. Ihre Stellung zwischen dem *Einen* und dem/n *Vielen* bleibt diffizil: Verlangt das *Eine* die Dominanz und Überformung der Pluralität, verweigert sich das *Viele* der Ordnung zugunsten der Differenz. Auch wenn sich die Öffentlichkeit demnach der institutionalisierten Repräsentation entzieht, unterliegt auch sie der symbolischen Logik, gerade weil sie nicht mit *sich* zusammenfällt. Kurzum bezeichnet die Öffentlichkeit keine fundamentale Struktur, vielmehr kann auch sie nur ihre Identität behaupten und bedarf *Anderer*, die ihr diese Ansprüche glauben. Im *Abwesen* des *Einen* müssen die Postulate der Öffentlichkeit zugleich vom Staat und der Zivilgesellschaft anerkannt werden. Auch wenn damit die Eigenständigkeit der Öffentlichkeit ebenso verloren geht wie ihr tieferer Bezug zur *Informsetzung* der Gesellschaft, meint dies nicht, die Inanspruchnahmen einer öffentlichen Vertretung zu marginalisieren, sondern sie im Modus des *Quasi* zu denken. Im Zuge dieser Klärung gilt es, die symbolischen Verweisungszusammenhänge, in denen die Öffentlichkeit steht, zu eruieren. Zugleich sind die gespannten Momente der Öffentlichkeit selbst zu bedenken, steht diese doch zwischen einem freien Diskurs der *Vielen* und einer medial erzeugten Wahrnehmung des *Kollektiven*.³⁶⁸

Die Öffentlichkeit schwankt zwischen zwei Varianten: Einerseits eint und ordnet sie die Zivilgesellschaft, andererseits vermittelt sie wie die Repräsentation zwischen dem Staat und der Zivilgesellschaft. Wenn aber die Öffentlichkeit eine Ordnung außerhalb staatlicher Bezüge installieren will, muss sie sich selbst über das *Viele* setzen und eine Position einnehmen, die der Macht gleichkommt.³⁶⁹ Weil sich das *Viele* weder

368 Wenn wir Medien als Produzenten kollektiver Wahrnehmung und Wirklichkeit verstehen, die das Wahre von Lügen, das Echte vom Falschen, das Relevante von Irrelevanten und das Sinnhafte von Unsinnigem trennen, scheint mit dem Aufkommen sozialer Netzwerke und ihrer kommunikativen Eigenheit (Eigenlogik und Selbstbezogenheit) just diese Kompetenz in Gefahr. Die Verbreitung von Informationen verliert ihre etablierten Wege und Personale, und zugleich wird die Autorität klassischer Medien wenn nicht bestritten, dann doch egalisiert. In den Versuchen, sich entgegen der Pluralisierung der Weltzugänge eine ausgezeichnete Stellung zu bewahren, zum Beispiel der Qualität professioneller Tätigkeit und der Kritik an anderen Verbreitungswegen wie an der eigenen Vermittlung, bezeugt sich die Krise. Auch die Debatte um »Fake-News« und ihre strategische Ambiguität zwischen Lüge, Irrtum und Unvollständigkeit ließe sich als Versuch verhandeln, Seriosität zu schaffen, ohne aber dabei den Zerfall der Öffentlichkeit und die Vervielfältigung der Gatekeeper aufhalten zu können.

369 Diese Auszeichnung würde wieder gegen das egalitäre Prinzip verstoßen. Eine Teilung und Hierarchisierung der Öffentlichkeit hatten wir in der Konzeption Habermas ausgemacht: Um der Öffentlichkeit und dem freien Diskurs eine Ordnung und ein politisches Gewicht zu verleihen, führ-

überschauen noch einsehen lässt, bedarf ihre Identität und Transparenz einer *äußeren* Vermittlung. Die komplexen Wechselbeziehungen verschiedener Räume und Logiken wird der Öffentlichkeit selbst übertragen, ohne dass dieser Verweisungsstrukturen zur Verfügung stünden. Die Frage ist, wie sich die Öffentlichkeit von dem *Vielen* abzusetzen vermag und gleichzeitig mit ihm identisch bleibt. Verstanden als *Medium* nimmt die Öffentlichkeit hingegen selbst eine ambivalente Position zwischen dem *Einen* und dem *Vielen* ein: Einerseits markiert sie eine vermittelnde Struktur, andererseits ist sie dem symbolischen Verweisungszusammenhang ausgesetzt. Die Ordnung und Bestimmung des *Vielen* entspringt keiner Setzung der Öffentlichkeit, sondern einem Bezug zur Macht. Zwar ist die Öffentlichkeit so weniger ein *basalerer* Ausdruck der gesellschaftlichen *Informsetzung*, sie könnte aber eine zweite, vermittelnde Struktur neben der Repräsentation etablieren. Letztlich bietet die Deutung als Medium auch den Vorzug, die Teilung aufrecht erhalten zu können und keine Instanz neben dem Staat einzuführen, die einen *tiefen* bzw. *authentischen* Zugang zum *Vielen* verspricht. Die Repräsentation und die Öffentlichkeit können beide als Medien verstanden werden, die zwischen den Räumen stehen, sich an den Bewegungen der Öffnung und Schließung reiben und institutionalisierte Austragungsform sozialer Antagonismen bereitstellen.

Wagner indes führt die Öffentlichkeit mit der Absicht ein, die Gestaltung der politischen Ordnung als kollektive Praxis kenntlich und fassbar zu machen. Einerseits scheint dies im Sinne Leforts zu sein, weil die politische Ordnung ins Diesseits gezogen und als Ausdruck kollektiver Kooperation gefasst wird. Andererseits kann dieser auch die kollektive Dimension nur von Brüchen und Reibungen zersetzt denken. Die *kollektive Identität* ebenso wie das verbindende Projekt bleiben imperfektive Versuche. Das deliberative Verständnis der Öffentlichkeit, wie wir es uns bei Habermas vor Augen führten, vermeinte in freien Dialogen zugleich kreative wie integrative Potentiale zu finden, die sich unabhängig von externen Einflüssen bildeten. Konnte Habermas die Ordnung des Diskurses der kommunikativen Rationalität überantworten, müssen dessen rigoroser Universalismus, innere Harmonie und performative Idealität in der Position Leforts eher als Auszeichnungsversuche einer Schließungsbewegung erscheinen. Gleichwohl ist Wagner recht zu geben, wenn er auf die Relevanz kollektiven politischen Selbstbewusstseins hinweist, das politischen Ansprüchen der Teilhabe ebenso zugrunde liegt wie *politischer Repräsentation*. Kollektive und kooperative Referenzen einer *politischen Gemeinschaft* entstammen aber nicht einzig den Verweisen der Öffentlichkeit, sondern sind ebenso in der *Instituierung* und den positiven Bezügen der Teilung angelegt. So konzipiert Lefort den repräsentativen politischen Wettbewerb als integrativen Aufhebungsprozess, der den Teilen das Ganze sowie die Möglichkeiten ihre Teilhabe und Teilnahme vermittelt. Das Spiel zwischen dem *Einen* und dem *Vielen* wird in komplexen symbolischen Zusammenhang der Räume übertragen, in dem jede *Gemeinschaft* zugleich Projekt, Projektion und Provisorium bleibt. Die Stellvertretung des *Einen* durch die Macht steht neben den Aspekten des

te er eine Trennung in Zuhörer und Redner ein. Die Auszeichnung der Redner entnahm Habermas wiederum einem äußeren Kriterium, mithin der Institutionalisierung und der Professionalität etablierter Akteure. Die Unbedingtheit der emanzipativen Logik, die die Öffentlichkeit konstituiert, entzog dieser die Möglichkeit ihrer eigenen Setzung, Einigkeit und Einheit.

Ko, die als hinter- oder untergründige Strukturen und Referenzpunkte *kollektiver Identität* und kooperativer Praxis mit der *Instituierung* einhergehen. Im Spiel des *Einen* und des/r *Vielen*, das die demokratische Ordnung konstituiert, eröffnen sich die Horizonte kollektiver Gestaltung nur indirekt, gebrochen und unvollkommen. Die Vermittlung des kollektiven Zusammenhalts wird von Öffentlichkeit ebenso hintergründig vermittelt wie in den repräsentativen Strukturen politischen Wettbewerbs. Zugleich bietet der öffentliche Diskurs erweiterte Teilnahmemöglichkeiten, geringere Schwellen und niedrigere Hierarchien. Die Potentiale *virtueller* Partizipation sind indes ebenso in der politischen Repräsentation zu vermuten, ihr Gelingen obliegt wiederum der konkreten Ausgestaltung.

*

Die Einbindung des/r *Vielen* innerhalb einer demokratischen Ordnung schwankt ebenso zwischen verschiedenen positiven und negativen, internen und externen, expliziten und impliziten Bezügen wie zwischen verschiedenen Konstellationen und Logiken. Einerseits befindet sich das *Viele* in einer impliziten Ausrichtung an und in der *Instituierung*, also im Kontext einer gesellschaftlichen Formation. Die Einbindung in die *koexistentiellen* Bezüge einer geteilten *Welt* verbleibt notwendig latent und indirekt, ohne dass ihnen dabei Signifikanz abzusprechen wäre. Ohne dabei ein konkretes Projekt auszuzeichnen, sind hier Formen eines *Ko* angelegt, die jeden Versuch der *Instituierung* implizit begleiten. Zugleich steht das *Viele* in kooperativen Verhältnissen, in denen es das Zusammenleben als *gemeinschaftliches Unterfangen* erfährt und in eine kollektive Gestaltung überführt, die zugleich Projekt, Projektion und Provisorium bleibt. Die integrativen und kohäsiven Potentiale dieses Konnexes der Kooperation sind in symbolische Verweisungszusammenhänge eingelassen und als solche Signaturen eines *Abwesenden*. Explizit hingegen sind die *Vielen* zugleich Motiv und Objekt politischer Repräsentation und aktive oder passive Akteure im öffentlichen Diskurs, also auch (indirekt) Teilnehmer am politischen Wettbewerb und somit Mitgestalter der kollektiven Ordnung. Die *Vielen* richten sich zugleich aneinander und gegenüber dem Staat aus, den Teilen zeigt sich in den politischen Institutionen und Verfahren der Demokratie sowohl ihre Partikularität als auch ihre partizipative Relevanz und Anteilhabe im wie am Ganzen. Zuletzt bleiben beide Räume aufeinander verwiesen: Wie sich die Macht nicht von ihrem Bezug auf die *Vielen* zu lösen vermag, bleibt das *Viele* an die Macht gebunden und steht zu dieser in einer ambivalenten Beziehung zwischen Partizipation und Isolation.

Die Demokratie setzt sich dem *Abwesen* des *Einen* und der Uneinholbarkeit ihres *Grundes* ebenso konsequent aus wie sie ihren imperfekten Status (ihre Prekarität, Fragilität und Fallibilität) und ihre unbedingte Positionierung im Diesseits akzeptiert. Auch wenn die Demokratie beständig ihre Kontingenz und die Offenheit all ihrer Formen bezeugt, ermöglicht sie dem *Vielen* zugleich die Einordnung in ein ebenso sinnhaftes wie produktives politisches Arrangement, in dem sich die gesellschaftlichen Brüche präsentieren, die Konflikte ausgetragen werden und in dieser Transformation integrative und kooperative Potentiale entwickeln. Zugleich ist die Gesellschaft mit dem *Enigma* ihrer eigenen *Instituierung* konfrontiert, der Unmöglichkeit ihrer eigenen Bestimmung sowie der Bedrohung des *Abgrunds*, der Unkontrollierbarkeit des Sozialen

und der Irreduzibilität ihrer Uneinigkeit.³⁷⁰ Die Zivilgesellschaft kann sich selbst nicht ordnen: Ihr Konnex, die Einrichtung von Verbindung und Verbindlichkeit des bezugslosen Nebeneinander der *Vielen*, bedarf einer äußeren Referenz, die sich nach Lefort als komplexes Verhältnis zur Macht ausnimmt. Die *Vielen* schwanken zwischen einem Verlangen nach Ordnung und Gewissheit und einem emanzipativen Aufbegehren: Die politische Ordnung moderner Demokratie kommt just dieser Ambivalenz nach, indem sie sich beständig der Unvollkommenheit aussetzt und zugleich den Versuch macht, das *Fehlen des Einen* in ein konstruktives Arrangement zu übertragen. So bezeugen sich in ihr nicht nur beständig ihre Brüche, Teile und Konflikte, sondern ebenso Referenzen des *Einen* und Geteilten:

»Nicht, dass die Macht von niemanden angeeignet werden darf und kann; sondern dass sich in der Demokratie jede Macht auf der Basis eines Streits erhebt und erhält, sich immer einer inkommensurablen Infragestellung ausgesetzt sieht, die den Sinn und Gestalt des gemeinschaftlichen Unterfangens historisch öffnet.« (RMÖ. S. 141)

Wiederum verknüpfen sich beide Aspekte der Teilung, die Differenz und Union der Teile. Der Konflikt selbst nimmt eine vermittelnde Position ein und entzieht sich zugleich dem Zugriff der Macht: Auch wenn die sozialen Spaltungen Manifestationen der Macht sind, kann die Bühne weder über den Stoff des Dramas (vollständig oder einseitig) verfügen noch sich qua Repräsentation dem Partikularen überordnen. Weil der Konflikt schon eine spezifische Konstellation der Differenzen anzeigt, kann ihn auch die Zivilgesellschaft nicht fassen. Der Konflikt changiert zwischen den Räumen und nimmt ebenso die kompositionellen Potentiale der Macht wie die *op*-positionellen Impulse der Zivilgesellschaft auf. Nur in einer Position zwischen den Räumen kann der Konflikt als vermittelnder und verknüpfender Bezugspunkt dienen, nur in einer schwebenden Unentschiedenheit seiner Quellen und Gründe kann er die *Teilung* gestalten und die Uneinigkeit in konstruktive Formen überführen.

Im Unterschied zum Totalitarismus nehmen die *Vielen* in der Demokratie eine prominente Position ein, dienen sie doch als *Grund*, als Motiv und Impuls ihrer politischen Ordnung. Auch wenn Lefort die Risiken der Besetzung des *leeren Ortes* herausstellt, teilt er die Skepsis Fraenkels gegenüber Beanspruchungen des Allgemeinen nur bedingt: Die Demokratie bezeichnet nach ihm eine spezifische Umgangsweise mit dem *Fehlen des Einen*, die ebenso so Emanzipation und Öffnung wie Ordnung und Schließung umfasst.³⁷¹

370 »The enigma of democracy is thus, for Lefort, the enigma of a flesh trapped in a constant dynamic of self-institution, a dynamic that makes it appearance with the vacuum of a shared otherworldly reference generated by the disentanglement of the theological end the political in early modern times.« (Plot 2013, S. 221)

371 Auch in der Konzeption Fraenkels zeigte sich die Ambivalenz von Integration und Dispersion: So übertrug dieser einerseits die Bestimmungsversuche des Kollektiven mehr oder weniger konsequent in den Streit pluraler Interessen, wobei er vor den Risiken apriorischer Setzungen und der Inanspruchnahme des Allgemeinen durch partikuläre Kräfte warnte. Andererseits zeichnete er die politische Repräsentation aus und gab den Repräsentanten auf, für das Ganze zu stehen, für die Allgemeinheit zu handeln und die Verschiedenheit aufzuheben. Die Gefahren des *Einen* und Totalen behielten zwar ein Übergewicht, dennoch bedurfte es weiter integrierenden Instanzen, die das *Eine* garantierten und das *Viele* ordneten: Wie sich die Pluralität im Streit aufhob und es den Repräsentanten infolge ihrer übergeordneten Position möglich war, die Frakturen und Fragmente zu

Beide Momente sind ebenso gleichursprüngliche wie gleichberechtigte Komponenten der *Instituierung*. Dem *Vielen* wird einerseits eine positive und konstitutive Funktion zugesprochen, die Emanzipation und Autonomie der Differenz/en. Andererseits entspricht die Dispersion in ihren Gefährdungspotentialen für die politische Ordnung der Hypostase der Dominanz³⁷². Zugleich fehlt es dem *Vielen* aber an der Möglichkeit, selbst Konnexen herzustellen und eine Position über den Teilen einzunehmen. Folglich bleibt die *Multitude* eine Reverenz des *Vielen* und der Differenz, ohne positive Potentiale *kollektiver Identität* und Gestaltung. Auch bei Habermas zeigte sich die Schwierigkeit der Setzung konkreter Entscheidungen aus dem *Vielen* heraus: Der Diskurs der Öffentlichkeit vermochte es nicht, aus der universalen Logik zu treten, konkrete Entscheidungen zu treffen oder Verbindlichkeiten zu rechtfertigen. Nur eine externe Instanz wie die Verwaltung konnte sich dem Anspruch unbedingter abstrakter Neutralität entziehen. Lefort verlegt die *Instituierung* in ein komplexes Spiel der Momente von Integration und Dispersion und einen reziproken Zusammenhang negativer und positiver Referenzen. Die politische Ordnung der Demokratie stellt genuine Mechanismen und Strukturen bereit, mit dieser Unentschiedenheit produktiv umzugehen und in institutionalisierte Formen zu übersetzen.

2.3.3 Die Ordnung des Vielen – Über die politische Aufhebung

In ihrem Umgang mit dem *Abwesen* des *Einen* schwankt eine Gesellschaft zwischen *Offenlegung* und *Verbergung*: Indem sie »*diesem Ort der Macht ein Signifikat zuweist oder nicht*« (ÜDD, S. 105), tritt ihre Teilung hervor oder wird verdeckt.³⁷³ Die *Präsenz* gesellschaftlicher Einheit und Vielheit, Einigkeit und Uneinigkeit, wird zu einem Ausdruck der Öffnungs- und Schließungsbewegung ihrer *Instituierung*. So verstanden sind Konflikte ebenso Momente gesellschaftlichen *Informsetzung* wie in ihnen Potentiale und Strukturen der Koordination und Kooperation angelegt sind. Zugleich nehmen die *Dissense* eine Position zwischen den Räumen ein und setzen diese ebenso in einen vermittelnden Bezug wie in eine konfrontative Distanz. Ihre Ordnung bleibt dabei der Ambivalenz der Verweisungszusammenhänge der Räume unterworfen. Weder besteht das *Eine* noch das *Viele* für sich: Benötigt die Macht zu ihrer eigenen Begründung der Anerkennung der *Vielen* (in beiderlei Hinsicht) und der Rezeption ihrer Brüche, so bedarf die Zivilgesellschaft einer staatlichen Vermittlung, um ihre eigene Pluralität in einer Referenz auf das Ganze zu erfahren. Die Macht selbst steht dem *Un-Grund* fremd gegenüber, begreift sie sich doch selbst als Garant des *Einen* und Ganzen. Das *Viele* zerfällt in Differenzen, die sie weder zu ordnen noch zu entscheiden oder zu befrieden vermag. In der Genese sozialer Antagonismen bezeugen sich beide Räume: Die Macht formt dem Konflikt der

überschauen und das Interesse des Ganzen mit in Betracht zu ziehen, richteten ebenso bestimmte Strukturen und Sedimente wie der *consensus omnium* Kontexte ein.

372 Derzeit scheinen die Risiken totalitärer staatlicher Selbstermächtigung mit dem Aufkommen der sozialen Bewegungen, der Prominenz der zivilen Öffentlichkeit und der Ohnmacht staatlicher Kompetenz (*Unregierbarkeitsthese*, Globalisierung, Terrorismus) einerseits recht gering, andererseits bleiben sie latent vorhanden.

373 »Während sie beide jeweils innerhalb ihrer selbst diese Disharmonie zurückweisen, indem sie die Forderung nach ihrer erneuten Reduktion nach außen stoßen und wiedererzeugen, legen sie doch zugleich in der geheimen wechselseitigen Anordnung ihrer jeweiligen Raumes Zeugnis von ihr ab.« (ÜDD, S. 109)

Vielen und richtet ihre *kom*-positionellen Bezüge aus, mit dem *Vielen* indes eröffnet sich den Konflikten ihre *op*-positionelle Differenz. Dieses unentschiedene Spiel zwischen den Räumen offenbart sich ebenso sich in der *Leere* des Ortes der Macht und den Mechanismen seiner Besetzung, dem politischen Wettbewerb und der Repräsentation. Die Autorität, Autorisierung und Applikation von Macht bindet sich an ein Verfahren der Vergabe, dem eine geregelte wie regelmäßige Wiederholung, ein Wettstreit und eine Konfliktaustragung eignet.

Die Inhaber der Machtpositionen können weder ihre Bindung an das *Viele* als Quelle ihrer Autorität leugnen noch die Uneinigkeit, das Provisorische oder die *Anonymität der Funktion*, mithin die *Leere des Ortes der Macht*, tilgen. (Vgl. ÜDD, S. 105) Ihre Okkupation ist dem Streit und der Zersplitterung der elektoralen Basis ebenso ausgesetzt wie einer zeitlichen Limitation. Zugleich finden die *Vielen* just in den prekären Konditionen der Machtposition Bestätigung und Anerkennung. Die Besetzung³⁷⁴ wird als Entscheidung, als Gestaltung der *Vielen* ausgewiesen und so zum Gegenstand gesellschaftlichen Bewusstseins und Streits: Weil die Demokratie die Okkupation einem Auswahlverfahren überantwortet, bleibt die Besetzung an die Partikularität der *Vielen* gebunden.³⁷⁵ Infolge der Imperfektion ihrer Einnahme und der Prekarität ihrer Besetzung müssen Inhaber der Macht ihre Autorität und Legitimität ebenso beständig reklamieren wie ihre politischer Gestaltung und Bestimmung ausweisen und rechtfertigen. Ebenso wie die *Vielen* einen Spiegel des *Einen* benötigen, bedarf die Macht der Anerkennung, der Referenz und Reverenz der Teile.

In Demokratien bleibt die Ungewissheit, die Uneinigkeit und Uneindeutigkeit präsent: Ihre Ordnung ist ebenso dem beständigen Zerfall in Frakturen und Fragmente ausgesetzt wie der Fallibilität und Fragilität jeder ihrer Setzungen. Zudem versucht sie nicht, das *Viele* zu überformen, neue Sicherheiten und Gewissheiten zu implementieren oder transzendente Quellen des *Einen* zu postulieren.³⁷⁶ Die Teilung der Gesellschaft

374 Die Ambiguität zwischen dem *wer* (Personal), *was* (Institution) und dem *wie* (Prozedur) ist hierbei intendiert.

375 Ebenso zeigen die Parlamente die Vielfalt des Sozialen wie sich ihre Okkupation über einen Wettbewerb herleitet.

376 In der symbolischen Dimension zeigt sich der Umgang politischer Ordnungen mit dem *Abwesen* des *Einen* und der Ungewissheit ebenso wie mit dem Fehlen der gesellschaftlichen Konsistenz und Koinzidenz. Gerade die Demokratie setze sich diesen Mängeln aus und übertrage diese in ein spezifisches politisches Arrangement: Ihre Verfassung (im Sinne von Verfasstheit) sei kein bloßes Institutionensystem, sondern eine »symbolische Matrix der gesellschaftlichen Beziehungen. Denn sobald sich das Bild eines letzten Garanten der gesellschaftlichen Identität verflüchtigt und die Gesellschaft nicht länger als organische Totalität erscheint, entziehen sich die Grundlagen der Macht, des Rechts und des Wissens jeglicher Definition. Die Macht enthüllt sich als Leerstelle; ihre treuhänderischen Verwalter können sich nicht mehr in ihrem Besitz wähen. Der politische Wettstreit erweist sich als rechtmäßig und ist so geregelt, daß er sich selbst erhält. Er legt ebenso Zeugnis für die gesellschaftliche Teilung ab, wie er ihre Auswirkungen beschleunigt. Und die Abgrenzung eines politischen Handlungsbereichs im eigentlichen Sinne setzt zugleich Aktivitäten frei, deren Normen sich der Macht entziehen. Eine Zivilgesellschaft löst sich vollständig vom Staat ab.« (V, S. 49) Nach Lefort kann sich niemand als Repräsentant des Ganzen, als alleiniger Machthaber definieren: Notwendigerweise muss die Position der Macht *leer* bleiben, aber sie kann *auf Zeit* besetzt werden. Demokratische Wahlen bieten sich infolge ihrer inhärenten Periodizität als adäquate Struktur an: Eine Wahl ist immer terminiert, eine Wahl überträgt nicht das Wahlrecht, der Gewählte hat sein Amt nur geliehen und kann die Position nur unvollständig

bleibt akut und bezeugt sich, so Wagner (RMÖ, S. 138. f.), in ihrer irreduziblen Pluralität und *Konfliktualität*.³⁷⁷ Diesen *Erfahrungen interner Opposition* entspreche das politische Ordnungsmodell einer repräsentativen Demokratie, die die Macht zwar vom Volk ableite, gleichsam aber Strukturen der Vermittlung einrichte und so eine Distinktion zwischen Gesellschaft, elektoraler Abbildung und Mandatsträgern eintrage. Infolge der Auslagerung sozialer Antagonismen und deren Bearbeitung würde die Spaltung der Gesellschaft selbst verhindert und ihr eine Selbstreferenz möglich, ohne die Teilung leugnen zu müssen.³⁷⁸ Im politischen Wettbewerb finden die Brüche und Konflikte zugleich Ausdruck und Anerkennung, mit der Aufhebung bestätigt sich die *Distanz zwischen Staat und Partikularem*. Neben der Repräsentation zeichnet sich auch die Wahl durch Anlagen aus, die den Ansprüchen der Moderne nachkämen. Die Abstimmung ermögliche eine Übertragung der partikularen Interessen in eine universelle, arithmetische Form und bezeuge eine genuine Vereinigung des Differenten, in welcher sich zugleich eine Totalität und Partikularität ausdrücke. Zugleich schreibe sich die Ambivalenz in die Autorisierung und Autorität der Gewählten ein. Die beständige Erneuerung des Personals akzentuiere einerseits den imperfekten und provisorischen Status der Besetzung und andererseits die Dynamik der Zivilgesellschaft, auf deren Veränderung die Okkupation reagieren würde. (Vgl. RMÖ, S. 137).

Auch im Wettstreit um die Position der Macht lässt sich die Ambivalenz nachzeichnen: Einerseits müssen die potentiellen Inhaber der Macht die Unbedingtheit und Allgemeinheit ihrer Autorität bekunden. Um eine Position über den/m *Vielen* einnehmen zu können, müssen sich die Streitenden selbst dem sozialen Raum entziehen, in eine Distanz setzen und ihre Distinktion behaupten.³⁷⁹ Wie ihre Garantie des *Einen* bestimmter normativer Annahmen bedarf, leitet sich ihre Autorität, Legitimität und die Relevanz ihrer Forderungen von einem *objektiven*, abstrakten und universalen Anspruch her. Daneben verlangt die Aufhebung der gesellschaftlichen Antagonismen von den Wettbewer-

besetzen. Zugleich bleibt die Wahl selbst immer auf das Viele, das Partikulare und Zerfallene verwiesen.

377 Gesellschaftliche Antagonismen werden auf der Bühne ausgetragen. »Einerseits bleibt die Ausübung der Macht in der Abhängigkeit vom Wettstreit der Parteien, während andererseits dieser strikt bestimmte Wettstreit den Konflikten, welche sich in der Gesellschaft abspielen, eine Art Legitimität mitteilt und ihnen den symbolischen Rahmen verleiht, der ihre Degeneration zu einem Bürgerkrieg verhindert.« (2007, S. 612f., zitiert nach Wagner, RMÖ, S. 138)

378 Eine Frage der Repräsentation ist das Verhältnis zwischen Repräsentierendem und Repräsentierten: Wie wir schon bei Fraenkel sahen, ist in das Repräsentationsdenken auch ein Element des Entzugs politischer Kompetenz eingelassen, einer Verselbstständigung der repräsentativen Instanz. Sagen wir es so: Repräsentation für sich hat noch keine demokratische Qualität, erst durch die Einführung einer Bindung des Handelns der Repräsentanten an die Repräsentierten findet dieses Eingang. Im Zuge dieser Bindung, die noch einer politischen Konzeption und einer institutionellen Ausgestaltung bedarf, wird die Wahl und die Repräsentation demokratisch aufgeladen.

379 Auch wenn sie sich in ihrer Funktion der politischen Repräsentation begründen und somit ihre partikulare Anbindung ausweisen, nehmen sie in ihrer Repräsentation des Ganzen zugleich eine übergeordnete Position in Anspruch. So wies auch Fraenkel den Repräsentanten einerseits die Vertretung partikularer Interessen zu, und sah andererseits in ihrer Haltung eine Gewähr ihrer Vertretung allgemeiner Interessen und in ihrem Streit ein die Partikularismen aufhebendes, integratives Potential angelegt.

bern, ihre Partikularität mit der Qualität des Authentischen zu versehen: Nur wenn die Darsteller und die Aufführung des Dramas eine glaubhafte Vertretung des/r *Vielen* bieten, vermögen sie es, die sozialen Konflikte aufzuheben und den Staat als Bühne auszuzeichnen, »auf welcher der Konflikt [...] sich vor aller Augen als notwendig, unreduzierbar und legitim darstellt.« (TP, S. 52) Als Inhaber der Macht changieren die Darsteller zwischen einer Garantie des *Einen* und einer Stellvertretung des *Vielen*, beide Momente können sie nur auf der Bühne vermitteln (in beiderlei Sinn). Der gespannte Zusammenhang von Austragung und Aufhebung der Konflikte verknüpft die Räume, integriert sie ihrem Zusammenhang und belässt sie zugleich in der Distinktion ihrer Eigenheit.

*

Die Repräsentation bezeichnet zugleich die *symbolischen* Bezüge der *Instituierung* und eine konkrete politische Organisationsform: Neben den Verweisungszusammenhängen im *Abwesen* des *Einen*, den leeren Gesten der Identität, Essenz und Substanz, lässt sich die Repräsentation somit als institutionelles Arrangement und Prozedere politischer Stellvertretung verstehen, in denen *im Namen* des Souveräns, also der Bürger, Entscheidungen getroffen, soziale Antagonismen verhandelt und die kollektive Ordnung gestaltet werden. Obgleich beide Aspekte eng miteinander verwoben sind, verunklart ihre nominale Koinzidenz die Zusammenhänge einer ohnehin ausreichend komplexen Thematik. Die repräsentativen Formen gesellschaftlicher *Instituierung* sind notwendige Folgen der *Teilung*, des *Un-Grunds* und des abwesenden *Einen*, wohingegen die politische Repräsentation nur eine Möglichkeit politischer Ordnung ist.³⁸⁰

Die *Inform*-, *Inszene*- und *Insinnsetzung* der Gesellschaft ist durch die Logik der Repräsentation geprägt, in Folge derer sich die Einholung des *Einen* auf *repräsentative* Referenzen komplexer symbolischer Verweisungszusammenhänge umstellt. (Vgl. Singer 2013, S. 187) Die Präsentation und Vermittlung eines *Abwesenden* sowie die *Vorstellung* eines *Außeren* im *Innen* lassen sich als Umgangsformen mit dem *Fehlen* des *Einen* und als Versuche der *Verdeckung* des *Abgrunds* verstehen. In seiner repräsentativen Form bleibe das *Eine* trotz seines Fehlens präsent, wobei seine Versicherung zugleich die totalitäre Hypostase einer Aktualisierung des Gewissen vermeide: In seiner Repräsentation meine das *Eine* eine Geste, die zugleich sein *Abwesen* offenbart.³⁸¹ Die Repräsentation nimmt somit die komplexe Anlage des Symbolischen auf und changiert zwischen Darstellung und Vorstellung, Vergegenwärtigung und Vertretung. Mit Singer lassen sich zudem zwei Logi-

380 Direkte Formen von Demokratie müssen nicht zwangsläufig das *Fehlen* des *Einen* leugnen. In den Abstimmungen sind ihr notwendigerweise ebenso die Partikularität eingeschrieben wie sie auf die Kontingenz und Fallibilität der Entscheidungen verweisen kann. Auch Volksbegehren geben nicht obligatorisch vor, mit der Gesellschaft identisch zu sein; bei ihren Abstimmungen gibt es ebenso so Minder- wie Mehrheiten. Die Befürchtung heteronomer Effekte kann zudem ebenso repräsentativen Konzepten entgegengebracht werden.

381 So auch Wagner: »Die Repräsentation in diesen Institutionen schreibt einerseits die Differenz der Gesellschaft zu sich selbst in die Vorstellung einer gesellschaftlichen Identität ein, und hält andererseits als instituierender Prozess ihre eigene symbolische Natur, ihre Nicht-Identität mit sich selbst und den Entzug des Stiftungsmomentes, den Entzug des letztes Grundes von Identität und Differenz gegenwärtig.« (RMÖ, S. 138)

ken des Repräsentativen unterscheiden, das Schwanken zwischen einer *Präsentation* und einer *Repräsentation*, zwischen einer repetitiven und einer kreativen Geste:

»The first manner suggests a doubling of an existing object by its sign, which, while drawing attention to the object, changes nothing of its form, significance, or even presence. The second, by contrast, supposes an object that is not present to this world except via the sign, which, even as it renders the object present, gives it apprehensible form and sense.« (Singer 2013, S. 187)

Beide Logiken divergierten zudem in ihrem Verhältnis mit dem Symbolischen: Die vermeintliche *Faktizität* der Präsentation würde der symbolischen Ordnung der Koexistenz das Moment der produktiven *Formung* nehmen und sie als bloße Offenlegung einer schon gegebenen Situation verstehen. Somit ginge der Konstitution, also der Ein- und Ausrichtung der Ordnung, die partizipative Qualität ebenso verloren wie der Sinnhorizont kollektiver und kooperativer Gestaltung in der Realisierung eines gemeinsamen Projekts: »In short, without the order of representation being understood as participating in the mise of form and sense, the first manner occludes the character and even existence of the symbolic, even as it establishes a symbolic order.« (Singer 2013, S. 188) Auch wenn wir Singers weiteren Einlassungen in das Spiel zwischen der *Realität* und dem *Realen* (Lacan aufnehmend) und zwischen dem Politischen und dem Sozialen hier nicht weiter folgen können, bleibt es relevant herauszustellen, dass es mit Lefort nicht nur darum geht, *was*, sondern eben auch darum, *wie* etwas repräsentiert wird.

Die politische Form der Repräsentation hebt dagegen auf konkrete und institutionalisierte Strukturen und Verfahren wie Delegation und parlamentarischen Wettstreit ab. Als Manifestation der Macht bleiben diese selbst dem *Fehlen* des *Einen* ausgesetzt und in symbolische, mithin repräsentative, Bezüge eingelassen. Gleichwohl vermittelt die politische Repräsentation zwischen den Sphären und stellt sie in ein Verhältnis gegenseitiger Rezeption, Reaktion und Resonanz. Einerseits erlaubt die Delegation den *Vielen*, mit der Bestimmung und Beauftragung ihrer Vertreter ihre Interessen in den politischen Wettbewerb einzuspeisen: Die Abgeordneten bleiben an die Weisungen gebunden und ihren Wählern verantwortlich. Andererseits hebt die Repräsentation neben der Delegation auf eine symbolische Referenz höheren Grades ab, in der es um die Stellvertretung und die Abbildung eines *Ganzen* geht – mit Singer um die Anzeige eines *Abwesenden*. Eben weil das Parlament für *alle* gesellschaftlichen Gruppen steht oder *alle* Gruppen personell vertreten sind, beansprucht sein Ringen eine Abbildung und Stellvertretung der gesellschaftlichen Pluralität: Als Repräsentant des *Ganzen* und *Aller* vermag das Parlament so die *Vielen* darzustellen und deren Konflikte *aufzuheben*. Blieb die Delegation an die Willen der *Vielen* gebunden, weist sich das Parlament selbst als absolute Quelle politischer Relevanz und Kompetenz aus. Die politische Repräsentation stiftet demnach einerseits eine Brücke und richtet andererseits eine Schwelle ein, sie steht unentschieden zwischen einer inneren und einer äußeren Position, ebenso in der Macht wie in der Zivilgesellschaft.

Die Stätte der repräsentativen Inszenierung ist die staatliche Bühne, in deren Konstitution sich beide Formen der Repräsentation vermitteln. In der Aufführung des parlamentarischen Wettstreits werden die sozialen Antagonismen ausgetragen und zugleich eine Instanz *instituiert*, über die sich die Gesellschaft selbst wahrnimmt, bestimmt

und inform verbindender und verbindlicher kollektiver Entscheidungen realisiert. In der wiederkehrenden Ausrichtung parlamentarischer Verhältnisse und im fluiden Spiel von Minder- und Mehrheiten zeigt sich nicht nur die Unvollkommenheit politischer Ordnung, die Prekarität der Besetzung der Mitte und die Uneinigkeit *des Volkes* und seines Willens, sondern es eröffnen sich zugleich Potentiale kollektiver Kooperation und *Konformation*³⁸². Die Bühne konstituiert und übersetzt die Uneinigkeit des Sozialen simultan, sie entzieht der Gesellschaft ihre antagonistischen Potentiale, verhindert ihren Zerfall und ermöglicht ihr zugleich qua Alterität und Distinktion die Wahrnehmung und Gestaltung ihres *Selbst*. Die Bühne hat dabei bestimmten Ansprüchen genügen: Ihre Dramen müssen aktuell und ihre Darsteller *authentisch*³⁸³ sein: Nur wenn sich das Publikum in der Aufführung *wiederfindet*, kann der *virtuelle* Streit *faktische* Konflikte ordnen, befrieden und ersetzen. Die Bühne und die Trias aus Darstellung, Darstellern und Dargestelltem müssen ebenso die Behauptung des *Einen* erlauben wie die Relevanz der *Vielen* bekunden, sie sind Teil der staatlichen Aufhebung und der politischen Emanzipation der Zivilgesellschaft. Der Stoff der Dramen kann von keiner der beiden Räume vereinnahmt werden: Auf die Bindung der staatlichen Aufführung an *reale* Konflikte des Sozialen haben wir schon hingewiesen. Die Gesellschaft schwankt indes zwischen einer Selbstgegenwart, die an eine äußere Vermittlung geknüpft bleibt, und einer Bestimmung der Besetzung und des Themas des Stücks mittels politischer Verfahren. Letztere führt einen Konnex zwischen den sozialen Antagonismen und ihrer Verarbeitung ein, in dem neben der entäußerten Aufhebungs- und Aufklärungsfunktion der Bühne das Repräsentierende an das Repräsentierte gebunden wird. Soll die Zivilgesellschaft von den Spannungen befreit und diese in die Machtsphäre verlagert werden, bedarf die Wahl, die Repräsentation und die Inszenierung eine bestimmte Qualität. Die Wahl, deren demokratische Position und Funktion es somit zu klären gilt, soll diese Referenz und Reverenz stiften.³⁸⁴

Mit der Repräsentation bietet sich eine Möglichkeit des Umgangs mit dem *Fehlen* des *Einen*, die Ungewissheit und Uneinigkeit auszuhalten, in eine *symbolische Form* zu überführen und in ein konstruktives Arrangement zu übertragen.³⁸⁵ Die Repräsentation nimmt ebenso Momente der Konfrontation wie der Integration auf: In ihrem Alternieren zwischen dem *Einen* und dem *Vielen* vermag sie es, beiden Räumen Anknüpfungspunkte

382 Im Sinne einer harmonischen Gestaltung des Geteilten, zum Beispiel der Ordnung.

383 Ihre Authentizität steht unentschieden zwischen ihrer Vertretung der *Vielen* und ihrer Garantie des *Einen*.

384 Wenn die Wahl als politischer Beauftragung verstanden wird, entstehen verschiedene Folgen und Probleme, denen wir uns an dieser Stelle nicht widmen können. Schon das Objekt der Auszeichnung ist fraglich und verlangt nach Ausweis. Wir hatten diese Problematik zudem bei unserer Besprechung Fraenkels angesprochen. Siehe weiterführend zur Repräsentation und mit einer Erweiterung um die symbolische Dimension die Sammelbände von Gebhardt und Plé (2010) sowie von Diehl und Steilen (2016).

385 »Während dieses System zwar auf der anfänglichen Geste beruht, die Teilung sich entfalten zu lassen, hält es sich nur aufrecht, indem es den absoluten Ausdruck der Teilung bannt, indem es dem Herrscher den Weg zur Behauptung seiner radikalen Andersheit verschließt und indem es dem Klassenantagonismus eine symbolische Form der Austragung bietet, die seine Gefahr mindert. Eine Doppeldeutigkeit, die gleichsam mit ihrer eigenen Verschleierung schwanger geht. Denn sie enthüllt ihren Sinn nur in der Gespaltenheit, indem sie sich in den mannigfaltigen Einseitigkeiten ihrer Darstellungen verlängert und vollendet.« (ÜdD, S. 110)

zu offerieren und als Struktur ihrer Vermittlung aufzutreten. Indem sie die gesellschaftlichen Konflikte auf die Bühne politischen Wettbewerbs hebt, wirkt sie dem Absetzungsbestreben der Macht ebenso entgegen wie der Auflösung der Zivilgesellschaft. Letztlich bleibt die politische Repräsentation der *repräsentativen Logik* ausgesetzt und muss sich darin fügen, nicht mit ihrem vorgeführten Objekt zusammenzufallen, dieses einsehen oder kontrollieren zu können. Die ausbleibende Koinzidenz und Kongruenz der Repräsentanten mit dem Repräsentierten bezeugt das *Abwesen* des *Einen*, mit welchem die Versuche der Präsentation und Inszenierung *kollektiver Identität* als *Illusionen* erscheinen, hinter denen weder ein *Grund* noch ein *Wesen* steht. Das kollektive *Eine*, direkt oder inform seiner Vertretung, bleibt eine Geste und Anzeige eines *Abwesenden*: Problematisch wird diese *Illusion* indes, wenn die Stellvertretung selbst für sich Faktizität beansprucht, sich die Vorführung in eine Einverleibung wandelt und das Spiel der Verweise zugunsten neuer Eindeutigkeit ausgesetzt wird. Mit der Distinktion der Repräsentanten ist der politischen Repräsentation allerdings selbst dieses Risiko eingeschrieben. Auch wenn beide Momente der Repräsentation demnach verknüpft sind, müssen die Unterschiede ihrer konzeptionellen Position ebenso bedacht werden wie ihr epistemologischer Status. Die repräsentative Logik prägt die *Instituierung* und lässt die Einholung des *Einen* inform leerer Gesten und symbolischer Verweisungszusammenhänge zu. Zugleich wird sie somit zu einer konstitutiven Struktur gesellschaftlicher Setzung und entzieht notwendig der Einsicht, weil sie selbst zum integralen Teil des Erkennens und der Formation von Objektivität, Wissen und Sinn wird.³⁸⁶ Außerhalb dieser bestimmten *Welt* ist keine Position einnehmbar, allenfalls zeigt sich ihre Spur in der Verschleierung an. Die politische Repräsentation hebt dagegen auf bestimmte Organisationsform konkreter Ordnung und Politik ab, die weniger eine latente Kondition denn einen manifesten und expliziten Ausdruck politischer Selbstbestimmung beschreibt.

*

Im Wahlakt gehen symbolische und konkrete Momente ineinander über. Einerseits lässt sich die Wahl als Geste der souveränen *Gründung* verstehen, in der sich neben der Aneignung des Ortes der Macht zugleich die Kontingenz der politischen Ordnung und ihrer personellen und materiellen Setzung anzeigt. Die Wahl markiert somit als Ein- und Ausrichtung der politischen Ordnung deren *Ursprung* und *Grund*, ohne aber die Distanz der *Teilung* überwinden zu können. Ihre Behauptung der Souveränität bleibt ebenso ohne Realität wie ihre *kollektive Identität* zugleich in numerische Einheiten ohne Zusammenhang und Kontext zerfällt. Die souveräne Anmaßung bleibt wie ihre *Aufhebung* der Teilung eine Geste.³⁸⁷ Andererseits markiert die Wahl neben der Souveränität auch ein

386 Dieses Argument liegt Marcharts (DpD, S. 245 – 288) These zugrunde, die politische Ontologie als *erste Wissenschaft* auszuzeichnen.

387 Die souveräne Geste setzt sich mit dem Ursprung gleich und deklariert sich als Grund und Erstes. Sie beansprucht dabei ebenso ein absolutes und totales Potential souveräner Setzung wie die Identität und Integrität des Kollektivs. Die volkssouveräne Gründung entzieht sich der irreduziblen *Gleichursprünglichkeit* (ein Wort Wagners, RMÖ, S. 137) der Räume, setzt sich als Quelle der Macht und nimmt für sich die Einrichtung der Ordnung in Anspruch. Gerade weil sie dabei ebenso die Koinzidenz des Kollektivs voraussetzt wie deren *Übereinstimmung*, hebt sie die Irreduzibilität

Prozedere kooperativer Willensbildung und die Autorisierung der Inhaber der Machtposition. Die Besetzung berechtigt sich über diese Genese und bindet sich ebenso an die Auswahl des Wählers wie die Konkurrenz verschiedener Alternativen. Weil so in der Wahl die Partikularität des Elektorats beständig präsent sei, sich die Machtverhältnisse nicht definieren ließen und Repräsentanten für die *Vielen* stehen müsse, bleibe ihre Bildung *eines* Willens prekär und imperfekt. Die Wahl bezeichnet einerseits einen transformativen Mechanismus, der die Differenz aufhebt und in eine *Übereinstimmung* überführt.³⁸⁸ Andererseits präsentiert sich in der Wahl die Uneinigkeit, die Pluralität und die Dispersion der *Vielen*. Kurzum changiert die Wahl unentschieden zwischen den Momenten der *Instituierung*, zwischen dem *Einen* und dem/n *Vielen*.

Die Reduktion der Wahl auf eine funktionale Benennung ist ebenso unangemessen wie die einseitige Kritik der Wahl als Verschleierung der Dominanz einer bestimmten Klasse.³⁸⁹ Die Deutungen von Wahlen aus der Perspektive von Konzepten des Liberalismus und Marxismus würde das Phänomen *ideologisch verschleiern*, eben weil deren Erklärungen in der jeweiligen Weltsicht und ihren Gewissheiten (das *Explizite*) verbliebe.³⁹⁰

der Uneinigkeit symbolisch auf. Wenn sich die souveräne Geste demnach als etwas außerhalb der Ordnung und der Macht darstellt, das diese zunächst begründe und forme, zeigt sich ihre illusorische Anmaßung: »Der Mythos, daß die Regierenden durch die Versammlung der Bürger in einer historischen Gegenwart in eine Distanz gesetzt werden, stellt zwar einerseits das, was sich zu verlieren drohte, wieder her; doch andererseits setzt er es gleichsam einer Leugnung aus.« (ÜdD, S. 110) Dem Selbstverständnis der Demokratie wohnt damit ein Mangel inne: Dieses will sich den Ursprung aneignen und die gemeinsame Ordnung einer kollektiven *Informsetzung* anheimstellen. Zugleich zieht sich der Ursprung zurück und lässt seine Bestimmung notwendig scheitern. Das Volk fällt weder mit sich in eins noch vermag es sich souveräner Gestaltungskraft anzueignen. In dieser Geste kann die ursprüngliche Distanz des *Un-Grunds* (Nancy) ebenso wenig wie das *Abwesen* des *Einen* und die Aussetzung in so komplexe wie ambivalente Verweisungszusammenhänge überwunden werden. Zugleich bleibt die Geste konstitutiv und produktiv: Auch im Modus des Quasi eröffnet sie einen politischen Konnex der Teilhabe und Teilnahme. Wichtig ist aber, dass hinter der Geste keine verborgene Ganzheit steht, keine ungebrochene *Übereinstimmung* des Volkes mit sich, die sich im Akt der Wahl reaktualisiere. Die Macht werde mit der Wahl nicht *erschaffen*, vielmehr sei »dasjenige, was eingerichtet wird, eher eine neue Beziehung der Gesellschaft mit der Instanz [...], welche als Garant ihrer Identität und Integrität, als Inhaber der Herrschaft erscheint.« (Lefort 1994, S. 148f., zitiert nach RMÖ, S. 137) Die Wahl nimmt weder eine externe Position über der *Instituierung* ein noch markiert sie deren Grund, eher vermittelt sie die Räume mit ihrem symbolischen Konnex.

388 »Die Wahl stellt sich als das dar, was sie ist, nämlich als symbolischer Übergang.« (ÜdD, S. 120) Oder auch: »Wenn wir jedoch die Verbindung zwischen dem Symbolischen und der empirischen Realität aufmerksam betrachten, so enthüllt sich die Logik, der die Produktion von Sinn in der Wahl gehorcht.« (ÜdD, S. 116)

389 »Beide Zugangsweisen lassen in gleicher Weise den zentralen Charakter des Prozesses verkennen, durch den hindurch die Gesellschaft erneut an die Dimension ihrer Gründung anknüpft und die Gewißheit einer ursprünglichen Position wiederfindet. Diese Verknennung geht mit jener des Status der Recheneinheit einher, in der sich die Teilnehmer an den Wahlen wechselseitig anzuerkennen bereit sind und die gleichsam den Engpaß für ihre Einfügung in das instituierende Kollektiv darstellt. Diese vereinheitlichende Abstraktion, die die politische Körperschaft auf ihre elementare Zusammensetzung reduziert, geht nicht aus der rationalen Gewißheit hervor, wie sie von der Übereinstimmung jedes Subjekt-Seienden mit seiner reinen Form produziert wird.« (ÜdD, S. 118f.)

390 Lefort bezieht sich auf die Konzepte der neutralen Interessenkonkurrenz im Liberalismus und die marxistische Vorstellung der Dominanz ökonomischer Status. Eine Kritik an den ideologischen Entwürfen würde wiederum selbst die Teilung leugnen, wenn sie ihre Einwände als Tatsachen aus-

So würden Postulate *objektivierbarer* Prozesse, Strukturen, Gesetze und Ordnungen eingeführt, deren Anspruch *faktischer* Geltung nicht nur das Explanandum, sondern auch das Explanans miteinbegriffen. Zugleich ginge mit der behaupteten unbedingten Evidenz ein Ausblenden der Eingelassenheit einher, mithin der Anspruch einer übergeordneten Position, die sich ein Wissen um die Ordnung, den Zusammenhalt und das *Werden* der Welt zumesse. Der Annahme einer *authentischen Delegation des Volkes an die Mandatsträger* Seitens der *liberalen Ideologie* stünden die Verzerrungen des Wettbewerbs, die Ungleichheit des Zugangs und eine strukturelle Bevorteilung der Inhaber der Machtpositionen entgegen. So schreibe sich neben der Teilung auch die Absetzungsbewegung der Macht in die Wahl ein und beschränke die Auswahl auf das Personal einer *politischen Oligarchie*.³⁹¹ Die Rezeption und die Kontrollierbarkeit der Macht sind also begrenzt.³⁹² Weder die Qualität der Aufnahme noch die politische Funktion der Delegation scheint unproblematisch. Dem Ringen der Mächtigen und der Ohnmächtigen werde ebenso wenig entsprochen, wenn der liberale Ansatz mit einem Modell politisch-ökonomischer Gesetzmäßigkeit ersetzt werde. Beide Zugänge verweigerten sich der Uneinigkeit:

»Denn beide Male leugnet man gerade das Auseinandertreten der Ebene der politischen Aktivität (und des Konflikts, der in ihrem Zentrum steht) und der Ebene jener Tätigkeiten, die hauptsächlich um die Arbeit und die Produktion herum angesiedelt sind, ein Auseinandertreten, das in der modernen Gesellschaft (in der der Klassenkonflikt Gestalt annimmt) in sich selbst und für sich selbst bedeutungsvoll ist.« (ÜdD, S.108)

In beiden Fällen, der Koinzidenz des Politischen mit dem Wettstreit und seiner vollständigen Aufhebung in ökonomischen Status, werde die *Teilung* negiert und die Differenzierung der Sphären durch einen übergeordneten Anspruch vermischt:

»Anstatt dieses Auseinandertreten zu verhindern, geht es vielmehr darum es zum Ausgangspunkt einer Interpretation zu machen. Mit der symbolischen Übersetzung des Klassenkonfliktes in einen Kampf um die Macht, der durch die Stimmzählung entschieden wird, mit der Offenhaltung der gesellschaftlichen Identität rühren wir an die grundlegenden Prozesse der Demokratie.«³⁹³ (ÜdD, S. 108)

Um sich den *untergründigen* Prozessen gesellschaftlicher *Informsetzung* nähern zu können, darf politische Herrschaft weder als objektive Position in einer ebensolchen Ordnung noch als feste Struktur und Reglement der Machtübertragung und -ausübung auf-

weisen oder sich auf objektive Fakten berufen würde. (Vgl. ÜdD, S. 108) Jede Behauptung einer Wirklichkeit ist letztlich Ideologie, deren Geltung gegenüber anderen Ideologien sich somit auf Behauptungen reduziert.

391 Dieser These wäre in Hinsicht der Exklusivität einer politischen Klasse, den Rekrutierungsmechanismen politischer Organisationen und der sozialen Zugehörigkeit politischer Eliten nachzugehen.

392 Ein anderer Grund liege in der Allgemeinheit der Wahlprogramme und der Konkretheit politischer Maßnahmen.

393 Die Offenheit verlangt die Annahme des *Fehlens* des *Einen* und die *Leere* des Ortes der Macht, dem die demokratische Ordnung nachkomme.

gefasst werden. Eine Sichtung der Öffnungs- und Schließungsbewegungen der *Instituierung* bedarf indirekter Zugänge: So widmet sich Lefort der *ideologischen Verschleierung* selbst, ohne diese dabei ersetzen zu wollen. Am teilweisen Scheitern der Fixierung, den Widersprüchen und Offenheiten der Konstruktion *kollektiver Identität*, zeige sich das fragile Wesen versuchter Abschliefung ebenso wie die Irreduzibilität der Ungewissheit: Die *Instituierung* bleibe dem *Abwesen des Einen* ebenso ausgeliefert wie dem ambivalenten Zusammenhang öffnender und schließender Bewegungen. (Vgl. ÜdD, S. 109, auch FD, S. 291)

Die Wahl weist den *Vielen* die Rolle von *Autoren*, von Verfassern, Urhebern und Gründern, zu, von denen sich die Konstitution der politischen Ordnung ableitet. Die Wahl dient der Macht, ihren Status strukturell und personell zu *autorisieren*, ihre *Autorität* über die Beauftragung und die Auswahl abzuleiten und sich als Vertreter der *Vielen* zu *authentifizieren*. Weil der Macht weder eine jenseitige Begründung noch eine eigene Auszeichnung möglich ist, bedarf sie dieser externen Referenz und Reverenz inform gesellschaftlicher Anerkennung und Zustimmung. Die Macht kann weder mit sich selbst noch mit der Gesellschaft zusammenfallen, weder eine perfekte Identität erreichen noch die *leeren Mitte* vollständig besetzen, die Gesellschaft *umgreifen* oder *verkörpern*: Um eben diese Mängel kaschieren, aushalten und ihre eigene Position reklamieren zu können, bedarf sie der Auszeichnung der *Vielen*, die sich zugleich über die Macht bestimmen. Die Macht ordnet sich der Gesellschaft zugleich über und unter: Sie stellt sich als Garant des *Einen* dar und nimmt zu gleich in Anspruch, eine Verlängerung der Gesellschaft zu sein und dieser als reiner Mechanismus der Selbstgestaltung zu dienen. Die Wahl tritt als Medium zwischen beide Momente und vermittelt die komplexen Bezüge der Affirmation und Negation. Zudem verschmelzen im Wahlakt zwei Verweise der Zivilgesellschaft auf die Macht: Sie erkennt den Herrscher *als* Herrscher an und fasst seine Einsetzung als *ihre* Setzung. Einerseits wird die Herrschaft selbst und damit die Absetzung der Macht bestätigt, andererseits beansprucht die Gesellschaft Autonomie über sich und die Kontrolle der Regierenden, womit sie die Teilung negiert. Die Bewegungen stehen in einem ambivalenten Zusammenhang: Einerseits heben sie sich voneinander ab und betonen ihre Eigenständigkeit und Selbstreferenz, andererseits bleiben beide Momente aufeinander verwiesen.

Der Zivilgesellschaft bietet die Wahl dagegen die Möglichkeit einer Selbsteröffnung und ein Gewährwerden ihrer Brüche.³⁹⁴ (Vgl. ÜdD, S. 120) Weniger sind hier die konkreten Wahlakte relevant als die symbolischen Verweise: In der Wahl zerfällt die Zivilgesellschaft in ihre Elemente, in gleichberechtigte, voneinander unabhängige *Teile*³⁹⁵, die gemeinsam am Besetzungsprozess und Reaktualisierung der Macht mitwirken.³⁹⁶ (Vgl.

394 Lefort (ÜdD, S. 115) spricht von einem *bildlichen* Auftreten des Konflikts, welches sich mit der Wahl ereigne.

395 Wie Nancy darlegt, enthebt sich das *Einzelne* nicht seines Bezugs zur (Mit-)Welt, seiner Einlassung in Kontexte und Kollektive. Auch bei Lefort scheint die Abstraktion des Wählers eher eine symbolische Geste anzuzeigen.

396 Mit der Wahl präsentiere sich der Gesellschaft ihre Teilung und Uneinigkeit, ohne sie selbst zu zerreißen. Letztlich wohnen der Wahl beide Aspekte der Teilung, ihre negativ-diskriminierenden und ihre positiv-kooperativen Bezüge, inne. Nur in der Repräsentation, der Verallgemeinerung und der Repräsentativität der Bühne ist den *Vielen* möglich, ihre Teilung zugleich als Trennendes und Ver-

ÜdD, S. 113) Das *Äquivalenzprinzip* der Wahl zeige sich am Formalismus und im numerischen Verhältnis, das sich faktischen Hierarchien und Verzerrungen entzöge. Über das egalitäre Moment verbänden sich die Zugangsberechtigten zu einer Einheit in bleiben der Singularität und anerkennen sich dabei gegenseitig als Produzenten und Elemente eines kollektiven Ganzen.³⁹⁷ Zugleich erkenne die Macht in ihrer Herleitung über die Wahl neben der Berechtigung und Beteiligung der *Vielen* auch die normative Geltung der Gleichheit und die Relevanz von Minderheiten an. (Vgl. ÜdD, S. 106) Die Macht muss die Zerrissenheit des Sozialen aufheben und der Gesellschaft *ein* Selbstbild anbieten, in dem sich diese finden kann. Die Zivilgesellschaft benötigt die Macht einerseits als entzogenen Bezugspunkt, andererseits setzt sich die Macht mit der Wahl der Verfügbarkeit der Gesellschaft aus.³⁹⁸

Im Horizont des Symbolischen holt die Wahl das Unabhängigkeitsbedürfnis der Zivilgesellschaft ein, eben weil es auf ihre Autonomie verweist, ebenso ein wie das Herrschaftsbegehren der Macht, weil sie in der Wahl bestätigt und autorisiert wird. Gleichzeitig bleibt die Zivilgesellschaft im Rückgriff auf ihre Identität an die Macht gebunden wie die Macht an eine zerfallende, uneine Wählerschaft. Zwar steht der Gesellschaft weder ihr *Inneres* noch ihr *Äußeres* zur Verfügung, die symbolische Dimension ermöglicht ihr aber, wenn auch vermittelt, die Eröffnung einer Identität und einer eigenen Gestaltung. Mit der Wahl wird demnach einerseits die Besetzung der Macht von einer externen Position ins *Innere* gezogen, andererseits bleibt die Aufhebung der Teilung eine symbolische Geste. Die Einholung des *Einen* darf nicht als konkretes politisches Motiv oder Programm verstanden werden, die zur Wahl oder in der Verfügbarkeit einer politischen

bindendes zu erfahren, ihre kollektive Identität zu fassen und ihre politische Ordnung zu bearbeiten. »Die Verwicklung des Subjekts in jenen Konflikt, der das Kollektiv zerreißt, als Verwirklichung in die Gegenwart, wird durch ihre symbolische Verdeckung keineswegs versperrt, sondern vielmehr nur in ihrer Modalität verschoben, indem ihr ihre Selbstrepräsentation eröffnet wird. Das Subjekt bezieht sich dann auf eine vorgängig existierende Spaltung, die Spaltung der politischen Oligarchie, und findet den Konflikt in Gestalt jenes Kampfes wieder, in dem die Kandidaten vor den Augen der Wähler gegeneinander antreten. In einem ersten Schritt ist somit der Abstand zwischen dem Ort der Macht und der Zivilgesellschaft als Distanz vom symbolischen Konflikt zum wirklichen Konflikt re-instituiert.« (ÜdD, S. 114)

397 So auch Gauchet in einem anderen Aufsatz: »Somit besteht ein inniges Band – und nicht nur ein Ableitungsverhltnis – zwischen der Gleichheit als der gesellschaftlichen Form der Beziehung, die jedem erlaubt, sich im Anderen wiederzufinden; der gesellschaftlichen Debatte, gerade als Infragestellung dessen verstanden, was die »Mitmenschen« vereint; und dem gesellschaftlichen Konflikt als strukturell notwendige Form eines frontalen Gegensatzes unter dem Zeichen der Ähnlichkeit. Die Gleichheit vollzieht sich notwendigerweise durch die Figur des grundlegenden Gegensatzes hindurch.« (TAW, S. 194)

398 Der Widerstand der *Vielen* und ihr emanzipatives Aufbegehren richtet sich an die Macht und deren Versuche der Abschließung. Einerseits stellt sich die Zivilgesellschaft selbst in der Artikulation ihrer Anliegen als Hort des Unkontroversen dar, als Ort des Pluralen und zugleich Einigen. Andererseits steht das *Viele* in keinem Verhältnis außer der Affirmation der Pluralität und ihrem geteilten Bezug auf den Staat: Ihre Disharmonie, Heterogenität und Divergenz werden ins *ußere* verlagert und nach *Innen* der Anspruch auf Einigkeit in Vielfalt postuliert. In der Zivilgesellschaft selbst kann es demnach keine Politik geben, gegenseitige Forderungen bedürfen der Vermittlung der Bühne, ohne deren Einhegung die Kollisionen ohne Ordnung bleiben und dem Risiko ihrer Radikalisierung ausgeliefert sind. In inneren Austragungen sozialer Konflikte sollten sich die *op-positionellen* zuungunsten der *kom-positionellen* Bezügen steigern und so die Auseinandersetzung von Hemmnissen und Regularien lösen.

Partei stünde. Mit der Wahl und ihrer Ausrichtung der Besetzung eröffnen sich der Gesellschaft vielmehr ihre *ursprüngliche Teilung* und ihr zugleich *ab-* und *anwesender Grund*. (Vgl. ÜdD, S. 118) Dieser Zusammenhang positiver und negativer Bezüge löst sich auf, wenn der Ort der Macht *tatsächlich* besetzt wird. Verwoben in ein komplexes Geflecht von Verweisungszusammenhängen schreibt sich mit der *Teilung* eine bestimmte politische Qualität in die Wahl und das Repräsentationsverhältnis ein. Wenn die Macht sich und ihre Herrschaft an die Entscheidung der Gesellschaft bindet, setzt sie sich der Teilhabe und *Mitbestimmung* aus und muss dann Ansprüchen genügen, die die Teilhabe und -nahme einfordern, die Relevanz der eigenen Stimme, die Sinnhaftigkeit und Bedeutung der Wahl, der Responsivität der Gewählten und des gleichen Zugangs und Wertigkeit.³⁹⁹

*

Neben der Repräsentation und den Wahlen weist Lefort auch der Aufführung des Konflikts und seiner Austragung auf der Bühne des Parlaments sowohl in der Organisation der politischen Ordnung als auch in der gesellschaftlichen *Inform-, Inszene- und Insinnsetzung* eine relevante Bedeutung zu. Die spezifische Gesellschaftsformation der Demokratie erlaube die *Annahme des Fehlens des Einen*, der *Grundlosigkeit* aller sozialen Formen. Ihre politische Ordnung ermöglicht zudem einen produktiven Umgang mit der Uneinigkeit, weil sie die Verschiedenheit nicht nur aushält, sondern ihre Austragung konstruktiv einbegreift. In der Aufführung vermitteln sich die beiden Sphären und changieren im Zuge dessen zwischen dem *Einen* und *Vielen*, der Integration und Isolation, der kooperativen Partizipation und partikularer Emanzipation. Über die politische Repräsentation der *Vielen* im Parlament hinaus, die simultan ihre Union und Differenz anzeigt, wohnen also auch der Einrichtung einer Bühne und der inszenierten Austragung der *Dissense* integrative Potentiale inne. Neben der Eröffnung eines symbolischen Konnexes kommt der politischen Repräsentation eine konkrete politische Funktion zu: Die Aus- und Übertragung politischer Konflikte dient der Entschärfung sozialer Antagonismen und speist deren Energien in den politischen Raum. Zugleich geht mit dieser Transmission und -formation der Anspruch einer bestimmten Qualität der Aufnahme, der Darstellung und Darsteller einher: Verblieb die Vermittlung der Sphären bislang eher in einem unentschiedenen, schwebenden Status, der sich zugleich beiden Räumen entzog und sich als emergentes Produkt verstehen ließ, scheint es daneben auch direkte Bezüge und Abhängigkeiten zu geben. Am deutlichsten treten diese Bindungen wiederum in den Defiziten der Übertragung hervor.

Die Manifestation von Konflikten ist von dem Verhältnis der Räume und deren Versuchen gegenseitiger Adaption und Distanzierung gekennzeichnet: Wie der Staat sich nicht als objektive Instanz des Wahren, Richtigen und Rechten verstehen darf, weil er damit sein Vermögen der Resonanz und Transformation aufgabe, so darf auch die Zivilgesellschaft ihrer Radikalisierung nicht nachgeben, da sie ansonsten jeden Bezug zu staatlichen Momenten verlöre und dabei selbst ohne Ordnung bliebe. Neben den beiden

399 Die Wahl eröffnet den *Vielen* letztlich eine Möglichkeit kollektiver Teilhabe und -nahme, die zugleich allgemein akzeptiert, institutionalisiert und rechtlich kodifiziert ist. So steht die Wahl mit dem positiven Prinzip der Gleichheit ebenso in Bezug wie mit dem geltenden Recht.

Aspekten der Teilung tritt nun eine dritte Form, die beide vorherigen verknüpft: Im *Dissens* präsentiert sich das *Fehlen* einer *Übereinstimmung*, die dann wiederum in *absentia* einen Konnex stiftet. In den Konflikten findet sich neben der Opposition und Division auch eine symbolische Geste der Teilhabe der Teile an einem geteilten Ganzen und eine Ausrichtung an einem Horizont *eines* antezedenten *Ko*. Die Bestimmung des Teilenden, also der gesellschaftlich relevanten Konflikte, lässt sich indes keiner der beiden Räume einseitig zuweisen. Sie bilden sich aus dem Zusammenhang der Ordnung der Macht und dem Aufbegehren der Zivilgesellschaft, ohne der Verfügung einer Seite anheim zu stehen. Zugleich gibt Lefort der staatlichen Aufführung eine bestimmte Qualität der Abbildung des Sozialen auf, die sich der komplexen Konstruktion der Räume zu entziehen scheint. Um den *wirklichen* Spannungen des Sozialen Ausdruck zu verleihen, müsse die Aufführung innovativ, sensibel und responsiv bleiben, der Stoff ihrer Dramen auf Verschiebungen reagieren und diese in ihr Spiel aufnehmen. Eine Repräsentation des/r *Vielen* gelingt demnach nur, wenn die Rezeption auf Seiten staatlicher Institutionen offenbleibt, die sozialen Divergenzen nicht überformt oder ignoriert und letztlich eher als Stellvertretung denn als Setzung des *Einen* auftritt. Wenn sich die Gesellschaft in dem offerierten Drama nicht mehr sieht, wende sie sich anderen Spiegel zu. Auffällig ist einerseits die Eigenständigkeit der sozialen Konflikte, die sich einer Vermittlung enthebt und dem Staat als äußerer, objektiver Zwang begegnet. Andererseits wird der Gesellschaft neben ihrer Repräsentation im Spiegel staatlicher Vorführung eine weitere Selbstbezugnahme zugestanden: Auch wenn ihr weiterhin keine positiven Bestimmungen möglich sind, vermag die Gesellschaft die Entsprechung der *angebotenen* (äußeren) und der *gegebenen* (inneren) gesellschaftlichen Situation einzusehen, zu vergleichen und zu bewerten. Die Implizität und Latenz dieses gesellschaftlichen Selbstverhältnisses beiseite bleibt ihre Unbedingtheit in Leforts Konzeption ohne rechte Anbindung.⁴⁰⁰

Zwischen dem dargestellten und dem *wirklichen* Drama besteht ein Konnex, durch den der Aufführung eine spezifische Funktion zukommt:

»Und gleichviel, ob die Einsätze des politischen Konfliktes nicht mit denjenigen übereinstimmen, die aus dem Klassenkampf, aus dem Kampf der Interessen hervorgehen, gleichviel auch, wie groß die Verzerrung ist, die sich bei der Übertragung von der sozialen Ebene auf die politische Ebene vollzieht – das Wesentliche ist, daß alle de-facto Spaltungen auf die Bühne übertragen werden, auf der die Spaltung rechtens erscheint, und dort umgestaltet werden.« (TP, S. 52)

400 Wenn Doucet auf die Entsprechung der Demokratie mit den Konditionen der Moderne hinweist und die sie als *wahrhafte politische Ordnung* beschreibt, zeigt sich ebenso diese Problematik: »*Democracy is the only truly political regime because it inaugurates as the condition of its own possibility a political form that is held open by the impossibility of closing off its own ground in terms bringing a closed figuration of social relations.*« (Doucet 2013, S. 171) Wenn keine Relation, ob direkt oder vermittelt, komplex oder simpel, positiv oder negativ der Gesellschaft einen Zugang auf ihr Selbst, ihren Ursprung oder ihrer ontologischen Disposition gewähren kann, dann bleibt auch die Wahrheit ihrer Konstitution notwendig provisorisch. Neben der Offenheit kennzeichnet die Demokratie ebenso die Einholung ihres Ursprungs und Auszeichnung ihrer Konstitution wie die unbedingte Souveränität ihrer Setzung im Sinne der permanenten Gründung und der Autorität ihrer Ordnung.

Die politische Bühne nimmt die *Dissense* des Sozialen auf und präsentiert sie der Gesellschaft: Die Macht steht demnach nicht nur in der Spannung der Garantie des *Einen* und der Präsentation des *Vielen*, sondern ebenso zwischen der Behauptung ihrer Ordnung und Autorität und der adäquaten Adaption der äußeren Konflikte. Die Macht will (und muss) den Stoff der Aufführung bestimmen und zugleich entzieht sich ihr diese Kompetenz: Einerseits bildet sich der Stoff in einer vermittelnden Bewegung der beiden Sphären, andererseits ist er an eine soziale *Faktizität* gebunden, die außerhalb des Verweisungszusammenhangs und der staatlichen Kontrolle zu stehen scheint. Dem Sozialen kann im Gegenzug keine (objektive) Autonomie zugestanden werden, bleibt ihre *Selbstrepräsentation* an eine staatliche Vermittlung gebunden: Wie die Macht nur einen indirekten Bezug zu den sozialen Konflikten hat, muss sie diese doch aus der Gesellschaft ablesen, so kann die Zivilgesellschaft *ihre* Antagonismen nur *im* Staat erkennen, nur in dessen Horizont des *Einen*. (Vgl. ÜdD, S. 117) Gleich der Macht ist dem *Vielen* die Bestimmung ihrer Identität ebenso unmöglich wie die Transparenz der Selbstsicht: Weil sie sich nur in der Aufführung wiederfinden kann, verschwimmt die originäre und originelle Auszeichnung der *Faktizität* sozialer Antagonismen. Wenn nun aber die Gesellschaft ohne Zugang und Kenntnis ihrer Spannungen bleibt, stellt sich die Frage, wie sie eine Divergenz ihrer *realen* und ihrer *aufgeführten* Konflikte ausmachen kann. Die Formation der Spannungen steht unentschieden zwischen den Sphären, die sie beide an sich ziehen wollen. Somit richtet sich ein komplexer Zusammenhang ein, in dem die Setzung der *de-facto*-Spaltungen eher einem diffizilen Spiel ambiger Bezüge entstammt als der selbstständigen Kompetenz einer Sphäre.

Die Relevanz, Aktualität und Authentizität der *faktischen* Uneinigkeit erfordert selbst keine symbolische Vermittlung oder eine äußere Referenz.⁴⁰¹ Das *Reale* steht eher neben der *Instituierung* und drängt sich dieser zugleich mit Unbedingtheit⁴⁰² auf. Auch wenn weder die staatliche Aufführung noch das *Begehren* der *Vielen* der *realen* Situation entspricht, bleibt diese dennoch existent und akut. Mehr noch: Ihre fehlende Beachtung und Aufnahme bergen Risiken der Instabilität, der Isolation der Sphären und der fehlenden *Übereinstimmung*. Beiden Räumen tritt das *Reale* als *Trauma* entgegen, als etwas Unbegreifbares, Unsagbares und Unkontrollierbares, als eigene, singuläre Existenz und Präsenz, die zugleich fremd und eigen ist, sich entzieht und zugleich aufdrängt.⁴⁰³ (Vgl.

401 Diese Positionierung außerhalb der Bezüge macht es nötig, das *Faktische* von anderen Kom- und Implikationen der *Instituierung* zu unterscheiden. Die Absetzungsbewegungen der beiden Sphären, ihre beanspruchte Eigengesetzlichkeit und Selbständigkeit sowie die Gegenläufigkeit ihrer Extreme (totale Dominanz versus absolute An-Archie) führen notwendig zu Anspannungen, Widerständen und Konfrontationen. Diese Reibungen verweisen allerdings nicht auf eine Lücke oder Divergenz zwischen einer unabhängigen, gesellschaftlichen Disposition und der staatlichen Adaption, vielmehr sind sie Komponenten einer gesellschaftlichen *Informsetzung* und bezeugen das *Fehlen* des *Einen*. Auch hinter der Ambivalenz sich öffnenden und schließenden Bewegungen verbarg sich weder eine Essenz noch ein Fundament.

402 In beiderlei Sinne, also bedingungslos und zwingend.

403 Eine weiterführende Frage wäre, ob sich am *Realen* (Lacans) das *Fleisch* (Merleau-Ponty) des Sozialen offenbart. Die Komplexität beider Konzepte und ihre Verarbeitung durch Lefort verbieten hier jede einfache Antwort. Um zumindest einen ersten Eindruck zu geben, sei auf die Fassung des *Fleisches* von Levin verwiesen: »The flesh is the formative medium of the object and the subject. It is the elemental matrix, the texture, the field or dimensionality of our being: that medium in the depths of which

Evans 2002 und Eyers 2012) Gerade im Kontext eines postfundamentalen Zugangs stellt sich die Frage umso schärfer, was *de-facto Spaltungen* sind, welcher Status ihnen zukommt und in welcher Form sie *wirklich* sein müssen, um als Stoff, als Objekt und *Grund* dienen zu können. Just in Hinsicht des *Chiasmus* von *Welterzeugung* und *Welterfahrung* bleibt der Ursprung des *Realen* diffizil.⁴⁰⁴ Seine Wirkmacht steht außerhalb der *Welt* und ihrer politischen Ordnung und prägt gleichsam dessen Form und Ausrichtung: Der Lacan entlehnte Begriff des *Realen*, den wir hier auslotend auf Lefort beziehen, scheint dieser komplexen Anlage zwischen der Distanz und Resistenz eines Rätselhaften, Sonderbaren und Entrückten, und der Penetranz einer massiven, unreduzierbaren Präsenz vordergründig zu entsprechen. Auch wenn die Parallelität nicht über Gebühr strapaziert werden sollte, scheint die Ohnmacht, die insbesondere die Macht gegenüber der *realen* Situation ergreift, doch auffällig.⁴⁰⁵

2.4 Der *Sinnraum* der Gesellschaft – Zwischen Koexistenz, *Konsens* und Konflikt

Abschließend soll die Formation räumlicher Kontexte, ihre Texturen und Konturen, Konstellationen und Konfigurationen, im Fokus stehen, die die *Instituierung* und ihre Ausbildung einer *objektiven* Ordnung begleiten. Der Raum einer Gesellschaft ist nach Lefort nicht einfach als geografische Kategorie zu verstehen, sondern als Ausrichtung gesellschaftlicher *Informsetzung*, mit der eine genuine Qualität kollektiver Kohärenz, Kongruenz und Konsistenz einhergeht. Räume⁴⁰⁶ zeichnen sich durch einen kommunalen und koexistentiellen Konnex aus, der neben den inneren Texturen und den äußeren Konturen auch die In- und Extensität⁴⁰⁷ seiner spatialen Formation umfasst. Die räumliche Ordnung einer Gesellschaft lässt sich als *Sinnraum* einer *Welt* verstehen, als die Übersetzung von (abstrakten) *space* in (geordnet-konkreten) *place* (Tuan 2001).

»Die Eingrenzung eines gesellschaftlichen Raumes im eigentlichen Sinne bedeutet, daß ein Raum entsteht, der für die Gruppen, die ihn bewohnen und sich ohne übernatürliche Verkleidung aufeinander beziehen, als solcher wahrnehmbar bzw. als »ihr«

subject and object, simultaneously coemergent, are forever unified, and through which they are continually mirroring one another.« (Levin 1991, S. 67)

404 Wenn die Stiftungen von *Welt* und *Sinn* sowie die selbstreferenten Bezüge der Gesellschaft staatlicher Vermittlung entstammen, ist es fraglich, wie Defizite der *Realität* entstehen und erfahren werden können.

405 Weiterführend zu Lacan sei nebst anderen auf die instruktive Arbeit Wörlers (2015) über den epistemologischen Status der drei Register und den Aufsatz Singers (2013) verwiesen.

406 Die folgende Häufigkeit der Verwendung des Wortes ist dem Umstand geschuldet, dass es keine adäquaten Synonyme gibt, die die Ambiguität zwischen Offen- und Geschlossenheit, zwischen (potentiellen) Werden und (ordnendem) Walten aufnehmen würde. Zur Klarheit sei auf die Eröffnung eines Handlungsraum und die Schließung eines Schlafrums verwiesen. »*Spaciousness is closely associates with the sense of being free. Freedom implies space; it means having the power and enough room in which to act.*« (Tuan 2001, S. 52) Siehe weiterführend auch den Sammelband Dünnes und Günzels (2006) zur raumtheoretischen Positionen und die Arbeit Figals (2015) zum genuinen *Raum der Phänomenologie*.

407 Im Sinne der Dichte und Weite von Räumen.

Raum erkennbar wird. Diese Eingrenzung geht Hand in Hand mit der Berufung auf eine Macht, die zugleich aus diesem gesellschaftlichen Raum hervorgeht und scheinbar distanziert seinen Garanten bildet.«⁴⁰⁸ (MP, S. 271)

Der gesellschaftliche Raum (ent-)steht einerseits in einer ambivalenten Beziehung mit der Macht, die der Gesellschaft nicht nur als Grenze und *Grund* der Absetzung dient, sondern ebenso als integraler Vermittler ihres *Einen* und als *Zeuge*⁴⁰⁹ ihrer Einheit. Andererseits konsolidiert sich der gesellschaftliche Raum in der Anzeige politischer Partizipation und kollektiver Kooperation, einem Bewusstsein gemeinsamer Teilhabe und -nahme an einem gemeinsamen Projekt, dessen Bindungskraft wiederum als ambivalenter Ausdruck kollektiver *Bestimmung* verstanden werden muss. Die Macht präsentiert der Gesellschaft ihre Uneinigkeit und eröffnet ihr zugleich die Möglichkeit, mit dem *Fehlen* des *Einen* umzugehen und ihre Konflikte in einem *gemeinsamen Werk* zu bearbeiten. Gerade weil den Akteuren transzendente Garantien ihrer *Einvernahme* irreduzibel fehlen, zieht sich die gesellschaftliche Konstitution ins Diesseits und wird so selbst zu einem *politischen* Ausdruck: Der Raum wird somit zu einem *Konstrukt*, einer *Schöpfung* der Gesellschaft.⁴¹⁰

Die Formation des gesellschaftlichen Raums fällt mit der *Instituierung* zusammen und verbleibt in der Distanz der *ursprünglichen Teilung*, dem *Abwesen* des *Einen* und dem *Un-Grund*:

»Der gesellschaftliche Raum als symbolischer Raum existiert nur, insofern er kein wirklicher Raum ist. Die Begründung des Gesellschaftlichen und die fortwährende Instituierung der Identität seines Raumes ist nicht zu trennen von dem Verlust der Möglichkeit, daß eine Gesellschaft jemals vollständig um sich wissen, jemals mit sich selbst zur Übereinstimmung kommen kann.« (ÜdD, S. 103)

Die konkrete Ein- und Ausrichtung des Raums und die Garantie seiner Einheit muss als Ordnungsversuch der Macht verstanden werden, in dem diese neben der gesellschaft-

408 Gauchet weist in einem Aufsatz darauf hin, dass sich der Einheitsbezug infolge der demokratischen Revolution umgestellt habe: »Allein das Offenbarwerden der Abtrennung des Staates, in Gestalt des rechtlich Späteren, geht in bestimmter Hinsicht damit einher, daß seine Funktion, seine spezifische Logik und seine Notwendigkeit zugleich unsichtbar werden. Gerade dies führt uns auf die der Gleichheit innewohnende Illusion zurück. Die ganze Zeit, während der Staat wesentlich an die Gesellschaft gebunden war, da er ihr vorausging, war seine Rolle ausdrücklich definiert: Er sollte die Menschen sichtbar oder faßbar zusammenhalten, die Kohärenz des Gemeinwesens dauerhaft sinnlich wahrnehmbar machen. Nun hebt die demokratische Revolution die Notwendigkeit dieser Funktion keineswegs auf; aber sie zwingt sie, von der Ebene des expliziten auf die des Unbewußten überzugehen. Sobald die Dimension des gesellschaftlichen Ganzen sich den einzelnen Akteuren nicht mehr zwingend auferdrängt, sondern aus ihrer freien Zustimmung im Verträge hervorgeht, kann sie unmöglich noch offen als solche bekräftigt werden.« (TAW, S. 188)

409 Die Ambiguität aus ebenso entrückter wie authentischer Beobachtung und immanenter Genese ist intendiert.

410 Über diese Anspielung hinaus scheint der Abgleich der Konzeptionen Lefébvres und Leforts durchaus fruchtbar zu sein, der bislang aber noch nicht vorliegt. Neben den diversen eigenen Arbeiten Lefébvres (1991, 1996 und u.a. 2009) sei auf die Arbeit Schmidts (2005) und den Sammelband Goonewardenas, Kipfers, Milgroms und Schmidts (2008) hingewiesen.

lichen auch die räumliche Identität auszuweisen bemüht ist. Die räumliche Ordnung selbst ist schon eine Manifestation der *Instituierung*, ohne dass die Behauptung der Macht mit einer *realen* Kompetenz der Kontrolle konvergieren würde.⁴¹¹ Die *physischen, mentalen und sozialen* (Lefebvre) Formen, Definitionen und Korrelationen des gesellschaftlichen Raums bleiben dem *Fehlen* des *Einen* und dem komplexen Spiel der *Instituierung* ausgesetzt. Mit Yildiz (LuK, S. 77) kann die räumliche Formation ferner im Sinne der Umstellungsprozesse der Moderne verstanden werden, in denen sich die Aufhebung des gesellschaftlichen Raums im *Körper* des Fürsten ebenso auflöste wie dessen perfekte Identität und infinite Stasis. Gleichwohl beanspruche die Bildung *kollektiver Räume* weiter transzendenter Referenz und Reverenz: Infolge des *Fehlens* des *Einen* und der ursprünglichen Teilung bedürfe die Einheit des gesellschaftlichen Raums die *symbolische* Garantie einer *äußeren* Instanz. Die *Alterität* der Macht erlaube der Gesellschaft diesen Selbstbezug, indem sie die *kollektive Identität* des Sozialen im Modus des Quasi postuliere und die Einheit und Transparenz als Geste einhole. Die Macht markiere somit eine *instituierende Instanz des menschlichen Zusammenseins*, die den Raum zu ordnen vorgebe. Im Gegensatz zum *gesellschaftlichen* sei der *kollektive Raum* dadurch gekennzeichnet, dass er die Dynamiken der Teilungen aufnehme und in politische Handlungsmöglichkeit übersetze. Kurzum wird die gesellschaftliche Konstitution ins Diesseits gezogen und der Teilung und Gestaltung ausgesetzt. Der Raum ist ebenso ein Produkt der Gesellschaft wie Gesellschaft in seinem Kontext steht. Räume haben keinen Grund *außerhalb* oder *vor* dem Sozialen, sie nehmen keinen absoluten, essenziellen oder primordialen Status ein. Die räumliche Ordnung entspringt weder einer vermeintlichen geografischen *Faktizität* noch einer

411 Die *Übereinstimmung* verweist auf die kohäsiven Potentiale einer *Partizipation ersten Grades*, mit der Lefort auf ein spezifisches *Empfinden* der kollektiver und kommunaler Teilhaftigkeit abhebt: »Es scheint mir wichtig, den Charakter der Partizipation in ihrem ersten Grad zu bestimmen. Ich spreche also nicht etwa von der Teilnahme an Wahlen, und noch weniger von der Partizipation die man mit der direkten Demokratie verbindet. Die Partizipation in ihrem ersten Grad scheint mir das Gefühl der Bürger, von der Politik angesprochen zu sein, zu implizieren; nicht das Gefühl, passiv auf für sie günstige Maßnahmen warten zu müssen, sondern dasjenige, in der politischen Debatte berücksichtigt zu werden. Was partizipieren heißt, ins zunächst dies: das Gefühl zu haben, dazu zu gehören und genauer, dasjenige, berechtigt zu sein, Rechte zu haben – um einen Ausdruck von Hannah Arendt aufzunehmen. Dies setzt allererst voraus, dass die Mehrzahl der Bürger die Fähigkeit hat, sich die Motive oder Beweggründe des Verhaltens der politischen Akteure vorzustellen.« (2007b, S. 617, zitiert nach Wagner, RMÖ, S. 140) Die Mitglieder müssen sich als relevanten Teil einer politischen Ordnung verstehen und sich in dieser verorten können. Zugleich weist ihnen Lefort einen vermittelten, zurückgenommenen und rezipierenden Status zu, was auch die Formulierungen im Passiv zeigen. Die *Partizipation ersten Grades* meint keine Ambition politischer Bestimmung und Gestaltung, sondern eine spezifische Perzeption und Einordnung in politische Zusammenhänge, eine Lese der *Welt*. Sie hebt auf die Erfahrung der Teilhaftigkeit (*Ko*) und Sinnstiftung (*Sens*) ab, aus der ein Anspruch der Teile nach Anerkennung, Beachtung und Berücksichtigung entspringt. Die angemahnte Berechtigung verweist auf die Auszeichnung der Mitgliedschaft und Zugehörigkeit zu einem Kollektiv, zu einer *politischen Gemeinschaft*. Die politische Ordnung wird ins Diesseits gezogen und der *Zustimmung* ausgesetzt. Auch Easton hob die Notwendigkeit einer Einordnung in den Zusammenhang einer politischen Ordnung hervor und entwickelte hierfür das spezifische Objekt der *politischen Gemeinschaft*, dem er zugleich ebenso trennende und ordnende wie kohäsive und integrative Aspekte attestierte. Letztlich stellt sich die Frage der Korrelation und Interferenz der Grade von Partizipation, auf die hier nur hingewiesen werden kann.

natürlichen Homogenität oder einem kulturellen *Fundus*. Ihre Identität, Integrität und Originalität ist kurzum keine Folge einer präexistenten Kongruenz, sondern ein immanentes Konstrukt der *Instituierung*. Der Raum der Gesellschaft geht aus einem zwischen den Momenten der *Informsetzung* schwebenden Zusammenhang hervor, in dem seiner Konstitution zugleich der Status eines (inneren) Objektes und eines (äußeren) Kontextes zukommt: Die räumliche Ordnung ist somit zugleich Expression und Kondition der *Instituierung*.

Der geteilte *Sinnraum* einer Gesellschaft verweist auf den kollektiven Kontext einer gemeinsamen *Welt*. In dieser bestimmten Form der *Koexistenz*, die in der *Instituierung* (ent-)steht, sind Strukturen der Orientierung in der *Welt*, ihrer Über- und Einsicht, ebenso angelegt wie die Gewissheit eines Ortes, einer Verortung. Die räumliche Ordnung begegnet dem Einzelnen dabei als Totalität (s)einer *Welt*, in der er Teil eines antezedenten Ganzen ist und in dessen Kontext er schon je steht. Diese *koexistentiellen* Bezüge lassen sich nicht als Objekte begreifen, gerade weil die Beobachter selbst in sie eingelassen sind: Das geteilte *Dasein* bleibt im Rücken der Mitglieder.⁴¹² In dieser Lesart zeigen sich deutliche Parallelen zum Konzept der Lebenswelt: Der *Sinnraum* verweigert sich einerseits direkter Rezeption und intendierter Kontrolle, der gestiftete Konnex zieht sich in eine Latenz und Implizität zurück. Andererseits richten sich mit der *Welt* ebenso Aspekte des *Ko* ein wie sich ein kollektiver *Fundus* von Objektivität, Faktizität und Sinnhaftigkeit bildet. Dabei kondensiert die Einlassung in die Kontexte der *Instituierung* weniger um *Objekte* des Kollektiven als um eine Qualität der Perzeption: Es geht nicht darum, das Verbindendes oder Gemeinsame zu entdecken, das den Grund des Kollektivs bezeugen würde, sondern um den Modus einer Lese im *Wir*, einer spezifischen *kollektiven Subjektivität*⁴¹³. Der *Sinnraum* einer *Welt* und seine Bezüge des *Ko* verweisen somit auf keine der *Instituierung* äußere Instanz, sondern lassen sich als eine ihre immanente Dimension verstehen. Neben der Einlassung in diese *koexistentiellen* Bezüge wohnen der *Instituierung* auch *kooperative* Aspekte inne: Die *symbolische Versicherung* eines *Gemeinsamen* und die Vermittlung einer *Zusammengehörigkeit* verweist auf die Erfahrung (*Sens*), ein Teil eines politischen Ganzen und einer *Schicksalsgemeinschaft* (*Ko*) zu sein.⁴¹⁴ Die geteilte Rezeption einer Zusammengehörigkeit und die Ansprüche der Mitsprache und Beteiligung lassen sich ebenfalls im Sinne lebensweltlicher Kontexte und Selbstverständnisse begreifen, die in einem Horizont eines natürlichen, evidenten und intuitiv fassbaren Zusammenhangs,

412 Jeder Umgang mit dem *Abwesen* des *Einen* ist der Ambivalenz, Ambiguität und Friktion der Teilung ausgesetzt, die *koexistentiellen* Kontexte scheinen sich weniger *in* als *mit* der *Instituierung* zu formieren.

413 Auf die Komplikationen der Bestimmung des *Ko* haben wir schon verwiesen. Auch wenn es nicht gerade der Reduktion an Komplexität dienlich ist, scheint eine Erweiterung um subjekttheoretische Überlegungen in diesem Zusammenhang durchaus weiterführend. Siehe hierfür zum Beispiel die Arbeiten Zimas (2007) und Searls (1995 und 2012). Mit Nancy wird uns im Weiteren ein Zugang begegnen, der die Koexistenzialität zu seinem Kern hat.

414 »Die mehr oder weniger zwingende Teilnahme an den kollektiven Tätigkeiten, in denen sich alle wiederfinden sollen, vermittelt den gesellschaftlichen Akteuren die Erkenntnis, daß sie an einer Geschichte teilhaben, die jeden in gleichem Maße betrifft. Doch die Feststellung, in den Horizont einer Totalität eingeschrieben zu sein, schließt zugleich den Gedanken aus, daß sich die Totalität in sich selbst als solche offenbaren könnte.« (ÜdD, S. 101)

der selbstverständlichen Gegebenheit einer Ordnung und einer Normalität von Abläufen, Werten und Verhalten stehen. Auch wenn latent und vage, prägen die so gestifteten Bezüge des *Ko*, seine *Lese*, seine *Werke* ebenso wie sein *Zusammenhang*, seine *Berührungen* und *Gewebe* die *Instituierung* und sind selbst ein Teil dieser. Die Um- und Einschließung des Räumlichen bleibt offen und in einem unentschiedenen Spiel des Ganzen und der Teile, des Eigenen und des Fremden sowie der In- und der Exklusion.

Gerade in einem Zugang *postfundamental*en Zuschnittes, der die Ungewissheit ebenso akzentuiert wie das *Fehlen des Einen*, erscheinen die totalen und absoluten Aspekte einer *vorlaufenden* räumlichen Ordnung *einer Welt* eher fremd und bedürfen entsprechender Vorsicht. Lefort zielt weniger auf *substantielle* Grundlagen der Koexistenz oder *echte* Gemeinschaften ab als dass es ihm um Dispositionen und Konditionen der *Instituierung* selbst bestellt ist, hinter denen weder eine Essenz noch eine Faktizität steht und die dennoch die *Informsetzung* koordinieren. Die Ordnung einer *Welt* bleibt bar eindeutiger Definition, Identität und Transparenz. Der Raum der Gesellschaft kann demnach nicht als eine Materie, als ein objektives Faktum, gedacht werden, vielmehr bezeichnet er ein ebenso fragiles wie latentes *koexistentielles In-Bezug-Stehen*, dessen Konnex ein Chiasmus aus gemeinsamer Wahrnehmung und wahrgenommener Gemeinsamkeit bildet. Schon der Blick des Blickenden weist nicht allein auf ein *Objekt*, sondern steht in der Ausrichtung im/am *Mit*. Diese Einbindung in Bezüge und Formen der Koexistenz beobachtet ein (sozial-)phänomenologischer Zugang, ohne sich eine Position über den Phänomenen oder eine Handhabe zuzumessen. Auch wenn *wir* also *unsere Welt* formen und ihre Schöpfung keiner transzendenten Quelle obliegt, meint dies kein Postulat einer perfekten, transparenten oder kontrollierbaren Produktion gesellschaftlicher Ordnung, sondern die Einsicht, dass die Konditionen, Konturen und Kontexte der Koexistenz Teil der *Selbstrepräsentation* der Gesellschaft sind und deren *Realisierung* begleiten.

*

Die Konstitution des gesellschaftlichen Raums ist der *Teilung*, dem *Abwesen* des *Einen* und der Präsenz des *Un-Grunds* ausgesetzt. Der räumliche Konnex, seine Identität und Kohärenz, bildet sich mit und in der *Instituierung* und bleibt zugleich deren Konditionen und Imperativen anheimgestellt: Die räumliche Definition der Gesellschaft ist demnach der ursprünglichen Distanz und dem imperfekten Status jeder konkreten Form ebenso ausgeliefert wie dem komplexen Arrangement gesellschaftlicher *Informsetzung*, dem Verhältnis von Macht und Zivilgesellschaft, den Momenten von Dominanz und Emanzipation und dem Spiel des *Einen* und *Vielen*. Weil die Gesellschaft selbst immer uneins, uneinig und uneindeutig ist, kann auch ihr Raum weder einen *Grund* oder eine Garantie des *Einen* bieten noch die Distanz des Ursprungs, die Präsenz des *Vielen* oder die Irreduzibilität der Uneinigkeit tilgen. Kurzum befinden sich die *Informsetzung* der Gesellschaft und die Konstitution des Raums in einem komplexen Zusammengang, dem zu Folge weder ein (gegebener) Raum, ein bestimmter und bestimmender Ort, die Identität der Gesellschaft definiert noch eine Gesellschaft über ihren Raum *objektiv* verfügen kann. Drei unterschiedliche Formen der Teilung begleiten den Umgang der *Instituierung* mit dem *Fehlen des Einen* und tragen sich in ihre räumliche Formation ein.

Ihre *ursprüngliche Teilung* macht es der Gesellschaft unmöglich, mit *sich* in Deckung zu kommen: Weder vermag es die Gesellschaft, ihre Teilung die Distanz zu ihrem Ursprung und ihre Uneinigkeit, zu überwinden, noch ihre Identität, Integrität oder Authentizität zu auszuweisen und sich selbst oder ihre Teile zu begreifen (in beiderlei Sinn). Die unentschiedene Spannung der ursprünglichen Teilung zwischen inneren und äußeren Bezügen, zwischen *An-* und *Abwesenheit*, zwischen Loslösung und Aneignung, schreibt sich der *Informsetzung* der Gesellschaft ein und setzt diese einem Mangel an Perfektion aus. In der Ambivalenz der *Instituierung* und in der Präsentation der *Vielen* und seiner Brüche bezeugt sich das *Eine* als symbolische Geste und vermag es, in Abwesen einen kollektiven Zusammenhang und -halt anzuzeigen und in gewissem Maße zu stiften: Dieser Konnex geht weniger aus einem (bestehenden oder zu bildenden) *Konsens* hervor als er sich im *Abwesen* des *Einen* und im *Dissens* verbirgt und verbürgt. Zugleich muss das *Fehlen* des *Einen* und sein *Abwesen* unterschieden werden: Das *Fehlen* des *Einen* und die ursprüngliche Teilung bilden irreduzible, unhintergehbare Konditionen der Formation und Organisation *koexistentieller* Ordnung (Ontologie). Aus dieser Disposition vermag sich zwar die konkrete Ausgestaltung nicht zu lösen, doch bemüht sie sich um eine Adaption entsprechender institutioneller Arrangements, in denen die Unbedingtheit der Ungewissheit überformt und Referenzen des *Einen* als symbolische Gesten aufgenommen werden (Ontik). Die *Instituierung* schwankt in ihrer Ein- und Ausrichtung von Räumen zwischen Offenheit und Bestimmung ebenso wie ihre Versuche der (politischen, sozialen, räumlichen) Ordnung unentschieden zwischen der Garantie des *Einen* und Affirmation des *Vielen* stehen.

Mit der Irreduzibilität der Uneinigkeit geht die zweite Teilung der Gesellschaft einher, in der ihre Brüche, Spannungen und Divergenzen hervortreten, die in keiner politischen Gestalt überwunden, sondern nur verdeckt werden können. Die Macht versucht sich an der Ein- und Ausrichtung einer objektiven Ordnung und einer räumlichen Identität, ohne dass es ihr gelänge, und reibt sich dabei an dem emanzipativen und autonomen Aufbegehren der Zivilgesellschaft: Der Hypostase der Macht steht die Renitenz der Zivilgesellschaft gegenüber, die sich jedem staatlichen Zugriff und Ordnungsversuch ebenso entzieht wie der Einsicht und Kontrolle. Auch wenn die Macht in ihren Ambitionen scheitern muss, wohnen ihrer Versuchen der Etablierung einer Ordnung dennoch integrative Potentiale inne. Die Bildung des gesellschaftlichen Raums wird durch das komplexe Verhältnis der Momente der Macht und der Emanzipation geprägt, die ebenso einen Ausdruck des wie einen Umgang mit dem *Fehlen* des *Einen* bezeichnen. So verweisen die Räume und ihre Momente auf die fehlende Koinzidenz der Gesellschaft und die Imperfektion ihrer *Instituierung*. Gerade weil der gesellschaftliche Zusammenhang unentschieden zwischen beiden Momenten steht und beider trotz ihrer Divergenz und Reibung bedarf, richtet sich zwischen ihnen ein Verweisungszusammenhang ein, der ebenso Potentiale der Integration wie der Dispersion in die *Instituierung* einträgt. Zugleich stiftet sich in der Korrelation der beiden Momente ein Konnex, der sie einander bindet und ihre Radikalisierung hemmt. Potentiale der Divergenz und der Kohäsion gehen zudem mit der Formation politischer Antagonismen einher: Die Spaltung der Gesellschaft erlaubt einerseits eine Vergegenwärtigung der Gegenseitigkeit und einer latenten Gemeinsamkeit, und andererseits die Bearbeitung der *Dissense* und Gestaltung

der politischen Ordnung. Dem Trennenden wohnen demnach integrative und kooperative Referenzen⁴¹⁵ inne, die aber zugleich im *Abwesen* des *Einen* bleiben.

Die Teilung kann zuletzt auch in einem positiven Sinne verstanden werden und neben dem Kollektiven auch Formen der Teilhabe und Teilnahme bezeichnen. Auch wenn das gemeinsame Projekt notwendig Provisorium und Projektion bleiben muss, verbindet die Mitglieder doch ihre Beteiligung, ihre Berechtigung und Anteilhabe.⁴¹⁶ Neben partizipativen Momenten hebt die Teilung auf eine Vergegenwärtigung gemeinsamer Kontexte ab, in denen sich kommunale Bezüge zeigen: Heben die Kontexte eine gemeinsame Situierung in einem Ganzen, einem vorausgehenden politischen, historischen und kollektiven Zusammenhang hervor, so betont die Kooperation eher die innovative Kreation des Geteilten in der Praxis. Das Gemeinsame bezeugt sich zugleich in der Prozedur und im Ergebnis, mithin beiden Bezügen des *Werks*, und zieht sich zugleich in eine *Abwesenheit* zurück. Ein Kollektiv stiftet sich sowohl um die Versuche seiner *Einigung* wie in Vorführung seiner *Teilung*, sowohl im Aushalten der Ungewissheit und Kontingenz wie der Ambiguität seiner Bestimmung. Die Erfahrung des Gemeinsamen kann kurzum sowohl positiven Aspekten kollektiver Setzung als auch der negativen Einsicht in deren Scheitern entstammen. Die Identität, Integrität und Authentizität eines *Wir* beruht weder auf einer vorgefundenen *Übereinstimmung* noch einer einvernehmlichen *Übereinkunft*, sondern kann nur aus den *subjektiven* Versuchen der Mitbestimmung des Kollektiven und aus der *objektiven* Erfahrung einer geteilten Betroffenheit hervorgehen. Weil die politischen, sozialen und *koexistentiellen* Zusammenhänge im Diesseits verortet sind und nur als gegenwärtige Ausdrücke gesellschaftlicher *Informsetzung* verstanden werden können, messen sich die Kollektive zugleich eine Schöpfung bei, einem Willen und einer Intention, die selbst nie wirklich, fassbar oder fix sind. Diese Unterstellung souveränen Ursprünglichkeit bildet zugleich das Fundament und bleibt uneinholbares Postulat des demokratischen Selbstbewusstseins. In allen drei Formen der Teilung zeigen sich mithin spezifische räumliche Bezüge an.

*

Abschließend soll es um den genuinen Zusammenhang der Ordnung des *Vielen* und der Manifestation konkreten Konflikts in der Konstitution eines politischen Raums der Gesellschaft gehen. Dieser Raum lässt sich ebenso als Form und Formation der *Instituierung* (im weiten Sinne des *Politischen*) verstehen wie er eine konkrete politische Ordnung (im

415 Es sei vermerkt, dass die Logik der Einheitsstiftung jeweils eine andere ist.

416 Die Partizipation changiert selbst zwischen den verschiedenen Bezügen der Teilung. Kurzum steht die Partizipation zwischen der Aktualisierung der *Vielen* und der Präsentation ihrer Differenz/en einerseits, und der Eröffnung eines kollektiven Zusammenhangs und Kooperation andererseits. Der Akzentuierung des Fragmentarischen, der Pluralität und Differenz der Teile steht die Beteiligung der Fragmente an der politischen Gestaltung, ihre Integration, Inklusion und Kohäsion, gegenüber. Neben dieser Ambivalenz der Teilung selbst ist die Partizipation der Unterschiedlichkeit zweier Bewegungen ausgesetzt: Ihre Verortung steht zwischen einem Entzug, einer Distanzierung ins Äußere, und einer souveränen Adaption, einem inneren Bezug. Einerseits bleiben die Identität und die Kohärenz des kollektiven Zusammenhangs abwesend, unvollkommen und entzogen, andererseits akzentuiert der partizipative Horizont ein Moment der Aneignung und Mitwirkung.

Sinne der *Politik*) bezeichnet. Auch wenn sich beide politischen Kontexte unterscheiden, verknüpfen sie sich zugleich in der Ausbildung eines gesellschaftlichen Raums.

In der Spannung zwischen dem genuinen Status der Uneinigkeit und den konkreten Ausdrucksformen politischer Antagonismen wiederholt sich die ontologisch-ontische Differenz zwischen dem *Fehlen des Einen* und dem Umgang mit seinem *Abwesen*. Das *Fehlen des Einen* und die Uneinigkeit beschreiben dieselbe Kondition der *Instituierung*, beide heben auf die Uneinholbarkeit des kollektiven *Einen*, seines *Grundes* und seiner Identität, ab und mahnen zur Vorsicht gegenüber Übertragungen, die Formen des *Einen* und *Uneinen* positivieren und als objektive Ordnungsmodelle gesellschaftlicher Wirklichkeit hypostasieren. Ferner geben beide Aspekte genuine Antworten auf den Verlust der Grenzmarken der Sicherheit: Wenn in seinem Abwesen die Garantie des *Einen* als symbolische Geste bestehen bleibt, so lässt sich Uneinigkeit im Sinne der *Teilung* verstehen, also der Aufdeckung des in der Trennung zugleich Verbindenden. Die Uneinigkeit markiert im strikten Sinne das Fehlen von Ordnung, von Zusammenhängen und Relationen, und kann somit als methodische Figur der Ontologie verstanden werden: Es geht Lefort hier nicht um die Behauptung der *Realität* der Unordnung, sondern um die Bereitstellung einer Epistemologie sozialer Formen, die sich dem *Un-Grund* und dessen Implikationen und Konsequenzen für die *Informsetzung* der Gesellschaft annimmt. Der politische Raum der Gesellschaft steht weder in einer vorlaufenden Ordnung des *Einen* noch des *Vielen*. Zugleich stellt sich damit die Frage der Quelle der *Op*-Position, also der realen antagonischen Verhältnisse, der Signifikanz gesellschaftlicher Divisionen und *Dissense* und ihrer politischen Relevanz.

Als Kondition der *Instituierung* prägt sich die *Uneinigkeit* den Versuchen der Ordnung ebenso ein wie der Ausbildung einer *kollektiven Identität* und der Etablierung eines räumlichen Kontextes und bekundet sich sowohl in der unmöglichen Kohärenz der Gesellschaft als auch in deren unüberschaubarer Pluralität und untülbaren Antagonalität.⁴¹⁷ Zugleich sind die Ordnung des *Vielen* und die Ausrichtung der *Teilung* selbst Ausdrucksformen gesellschaftlicher *Informsetzung*: Weder das *Eine* noch die *Uneinigkeit* kann bestimmt oder garantiert werden, beide verbleiben im komplexen Spiel der *Instituierung* und dessen imperfekten Status. Im Modus ihrer *Informsetzung* und im Status der *Formation* ist die Gesellschaft der *Uneinigkeit* ausgesetzt, die sich ihr in verschiedenen Formen der *Teilung*, der Division und Union, und im Schwanken zwischen der *Präsentation* und der *Verbergung* des Möglichen und Unmöglichen einschreibt. So lässt sich die Ein- und Ausrichtung ihrer *Teilung* ebenso als Ausdruck gesellschaftlicher Ordnung begreifen wie ihre Antagonismen als Formen gesellschaftlicher Selbstbestimmung. Der Gesellschaft ist dabei weder eine positive Definition ihrer Identität möglich noch kann sie ihre Essenz in der *Realisierung* ihrer *Teilung* finden: Ihre *Antagonismen* entziehen sich sowohl positiver und negativer Evidenz als auch der Perfektion und Konsistenz und bezeugen den *Abgrund* der *Uneinigkeit*.⁴¹⁸ Auch wenn die Gesellschaft ihrer *Uneinigkeit* und deren pe-

417 Wichtig ist zu bedenken, dass die Uneinigkeit auch auf die gesellschaftliche Selbstrepräsentation und -transparenz ausgreift und damit eine epistemologische Relevanz erhält.

418 In dem Vergleich der demokratischen Revolutionen Frankreichs und Amerikas hebt Gauchet die Konstitutivität der Uneinigkeit in der Demokratie hervor und stellt diese in Zusammenhang mit Reflexionen Tocquevilles' (TAW, S. 133f.): Die einzig mögliche *Übereinstimmung* in der Demokratie

netranter Präsenz ausgeliefert bleibt, muss sie einen produktiven Umgang mit den verschiedenen Formen ihrer *Teilung* finden. Die Repräsentationsverhältnisse moderner Demokratie bieten eine solche Option, sowohl in Hinsicht der spezifischen Gesellschaftsformation als auch im Sinne politischer Repräsentation. Wir kommen hierauf zurück. Die *Instituierung* selbst steht unentschieden zwischen den positiven wie negativen Formen der *Teilung*, zwischen Kohärenz und Antagonalität: Die *Uneinigkeit* wird in beiderlei Hinsicht in eine Ordnung gesetzt. Anders formuliert manifestiert sich der kollektive Konnex ebenso in der symbolischen Garantie des *Einen* wie in der *Realisierung* gesellschaftlicher *Teilung*. Die Konstitution des gesellschaftlichen Raums wird somit ebenso von Identität, Kongruenz⁴¹⁹ und *Konsens* wie von Division, Differenz und *Dissens* geprägt. Die Grund- und Ortlosigkeit der *Uneinigkeit* kehrt daneben einen weiteren Unterschied zu den *Antagonismen* hervor: Auch wenn mit beiden Aspekten die Akzentuierung fehlender *Übereinstimmung* einhergeht, sind die *konkreten* Konflikte in *bestimmte* Kontexte und Konstellationen eingebettet und stehen sowohl in einer vorlaufenden Ausrichtung ihrer *Op*-Position wie in einem Arrangement ihrer *Kom*-Position. Die Bezüge eines kollektiven Raums des *Sinns* und der *Kooperation* bilden die Konditionen der antagonalen Ordnung und stellen diesen zugleich in einen Zusammenhang, der sich am unbedingten Anspruch der Unordnung reibt.

bestehe im Aushalten ihres Mangels, die gesellschaftliche Identität und Integrität bliebe *virtuell* und die einzige Möglichkeit eines positiven gesellschaftlichen Selbstverständnisses liege folglich in der Affirmation von Differenz und Kontingenz. In der Konsequenz plädiert Gauchet für einen Verzicht auf die *Grundannahmen positiven gesellschaftlichen Zusammenhalts*, dessen Kondition eine bestimmte demokratische Ordnung entspreche. Die Garantie des *Einen* liest Gauchet kritischer als Lefort und sieht schon im Versuch der Fixierung eine Behinderung gesellschaftlicher Dynamik angelegt, in deren Folge sich auch die Rezeptivität und Responsivität staatlicher Adaption einschränke. An der Annahme Tocquevilles', eine Gesellschaft sei erst dann stabil, wenn sie von geteilten Wertmaßstäben, Einstellungen, Glauben und Grundideen durchdrungen wäre und es eine *Übereinstimmung des Geistes und der Seelen* gäbe, kritisiert Gauchet die Hypostase gegebener Ordnung und die Auszeichnung des Status quo. Diesen *consensus universalis* Tocquevilles', die geschützten Garanten und Fundamente, könne es unter den Bedingungen moderner Demokratie nicht geben: »Am Ende unserer zusätzlichen geschichtlichen Erfahrung enthüllt sich die unauflösbare Originalität des demokratischen Universums weder in einer geistigen Einheit noch im Einhalten der Verstandeswesen vor den letzten Rechtfertigungsgründen ihrer Existenz. Vielmehr erweisen sich umgekehrt der Zusammenhalt der Menschen durch ihren Gegensatz hindurch und ihre Einbindung in eine grenzenlose Infragestellung jener Bedeutungen, die sie in der Gesellschaft zusammenschweißen, letztendlich als die entscheidenden Eigenschaften jener Gesellschaften, die sich auf dem alten Kontinent mühsam errichtet haben, unter den widersprüchlichen Druck des revolutionären Willens einerseits und der rückschrittlichen Ablehnung der Republik der Gleichheit andererseits. In diametralen Gegensatz zu dem, was ihre erste amerikanische Gestalt uns glauben machte, meint Demokratie nicht tiefe Übereinstimmung der Geister, sondern Zerrissenheit des Sinns und erbarmungslosen Antagonismus der Gedanken.« (TAW, S. 141) Die Demokratie setze sich der Uneinigkeit implizit und explizit aus. (Vgl. TE, S. 222) Die Affirmation des *Vielen* und *Uneinen* ist nach Lefort aber nur eine Bewegung, der notwendigerweise die Macht und die Setzung des *Einen* gegenübertreten müsse. Ohne diese integrative Referenz bleibt die Emanzipation ohne Ort, ohne Ziel und ohne Ordnung. Gauchet scheint diese Korrelation zu Gunsten der Dispersion und Uneinigkeit aufzuheben.

419 Dies hebt ebenso auf *Kollektivität* und *Kommunalität* wie auf *Kommodität* und *Konformität* räumlicher Bezüge ab.

Der kollektive *Sinnraum*, der die *Informsetzung* der Gesellschaft begleitet, lässt sich als *koexistentielle* Ordnung einer gemeinsamen *Welt* verstehen, die den verschiedenen Formen der *Teilung* einen Rahmen und Fundus ihrer Orientierung offeriert. Einerseits stiftet der *Sinnraum* einen latenten und ambigen Kontext kollektiver, kommunaler und kultureller Bezüge und Formen des *Ko*, der den Antagonismen als implizite Referenz, Reverenz und Koordination ihrer *Kom*-Position dient. Andererseits wohnt dem *Sinnraum* auch ein Arrangement der *op*-positionellen *Destitution* inne. Die Ordnung eines *Sinnraums* bietet sowohl den positiven als auch den negativen Formen der *Teilung* Orientierung und Kontext. Zugleich steht der Ursprung der antagonistischen Ordnung, also der Bestimmung des Stoffs, der Beteiligten und der Wege des Streits, unentschieden zwischen der sublimen Ordnung eines *Sinnraums* und einer expliziten Setzung der Macht: Die Aktualität gesellschaftlicher Antagonismen können demnach ebenso diskreten Kontexten der *Instituierung* wie den konkreten Versuchen gesellschaftlicher Ordnung entspringen. Im Falle der Ausbildung konkreter Formen der *Teilung* ist auch der ambivalente Zusammenhang der Momente gesellschaftlicher *Informsetzung* zu bedenken, in denen sich ebenso Formen sozialer Antagonismen kondensieren: Die Ordnungsversuche der Macht reiben sich an dem resistenten Emanzipationsbegehren des Sozialen, die Bestimmung an der Autonomie.⁴²⁰ Der Ursprung der *Op*-Position kann keiner einzelnen Instanz zugesprochen werden – gerade weil diese selbst in einem korrelativen Verhältnis stehen –, sondern nur ihrem Spiel. Der *Sinnraum* lässt sich als latente Ordnung des *Vielen* verstehen, der die *Teilungen* in einen Kontext des *Mit* und *Gegen* setzt.

Neben dem Kontext und der Koordination eines *Sinnraums* formiert sich in der politischen Aufführung, Aufhebung und Austragung gesellschaftlicher Antagonismen ein *Kooperationsraum*, Ob dessen Konnex aus dem *Ko*, der *Operation* oder dem *Opus* hervorgeht und sich sein Zusammenhang aus internen oder externen Quellen schöpft, bleibt zu klären. In der *Kooperation* fällt die Einrichtung einer *bestimmten* politischen Ordnung mit einer spezifischen Organisation der Teilung zusammen. Die *Kooperation* lässt sich zunächst als genuiner Ausdruck der politischen Ordnung der Demokratie und ihrer Formen der Repräsentation verstehen. Im Sinne der *symbolischen* Repräsentation eröffnet sich mit und in der Demokratie ein Konnex der Zusammenarbeit, der Beteiligung und Mitwirkung am kollektiven *Einen*, eine Einbindung in ein Ganzes und der Partizipation an einem *kommunen* Projekt. Die *politische* Repräsentation hingegen bezeichnet ein spezifisches Modell politischer Ordnung, das ebenso das politische Arrangement der Stellvertretung und die Institution einer parlamentarischen *Bühne* meint wie sich in ihm die *Vie-*

420 Im ehernen Ringen der Dominanz und der Autonomie markiert die Teilung ebenso die Auflösung in Fragmente wie den Zusammenhang der Partikel. So darf die Garantie des *Einen* weder die Uneinigkeit, die Kontingenz oder Partikularität leugnen noch sich dem Widerstand der Zivilgesellschaft verweigern. Den Versuchen der Bestimmung und Ordnung der Macht steht die beständige Resistenz und Eigenwilligkeit der Zivilgesellschaft gegenüber. Die Bezüge beider Momente der *Instituierung* schwanken zwischen Affirmation und Negation, Implizität und Explizität, Adaption und Distanzierung, wobei ihre Korrelation ebenso komplex und ambivalent wie konstitutiv und irreduzibel ist: Zwischen der Herrschaft und *Herrlichkeit* (Agamben) der staatlichen Sphäre und der Autonomie und dem Aufbegehren der Zivilgesellschaft richtet sich ein diffiziler Konnex ein, den beide Momente voraussetzen, annehmen und leugnen.

len und ihre *Uneinigkeit* präsentieren, manifestieren und materialisieren. Auch wenn sich beide Formen der Repräsentation nicht ausschließen, findet im symbolischen Horizont das Verbindende (*Ko* und *Opus*) einen Akzent, während im Politischen der Modus (*Operation*) hervortritt. Die *Bühne* lässt sich als übergeordnete Instanz und Repräsentant des *Ortes der Macht* verstehen, mittels derer der Gesellschaft die Sichtung, Verwirklichung und Vermittlung ihrer *Uneinigkeit* möglich wird: Mit und auf der *Bühne* präsentieren sich die Frakturen, Friktionen und Fraktionen der Gesellschaft, und zugleich eröffnet sich ein kollektiven Handlungsraum, eine Möglichkeit der symbolischen Aneignung und Vergewärtigung des Ganzen, der Teilung und der Teile. Die genuine politische Form der Demokratie erlaubt die *Realisierung*⁴²¹ der *Uneinigkeit* ebenso wie Transformation des *Vielen*: Die demokratische *Kooperation* gestattet es der Gesellschaft, ihre Offenheit, Pluralität und *Uneinigkeit* anzuerkennen und mit der *Bühne* des Parlaments zugleich einen Zugang zur ihrer eigenen Gestalt/-ung einzurichten, wodurch sich der Raum der *Kooperation* mit dem des *Sinns* verbindet.

Im Kontext einer demokratischen Ordnung eröffnet die Repräsentation verschiedene, produktive Umgangsweisen mit der sozialen *Uneinigkeit*: Neben der *Realisierung* (in der Austragung) und der *Distanzierung* (in der Aufhebung) wird in der *Inszenierung* (in der Aufführung) zugleich eine genuine gesellschaftlichen Selbstwahrnehmung möglich. Auch wenn die drei Formen konzeptionell zusammengebunden werden, eignen ihnen jeweils genuine Imperative. So stellt die Austragung *politischen Dissenses* die integrativen Potentiale politischer Konfrontation, das Ringen um Positionen und um die Bestimmung des Kollektiven heraus. Die destruktiven Potentiale negativer *Op*-Position heben sich durch die Übertragung in ein Arrangement auf, in dem der Streit in ein Reglement ebenso wie in einen kollektiven Kontext übersetzt wird. Die Differenz wird so einerseits ausgezeichnet und andererseits eingebunden und die Risiken der Radikalisierung ihrer Spannungen entschärft. Zwischen der Austragung und der Aufhebung besteht zugleich ein konstitutiver Konnex: Der Transfer sozialer Antagonismen in den politischen Wettbewerb verlangt ebenso eine Qualität der Rezeption wie der Aufführung, mithin der Präsentation der Dramen und der Authentizität der Darstellung und der Darsteller.⁴²² In der Aufführung müssen sich die Mitglieder wiederfinden, sich aufgehoben und anerkannt fühlen und sich mit ihren Rollen und Parteien identifizieren. Die Konflikte des

421 Also ebenso wahrgenommen und für *wahr* genommen, wirklich und verwirklicht.

422 Die Auflösung der Korrelation der Sphären führe zur Instabilität politischer Ordnung, wobei eine äußere und eine innere Entflechtung vorliegen kann. Einerseits kann die Deckung der Räume verloren gehen: Die zivilgesellschaftlichen Proteste setzten sich so von den Raumbildungen der Macht ab und artikulierten ihre Forderungen an und in engeren oder weiteren Kontexten. Andererseits könnte eine Sphäre den Raum der anderen okkupieren. Dies träte zum Beispiel ein, wenn die Zivilgesellschaft einen genuine Rechtsanspruch reklamieren. Der Auflösung der Zusammenhänge zwischen den Sphären wird mit der Übernahme der zugewiesenen Stellung und Aufgaben begegnet, ohne dass aber diese einseitig erfüllbar wären. Am Beispiel der Gesetzgebung der EU und speziell der Appellationsinstanz des europäischen Gerichtshofs könnte sich eine Ausrichtung an erweiterten Bezügen zeigen lassen. Problematisch an diesen Verweisen ist indes, dass das höhere Recht dem niedrigeren nur in Ausnahmefällen fremd gegenübersteht und beide auf ein gegenseitiges Arrangement bedacht sind. Ein solcher Ausnahmefall könnte sich im NPD-Verbotsverfahren und der angedrohten Anrufung des Europäischen Gerichtshofs für Menschenrechte ergeben.

Sozialen lassen sich nur dann transformieren, wenn die Stellvertretung ihrer Konfrontation gelingt, den Antagonismen Ausdruck, Relevanz und Geltung verliehen und das Publikum der Inszenierung Glauben schenkt.⁴²³ Die Aufführung verlangt eine Distanz, die zugleich beständig eingeholt werden muss. Die Aktualität, Intensität und Signifikanz der Antagonismen sind Manifestationen der *Instituierung*, zugleich beansprucht ihre Aufhebung und Transformation im politischen Wettbewerb eine spezifische Qualität der Übersetzung und deren Mechanismen sowie eine Funktionalität der Repräsentation und der Repräsentanten: An diesen Instanzen ist es, einen Horizont der politischen Auseinandersetzung zu eröffnen, in dem bestimmte Konflikte gleichzeitig ausgehalten, ausgetragen und ausgezeichnet werden. Mit der politischen Transformation können soziale Spannungen abgebaut und der Staat dem dynamischen Veränderungsdruck der Zivilgesellschaft ausgesetzt werden.⁴²⁴ Die Komplexität dieses Zusammenhangs und die Problematik des *Realen* lassen wir bei Seite.⁴²⁵ Von Relevanz ist indes, dass die Repräsentation zwischen der Garantie des *Einen* und der Präsentation des *Vielen* schwankt, zwischen den Momenten der Bestimmung, Vermittlung und Stellvertretung. Zudem bleibt die Konzeption politischer Repräsentation von der Annahme eines Konnexes der Aufhebung und Austragung des *Dissens* geprägt.

In der Formation des politischen Raums der Gesellschaft verknüpfen sich die Bezüge des *Sinns* und der *Kooperation*. Neben der konkreten Organisation der antagonistischen Beziehungen, also der Konstellation und Konfiguration der Linien des Konflikts, manifestiert sich im politischen Raum auch der latente Kontext eines *Sinnraums*. Dieser Kontext lässt sich als *Fundus* des verfügbaren politischen Materials, als ein impliziter Rahmen des Möglichen und Unmöglichen, des Sag- und Denkbaren verstehen, mit dem sich zugleich die Zu- und Aberkennung des politischen Potentials der Uneinigkeit

423 Einen ähnlichen Gedanken fanden wir auch bei Mouffe.

424 Wenn diese Korrelation verloren ginge, würde sich die Sphären verselbständigen und sich ihr Verweisungszusammenhang auflösen. Der Setzung des *Einen* steht der beständige Widerspruch der Zivilgesellschaft entgegen, die sich selbst aufgrund ihrer fragilen, fraktalen und fragmentierten Kondition jeder Einheitsstiftung entzieht und die Setzungen der Macht in Frage stellt. Die Pluralität der Zivilgesellschaft bleibt unaufhebbar und ist in modernen Demokratien das Motiv für politische Erneuerung. (Vgl. MP, S. 271f.) Zugleich ist die Herstellung der Einheit ein bleibendes Bestreben der Macht und indirekt auch der Zivilgesellschaft, bleibt diese an die Bezüge der Macht gebunden. Das Ringen der Bewegungen, die Setzung und Auflösung, kann dann integrative Potentiale entwickeln, wenn die Macht ihre Bestimmungen nicht objektiviert und die Gesellschaft ihre Loslösung nicht radikalisiert. Dennoch muss der Staat weiter für das *Eine* und die Gesellschaft für das *Viele* stehen, würde sich doch ansonsten der Zusammenhang auflösen. Die Setzungen der Macht, das Wahre, Rechte und Richtige ebenso wie Definitionen des Kollektiven (der Nation oder der Staat) müssen ihre Geltung behaupten und simultan durch Anzeigen der Kontingenz (Offenheit, Veränderbarkeit und Gemachtheit) konterkarieren. Nicht nur die Abschießungsversuche der Macht integrieren die Gesellschaft, sondern ebenso die Einsicht in den Verweisungszusammenhang der Bewegungen, in dem die Versuche der Einheitsstiftung selbst als Komponenten der gesellschaftlichen *Informsetzung* aufgefasst werden und gleichberechtigt neben ihrem Scheitern rangieren.

425 Die Perzeption, Rezeption und Reflexion gesellschaftlicher Uneinigkeit bleibt in den symbolischen Verweisungszusammenhang der *Instituierung* und deren komplexen Spiel ambivalenter Momente eingelassen.

verknüpft. Der kooperative Konnex bezieht sich nicht nur auf die positiven Formen kollektiver Praxis, sondern kann mit Lefort auf negative Formen sozialer und politischer *Teilung*, von Spannungen bis hin zu Konflikten, übertragen werden. In den Antagonismen, verstanden als konkrete Ausdrucksformen sozialer Uneinigkeit, zeigen sich beide Formen der *Teilung*, die Koordination kollektiver Ordnung und die Konfrontation des Partikularen. Zugleich ist der politische Raum und seine Ordnung(en) Produkt der *Instituierung* und des komplexen Spiels des *Einen* und *Vielen* zwischen *Präsentation* und *Verdeckung*⁴²⁶. Wie sich auch in den Antagonismen zeigt, setzt der politische Raum eine Ordnung und eröffnet zugleich Handlungsmöglichkeiten. Die Antagonismen sind demnach selbst eine Form des spezifischen Kontextes eines politischen Raums, in dem der Stoff des Politischen schon (*vage*) bestimmt ist und zugleich seine Selektion und Restriktion verschleiert wird: Bestimmte soziale Konfliktlinien werden politisiert und mit einer gesellschaftlichen Relevanz ausgezeichnet, wohingegen anderen Konflikten eben dieser politische Status abgesprochen wird.⁴²⁷ Die Antagonismen selbst schwanken zwischen der Präsentation der *Uneinigkeit* und der Eröffnung eines kollektiven Handlungsraums, der *Realisierung* der Teilungen der Gesellschaft und deren Aufhebung in einer politischen Ordnung. Als *Konfliktlinien* teilen die Antagonismen die Gesellschaft und setzen sie zugleich in einen kollektiven Bezug, die Gesellschaft wird von *ihren* Konflikten, Brüchen und Spannungen zugleich getrennt und verbunden, zerstreut und geordnet: Ihre *Op-Position* löst die Räume nicht auf, sondern richtet sie ein und aus. Die Frage, ob es eine *Op-Position* außerhalb der *kom-positionellen* Kontexte geben kann, verweist zurück auf die ursprüngliche Distanz, die nicht überwunden werden kann: Es bleibt dabei so ambig wie irrelevant, ob sich Räume primär oder ursprünglich um die positiv-kooperativen oder die negativ-differenziellen Aspekte bilden. Der kausale Ausweis eines Ursprungs ist ebenso unmöglich und unsinnig: Räume beruhen weder auf integralen Entitäten, Essenzen oder Substanzen noch auf objektiven Spannungslinien, weder auf unbedingten Gesetzen noch notwendigen Genesen. Die räumliche Ordnung entstammt keiner vorgegebenen *Übereinstimmung*, sondern dem komplexen Umgang der gesellschaftlichen *Informsetzung* mit der gesellschaftlichen *Teilung*, der Präsenz des *Un-Grunds* und dem *Fehlen* des *Einen*. Wie sich die Garantie des *Einen* entzieht, so bleiben auch die Manifestationen der *Uneinigkeit* ohne Grund. Der Raum der Gesellschaft konstituiert sich in den Versuchen der Einholung des *Einen*, der Aufhebung des *Vielen* sowie der Beilegung der *Uneinigkeit*, und im Umgang mit deren Scheitern.⁴²⁸

426 Die *Verdeckung* markiert das Erscheinen und Verbergen kollektiver Bezüge in symbolischen Verweisungszusammenhängen, in denen sich die Irreduzibilität der Unsicherheit, Unübersichtlichkeit und Unbeherrschbarkeit ebenso manifest wie latent in die *Instituierung* eintragen.

427 Ob die Bestimmung der politischen Relevanz ein Produkt des Sozialen, des sinnräumlichen Kontext oder der Setzung der Macht ist, kann offenbleiben. Wichtig ist latente Position dieser Ein- und Ausrichtung.

428 Eine andere Form der *Beilegung*, die wir ebenso bei den anderen demokratietheoretischen Konzeptionen vorfinden, zielt weniger auf die Austragung von Konflikten, sondern auf die ausbleibende Thematisierung und Problematisierung. Konflikte bleiben zwar unentschieden und offen, dennoch ermannt es ihnen momentan an Relevanz, Mobilisierungspotential und Bindungskraft. Entnimmt die *aktive Beilegung* ihre integrativen Potentiale der Konfrontation, hebt die *passive Beilegung* auf die Vermeidung der öffentlichen Sichtbarkeit der Uneinigkeit ab. Zwar verlangt auch

Fazit

Im Zentrum des Ansatzes von Lefort steht die Beobachtung des diffizilen Spiels der *Informsetzung* demokratischer Gesellschaften und der ambigen Momente ihrer *In-* und *Destituierung*. Ihm geht es dabei nicht um das Entdecken eines *Grunds*, einer Essenz oder eines Ursprungs der Gesellschaft, sondern um ihre Ein- und Ausrichtung im *Abwesen des Einen*. Der Frage, wie sich Gesellschaften integrieren, organisieren und *realisieren*, ihre kollektiven Formen, Relationen und Räume ausbilden und sich mit Objektivität, Sinn und Identität versehen, geht er in einer sozialphänomenologischen Perspektive nach, die in Folge ihrer epistemologischen Zurückhaltung die diskreten und subtilen Formationsprozesse wahrzunehmen erlaubt. So setzt sich Leforts Zugang konsequent dem *Fehlen* des *Einen* aus: Der *Verlust der Grenzmarken der Sicherheit* betrifft neben dem Objekt seines Interesses auch dessen Fokus und Methode, die sich nicht nur durch die *Annahme* der *Ungewissheitsgewissheit* der Moderne auszeichnen, sondern ebenso auf Behauptungen der Totalität und Identität, Evidenz und Eminenz verzichten.

In Leforts Ansatz können Positionen der Ontologie, der Fundamentalontik und der Ontik unterschieden werden: In Hinsicht der Ontologie lässt sich das *Fehlen des Einen* und die *Uneinigkeit* benennen, die beide auf die *Grundlosigkeit* gesellschaftlicher Formationen im strikten Sinne der *Unordnung* abzielen. Weder *über*, *unter* noch *in* ihren Versuchen der Bestimmung kann die Gesellschaft einen *Grund* finden, weder im *Einen* noch im *Uneinen* ihre Identität.⁴²⁹ Dagegen bezeichnet die Fundamentalontik die Konditionen, Momente und Logiken, welche die *In-Form-*, *In-Szene* und *In-Sinn-Setzung* der Gesellschaft prägen, ohne selbst explizit oder *real* zu sein: Hierunter fällt die Einrichtung symbolischer Verweisungszusammenhänge und die verschiedenen Formen der gesellschaftlichen *Teilung* ebenso wie die Spiele des *An-* und *Abwesens*, der Öffnung und Schließung und der Immanenz und Transzendenz, die den Umgang mit dem *Fehlen des Einen* und der *Uneinigkeit* begleiten. Die Fundamentalontik steht zwischen der Ontologie und Ontik, ohne sich für eine Seite zu entscheiden, sondern sie eher ist in einem Oszillieren zu vermitteln. Die Ontik meint zuletzt konkrete Manifestationen wie die politische Repräsentation, die Wahl und andere Formen politischer Ordnung. Die drei Positionen lassen sich zwar analytisch trennen, zugleich stehen sie jedoch in einem korrelativen Konnex.

In Leforts Denken der Demokratie verschränkt sich ein sozialphilosophischer bzw. -ontologischer Ansatz mit dem einer politischen Theorie und ein Horizont des *Politischen*⁴³⁰ mit einem der *Politik*. Die Demokratie lässt sich so nicht nur als politische, sondern ebenso als soziale Form verstehen, die neben einem konkreten Arrangement und Prozedere der politischen Willensbildung eine genuine gesellschaftliche Formation (Status) und *Informsetzung* (Modus) sowie die Einrichtung einer spezifische Position gesell-

die Austragung des Konflikts gewisser konsensualer Aspekte, gleichwohl ist die erforderte *Übereinstimmung* der kollektiv einvernehmlichen Entpolitisierung anspruchsvoller. Die gesellschaftliche *Informsetzung* bedarf beider Typen an *Beilegung*, eben weil die Bühne manche Stoffe aufführen muss und zugleich weder Platz noch Personal für alle Themen, Antagonismen und Partitionen besitzt. Die beiden *Beilegungen* unterstützen sich somit indirekt gegenseitig.

429 Prägnant lässt sich die ontologische Position mit Marchart als *Ungewissheitsgewissheit* fassen.

430 Die Formation der Gesellschaft, die Etablierung einer objektiven Ordnung und unter anderem der Zusammenhang von *In-* und *Destituierung* lassen sich im Sinne des *Politischen* verstehen.

schaftlicher Selbstrepräsentation umfasst: Lefort geht es kurzum neben den Konditionen gesellschaftlicher Formation und deren Umgang mit den Logiken der *Teilung*, der *Repräsentation* und des *Ursprungs* auch um die Etablierung der *objektiven* Ordnung eines kollektiven *Sinnraums* und um ein Verständnis der politischen Ordnung der Demokratie und ihrer Institutionen. Im Sinne der Gesellschaftsformation attestiert er der Demokratie einen produktiven Umgang mit den Konditionen der Moderne, ihrer Imperfektion und Kontingenz: Sie nimmt neben dem Konnex des *Einen* und *Vielen* und dem Spiel des *An-* und *Abwesens* auch die korrelierenden und -variierenden Logiken des *Sozialen*, *Politischen* und *Religiösen*⁴³¹ sowie des *Ursprungs* und der *Repräsentation* in sich auf, die die *Informsetzung* der Gesellschaft begleiten. Das *Fehlen* des *Einen* prägt neben der *Informsetzung* auch das Selbstverständnis demokratischer Gesellschaften und die Organisation ihrer politischen Ordnung, in der die Pluralität nicht vereint, die *Uneinigkeit* nicht aufgehoben und die *Uneindeutigkeit* nicht beseitigt wird. Kurzum zeichnet sich die genuine Gesellschaftsformation einer Demokratie dadurch aus, das *Abwesen* des *Einen* und den imperfekten Status jeder Konstitution anzunehmen und als Kondition sozialer und politischer Ordnung zu begreifen. Zugleich entspricht die Demokratie dem Anspruch symbolischer Korrelation inform ihres komplexen Spiels verschiedener Momente der *In-Form-*, *In-Szene* und *In-Sinn-Setzung*: So verbindet sich die *Instituierung* der Gesellschaft sowohl mit dem Aspekt der *Inszenierung*, der Präsentation der Teilung auf Bühne politischen Wettbewerbs und der Besetzung des *leeren Ortes der Macht*, als auch mit der Etablierung einer *objektiven* Ordnung, von kollektivem *Sinn*. Ferner bettet Lefort die Demokratie in historische und ideengeschichtliche Kontexte ein und entfaltet diese entlang der *Säkularisierung* politischer Macht, Legitimität und Autorität und der *Differenzierung* moderner Gesellschaften.

Um Leforts Ansatz in unserer Lesart zu sichten, scheint es zweckdienlich, nochmals kurz die Stationen unseres Weges Revue passieren zu lassen. Am Anfang stand die Klärung des spezifisch sozialphänomenologischen Zugangs und der Nähe zu postfundamentalen Positionen: Um den Bewegungen gesellschaftlicher *Informsetzung* folgen zu können und gegenüber den *Leeren* und Lücken der Formation sensibel zu bleiben, bedurfte es eines reservierten Zugangs, der die Eindeutigkeit von Definition, Kausalität oder Determination weder im Objekt noch im Subjekt oder Modus seiner Lese einführt. Die *Instituierung* muss als ebenso offene wie unfertige Bewegung verstanden werden, die sich weder definieren (bestimmen und abgrenzen) noch gänzlich begreifen (verstehen und kontrollieren) lässt. In der Distinktion von einer *wissenschaftlichen* Methode und ihrer spezifischen Logik hebt Lefort die *Philosophie* hervor, die die irreduzible Imperfektion auszuhalten vermag und zugleich einen distanzierten, selbstreflexiven Blick auf die Verzerrungen und -stellungen ihres eigenen Zugangs einnehmen kann. So eröffnet sich die Umstellung der gesellschaftlichen Formation und Selbstrepräsentation, die nach Lefort mit der Moderne Einzug hielt: Die *Verkörperung* der sozialen und politischen

431 Dieser Logik widmeten wir uns nur beiläufig. Sie zeigt auf eine transzendente Instanz, die in der sich jede Immanenz aufhebt. Das religiöse Moment meint eine Affinität zu einer Übersteigerung, einer entrückten und höheren Instanz, in der sich die Teile verbinden, das Ganze sichtbar und die Wunden geheilt werden. Lefort bemüht sich um den Ausweis, dass diese Logik eine latente Struktur *unseres* politischen Denkens bildet.

Einheit im *Leib* des Fürsten, in dem Transzendenz und Immanenz koinzidierten, hob sich auf und zerfiel in verschiedene Räume und Logiken, die zugleich ein komplexes Verhältnis positiver und negativer, affirmativer und *destitutiver*, innerer und äußerer Bezüge eingingen. Der *Ort der Macht*, der ebenso das kollektive *Eine* der Gesellschaft, ihr Zentrum, ihre Mitte, bezeichnet wie die Bewegung ihrer Einheitsstiftung und eine Position ihrer Verfügung und Kontrolle muss nun *leer* bleiben: Im *Fehlen* des *Einen* ist jede Definition gesellschaftlicher Identität, Integrität und Authentizität unmöglich. Die Demokratie vermag diese Mängel auszuhalten und im Unterschied zum Totalitarismus auf keine neuen Gewissheiten abzustellen. Auch wenn durchaus in demokratischen Verhältnissen die Versuchung der Hypostase angelegt ist, steht dessen Behauptung doch immer die Akzentuierung ihrer Brüche und fehlenden Perfektion gegenüber. Die totalitäre Anmaßung der Macht glaubt sich dagegen selbst in seiner Ambition, das *Viele* in sich aufzuheben und das *Eine* zu garantieren. In der Demokratie bleibt das gesellschaftliche *Eine* immer eine bloße Geste, ein Versuch ohne *Grund*, dessen Setzung in einem unentschiedenen Spiel vieler Momente verbleibt. Der Totalitarismus hebt diesen schwebenden Status auf und reklamiert eine absolute Position über der Gesellschaft, dessen Einsicht und Kontrolle. Ihn kennzeichnet nicht nur die Hybris, die Einheit von Gesellschaft und *Fürst* (sei es einer Person, Partei oder Klasse) zu rehabilitieren, sondern ebenso die gesellschaftliche Teilung aufzuheben. Zentral ist hier Leforts Erkenntnis, dass der Totalitarismus kein archaisches Modell politischer Ordnung ist, sondern eine Reaktion auf die moderne Verunsicherung. Er ist nicht das Andere einer fernen Vergangenheit, sondern das Gegenüber der modernen Demokratie, in das diese permanent umzuschlagen droht und dessen Angebot einer neuen Sicherheit sie immer versucht ist nachzugeben. Die Frage stellt sich damit, wann die Offenheit der Demokratie als Ohnmacht, ihre *Grundlosigkeit* als Abgrund und ihre Unbestimmtheit als Leere erfahren wird. Der Demokratie muss ein *Sinn* zukommen, ein politisches Potential, das sich am ehesten als *kollektiver Autonomie* fassen lässt. In der verbreiteten Erfahrung der Vergeblichkeit von Partizipation und der Intransparenz politischer Verantwortung und Entscheidung zeitigt sich eine Entwicklung, an deren Ende die Ordnung der Demokratie eben diesen Sinn zu verlieren droht. Um die Attraktivität populistischer Angebote, von Verschwörungstheorien und Rückwendungen in nationale Identitäten zu verstehen, ist wichtig, den Blick von außen⁴³² nach innen zu wenden und der *Rezeption* politischer Ordnung nachzugehen, der wahrgenommenen Autonomie und Bedeutung partizipativen Engagements. Eine innovative Demokratietheorie müsste zunächst den Ort jenes *Sinns* bestimmen.

Zurück zur Übersicht: In die Formation der Gesellschaft tragen sich diverse Teilungen ein und setzen sie in Spannung verschiedener Impeti, Räume und Logiken. Die Unmöglichkeit der Kongruenz, Koinzidenz und Transparenz der Gesellschaft in und mit sich beschreibt die *ursprüngliche Teilung*, aus der aber weniger das Postulat der Aufgabe denn das eines aufgeklärten Umgangs mit den Versuchen gesellschaftlicher Definition folgt. Die *Informsetzung* selbst (ent-)steht zwischen *Instituierung* und *Destituierung*,

432 Neben den Chiffren *Putin* und *Trump* bleibt auch die AFD in der öffentlichen Wahrnehmung in einem Status der Alterität, also einer äußeren Bedrohung der Demokratie.

also zwischen Integration und Dispersion, die zwei distinkte und zugleich interagierende Momente gesellschaftlicher Formation bezeichnen. Der Ordnung, der *Herrschaft* und *Herrlichkeit* der Macht steht das emanzipative Aufbegehren der *Vielen* und die Autonomie des Sozialen gegenüber: Die Räume des Staates und der Zivilgesellschaft sind Ausdrucksformen dieser Momente und zugleich ihrem komplexen Spiel ausgesetzt. Eine weitere Teilung der Gesellschaft besteht in den sie durchziehende Antagonismen, die eine Ordnung ihrer Uneinigkeit erlauben. Aus der Ambiguität, neben Differenz auch immer Verbindung (Kohäsion, Kooperation, Konstruktion) zu meinen, vermag sich die Teilung nicht zu lösen. Auch die Macht steht unentschieden zwischen der Präsentation des *Einen* und der Repräsentation der *Vielen*, ohne einem der beiden Momente genügen noch verzichten zu können. Der *Ort der Macht* kann nicht mehr eingenommen werden, die gesellschaftliche Definition bleibt ein unvollständiger Versuch, der das *Fehlen des Einen* nur provisorisch kaschieren kann: Weder kann sich die Besetzung ihrer zeitlichen und räumlichen Begrenzung entziehen, die Pluralität aufheben und die Gesellschaft verstehen noch sich von den Brüchen lösen. Ihre Versicherung des *Einen* bleibt trotz der permanenten *Versuchung* der Hybris eine konstitutive Bewegung der *Informsetzung*. Die *Dominanz* der Macht und die Garantie des kollektiven *Einen* reibt sich an der Resistenz der Zivilgesellschaft, die die Ordnung, Autorität und Repräsentation des Staates als Heteronomie erfährt und stattdessen die Autonomie des Sozialen affirmiert. Die Setzung des *Einen* dient dem *Vielen* als Spiegel ihrer Vielheit, als Kontext ihrer Bestimmung sowie als Motiv und Objekt der Abgrenzung, ohne dass sich zwischen positiven und negativen, inneren und äußeren sowie latenten und manifesten Bezügen eine eindeutige Relation feststellen ließe. Zur Rezeption ihrer Brüche bedarf die Gesellschaft der Vermittlung einer äußeren Instanz, die ihre eine Über- und Selbstsicht erlaubt. Zugleich reibt sich die dem Staat aufgegebenen Distinktion an seinem Konnex mit dem *Vielen* und der politischen Aufhebung sozialen Konflikts über repräsentative und *öffentliche* Medien. Die repräsentative Aufführung dient ebenso der Selbstwahrnehmung wie der Einhegung und Entschärfung der Antagonismen. Die Dramaturgie der Inszenierung muss dabei einer *realen* Situation entsprechen und die *relevanten* Konflikte vorführen. Mit der periodischen Wiederkehr der Besetzung der Machtposition in der Wahl bietet sich der Gesellschaft neben der Möglichkeit der beständigen Aktualisierung ihrer Gründung und der Innovation und Reform ihrer Konstitution auch die *punktueller* Einnahme und Bestimmung ihres Zentrums. Die Komplexität der beiden Momente gesellschaftlicher *Informsetzung* macht indes jede einfache, direkte und ungebrochene Beziehung unmöglich: Die Räume der Macht und des Sozialen und die Logiken des Ursprungs und der Repräsentation begleiten die *Informsetzung* und setzen sie einer Ambivalenz und Ambiguität aus gegenseitiger Adaption und Distanzierung, der Annahme, Verweigerung und Übernahme aus.

*

Eine Demokratie steht zwischen der Garantie des *Einen* und der Präsenz des *Vielen*, zwischen der Dominanz der Macht und der Emanzipation der *Multitude*. Ihre Formation begleitet die Spiele von Öffnung und Schließung, von Immanenz und Transzendenz, von *Offenbarung* und *Verbergung* und schließlich von Stasis und Dynamik. Zugleich steht sie zwischen einer souveränen *Gründung* und der Bindung an und in konkrete Grundlagen.

Die Demokratie bezeichnet also einerseits eine genuine *Informsetzung* der Gesellschaft, mit der ein bestimmtes gesellschaftliches Selbstverständnis und ein spezifischer Umgang mit dem *Fehlen des Einen* im Sinne der *Annahme der Grundlosigkeit* einhergeht. Im Sinne dieser Kondition der *Instituierung* lässt die Demokratie die *Annahme* der Ungewissheit zu und erlaubt einen konstruktiven Umgang mit dem *Abwesen des Einen*. Andererseits markiert die Demokratie eine konkrete politische Ordnung, die bestimmten Konditionen ebenso nachkommen muss wie sie in spezifischen Kontexten steht. Findet das *Fehlen der Grenzmarken der Sicherheit* einerseits in Demokratien signifikanten Ausdruck, kaschieren demokratische Ordnungen andererseits die Ungewissheit und gerieren sich als Quelle von Autorität und Legitimität. Die Ambition der Aneignung des Ursprungs ist der Demokratie inhärent. Trotz der präsenten Friktionen bleibt die Demokratie notwendig beiden Momenten ausgesetzt, ohne die Spannung je auflösen zu können.

Das Werk der Demokratie bleibt immer provisorisch, so unvollkommen wie unentschieden. Ihrer Aneignung der Macht steht die Unzugänglichkeit der *Mitte* gegenüber, der Einholung ihres *Grundes* (im Sinne von Fundament, Berechtigung und Anlass) sein unabdingbares Entgleiten, jeder Kongruenz die Irreduzibilität der *Teilung*. Die Produktion von Einheit und Einigkeit bleibt prekär und kann weder ein Verfahren (*kratie*) noch ein Subjekt/Objekt (*demos*) oder ein Arrangement (*demokratie*) ausweisen, das die Unverbrüchlichkeit garantieren könnte. Letztlich bleiben die Setzungen ebenso fallibel wie kontingent. Die Demokratie kann zu keinem Ende kommen, weder mit sich noch in ihren Werken: Postulate des Definiten und Perfekten bleiben Versuche der Auszeichnung, ohne jedoch eine Position *über* oder *außerhalb* der Aktualität der *Instituierung* einnehmen zu können. Einerseits ist die Offenheit ein Merkmal demokratischer Ordnung, andererseits verbleibt ihre *Präsenz* notwendig im *Präsens*: Der Status der Demokratie situiert im unbedingten Diesseits und lässt ihre Konstitution als kollektive Produktion erscheinen. Die Demokratie zieht ihre Schöpfung an sich und verweigert sich äußeren Instanzen und Imperativen. Auch wenn sich die Formation demokratischer Gesellschaften allen transzendenten Autoritäten verweigert, sind ihren Selbstausweisen mit den Logiken des *Ursprungs* und des *Religiösen* transgressive Momente eingeschrieben, in deren Folge sie *über* sich selbst verweisen. Zugleich kann die Demokratie über ihre eigene Konstitution nicht vollständig verfügen, vollzieht sich ihre Setzung (*Instituierung*) doch im schon je Gesetzten (*Instituiertes/Institutionen*).⁴³³ Die Ablehnung externer, präexistenter und prädestinierter Quellen der gesellschaftlichen *Informsetzung* darf nicht als Postulat einer möglichen perfekten Selbstschöpfung missverstanden werden. Zugleich folgt aus dem notwendigen Scheitern der Einholung des *Einen* nicht die Irrelevanz der Versuche/-ung.

Diese komplexe Anlage der Demokratie lässt sich nicht aufheben. Im Spiel der Autorität des *Einen* und der Autonomie des *Vielen* (etwa dem Schmittschen Modell des Dizionismus oder der *Multitude* Hardt und Negris), kann es nach Lefort weder einen Sieger geben noch kann einem Aspekt eine substantielle Qualität in Hinsicht der politischen Organisation zugewiesen werden, vielmehr bleiben beide Momente in den politischen Konzeptionen präsent. Mit der Distinktion eines bestimmten demokratischen Modells

433 Der *Entwurf* ist anders formuliert schon immer *geworfen*.

rücken die marginalisierten Elemente zwar in den Hintergrund, behalten aber ihre Aktualität. Im Denken der Demokratie manifestiert sich ein Zusammenhang des *Einen* und *Vielen*, ein komplexes, korrelatives Verhältnis: Die Dominanz des Staates weist sich einerseits über eine *autoritäre* Anmaßung und Abgrenzung von der Gesellschaft aus, andererseits leitet sich die staatliche *Autorität* in Demokratien von der *Autorisierung* der *Vielen* ab und legitimiert sich ebenso als *authentische* Instanz der Repräsentation wie der Transmission der Willen der *Autoren*. Just diese simultane Über- und Unterordnung beschreibt nur eine Ambivalenz unter vielen, die mit der gesellschaftlichen *Informsetzung* einhergehen. Letztlich bietet uns Lefort kein Arrangement (Eastons System oder der *Pluralismus* Fraenkels), kein Prozedere (Mouffes *Agonismus*, die *Deliberation* Habermas' oder der *Wettstreit* Fraenkels), keine Einstellung (Rawls' *Vernünftigkeit* oder Barbers *Bürgersinn*) oder Zugang (Barbers *Perspektivenerweiterung* oder die *Öffentlichkeit* Rawls') politischer Ordnung an, die den Ursprung, *Grund* oder Wesen der Demokratie bezeugen und sein Gelingen garantieren würden. Der Zugang Leforts beschränkt sich auf Offenlegung der komplexen Disposition gesellschaftlicher Formation und hält zugleich die Ambivalenz der *Instituierung* aus.

*

Die politische Ordnung der Demokratie ist von einer komplexen Korrespondenz der Räume von Staat und Gesellschaft geprägt, die von *Destitution* und Distinktion bis hin zu Affirmation und Adaption reicht. Zwischen beide Räume und ihre Logiken der Dominanz und Emanzipation tritt die Repräsentation und meint einerseits die Präsentation, Vorführung und Vergegenwärtigung des absenten kollektiven *Einen* und andererseits eine politische Organisationsform der Austragung, Aufführung und Aufhebung der Uneinigkeit des *Vielen* und seine Transformation in einem Prozess politischer Stellvertretung. Die Repräsentation markiert demnach ebenso einen symbolischen Moment der *Instituierung* wie ein spezifisches politisches Arrangement.

Die symbolische Repräsentation lässt sich als gesellschaftlicher Selbstbezug verstehen, ihrer Einsicht und Fixierung. Weil sich die Gesellschaft nicht zu *fassen* vermag, bedarf sie einer *äußeren* Referenz, mittels derer sie sich ein Bildnis ihres Selbst verschafft. Konnte der *Ort der Macht* in der Vormoderne noch durch den Fürsten besetzt und die gesellschaftliche Pluralität in ihm aufgehoben werden, löste sich in der Moderne die Koinzidenz von Immanenz (Innen) und Transzendenz (Außen) im Prozess der *Entkörperung* auf. Weder ist der Gesellschaft selbst eine direkte oder ungebrochene Bestimmung ihrer Identität, Integrität und Authentizität möglich noch kann sie ihren *Grund* über den Verweis auf externe Quellen einholen. Die Selbstrepräsentation der Gesellschaft bedarf symbolischer Gesten, Hypostasen des *Einen*, Absoluten und Totalen, ohne dass sich die Bestimmung, die Bestimmenden oder das Bestimmte ihrerseits der fehlenden Definition und Perfektion entledigen könnten. Just diese operative Funktion übernimmt die Bühne des Parlaments und die Dramaturgie ihres Streits, in denen sich die Autorität, Authentizität und Autorenschaft des kollektiven *Einen* ebenso eröffnet wie der *Dissens* und

die Diversität der *Vielen*. Die Vorstellung⁴³⁴ und simultane Aufhebung der *Uneinigkeit*⁴³⁵ kann im Sinne der symbolischen Trias von *Inform*-, *Inszene*- und *Insinnsetzung* verstanden werden: Mit der Bühne stiftet sich eine bestimmte Ordnung (*nomos*), in und auf der die sozialen Konflikte zugleich *realisiert*, präsentiert und repräsentiert werden. Mit der Gegenwart und der Anerkennung ihrer *relevanten*⁴³⁶ Spannung richtet sich die Gesellschaft ebenso ein wie aus: Die Inszenierung gibt der Gesellschaft einen Spiegel an die Hand, mit dem diese sich als zugleich *Eine* und *Gebrochene* (an-)erkennt. Daneben ist der *politische Raum* durch den latenten *Fundus* eines kollektiven *Sinnraums* geprägt, der die *Instituierung* begleitet und zugleich die Uneinigkeit in eine Ordnung setzt: In diesem Raum *realisieren* und koordinieren sich die gesellschaftlichen Brüche und werden zugleich in einen kollektiven Bezug gestellt. Die Bühne lässt die symbolische Aneignung des kollektiven *Einen* und die Besetzung des Ortes der Macht ebenso zu wie sie die Pluralität, die Divisionen und Differenzen zur Schau stellt, sie ist die Stätte der kollektiven Selbstbestimmung und zugleich Sinnbild der Offenheit, Imperfektion und Kontingenz. Die Bühne verknüpft also Horizonte des *Einen* und des *Vielen* und stellt sie in eine Korrelation, die ebenso ihre *Destitution* und Distinktion umfasst wie den positiven Zusammenhang ihrer wechselseitigen Begründung. Ohne die Beziehung umfassend klären zu können, bleiben die Geseten, Momente und Relationen symbolischer Repräsentation für die Formen politischer Organisation ebenso konstitutiv wie relevant.

In der politischen Repräsentation bleibt die Logik des Symbolischen zwar präsent, als institutionelles Arrangement und Prozedere politischer Organisation und Steuerung, mit denen die Gestaltung kollektiver Ordnung, die Bildung politischen Willens und die Zuweisung von Autorität Mechanismen politischer Stellvertretung überantwortet werden, unterliegt sie gleichsam anderen Konditionen. Als Form der Macht ist die politische Repräsentation dem *Fehlen* des *Einen* ausgesetzt und als Umgangsform mit dessen *Abwesen* in symbolische Bezüge eingelassen: Ihr Modell politischer Organisation entspricht der Ungewissheit der Moderne, setzt sie sich doch dem Spiel des *Einen* und des *Vielen* ebenso aus wie sich in ihrer Ordnung die Uneinigkeit bezeugt und ihre Setzungen und Besetzungen provisorisch, umkämpft und unvollkommen bleiben. Auch die Institutionen und Verfahren politischer Repräsentation stehen in Spannung: So dient das Parlament zugleich als Abbild des Sozialen, seiner Vielfalt und Differenz, und als autonome Instanz politischer Willensbildung. In dieser Ambivalenz zwischen (gebundenem) Delegat und (freiem) Mandat stellt sich das Parlament einerseits *über* die soziale Pluralität und attestiert sich die *Verkörperung* des Ganzen, andererseits beansprucht das Parlament ein Medium zu sein, eine Struktur und Funktion politischer Vermittlung und Vertretung. Wenn die Demokratie prinzipiell die beständige Alternativität und Gestaltbarkeit politischer Ordnung propagiert, richtet sich mit der Repräsentation eine zusätzliche Distanz zwischen dem *Demos* und der *Kratein* ein, die dem Fehlen der Koinzidenz und *politischer* Verfügung entspricht. In dieser Vermittlung wird die Ambition der

434 Die Unentschiedenheit zwischen Inszenierung, Imagination und einer Prädisposition ist intendiert.

435 Im Sinne der fehlenden Einheit, der Vielheit und der Konflikthaftigkeit.

436 Die Quelle der *Relevanz* sozialer Antagonismen und politischer Konfliktlinien ließ sich zwischen den Räumen nicht eindeutig zuweisen und bildete sich eher in ihrem komplexen Verhältnis.

Einverleibung, der Identität von *Volk* und *Herrschaft*, negiert. Zugleich verselbständigt sich aber der Status der Repräsentanten: Sind sie als Vermittler und Stellvertreter des *Vielen* und des *Einen* gedacht, entbinden sie sich doch von ihrem Auftrag und nehmen eine absolute Position ebenso in Anspruch wie eine politische Qualität.⁴³⁷ Auf die Gefahr der Entrückung und Entbindung repräsentativer Instanzen und die Aufgabe ihrer Position zwischen den Räumen und Momenten der *Informsetzung*, die der demokratischen Aneignung entgegenstehen, geht Lefort indes nicht ein. Zugleich bietet sein Ansatz durchaus Potentiale für ein Verständnis der Defizite politischer Repräsentation: Wenn politische Ordnungen positive Bezüge der Teilhabe eröffnen müssen, dann führt die Bindung repräsentativer Strukturen an den Raum der Macht zum Verlust an Responsivität und Sensibilität der Rezeption, zur Verkrustung der repräsentativen Strukturen und letztlich mit dem Verfall der Vermittlung zu einer Distanzierung der Räume. Wagners Positionierung der Öffentlichkeit scheint als eine weitere Vermittlung gedacht, die die Abschottungsbewegung der politischen Repräsentation mit einer anderen Struktur zu korrigieren beabsichtigt. Ob nun ein Schwerpunkt auf der einen durch einen auf der anderen Seite ausgeglichen werden kann, kann an dieser Stelle offenbleiben.⁴³⁸

Im parlamentarischen Wettstreit verknüpfen sich die *Aufführung*, *Austragung* und *Aufhebung* sozialer Antagonismen: Die Inszenierung ermöglicht neben der Präsentation gleichzeitig die Realisierung der Formen gesellschaftlicher Uneinigkeit, deren Energien in die politische Ordnung eingespeist werden. Der politische Raum koordiniert demnach die antagonale *Op*-Position und eröffnet zugleich einen kooperativen Kontext. Der repräsentative Wettstreit muss gleichsam dem komplexen Verhältnis der Räume entsprechen und zwischen der *Autorität* des Staates und der *Autonomie* des Sozialen vermitteln. Das aufgeführte Spiel muss ferner einen *Sinn* anbieten, ohne den sich seine Koordination der Konflikte im politischen Raum aufhebt. Den *Sinn* stiftet dabei nicht nur die Relevanz und Authentizität des Dramas und Überzeugungskraft der Darsteller, sondern ebenso die Qualität der Dramaturgie, die Intensität der Inszenierung und die Wechselwirkung mit dem Publikum. Die *Autorität* des Staates entspringt nicht nur seiner Ordnung und Bestimmung, sondern auch einer Anbindung an die Zivilgesellschaft, die sich ebenso in der Responsivität gegenüber der sozialen *Realität* wie in der Anerkennung und Vermittlung der *Vielen* zeitigt. Mit der Wahl richtet sich eine weitere vermittelnde Struktur zwischen den Räumen des Staats und des Sozialen ein: Die Rekonfiguration der parlamentarischen Verteilung aktualisiert nicht nur die Besetzung der Bühne und die Inhalte der Aufführung, sondern präsentiert sich zudem als Ausdruck der souveränen politischen Bestimmung der *Vielen*. Die Wahl markiert eine Institution, in der sich die Wähler einerseits als egalitäre *Mit*-Gestalter die Souveränität der *Gründung* aneignen, andererseits in isolierte numerische Einheiten zerfallen und sich an ein formalisiertes Prozedere binden, das der konkreten Ordnung entstammt. Dabei schwankt sie zwischen Setzung und Aussetzung, zwischen autonomer *Gründung* und Dispersion

437 Diese Unentschiedenheit der Repräsentanten zwischen einer Stellvertretung der *Vielen* und der Garantie des *Einen* hatten wir auch bei Fraenkel bemerkt.

438 Zur Klärung: In der Öffentlichkeit sahen wir autonome Ordnungsmomente des Sozialen angelegt, die sich der Dialektik gesellschaftlicher *Informsetzung* enthoben und dem *Vielen* eine eigenständige und losgelöste Kompetenz der Willensbildung attestierten.

unverbundener Partikel, zwischen Disruption und Kontinuität der Ordnung. Die Wahl dient als Scharnier, als Medium periodischer Konvergenz beider Sphären, ohne dass diese jemals in eins fallen oder ihre Divergenz überwinden könnten. Im symbolischen Horizont eröffnet sich ein Verständnis der Wahl, wonach sich diese nicht auf Praxen der Interessenverfolgung oder das Reglement der Wahl reduzieren lässt: Sie ist demnach nicht nur eine Benennung der Repräsentanten und eine Autorisierung der Dramaturgie der Bühne, sondern auch eine *Aktualisierung*⁴³⁹ des Einnahme des *Ortes der Macht*, eine Wiederholung der *Gründung*.⁴⁴⁰ Dem entspricht die Notwendigkeit der zuerkannten Sinnhaftigkeit der Wahl, die ebenso in der Opposition der Auswahl wie in der Relevanz der Entscheidung und dem Potential der Gestaltung liegt: Nur wenn die Wahl als eine (*authentische*) Struktur politischer Übersetzung wahrgenommen wird, kann sie ihrer symbolischen Funktion nachkommen, also der Partizipation und der gegenseitigen Anerkennung der Wählenden als *Gleiche*. Letztlich vermitteln sich in Wahl Momente des *Einen* und *Vielen*: In der Wahl und der gemeinsamen Konstitution eröffnen kollektive, kooperative und kommunale Horizonte, zugleich setzt die Wahl weder die Identität und Integrität des *Demos* noch die seines Willens voraus, sondern akzeptiert dessen Pluralität und Heterogenität.

Relevant bleibt indes die Distanz zwischen den Räumen und die Distinktion der politischen Repräsentation. Nach Rosanvallon stellt der Argwohn der Bevölkerung, wie er in Verschwörungstheorien zu Tage tritt, eine spezifische Reaktion auf die *Verdunklung* politischer Prozesse dar, eine *pseudorationale Kompensation* auf Gefühle der *Undurchschaubarkeit* und der *politischen Ohnmacht*: »Verschwörungstheoretische Weltansichten sind nämlich zunächst nichts anderes als ein Versuch, in einer als unbegreiflich und bedrohlich empfundenen Welt wieder einen Zusammenhang herzustellen.« (Rosanvallon 2016, S. 213) Als Versuche der Ordnung wüchse ihre Bedeutung in »*Zeiten des Wandels und Momente des Umbruchs*« (ebd., S. 214), in denen sie eine *kognitiv-politische Funktion* übernähmen und auf das Gefühl einer politischen Impotenz mit einer Quasi-Aneignung reagierten, in der die politische Signifikanz über eine Auszeichnung mit der Einsicht in die *wahren* Funktionsmechanismen, Akteure und Interessen eingeholt würde. Wenn wir davon ausgehen, dass Zeiten des Wandels und der Unordnung ebenso durch den Versuch der Macht gekennzeichnet sind, ihre Ordnung und Autorität durchzusetzen, könnte der *Dämon der Intransparenz*⁴⁴¹ durchaus

439 Aktualität verweist einerseits auf eine Notwendigkeit, eine aufrufende Problematik (im Sinne von akut), und andererseits auf eine Vergegenwärtigung. (Vgl. Rancière 2005, S. 23)

440 Mit Wagner kann noch darauf hingewiesen werden, dass durch die Anbindung der Wahl an die Zivilgesellschaft es der Macht nicht möglich ist, sich einfach zu reproduzieren. Die Wahl müsse eine Distanz zur geltenden Ordnung einnehmen, und »*sich nicht so sehr auf einen einmaligen Gründungsakt als vielmehr auf die stets aktuelle, mit einer eigenen Zeitlichkeit auftretende Intervention in bestehende Zusammenhänge*« (RMÖ, S. 133) beziehen.

441 Die Ausführungen Rosanvallons (2016, S. 212 – 216) sind zwar nicht umfassend, aber doch ausreichend und mit Literaturhinweisen ausgestattet. Seine Folgerung ist indes die Forderung eines *Rechts auf Wissen* und die Verpflichtung politischer Organisation auf *Lesbarkeit*, die er in verschiedenen Arbeiten (u.a. 2010 und 2016) ausgebreitet hat. Auch wenn die Vorschläge sicher streitbar sind, ist das Defizit der transparenten Vermittlung politischer Prozesse instruktiv und bietet auch politikwissenschaftlicher Analyse einen Anknüpfungspunkt.

als Hinweis auf ein Ungleichgewicht der Räume und Momente der *Informsetzung* verstanden werden. Das vermehrte Aufkommen *populistischer* und verschwörungstheoretischer Postulate lässt sich durch die klandestine und hermetische Kryptik politischer Prozesse und Entscheidungen und mit der Verschiebung und -formung politischer Repräsentation zwar nur teilweise erklären, dennoch verweisen sie auf ein fundamentales Defizit politischer Vermittlung und Inklusion. Um diese Defekte zu vermeiden, müssen sie zunächst anerkannt und im Kontext *unserer* politischen Welt und Erfahrung verortet werden. Praktisch gewendet wäre die Frage, ob Bürger Politik und die Entscheidungsprozesse nachvollziehen können, Verantwortlichkeit im Positiven und Negativen zuweisen vermögen und seine Trägerschaft politischer Kompetenz auch abseits punktueller Wahlen einsehen können (im Sinne der *kollektiven Autonomie*). Den Defiziten kommt somit eher die Rolle von Symptomen zu, ohne dabei ihre Relevanz oder ihre Risiken in Abrede zu stellen. Abseits der kommunikativen Intensivierung als Reaktion auf das Erstarken populistischer Kräfte muss eine Politikwissenschaft Ideen und Vorschläge systemischer Innovation und Reformation entwickeln.⁴⁴² Den Dualismus von direkter und indirekter Demokratie gilt es hierbei zunächst zu überwinden, und stattdessen gegenseitige Befruchtung der Formen, die Eignung und Vorteile für jeweilige Gebiete und Fragestellungen sowie die Notwendigkeit politischer Erfahrung und Übung anzunehmen.⁴⁴³

Wie im Verlauf dieser Darlegung deutlich geworden ist, markiert das *Eine* im Denken Leforts eine diffizile Figur der gesellschaftlichen *Informsetzung*. Bevor wir uns dessen komplexer Anlage widmen, muss zunächst eine Verschiebung bedacht werden, die sich infolge des postfundamentalen Zuschnitts der Lefortschen Sozialphänomenologie ergibt. Mit dessen epistemologischer Zurückhaltung geht der Verzicht auf Annahmen des Gewissen, von Evidenz und Eminenz zugunsten der Offenheit und Kontingenz des zu Beschreibenden einher. Die Konzeption Leforts verweigert sich explizit Postulaten des an-

442 Diese Mutmaßung ernst genommen erscheint die Forderung ungenügend, Politiker müssten sich mehr erklären und für (ihre) Werte einstehen. Vielmehr ist die wahrgenommene Position der Repräsentation selbst problematisch, die Staatsnähe eigentlich vermittelnder Instanzen wie der Parteien und Verbände.

443 Der Hinweis auf den *Brexit* als Modell und Ideal direktdemokratischer Verfahren ist nicht nur fehlerhaft, sondern offenbart in seiner Verstellung und Verzerrung letztlich eine intendierte Einseitigkeit. Polemisieren wir: Welcher Befürworter direktdemokratischer Entscheidungsfindung ist jemals mit der Behauptung einer spontanen Entstehung politischer Kompetenz der Bürger aufgetreten? Welcher Direktdemokrat wollte den Bürgern als erste Entscheidung einen Kodex transnationalen Steuerrechts oder integrale Ordnungsfragen vorlegen? Gerade weil der Fall des *Brexits* sich aus allen Kontexten und Relationen löst, ist er als Gegenargument nicht hinreichend. Produktiver als die kategorische Ablehnung auf Basis eines simplifizierten Beispiels scheinen mir indes Konzeptionen gegenseitiger Bereicherung und Durchdringung: Die Vorschläge Rosanvillons, und ebenso die gelebte Demokratie der Schweiz, versuchen durch verschiedene Vermittlungsstufen unterschiedlicher Instanzen just eine partizipative Form der Demokratie mit korrigierenden Institutionen, mit Mechanismen des Austauschs und mit prozeduralen Arrangements wie Disruption, Aufhebung und zeitlicher Verzögerung zu verknüpfen. Einen beredten Kontrapunkt finden direktdemokratische Idealisierungen indes in den Ausführungen Merkels (2011).

tezedenten *Einen* und bemüht sich stattdessen darum, den Effekten seiner Inanspruchnahme in der gesellschaftlichen Formation nachzugehen. Weil er die *Ungewissheit* auf den methodischen Zugang ausweitert, wie es in der Präferenz eines philosophischen gegenüber einem wissenschaftlichen Ansatz deutlich wird, reklamiert sein Konzept keine *objektive* Metaposition, wie es zum Beispiel Habermas mit dem Modell der *kommunikativen Rationalität* oder Easton mit dem *System* annahmen. Keinem Zugang ist es nach Lefort möglich, den *archimedischen Punkt* zu finden.

Die Formation der Gesellschaft steht in einem ambivalenten Verhältnis zum *Einen*, das sich ihr zwar entzieht, auf das sie aber gleichzeitig in ihrer Konstitution verwiesen bleibt und dessen Mangel sie nicht aushalten kann. Einerseits hat das *Eine* in der *Informsetzung* der Gesellschaft keinen Ort, und bleibt andererseits in seiner *Abwesenheit* doch immer *anwesend*. Wichtig ist hierbei, Ebenen zu trennen: So steht dem irreduziblen *Fehlen des Einen* (Ontologie) der konkrete Umgang mit seinem *Abwesen* gegenüber (Ontik), der Uneinigkeit der Gesellschaft ihre Antagonismen und *Dissense*. Lefort versteht die Formation als ein komplexes Spiel verschiedener Momente, Räume und Ebenen, das ebenso von den Formen der *Teilung* und der Präsenz des *Un-Grunds* wie von den Versuchen der Einholung des *Einen* und der Ordnung des *Vielen* geprägt ist. Die Stiftung des *Einen* obliegt in seinem Verständnis weder einer Instanz noch einem Akteur oder einer Struktur, sondern einer Korrelation verschiedener, heterogener Formen und Formate, in deren imperfekten, labilen Zusammenhang sich das *Eine* als *alteritäre* Referenz manifestiert. Weder immanente noch transzendente Quellen können das kollektive *Eine* garantieren: Die Einrichtung der Gesellschaft verbleibt radikal im Diesseits, in dem sich jedes *Prä* der Konstitution und Disposition, Destination und Definition verbieten. Lefort versteht sie stattdessen als Manifestationen der gesellschaftlichen *Informsetzung*, die so unsicher und unvollkommen wie unentschieden⁴⁴⁴ bleiben. Dennoch kann zumindest in der *Teilung* der Gesellschaft eine Unbedingtheit ausgemacht werden: Diese steht *über* der Gesellschaft und kann von ihr weder beseitigt noch eingesehen oder kontrolliert werden. Zugleich ist der gesellschaftliche Umgang, ihre Formation und ihr Selbstverständnis, von der Teilung losgelöst. Die Irreduzibilität der *Teilung* steht der Arbitrarität der konkreten Formation – und den Formen gesellschaftlicher Selbstrepräsentation – unvermittelt gegenüber. Anders formuliert bleibt auch eine Gesellschaft aufgehoben im Körper eines Gottkönigs notwendig geteilt. Auch wenn wir die Diskussion Leforts und Clastres um die *Ursprünglichkeit der Teilung*⁴⁴⁵ hier nicht aufgreifen wollen, offenbart sich in der *Teilung* eine diskrete und dezente *transzendente* Struktur, die eine *transzendente* Kondition der *Instituierung* beschreibt. Trotz dieser Einschränkung lässt sich festhalten, dass sich Leforts Ansatz der Annahme eines *übergeordneten Konsenses* verweigert.

Daneben steht die *Informsetzung* in dem spezifischen Kontext eines *Sinnraums*, einem latenten Fundus kollektiver, kommunaler und kooperativer Bezüge. Dieser Kontext einer geteilten *Welt* meint Formen lebensweltlicher *Koexistenzialität* und räumlich-zeitlicher Koinzidenz, in und mit denen sich Räume des Sozialen und Politischen sowie Ordnungen des *Objektiven* und *Realen* bilden. Auch wenn die Konturen des *Sinnraums* dezent bleiben, nehmen sie doch Einfluss auf die Erfahrung der Wirklichkeit, des Sinnlichen,

444 Hiermit ist mitgemeint: unentscheidbar.

445 Siehe hierzu den die Aufsätze Geenens (LuC) und Moyns (2013).

Sinnhaften und Sinnmachenden. Die Ordnung *einer Welt* richtet sich mit *Instituierung* ein und verweigert sich direkter Rezeption ebenso wie der Kontrolle. Zugleich muss *Welt* als Produkt, als *Konstrukt*, verstanden werden, hinter oder unter dem keine Wirklichkeit, keine Objektivität steht. Kurzum meint die *Welt* einen Kontext, in dem die Subjekte schon je stehen, ohne dass ihnen ein Standpunkt außerhalb seiner Ausrichtung zugänglich wäre. Wenn demnach die *Welt* als mitlaufende Kondition und Kontext der *Instituierung* zu verstehen ist, setzt sie die den Status der Formation und den Modus der *Informsetzung* in eine bestimmte Ordnung, ohne dabei die Ambiguität der gesellschaftlichen Konstitution aufzuheben oder einen *Grund* zu behaupten. Die Formation wird zugleich von dem *Realen* begleitet, also den *wirklichen* Zuständen und Spannungen des Sozialen, die auf ihre politische Aufnahme drängen. Die *Konstruktion der sozialen Wirklichkeit* stößt an die Grenzen einer *Faktizität*, die im Konzept Leforts letztlich ohne einen Ort bleibt.

Trotz seiner Unausweisbarkeit ist die Formation der Gesellschaft durch Versuche der Einholung und Behauptung des kollektiven *Einen* geprägt. Den zugleich distinkten und korrelierenden Momenten der Dominanz (staatlicher *Autorität*) und der Emanzipation (zivilgesellschaftlicher *Autonomie*) kommen nach Lefort eine konstitutive Relevanz im Prozess der *Informsetzung* inform eines komplexen, symbolischen Verweisungszusammenhang zu. Die Hypostase der Macht lässt sich als Reaktion auf das *Abwesen* des *Einen* verstehen: Weil es der Gesellschaft an Identität, Integrität und Authentizität fehlt und sie diesen Mangel selbst weder überwinden noch aushalten kann, nimmt sie Bezug auf eine äußere Instanz, die ihr als Referenz des *Einen* dient. Die Genese des *Einen* in einem Konnex schwebender, intermediärer und indifferenter Relationen bezeugt einen Status im Diesseits, in dem sich jeder Verweis auf transzendente Positionen ausschließt. In ihrer Garantie des *Einen* bleibt die Macht auf das *Viele*, sowohl positiv wie negativ, verwiesen. Auch der *Ort der Macht* als *Instanz* und *Bewegung* der Integration steht zwischen der Definition des *Einen* und der Ohnmacht, die aus dem Verlust der *Grenzmarken der Sicherheit* resultiert. Die Bestimmung gesellschaftlicher Identität versteht Lefort ebenso wie die Bildung *relevanter* politischer Konfliktlinien als emergenten Effekt wechselseitiger Referenzen und Reverenzen, in denen indirekte, provisorische Postulate in ihrer *Annahme* und Anerkennung ein konstitutives, kohäsives Potential entfalten. Aus dieser komplexen Anlage folgt, dass sich das *Eine* weder vollständig bestimmen noch einem Kontext oder Ursprung zuweisen lässt.

Zuletzt steht auch die Demokratie in einem komplexen Verhältnis zum *Einen* und schwankt zwischen seiner Garantie und der *Realisierung* der *Vielen*. Zunächst entspricht die Demokratie der Disposition der *ontologischen Ungewissheit*: Ihre konstitutive Offenheit verweigert sich nicht nur Ansprüchen der Perfektion und Definition, sondern ebenfalls allen Versuchen der Reetablierung transzendenter und essentieller Garantien des *Einen*. Die unbedingte Positionierung im Diesseits und die Einsicht in die Aussichtslosigkeit neuer Gewissheit sind genuine Attribute demokratischer Gesellschaftsformationen. Auch wenn die Demokratie das *Fehlen* des *Einen* aushält und die ihre politische Ordnung der Unausweisbarkeit des *Einen* entspricht, ist sie zugleich durch Versuche der Besetzung der Macht, der Behauptung ihres *Grunds* und der Aufhebung der Distanz des Ursprungs geprägt. Dem Anspruch der Souveränität, dem Impetus permanenter *Gründung* und (Selbst-)Bestimmung, kann sich die Demokratie nicht entledigen, ist doch die *Übernahme* der Konstitution eines ihren dynamischen Prinzipien. Obgleich die Versuche

symbolische Gesten bleiben, die notwendig scheitern, bleibt die *Gründung* eine maßgebliche Bewegung der Demokratie. Ihre *Autorität* ist ebenso an die Garantie des kollektiven *Einen* wie die Realisierung des *Vielen* gebunden, ebenso an die Behauptung der evidenten Faktizität und Geltung ihrer *Herrschaft* und *Herrlichkeit* wie an die Präsentation und Repräsentation der *Uneinigkeit*. Dieser kommt die Demokratie durch Formen symbolischer und politischer Repräsentation nach, die neben der Behauptung des *Einen* auch die Austragung sozialer Antagonismen umfasst. Ihre Teilung eröffnet zugleich trennende und verbindende Horizonte, ohne dass hinter diesen ein *Grund* versteckt noch ihre Teilung überwindbar oder die Konflikte lösbar wären. Auch die Produktion der Einigkeit inform politischer Willensbildung kann weder eine vorlaufende Einigkeit entdecken noch die Pluralität der Meinungen im Streit ausgleichen: Die politischen Institutionen dienen Lefort einerseits zur Präsentation der Differenz und der Differenzen, und andererseits als symbolische Referenzen des *Einen*, die ihren Gegenstand nicht einholen können und zugleich als Versuche angenommen werden müssen. Lefort fragt demnach nicht, wie über Repräsentationsbeziehungen *Übereinstimmung* oder die Aufhebung der *Vielen* herstellbar ist, sondern wie die verschiedenen Formen, Momente und Räume in Bezug stehen, in dem dann das *Eine* glaubhaft versichert werden kann, aber nie *wirklich* ist. Dieses Oszillieren zwischen der Garantie des *Einen* und der Ordnung der *Vielen*, zwischen souveräner *Gründung* und der Anerkennung des *Un-Grunds*, zwischen *Autorität* und *Emanzipation*, sind irreduzible Spannungen der Demokratie. Auch wenn die Einholung des *Einen* so scheitern muss wie die Versuche der Einigung und der Bestimmung der *kollektiven Identität*, bleiben diese Momente doch prägend. Obwohl Lefort kein konkretes Modell der politischen Ordnung einer Demokratie entwirft, erhellen sich in seinem Denken die sozialen und politischen Formen, in denen moderne Gesellschaften demokratisch *sind*. Demokratie meint hier mehr als ein institutionelles Arrangement politischer Willensbildung: Sie bezeichnet eine *Formation* von Gesellschaft, die sich ebenso ihrer *Uneinigkeit* wie ihrer Verortung im *Präsens* und dem Potential ihrer *Selbstschöpfung* bewusst ist. Die dialektische *Verschränkung* des *Einen* und *Vielen* und ihre Korrelation in symbolischen Verweisungszusammenhängen prägen die Konstitution demokratischer Gesellschaften und ermöglichen es diesen, mit dem *Abwesen* des *Einen* umzugehen und die moderne *Ungewissheitsgewissheit* auszuhalten.

✱

3. Über die gemeinsame Öffnung. Jean-Luc Nancys Denken der Demokratie im Un-Grund

»Man muss also die Einheit ursprünglich plural denken: Das heißt genau, das Plurale als solches zu denken.«

(SPS, S. 70)

»Sein, zwischen und mit bedeutet dasselbe [...].«

(SPS, S. 132)

Siglen

- **[DgE]** Jean-Luc Nancy (1994), Das gemeinsame Erscheinen. Von der Existenz des »Kommunismus« zur Gemeinschaftlichkeit der »Existenz«, in: Vogl, Joseph (Hg.), Gemeinschaften. Positionen zu einer Philosophie des Politischen, FaM, S. 167 – 204.
- **[DHG]** Ders. (2007), Die herausgeforderte Gemeinschaft, Zürich/Berlin.
- **[DsdW]** Ders., Der Sinn der Welt, Zürich/Berlin 2014.
- **[MS]** Ders. (2014), Die Mit-Teilung der Stimmen, Zürich.
- **[DSD]** Ders. (2003), Die Schöpfung als Denaturierung: Metaphysische Technologie, in: Ders., Die Erschaffung der Welt oder Die Globalisierung, Zürich, S. 89 – 114.
- **[DUG]** Ders. (1988), Die undarstellbare Gemeinschaft, Stuttgart.
- **[EUD]** Ders. (2008), Endliche und unendliche Demokratie, in: Ders., Wahrheit der Demokratie, Wien, S. 73 – 102.
- **[ENS]** Ders. (2003), Ex nihilo summum (Über die Souveränität), in: Ders., Die Erschaffung der Welt oder Die Globalisierung, Zürich, S. 123 – 145.
- **[SPS]** Ders. (2012), singulär plural sein, in: Ders., singuläre plural sein, durchgesehene Neuauflage, Zürich, S. 13 – 147.
- **[ÜDS]** Ders. (2003), Über die Schöpfung, in: Ders., Die Erschaffung der Welt oder Die Globalisierung, Zürich, S. 57 – 88.
- **[UEO]** Ders., Urbi et Orbi, in: Ders., Die Erschaffung der Welt oder Die Globalisierung, Zürich 2003, S. 11 – 55.
- **[WD]** Ders. (2008), Wahrheit der Demokratie, in: Ders., Wahrheit der Demokratie, Wien, S. 11 – 70.

Das Denken des französischen Philosophen Jean-Luc Nancy dient uns als dritter *post-fundamentaler* Horizont der Demokratie. Wie Lefort widmet sich dieser dem komplexen Umgang mit dem *Fehlen des Einen*, den er in den Rahmen einer *fundamentalontologischen Analytik* des *Mit-Daseins*, der *Ko-Existenz*, stellt. Wie wir *sind*, wie wir *uns* aufeinander beziehen, uns *Sinn* machen, wie sich unsere *Welt* und der Raum unserer *Mit-Teilung* denken lässt: Diese Formen des *in-der-Welt-Seins* und *gemeinsamen Erscheinens* lassen sich mit den Bewegungen sozialer *Informsetzung* verbinden.⁴⁴⁶ Nancy geht es dabei aber weniger um die *Formation* einer Gesellschaft als um die Offenlegung der Ambivalenzen unseres Denkens und Selbstverstehens, die darin aufscheinen, wie wir u.a. Demokratie, Souveränität und Gemeinschaft begreifen und bemessen, in ihren Bedeutungen, die ineinander um- und überschlagen, und in den Spannungen, die ihren *Sinn* durchwalten.⁴⁴⁷ Dies zielt dezidiert nicht auf ihre finale *Klärung*, ihre nun richtige, widerspruchsfreie Definition oder ihre restlose Beschreibung konkreter Phänomene.⁴⁴⁸ Nancy befragt die Begriffe *selbst*, hin auf das offene Spiel ihrer Pole, auf ihre Grenzen, Falten und Frakturen und die sich eröffnenden Zwischenräume ihrer Bedeutung.⁴⁴⁹ Der obwaltende Unmut gegenüber der postmodernen Infragestellung ist insoweit im Recht, als dass aus diesem Einsatz weder

446 Im Gegensatz zu Lefort bemüht sich Nancy dezidiert um ein ontologisches Denken und nimmt somit eine durchaus unterschiedliche Perspektive zu Leforts Nachvollzug ontischer Formierungsprozesse des Sozialen ein. Am Rande sei erwähnt, dass es Nancy ebenso wenig um ein Denken der Identitätstiftungsversuche politischer und sozialer Akteure im Sinne Mouffes bestellt ist. Auch wenn beide Ansätze von der Einheitslosigkeit ausgehen, betont Mouffe im Denken des Antagonismus eine konfliktdurchwirkte Konstitution der politischen Praxis, die jedem *Einen* wie Einigen vorausginge und just diesen Mangel qua einem *Außen* konstitutiv überbrücke. Nicht entgegen Mouffes Einsatz, sondern eher daneben, würde Nancy auf die vorlaufende Bildung eines Kontextes verweisen, in dem sich die *Teilung* des Streits, seine Teile, Teilnahme und Teilhabe, in einem *sinn-* wie *welthaften* Zusammenhang einordne. Dem Postulat konstitutiver Notwendigkeit politischen *agons*, von Entscheidungen und einem Horizont der Gestaltung würde Nancy vermutlich zustimmen, die (sozial-)ontologische Vorrangigkeit des Antagonismus würde er dagegen wohl eher bestreiten und auf das (ontologische) Primat der Ko-Existenz verweisen.

447 Wie Geuss (2001, S. 3 – 8) mit Nietzsche hervorhebt, kann nur das definiert werden, was keine Geschichte hat, mithin außer ihr steht. So verhielte sich ein Dreieck oder Masse eben nicht wie Begriffe (wie Bestrafung, Demokratie oder Bewusstsein): Letztere meinen immer *anderes/mehreres*, zeitlich ebenso wie in jedem Versuch ihrer Bestimmung. Demokratie birgt so verstanden in der Vergangenheit immer etwas *anderes*, sowie sie in der Gegenwart in eine unendliche Vielheit von Perspektiven und verschiedene Zu- und Einschreibungen auseinanderfällt. Historische Zugänge, wie sie Geuss wählt, eröffnen die Kontingenz, die Frakturen und Friktionen begrifflicher Bestimmung in einem genealogischen Horizont.

448 In Fynsks Worten: »Nancy's is a hands-on approach that constructs precarious conceptual formulas only to turn them inside out in an unrelenting effort to expose their limits once more. He is a laborer of the concept, carrying to excess what Hegel described as the labor of the concept. And this means that he does not shy from risks of redundancy or even outright contradiction – he is aiming for the chance exposure of a limit.« (Fynsk 1991, S. IX)

449 Selbstredend überkreuzen sich die Horizonte: So geht Geuss der eigenen Konsistenz von Begriffen nach und Nancy etymologischen Pfaden usw. Ab davon scheint der Unterschied der Zugänge darin bestehen, dass es dem einen um begriffliche Inkonsistenzen geht, dem anderem um die Gesten, mit denen die Begriffe in sich über sich hinaus, oder auf ihren Kontrapunkt, verweisen. Welchen Inhalt wir unter *Leben* verstehen, erfordert einen anderen Zuschnitt als das Denken des Postulats, »zu *Leben*« meine »zu *Sterben*«, mithin die Kreuzung der Pole.

fixe Definitionen noch konkrete Folgerungen, Maßnahmen oder Gesetze (beides im doppelten Sinne) ableitbar sind.⁴⁵⁰ Ohne selbst Antworten anzubieten, besteht die bleibende Relevanz ihrer Irritation und Innovation jedoch darin, die komplexe Ambiguität unseres Selbstverständnisses in ihrem An- und Befragen zu eröffnen.⁴⁵¹

Nach Bedorf (2010b, S. 145, auch Fynsk 1991) steht das Denken Nancys sowohl in einer *französischen Tradition* der Reflexion Descartes als auch in engem Bezug zur deutschen Philosophie (Kant⁴⁵², Hegel⁴⁵³, Marx, Nietzsche, Heidegger...) und in Korrespondenz mit zeitgenössischen Angeboten (Bataille, Blanchot, Ricœur, Derrida, Lyotard...)⁴⁵⁴. Sein Ansatz verwebt ästhetische mit bedeutungstheoretischen sowie politik- und sozialphilosophischen Fragen, ohne dabei auf etwaige Disziplinengrenzen zu achten.⁴⁵⁵ Infolge dieser Grenzenlosigkeit könne sein *Werk* als »*Philosophie pluralen Weltsinns*« verstanden werden, als Eröffnung des *Singulär Pluralen Seins*. Augenfällig ist die Präsenz Heideggers in Nancys Denkwegen, gleichwohl beide auch deutlich divergieren. Nach Sparks folgt Nancy Heidegger in dessen *Projekt der Dekonstruktion der Geschichte der Metaphysik*, »*repeating the gestures though which this history exhausts itself*.« (Sparks 1997, S. XIV) Gerade die Geste des Anfangens (die Selbstreferenzialität), die Befragung des Daseins (die Ontologie) und die Methodik des Umschlagens (die Dekonstruktion) verwiesen auf den *Meister aus Deutschland*, wie Safranski Heideggers Biographie pointiert überschrieb. Die Frage, ob die Was-ser heideggerianischen Denkens noch befahrbar sind oder ob jedes Denken, das sich in

450 Im Gegenzug scheint Wissenschaft, die Objektivität, Totalität, Neutralität und letztlich Wahrheit annimmt und für sich beansprucht, fast schon naiv, jedenfalls gegenüber seinen eigenen (Vor-aus-)Setzungen und Grenzen unreflektiert. Die Erfolge des momentan aufkommenden Neo-Realismus in der Philosophie sollten eher dazu führen, *Widersprüchen* (in beiderlei Sinn) ihrer Objektivitätsbekundung Raum und Ort zu geben.

451 Der Einwand gegenüber dekonstruktivistischen Zugängen, keine *konkreten* Alternativen anbieten zu können, vermischt die wissenschaftlichen Spezifika und verlängert die eigenen Ansprüche offenkundig auf ein anderes Gebiet, um dieses zu delegitimieren. Die Übertragung bleibt einseitig – kein empirischer Sozialwissenschaftler wird den Einwand akzeptieren, dass seine Studie nur dann bereichernd sei, wenn sie ihren *ontologischen Status* klärt und die Ambiguität nicht nur ihrer Begriffe und Methode anzeigt, sondern die Logik, Epistemologie und Hermeneutik der/ihrer Wissenschaft selbst befragt. Die Orientierung auf konkrete Umstände und Lösungsalternativen macht für die Sozialwissenschaft durchaus Sinn, gleichsam scheint die Gleichsetzung mit der Erzeugung von Wissen eine ungerechtfertigte sowie unnötige Generalisierung. Ohne dies weiter zu vertiefen, halten wir die Differenz und Divergenz der Zugänge fest, aus der nicht zwangsläufig eine gegenseitige Isolation und Abwehr folgen muss. Um sich bereichern, müssen die Bereiche ihre jeweilige Eigenheit und Grenzen akzeptieren. Zum Schwanken zwischen *Einsicht und Ohnmacht der Postmoderne* sei auf die Ausführungen Baumans (1995b, insb. S. 365 – 373) verwiesen.

452 Siehe Nancy 2007b und 1999.

453 Siehe hierzu neben einer Arbeit Nancys (2011) auch die Ausführungen Angelovas (2015) und Lumsdens (2005).

454 So bietet Watkin (2015, siehe auch Watkin 2011) einen Vergleich zwischen Nancy und Badiou, Hewett (2010) erweitert dieses Paar um Rancière. Devisch (2015, S. 116, auch Marchart, DpD, S. 93ff.) moniert, dass Nancy dagegen kaum auf politische Theorie, sei es die Leforts oder die Foucaults, eingegangen sei.

455 Auch Ricco verweist dieses Wesen der Arbeit Nancys: »*The work of Jean-Luc Nancy is driven by a three-part exigency that is at once political, ethical and aesthetic. Over the past forty years, his work has been equally exacting in thinking the relation between these spheres and registers of praxis.*« (Ricco 2015, S. 192)

seinen Strom begibt, so notwendig wie unwillkürlich in einen *anti-modernen* oder *völkischen* Sog gelangt, wollen wir hier nicht klären.⁴⁵⁶ An dieser Stelle ist Heidegger in erster Linie als Motiv Nancys relevant.⁴⁵⁷

Den Schwerpunkt unserer Auseinandersetzung muss selbstredend Nancys Konzept des *Politischen* bilden. Dabei stehen wir vor dem Problem, dass Nancy das *Politische* im *Rückzug* und als *Entwerktes* denkt.⁴⁵⁸ (Vgl. Lacoue-Labarthe/Nancy 1997) Es geht mithin nicht darum, *einen* Begriff des *Politischen* zu entwickeln, sondern seinem Denken, besser: den Figuren und Gesten seiner Selbstbeschreibung zu folgen. Im *Rückzug* muss sich Postulaten der Evidenz und Objektivität, der *äußeren* und *inneren* Einheit, enthalten werden. Aus diesem methodischen Zuschnitt ergibt sich eine Neigung zum *Unpolitischen*, die Marchart⁴⁵⁹ (DpD, S. 96 und S. 110 – 117) kritisch als *Philosophismus* indiziert und die

456 Bereits in seiner Dissertation nahm Nancy (2016b [1988]) eine differenzierte Haltung zu Heideggers politischer Vita ein. Die aktuelle Diskussion um die Tagebücher Heideggers zeitigt dagegen bisweilen seltsame Züge: Zwischen den beiden Extremen, jenen uneinsichtigen, undifferenzierten Verteidigern und jenen Anklägern, die eine Biographie nun zum Sündenfall einer ganzen Denkschule hypostasieren, scheint eine Vermittlung kaum möglich. Auch wenn Verbindungslinien zwischen Heideggers philosophischer und politischer Tätigkeit von Studien wie denen Schwans (1989), Lacoue-Labarthes (1990) und Bourdieus (1988) kritisch herausgearbeitet wurden, stellt doch die Übertragung – von was eigentlich: der Sprache, der Methode, der Gesinnung, dem Blick? – auf die Gesamtheit eines Denkens und ihm nachfolgende Versuche und Versuchende eine, wie mir scheint, unzulässige Generalisierung dar. Nancy (2017) selbst wendete sich kürzlich eigens der *Banalität Heideggers* zu, ohne dass wir diese Arbeit hier noch ein eigenes Gewicht beimessen konnten.

457 Auch wenn Nancy gerade in seiner Arbeit zur Gemeinschaft Begriffe wie »*Todesgemeinschaft*« (DuG, S. 33) und »*Todeswerk*« (DuG, S. 37) verwendet, denen zumindest im Deutschen ein befremdlicher Klang anhaftet, steht sein Denken fern jeder *völkischen* Neigung. Nancy (DhG, S. 19) erwähnt selbst die Anekdote, dass seine Arbeit zur Gemeinschaft in Rezensionen sowohl als *nazistisch* als auch als Neuentwurf *kommunistischen* Denkens gewertet wurde.

458 *Rückzug* meint im Denken von Nancy nach Sparks das *Abwesen*, keine Rückkehr zu einer (vormaligen) Identität: »*Let us say, dispensing with all other analyses, that the retrait is the action of disappearing appearing. Not only to appear in disappearing, but to appear as disappearance, in disappearance itself.*« (Sparks 1997, S. X) Das philosophische Befragen sei, so Nancy, dabei nicht einfach negierend, eher ginge es um die Offenlegung der schließenden und konstituierenden Figuren positiver Setzungen (Elemente, Relationen, Einheiten, Endlichkeit, Ursprung, Gründung, Identität). Dies verlange einen *Rückzug* von dem Gesetzten, von kulturellen, anthropologischen und anderen Determinanten und Konstanten. In diesem *Rückzug* bekunde sich die essentielle Zusammengehörigkeit des Politischen und des Philosophischen, die jeweils wechselseitig ihre Grenze (ab-)bildeten. (Vgl. Lacoue-Labarthe/Nancy 1997, S. 109) Der *Rückzug des Politischen* könne als *Aufhebung* im Sinne Hegels verstanden werden, als Unterordnung (*secondarisation*) oder als *Entzug* im Sinne Heideggers, mithin einer Einschreibung im Entzug, einer *anwesenden Abwesenheit*. (Vgl. Lacoue-Labarthe/Nancy 1997, S. 138f.) Dejanovic (2015, S. 2f. und S. 7) verweist auch die Schwierigkeiten der Brücke zwischen Wissen und Praxis, wobei diese grundsätzlich ein praktisches Potential im *Rückzug* behaupte, weil nun keine transzendente Instanz mehr zwischen Uns und dem Handeln stünde, sondern Sein selbst schon Praxis wäre.

459 Marcharts (DpD, S. 87 – 117) Ausführungen zu Nancys und Lacoue-Labarthes Zusammenarbeit im *Centre de recherches philosophiques sur le politique* bieten eine Einordnung und heben zugleich deren Einfluss auf das gegenwärtige Denken des Politischen – zumindest in Frankreich – hervor. (Siehe zum Zentrum auch Nancy 2015) Zudem trägt Marchart die *politische Differenz*, welche im Fokus seiner Arbeit steht, ebenso in das politische Denken Nancys ein und erarbeitet so eine konzise Be-

Devisch (2015, S. 116; vgl. Martison 2015, S. 235ff.) als *konzeptionelles Vakuum* beschreibt, als eine Verschiebung vom *Politischen* hin zum *Sozialen*.⁴⁶⁰ Gerade weil die Möglichkeit des Eingreifens wegfiel, nehme Nancy eine ohnmächtige Position reservierten Beobachtens ein. Da sich diese Distanz aus dem Zugang Nancys ergibt, stellt sich die Frage, ob der *Rückzug* die *Entwerkung*⁴⁶¹ des *Phänomens* bedingt, also sich die methodische Anlage auf das *Objekt* selbst überträgt und es *verstellt*.⁴⁶² Es gilt, der Divergenz beider Aspekte bewusst und gegenüber Übertragungen sensibel zu bleiben, die ein Denken *von den Dingen selbst* und ihrem *Wesen* (transitiv) gerade zu vermeiden trachtet.⁴⁶³ Daneben sind zwei *politische* Formen zu unterscheiden: Einerseits tritt im *Politischen* die unendliche Bewegung der *Gründung* hervor, eine *Schöpfung*, die weder von substantiellen noch

stimmung der Spanne zwischen der Politik und dem Politischen. Fynsk fasst die Begriffe, zwischen denen sowohl eine Brücke als auch ein Bruch/Abgrund bestehe, wie folgt: »(T)he political« (*le politique: the site where what it means to be in common is open to definition*) and »politics« (*la politique: the play of forces and interests engaged in a conflict over the representation and governance of social existence*).« (Fynsk 1991, S. X)

- 460 Morin (2015) zeichnet Nancys Auffassung, wonach Ontologie *Ethik* und *Praxis* sei, entlang zweier Bestimmungen der Existenz, als freier Öffnung und als Eingelassenheit, nach. Dabei versucht sie sich an dem Nachweis, dass Nancy hierbei Existenz, also Dasein, und Sein vermische und letztlich die ontologische Differenz, also die Trennung von Sein und Seiendem, auslösche. Kurzgefasst: Wenn *Seine* Positionierung meine, dreht sich der Fokus von der Frage, wie Dinge sind, dahin, dass sie sind, also ihrer Selbst-Relation und Öffnung für Bezüge.
- 461 Nancy verwendet den Begriff der *Entwerkung* (im deutschen mit *Die* undarstellbare *Gemeinschaft* übersetzt obgleich damit der praktische Bezug verloren zu gehen scheint [im Englischen bleibt dieser im Titel der »*The Inoperative Community*« präsent]) in Bezug auf die *Gemeinschaft*: Dieser sei ebenso ihre Realisierung/Realität verwehrt, sie könne aber die gemeinsame Endlichkeit eröffnen und so eine *Schicksalsgemeinschaft*, die sich aber mit der Bekundung der *Verfallenheit zum Tode* begnügt. Die Unmöglichkeit der Verwirklichung der Gemeinschaft lässt sich auf die Wahrheit der Demokratie und die Macht ihrer Politik übertragen. Eine *entwerkte Gemeinschaft* verzichte darauf, »*sich selbst zum Werk zu machen, sich Gestalt zu verleihen durch die Mit-Teilung einer gemeinsamen Substanz*.« (Nancy 2016c, S. 161)
- 462 Der Rückzug von objektiver Evidenz dient der *Wahrnehmung* des Politischen: Nur wenn das Politische nicht festgeschrieben ist, lässt sich seiner Form nachspüren. So verstanden könnte das Apolitische auf den methodischen Zuschnitt begrenzt werden und müsste nicht auf die eigentliche Erkenntnisabsicht ausgreifen. (Vgl. Lacoue-Labarthe/Nancy 1997, S. 112, siehe auch Nancy 2015, S. 54f.) Auch wenn sich Nancy schon früh entgegen dem Vorwurf des fehlenden politischen Bezugs verwahrt, bleibt das Problem der *Umsetzung* bestehen: Politik, Demokratie und Gemeinschaft kann Nancy nur als *Entwerkte* denken, als *unbedingte* Eröffnung des *Vielen*, die sich der Bestimmung, Auswahl und Lenkung entziehen. So verstanden fallen wiederum beide *Rückzüge* zusammen, jedenfalls findet die Neubestimmung des Politischen ihre Grenze just in der obligaten Enthaltung von eigenen Setzungen. Neben anderen Fragen wird in unserem Fokus stehen, ob, wie und wann die Befragung des Jenseitigen (*beyond politics*) von Nancy ins Diesseits gezogen wird, sich die externen, außerhalb stehenden Verweise in konkrete Bezüge und Situationen verlängern. Zugleich bleibt zu beachten, dass Nancys Verständnis des Politischen in der Ambivalenz ihrer *Aufgabe* oszilliert, also zwischen *Resignation* und *Mission*.
- 463 So ist dem Politischen neben dem Entzug auch ein Moment der Übernahme eigen, mithin eine gestaltende Praxis. Wie wir sehen werden, vernachlässigt Nancy diesen Aspekt zugunsten der zurückgezogenen Eröffnung. So verstanden muss der Kritik Devischs und Marcharts beigepflichtet werden, auch wenn diese wiederum das Moment der *souveränen* Übernahme marginalisiert.

transzendenten, vor- oder nachlaufenden, über- oder untergeordneten Instanzen übernommen werden kann, sondern in einem permanenten Prozess des *Werdens*, des *Anwesens* und *Kommens* besteht.⁴⁶⁴ Andererseits lässt sich das *Politische* als dienendes Medium der Eröffnung eines Zugangs der *Vielen* zum kollektiven Raum der *Kooperation* und *Partizipation* einer *Kommune* verstehen. Neben dieser Distinktion ist der *Un-Grund* der Moderne zu beachten, der wie bei Lefort neben konzeptionellen auch methodische und epistemologische Konsequenzen zeitigt: Nancys Zugang der zurückgenommenen Beobachtung hält die Offenheit der *Konstitution* im *Un-Grund* aus und belässt zugleich jeden Halt im Offenen. In seinem Denken des *Mit-Seins* tritt die *Ausrichtung* des *Sinn-Raums* einer *Welt* hervor, die Kontexte, Konturen und Kontakte der *Ko-Existenz*.⁴⁶⁵ Kurzum gilt es den verschiedenen Formen des *Ko* nachzugehen, dem *Mit-Sein* wie der *Mit-Teilung* und dem *Mit-Erscheinen*. In Hinsicht unserer Differenzierung des *Konsenses* bemüht sich Nancy um ein Verständnis der *Übereinstimmung in der Welt*, um ihr polyphones Zusammenklingen und ihre *Bestimmung unseres Daseins*. Nicht zuletzt entwickelt er ein genuines Konzept *demokratischer Politik*, das sich allerdings konkreten Einlassungen enthält.

*

Mit Nancy schließen sich zwei Kreise unserer Arbeit, einerseits in Hinsicht auf die *Soziologie* Tönnies und andererseits im Hinblick auf die Systemtheorie Eastons. So lässt sich Nancys Denken der *Ko-Existenz* durchaus im Sinne einer Analyse *assoziativer Formen* und *Modi* des Sozialen verstehen, wie es Tönnies unternahm. Mit der Herausstellung eines *kommunalen* Bezugs wird der Prävalenz isolierter, ungebundener und unverbundener Subjekte widersprochen und auf einen Horizont der *mit-geteilten Welt* des *Erscheinens* abgestellt. Die *Gemeinschaft* kann als Form der *Ko-Existenz* verstanden werden, in der sich ein genuiner lebensweltlicher Kontext und *Sinnraum* manifestiert. Weder Nancy noch Tönnies bestreiten dabei die Relevanz des *gesellschaftlichen* Formats, betonen aber die dialektische *Verschränkung* beider Modi. Im Abgleich mit der deskriptiven Theorie Eastons zeichnen sich neben deutlichen Differenzen auch Verbindungslinien ab. Zunächst nimmt die Demokratie in beiden Zugängen eine dezentrale Position ein: Geht es Easton um die Persistenz politischer Systeme, arbeitet sich Nancy an einer Analytik des *Mit-Seins* ab. Gleichzeitig behält die Demokratie in beiden Ansätzen eine eigene Potenz: Auch wenn die Formen des *Einen*, seien es die des Systems oder die der *Ko-Existenz*, zunächst außerhalb demokratischer Kontexte stehen, bleibt die Demokratie als konstitutives Prinzip politischer Ordnung und Quelle politischer Autorität und Legitimität

464 »The question of the political, or the political put into question, is suggestive of the absence of any predestined project, design or end to which the political would be addressed. By going deeper into the nihil of nihilism, we can only anticipate so far that the question of the political arises with the event as an always renewed questioning.« (Dejanovic 2015, S. 1)

465 Die integrativen Momente des Raums können als die Bewegungen der Öffnung und Schließung und Kennzeichnung des Möglichen und Unmöglichen verstanden werden. Die Integration eines Feldes hingegen lässt sich eher als Einrichtung eines Spiels, also der Form, der Regeln und der Beteiligten an einer wie auch gearteten Auseinandersetzung, verstehen. Auch wenn sich beide Dimensionen nicht widerstreiten, zeichnen sie sich durch divergente Logiken und Schwerpunkte aus.

präsent. Eastons Konzept der Offenlegung der Organisation politischer Systeme setzt dessen Identität und Integrität allerdings, inklusive ihrer Verfahren, Strukturen und Komponenten, voraus, wohingegen Nancys *Kontexte* und *Konturen* der *Ko-Existenz* flexible, offene Formen bleiben. Sagen wir es so: Easton führt die *objektive* Struktur des politischen Systems ein, dessen Status und Modi a priori gesetzt sind, und eruiert ausgehend davon die effizientesten empirischen Bedingungen von Stabilität. Wir hatten gesehen, wie die Entkoppelung der selbstreferentiellen Systemlogik jeder ihm äußeren Einflussnahme – weniger den *input*, ist doch schon selbst notwendig systemkonform, sondern eher die unregelte Artikulation und Willensbekundung des *Demos* – entgegenwirkt: Politik wird so ein autonomer Reiz-Reaktions-Mechanismus, der seine eigene Erhaltung anstrebt. Die *Entwerkung* des Politischen in der modernen Demokratie, wie Nancy sie fasst, schlägt bei Easton um in einen Automatismus des *Werks* selbst. Wenn also der *Sinn* im Denken Eastons schlicht im Funktionieren des Systems liegt, so versteht Nancy den *Sinn* der Demokratie als Öffnung des geteilten Raums einer *Kommune*. Gleichsam bildet die *Sinntotalität* einer *Welt* ebenso einen, zumindest der Tendenz nach, geschlossenen kollektiven Kontext. Auch wenn Nancy dabei weniger auf Funktionalität abhebt, richtet er den Blick im Denken des Mit-Seins auf die Konditionen einer *mitgeteilten Welt*.⁴⁶⁶

Nancys Ansinnen besteht in der *Annahme* und dem Ausweis *unseres Mit-Daseins*, wobei er der genuinen Situation der Moderne, ihrer *Verflüssigung*, ihrer Zerstreuung und dem *Fehlen* des *Einen*, gerecht werden will. (Vgl. Bauman 2000b, siehe auch Armstrong 2015) Seine dezidiert ontologische Ausrichtung müssen wir uns dabei nicht zu eigen machen, uns dessen Status aber bewusst bleiben.⁴⁶⁷ Somit gilt es, sensibel gegenüber den Verknüpfungen ontologischer und ontischer Bezüge zu bleiben: Sowohl Nancys Offerten zur (*kommenden*) Gemeinschaft als auch zur (*wahren*) Demokratie verbinden eine Absage an die Möglichkeit politischer Aneignung, Kontrolle und Überordnung mit der Eröffnung des *Kommunen* und der Dispersion des *Pluralen*. Die positive und negative Relation bleibt uns als Kausalität zwischen Ontologie und Ontik zu hinterfragen, ebenso wie die Befähigung irgendeiner *Gegenwart*, ein *besseres, volleres* oder *tieferes* Verständnis der Ontologie zu erreichen.⁴⁶⁸ Die Einbettung Nancys in einen politikwissenschaftlichen Rahmen liegt dagegen nicht eben auf der Hand.⁴⁶⁹ Auch wenn sein Zugang durchaus dem, wie es so

466 Nancy lässt sich somit an unsere Ausführungen zum *Ko* anschließen.

467 Die Analytik der *Koexistenzialität* des *Mit-Seins* (*Mit-Daseins*) bleibt zwar durchaus relevant, verlässt aber den Bereich unserer eigentlichen Thematik. Ihre Berücksichtigung muss rezeptiv bleiben.

468 Dem Rekurs postfundamentalen Denkens auf die *Ontologie des Mit* können wir uns nur am Rande widmen. Ihre ausführliche Diskussion müsste sich hermeneutischen wie erkenntnistheoretischen Fragen widmen. Die kritische Selbstreflexion wissenschaftlicher und philosophischer Erkenntnis und die kritische Verbindung politischer Theorie und Philosophie ist im französischen politischen Denken weitaus verbreiteter als im hiesigen.

469 Wiederum Sparks verdeutlicht, dass für Lacoue-Labarthe und Nancy das politische und das philosophische Denken verwoben sind. Das Politische markiere eine Grenzbestimmung des Denkens, auch der Philosophie: »In marking out the limit of philosophy it therefore traces an identity. The political is both at the limit of philosophy and forms its limit.« (Sparks 1997, S. XVII) Dieses Denken der Enden arbeitet sich an der *figuralen Essenz des Politischen* ab, an den Versuchen des Denkens, sich abzuschließen, zu vervollständigen oder ein Selbst, eine identitäre Einheit zu repräsentieren. Die Figuren können sich demnach ebenso als Orte der Repräsentation und Identifikation wie als eine Öffnung der *Mit-*

schön heißt, Methoden- und Werkzeugkasten politikwissenschaftlicher Analyse fremd gegenübersteht, bleiben die Fragen und Anreize seines Denkens auch für diese, gerade für die politische *Theorie* und das Verständnis der Demokratie, von Belang. Neben der Distinktion *politischer* Formen und Formate bieten sich einer Politikwissenschaft auch in der Eröffnung eines *kommunalen* Raums der Kooperation, der Kommunikation und des *Konsenses* Anschlussmöglichkeiten. Mit der *Mit-Teilung* einer *Welt* gehen neben kollektiven Kontexten auch spezifische Potentiale des Handelns, der Gestaltung und der Beteiligung einher, denen es sich im Sinne der Demokratie zu versichern gilt. Auch wenn eine Politikwissenschaft die zurückgenommene Position nicht teilen kann, lässt sich in dieser die *Ideologie* unseres politischen *Sinnraums* nachzeichnen und in seinen Spannungen und Ambivalenzen erhellen: Im Spiel der Begriffe und ihrer Bedeutung(en) manifestiert sich ein *Fundus* und *Kontext* politischer Prinzipien, Ideen und Werte, der auch im politikwissenschaftlichen Interesse stehen sollte.⁴⁷⁰

Wo aber ein Denken beginnen, das beständig mit seinem Anfang, seiner Form und seinem Ort ringt, mit dem *nihil des Nihilismus*⁴⁷¹? Dem *Un-Grund* ausgesetzt verbleibt jeder Zugang, jeder Versuch des Verstehens zugleich im *Kontext* einer *Welt*: In der Koinzidenz von *Ko-Existenz*, *Ko-Präsenz/s* und *Konsens* wird es unmöglich, eine Instanz oder einen Aspekt aus dem anderen abzuleiten, seine Eigentümlichkeit oder sein Defizit anhand einer ihm äußeren Instanz oder einer fixen Relation auszumachen. Eine Annäherung kann nur den Versuchen der Bestimmung selbst folgen, ohne dabei der Hybris zu verfallen, eine Essenz, ein Fundament oder eine objektive Evidenz zu *entdecken*. Nancys umfassenden Bezüge machen es zudem notwendig, sein Denken in einer gewissen Breite darzustellen: Zwar wird es uns in der Hauptsache um die *politischen* Arbeiten »*Wahrheit der Demokratie*« (WD), »*Ex nihilo sumum. Über die Souveränität*« (ENS) und die »*endliche und unendliche Demokratie*« (EUD) gehen, dennoch ist es unerlässlich, auch Nancys Denken des *Mit-Seins* zu erläutern, also »*Singulär Plural Sein*« (SPS) und andere Schriften miteinzubeziehen. Nancys Arbeiten zur Gemeinschaft (DuG und DhG) nehmen wir indes nur eingeschränkt zur Kenntnis, just in dessen Bezug zum *Mit-Sein*.⁴⁷² Am Anfang unserer Auseinandersetzung mit seinem Denken soll dessen Befragung des Einsatzes selbst stehen, also den *hermeneutischen Zirkel*. Im Weiteren soll es um den *Sinnraum einer Welt* gehen, um die Formen des *Ko* (*Konsens*, *Kontext*, *Kontakt*), das gemeinsame *Erscheinen*

Teilung ausnehmen. (Vgl. ebd., S. XXIf.) Um das Politische, seine Figuren, Formen und Formate, außerhalb des *Prinzips der Identität* denken zu können, müsse eine Distanz eingenommen werden, in der das Politische nicht selbst ein Objekt sei, sondern in seinem Wirken beobachtet werde. (Vgl. ebd., S. XXVI)

470 Auch die Unterscheidung wissenschaftlicher und philosophischer Zugänge Leforts ließ eine solche Klärung zu.

471 Kurz gefasst meint dies, dass ein Denken des Seins sich nicht damit begnügen kann, keinen Schöpfer oder keine notwendigen Gesetze mehr anzunehmen: Auch das *Nichts* muss aus der Schöpfung herausgestrichen werden. Wir können die Gründung nicht mehr durch/mit/aus einem transzendenten Prinzip denken. (Vgl. Morin 2015, S. 23f.)

472 Die an Bataille orientierten Gemeinschaftsstudien können wir nur limitiert auf jene Stellen berücksichtigen, die wie das Denken der *entwerkten* Gemeinschaft ohne weitläufige Umwege anschlussfähig sind bzw. zu sein scheinen. Nancy (DhG, S. 30f.) selbst begründet seine eigene Abkehr vom Gemeinschaftsbegriff mit dessen essentialistischer Anfälligkeit. Jüngst erschien eine weitere Arbeit Nancys (2016c) zur Gemeinschaft und ihrer *Verleugnung*.

(Ko-Präsenz/s) und die *Mit-Teilung* (Kommunikation). Im nächsten Schritt widmen wir uns dann dem *Singulär Pluralen Sein*, um abschließend Nancys politisches Denken differenziert zu würdigen. Nicht beachten können wir andere Arbeiten Nancys (2006, 2007a und 2008) zur Kunst, zum Christentum und, nebst weiteren, zum *Körper*.

3.1 Am und im Anfang – Der hermeneutische Zirkel als Eröffnung des Sinns

Auch wenn die Fragestellung der Hermeneutik abseits unserer eigentlichen Thematik steht, eröffnet sich in der Problematisierung des *Verstehens*, des *Deutens* und *Bedeutens* doch ein Zugang zum Denken Nancys und seinem Umgang mit dem verlorenen *Grund* des *Sinns*: In einer frühen Schrift, unter dem Titel »Die Mit-Teilung der Stimmen« (MS) übersetzt, befasst sich Nancy im Zuge einer Auseinandersetzung mit Heidegger und Platon mit dem *Verstehen* und dessen *Annahme* von *Sinn* und *Intention*. Die Hermeneutik zielt nach Nancy dabei weniger auf die Klärung der *Vorbedingungen* oder des Gelingens von Verständigung als auf eine Offenlegung der »*Adhäsion an einen Sinn [...] in der Abwesenheit unmittelbarer Evidenz und demonstrativer Rede.*« (MS, S. 13) Den *Sinn* bezieht Nancy auf die *hermeneia*, eine Geste der Öffnung im *Zugang des Denkens des Seins als Sein* (MS, S. 8). In der Figur des *hermeneutischen Zirkels* lasse sich die Inanspruchnahme eines tiefer liegenden, *mit-geteilten Sinns* hervorkehren, eines antizipierten *Glaubens*⁴⁷³, an dem sich die *Ausrichtung* eines *Sinnraums* zeige.⁴⁷⁴ Der hermeneutischen Zirkel bezeichnet dabei den paradoxen Umstand, dass Verstehen sich selbst in gewisser Hinsicht voraussetzt, also das Verstehen schon je verstanden sein muss. Ob dies nun einen *Zirkel*, eine *Spirale* oder ein *Dilemma* (Stegmüller 1996) bezeichnet, kann hier ebenso offenbleiben wie seine verschiedenen historischen Ausprägungen.⁴⁷⁵

Im Auseinandertreten der Instanzen des Autors und des Rezipienten wird die Frage der Interpretation, der Übersetzungen des *Gemeinten*, akut und stellt sich den Geisteswissenschaften als epistemologische Herausforderung. Die Annahme der *Authentizität* des Sinns und der *Einsicht* in die *Intention* beansprucht nach Nancy eine »*Vorgängigkeit des Glaubens, d.h. einervorverstehenden Antizipation dessen, zu dem das Verstehen schließlich hinführen muss.*« (MS, S. 14) So wird den Autoren neben der Authentizität auch die Autorität der Ausrichtung der Auslegung zugewiesen, die es sich mit Hilfe hermeneutischer Methoden zu vergewissern gelte. Der Ursprung des Sinns werde einer enthobenen Quelle zugesprochen, die gleichsam die Einheit des Werks verbürge und den Auslegenden mit dem Urheber im Wissen um das Gemeinte verbinde. Diese *Ausrichtung* des Sinns lässt sich nach Nancy als antizipierter *Glauben* verstehen: Die Verquickung religiöser und philosophischer Aspekte der Hermeneutik aufnehmend verweise auch Ricœur hinsichtlich der grundlegenden Orientierung (*Minimum notwendiger Adhäsion*) der *Teilhabe* an Sinn auf das *Heilige*. Nancy bleibt im theologischen Register – und bei Ricœur –, wenn er den

473 In einem anderen Kontext verknüpft Nancy *Glauben* mit *Vertrauen*.

474 Siehe zur Verknüpfung von Hermeneutik und Phänomenologie auch die Studie Figals (2006).

475 Siehe zur Hermeneutik neben den Arbeiten Figals (1996 und 2009) auch die Einführung von Jung (2001) und den Sammelband Greshoffs (2008), der sich um eine sozial- und kulturwissenschaftliche Anbindung bemüht.

Gang der Hermeneutik als Ersetzung der *ersten Naivität* (der Originalität) durch die *zweite* beschreibt, die *im* Glauben stehe. (Vgl. Ricœur 1987)⁴⁷⁶ Zentral ist die Brückenfunktion: Gestützt durch ein Standbein im *Sinn des Heiligen*, mithin nicht den wortwörtlichen Bibelgeschichten, aber einem vermittelnden Geist, könne eine *kritische* Haltung eingenommen werden, deren Distanz zu den Geschichten die Verbindung zur *Inspiration* nie kappe. Ohne aus dem *Sinn* auszutreten werde der ursprüngliche in einem kritischen Bezug aufgehoben. Ob es zwischen den beiden Zugängen Spannungen gibt und wie sich der Geist in die zweite Naivität übertragen ließe, bleiben offene Punkte. Wichtig ist, dass auch die erste Naivität, also die ursprüngliche Einheit des Werks (mit sich, der Schöpfung und dem Schöpfer), eine Übertragung ist.⁴⁷⁷ Die *Natur und Funktion* des hermeneutischen Zirkels als dem *konstitutiven Prinzip der Hermeneutik* bestehe in einer *doppelten Substitution*: Der Zirkel verweise auf die Voraussetzung eines Ursprungs, der sich entzöge und zugleich Sinn stifte, präsentiere und garantiere.⁴⁷⁸ Im platzhaltenden Substitut blieben Spuren des Ursprungs eingetragen – zumindest in der Aus-/Richtung⁴⁷⁹ der Suche, in seinem *antizipierten Sinn*. Diese Kontinuität zwischen zwei Naivitäten bilde wiederum die Grundannahme der modernen Hermeneutik: »In ihrem Entstehungsakt ist die moderne Hermeneutik die – durch eine Geschichte und als Geschichte vermittelte – Operation der Aufhebung oder Wiederaneignung eines Subjekts, eines Subjekts des Sinnes oder eines Sinnes des Subjekts.« (MS, S. 17) So würde auch der hermeneutische Zirkel je nach Perspektive die Voraussetzungen des Sinnes (des Gemeinten) oder des Subjekts (des Meinenden) hervorkehren.

Im Weiteren setzt sich Nancy mit Heideggers Bestimmung der Hermeneutik in *Sein und Zeit* auseinander und widerspricht einer direkten Entsprechung des hermeneutischen Zirkels und des Konzeptes des *Vorverstehens*.⁴⁸⁰ Heidegger sei es darum gegangen, die Bekundung des Seienden (*Dasein*) im Hinblick auf sein Sein, also das *Seiende in seinem Sein*, zu bestimmen. (Vgl. MS, S. 21) Zwischen dem Sein und dem Seienden bestehe ein Bezug, der sich *im Dasein* aufdecken ließe, *verhielte sich dieses doch selbst zu seinem Sein*. Nur dieses Verhältnis werde angenommen, keine *Ausrichtung* gesetzt außer der *Kunde des Daseins*.⁴⁸¹ Somit greife der Zirkel nicht, da der *Seinsbestimmung eines Seienden keine Disposition (Aufteilung/Vermögen) eines Seinsbegriffs zukäme* (MS, 21) und somit keine Bestimmung des *Seins des Seienden vorausliege*. Offen bleibt, ob das Seiende vom Sein selbst disponiert

476 Auch seiner Studie zu Freud stellt Ricœur (1974, S. 15 – 70) eine Auseinandersetzung mit der *Hermeneutik* und der *Interpretation* voran, die er in den Rahmen einer *Reflexionsphilosophie* setzt.

477 »Der antizipierte Glaube ist selbst schon für dem verlorenen alten Glauben eingesprungen (für eine primitive Adhäsion an den Sinn oder für eine primitive Adhärenz des Sinns) und der durch die kritische Interpretation vermittelte Glaube springt ein, um mit diesem verlorenen Glauben und mit diesem antizipierten Glauben abzuschließen.« (MS, S. 15)

478 Der Gedanke einer *verlorenen Unmittelbarkeit* und den Versuchen seiner Einholung steht Entfremdungsansätzen recht nahe. Es stellt sich dann die Frage, in welchem Maße das *Substitut* Ersatz leistet.

479 Also eine Kunde, eine Orientierung und eine Ins-Recht-Setzung.

480 Hierbei setzt sich Nancy er von einem klassischen Verständnis ab und wendet sich gegen die Auslegungen Heideggers durch Bullmann und Gadamer. Dies ist nicht die Stelle, weder um Nancys Kritik noch seine eigene Interpretation eigens zu bemessen, würde diese doch zunächst eine Sichtung der entsprechenden Einsätze verlangen.

481 »Der Sinn seinerseits, ist die Bewegung des Sein-zu, oder das Sein als Kunft in die Präsenz, oder auch als Transivität, als Übergang zur Präsenz – und im gleichen Zuge als Übergang der Präsenz.« (DSdW, S. 23)

ist und ob die Dispositionsbeziehung von Seienden losgelöst von seiner eigenen Disponiertheit *entdeckt* werden kann. Dies betrifft aber wohl mehr die Erkennbarkeit als die Zirkelhaftigkeit. Gleichsam muss die Voraussetzung mehr verlangen als die reine Beziehung, nämlich eine *bestimmte* Ordnung dieser, die eine Lesbarkeit (Perzeptivität) erst ermöglicht.⁴⁸² Wenn keine Aussagen *über* ontologische Zusammenhänge getroffen würden und die Untersuchung im Dasein mit der Voraussetzung des Seins selbst verbleibe, könnte zumindest dieses Problem vermieden werden.⁴⁸³

Ziel sei die Perzeption dessen, was sich von den Phänomenen *selbst her zeige*, diese also bei sich zu belassen und von diesen *selbst* aus zu sehen. (Vgl. MS, S. 24f.) *Verstehen* von *Sinn* befinde sich schon je in *Um-zu*-Strukturen, einem *Als*, das wiederum auf eine Totalität verweise:

»Da sein oder in der Welt sein heiß gemäß dieser und als diese Artikulation sein, gemäß dieser und als diese differenzielle Sprechweise des **Als*, die noch nichts ausspricht, sondern das Verstehen in sich selbst artikuliert. Die **Auslegung* entsteht also nicht ohne eine Antizipation (**Vorgriff*), die »sie gründet«. Jedes **Als* entsteht im Ansatz des Verstehens des Ganzen als eines finalisierten Ganzen oder als Ganzheit von Affinitäten (**Bewandnisganzheit*).« (MS, S. 27, Herv. i. O., * markieren deutsche Begriffe im französischen Original)

Das *Verstehen* des *Sinns* greife nicht auf vorausliegende Quellen zurück, vielmehr nehme es sich *im Auslegen* und dessen Imperativen und Disposita *selbst wahr* (in ihrer *Struktur* und ihrem *Fundamentalsinn*). Der so offerierte Sinn⁴⁸⁴ der Welt sei als er- und aufschließende *Öffnung* zu deuten:

»Das existenziale hermeneuein besteht darin, dass der Sinn [...] dem Dasein oder im Dasein als dessen eigene Kundgabe und eigene Öffnung kundgibt oder öffnet, durch welche das Dasein ex-istiert, d.h. durch welche das Dasein gerade nicht als Subjekt eines Akts von Verstehen, Erörterung und Interpretation eigentlich besteht.«⁴⁸⁵ (MS, S. 29)

Das Sinn-Machen des *hermeneuein* (das *Sich-vorweg-sein des Sinnes*, die *Mit-Teilung* des (*dia*)-*logos*), die sinnbildende Antizipation eines Sinnes, müsse mithin getrennt werden

482 Die postfundamentale Skepsis gegenüber ontologischen Erkenntnissen scheint hier angebracht: Wenn das Denken in Raum/Zeit/Kausalität/Logik die Ontik prägt, dann müsste jede mögliche Erkenntnis einer dieser Ebene antezedenten Instanz behaupten, sich aus der ontischen Befangtheit lösen zu können. Diese neutrale, objektive Selbstpositionierung scheint indes kaum einholbar. Wenn es um indirekte Erkenntnis geht, also Lücken und Reibungen im Ontischen, dann müssen ontologische Bezugnahmen eben jene Beziehung zwischen ontischen und ontologischen Phänomenen behaupten, was kaum ohne kausale Bezüge zu leisten möglich ist.

483 Lefort ging in der hier vorgestellten Lesart einen ähnlichen Weg.

484 Sinn steht zwischen dem *Sinnlichen*, der *Bedeutung* und der *Richtung*.

485 Ob hieraus nun eine *ontologische Beschaffenheit* ablesbar ist, oder doch eher eine ontische Struktur, die auf blinde Flecke ontologischer Unbestimmtheit verweist, kann hier offenbleiben.

von der Hermeneutik, die sich um die Kontinuität einer Vorstellung bemühe.⁴⁸⁶ Kann die Hermeneutik noch einen Zirkel denken, dem etwas vorgreift, scheint das *hermeneuein* eher eine zugleich öffnende und schließende Dialektik zu meinen. (Vgl. MS, S. 40) Wie nun diese *unendliche endliche Mit-Teilung* des *logos* einer Gemeinschaft zu denken ist, die Mit-Teilung des Sinns, bleibt zu klären.

3.2 Im Mit einer Welt – Zwischen Kommunikation, Ko-Präsenz/s und Konsens

Nancy versteht *Welt* als *Sinnraum*, als *Stätte*, Form und Format des *Da-Seins* (Ko-Existenz), des *gemeinsamen Erscheinens* (Ko-Präsenz/s) und der *Mit-Teilung* (Kommunikation): Wir *sind* in einer Welt, in ihrem Kontext und ihrer Kontur, ihrem *Konsens* und Kontakt. »[A]ls *Zeit-Raum des Sinns und der Wahrheit*« (UEO, S. 29) markiert Welt ebenso einen *Gegenstand* des Denkens wie den *Ort*, die *Dimension und Wirksamkeit des Denkens* selbst. Neben der inneren Kohärenz und äußeren Totalität einer Umgebung lässt sich *Welt* also auch als eine Struktur der Wahrnehmung begreifen, des *Erfahrens* und *Verstehens*.

»Die Zugehörigkeit zu diesem Ganzen besteht im Teilhaben an diesem Gehalt und an dieser Klangfarbe, im »Sich-zurechtfinden«, wie man sagt, das heißt im Erfassen der Anhaltspunkte und Signale, im Entziffern der Codices und Texte, obgleich darin Anhaltspunkte, Signale, Codices und Texte als solche weder explizit noch exponiert sind.« (UEO, S. 30)

Eine Welt ist weder homogen noch perfekt oder definit, eher lässt sie sich als *Resonanzraum einer Tonart* beschreiben, als polyphoner Zusammen-Klang (Konsonanz), dessen Form sich erst in den Interferenzen seiner Schwingungen ergibt. (Vgl. UEO, S. 31) Sie besteht in einer bestimmten Stimmung, einer Atmosphäre des *Stattfindens* und einem spezifischen *Aufenthalt* des Daseins: »Eine Welt ist ein *ethos*, ein *habitus* und ein *Wohnraum*: Sie ist das, was sich zu sich verhält, an sich hält, gemäß seiner eigenen Art. Sie ist ein Netz des Selbstverweises dieser Haltung.« (UEO, S. 32) Neben der Ausrichtung des *Sinns*, der Bedeutung (das Sinnhafte), der Orientierung (die Richtung) und der Wahrnehmung (das Sinnliche), besteht ihre Ordnung ebenso in einem äußeren *Halt* (im Wohnen, Kennen, Verstehen) wie in einem inneren Potential des *Ereignens*, einer kreativen Eröffnung des *Werdens*.⁴⁸⁷ Welt ist zugleich *unsere* Welt, als Ort unseres *Anwesens*, und steht *uns* als *Anderes*, als Umwelt, gegenüber, sie ist zugleich im subjektiven *Innen* wie im objektiven *Außen*, zugleich Potential und Disposition. Mit Nancy darf Welt nicht als feste, explizite Struktur gedacht werden, sondern als oszillierende *Konsonanz* von Klängen, eine polyphone Komposition ohne die Signatur eines Schöpfers, Grundes oder Initials: Ihr Format, ihre Ex- und Intensität, ist nur an die Resonanzen gebunden, ohne Voraussetzung einer Harmonie.

In der abendländischen Geistesgeschichte blieb der Status der Welt ambivalent: Sie nahm einmal die Gesamtheit des Seienden (Immanenz) in Anspruch und verwies ander-

486 Das *hermeneuein* bezieht sich darauf, dass etwas überhaupt Sinn machen kann bzw. dass wir schon immer in dieser Struktur verstehen. Die Sinnsuche der Hermeneutik setzt später an.

487 »Eine Welt ist die gemeinsame Stätte einer Gesamtheit von Stätten: von Anwesenheiten und Disposition für mögliches Statt-Finden.« (UEO, S. 32)

seits auf dessen Ursprung (Transzendenz). Um sich aus den Komplikationen metaphysischer Spekulation zu lösen, sollte Welt laut Nancy als *Faktum* des Daseins *ohne Grund und Zweck* verstanden werden: Welt meine eine Faktizität, die zwar sinnhaft sei, dessen Sinn zugleich aber nie explizit oder exponiert vorliege. (Vgl. UEO, S. 36) Ihr Ursprung und Sinn, ihre Form und ihr Wesen, ließen sich weder von außen noch von innen fassen: Wie ein externer Zugang unangemessene Einheiten und Vereinheitlichungen mit sich führe, so könne das Innen nicht auf sich selbst schauen, vermeine dies doch eine zugleich absolute und totale Position. *Unser in-der-Welt-sein* entzöge sich direkter Zugriffe, *objektiver* Aneignung und *reflexiver* Einsicht: Ihre Ausrichtung des Sinns lässt sich nur *in* ihr erfahren, aber nicht *vor* und *über* ihr. Kurzum formiert sich der Sinn-Raum einer Welt nur *in* und *als* Welt: »Aber die (*stets plurale*) Singularität zu teilen, das bedeutet, eine Welt, eine Menge möglicher Welten in der Welt zu formieren. Diese Formation (der Umrisse, der Töne, der Tonarten, der Takte etc.) erlaubt es den Singularitäten, sich zu exponieren.« (UEO, S. 38) Das Singuläre erscheint⁴⁸⁸ im Mit, inform pluraler Modalitäten einer gemeinsamen Welt. (Ko-Präsenz/s)

*

Der Welt der Moderne ist nach Nancy die *Fähigkeit* abhandengekommen, *eine Welt zu bilden*.⁴⁸⁹ Ihre Krise offenbare sich in dem Sehnen nach Gewissheit, *Übereinstimmung* und Übersicht, nach Identität, Integrität und Authentizität. Ihre Einheit habe sich aufgelöst, ihr Sinn sei ohne Bestimmung, Bedeutung und Evidenz, ihr Raum ohne Ordnung, Orientierung und Potentialität. In der *weltweiten* (globalen) Ausdehnung des Chaos der *Zivilität*⁴⁹⁰ bekunde sich eine

»Erschöpfung des Denkens des Einen und einer einzigen und einzigartigen Bestimmung der Welt: Es erschöpft sich in einer einzigartigen Abwesenheit von Bestimmung, in einer unbegrenzten Expansion der allgemeinen Äquivalenz oder rückwirkend in den gewaltsamen Zuckungen, die die Allmacht und Allgegenwart des Einen, das zu seiner eigenen Monstrosität geworden, – oder wieder geworden – ist, bekräftigen.« (DhG, S. 9f.)

Die *Weltlosigkeit* der Moderne zeige sich ebenso an ihrer Unfähigkeit, sich zu definieren, wie an ihrem *überstürzten Eingehen in eine allgemeine Äquivalenz* (DhG, S. 12). Welt könne weder ihren *Sinn* finden noch ihre *Wahrheit* oder ihren *Wert* ausmachen, in keiner ihrer Formen (*politisch, sozial, ökonomisch, kulturell*). Auch wenn sich das *Abendland* ihm

488 Im Sinne von: Wird wirklich, realisiert sich, kommt zur Präsenz/s.

489 »Die Welt hat ihre Fähigkeit, eine Welt zu bilden, verloren: Die einzige Fähigkeit, die sie anscheinend gewonnen hat, ist die, kraft ihrer Mittel die Wucherung des Widerweltlichen zu vervielfachen, das nie zuvor in der Geschichte in diesem Maße die Gesamtheit des Erdkreises geprägt hat, was auch immer man von den rückwärtsgewandten Illusionen denken mag.« (UEO, S. 15f.) Neben vielen anderen Arbeiten zur Distanz zwischen Mensch und Welt seien hier nur die instruktiven Studien Husserls (2012) und Heideggers (1994) angeführt und auf unsere Ausführungen zum Konzept der Lebenswelt hingewiesen.

490 Wie der Bürger und die Bürgerschaft unseren politischen Raum mitprägen, werden wir weiter unten sehen.

noch verpflichtet fühle, fehle es dem *Projekt der Aufklärung* an Geltung. Auch die religiösen Gewissheiten seien ebenso erschöpft wie der kulturelle Fundus des 19. Jahrhunderts (*Geschichte, Wissenschaft, eroberungslustige Menschheit* (UEO, S. 13)⁴⁹¹). Mit der *Globalisierung des Westens* und seinem Anspruch auf Universalität und Vernunft verlor sich seine *Bestimmung*, ohne dabei von einem alternativen Weltbild abgelöst zu werden. In ihrer Expansion wurde *unsere Welt* zu einer *Welt ohne Eigenschaften*: Mit der Vervielfältigung und Ausdehnung des *Abendlandes*, der Grenzenlosigkeit ihrer *globalen Welt*, nahm sich eine *Leere* Raum, das Fehlen ihrer Formen, Formate und *Stätten*.⁴⁹² Der *wirren Auflösung von Gewissheiten, Bildern und Identitäten* stehe heute nur die Prävalenz *technischer Macht und eine rein ökonomische Vernunft* gegenüber, und zugleich fehle jedem Idealismus, sei er religiös oder politisch, das *Versprechen*, die Aussicht einer *Realität*. Kurzum ist die Welt un(be)greifbar geworden, weder im Positiven ihrer Aneignung noch im Negativen ihrer *Zerstörung*. In der Folge kann sich *unsere Welt* weder auf einen transzendenten Ursprung berufen noch in einer kritischen Haltung konsolidieren, sie hat weder ein Zentrum noch einen Umriss, weder ein Absolutes noch einen Horizont oder ein Fundament. Ihre *Bestimmung* löst sich in der Universalisierung auf und wird in der Wiederaneignung des *Einen*, den Postulaten ihres Ursprungs, zu einem *Monster*. Die Frage ist, wie das *Abwesen* des *Einen* ausgehalten werden kann, ohne sich zugleich zu pervertieren.

Zwei Formen des *Un-Grunds* sind zu unterscheiden: So ist die Welt der Moderne nach Nancy ebenso von der allgemeinen Relativität kapitalistischer Globalisierung (*Äquivalenz*) wie von der *unendlichen Schöpfung* gekennzeichnet, einer *Gründungsbewegung ohne Grund*. Die *Weltweite* – eine Entlehnung Marxens – des Kapitalismus, die Auflösung, Entgrenzung und Vervielfältigung des Marktes, führte zur Dispersion und Dispension jeder Ordnung und Form des *Ko*. Zugleich eröffne sich mit *Marx* eine Möglichkeit des Umschlags hin zu Potentialen *kollektiver Autonomie*: Die unbedingte Diesseitigkeit der kapitalistischen *Leere* könne in eine *gegen- und wechselseitige Schöpfung verwandelt oder umgestürzt* (UEO, S. 18) werden. Der Markt schaffe aus einer eigenen Anlage heraus die Möglichkeit »die wirkliche Verbindung der Existenzen als ihren wirklichen Sinn zum Vorschein zu bringen.« (UEO, 19) Hierfür gelte es sich der *Selbstproduktion der Menschheit*, ihrer Schöpfung, die der Kapitalismus auf die *Wertschöpfung* reduziere, bewusst zu werden. Um die Kontexte, Konturen und Kontakte von Welt auszumachen und das *widerweltliche* Moment des Kapitalismus zu verorten, muss *Welt* im *Abwesen* ihres *Grundes*, ihrer *Begründung*, und zugleich als Raum, Realität und Form der *Ko-Existenz* begriffen werden.⁴⁹³ Die Genese aus dem *Nichts* meine eine Schöpfung ohne Schöpfer.⁴⁹⁴ Im Unterschied zur *Produktion* setze

491 In einem deutschen Kontext wäre noch der Verlust der *Nation* anzuführen, wobei deren momentane, *populistische* Renaissance durch eine *destitutive Leere* gekennzeichnet ist, und eben keine positive Identität stiftet.

492 Sinn-Räume, Zivilisationen, Gemeinschaften stehen sich nicht mehr gegenüber: Unsere Welt ist global, ihre Risse nur in ihrem Innen.

493 »Nur wenn man die Welt, und nicht ein Subjekt der Welt will (weder Substanz noch Urheber noch Herr), kann man das Widerweltliche verlassen.« (UEO, S. 45)

494 Den theologischen Kontext des Schöpfungsbegriffs fängt Nancy (UEO, S. 47) mit einer *absentheistischen* Lesart der monotheistischen Religion auf, in der sich Welt und Gott separierten und die Welt ohne andere Welt wäre. Anderenorts hebt Nancy (ÜDS, S. 68f.) dagegen das verstellende Potential der Verwendung des Begriffs hervor.

die Schöpfung nichts um, sondern bezeichne ein Wachsen *des und aus dem* Nichts.⁴⁹⁵ Dieses Selbstverständnis der Moderne bewahre den *Un-Grund* inform der *Verweltlichung* der Werte (im Verlust absoluter Transzendenz) und der dieser folgenden Universalisierung (im Kapitalismus) und eröffne zugleich einen Raum neuer Möglichkeiten der *Mit-Gestaltung*, der Kooperation und *Kommunikation*. (Vgl. UEO, S. 48) Im Fehlen jeder äußeren *Autorität* obliege die schöpferische Aufgabe, das Schaffen der *Welt*, allein dem Menschen: Der *Sinn der Welt* und ihrer gemeinsamen Hervorbringung beruht gerade auf der Absenz des Absoluten (Prinzipien, Gesetze, Zwecke). (Vgl. UEO, S. 54f.) In der *Verlassenheit* tritt die *Aufgabe* der Moderne hervor, zugleich des *von* und *zu*.

Weder die *imperiale Äquivalenz* noch die Rückwendung an die Gewissheit obsoletter *Fundamente kollektiver Identität* (Volk, Nation...) können den *Un-Grund* der Welt aufheben: In beiden Gesten, im *Kapitalismus* wie in der *Nostalgie*, bleibe das *Abwesen* des *Einen* manifest. In der *Kluft* der globalisierten *Welt*, in ihrer Sinn-, Grund- und Ortlosigkeit, offenbare sich zugleich ein Horizont des *Gemeinsam-Seins* inform der *entwerkten Gemeinschaft*. Auch wenn es die Gemeinschaft nicht *mehr* vermöge, ihre *Substanz* auszuweisen und sich ihre Ordnung und ihre Versicherung des kollektiven *Einen* verliert, bleibe sie in ihrem *Fehlen* vorhanden, also in ihrem *Abwesen* zugleich *anwesend*. Ihre Präsenz oszilliere im Zwischenraum beider Momente des *Fehlens*: In ihrem eigenen Mangel, in ihrer eigenen *Herausforderung*, eröffne sich der Gemeinschaft ihre Gegenwart. (Vgl. DhG, S. 14). In dieser Geste zeigt sich Nancy zufolge wiederum der *eigentliche Sinn* und das *Gesetz des Gemeinsam-Seins*: *Mit-Sein* meine einen *Raum ohne Allmacht und Allgegenwart*, der weder im Potential einer *souveränen* Setzung noch in der Authentizität einer *intimen* Substanz aufgehe, sondern sich im *Wechselspiel ihrer Kräfte* formiere, in ihrem *Ring* und *Werden*. (Vgl. DhG, S. 15) Anders gefasst bleibt die *entwerkte Gemeinschaft im Kommen*. Das *Abwesen* des kollektiven und kommunalen *Einen*, seine Ursprungs- und Grundlosigkeit, muss ausgehalten und sich Hypostasen des Absoluten, Transzendenten und Immanenten enthalten werden.⁴⁹⁶ »Es geht darum, eine Welt zu denken, die in sich selbst und durch sich selbst zerbrochen ist.«⁴⁹⁷ (DhG, S. 16) Auch der Grund des *Sozialen* steht unentschieden zwischen einer *autonomen Gründung* und der Wahrung einer *Substanz*, zwischen der *Konvention* der Ge-

495 »In der Schöpfung wächst das Wachsen aus nichts, und dieses Nichts pflegt sich selbst, kultiviert sein Wachsen.« (UEO, S. 48) Zugleich ist die Hervorbringung als permanent-unendlicher Prozess zu verstehen. (Vgl. ÜDS, S. 71.)

496 Absolute Werte als Werte des Absoluten nehmen eine Überordnung in Anspruch, der *schlechten Unendlichkeit* im Sinne Hegels, deren Begründung selbst wieder eine Behauptung sei. (Vgl. UEO, S. 25f.) Nach Nancy muss es eher um die *Unendlichkeit in actu* gehen, ein infinites *Werden*.

497 Diese Einsicht in die Situation der *globalisierten Welt* nimmt Nancy zum Ausgang einer Bestimmung der *wirklichen Begegnung*, in der die *Kluft* gemieden würde. Mit dieser Wirklichkeit scheint zugleich die Annahme einer Offenlegung/-barung der *wahren Zustände* verbunden, die den Menschen jetzt zugänglich sei. Wenn diese die Logiken und Mechanismen ihrer *Koexistenz* im *Un-Grund* begriffen, die sie und ihren Zwischenraum durchzögen und prägten, dann wäre es möglich, die destabilisierenden Effekte zu kontrollieren. So wird das *Zusammenleben* zu einem gestaltbaren Objekt, dem Eindeutigkeit, Konsistenz und Materialität zukommt. Dies scheint dann doch als ein recht klassisches Unternehmen: Die Menschen müssen über die wirklichen, realen, Umstände aufgeklärt werden, in deren Kenntnis zwar weder *Skylla* noch *Charybdis* verschwinden, sich aber die Möglichkeit bietet, sie zu umschiffen.

sellschaft und der *Intimität* der Gemeinschaft.⁴⁹⁸ Im Gegensatz zur Äußerlichkeit der Gesellschaft bezeichnet die Gemeinschaft das *Aufgehen in einer Innerlichkeit*, in die *Selbstpräsenz einer realisierten Einheit*. (DhG, S. 25) Ihre Inanspruchnahme einer *kollektiven Identität* bleibt jedoch ein imperfekter Versuch, die Gemeinschaft *entwerkt, ohne Substanz und Wert an sich*. (Vgl. DhG, S. 26) Im *Abwesen* des *Einen* muss dieser *Rückzug*, die *Verweigerung* der Gemeinschaft, *sich ins Werk zu setzen*, ausgehalten werden. Zugleich *wahre* die Gemeinschaft in ihrer *Entwerkung* das *Wesen einer unendlichen Kommunikation* und bezeuge den *abwesenden Sinn* des *Ko*: Im *Mit* präsentiere sich ein *unbekennbares Werk*⁴⁹⁹, ein *Fehlen*, auf das sich die Formen der *Ko-Existenz* (*Mit-Sein*), der *Kommunikation* (*Mit-Teilung*) und *Ko-Präsenz/s* (*Mit-Erscheinung*) beziehen.⁵⁰⁰ Kurzum eröffnet sich im *Abwesen* der Gemeinschaft eine Form des *Mit-Daseins*.

Um die essentialistischen Implikationen des *Gemeinschaftsbegriffs* zu meiden, ersetzt Nancy (DhG, S. 31) diesen in späteren Arbeiten durch Ausdrücke *des Zusammen-, Gemeinsam- und Mit-Seins*, die *Intimität* mit bleibender Distanz verbänden. *Mit* meine weder *Kommunion* noch *Atomisierung*, sondern das *Teilen des Ortes*, das *Zusammen-Sein ohne Zusammenfügung* (*Kontakt*). Im Sinne der *Ko-Existenz* bleibe auch dem *Mit-Sein* ein *Horizont* der Gemeinschaft eigen, gleichsam es sich Postulaten *konkreter Einheit* (*Völker, Nationen, Räte und Kirchen*) enthalte. Jedes Denken des *Ko* müsse davon Abstand nehmen, dieses zu einem *Werk* zu machen:

»Man muß auch bedenken, daß es schon, immer schon ein »Werk« der Gemeinschaft gegeben hat, eine Operation des Teilens, die stets jeder singulären oder generischen Existenz vorausgegangen ist, eine Kommunikation und eine Ansteckung, ohne die es, absolut generell, keinerlei Präsenz und keinerlei Welt geben könnte, denn jeder dieser Begriffe trägt mit sich die Implikation einer Ko-Existenz oder einer Ko-Zugehörigkeit – und wäre diese »Zugehörigkeit« bloß Zugehörigkeit ob der Tatsache des Gemeinsam-Seins. Unter uns – uns allen zusammen und in unterschiedenen Zusammenhängen – hat es schon das Teilen eines Gemeinsamen gegeben, das nur sein Teilen ist, doch teilend Existenz gewährt und also an die Existenz selbst rührt, insofern diese heißt, der eigenen Grenze ausgesetzt zu sein.« (DhG, S. 32f.)

498 Die Differenz der *intensiven Intimität der Gemeinschaft* und der *durch ein extensives und homogenes Band zusammengehaltenen Gesellschaft* nimmt Nancy auch in seinem Attest der »*Entkopplung von Politik und Gemeinsam-sein*« (DhG, S. 24) auf. Das Auflösen der sich bestimmenden Kollektive (die Völker der Nationalstaaten) steht neben der Auflösung der Politik in Selbstorganisationsprozesse der Zivilgesellschaft und der »*Reduzierung der Politik auf die wachsame Ausübung der »Menschenrechte«*.« (ebd., FN. 5)

499 Nancy (DhG, S. 29) verweist auf Blanchot, der just auf das *Unbekennbare dieser (Ent-)Werkung* abstelle: Wenn Gemeinschaft nun heiße, ohne/außer Gemeinschaft zu sein, entziehe sich das Gemeinsam-Sein der Mitteilung, eben weil sie es selbst sei. Nancys hier geführte Korrespondenz mit Blanchot und Bataille lassen wir im Weiteren außen vor. Diesem Austausch widmet sich Nancy (2016c) nochmals in seiner Arbeit zur *verleugneten Gemeinschaft*.

500 »Im Grunde war es das, was ich freilegen wollte: Nichts ist weder anfänglich noch letztendlich als substantielle Einheit einer Gemeinschaft gegeben, sondern »Die Gemeinschaft« bezeichnet die Tatsache eine unablässige Mit-Teilung, die nicht Gegebenes teilt, sondern zusammenfällt mit der Bedingung des Ausgesetztheits.« (2016c, S. 25)

Sein heißt *Ko-Existenz*, *Mit-Sein*: Weil wir immer zusammen *sind*, kann es kein Singuläres, kein *für-sich im Absoluten* geben, sondern nur *Singulär Plurales Sein*. Zwei Seiten sind zu trennen: Zum einen die Gemeinschaft als *in-der-Welt-Sein*, einem heimlichen wie unfassbaren Teilen einer intimen Grenzerfahrung (*Liebe und Tod*), zum anderen die Gemeinschaft als unmögliche Setzung, als unmögliche (Selbst-)Gegenwart. Das *Ko* des *Mit-Daseins* ist von den Gesten der Aneignung des *Einen* ebenso wie dessen beständigen *Rückzug* und *Abwesen* durchwaltet.⁵⁰¹

*

Ein anderer Zugang zum *Abwesen* des *Einen* und den Formen des *Ko* bietet sich nach Nancy im Denken des *Kommunismus*. Ab von der rigorosen Ablehnung jedweder *Kommunisten* und ihrer *realen* Projekte, in denen sich eher eine politische Spannung zeige, ließe sich im Kommunismus eine genuine Auffassung der *conditio communis* nachzeichnen.⁵⁰² Das *Gemein-Sein* meine »gemeinhin die Reduktion auf einen gemeinsamen Nenner und zugleich das *Sein in der Gemeinschaft*, im absoluten Sinn.« (DgE, S. 167) Das *Ko* steht demnach unentschieden zwischen einer äußeren Relation und einer inneren Identität. Zugleich ist das

501 Die Krise der Welt und das *Fehlen* der Gemeinschaft offenbaren sich auch in der Situation nach dem 11. September. Diese sei durch eine *entfesselte* Ausbreitung der Figuren der *Allmacht* (Gottes) und der *Allgegenwart* (das reine in-Beziehung-treten mit Gott) geprägt, wobei ihre Demaskierung so notwendig wie nicht hinreichend sei, besetzten beide Figuren doch eine Leerstelle: »(D)iese Leerstelle ist die einer Wahrheit einer Gemeinschaft.« (DhG, S. 36) Die *Leere* des Zusammen-Seins werde gegenwärtig mit Angst sowie dem Wunsch begegnet, sie wieder zu füllen (mit Mythen, Spektakeln, Gewissheiten und Weltgesetzen). Nancy schließt dem noch Überlegungen zur Verbindung von Religion und Gemeinschaft an, verwiesen doch beide Begriffe wechselseitig auf sich. So könne die Gemeinschaft zum einen als *Union*, als Verschmelzung über ein transzendentes oder auch mystisches Band verstanden werden. »Das *Gemeinsam-Sein* unterstellt ein *gemeinsames Sein*, eine *Gründung*, ein *Prinzip* und ein *Ziel*, in dem die »Glieder« ihren Sinn und ihre Wahrheit finden.« (DhG, S. 39) Dabei löse sich im Weiteren die Vereinheitlichung aus dem transzenten Bezug und wende sich hin auf die Einheit des Körpers. »Der *Sozialkörper* übernimmt die Funktion des *mystischen Körpers* und der *Souverän* (das Volk) übernimmt die *göttliche oder christliche Identität*.« (DhG, S. 40) So verlagere sich das mystische Element in das Zivile, gleichsam bliebe zweiterem ersteres eingeschrieben und mithin eine Verunsicherung, die sich sowohl im Scheitern von Zivilreligionen als auch im gespannten Verhältnis der Demokratie zu ihrem eigenen Prinzip der Volkssouveränität zeige. Eine *religiöse* Auslegung der Gemeinschaft scheitere daran, dass das politische Moment nicht einbegriffen werden könne, sondern eher atheologisch abgespalten wäre. Ein anderer Aspekt der religiösen Deutung zielt auf eine Vorbedingung sozialer Verbindung, das Vertrauen. Diese *Fiduziarität* (Vertrauen auf, Glaube an Treue) gehöre der Ordnung des Glaubens an und beziehe sich auf die Gesellschaft rein als Gesellschaft; dieser Glaube gehe mit anderen Worten nicht über den sozialen Zusammenhang hinaus. Das Gemeinsame liege nicht mehr im Mysteriösen: »Das *Rätsel* liegt im *Geheimnis des Vertrauens*, und dieses *Geheimnis* ist das *Vertrauen*, *confiance*, selbst, wo *Trauen* und *Ko-einander unbegrenzt voraussetzen*.« (DhG, S. 42) Dieses Vertrauen meint mithin eine Entblößung, eine ungeschützte Öffnung, eine Intimität. Die Gesellschaft verweist so in ihrem Ursprung über sich hinaus: Auch wenn der Vertrag der Gesellschaft nur äußere Bindung annimmt, setzt seine Schließung mit dem geteilten Vertrauen eine intime Verbindung voraus.

502 Ob Nancy das Verständnis der Öffnung des Kommünen mit der Anbindung an den Kommunismus eher verstellt oder erhellt, kann hier offenbleiben.

*Kommune*⁵⁰³ Form und Ausdruck der *Existenz*: »Vielleicht ist die ursprüngliche Teilung nichts anderes als unsere gemeinsame Existenz, die Tatsache nämlich, daß wir nicht einzeln existieren.« (DgE, S. 169) Mit-Dasein impliziere die Mit-Teilung einer gemeinsamen Welt⁵⁰⁴: »Wir erscheinen gemeinsam: wir kommen zusammen in die Welt.«⁵⁰⁵ (DgE, S. 170) Um sich den Formen der Ko-Existenz anzunähern, wendet sich Nancy dem Kommunismus zu, den er weniger als konkretes politisches Programm denn als *Eröffnung des Kommunes* versteht, das sich in seinem *Abwesen* präsentierte: Er verweise auf eine ihm voraus- und über ihn hinausgehende Gemeinschaftlichkeit, auf ein *in-Gemeinschaft-Sein*. Ohne selbst eine konkrete Form des Ko anzunehmen, geht mit ihm die Botschaft einher, die Kunde, dernach wir schon immer *in Gemeinschaft seien*: »Der Kommunismus ist eine ontologische Aussage und keine politische Option (doch was eine ontologische Aussage ist, das ist die Frage, auf die man nicht mehr außerhalb des Seins »in« der Gemeinschaft antworten kann).« (DgE, S. 176) Es geht Nancy nicht um eine Politik, sondern um einen Horizont des Mit-Daseins. Es sei daher ein Fehler unserer Tage, den Kommunismus als folgenlosen Irrtum ohne Zweck, Bewandtnis und Grund zu dementieren und seine *Eröffnung des Kommunes* zu ignorieren.

Nancy zielt in seiner Aktualisierung auf eine Verschiebung des diskursiven Feldes, von einer ideengeschichtlichen Rekonstruktion des Denkens von Marx (oder dem Kommunismus) hin zu einer Weiterführung der Geisteshaltung, einer Fortführung des Ereignisses und des Diskurses »Marx«. ⁵⁰⁶ (Vgl. Smith 2015) Just hier würde »die Praxis und das Gemeinschaftliche [...] Aufgabe schlechthin des Denkens« (DgE, S. 180). Die Perspektive stelle sich um: »Vielmehr soll Praxis Denken sein und der »Sinn« mit dem Realen zugleich und als das Reale erscheinen. Mit anderen Worten: kein Sinn des Daseins, sondern das Dasein als Sinn.« (DgE, S. 182) Nancy verschränkt Ko-Existenz und Ko-Sens: Unser Sinn ist kein äußeres Produkt, sondern eine Struktur unseres Mit- Daseins.⁵⁰⁷ »Dieser Sinn kann selbst nur in der Gemeinschaft und als Gemeinschaft angeeignet werden. Wie eignet sich die Gemeinschaft den Sinn an, den sie selbst darstellt?« (DgE, S. 183) Ist hier überhaupt eine Trennung möglich? Aus dem Sinn-Raum einer Welt kann nicht *ausgetreten* werden: Nur in seinem Fehlen, im Unsinn der gemeinsamen Welt, lasse sich die *Ausrichtung des Sinnes* wahrnehmen, oh-

503 Mit dem Kommunen soll auf die verschiedenen, zusammenhängenden Bezüge der *Gemeinschaft*, dem *Gemeinsamen* und dem *Im-Gemeinschaft-Sein* abgehoben werden.

504 Zur Koinzidenz der Welt: »Die Welt ist exakt deckungsgleich mit dem Statthaben jedes Existierens, des Existierens in seiner Singularität – und deckungsgleich, koextensiv, ist hier im doppelten Sinne von *co-étendu*, *zusammen-ausgedehnt* (*zusammen-verräumlicht*, *zusammen-offen*) und *co-tendu*, *zusammen-gespannt* (*zusammen-kommend*, *zusammen-ausdrückend*) zu verstehen. Die Welt ist immer Pluralität von Welten [...].« (DSdW, S. 212)

505 Mit Bedorf: »Im Begriff der *com-parution* treten der Sinn- und der Weltbegriff in einen Zusammenhang, der sich im Wesentlichen durch drei Schlagworte umreißen lässt: Kontingenz, Performativität und (Mit-)Teilung. Die soziale Existenz als »Erscheinen« (*parution*) zu bestimmen, unterläuft jede essentialistische oder anthropologische Fundierung.« (Bedorf 2010b, S. 150)

506 In diesem Diskurs sieht Nancy einen dreifachen Bezug zur Gemeinschaft angelegt: Neben einem Denken des Gemeinschaftlichen und der zeitgenössischen Forderung einer gemeinschaftlichen Praxis würden diese Impulse auch von anderen Diskursen aufgenommen werden. (Vgl. DgE, S. 180)

507 Der konstruktivistische Einwurf, der Mensch bilde doch die Welt, in der er lebe, führe mit Subjekt und Objekt bereits eine Unterscheidung ein, die sich selbst erst in der Welt formiere.

ne dabei den Sinn selbst zu verlassen oder sich über ihn zu setzen.⁵⁰⁸ Im Abwesen der Gemeinschaft eröffne sich mithin der Sinn des *Zusammen-Seins*, der gemeinsamen Existenz, ohne dass die Erfahrung des *gemeinsamen Erscheinens*, der *Mit-Teilung* des *Wir*, zu einem Objekt würde. Das *Ko* realisiere sich im und als pluraler Zwischen-Raum: »Durch das »wir« vervielfältigt sich das Ende vom Ursprung an als Sein in der Gemeinschaft und als gemeinschaftliches Dazwischen.« (DgE, S. 185; Herv. i. O.) Ohne eine Substanz⁵⁰⁹ des *Ko* zu behaupten soll das Denken der *Mit-Teilung* (Kommunikation) und Gegenwart (*Ko-Präsenz/s*) das *Zusammen-Sein* (*Ko-Existenz*) perspektivisch erhellen: *Wir erscheinen zusammen* als *Mit-Teilung*, als *Mit-Geteilte* und *Mit-Teilende*. Die Form des *Ko*, ihre Kohärenz, Kongruenz und Konsistenz, entzieht sich einerseits jeder Bestimmung und verlangt zugleich nach ihrem Ausweis.⁵¹⁰ Als *leerer Ort* (vermutlich in Anlehnung an Lefort) präsentierte die *Gemeinschaft* eine *Stätte* des gemeinsamen Erscheinens und des Erscheinens des Gemeinsamen, dessen *Mitte* ohne Stoff bleibe. Diese Ausblendung des *Ko* zeige sich auch in der Fokussierung der Politik auf die Funktions- und Ordnungslogik der *Polizei*. Infolge dieser Einseitigkeit sei Politik *sinnlos* geworden, gehe ihr doch ein Bezug auf das Gemeinschaftliche verloren.⁵¹¹ Ihre *Inspiration* bedürfe aber dieser Erfahrung politischen Potentials, von *Mit-Sprache* sowie *Mit-Bestimmung*, und dem Raum *einer* Kommune. Der *Sinn der Welt* bezeugt sich ex negativo in Ungerechtigkeit, Unordnung, Unmenschlichkeit, Unsicherheit: Diese *Verneinungen des Daseins* riefen uns an, *gemeinsam zu erscheinen und Verantwortung zu übernehmen*.⁵¹² (Vgl. DgE, S. 194) Bleiben wir zunächst beim Sinn der Welt.

Der *Sinn der Welt* manifestiert sich in und als die »*Totalität des Sinn-Raums der Existenz*« (DSdW, S. 83): Die Kontexte, Konturen und Kontakte einer Welt, ihre Kohärenz, Konsonanz und Konstanz, lassen sich als Formen und Formate ihres Sinns verstehen.⁵¹³ Welt

508 Der *Sinn* befindet sich nicht nur in einer Krise, vielmehr ist er in seiner Gesamtheit der Verlorenheit preisgegeben. Auch die Sinnlosigkeit verspreche Sinn. (Vgl. DSdW, S. 9)

509 Vielleicht ließe sich mit Latour von *Subsistenz* sprechen.

510 »Genau das, was Marx (und mit ihm wohl bis heute jede »kommunistische« Bewegung) unbeirrbar als *nexus* oder als höchsten (substantiellen, grundlegenden, letzten) *plexus* eines organistischen Modells der Gemeinschaft denkt, zeigt den leeren (leer gewordenen) Ort eines Seins in der Gemeinschaft an, dem es anscheinend eignet, sich nicht aneignen zu lassen – und zugleich den Ort der dennoch und gerade notwendig gewordenen Aneignung bzw. »Wieder«-Aneignung.« (DgE, S. 190)

511 »Man müsste nachzeichnen, wie, zumindest seit Beginn der Neuzeit, eine doppelte, simultan laufende Bewegung die beiden Seiten immer wieder voneinander trennt und einander entfremdet, die Politik der Macht mit ihren Kalkülen und Zwängen nämlich von einer Politik, die rekurriert auf die Gemeinschaft als Subjekt, auf ihren Substanzcharakter und ihren Selbstzweck.« (DgE, S. 171)

512 Dieses *gemeinsame Erscheinen* konterkarierte zwei Bewegungen: Zwar nehme eine Gemeinschaft in Ein- wie Ausschlüssen Gestalt an, das Exkludierte, das Andere, bleibe aber Teil der Gemeinschaft. Mit Ausschlüssen ginge die Bildung von Figuren kollektiver Identität einher, also verallgemeinernde Kategorien und Zuschreibungen (*die Araber, die Kurden, die Juden, die ...*). Infolge der Marginalisierung und Generalisierung werde die gemeinsame Öffnung, die Bekundung des *Vielen*, hintertrieben. Folglich müsse die Wahrung der *Pluralität* als solche auch in jeder Vorstellung des Gemeinsamen als elementar anerkannt werden.

513 Die Sinnschöpfung meint die Generierung von Bezügen, mithin die Kenntnis einer Zugehörigkeit, »ein Verweis, der zugleich eine Richtung, eine Adresse und einen Wert oder einen Sinngehalt bildet. Dieser Gehalt macht die Haltung einer Welt aus: ihren *ethos* oder ihren *habitus*. Ganz offensichtlich ist weder der Sinn als Richtung, noch der Sinn als Gehalt gegeben. Er ist jedesmal zu erfinden: ebensogut könnte man sa-

und Sinn sind dabei dialektisch verschränkt: »Somit ist Welt nicht nur ein Korrelat von Sinn, sie ist als Sinn strukturiert, und umgekehrt ist Sinn als Welt strukturiert.«⁵¹⁴ (DSdW, S. 15) Beide sind *Existentiale* im Sinne der Fundamentalontologie, also Strukturen des Mit-Daseins⁵¹⁵: Wie wir immer in der Welt sind, so stehen wir auch immer im Sinn, beides simultan und mutual.⁵¹⁶ Die *matrizielle oder transzendente Form einer Welt* lässt sich als *ursprüngliche Verräumlichung des Sinns* verstehen, als antezedente Disposition.⁵¹⁷ In und als Welt, in und als ihre räumliche und zeitliche Ordnung, zeigt sich demnach die Ausrichtung des Sinns, ohne dabei konkret oder disponibel zu werden.⁵¹⁸ Weiterhin (ent-)steht der *Sinn der Welt* im *Zusammen-Sein*, in und als *Ko-Existenz*: »Jeder Sinn-Raum ist gemeinsamer Raum (also ist jeder Raum gemeinsamer Raum...)« (DSdW, S. 127) *Sens* ist in anderen Worten immer *Ko-Sens*. Wie die Welt dem *Un-Grund* ausgesetzt ist, so ist allerdings auch ihrem *Sinn* die Versicherung des *Einen* abhandengekommen: Weder schenken uns äußere Quellen unseren *Grund* noch ist er unser Werk. Unserem *Sinn* können wir uns nur in der *Vergegenwärtigung der Offenheit der Welt* und in der *Ausrichtung* ihrer Bedeutung nähern.⁵¹⁹

Im Mit-Sein eröffne sich zudem ein genuiner *Sinn des Politischen*: »Das Politische ist der Ort des Im-Gemeinsamen als solchem. Oder auch der Ort des Zusammen-Seins.« (DSdW, S. 127) Der gemeinsame Raum, die *Mit-Teilung* einer kommunalen *Stätte* und die Form des *Sozialen* werde im Horizont des *Politischen* erfahrbar: In diesem offenbare sich das – singular plural – *Zusammen-Sein der Vielen (Zahlreichen)*, ohne dass dabei das Einzelne zählbar oder das Verbindende bestimmbar wäre. Dieser *Eröffnung des Kommunen* entgegen erfordert die *Politik* einen Austritt aus dem Zusammenhang, eine *Punktierung*: Ihre Aneignung der *Konstitution* macht eine Aussetzung nötig, die Behauptung einer übergeordneten Position, die neben der Über- und Einsicht auch die Möglichkeit der Gestaltung umfasst.⁵²⁰

gen, zu erschaffen, das heißt aus dem Nichts hervorzubringen, als dieses Nichts-an-Grund, das die wahrhaft sinn-schöpfenden Äußerungen trägt, leitet und formt, die der Wissenschaft, der Poesie, der Philosophie, der Politik, der Ästhetik und der Ethik.« (UEO, S. 50)

- 514 Nancy spricht auch davon, dass »das Ende des Sinns der Welt als Ende der Welt des Sinns« (DSdW, S. 12, Herv. i. O.) zu verstehen sei.
- 515 Der Fundamentalontologie Heideggers, welcher Begriff der *Existentiale* entstammt, geht es um die Analytik des Daseins. Nancys Intention ist es dagegen, das Sein als Mit-Dasein zu denken, als Ko-Existenz.
- 516 Der *sens/us* lässt sich auch als *Wahrnehmung* der Welt verstehen, als ein Gefühl, Empfinden und Verstehen. (Vgl. EUD, S. 94) Nancy verweist hier auf eine etymologische Verbundenheit der Wörter: *du sens, de sens, sensation, sentiment* usw. Der *Sinn der Welt* meint demnach ebenso die Ausrichtung eines Sinn-Raums wie dessen Perzeption.
- 517 »Es gibt somit eine ursprüngliche Verräumlichung des Sinns, und zwar eine Räumlichkeit oder eine Geräumigkeit, die jeder Unterscheidung von Raum und Zeit vorgängig ist: und diese Urräumlichkeit ist die *matrizielle oder transzendente Form einer Welt*.« (DSdW, S. 27)
- 518 So auch Nancy anderenorts: »Der Sinn ist die Ausstellung des Grunds ohne Grund, der kein Abgrund ist, sondern schlicht das Mit der Dinge, sie sind, insofern sie sind.« (SPS, S. 132)
- 519 »Der Außer-Ort des Sinns bestimmt sich somit nicht als eine von einem Anderswo auf die Welt bezogene Eigenschaft, nicht als ein supplementäres (und problematisches oder hypothetisches) Prädikat und auch nicht als schwindender Charakter, »der irgendwo schwebt«, sondern als die Konstitution des »Bedeutens«, die konstitutive »Bedeutsamkeit« der Welt selbst.« (DSdW, S. 83, Zitat von Heidegger, Sein und Zeit, § 32)
- 520 Nancy (DSdW, S. 127f.) stellt der Politik die *Liebe* gegenüber, an der er ein gegenläufiges Paradigma vorführt. So beginne diese nicht in der Indifferenz des Zwischen, sondern in der Evidenz einer Dif-

Die *ursprüngliche* Geste der Politik ist die Einsetzung der Macht als Re-/Präsenz der gemeinsamen *Mitte*, in und mit der das Soziale simultan zu einem (transparenten, identischen, formbaren) *Objekt* wird. Der ambivalente *Sinn* des *Politischen* besteht in der *Realisierung des Kommunen*, zugleich in der *Eröffnung des Gemeinsamen* und einer Form seiner *Verwirklichung*. Dennoch kann weder das Politische noch die Politik aus dem *Un-Grund* austreten: Wie das Zusammen-Sein ohne Bestimmung bleibt, so ist auch die Politik dem Rückzug des Sinns und dem *Abwesen* des *Einen* ausgesetzt. Auch wenn sich im Politischen ein Sinnraum des *gemeinsamen Erscheinens* öffnet und die Politik einen Raum des *gemeinsamen Einsatzes* offeriert, so bleibt auch hier jede Versicherung des *kollektiven Eienen* absent. Nancy plädiert in der Folge für eine *politische* Ordnung, die sich der Ungewissheit annimmt, sie aushält: Die Demokratie. Im Gegensatz zu totalitären Formen, die den Sinn an sich zögen und einen Zugang zum kollektiven *Einen*, zur Substanz des Sozialen und zur Identität der Gemeinschaft anböten, bewahre die politische Ordnung der Demokratie die *Abwesenheit* des Definiten, Perfekten und Absoluten: Ihre Essenz ist die Unsicherheit, sie ist eine auf Dauer gestellte Krise (der Ordnung, des Raums und des Sinns). Weil die Demokratie einzig auf der *Autorität* des *Demos* und dessen *Kratie* beruhe, werde jede Setzung fragil: Jede Evidenz und Eminenz, jede Entscheidung und Geltung kann hinterfragt, jedes Prozedere unterbrochen werden, bis hin zur Unmöglichkeit jeder Umsetzung. Das transgressive Moment der Demokratie setze jede ihrer Setzungen zugleich der Zersetzung aus: Ihrer *Konstitution* steht die Überschreitung jeder Form, jeder Fixierung, gegenüber.⁵²¹ Ihre Offenheit, ihre Grundlosigkeit, gibt zugleich dem permanenten Prozess ihrer Kreation, ihrer unendlichen Schöpfung und *Gründung*, Raum: »Die politische Frage [...] zielt darauf, dass das Zusammen mit dem unbestimmten Band, das gelöst oder noch nicht geknüpft ist, sich als Sinn-Raum konfiguriert, den seine Wahrheit selbst nicht resorbiert.« (Vgl. DSdW, S. 129) Die Form des *Ko*, die sich im Politischen andeutet, kann in der Demokratie als *offene* Bewegung und Bewegung der *Öffnung* verstanden werden. Zugleich muss das Politische seine Distanz zur Politik bewahren: Das Gemeinsam-Sein entzieht sich Versuchen der Einsicht, Aneignung und Bestimmung, ohne dabei seine Relevanz einzubüßen. Sagen wir es mit Lefort: Die *In-Form-Setzung* der Gesellschaft, ihre *Instituierung*, darf sich in ihrer Ambition der Einholung des *Einen*, der *Realität* ihrer Form und der Hypostase ihres *Grundes* nicht glauben, drohe so doch eine totalitäre Vereinnahmung (der *Mythos* Nancys). Die *Verräumlichung* des *Ko* besteht in einem unendlichen Prozess: Das *Band des Sozialen*, seine Form und sein Format, bleibt ohne Substanz, es manifestiert und materialisiert nur in und als sein *Binden*. Ein Zugang zum *Mit-Dasein* muss

ferenzierung. »Man könnte sagen: die Liebe beginnt in der reinen Wahrheit (die Punktierung, der *Mythos*), und muss, um zu dauern, Sinn machen (vorausgesetzt, sie soll dauern). Das Politische hingegen beginnt im reinen Sinn (das undifferenzierte oder *vage Sein-zu*), der sich in Wahrheit punktieren muss (wobei die erste Punktierung die Form der Macht hat).« (DsdW, S. 128) Beide Paradigmen befänden sich in gegenseitiger Distanzierung und Adaption: Totalitäre Politik versuche sich an der Übernahme des Sinns, seine vollständige *Resorption*, und muss dafür die Offenheit des Politischen negieren. In der Inanspruchnahme des Wahren, sei es einer Essenz, Substanz oder Kompetenz, vertausche sich das Paradigma.

521 Wir hatten bei Habermas bemerkt, dass ein Gründungsakt just im Moment seine Setzung in Spannung gerät und sich gegenüber einem Legitimationsanspruch verteidigen muss.

»die Form des Seins-zu im Zusammen-Sein umreißen, ohne die Züge des Wozu, des Zu-was oder des Zu-wem, zu identifizieren, ohne das »Wohin« des Sinns von Im-Gemeinsam-Sein zu identifizieren oder zu verifizieren – oder indem sie diese Züge als die eines jeden identifiziert: eine andere »Totalität«, eine andere Einmaligkeit der Wahrheit.« (DSdW, S. 130)

Das gemeinsame Band besteht nur im und als Zusammen-Sein: Das Geteilte wird so zu einem Fluss (*Konfluenz*), der sich selbst nicht lenkt, sondern nur in seinem Strom/ Strömen das *Viele* vereint. Das Gemeinsame enthebt sich jeder Greifbarkeit, es realisiert sich nicht in einer konkreten Form, sondern im *Kommen des Wir*. Der *Sinn des Politischen* besteht nicht in einem Modell politischen Ordnung oder Praxis (wie der kooperativen *Bürgerlichkeit* Barbers), sondern in der Eröffnung des *im-Gemeinsamen-Sein*, in der Ausrichtung des Sinns einer mit-geteilten Welt, eines Raums der Ko-Existenz und einer Form des Sozialen.

*

Anders als Lefort scheint Nancy die ontologische Ungewissheit zum Maßstab der Ontik zu machen. Das *Mit* entzieht sich der Bestimmung und nur so, ohne Voraussetzungen und Vorstellungen, kann es gedacht werden: »Man muß das Udenkbare, das Unabweisbare das Nichthandhabbare des Mit-Seins zu denken wagen, ohne es irgendeiner Hypostase zu unterwerfen.« (DhG, S. 36) Nun ist es die Frage, ob dem Denken *des Mit* und dem Dasein *im Mit* derselbe Status zukommt. Das Fehlen letzter Gründe und der Gewissheit kann zwar als konstitutiver ontologischer Wesenszug des Mit-Seins verstanden werden, offen ist aber, ob sich aufgrund dieser Unmöglichkeit Bestimmungsversuche (*Hypostasen*) in der Ontik ausschließen. Nach Lefort blieb die versuchte Einholung des *Einen* eine irreduzible Bewegung der Ontik, die in demokratischen Ordnungen nicht abgestellt, sondern nur in einen adäquaten Rahmen eingefasst wurde. Die komplexen, symbolischen Verweisungszusammenhänge, die die Formation demokratischer Gesellschaften prägen, blieben als diffiziles Spiel des *Einen* und *Vielen* präsent. Demokratie und Totalitarismus beschrieb Lefort als zwei Formen des Umgangs mit der Ungewissheit der Moderne und dem *Abwesen* des *Einen* und hob zugleich ihre Korrelation hervor. Auch wenn wir dieser Vermutung im Weiteren noch nachgehen müssen, scheint Nancy, gerade wenn er die Demokratie und die Politik auf die *Annahme* der Offenheit verpflichtet, den Totalitarismus in eine *äußere* Position zu setzen. Die Frage ist, ob er den *Gesten der Macht* einen Platz zuerkennen kann, ohne dabei seinem Anspruch auf Offenheit Abbruch zu tun. Nachdem wir uns dem *Singulär Plural Sein* gewidmet haben, müssen wir uns der Frage zuwenden, ob und wie Nancys politisches Denken die von Lefort entfaltete diffizile Disposition der Demokratie berücksichtigt.

Noch mal ein anderes ist die Herleitung ontischer Spannungen aus ontologischen Bedingungen. Dies würde eine Kausalität ebenso verlangen wie eine Konvergenz und Koinzidenz beider Sphären, und am Horizont die Möglichkeit einer Entsprechung an-

nehmen.⁵²² Wenn Nancy *unserer* Welt eine Auflösung attestiert, deren Einheit sich *aufgrund* ontologischer Konditionen nicht mehr produzieren ließe, dann ist fraglich, warum die Setzungen *jetzt* scheitern, wie dies Scheitern mit den ontologischen Voraussetzungen zusammenhängt, warum sie es notwendig ist, vormalig überhaupt möglich war und was sich in Hinsicht der vergangenen Situation verändert hat. Wie hängt das Mit-Sein und die Verschiebung der Welt zusammen, warum sollten sich die *monströsen* Auswüchse und das Denken des Mit-Seins verknüpfen lassen? Bedarf unsere Welt eines Bewusstseins der Grundlosigkeit aufgrund *der* ontologischen Situation oder *der* konkreten Folgen, hängen beide zusammen, dann wie und wodurch? Führt die Einsicht in die Offenheit zu einer Aufhebung unserer Sinnkrise und Entfremdung?⁵²³ Kurz: Wie greift das Denken des Mit-Seins in das *Welten* ein?

3.3 Singulär Plural Sein⁵²⁴ – Eine Ontologie des *Ko*

Nancy geht es nicht darum, den Verlust des *Sinns* zu betrauern, wiederhole dies doch einfach, wenn auch negativ, seine *Annahme*: Vielmehr müsse neben einem Verständnis des *Sinnraums einer Welt* das mit-geteilte *Sein* in seiner *Singularität* und *Pluralität* erhellt und das *Mit-Sein* als zentraler Begriff einer Sozialontologie entwickelt werden. In seiner Studie zum »Singulär Pluralen Sein« versucht Nancy, dies im Sinne einer *ersten Philosophie* auszuarbeiten und zugleich die *ontologische Vorrangigkeit* des Mit-Seins/Zusammen-Seins aufzuzeigen.⁵²⁵ (Vgl. SPS, S. 13)

Im Sinnverlust des *Daseins* und der Formen des *Ko* bekunde sich das *Mit-ein-ander-Sein*: »Wir »haben« keinen Sinn mehr, weil wir selbst der Sinn sind, ganz und gar, ohne Rückhalt, unendlich, ohne einen anderen Sinn als »uns«.«⁵²⁶ (SPS, S. 19) Dieser Sinn habe keine materielle Füllung, keine Bedeutung des *Wir*⁵²⁷, sondern bestehe in seiner Ausrichtung, im *Bedeuten selbst*: *Dass es etwas gibt, ist Sinn, und dieser Sinn ist immer mit-geteilt*⁵²⁸, *kom-*

522 Ross (2015, S. 156) kritisiert ebenso die Einführung einer kausalen Verknüpfung von ontologischen und ontischen Bereichen, die mit einer Fixierung der pluralen Zerbrochenheit des Mit-Seins einherginge.

523 Können wir also sagen, es ist Nancys Absicht, durch Klärung der ontologischen Grundlagen unser Mit-Dasein zu verstehen, zu gestalten oder zu optimieren?

524 In der Übersetzung geht ein Wesenszug der französischen Formulierung verloren: Die Wortreihe »Être singulier pluriel« lässt sich umstandslos kombinieren.

525 »Der Raum, der fehlt, ist just der des singulären Pluralen. Also auch der des Seins – und damit dessen, was entschieden nicht das Substrat des Seienden in toto ist, sondern vielmehr die Existierenden gemeinsam auf den Weg bringt, mit zu sein mit allen (den Menschen, Tieren, Pflanzen, Lebenden und Toten, Elektronen, Galaxien...). Das Mit, eine irreduzible Struktur der Nähe und des Abstands, seine irreduzible Spannung, die es zwischen dem Einen und den Anderen erzeugt, steht uns erneut bevor und muss gedacht werden: Denn nur mit ergibt Sinn.« (SPS, S. 12, Herv. i. O.)

526 Die Ausrichtung des Mit-Seins sei schon der *an*-redenden Kommunikation eigen. Die Mit-Teilung der Sprache kann nur schwerlich von sich selbst reden: Dies ist laut Nancy (SPS, S. 14) ein Grund für die Verwendung der eigenwilligen Bindestrich-Verbindungen.

527 »Wir zu sagen für alles Seiende, das heißt für jeden Seienden, für je alle Seienden einzeln, jedes Mal im Singular ihres wesensmäßigen Plurals.« (SPS, S. 21)

528 Sinn sei Mit-Teilen von Sein, von Mit-Erscheinen: »Der Sinn beginnt dort, wo die Präsenz nicht reine Präsenz ist, sondern sich verzweigt und als solche sie selbst ist. Dieses »Als« unterstellt Abstand, Verräum-

mun-iziert.⁵²⁹ »Das Sein kann nur als Mit-ein-ander-seiend sein, wobei es im Mit und als das Mit dieser singular-pluralen Ko-Existenz zirkuliert.«⁵³⁰ (SPS, S. 20f.) Der Sinn der Welt zeige sich im Abwesen (s)eines Einen:

»Wir müssen das, was uns schon zu »uns« gemacht hat – heute, jetzt, hier – erneut aneignen, das Wir einer Welt, die ahnt, dass sie keinen Sinn mehr hat und just dieser Sinn aber ist. Wir als Anfang und Ende der Welt überall, unerschöpflich in der Umschreibung, die nichts umschreibt, die »das« Nichts umschreibt.«⁵³¹ (SPS, S. 22)

Sinn ist zugleich *Exposition* und *Ex-Position* des Mit-Seins, seine Darstellung und Aussetzung.⁵³² (Vgl. SPS, S. 23) Welt kann ihren Sinn nicht fassen, ihn sich nicht vorstellen oder ihn begreifen: Unser *in-der-Welt-Sein* (Ko-Existenz) fällt mit unsrem *im-Sinn-Sein* (Ko-Sens) und unserem gemeinsamen *Erscheinen* (Ko-Präsenz/s) zusammen. Die Formen des Ko könnten sich nicht mehr durch ideologische Hypostasen ihrer Her- oder Zukunft bestimmen, eher präsentiere sich das *Gemeinsame* im und als *Zusammen-Sein*: Diese Erfahrung der *Ausrichtung* eines *kommunalen* Sinn-Raums, einer mit-geteilten Welt, vermöge es allein noch, das Begehren nach Bestimmung und Sinn, Sicherheit und Einheit zu stillen. *Sein* ist zugleich und ununterscheidbar *singular* und *plural*.⁵³³ Dem *Raum unserer Welt*, seinen Strukturen, Texturen und Konturen, gilt es ebenso nachzugehen wie dem *Oszillieren* des Ko zwischen dem Singularen und Pluralen, dem *Einen* und *Vielen*.

*

(Wir/sind/zwischen/uns): Die Existenz im Ko bleibt ohne *Grund*, ohne *Konsistenz*, ohne eigene Materialität außer der Einrichtung einer Relation und der Eröffnung eines mit-geteilten Raums.⁵³⁴ Die Einzelnen werden von einem Abstand getrennt und zugleich durch

lichung und Teilung der Präsenz.« (SPS, S. 20) Das *gemeinsame Erscheinen* meint also auch, dass die *Gegenwart* immer mit-geteilt ist.

529 Das *Wir* bilde sprechend die Welt und spreche zur Welt. (Vgl. SPS, S. 21) Die Mit-Teilung verweist auf Mitteilung (oder auch die Kommunikation auf das/die Kommune), auf eine gemeinsame Sprache der Welt: »Die Sprache sagt die Welt, das heißt, sie verliert sich in ihr, und führt aus, wie es »in ihr« darum geht, sich zu verlieren, um von ihr, mit ihr ihr zu sein, um von ihrem Sinn zu sein, der aller Sinn ist.« (SPS, S. 22) Dieser Satz ist einem Absatz entrissen, in dem Nancy auf die Schwierigkeit hinweist, dass singular Plurale zu formulieren.

530 »Doch das Gegebene des Seins, das Gegebene, das schon mit dem Faktum, dass wir etwas begreifen, gegeben ist – was dies auch sei und so konfus es auch sein mag –, dieses Gegebene ist Folgendes: Das Sein selbst ist uns gegeben als der Sinn. Das Sein hat keinen Sinn, aber das Sein selbst, Phänomen des Seins, ist der Sinn, der seinerseits seine eigene Zirkulation ist – und wir sind diese Zirkulation.« (SPS, S. 20)

531 Die widersprüchlichen Implikationen und Imperative des Denkens einer Welt nimmt Nancy (ÜDS, S. 62f.) auch in Korrespondenz mit Lyotard auf.

532 »Wir machen Sinn: nicht, indem wir über Preise oder Werte debattieren, sondern indem wir den absoluten Wert ausstellen, der die Welt aus sich selbst heraus ist.« (SPS, S. 22)

533 »Es ist auf singular Weise plural und auf plurale Weise singular.« (SPS, S. 57)

534 Das soziale Band und das gemeinsame Erscheinen setzt Nancy auch anderenorts voneinander ab: »Aber die Komparanz ist von ursprünglicherer Ordnung als das Band. Sie konstituiert sich nicht, bildet sich nicht, noch erscheint sie zwischen bereits gegeben Subjekten (Objekten). Sie besteht im Erscheinen eines

eine Nähe (*Kontiguität*) verbunden, ohne dabei in-einander-überzugehen (*Kontinuität*).⁵³⁵ Bis ins Kleinste ist die *Nachbarschaft* des *Zusammen-Seins* singulär: Auch das Nahste ist noch einzeln und zugleich *kommuniziert*, zirkulierend in der Ambivalenz der *Teilung* zwischen Differenz und Konvergenz.⁵³⁶ In der Korrelation und dem Kontext der Ko-Existenz machen die Einzelnen *für-einander* Sinn, wobei dieser Sinn ohne *Grund* bleibt, einfach Ko-Präsenz/s, das gemeinsame Erscheinen der Singulären: »Zwischen dem einen und dem anderen wiederholen sich in Synkopen die Ursprünge-der-Welt, die jedes Mal das eine oder das andere sind.«⁵³⁷ (SPS, S. 25) Die Erfahrung der *Mit-Teilung* einer Welt oszilliert zwischen und in dem Singulär-Pluralen-Sein und den Formen des Ko (Kontakte, -turen, – texte).⁵³⁸ Der Ursprung *unserer* Welt, also der Anfang des *Einen* wie das *Eine* des Anfangs, zeigt sich in der *Ausrichtung* des *uns* Zu-geordneten, des auf *uns* zu-Kommenden, des Mit-uns-Seienden. Die anderen Ursprünge bleiben *uns* fremd, eben weil es *eigene* Zugänge seien, doch beginnt beim Anderen *eine* und *unsere* Welt.

In seiner Distinktion unterscheidet sich das Singuläre von *uns*, von *Anderen*, von *sich*. Seine *Besonderung* widersetzt sich Vereinnahmungen, wie sie Nancy auch in Heideggers Man-Begriff angelegt sieht: Der Ausdruck »Man/Die Leute macht/en« könne nicht die *eigentliche* Seinsweise bezeichnen, da er Anonymität und Ununterschiedenheit präferiere und infolge seines Abstellens auf das Bedeutungs- und Differenzlose die plurale Vielfalt und Heterogenität außen vor ließe.⁵³⁹ Demgegenüber müssten beide Aspekte des *Teilens* beachtet werden, das Unterschiedene (*Differenz*) wie das Ununterschiedene⁵⁴⁰ (*Union*). (Vgl. SPS, S. 27) Auch das Singuläre darf dabei nicht als *Eines*, Festes oder Ganzes verstanden werden, die Differenzen sind nicht nur *inter-*, sondern auch *infra-individuell*: Wir begegnen nie *einer* anderen Person, also einer vollständigen und vollendeten personalen Einheit, sondern immer einem bestimmten Modus (z.B. einem bestimmten Gemütszu-

Zwischen als solchem: du und ich (das Zwischen-uns); in dieser Formulierung hat das und nicht die Funktion des Nebeneinandersetzens, sondern des Aussetzens.« (DuG, S. 65)

535 Zwischen den Elementen entsteht also keine Einheit, Allgemeinheit, Ganzheit usw.

536 Im zweifachen Sinne ist die Teilung das Partikulare, die Teilhaftigkeit, und das Ganze, zu dem sie sich die Teile (zusammen-)fügen, vereinigen: »Alles Seiende berührt alles Seiende, doch das Gesetz des Berührens ist Trennung, und mehr noch, es ist Heterogenität der Oberflächen, die sich berühren.« (SPS, S. 25)

537 Die Beziehung verselbstständigt sich mit anderen Worten nicht, die Bezogenheit bleibt von *uns* aus zu denken.

538 »Die Berührung des Sinns bringt eine eigene Singularität ins Spiel, ihre Unterscheidung – und die Pluralität des »jedes Mal« aller Berührungen des Sinns, die »meinigen« wie alle anderen, von denen jede, wenn sie an der Reihe ist und auf ihrer Bahn, »meine« ist, entsprechend der singulären Bahn ihrer Affirmation.« (SPS, S. 26)

539 Nancy verweist darauf, dass der Ausdruck »Man macht das so.«, immer eine Unterscheidung verlange, eine Ausnahme, die einen Sprecher von den Leuten absetze. Diese Ausnahme (die eigene Unterscheidung) von den Leuten würde gleichsam *jedem* der Leute zuerkannt werden.

540 Nancy verweist auf *gens* (Leute), *gentes* (Völker/Rassen). *Genres* (Gattung).

stand). In anderen Singularitäten bekunden sich *andere Ursprünge der Welt*⁵⁴¹, ein je *eigenes Bahnen*⁵⁴² zur gemeinsamen Welt und die Pluralität der Ko-Präsenz/s.⁵⁴³

Auch wenn die *Welt* aus *uns* entspringt, ist sie *uns* entzogen, *zwischen uns*: Ihr mitgeteilter *Raum* oszilliert zwischen *uns*, den *Anderen* und der *Welt*. Der Ursprung als die *Notwendigkeit der Existenz* und Versicherung des (totalen oder absoluten) *Einen* ist keine Eigenschaft des Seienden, würde dies doch eine Selbstbeziehung einführen, ein Verhältnis des Seienden zu sich *außer* sich. Dem Sein in-der-Welt komme sein *Grund*, sein *Sinn*, nicht als *Zusatz* hinzu: »Ihr [unserer Welt – TB] ist sie selbst als solche hinzugesetzt, grenzenlos und unbestimmt hinzugesetzt vom Ursprung an.« (SPS, S. 33) Der Sinn-Raum muss von der *ursprünglichen Ko-Existenz* aus gedacht werden, als eine mit-geteilte Welt pluraler Ursprünge.⁵⁴⁴ »Was die Alterität des Anderen ausmacht, ist sein Ursprungsein.« (Ebd.) Die anderen Ursprünge sind keine externen Entitäten, sondern Alteritäten in der Immanenz einer Welt: Wir meine Wir *alle*, jeder für sich ein *anderer Ursprung derselben Welt* (SPS, S. 34). Dieser Konnex sei ein *äußerer*, ein relatives *Zwischen*, das doch ein Ausdruck des *Innen* bleibe: So gehe das *Mit* jedem Bezug und jeder intimen Einheit der *Ko-Inzidenz* als *Ko-Existenz der Ursprünge* zuvor.⁵⁴⁵ Sein im Plural ist dabei kein defizitärer Status *eigentlichen* Seins, vielmehr bezeichnet es den wesenhaften und notwendigen *Seinscharakter*: »Die Pluralität des Seienden steht am Grund des Seins.« (Ebd.) Der Modus unseres *Daseins* ist diese *Mit-Teilung* eines gemeinsamen Raums des *Ereignens* und *Anwesens* (*Stätte*), das singuläre *Entspringen* (in) einer pluralen Welt, die Öffnung eines kollektiven Zusammenhangs.⁵⁴⁶ Ein isoliertes, bezugsloses Sein ist schlicht nicht möglich: Sein ist notwendig *Mit-sein*, *Bei-*

541 »Was sich hier setzt, biegt, sich neigt, sich verwindet, sich ausrichtet, sich verweigert [Nancy meint hier alltägliche Erfahrungen – TB] – von Neugeborenen bis zum Leichnam –, ist nicht in erster Linie ein »Nächster«, noch ein »Anderer« oder ein »Fremder« oder »Ähnlicher«, sondern ein Ursprung, eine Affirmation der Welt – und wir wissen, dass die Welt keinen anderen Ursprung hat als diese singuläre Vielfalt von Ursprüngen.« (SPS, S. 29)

542 »Was ist eine Singularität, wenn nicht jedes Mal ihr »eigenes« Bahnen, ihr eigenes Bevorstehen, das Bevorstehen eines »Eigenen« oder das Eigene selbst als Bevorstehen, immer berührt, immer gestreift: Es zeigt sich neben-an, immer nebenan.« (SPS, S. 28, Herv. i. O.)

543 »Die Welt entspringt immer und jedes Mal in einer exklusiven lokal- Augenblicklichen Wendung. Ihre Einheit, Einzigartigkeit und Totalität besteht in der Kombinatorik dieser vernetzten Vielheit ohne Resultante.« (SPS, S. 29) Das existentielle Alltägliche dürfe nun nicht im Sinne des Man als indifferent, anonym und statisch verstanden werden, da sich so die Differentialität des Alltäglichen, »seine ständig erneuerte Bruchhaftigkeit, seine intime Diskordanz, seine Polymorphie und Polyphonie« (SPS, S. 30), verlöre. In dem *Grau* des Gewöhnlichen verdecke sich ein abwesendes Potential, eine implizite Auszeichnung: »Die moderne Welt verlangt, dass diese Wahrheit gedacht wird: dass der Sinn hier selbst ist. Er ist in der unbestimmten Pluralität der Ursprünge und in ihrer Ko-Existenz.« (SPS, S. 30f.)

544 »Die Koexistenz ist weder gegeben noch konstruiert. Kein schematisches Subjekt und keine vorrangige Gabe. Folglich auch kein »sich gegeben« [...]. Jedoch ist die Koexistenz zugleich Gabe und der Gegenstand, Anwesenheit und Abwesenheit, das Volle und das Leere. Sie ist das, was zusammenhält, ohne »eins« zu sein und ohne von irgendwas gehalten zu werden, oder indem sie von nichts gehalten wird: von dem Nichts des Ko-, das in der Tat nichts als das Dazwischen ist oder nichts als das Miteinander der Singulären. Dieses Mit-Nichts ist die Stoff-, Form- und Zweck-Nicht-Ursache der Welt.« (ÜdS, S. 86f.)

545 »Aber das Außerhalb ist innen, ist die Verräumlichung der Dis-Position der Welt, ist unsere Disposition und unserer Miterscheinung.« (SPS, S. 35)

546 »Derart ist die Existenz nicht eine Eigenschaft des Daseins*: Sie ist die ursprüngliche Singularität des Seins, welches das Dasein* für alles Seiende exponiert.« (SPS, S. 42)

sich-außer-sich-sein, »das wir darlegen, wir, »die Menschen«, das wir so aber, wie gesagt, für die Totalität des Seienden darlegen.«⁵⁴⁷ (SPS, S. 34)

Weil der Ursprung *mit-geteilt* ist, entzieht er sich einfacher Be-, Ein- und Zuschreibungen, der Versicherung eines *konstitutiven Außen* (des großen Anderen) und eines *wahren Innen* ebenso wie der Perfektion seiner Komposition und seiner Komponenten. Aus dieser Dezenz folge kein Potential möglicher *Entdeckung*, vielmehr müsse sie in einem *anderen Sinn* als konstitutiv verstanden werden: Just in und als *Annahme* des simultan *an- und abwesenden Un-Grunds*.⁵⁴⁸ Wie also *über* den Ursprung sprechen, ohne ihn zu verlassen, *unsere* Einlassung in die unabschließbare, undefinierbare Bewegung des Ein- oder Zutritts zum Mit-Ursprung?⁵⁴⁹ Hinter/Unter/Über diesem *Sein* steht nichts: Mit-Sein ist Zusammen-Erscheinen, die/das geteilte Präsenz/s. Das Verstehen der ursprünglichen Ko-Existenz als *»die plurale Singularität des Seins des Seienden«* (SPS, S. 36) müsse *selbstreferentiell* ansetzen und *unser zur Präsenz-kommen* befragen, *unsere Dis-Position*⁵⁵⁰ und die Formen *unseres Anwesens*: Die *Schöpfung der Welt* zeige sich an und in *unserer Gegenwart*.⁵⁵¹ Dieser Ausdruck vermeide die Figur eines Urhebers – zumindest bindet es den Schöpfer an das Geschöpfte und enthält ihn damit einer *absoluten* Position – und kehre die Bewegung des Hervorgehens selbst hervor, eben das Entspringen, ohne dass dieser etwas vorausginge:

»Das Nichts ist also nichts als die Dis-Position des Auftauchens. Der Ursprung ist ein Abstand. Er ist ein Abstand, der sogleich das gesamte Ausmaß der ganzen Raum-Zeit hat und der ebenfalls sogleich nichts anderes ist als der Zwischenraum der Intimität der Welt: das Zwischen-Seiende aller Seienden [...].« (SPS, S. 40)

Die *singuläre Ex-Position* ist Ausdruck unserer Eingelassenheit in die Pluralität der Schöpfung, des geteilten Kontextes unserer Existenz, unseres Ursprungs und Sinns. Die *absolute* Vermeidung des *Absoluten* sei die Bedingung, unser *Dasein* zu denken: *Wir* könne (*heute*) nur noch *Wir in der Welt* meinen, nichts *außer* ihr.⁵⁵² (Vgl. SPS, S. 41) Ohne uns auf die ontologischen Ausweise Nancys einzulassen, können wir festhalten, dass die Welt die

547 Wir erinnern uns der kommunitaristischen Kritik am liberalen Atomismus.

548 »Den Ursprung erreichen heißt nicht, ihn zu verfehlen; es heißt, ihm *eigenst* ausgesetzt zu sein.« (SPS, S. 36)

549 So verstanden geht es um das *Anwesen* (transitiv) des *Uns*: »Wir erreichen uns, insofern wir existieren. *Uns zu erreichen ist das, was uns »uns« sein lässt, und es gibt kein anderes Geheimnis zu entdecken oder auszugraben hinter diesem Sich-selbst-erreichen, hinter dem »Mit« der Ko-Existenz.*« (SPS, 36)

550 Im Sinne von Zerstreuung und Unterscheidung.

551 So könne auch das Andere der anderen Ursprünge/Zugänge weder in *einer Substanz noch Instanz, weder in einem Zweck, einem Prinzip noch einer Bedeutung* liegen, sondern in der Andersheit/Eigenheit des Zugangs selbst, *den Gang des anderen Zugangs*. Er biete sich zugleich dar und entziehe sich. (Vgl. SPS, S. 37) Wir nehmen den Anderen als Anderen wahr, können aber seine Andersheit selbst nicht fassen, das Andere bleibt die unterschiedene, zugleich äußere und innere Öffnung der Welt.

552 Unsere *Gegenwart* zeichne sich durch den Sinnverlust der *Welt* aus. Warum aus *einer* ontischen Situation nun wahrere oder tiefere ontologischen Einsichten möglich sein sollten, ist eine andere Frage. Den Postulaten ontologischer Gewissheit und einsehbarer Wahrheit muss einerseits als Korrelation von Ontik und Ontologie mit Skepsis begegnet werden, und andererseits muss die plurale Offenheit wie auch die Einholung des Gewissen als Momente der Ontik, als Spiel von Macht und Zivilgesellschaft im Sinne Leforts, verstanden werden.

jeweilige *Exteriorität* bilde, der dem Menschen »eigene Raum seines Draußen-in-der-Welt-seins« (SPS, S. 42), wobei ein solches Denken der Schöpfung dezidiert keine Beanspruchung eines *Absoluten*, kein der Existenz oder des Ursprungs Enthobenes mehr zuließe.⁵⁵³

*

Unsere okzidentale Situation lasse sich in der genuinen Konfiguration von *Philosophie* und *Polis* nachzeichnen: Auch wenn sich deren Verhältnis mit der Annahme ihrer Kontemporalität verdeckt habe, bleibe sie zugleich in und *als Frage des Ursprungs unserer Geschichte* akut.⁵⁵⁴ Wie sich Nancy mit der *Geschichte* weder auf einen festen Stoff des Vergangenen noch einen kontinuierlichen Ablauf des Geschehens bezieht, so verweist ihr *Ursprung* weder auf die *Wiedereinsetzung einer Teleologie* noch auf den *Nachvollzug*⁵⁵⁵ eines gerichteten Prozesses *hin zu seinem Ende*, sondern auf eine von einem *singulären Umstand* ausgelöste *Bewegung*, die, anstatt wieder in die Allgemeinheit einzugehen, ihren *Anstoß weitergebe* »an erneuerte singuläre Ereignisse.« (SPS, S. 47) *Geschichte* entspringe somit keiner Kette oder Abfolge, keinem Verlauf mit einem fixen Anfang oder Ende, sondern einer Geste der *Besonderung*, die sich, ohne je Perfektion, Universalität oder Totalität zu erreichen, als eine *Dis-Position*, als *Ent-Setzung* und *Heraus-Stellung* ihrer singulären Einmaligkeit in der Pluralität ihres Ereignisses ausnehme. Ohne Hypostase einer Genese, einer Kausalität oder eines Kontinuums, verbleibe *unsere Gegenwart* und ihre Horizonte der Vergangenheit und Zukunft *im Kommen*, in ihrem *Werden*.⁵⁵⁶ Ein Verständnis *unserer Geschichte* und ihres *Ursprungs* muss sich laut Nancy der *Geschichte ihrer Destruktion und Dekonstruktion* zuwenden, »das heißt des Herausstellens ihrer Singularität als das ihre Einheit entfügende⁵⁵⁷ Gesetz, und dieses Gesetz selbst als das Gesetz des Sinns.« (Ebd.) Kurzum geht es Nancy um die *Produktion unserer Geschichte* als Praxis des *Vergegenwärtigens* in und als Ausrichtung eines Sinn-Raums. Ohne die geschichtsphilosophischen Impulse aufzunehmen, soll es hier im Folgenden um die komplexe Beziehung von *Philosophie* und *Polis* gehen. Die *okzidentale Situation* zeige sich in diesem diffizilen Verhältnis, das »mit der ganzen Kraft seiner Verbindung die *Dis-Position des Ursprungs* und ihr Korrelat, das *Miterscheinen*, zugleich *herausstellt* und *entzieht*.« (SPS, S. 51) Das politische Denken des *Abendlandes* setze *Philosophie* und *Polis* in ein

553 So verstanden bekunden die anderen Ursprünge der Welt in ihrer Präsenz zugleich ihre *Anwesenheit* und ihre Distinktion und Distanz. Diese anderen Seienden interessieren uns demnach, sie mach uns neugierig und bekunden ein Entgehen, ein Versäumnis, ein Fehlen, eine Spannung (also eine Spanne, in der Reibung und Druck entstehen, womöglich Widerstand), in der sich wiederum ein Zwischenraum öffne.

554 Das Weltweit-werden im Sinne der *Globalisierung* steht ebenso in dieser Konstellation. Die *Weite* meint eben nicht die universale Vielfalt der Ursprünge, sondern eine spezifische Uniformität, die sich als Gesetz und Wert (als kapitalistische *Äquivalenz*) verallgemeinert.

555 Im französischen Original *retracer*. (Vgl. Nancy [1996], S. 40)

556 Dieses Verbleiben im *Kommen* meine die Positionierung im *Präsens/s*, mithin die beständige Produktion, Konstruktion und Re-/Präsentation der Vergangenheit und Zukunft *aus* und *in* der Gegenwart. Die Bestimmung des Vergangenen und die Möglichkeiten des Zukünftigen, ihre Evidenz, Kausalität und Relevanz, entstammt somit einer Zuweisung des Diesseits. Die Geschichte bezeichne keine *Substanz*, sondern eine *Akzidenz*.

557 Im französischen Original *désassemblant*. (Vgl. Nancy [1996], S. 41)

gegenseitiges Subjektverhältnis: »Die Philosophie als Artikulation des logos ist danach das Subjekt der Polis als Raum dieser Artikulation, während Polis als Versammlung der logikoi als das Subjekt der Philosophie gilt, als Produktion ihres gemeinsamen logos.« (SPS, S. 48) Dabei verweist die Philosophie auf die Polis, auf die Versammlung der *Verständigen*, wie sich die Polis auf die Philosophie, die Form der *Verständigung*, beruft. Es geht Nancy um eine Unterscheidung zweier Ursprünge des *Einen*, die er inform der inneren Qualität der *philosophischen Politik* und dem äußeren Modus der *politischen Philosophie* schematisch gegenüberstellt. Im Postulat des jeweiligen eigenen Ursprungs verdecke sich eine Spannung, so Nancys Vermutung, die als gegenseitige *Herausforderung* präsent bliebe und sich zugleich als indirekte Spur des *Mit-Seins* verstehen ließe. So verweise die *Polis* ebenso auf die *Gemeinschaft* wie auf den *öffentlichen Raum*, also ebenso auf einen Ursprung in der Intimität eines Kollektivs wie auf die Form der *Verständigung*. Ohne in einer dieser Formen aufzugehen, realisiere sich in der *Polis* »*ebenso sehr das An-den-Tag-bringen des Gemeinsam-seins als Dis-Position (Dispersion und Disparität) der Gemeinschaft, die als Interiorität oder in Transzendenz begründet repräsentiert wird.*«⁵⁵⁸ (SPS, S. 49) Philosophie und Polis bezeugten sich gegenseitig ihre eigene Unzulänglichkeit, den Mangel ihrer Begründung des Sozialen. Zugleich gehen mit beiden Aspekten spezifische Annahmen des *kollektiven Einen* einher, mithin Formen des *Ko*.⁵⁵⁹ In der Behauptung des *Einen*, dem Postulat des *Ursprungs*, neige die *philosophische Politik* zu einer *heimlichen Metaphysik*: In der Hypostase ihres *Grunds*, in der Annahme ihrer *kollektiven Identität*, verabsolutiere sich die *Polis*, ohne aber das *Eine*, das *Gemeinsame* oder ihren Ursprung je einzuholen.⁵⁶⁰ Der Gegenbewegung der Auflösung des Grundes, der entgrenzten *Relativität* der *politischen Philosophie*, macht Nancy wiederum den Vorwurf, in Abstraktion und Formalismus abzudriften und sich am Konkreten zu reiben, einem Widerstand des *In-der-Gemeinschaft-Seins* wie des *singulär-pluralen Ursprungs*.⁵⁶¹

558 Der Ursprung der *dis-ponierten* Gemeinschaft ist in beiden Fällen entzogen: Sie hat weder einen inneren noch einen äußeren Grund, weder ein Wesen noch eine konstitutive Quelle.

559 Die zeige sich auch anhand der Konzeptionen einer Gemeinschaft, die ihrer eigenen Konstitution vorangehen müsse (Rousseau), und ihrer absoluten Politisierung, die die *konstitutive Trennung der Dis-Position* konterkarriere und so das ursprüngliche *Gemeinsam-Sein* unrechtmäßig hypostasiiere (Marx). Wir erinnern uns, dass Nancy den Kommunismus nicht als politisches Programm verstanden wissen wollte, sondern als Geste einer Eröffnung des *Gemeinsam-Seins*. Auffällig ist die Trennung zweier Zugänge, dem Denken des Phänomens selbst und einer politisierten Perspektive: Wenn Nancy einerseits die Einheits- und Evidenzsetzungen *philosophischer Politik* als Erschleichung kritisiert, die die eigentlich akzeptierte *Dis-Position* verkannten, und er andererseits zu einer Politik der *Dis-Position* aufruft, einer Annahme der Offenheit, vermischt er dann nicht ebenso die Zugänge? Wenn Nancy daneben die Politik der *Dis-Position* mit der *heutigen* ontologischen Situiertheit begründet, eben weil uns allen die Pluralität ebenso wie das Fehlen jeder Einheit und Gewissheit bewusst sei, dann verbleibt seine Begründung letztlich im *Heutigen* der Lese, ihrer Arbitrarität und Kontingenz. Daraus folgt, dass entweder die ontologische Begründung selbst kontingent und *politisch* willkürlich wird, oder aber das Nancys ontologischer Ausweis dem *Vergangenen* ein *falsches Bewusstsein* unterstellen muss, eben weil sie noch das *Eine*, Ganze oder Heile gesucht haben, obgleich auch ihre ontologische Situation *eigentlich* eine andere Politik erforderte.

560 Die Pluralität der Ursprünge der Welt werde zwar angenommen, im selben Schritt aber zugleich eine Überordnung behauptet, die eine Bestimmung, eine kollektive Besonderung (Klasse, Volk etc.) herausstellt.

561 Auch wenn die Verallgemeinerung sicher diffizil bleibt, scheinen die Konzeptionen Rawls und Habermas Nancys Kritik zu entsprechen.

Infolge der Hypothesen sowohl der *politischen Philosophie* als auch der *philosophischen Politik* ergebe sich die Notwendigkeit eines Neueinsatzes der *prima philosophia*, die ihren Ausgang⁵⁶² nun am und im Denken des *Ko* nehmen müsse. Diese Fundamentalontologie habe sich dem *Mit-Dasein* und dem *singulär Pluralen der Ursprünge* einer mit-geteilten Welt zu widmen: »Dafür muss sie zuallererst denken, wie wir unter uns »wir« sind: Inwiefern die Konsistenz unseres Seins im Gemein-sam-sein liegt, aber wie Letzteres just im »sam« oder im »unter« seiner Verräumlichung besteht.« (SPS, S. 52) Das Mit-Sein sei dabei nicht über und durch andere Instanzen zu fassen, würde diese Objekt-Subjekt-Struktur doch den Fokus verstellen: Vielmehr gelte es, das *im-Gemein-samen-Sein* des *Daseins* in seinem (*An*-)Wesen transitiv zu denken. Kurzum bekunde sich das *Ko* in der und als die *Kommunikation* des *Zwischen-Raum* einer Welt und ihrer Ausrichtung des Sinns.⁵⁶³ Nach Nancy lässt sich das *Mit* also nicht als äußere Eigenschaft, sondern als Form und Struktur des *Daseins* selbst und seiner *Verräumlichung* verstehen: *Unsere Existenz* realisiere sich in ihrer *Mit-Teilung*.⁵⁶⁴ »Anders gesagt, indem sich das Dasein als *Ins-Spiel-bringen des Sinns des Seins* erweist, hat es sich schon vor jeder weiteren Erklärung als *Mitsein* erwiesen. [...] Das Sein wird ins Spiel gebracht als »mit«.« (SPS, S. 53f.) Der *singulär-plurale Zwischen-Raum* bedarf keiner eigenen Substanz oder Qualität: *Wir sind zusammen in einer Welt*, ihren Kontexten, Konturen und Kontakten, ohne dass ihre Ausrichtung des Sinns, ihr gemeinsamer Raum, ihr Netz und Gewebe, in mehr bestünde als der *Mit-Teilung* der Existenz. (Vgl. SPS, S. 54)

Das philosophische Verständnis ordne bis heute das *Mit-Sein* dem *Sein* unter, gleichzeitig bleibe jenes jedoch als *eigentlichstes Problem* präsent.⁵⁶⁵ (Vgl. SPS, S. 61) In dieser Verstellung gerate aus dem Blick, dass das *Sein* *plural* und *singulär* sei, ohne eine Präferenz, ohne ein Erstes: »*Ko-Implikation des Existierens ist das Teilen einer Welt*.« (SPS, S. 58) *Mit* ist kein äußeres Attribut des *Seins*: *Existenz ist Ko-Existenz*.⁵⁶⁶ *Mit-Sein* meine ein *Zusammen-Existieren*, ein *Zu-Mehreren-Sein*, in dem sich die Einzelnen zugleich unterscheiden und im *Zwischen-Raum* einer Welt stehen.⁵⁶⁷ »Es ist auch ein *Besonderes*, aber unter Bedingungen des *pars pro toto*: Das *Singuläre* ist jedes Mal für das Ganze, an seiner Stelle und mit Blick aufes.« (SPS, S. 62) Auch wenn viele Ansätze (Rousseau, Nietzsche, Marx) in diese Richtung wiesen, verblieben diese doch im Denken ausgehend vom *Einen/Anderen*. Das *Mit* meine aber gerade dessen Gleichzeitigkeit, die *Simultanität* der *singulär-pluralen Ko-Existenz*, ihrer *Ko-Implikation*, *Ko-Inzidenz* und *Ko-Präsenz*/s:

562 Am Punkt des *Ausgangs* konvergieren Anfang und Ende.

563 Das *Mit* zeigt sich also nicht im Sprechen von *etwas*, sondern im Sprechen von *etwas*. Inwieweit sich dies Sprechen mit dem Konzept des *literarischen Kommunismus* (DUG, S. 149 -169) verbinden lässt, ob sie korrespondieren oder ineinander aufgehen, kann hier offenbleiben.

564 Wiederum sind beide Aspekte der Teilung zu bedenken: Das *Singuläre* »ist weder »ich« noch »du«, sondern lediglich das *Unterschiedene der Unterscheidung*, das *Diskrete* transcript der *Diskretheit*.« (SPS, S. 62)

565 In den Formen des *Ko*, seinem *Sein* wie seinem Denken, bekundet sich das *Mit*. So bezeichne die Polis weniger eine wie auch geartete *Form von Institution*, »sondern zuerst das *Mit-sein als solches*.« (SPS, S. 61)

566 Nancy (SPS, S. 59) spricht auch von einer *Mit-Wesentlichkeit*: Es gelte, das *Mit als Wesenseigenschaft des Seins* zu denken, »(d)as nichts als *Mit-ein-ander* ist.« (SPS, S. 64)

567 So erkläre sich auch die alleinige *plurale* Verwendung des »*Singulären*« im Lateinischen. (Vgl. SPS, S. 61)

»Mit« ist geteilte Raum-Zeit, ist das Zur-selben-Zeit-am-selben-Ort, das als solches von sich selbst, in sich selbst, abgesondert ist. Es ist das Prinzip der Identität, das augenblicklich vervielfacht ist: Das Sein untersteht gleichzeitig und am gleichen Ort der Verräumlichung einer unbestimmten Pluralität von Singularitäten.« (SPS, S. 64)⁵⁶⁸

In der Gegenwart habe die *okzidentale Situation* in eine *Art Antinomie* geführt: »Einerseits breitet sich eine Welt aus, andererseits stehen wir vor dem Ende der Repräsentationen der Welt.«⁵⁶⁹ (SPS, S. 65) Wie die Welt die Fähigkeit verloren habe, eine Welt zu bilden, könne sich der gemeinsame Raum, die *Polis*, keiner inneren noch äußeren Quellen mehr versichern, sich gründen oder setzen. Mit der Unbestimmtheit der *Gemeinschaft*, dem Fehlen ihrer Identität, Integrität und Authentizität, gehen zugleich Versuche einher, diese *Leere* wieder zu füllen.⁵⁷⁰ Das Entschwinden antezedenter, transzendenter und substantieller Quellen des *Kommunen* und die Auflösung seiner Ordnung (über, unter und neben dem *Nationalen*) wird von einer Rückwendung an überkommene Versicherungen des kollektiven *Einen* begleitet.⁵⁷¹ Im *Un-Grund* scheinen die *Krisen* jedoch kaum überwindbar: Wenn weder ab-

568 Die Ontologie Nancys beansprucht selbst, *Sozialität zu sein*: »In einer solchen Ontologie, die keine »Ontologie der Gesellschaft« im Sinne einer »regionalen Ontologie« ist, sondern die Ontologie selbst als »Sozialität« oder »Soziation«, die ursprünglicher ist als jede »Gesellschaft« (»Sozietät«), jede »Individualität« und jedes »Wesen des Seins«, ist das Sein mit, ist es als das Mit des Seins selbst (das Ko-sein des Seins), so dass das Sein nicht als solches kenntlich gemacht wird (als Sein des Seins), sondern sich setzt, hingibt oder ankommt sich dis-poniert – zum Ereignis wird, Geschichte macht, Welt wird – als sein eigenes singular pluralles Mit.« (SPS, S. 68) Das Sein selbst und sein Sinn stehe im Mit, ohne eine Prädisposition zuzulassen. (Vgl. SPS, S. 67) Mit-sein ist immer *simultan*: Es ist immer *Eins* von Mehreren, *Eines* weder einzeln, noch *einzig*, immer unterschieden und ununterschieden. Die Simultanität offenbare das Mit, die Gleichursprünglichkeit des Singular Pluralen. Das Mit als Bedingung der Ko-Existenz entzöge sich der Präsentation, es sei *weder präsent noch zu präsentieren* (SPS, S. 70). Aus der Ko-Präsenz kommen wir nicht heraus, alle Repräsentationsformen finden im Ko statt. Der Einzelne kann sich im Wir durchaus noch unterscheiden, gleichwohl bleibt er im Kontext der Anderen: »Das Mit ist also die Unterstellung des »sich« im Allgemeinen.« (SPS, S. 71). Das Ko der Existenz erstreckte sich so auf jedwede *Konsistenz, Konstitution und Bewusstsein (conscience)*: »Vor der phänomenologischen Intentionalität und vor der egologischen Konstitution, aber sehr wohl auch vor der dinglichen Konsistenz als solcher gibt es Mitursprünglichkeit entsprechend dem Mit.« (SPS, S. 71)

569 Der Ursprung der *Polis*, ihre Einheit und Einigkeit, kann weder einer inneren noch einer äußeren Quelle entnommen werden: »Einerseits kann es sich nicht mehr um eine einzige Souveränität handeln, andererseits kann es nicht mehr darum gehen, die Gemeinschaft den Dekreten einer Souveränität des Anderen oder den Zwecken einer Geschichte zu unterstellen. Aber es kann auch nicht darum gehen, Sozialität als einen bedauerlichen und unvermeidlichen Unfall, als etwas mehr schlecht als recht zu bewältigendes Zwanghaftes zu behandeln. Gemeinschaft steht nackt da, aber sie drängt sich auf.« (SPS, S. 65)

570 Diese doppelte Bewegung erarbeitet Nancy auch in seinen Arbeiten zur *Gemeinschaft*. In der Offenbarung der gemeinsamen Geburt und des gemeinsamen Todes verweise die Gemeinschaft auf die Existenz außer mir: »Die Gemeinschaft hebt die Endlichkeit, die exponiert, nicht auf. Die Gemeinschaft ist selbst letztlich nur dieses Exponieren, dieses Aussetzen.« (DUG, S. 60) Diese Aussetzung wiederum muss zusammen gedacht werden mit der Einsicht der *entwerkten* Gemeinschaft: Gemeinschaft kann weder einfach gemacht werden noch aus Produkten gewonnen werden, vielmehr entstünde sie in der Unterbrechung, in der Schwebe des *Seins der Singularitäten* (DUG, S. 69f.).

571 Ein Beispiel wäre PEGIDA: Wenn wir diese als Ausdruck einer sozialen wie politischen Verunsicherung lesen, als Symptom der Risiko- oder Prekarisierungsgesellschaft (Beck/Marchart), dann verweist der Protest auf den Zusammenbruch einer vormaligen Einheit, Gewissheit und Vertrautheit, aus dem sich das Bedürfnis einer *Fügung*, einer Versicherung des Wirs und der Welt, speist.

solute Garantien noch souveräne Setzungen kollektive Formen begründen können, wie kann ihre *politische Verräumlichung* noch mehr sein als ein *leeres* Zusammen, ein ortloses *Ko*? Nancy will die *Leere* nicht füllen, aber die Suche nach dem *Einen*, dem Grund und Ursprung des *Ko* auf den unendlichen Prozess der *Eröffnung* des *Kommunen* umlegen und ihr so einen Sinn, eine Form und (Wirk-)Stätte anbieten. Wahrung und Verwirklichung der *Pluralität* verknüpfen sich zugleich mit dem politischen Potential eines Widerstandes gegen jedwede heteronome, äußere *Beherrschung*, ohne dabei in die *Hypostase* einer *kollektiven Identität* zu führen.⁵⁷²

Aktuell sei der politische Raum von zwei Bewegungen geprägt: Im Zuge der *Enträumlichung* der *Dominanz*, also der Verflüssigung der Herrschaft in der kapitalistischen Moderne, werde die *Autonomie* ortlos. Zugleich entstehe im Inneren des *Empire* das Verlangen der Beherrschten nach Emanzipation und Partizipation, nach Aneignung, Anerkennung und Teilhabe. (Vgl. SPS, S. 66) Die Verknüpfung beider Bewegungen verlange zunächst nach einer Bestimmung des Politischen just in seinem *Rückzug*⁵⁷³: »Der Rückzug des Politischen ist die ontologische Entdeckung und Entblößung des Mit-seins.« (SPS, S. 67) Hier gilt es zu trennen: Beschreibt Nancy Tiefenstrukturen unseres *Daseins* oder versucht er sich in einer Auflösung einer wie auch gearteten Spannung der politischen *Wirklichkeit*? Steht Nancy innerhalb der *okzidentalen Akzidenz* und liest dessen Reibungen, oder steht er vor dieser Situation und kann sie kontrollieren? Mit anderen Worten: Gibt es eine *politische* Lösung für die *Sinn-* und *Weltverlorenheit* der Moderne, reicht es hin, die Menschen, Gruppen, Kollektive würden sich dem Widerstand der *Multituden* anschließen und ihre Sinnsuche finde (neuen) Halt? Kurz: Soll das Mit-Sein Analytik oder Programm sein, beides zugleich, neben- oder nacheinander? Wenn Nancy im *Rückzug des Politischen* jede externe Instanz einer Vereinigung, jedes nach- wie vorlaufende *Eine/nde* verabschiedet, dann ist die Konzeption des *Empire* und dessen bipolare Spannung von Ordnung und Widerstand kaum adäquat, führt es doch ihre Einheit auf einen *äußeren* Zwang und den Widerspruch gegenüber einer Hegemonie zurück. Nancy müsste demnach die *Multitude* ohne *Empire* denken, die Emanzipation Leforts ohne die Dominanz: Die Frage ist, ob das halt-, form- und bindungslose *Viele*, dieses *Ko* ohne *tur*, *takt* und *text*, als *politische* Form

Gleichzeitig zeigt sich anhand der negativen Geste der *Destitution*, also der Angst vor..., dass das Gemeinsame, was *islamisch* überformt zu werden droht, selbst unbestimmt ist. Der Konnex des *Abendlandes* kann nur so lange binden wie die Versuche seiner Bestimmung unterbleiben. In dieser Lesart ließe sich Nancys Ansatz durchaus an den Mouffes und Laclaus anschließen.

572 Nancy verweist hier auf den *Empire*-Ansatz von Hardt und Negri (2003, auch 2004), in welchem das Denken der Souveränität und der *Dominanz* umgestellt wird: Es gebe zwei Bewegungen, die Ordnung (des *Einen*) und den Widerstand (der *Vielen*). Jede Einheit, jeden Zweck, Absicht und Sinn entnimmt der Widerstand der Opposition, der Befreiung, dem Kampf gegen Ungleichheit und Hierarchie. So charmant die Romantik der Rebellion auch ist, so bedingt sie doch, und hier verbindet sie sich mit Mouffes *Gegen*-Hegemonie, einen Gegner, dessen Autorität sie negativ bestätigt: Widerstand wächst mit Reibung, Opposition mit Oppression. Die Verschleierung und Zerstreuung der Dominanz des *globalen Empires* behindern zwar die Entstehung und Einigung des Widerstands, dies sei aber eher ein Indiz der Schwäche der Dominanz. Mithin gelte es, auf den Zusammenbruch des *Empire* respektive seiner Wirtschaftsordnung zu warten. Noch *klassischer* ist der Hinweis auf ein obwaltendes *falsches Bewusstsein*, das, um die widerständige *Multitude* zu konstituieren und motivieren, aufgeklärt gehöre.

573 *Rückzug* nicht als Verschwinden, sondern als strenge Vermeidung von Voraussetzungen,

denkbar ist. In was besteht der *Sinn* einer *Kommune* ohne *Sorge*, einer Gemeinschaft ohne Werk, ohne Wirken, ohne Wirklichkeit?

*

Im *Un-Grund* der Moderne verabschiedete sich jede über- oder untergeordnete Garantie des *Einen*, jede Antezedenz, Transzendenz und Substanz. *Unser Ursprung* wird radikal ins *Diesseits* gezogen, ohne Boden, ohne Halt, ohne Heil. Gerade weil jede Versicherung des *Einen* verloren ist, sind wir, ist unser *Sinn* und unsere *Welt*, unsere *Schöpfung*: Der einzige *Grund* besteht in der unendlichen Bewegung einer *Gründung*, in einem *Werden* ohne Anfang und Ende. Aus der Ungewissheit folgt somit weniger eine Ohnmacht denn die Aufgabe der gemeinsamen Öffnung: Nur in dieser *Annahme* ihrer unbedingten Offenheit vermag es die Moderne, *Sinn*, Form und Halt zu finden.⁵⁷⁴ Wiederum in Anlehnung an ein erweitertes Verständnis des *Kommunismus* plädiert Nancy für eine genuine Aneignung der *Kommune* als *Stätte* gemeinsamer Gestalt/ung: »Es geht darum, Herrschaft im Allgemeinen durch eine geteilte Souveränität zu ersetzen, die eine von allen und dabei zugleich die eines jeden ist – aber als begriffene Souveränität. Eben nicht als Ausübung von Macht und Herrschaft, sondern als eine Praxis des Sinns.« (SPS, S. 73) Die Konstitution des mit-geteilten *Raums* kann keiner externen Instanz überantwortet werden, sondern ist eine Forderung an den Menschen selbst, an sein Da- und Mit-Sein. Zugleich stellt sich die Frage der *politischen* Qualität im engeren Sinne, die von dieser *Praxis des Sinns* übernommen werden soll.

Infolge der Prävalenz der *Gesellschaft* und dessen Primat der Individualität sei der Horizont des *Kommunen* in den Hintergrund getreten. In den Fehlstellen *gesellschaftlicher* (Selbst-)Beschreibung und Begründung und in dem emergenten Potential des Singulären offenbare sich jedoch eine ebenso latente wie penetrante Präsenz des *Ko*: »Das »Mit« wird bloßgestellt als Kategorie, die noch keinen Status und Gebrauch hat, aus der aber letztlich alles resultiert, was uns zu denken gibt – und alles, was »Uns« denken lässt.« (SPS, S. 74) Im gesellschaftlichen Verständnis des *Sozialen* bleibe das *Mit* in seinem Fehlen präsent und schränke zugleich die Versuche gesellschaftlicher Rezeption und Konstruktion ein, dementiere es doch den Anspruch totaler Kontrolle und die Möglichkeit der Einnahme einer Position *über* dem Sozialen.⁵⁷⁵ Allerdings könne der Gesellschaft nicht einfach eine

574 Diese unbedingte Aussetzung in den *Un-Grund* greife auch auf die Selbstgewissheit des *Abendlandes* aus: Der Berufung politischer Projekte auf den universalen Horizont der *Menschenrechte* gehe weder eine höhere Wahrheit oder tiefere Einsicht zuvor noch liege ihr ein Gesetz der Geschichte oder ein Wesen des Menschen zugrunde, vielmehr sei sie selbst als eine willentliche Setzung, eine politische Programmatik, zu verstehen. In anderen Worten ist die *Würde des Menschen* kein *absoluter* Fakt, dessen unbedingte Geltung plötzlich offenbar wurde, sondern *unser Projekt*, für das Wir uns entschieden haben und das *Wir* ins Werk setzen.

575 Sowohl in der assoziativen Vereinigung kommunikativen Kooperierens als auch im antagonistisch-dissoziativen Horizont kollektiver Konfliktaustragung wird ein Kontext angenommen, als Verständigung und als Streit. Der Hinweis der Konflikttheorie, weit weniger anspruchsvoll in der Voraussetzung gesellschaftlicher Einheit zu sein und die Dispersion der *Dissense* zu akzeptieren, verschiebt nur die angenommene *Übereinstimmung*, ohne sie aber zu eliminieren. Das Gegenmodell müsste sich der Annahme gesellschaftlichen Zusammenhalts enthalten, ohne Einrichtung positiver oder negativer Bezüge. Letztlich müsste auf den Begriff der Gesellschaft verzichtet werden, weil Konflikte durch, über, unter usw. der *Vielen* verlaufen, mithin sich kein *Ko* mit einem Streit,

Gemeinschaft entgegengesetzt werden: Beide Modi des Sozialen entspringen dem und im Mit und sind zugleich korrelativ verschränkt.⁵⁷⁶ In dieser Perspektive ist von der politisch-ideologischen auf die fundamental-ontologische Ebene zurückzutreten und Gesellschaft und Gemeinschaft als distinkte Formen und Formate des Sozialen zu denken, als Eröffnungen des Mit-Seins.⁵⁷⁷

Nancy geht zunächst dem *Abwesen* der Gemeinschaft im Selbstverständnis der Moderne nach: Im Fokus steht dabei die Frage, welche Konsequenzen sich aus ihrer Absenz für die Form und den Raum der Ko-Existenz, die Selbstrepräsentation des Sozialen und deren Inanspruchnahme von *Zugehörigkeit* und *Eigenschaft* ergeben. Im *Rückzug des Politischen und des Religiösen* aus dem ideellen Fundus der Moderne habe die Gemeinschaft ihren Status und ihr Potential der Begründung und Garantie des *Einen* verloren.⁵⁷⁸ Das *Kommune* könne weder einen gemeinsamen Ursprung versichern noch eine Identität des Sozialen ausweisen und weder als Ort, Form oder Raum des *Ko* noch der *kollektiven Autonomie*, als Stätte kommunaler *Schöpfung*, dienen.⁵⁷⁹ Auch wenn die Gemeinschaft in der Geste der Einholung kollektiver Originalität und Identität der Ungewissheit der Moderne widerstrebt, bleibt sie nach Nancy als genuine Form des Mit-Seins und der gesellschaftlichen Selbstrepräsentation konstitutiv.⁵⁸⁰ Zugleich darf diese Relevanz nicht zu einer Rückwendung an obsoletere Formen der Gemeinschaft (*Volk, Rasse, Heimat*) verleiten. Nancy geht es hier weniger um den Verlust der Gemeinschaft als um die Frage, welche Folgen ihr *Fehlen* für das Verständnis und die Ordnung des *Zusammen-Seins* hat. So löse sich der Raum des *Kommunen* in zwei simultanen Bewegungen auf: »*Einerseits zieht sich das Theologisch-Politische ins Element des Rechts zurück, anderseits in eine schwindelerregende Selbst-Repräsentation, die nicht mehr auf einen Ursprung verweist, sondern auf die Leere ihrer Spiegelung.*« (SPS, S. 81) Im Recht werde die politische Ordnung zu einem *Werk ohne Autor*, in dem sich die Praxis und das Prinzip des Politischen voneinander trennen: Das Gesetz genüge sich einerseits in seiner *formal-abstrakten* Anwendung, dem reinen Ordnen ohne

einer Streitart, den Streitenden oder dem Strittigem in Deckung bringen ließe. Entweder wird also ein Kontext eingeführt, der dem Streit vorangeht, oder aber Streit wird konsequent fraktal und jede Annahme seiner Ordnung verworfen.

- 576 Sich der *Simultantität* des *gemeinsamen Erscheinens* zu nähern meint eben nicht, dem einfachen Singulären ein einfaches Plurales entgegen zu stellen, eine Identität durch die andere zu tauschen, sondern vielmehr zunächst die Einsicht zu gewinnen, das sowohl des Plurale wie das Singuläre sich nur im *Mit* verstehen lassen, eingelassen in eine Welt, deren *Wesen* und Kontext durch die *Ko-Existenz* geprägt wird. (Vgl. SPS, S. 76) Entitäten, seien es individuelle oder kollektive, müssen als *mit-ursprünglich* verstanden werden.
- 577 Dies meint keine Entscheidung zwischen Gesellschaft und Gemeinschaft, sondern die Eröffnung ihrer Eigenart.
- 578 »*Der Rückzug des Politischen und des Religiösen – oder des Theologisch-Politischen – bedeutet nichts Geringeres als den Rückzug einer Gestalt der Gemeinschaft aus jedem Raum, jeder Instanz und jeder Projektionsfläche.*« (SPS, S. 81)
- 579 Hier stellt sich wieder die Frage, aus welcher Position diese Unmöglichkeit postuliert wird.
- 580 Die Verweise auf ein Früher, auf ein Damals mit Traditionen, Solidarität, Gewohnen und Gewöhnlichen, Heimat usw. konstituieren in der Behauptung des Verlusts überhaupt erst das Verlorene. Das Vergangene steht im *Präsens/z*. Zugleich ist das Versprechen der Gemeinschaft damit ebenso wenig obsolet: Die *Autorität* der Gemeinschaft bedarf (und bedurfte) nie einer *echten* Gemeinschaft, sondern nur des Glaubens, seiner Annahme.

externen Sinn, und leite seine Autorität andererseits aus einer ihm fremden, ihm äußeren Auftrag her, dessen Quelle sich selbst der *Repräsentation* im Recht verweigere.⁵⁸¹ Der *Sinn* des Gesetzes verliere sich in seiner *Absolution*: Wenn eine *Theologie* das Entrückte noch symbolisch einzuholen vermochte, breche diese Verbindung in einer atheologischen Ordnung ab. Das *Gesetz* verschleierte seinen Ursprung, hypostasiierte sich und werde *repressiv*.⁵⁸² Im Recht werde das *Ko* letztlich zu einer *leeren Kontur*. Die zweite Seite des Rückzugs gehe mit der kapitalistischen *Globalisierung* einher, die alles *Transzendente und Konkrete absorbiere*, als losgelöstes Spiel von Spiegel/ungen darstelle und sich als konsumistische *Gesellschaft des Spektakels* inszeniere.⁵⁸³ Alles Soziale, alle Formen des *Mit* werden durch die Tauschbarkeitslogik einer absoluten *Äquivalenz* überformt: Weil das *Ko* auf nichts mehr verweise und so jede Möglichkeit einer Bestimmung abhanden käme, könne nichts mehr *eigenen Sinn* machen.⁵⁸⁴ Die *Gesellschaft* reduziere sich nach diesem Verständnis auf eine grundlose *Repräsentation* ihrer selbst: Ihre unbedingte Relativität gehe mit der Abstraktion und dem Formalismus sozialer Zusammenhänge und Beziehungen einher.⁵⁸⁵

-
- 581 Praxis und Prinzip des Rechts treten auseinander. Wir erinnern uns an Habermas Doppelbestimmung: Das Recht als Ordnungsinstanz und das Recht als souveränen Selbstsetzungsakt.
- 582 Das Kontingente verliert infolge des Postulats einer Alternativlosigkeit, der Faktizität, seinen politischen Status, also die Möglichkeit seiner Bestimmung. Diese Objektivierung unterdrückt Ambitionen politischer Aneignung.
- 583 »Weder der ANDERE noch die Anderen, sondern ein plural Singuläres, dessen Übernahme durch seine Neugier auf sich selbst erfolgt, und zwar in einer verallgemeinerten Äquivalenz aller Selbstrepräsentationen, die es sich zur Konsumption überlässt.« (SPS, S. 83)
- 584 In einer *theologischen* Perspektive entzöge sich das Recht der Verfügung des Ursprungs der Gesetzgebung im Sakralen, im Absoluten. In einer *atheologischen* Perspektive wiederum bleibe die Distanzierung erhalten, obgleich sich das Gesetz als Gesetzes präsentiert. Nancy will nun dieser entzogenen Sphäre einen Blick auf den *Ursprung des Rechts im rechtlos Rechten* begegnen. Dies sei nötig, da es einen Unterschied mache, das Recht ohne Ontologie in seinem reinen Wirken zu begründen oder zu einem Verständnis zu gelangen, nachdem die Deduktion des Rechts nur bis zu einem bestimmten Punkt möglich sei. Es ist also die Frage, ob sich die Prinzipienlosigkeit aus sich selbst begründet oder als Hemmnis des Erkenntniszugangs betrachtet werde: In dem einen Fall werden Prinzipien geleugnet, in dem anderen Fall werden sie in ihrer Unerkennbarkeit bestätigt.
- 585 Die klassische Kritik an dieser modernen Warengesellschaft, sei es wissenschaftliche oder künstlerische (Marx und die Situationisten), reproduziere unter der Hand deren Postulat und verstelle die gesellschaftliche Selbstwahrnehmung: »Der *Situationalismus* begriff derart, dass die »Humanwissenschaften« dort angelangt sind, wo sie diese Selbst-Symbolisierung der Gesellschaft konstituieren, die in Wirklichkeit keine Symbolisierung ist, sondern nur eine Repräsentation ihrer selbst.« (SPS, S. 85) Wenn die *Ko-Existenz* so verstanden werde, dass sie symbolisch sei und auf nichts verweise, dann könne sich weder eine Existenz ausdrücken noch Sein Sinn haben: Es sei aber gerade die *Ko-Existenz*, in der Welt und Sinn mit-ursprünglich sind, und diese ginge infolge der Aufteilung in zwei Sphären, eben die des Theaters und die der Wirklichkeit, jedem Zugang verloren. (Vgl. SPS, S. 86) Der marxistischen Kritik spricht Nancy zumindest eine intuitive Richtigkeit in der Absicht zu, auch wenn sie sich dann verunklare: »Es war die Intuition der sich selbst exponierten Gesellschaft, die sich ihr Gesellschaftlich-sein selbst, ohne einen anderen Horizont als dieses, bestätigte – sprich ohne Horizont des Sinns, auf den sich das Zusammen-sein als solches beziehen ließe, ohne Instanz der Kom-Position für seine lebendig und nackt ausgebreitete Dis-Position.« (SPS, S. 87) Der Äußerlichkeit der Gesellschaft fehle ein Horizont des *Mit*.

Theorie und Praxis einer Kritik an diesen Verhältnissen dürfe sich weder vom *Anderen* noch vom *Gleichen* vereinnahmen lassen.⁵⁸⁶

Ohne dem *Gemein-sam-Sein* eine Ordnung, einen Grund oder ein Gesetz voranzustellen und ohne der Gesellschaft oder Gemeinschaft ein Privileg einzuräumen, muss sich die Ontologie des *Ko* mit der Beobachtung seines *Anwesen* begnügen: Die *Inszenierung der Miterscheinung* dürfe das *Wir* nicht zu einem *Objekt* machen.⁵⁸⁷ (Vgl. SPS, S. 112) Der *Sinn des Mit-Seins* sei folglich

»dem Mit selbst zu geben, und dies insgesamt in einem »Mit-Sinn-Machen« (in einer Praxis des Mit-Sinns), in dem sich der Gegensatz eines Sinns (Horizont. Geschichte, Gemeinschaft) und eines einfachen »Mit« (Verräumlichung, Äußerlichkeit, Dis-Paratheit) vermischen und brechen würde.« (SPS, S. 91)

Die Ausrichtung des Sinnraums einer Welt verlangt einen Zugang zugleich *im* und *aus* dem *Mit*, der zugleich gegenüber den *koinzidenten* Strukturen des Mit-Daseins sensibel bleibt.⁵⁸⁸ (Vgl. SPS, S. 94) Das *Zusammen-Sein* ist demgemäß nur in seinem Band, seiner *Bindung* zu denken: Weder hätte das Mit-Dasein eine äußere Quelle seiner Einheit noch eine innere Qualität, die die Verbindung begründe, vielmehr (ent-)stehe es in und als Ein- und Ausrichtung eines mit-geteilten *Zwischen-Raums*. (Vgl. SPS, S. 96) Dabei schwanke die Relation des *Ko* zwischen einer Gruppenbildung separater Glieder und einer emergenten Totalität, zwischen einer *äußeren* und einer *inneren* Verbindung: Das *Zusammen* stehe genau zwischen den beiden Bedeutungen, ohne eines von beiden oder nichts zu sein.⁵⁸⁹ (Vgl. SPS, S. 97) *Zusammen-Sein* meine die Verbindung des *Singulär Pluralen*, ihren Übergang: *Mit* ist kein äußeres Attribut des *Seins*, sondern die »*innere, immanente Bedingung der Präsentation im Allgemeinen*« (SPS, S. 100), das *Anwesen* der *Ko-Präsenz/s*.⁵⁹⁰ Das *Wir* des Mit-Daseins sei weder ein fixes Subjekt noch eine allgemeine Re-

586 Auch die Kritik der beiden Pole ist nach Nancy eine Überschreitung der Ontologie des *Anderen* und des *Gleichen* eingeschrieben, was sowohl ihre Theorie wie ihre Praxis beträfe: »*Sie [Gemeint ist die Kritik einer Überbetonung des Gesellschaftlichen – TB] braucht eine Ontologie des Mit-ein-ander-seins, und diese Ontologie muss die Sphären der »Natur« und der »Geschichte«, des »Menschlichen« und des »Nichts-Menschlichen« zusammen tragen, sie muss eine Ontologie für die Welt sein, für alle, wenn ich so sagen darf, für einen jeden und die Welt »als Totalität«, und nichts als für die ganze Welt, wo dies doch alles ist, was es gibt (aber so gibt es alles).*« (SPS, S. 89)

587 Die weiterführende Frage ist, wie sich die Verknüpfung des Verweisungszusammenhangs und der politisch-sozialen Identitäts- und Einheitsstiftung denken lässt: Liegen sie auf einer Ebene, reiben sie sich, stoßen sie sich ab?

588 Die Koinzidenz meine das Mit-Sein, die Mit-Teilung und Mit-Erscheinung in einer simultanen Gegenwart: »*Sie müssen sich teilen, sie müssen sie als die »selbe Raum-Zeit« »symbolisieren«, ohne dies gäbe es weder Raum noch Zeit.*« (SPS, S. 98) Das *Mit* ist mithin weltbildend im grundlegenden Sinn: »*Was nicht zusammen ist, befindet sich in der Ort- und Zeitlosigkeit des Nicht-seins.*« (SPS, S. 99) Für Erläuterungen zum Symbolischen siehe SPS, S. 95f.

589 *Zusammen* könne nicht als Substantiv verstanden werden, würde es so in Richtung der äußerlichen Bedeutung gezogen werden. Vielmehr sei es *adverbial* zu verstehen: »*Wie alle Adverbien modifiziert oder modalisiert es das Verb: Aber die Modalisierung ist hier wesentlich oder ursprünglich. Das Sein ist zusammen, und es ist nicht ein Zusammen.*« (SPS, S. 98)

590 Das *gemeinsame Erscheinen* muss nun ebenso vom *Mit* aus gedacht werden. Nancy beschreibt dieses als *Innerlichkeit ohne Inneres*: »*Folglich das cum einer Miterscheinung, worin wir in der Tat lediglich*

lation, sondern bezeichne eine Form der *Mit-Teilung* einer *simultanen Raum-Zeit*, eine gemeinsame *Gegenwart*.⁵⁹¹ Gerade weil das *Wir* dabei zwischen Kohärenz und Dispersion oszilliere, eröffne es den kollektiven *Zusammenhang* eines gemeinsamen Daseins in und als die *Pluralität* singularer Modalitäten:

»Jedes Mal wird so eine Bühne präsentiert, auf der mehrere »ich« sagen können, jeder für sich und jeder, wenn er an er Reihe ist. »Wir« ist jedoch weder Addition noch Nebeneinander dieser »ich«. Keiner kann sich bezeichnen, wenn er nicht eine Raum-Zeit der »Selbstreferentialität« im Allgemeinen hat.« (SPS, S. 105)

Wir *erscheinen* zusammen als singuläre *Male*, Modi und Momente einer pluralen *Welt*, nie eines ohne das andere: »Das »Jedes Mal« impliziert genau gleichzeitig die Diskretion des »jeder einzeln« und die Simultanität »jedes einzelnen«.« (Ebd.) Diesen Erscheinungsraum unseres Daseins beschreibt Nancy als die Bühne des »*Theaters der Welt*« (Descartes), auf der sich die *Pluralität* in einer räumlich-zeitlichen Verteilung von *Singularitäten* präsentiere. Die Bühne bilde das Forum des singulär-pluralen *Anwesens* und präge die Formen und Formate der Subjektivität: Das Einzelne verbleibe in der Ausrichtung des *Ko*, immer *eines unter uns*, eines aus dem Ganzen. »Das *Sein* gibt sich singulär plural und verpflichtet sich so selbst als zu seiner Bühne. Wir präsentieren uns ein-ander als »ich«, ebenso wie »ich« sich uns jedes Mal ein-ander als »uns« präsentiert.« (SPS, S. 106.) Das *Spektakel*⁵⁹² der *Ko-Präsenz/s* meine dementsprechend, *gleichzeitig sich und ein-ander zu erscheinen*.⁵⁹³ Ohne einen Grund steht die *Erschei-*

gemeinsam mit-ein-ander, die einen mit den anderen, und vor keiner anderen Instanz als vor diesem »Mit« selbst erscheinen, dessen Sinn sich uns augenblicklich in der Bedeutungslosigkeit, Äußerlichkeit, unorganischen, empirischen und aleatorischen Inkonsistenz des seinen, schlichten »Mit« aufzulösen scheint.« (SPS, S. 101) Auch wenn sich der Verweis auf das *Mit* *banal* ausnehme, setzt Nancy seinen Zugang konsequent dem *Sein* im *Mit* aus: Er fasst sein Programm nicht als *Wiederaneignung* des *Mit*, sondern als *Mit* der *Wiederaneignung* (SPS, S. 103). »Ob man will oder nicht, was stets vorhergeht und was deshalb auch das unverdenklichste Ereignis schafft, ist, wenn nicht das *Kommune*, so doch das *cum*, aus dem ebensowohl das *contra* wie der *comes* [in einer Fußnote als der *Mitgehende*, der *Gefährte* ausgewiesen – TB] entspringt und das bei weitem jeder Frage von *Kommunität*. Je sogar von *Kopulation*, *Konjunktion* oder *Konversation* vorhergeht.« (Nancy 2016c, S. 150f.)

591 Zugleich bleiben beide Momente aktiv: »Deshalb gibt es im Übrigen kein universelles »Wir«: Aber einerseits sagt man »wir« jedes Mal von irgendeiner Konfiguration, einer Gruppe oder von einem Netz, sei es groß oder klein, und andererseits sagen »wir« »wir« für alle, das heißt in Wahrheit auch für die *Ko-Existenz*, die stumm und ohne »Wir« des ganzen Universums ist, Dinge, Tiere und Leute.« (SPS, S. 119f.)

592 *Spektakel* ist im Französischen der Obergriff für Schauspiel, Theaterstück, Film, aber auch *Spektakel* im üblichen deutschen Sinn. (Vgl. SPS, S. 106f., Fn. 52) Nancy scheint hier auf die *gesellschaftliche* Erscheinungsweise Bezug zu nehmen, also einen Raum der Öffentlichkeit, des Auftretens und der gegenseitigen Rezeption. Offenkundig ist die Referenz auf Debord (1996) und sein Hauptwerk. Schon an einer Stelle verwies Nancy auf die *Internationalen Situationisten*, die ebenso in diesem Zusammenhang stehen. Eine Verortung der Letzteren zwischen Politik und Kunst bietet ein Sammelband Ohrts (2000).

593 Die *Kritik* des *Spektakels* setzt nach Nancy eine problematische Distinktion voraus: Die Trennung in ein *gutes Spektakel*, welches sich auf das Innerlichkeit, den unverfügbaren Ursprung usw. beziehe, und ein *schlechtes Spektakel*, welches egoistisches, äußerliches Interessenbestreben verabsolutiere, würde die Verschränkung beider verunklaren. Die Trennung einer inneren und einer äußeren Quelle, einer *wahren Identität* und einer *entfremdenden Überformung*, führe letztlich nicht weiter. In der Moderne könne nicht mehr davon ausgegangen werden, dass sich *eine* Gesellschaft *ihr* Spek-

nung des Singulären, ihre Besonderung, Verwirklichung und Wahrnehmung, im Zwischen-Raum der Ko-Existenz.⁵⁹⁴ Letztlich ließe sich die *Soziation* als ein unabschließbarer Versuch begreifen, »die Ordnung eines Kommens zur Präsenz als zusammengefügt, ko-incidentes und kon-kurrierendes, simultanes und gegenseitiges Kommen.«⁵⁹⁵ (SPS, S. 109) Das *gemeinsame Erscheinen* verbleibe ebenso immer *im Werden*, nie *da*, verfügbar oder vollständig, wie sich die Form des *Sozialen* als ein *infiniter*, imperfekter Prozess seiner Einrichtung ausnimmt, als unendliche *Bindung* und *Beziehung* des Ko.⁵⁹⁶

*

Hier ist weder der Ort, die Fundamentalontologie Nancys weiter auszubreiten noch ihr auf ihrem eigenen Felde zu begegnen.⁵⁹⁷ Wenn Nancy das Sein als *Mit-Dasein* herausarbeitet, als das *Mit-Erscheinen* in der *Sinntotalität* einer *mit-geteilten Welt*, muss sich uns die Frage nach dem *Konsens* anders stellen, bzw. an einer anderen Stelle ansetzen: Es kann nun nicht mehr die Frage sein, wie sich politische Ordnungen *begründen*, ihre Legitimität einholen oder ihre Prozesse der Willensbildung ablaufen, weder in Hinsicht der Wohlordnung noch der Effizienz oder Stabilität. Nancy geht es eher um ein Verständnis unseres *Zusammen-Seins*, in dem er ebenso Formen und Formate des Ko wie die Ausrichtung des *Sinns* nachzeichnet. Wie aber prägen die Kontexte und *Konsense* unserer Ko-Existenz unsere politische Ordnung, unsere *Konstitution*? Wie stehen unser *Mit-Sein*, *Mit-Erscheinen* und *Mit-Teilung* mit den Formen der Politik, der Autonomie und Partizipation, in Verbindung? Ist das *Wir*, das eine Welt teilt, belastbar? Wie lässt sich *unser Raum* bestimmen, wie macht Demokratie *Sinn*, wann erfahren wir uns als *Mit-Teilende*? Kann die *Stätte der Kommune* als *Öffnung pluraler Ursprünge* angeeignet werden, oder als Ort der *Mit-Bestimmung* und *Mit-Sprache* und Form des *gemeinsamen Erscheinens* dienen? In der Folge

takel gebe, vielmehr werde die Subjekt-Objekt-Beziehung durch eine *immanente Nicht-Präsenz* der *Repräsentation* als *Subjekt* abgelöst.

- 594 »Mit-erscheinen ist nicht »sich erscheinen«: ist nicht heraustreten aus einem An-sich-sein, im sich den anderen zu nähern, noch um auf die Welt zu kommen. Es ist Sein in der Simultanität des Mit-seins, worin es kein »an sich« gibt, das nicht unmittelbar »mit« wäre.« (SPS, S. 108)
- 595 Auch: »In dieser Hinsicht weiß sich jede Gesellschaft konstituiert in der Nicht-Immanenz der Miterscheinung.« (SPS, S. 110) Wissen meine aber nicht Wissen, sondern eine *szenographische Praxis*, also einen Hinweis.
- 596 »Das Selbstsein der »Gesellschaft« ist das Netz und das gegenseitig aufeinander Verwiesensein der Ko-Existenz, das heißt der Ko-Existenzen. Deshalb gibt sich jede Gesellschaft ihr Spektakel und gibt sich als Spektakel, in welchen Formen es auch immer sein mag.« (SPS, S. 110) Mit dem *Geben* wird eine *Objektivität* angedeutet, die Nancys Verständnis eigentlich zu wider läuft. Die Frage ist dann, wie die Gesellschaft mit ihrer *Inszenierung* korreliert, wie sie ihren Selbstbezug einrichtet und dessen Wahrheit bewertet.
- 597 So lassen wir unter anderem Nancys Bestimmung des *Maßes des Mit* außen vor. Verwiesen sei hierbei noch auf die Arbeit »Das Mit-sein des Da-seins.« (Nancy 2012), die das »Singular Plural Sein« ergänzt, und einen anderen Aufsatz zum *cum im nackten Denken* (Nancy 2014, S. 141 – 149).

wollen wir uns anderen Ausführungen Nancys widmen in der Hoffnung, gerade diese Potentiale *des Politischen* auszuleuchten.⁵⁹⁸

3.4 Zugänge zum Politischen

Auch wenn es in den bisherigen Ausführungen bereits immer mitschwang, soll nun das politische Denken Nancys dezidiert im Fokus stehen. Neben der *Souveränität* ist dabei der *Wahrheit* der Demokratie und der *Aufgabe* demokratischer Politik nachzugehen. Zuletzt gilt es, den *Kontext unseres politischen Sinnraums* darzulegen.

3.4.1 Das Denken der Souveränität

Die *Souveränität* bezeichne ein absolutes Höchstes, das in keiner Verbindung zu anderem stehe und sich durch einen reinen Selbstbezug auszeichne:

»Souverän ist das Existierende, das von nichts abhängt – von keiner Zweckmäßigkeit und keiner Produktions- oder Untertänigkeitsordnung, sei es von der Seite des Agens oder der Seite des Patiens, von der Seite der Ursache oder von der Seite der Wirkung. Weil der Souverän von nichts abhängig ist, ist er ganz und gar auf sich selbst gestellt, vor allem insofern »er selbst« dem Nichts weder vorausgeht noch es gründet, sondern das Nichts ist, das Dings selbst, an dem er hängt.« (ENS, S. 135)

Infolge ihrer transzendenten Implikationen ließe sich Souveränität nicht als ein rein säkularer Begriff fassen: Das Höchste meine kein Verhältnis, keinen Grad, sondern eine *Substanz*, das *Sein als Erhöhtes* (ENS, S. 123).⁵⁹⁹ Auch wenn sie eine Höhe anzeige, bezeichne die Souveränität keine Relation von Dimensionen, sondern eine Distinktion: »*Er geht nicht aus der Gegenüberstellung von hoch und tief hervor, sondern eher aus der Differenz zwischen der Höhe und dem, was weder Höhe noch Tiefe hat (altus hat beide Bedeutungen).*« (ENS, S. 125) Der *Grund* der Souveränität, ihr Ursprung und ihre Autorität, könne nur ihr selbst entnommen werden.⁶⁰⁰ (Vgl. ENS, S. 127) Das *Subjekt der Souveränität* ließe sich auf zwei Weisen verstehen, entweder als der *Unterworfenen* (Monarchie) oder der *Urheber* (Demokratie)

598 Für das Verständnis *unseres Daseins* bietet sich zudem die Erweiterung um andere Ontologien, also Organisationen der Wirklichkeit, an, zum Beispiel die lesenswerte anthropologische Studie Descolas (2013).

599 Der *Suzerän* ist nach Nancy (ENS, S. 126f.) ein dem *Souverän* verwandter (Rechts-)Begriff, welcher das *Höchste* in einem Abhängigkeitsverhältnis meine. Durch die Verknüpfung, die Einrichtung einer gegenseitigen Verpflichtung von Lehnsherren und Vasallen verliere der *Suzeränitätsbegriff* den Horizont des *absoluten* Superlativs. Inwieweit nun die Loslösung und Überhöhung der *Souveränität* selbst noch eine (Ver-)Bindung behält oder nicht, ist eine andere Frage. (Vgl. ENS, S. 131 – 135)

600 Der unbedingte Selbstbezug bezeuge sich auch daran, dass es in diesem Denken nur noch *Untertanen*, aber keine *Lehnstreue* mehr gebe. Die Frage wäre aber, ob die Autorität im gleichen Maße wie die Macht von der Selbstsetzung der Souveränität eingehegt werden kann. Fußt, mit anderen Worten, ihre Autorität nur auf ihrer permanenten Aktualisierung? Führt nicht die konstitutive *Autorisierung* zurück zu einer Bindung?

der *Autorität*: Beide Auslegungen, *genitivus* und *objektivus*, stünden in Bezug zum Denken der *Konstitution* politisch-sozialer Ordnung.⁶⁰¹

»Diese Ausübung [gemeint die Ausübung der Souveränität selbst – TB] ist nichts anderes als die Errichtung des Staates und seines Gesetzes, oder des Gesetzes, das einen Staat (aus-)macht. Sie setzt voraus, daß nichts ihr vorausgeht oder sie überragt, daß keine Autorität noch Gründungskraft je vor ihr ausgeübt wurde.« (ENS, S. 128)

Da es kein Außerhalb der Souveränität gebe, fielen in ihr Prinzip und Konstitution, *Gründung* und *Grund*, *Setzung* und *Gesetz*, zusammen: »Er [der Souverän – TB] muß sie [die Souveränität – TB] *konstituieren und somit sich selbst als Souverän konstituieren*.« (ENS, S. 129) Seine (Selbst-) *Instituierung* will ewig sein, uneingeschränkt gültig für jeden Raum und alle Zeit, und muss infolge der stetigen Notwendigkeit, sich selbst zu setzen (einzugreifen, (sich) zu bestimmen), zugleich konkret, adaptiv und disponibel bleiben: Diese gespannte Anlage der Souveränität zwischen einem emergenten Potential und dem Status einer Ordnung sei irreduzibel. (Vgl. ENS, S. 130)

Im Aufkommen der (modernen) Demokratie zeichnet Nancy eine Umstellung im Status der Souveränität nach: Während die Monarchen noch auf *absolute* Garantien ihrer Autorität verweisen konnten, mussten sich Postulate der Volkssouveränität aus sich selbst begründen und bestimmen.⁶⁰² Zugleich wurde die Gründung, Gestaltung und Autorisierung zum Auftrag des souveränen *Demos*, den es keiner anderen Instanz überantworten könne: »Das souveräne Volk ist das Volk der Menschen, die sich in jeder Hinsicht gegenseitig zu Subjekten machen: nämlich als Selbstbezug im wechselseitigen Verhältnis aller und als Unterordnung aller unter diesen Bezug.« (Ebd.) Die Unentschiedenheit des Spiels zwischen dem *Einen* und dem *Vielen* und zwischen den *Rollen des Urhebers und Adressaten*⁶⁰³ führte zur *unendlichen Aufgabe* der Versicherung und Bestimmung des *Selbst* der Souveräne, der *kollektiven Identität* des *Demos* und dessen Autorität. Gleichzeitig sei die Souveränität wesentlich der Verfügung des Souveräns entzogen, verweigere sie sich doch der Aneignung und Einbindung: Im Versuch ihrer Verwirklichung entgleite die Souveränität und positioniere sich über bzw. unter dem Gesetzten. Jede Unterbrechung, jeder Halt ihrer Bewegung des *Gründens* setze sie in ein Außen, das zu einem Hemmnis ihrer souveränen Ambition und zu einem *Objekt* ihrer Emanzipation, Innovation und Transgression werde. (Vgl. ENS, S. 135) Die Souveränität könne sich nicht definieren, stehe sie doch vor der permanenten Aufgabe, sich selbst (neu) zu (be-)gründen und zu bestimmen. Im Moment der *Machtausübung* trete der Souverän in Distanz zur Souveränität, zugleich nehme der Souverän die Souveränität in Hinsicht seiner Macht in Anspruch und setze sich in eine Position über dem Gesetz/ten.⁶⁰⁴ Der Souverän steht unentschieden zwischen seiner *Macht* und seinem *Machen* (*Werk*). Die Souveränität des

601 Die von Nancy beanspruchte Bruchlosigkeit zwischen diesen beiden Subjektformen kann indes bezweifelt werden, ist doch die Relation einmal eine äußere, das andere Mal eine innere.

602 Diese *Einsetzung* wurde in demokratietheoretischem Denken unter anderem inform vertragstheoretischer Grundlegungen von Gesellschaften verhandelt.

603 Diese Differenzierung Habermas' trifft das Problem, weshalb wir auf sie referieren.

604 Diese Situation der Aufhebung der Gesetze bezeichnet Nancy als *Ausnahmezustand*. Ferner verweist Nancy auf die *politische Theologie* Carl Schmitts (1996 [Original von 1922]). Zur Einordnung

Volkes entspringe wiederum einer reinen Emergenz, der nichts zuvorgehe: »Nichts zu sein oder auf nichts gegründet zu sein, bedeutet nicht, nichts zu vermögen: es bedeutet, die Macht durch dieses nichts zu gründen und zu bemessen, dieses nichts, welches die Sache selbst der Realität des Volkes ist [...].« (ENS, S. 136f.) Gleichwohl bleibe Souveränität etwas stetig zu Machendes, eine *Gründung* ohne ausmachbaren Grund, eine permanent-unendliche Schöpfung:

»Wenn die Souveränität keine gegebene Substanz ist, dann liegt das daran, daß sie die Realität ist, die sich das Volk geben muß, insofern es selbst weder gegebene Substanz noch gegebenes Subjekt ist. Ein Volk ist immer seine eigene Erfindung. Aber es kann sich erfinden, indem es sich entweder einen Souverän gibt, sich einem Souverän hingibt oder sich selbst die Souveränität gibt.« (ENS S. 137)

Egal, welche konkrete Form eine politische Ordnung annehme, präsentiere sich ihre Souveränität im Akt ihrer *Gründung*, an und in der Einrichtung und Wahrheit ihres Grundes. Die Souveränität des Volkes besteht nach Nancy in der Realisierung seines Selbst, der Aneignung seiner Realität ebenso wie der Fiktion seiner Identität, Integrität und Authentizität.

Es gelte, die Souveränität als *nichts* zu begreifen, als entzogene Spitze, aus deren Nichts »eine Welt hervortreten kann – oder deren Gegenteil.« (ENS, S. 139) Die Souveränität demokratischer Politik dürfe weder ein Subjekt (verstanden als *individuelle, kollektive, natürliche oder geistige Einheit, Wesen, Idee oder Schicksal*) behaupten noch ihre Konstitution auf ein solches zurückführen, vielmehr bestehe sie in einer »*Ordnung der subjektlosen Regulierung des Verhältnisses zwischen den Subjekten*« (ENS, S. 139), ohne höhere Instanzen, Ziele und Werte. Diese Politik der *Subjektlosigkeit* würde sich, wie ihre Verweise auf Gerechtigkeit und Gleichheit, Annahmen der Identität, Definition und Perfektion enthalten und so einen politischen »*Raum ohne Rückkehr zum Identischen*« (ENS, S. 140) etablieren. Zugleich bleibe die Souveränität präsent und setze den Ursprung der Politik in die Spannung aus *Konstitution* und *Dispersion*, aus Ordnung des Staates und Emanzipation des *Demos*. (Vgl. ENS, S. 140) Eine Innovation von Politik müsse sich an ihrem *doppelten Rückzug* orientieren, der zugleich ihr Potential anzeige: Im autonomen Arrangement der Zivilbürgerschaft, der *Dis-Position sozialer Pluralität*, sieht Nancy ebenso die Möglichkeit politischer Erneuerung wie in einer *Annahme des Gemeinsam-Seins*, einer Eröffnung des *Kommunen*.⁶⁰⁵ Beide Formen eigne ein Verzicht auf das *Subjekt der Politik*: Neben einer Ordnung, die nichts bestimmt (*ein Management, das nichts managt* – ohne Direktionen, Direktiven und Direktoren), verweise das *Wir des Gemeinsam-Seins* auf das *Fehlen* seiner und aller Identität: »*Daraus geht hervor, dass der doppelte Rückzug die Konturen dessen umreißt, was*

der Grenzbestimmung *politischer Philosophie und Theologie* bietet sich der Sammelband Palavers, Oberprantachers und Regensburgers (2011) an.

605 »Die aktuelle Situation besteht darin, die Politik neu erfinden zu müssen, indem man sie wieder aufgreift, und zwar in ihrem doppelten Rückzug: in der Verwaltung der »Zivilgesellschaft« (die selbst aus dem Zerbrechen der *civitas* hervorgegangen ist) und/oder in die Annahme eines *Gemeinsam-Seins* (die ontologische und schicksalhafte Bedeutung von »Politik«).« (ENS, S. 140) Die zivil-gesellschaftliche Autonomie muss sich ihres politischen Charakters eigens noch versichern. Dem demokratischen Versprechen der Mitbestimmung stehen die Konditionen politischer Gestaltung und die Renitenz des Status quo gegenüber.

noch aussteht: eine Instanz, die die Ordnung des Gemeinsamen regelt, ohne eine gemeinsame Substanz oder Subjektivität anzunehmen.« (Ebd.) Die Aufgabe sei nun, eine Politik zu denken, die ohne Subjekt, ohne Sich-Sein, in einer Selbsteröffnung ohne Grund bestehe und sich in der unendlichen Schöpfung seines im-Kommen-Bleiben genüge. Die Souveränität muss eine enthobene und sich enthebende, losgelöste und sich lösende Bewegung bleiben, die in ihrer Entbindung vom Konkreten zu einem leeren Potential werde. Die Aufgabe demokratischer Politik sei es wiederum, die pluralen Sphären der gemeinsamen Existenz mit den unendlichen Perspektiven der Gleichheit und der Gerechtigkeit zu verschränken und gleichzeitig mit einem Sinnentwurf zu verknüpfen. (Vgl. ENS, S. 141) Dieser Sinnentwurf soll die Sphären vermitteln und überschreiten, Sinn geben und auflösen.⁶⁰⁶ Über diese Sinnschöpfung zwischen Gründung und Aufhebung, zwischen Errichtung und Entzug, komme die Souveränität wieder ins Spiel. (Vgl. ENS, S. 141f.) Aber nicht als äußere Form, sondern *im und als Denken*, in der Wirklichkeit, dem Sinn der Bürger.

3.4.2 Die Wahrheit der Demokratie im Ereignen von '68

Aus Anlass einer im Zuge des vierzigjährigen Jubiläums aufkommenden, einseitigen Kritik⁶⁰⁷ an den Begebenheiten und Folgen des 22. März 1968 widmete sich Nancy diesem Moment. So sehr die Begriffe der *Bewegung*, *Revolution* oder *Rebellion* auch gewisse Charakteristika der Geisteshaltung hervorkehrten, müssten diese doch vermieden werden, um die Einzigartigkeit jenes Ereignisses '68 und seine Offenbarung der Wahrheit der Demokratie nicht zu verdecken. Die späten sechziger Jahre vermeinten sich in einer demokratischen Selbstsicherheit, die sich sowohl im Fortschritt der Entkolonisierung als auch in der Geltung des Rechtsstaats und der Menschenrechte sowie der Verbreitung eines Bewusstseins sozialer Gerechtigkeit (abseits der Verbrämungen des Kalten Kriegs) äußerte. Diese Überzeugung der eigenen Progressivität wurde '68 infrage gestellt und werde es bis heute.⁶⁰⁸ Neben besonderen Umständen resultierte diese Skepsis aus einer obwaltenden Enttäuschung über den Zustand der Demokratie in der Nachkriegssituation.⁶⁰⁹ (Vgl. WD, S. 17) Die siegreiche Allianz der Demokratien und das Aufkommen des nun internationalen Rechts lösten die Erwartungen, Hoffnungen und Versprechungen nicht ein, ohne dies jedoch selbst zu realisieren.⁶¹⁰

606 »Tatsächlich reicht es nicht aus, die Politik als Regulierungsorgan von Gerechtigkeit und Gleichheit zwischen den ungleichen und heterogenen Sphären der gemeinsamen Existenz zu bezeichnen (insofern anerkannt ist, daß »gemeinsame Existenz« ein Pleonasmus ist). Darüber hinaus ist es notwendig, daß diese Fluchtlinie oder unendliche Perspektive (»Gerechtigkeit und Gleichheit«) eine Figur entwirft, die nicht als ein Gesicht, sondern als ein Sinnentwurf erkennbar ist.« (ENS, S. 141)

607 Von Seiten einiger Intellektueller und Politiker wurde der Vorwurf erhoben, die 68er Bewegung hätte zum Verfall der Sitten beigetragen und gar die ökonomische Prosperität gehemmt. So rief der damalige Präsidentschaftskandidat Sarkozy dazu auf, das Erbe von 68 zu liquidieren. [Vgl. <http://www.taz.de/1/archiv/?dig=2007/05/09/a0130>]

608 Daher sei auch die Frage nach dem Erbe, so Nancy, sinnlos, da dies bekanntlich einen Todesfall voraussetze.

609 Die Besonderheiten bestünden in einer Rückständigkeit Frankreichs, einer drückende Erstarrung Deutschlands und eines verbissenen geführten Krieges der Vereinigten Staaten in Vietnam.

610 »Das Aufblühen einer relativen Zusammenarbeit oder einer Verständigung, wenn nicht sogar eines Konsenses, der Welt der demokratischen Nationen und der Beginn eines internationalen Rechtes, von dem der zwei-

»Diese Zeit merkte nicht, wie sie unmerklich gegenüber sich selbst in Rückstand geriet. Etwas in der Geschichte war dabei, sie zu überholen, zu überragen oder den Hauptlauf der Erwartungen und der Kämpfe umzuleiten, die jener der vergangenen zwei Halbjahrhunderte verlängerten.« (WD, S. 19)

In der Gewissheit, nach der sich auch im Kalten Krieg zwei fortschrittliche Projekte, zwei, wenn auch unterschiedliche, *Zukünfte* gegenüberstanden, vermaß sich Europa zunehmend in einem idealisierten Bildnis seiner selbst. Dabei sei es unbemerkt zum Austritt aus dem progressiv-demokratischen *Weltbild* und dessen tragenden ideellen Fundus gekommen, die von Ansprüchen kollektiver Autonomie, Egalität und Emanzipation und den Idealen direkter Partizipation, rätendemokratischer Ordnung und permanenter Revolution durchdrungen waren. Die Neugründung einer demokratischen (Welt-)Ordnung blieb nur als Idee vorhanden, der, obgleich wirkmächtig, kaum *reale* Folgen zur Seite standen. (Vgl. WD, S. 20) Ferner wurde die *Verkennung* im Verhältnis der Demokratie zum Totalitarismus offenbar: Die grundlegende Unklarheit war die, ob der Totalitarismus ein äußeres, alternatives Modell (*gegenüber* der Demokratie) bezeichnete oder als innerer, kontingenter Un-/Überfall zu verstehen war, der inhärenten (Strukturfehlern) oder akzidentiellen, exzessiven⁶¹¹ Quellen (*dem Wahnsinn eines Mannes*) und so der Demokratie selbst entstammte.⁶¹² Das Verständnis des Totalitarismus als *Entartung* habe es dabei vermieden zu fragen,

»was die Demokratie von sich selbst abbrachte, ob das nun der Verlust einer einmal erreichten Form war [...] oder aber der grundlegende Mangel einer Demokratie, die den Demos, der sein Prinzip ausmachen sollte, in Wahrheit nicht mehr hervorzubringen wusste, es nicht mehr konnte oder nicht mehr wollte.«⁶¹³ (WD, S. 21)

Diese ideelle Spannung der Nachkriegssituation führt Nancy auf die Mängel einer bestimmten Demokratieform (der repräsentativen, formellen, bürgerlichen) im Lichte ihrer eigenen Ansprüche zurück. Wäre dieser die Affirmation volkssouveräner Prinzipien

te Weltkrieg nur eine bedauernswerte Unterbrechung zu sein schien, war weit davon entfernt, die Richtung eines Wachstums einzuschlagen und seine Gewissheiten mit fester Stimme zu verkünden.« (WD, S. 17)

611 Dieses *Äußere* ist nicht das *Andere* der Demokratie, sondern bleibe ihr immanent.

612 Wir erinnern uns an Leforts Ausführungen.

613 Anderenorts führt Nancy die *Sinnlosigkeit* des Politischen auf das Paradox ihrer *totalitären Leere* zurück: Infolge seiner vollständigen Abschließung und seiner universellen Ausweitung ließe der politische Raum kein anderes Referenzsystem mehr zu. Mit seiner Allmacht und Allgegenwart verliere das Politische aber seine Bedeutung, seinen Eigenwert. Dieses Paradox ließe sich auch mit Arendt erhellen: Der unbegrenzten Erweiterung des Bezugs und dem Verlust jeden spezifischen Inhalts des Politischen stehe eine Reduktion politischer Praxis auf technische und organisatorische Fragen gegenüber. Daneben könne der Totalitarismus auch in einem engeren Sinne als Reaktion auf das *Abwesen* des *Einen*, der *leeren Mitte* im Sinne Leforts, verstanden werden, mithin als Besetzung des Ortes, als *Re-Substantialisierung* und *Re-Korporierung* des *sozialen Körpers*. Die Vorsicht gegenüber den Figuren *kollektiver Identität* darf zugleich nicht der demokratischen Selbstgewissheit glauben und das *Totalitäre* als das *Andere* der Demokratie begreifen. Der simplifizierende Dualismus von Demokratie und Totalitarismus leugne jede gegenseitige Einschreibung und bleibe diesen gegenüber blind. (Vgl. Lacoue-Labarthe/Nancy 1997, S. 126ff.)

vor den Weltkriegen zumindest noch möglich gewesen, wurde das demokratische Ideal bereits an diesem Punkt von marxistischen oder revolutionären (*konservativ* oder *geistig*) Horizonten vereinnahmt, in deren Folge sich die *bürgerliche Demokratie* von ihren originären Idealen abwandte und selbst zu einem pragmatisch-instrumentellen Mittel zum Zweck verkam. (Vgl. WD, S. 21f.) Nach den Weltkriegen verfestigte sich diese Distanz und wurde durch eine weitere Verstellung noch vergrößert: Die Demokratie diene nunmehr als Abgrenzung von der eigenen, *totalitären* Vergangenheit und gegenüber der *anderen*, ebenfalls *totalitären* Ordnung. Auch so erlangte das demokratische Denken keine Selbstständigkeit, keinen Eigenwert, war ihr Zweck doch im oppositionellen *Anders-Sein*, in ihrer *Destitution* und Distinktion, definiert.⁶¹⁴ Gleichzeitig führte diese Kontraposition von Demokratie und Totalitarismus dazu, die Relation beider, ihre Gleichursprünglichkeit als politische Formen der Moderne, aus dem Blick, gar aus dem Denken, zu verlieren.⁶¹⁵ Die Externalisierung des Populismus aus der Logik der Demokratie birgt eine ähnliche *Verkennung*.⁶¹⁶ (Vgl. Laclau 2007)

68« erhob die Neuerfindung der Demokratie auf ihr Schild und begnügte sich nicht mit den alten Wegen ihrer Bestätigung: So reichte nun ebenso wenig der Rekurs auf die *Entkolonialisierung* wie die Formation einer politischen *Abspaltung* oder die Behauptung nun *wirklichen* Umsetzung *des* Kommunismus (in Abgrenzung zum *realen Kommunismus*) als Manifestation demokratischer Ideale aus. Das Denken hatte sich umgestellt und nahm nun eine »*Reflexionsebene der Zivilisation, der Existenz und der Bewertungsformen*« (WD, S. 24) ein: Mit der rigorosen Infragestellung der Werte (*Umwertung aller Werte* im Sinne Nietzsches) ging ein *Nihilismus* einher, der in seiner negativen Skepsis den Bruch mit der *alten Welt*, ihren Garantien und Gewissheiten, ermöglichte. Zunächst führte die *Entwertung* zu einer Veränderung der Haltung, der *Weltanschauung*, die sich von antezedenten, absoluten Evidenzen löste und auf *subjektive* Begründungen und Autorisierungen abstellte. Über den Subjektivismus hinaus verschob sich die *Ordnung des Denkens*: »*Man verließ die allgemeine Ordnung, wo die Vision als theoretisches Paradigma auch das Ziehen von Horizontlinien, die Entschlossenheit von Absichten und die operative Voraussicht impliziert.*« (WD, S. 25) Wie *die Werte*, die *Ordnung*, war auch *die Geschichte* verloren gegangen, also die Eindeutigkeit von Geschehen, von Genese, Grund und Kausalität. Das Hinterfragen des Vergangenen, des Erzählten und Verschwiegenen, die Verunsicherung gegenüber dem *Jetzt*, der eigenen Welt, ihrer Gesetze und Grenzen, und das Unbehagen im Entwerfen der Zukunft, gegenüber der Möglichkeit der Gestaltung und Entscheidung, einer

614 Gerade weil sich das Selbstbewusstsein *des Westens* aus der Abgrenzung vom a-demokratischen *Osten* schöpfte, wurde ihm die Infragestellung der eigenen Entsprechung demokratischer Prinzipien unmöglich.

615 »*Die herrschenden Erklärungsmuster sind die der Barbarei, des Wahnsinns, des Verrates, der Verirrung oder der Bosheit geblieben [...].*« (WD, S. 23) In dieser Lesart wurde die deutsche Bevölkerung von *den* Nazis verführt, ohne selbst Anteil zu haben. Entsprechend hieße es ja auch *Machtübernahme*, nicht *Machtübergabe*. Auch wenn hier Einspruch erwartbar ist, zielt Nancys auf die Selbstaufgabe der Weimarer Demokratie und die Eröffnung der Frage, wie die Demokratie gescheitert ist und sich »*selbst den Angriffen ausgesetzt hat [...]*« (WD, S. 24). Kurzum solle es um immanente Schwächen der Demokratie gehen, nicht (nur) um den *äußeren* Faktor des Faschismus.

616 Auch in der Debatte um Heideggers Mitgliedschaft im »*Ausschusses für Rechtsphilosophie*« weist Nancy auf eine ähnliche Verschiebungsbewegung (*einen Exorzismus der NS-Zeit*) hin.

Bestimmung der Welt: All das offenbarte den Verlust, das *Abwesen* des *Einen* und präsentierte die *Krise* der *Welt* und des *Sinns*. Diese Umstellung sei keineswegs auf Intellektuelle begrenzt gewesen, sondern durchdrang die Öffentlichkeit.⁶¹⁷ Den etablierten politischen Institutionen, Strukturen und Akteuren wurde misstraut, die politische Praxis ab von ihren Formen gesucht. Ebenso wenig konnte auf anerkannte politische Programme zurückgegriffen werden, denen die Grenzen der Situation, die sie zu gestalten antraten, eingeschrieben blieben: Die *Ziele selbst* – »der »Mensch«, der »Humanismus«, der »Sinn«, der »Kommunismus« oder auch die »Gemeinschaft« und die »Verwirklichung« (WD, S. 28) – sollten (und konnten) nun in ihrer eigenen Bewegung der Selbstüberschreitung verhandelt werden.⁶¹⁸ Das Subjekt der Demokratie, der Träger von Potential, Willen und Autorität, und die Wege ihrer Realisierung waren (und sind) im Denken der Demokratie unbestimmt, ihm aber *aufgegeben*.⁶¹⁹

68< bildete sich weder eine rigide Ideologie noch eine verbindliche Programmatik oder eine fixe Organisation. Der Erwartung eines dereinst *Kommenden* entledigt trat das *Ereignis*, der und das kreative Moment, in den Mittelpunkt, »in dem Sinn, als man, statt Ansichten und Voraussichten, Modell und Formen auszuarbeiten und vorzubringen, es vorzog, die Gegenwart eines Eindringens, eines Durchschlags zu begrüßen, der keine Figur, keine Instanz und keine neue Autorität einführte.« (WD, S. 32) Diesem Empfinden eines *Auf-Bruchs* aus und mit der *Geschichte* entsprach eine Haltung, die die *Trennung* statt der *Verkettung*, die *Abspaltung* statt der *Abfolge* präferierte.⁶²⁰ *Autorität* konnte sich nun nicht mehr über eine äußere Instanz *autorisieren*, sondern nur im Akt der *Autorisierung*, in der direkten Aneignung, Verwirklichung und Vergegenwärtigung:

»Wenn die Demokratie einen Sinn hat, dann den über keine an einem anderen Ort und durch keinen anderen Antrieb identifizierbare Autorität zu verfügen als die des Begehrens – eines Willens, einer Erwartung, eines Denkens –, in dem sich eine wahre Möglichkeit ausdrückt und wiedererkennt, alle zusammen zu sein, alle und jeder Einzelne von allen.«⁶²¹ (WD, S. 33, Herv. i. O.)

617 Just die Breite dieser Durchdringung sei beachtenswert, die Überschreitung sozialer, politischer und ökonomischer Schichtungen und Klassifizierungen der Bevölkerung. Die Generalität sei ein zentrales Merkmal dieses *Ereignis*.

618 Es geht also nicht mehr um eine Konzeption oder Programm zur Gestaltung einer bestimmten Gemeinschaft, sondern um die Frage, was denn nun Gemeinschaft *eigentlich* sei.

619 Die Identität des *Demos* ist ebenso unsicher wie die Autorität des *Krateins* und die Verknüpfung beider.

620 Nancy knüpft hier an die Diskussion des Messianismusbegriffs Derridas an, der ebenso das *Ereignis* fokussiere. Auch wenn 68< keine *messianischen* Motive verwende, könne durchaus, so Nancy, eine *messianistische Inspiration* vermutet werden. (Vgl. Derrida 2004)

621 Martinon markiert im *Begehren* einen Unterschied zwischen Heidegger und Nancy: Anstelle einer tautologischen Bestimmung des Seienden (*being takes Being*), »Nancy proposes to focus instead on the way»to be«desires Being. The focus on desire is attempt to ex-*pose* concretely the sens of existence or im-mundus.« (Martinon 2015, S. 231) Dies Verlangen sei eine Bewegung, »the movement of the conatus: desire for Being/World.« (Ebd.) Dem Streben nach Welt sei so auch ein Bedürfnis nach Umsetzung (*material form*) eigen.

Die pragmatisch-funktionale Verwaltung und Technik institutionalisierten Managements einer *bürgerlichen Demokratie* konnte diesem Begehren nach Geist und Sinn nicht genügen, geschweige denn, die Dynamik des *Demokratischen* auffangen: »Es handelt sich also nicht nur darum, einen »Geist der Demokratie« zu erfassen, sondern zuerst zu denken, dass »Demokratie« Geist ist, bevor sie Form, Institution und soziales Regime ist.« (WD, S. 35) Dieser Geist meine die Erzeugung eines *intellektuellen Wesens und eines Menschen*, der sich *unendlich selbst überschreite*, sich dem/n Vorgesetzten *souverän entzöge*.⁶²² »Dieser Anspruch des Menschen, des Unendlichen und des Gemeinsamen – derselbe, dekliniert, moduliert, modalisiert –, kann von seinem Wesen her nicht bestimmt noch definiert werden.« (WD, S. 36) Stets bleibt der Anspruch im Gründen, im Schöpfen. Auch wenn diese Spontanität nicht jede Verbindung zu den konkreten Umständen kappe, sei ihr doch das *Anfangen* eigen. 68 bildete sich ein Möglichkeitsraum, der sich weniger durch Ordnung als durch eine *Eröffnung* auszeichnete – eher *Kairos* denn *Chronos*, wie sich Nancy ausdrückt.⁶²³

*

Nach Nancy offenbarte sich die *Wahrheit der Demokratie* im Ereignis 68. Demokratie ließe sich dabei zunächst als ein *kommunaler Sinnraum* des *Zusammen-Seins* verstehen, der ebenso Formen der *Kommunikation* und *Ko-Präsenz/s* wie der *Kooperation* umfasst: »Democracy as power of the people signifies the power of all insofar they are together, that is to say, one with another.« (Raffoul 2015, S. 91) Auch wenn ihr *kommunales Projekt* den Anspruch *kollektiver Autonomie* in sich trage, sei sie zugleich dem *Un-Grund* ausgesetzt, was sich an der Unbestimmbarkeit ihres designierten Gemeinsamen (der Identität des *Demos*) ebenso zeige wie an dem infiniten, imperfekten Werk ihrer Setzung (*Kratie*).⁶²⁴ (Vgl. WD, S. 39) Dem *Abwesen* ihrer Subjektivität, Objektivität und Realität steht mithin die Haltung gegenüber, das *Gemeinsame gemeinsam* zu gestalten:

»Aus der Erwartung einer politischen Teilhabe am Unberechenbaren stammt die Enttäuschung über die Demokratie. Wir sind Gefangene einer Vision von Politik als Werkstellung und Aktivierung einer absoluten Teilhabe: Schicksal eines Volkes, einer Republik, Schicksal der Menschheit, Wahrheit der Beziehung, Identität des Gemeinsamen.« (WD, S. 40)

622 Nancy beruft sich auf Pascal und Rousseau, wobei er deren Verknüpfung durch Marx als fast gelungen ansieht.

623 »Während einer gewissen Zeit war 68 weniger Chronos denn Kairos: weniger Dauer und Abfolge als Gelegenheit, Begegnung, Ereignen ohne Ankunft, ohne Inthronisierung, Kommen und Gehen einer Erfassung der Gegenwart als Anwesenheit und Mit-anwesenheit von Möglichkeiten. Diese Möglichkeiten selbst bestimmen sich weniger als Rechte denn als Potenzen, als Potentialitäten, die weniger nach ihrer »Machbarkeit« bemessen wurden als nach ihrer Offenheit, Seinsausdehnung, die sie als Potenzen boten, und ohne einer unbedingten Verwirklichung unterworfen zu sein zu müssen, ganz zu schweigen von einer Verdinglichung.« (WD, S. 37)

624 Das Unberechenbare werde eher in der Kunst und der Liebe, in der Freundschaft und im Denken geteilt, so Nancy.

Im Versuch, das Uneinholbare einzuholen, muss Demokratie scheitern: Das *Eine* (ein Volk, ein Wille, ein Gesetz) bleibe ein Versprechen der *Mon-Archie*, des *Absoluten*. Im *Un-Grund* der Moderne ließe sich weder die Identität, Integrität und Authentizität des *Demos* noch die der *Kratie* ausweisen. Im Unterschied zu klassischen Monarchien sei im politischen Selbstverständnis der Gegenwart jede Berufung auf jenseitige Quelle von Autorität und Legitimität vergebens, die theologische von der politischen Ordnung separiert: *Unsere Welt* ist radikal ins Diesseits gezogen und zugleich dem *Abwesen* ihres *Grundes*, ihres *Sinns* und ihrer *Wahrheit* und dem *Anwesen* eines uneinholbaren *Außen* ausgesetzt. Nur im *Fehlen*, als Krise, vermag es die Welt noch über, außer sich auf das verlorene *Eine* zu weisen.⁶²⁵ Demokratie lässt sich demnach als Eröffnung des unbedingten, entblößten *Zusammen-Seins* verstehen, oder wiederum mit Raffoul: »*Democracy is hence ultimately the sharing of sense, or the event of co-existence, an existence that is not ruled from above by some transcendent principle, and not based on any nature.*« (2015, S. 91) So eröffnet sich in der Demokratie ein *Raum gemeinsamen Erscheinens*, der zugleich den *Un-Grund*, das *Abwesen* des *Einen*, aushält. Demokratie darf weder dem Irrtum einer *monarchischen Annahme* in Hybris verfallen noch als Garant des kollektiven *Einen* auftreten: Jeder Versuch der Aneignung muss zur Enttäuschung werden, weil sich der Demokratie das *Eine* unweigerlich entzieht. Diese *unendliche Offenheit* wendet Nancy positiv, als ewiges *Werden* und *im-Kommen-bleiben*, das sich nicht über die *Repräsentation* eines *Äußeren* (Vergangenes, Zukünftiges, Gott) herleite. Nur im Akt der *Aktualisierung*, in ihrer infiniten Schöpfung, können die Menschen ihre Wirklichkeit, ihr Wirken und ihren *Sinn*, ausmachen. (Vgl. WD, S. 44f.) Das *Unendliche* ist nicht *real*, weder konkret noch gegeben, und doch *real* im Sinne eines penetranten Potentials, das sich einer Aneignung entzieht und zugleich ab- und anwesend ist. Kurzum liegt der *Sinn* der Demokratie und die Möglichkeit ihrer *Wahrheit* ebenso in ihrer imperfekten *Konstitution* wie in den irreduziblen Gesten der *Emergenz* und *Resignation*. Anders formuliert ist der *Demos* nicht in der *Übernahme* der Politik, des *Staates* und der *politischen Form* (WD, S. 45) souverän, sondern mit und in der Eröffnung des *Politischen*, dem *Zwischen-Raum mit-geteilter Ko-Existenz*. Die Frage bleibt, wie sich die Trennung der beiden Sphären bestimmt, was ihre Teile ausmacht und wie sich diese aufeinander beziehen.

Die *demokratische Politik* schwankt zwischen der Eröffnung eines gemeinsamen Raums und der *Annahme* des *Abwesen* der *Einen*. Der *Un-Grund* selbst gebe den Einzelnen die Bestimmung ihrer Um-Welt auf und versage ihnen zugleich deren Aneignung. Keineswegs sei alles politisch, vielmehr markiere Politik die genuine *Distinktion* eines politischen Raums, die Unterscheidung und Auszeichnung einer *bestimmten* Form kollektiver Autonomie.⁶²⁶ Inform demokratischer Politik etabliere sich eine *Stätte* gemeinsamer

625 »Die Politik entstand aus einer Trennung zwischen ihr selbst und einer anderen Ordnung, die heute unser öffentlichen Geist nicht mehr als göttlich, heilig oder inspiriert auffasst, die jedoch um nichts weniger seine Trennung aufrecht erhält (noch einmal, über die Kunst, die Liebe, das Denken ...) – eine Trennung, die man die Trennung der Wahrheit oder des Sinns bezeichnen könnte, dieses Sinns der Welt, der außerhalb der Welt ist, wie es Wittgenstein sagt: der Sinn als offenes Außen inmitten der Welt, inmitten von uns und zwischen uns als unser gemeinsamer Anteil.« (WD, S. 41)

626 »Die Politik ist nicht alles und selbstverständlich auch nicht nichts, sondern sie muss als eine Unterscheidung und ein Verhältnis verstanden werden, von und mit dem, was weder von ihr übernommen werden kann noch muss, und dies sicherlich nicht, weil es von einer anderen Instanz übernommen werden müsste (Kunst oder

Gestalt/ung, der Wahrnehmung mit-geteilter Verantwortung und Verbundenheit, ohne aber diesem eine *kollektive Identität* oder Substanz zuzuschreiben. Das gemeinsame Gesetz, der gemeinsame *Grund* und die gemeinsame Ordnung bleiben stets auf das Potential des *Setzens* bezogen, auf die *unendliche Gründung* und die Präsenz des »Wesen des In-Gemeinschaft-Seins, das darin besteht, sich in keinerlei Gestalt oder Bedeutung hypostasieren zu lassen.«⁶²⁷ (WD, S. 48) Diese Ambivalenz von Öffnung und Schließung, von Gestaltung und Begrenzung, von endlicher Setzung und unendlicher *Aussetzung*, markiert die doppelte Bewegung demokratischer Ordnung. Die sich *als* und *in* der Demokratie *realisierende* Macht dürfe nicht als externes, fremdes Potential verstanden werden, sondern als Ausdruck demokratischer *Konstitution* und *Produktion*. So widersetze sich Demokratie Verständnissen von Macht, in denen diese mit der Ununterscheidbarkeit absoluter *Äquivalenz* oder der Dispersion *kleinster Beziehungen* gleichgesetzt werde.⁶²⁸ Das *Abwesende* kann weder *über-* noch *eingenommen* werden, zugleich stehen *Wir* im Kontext des *Kommunen*, in der Schuld der *communitas* (Esposito): Die *Absenz* des *Ko* kann *uns* nicht von anderen Instanzen abgenommen werden, es bleibt dem Singulären als Verantwortung, als Sorge, (auf-)gegeben. Nicht in der *Differenz*, sondern im Akt (und der Aufgabe) der *Unterscheidung* (nicht den *Werten*, sondern der *Wertung*) liege der mögliche Ausgang aus dem *Nihilismus*, indem er die Zuerkennung von Sinn und Bedeutung und die Eröffnung eines Horizonts Mit-Sprache und Mit-Bestimmung erlaube.⁶²⁹

Die Momente der Unterscheidung und Bestimmung, die zugleich eine Dialektik der Zuweisung von *Sinn* und *Wert* aufzeigen, reiben sich an der genuinen Logik der *Äquivalenz*, welche die Demokratie mit dem Kapitalismus teile.⁶³⁰ Die *Gleichwertigkeit* werde selbst zum eigentlichen Wert, und führe den Anspruch absoluter Ununterscheidbarkeit und Austauschbarkeit mit sich, in dem jede Besonder- und Eigenheit zurücktrete. Im Horizont der kapitalistischen *Äquivalenz* würden *Individuen*, *Zwecke*, *Mittel*, *der Sinns*,

Religion, Liebe, Subjektivität, Denken ...), sondern weil wir alle und jeder Einzelne die Verantwortung dafür übernehmen müssen, je nach Modalitäten, die wesentlich unterschiedlich, ja divergierend, vielfältig, sogar heterogen bleiben müssen.« (WD, S. 47)

- 627 Volkssouveränität kann sich mithin nie setzen oder ausgestalten: Sie muss als konstituierende Kraft im Hintergrund bleiben. Wir hatten vormals auf den zu bekundenden Sinnentwurf verwiesen.
- 628 Eventuell kann dies als ein kritischer Hinweis auf das Denken der Auflösung politischer Praxis im Sinne der Multitude verstanden werden. In anderen Arbeiten hatte Nancy die Arbeit Hardt und Negris (2003, siehe auch 2004) zum *Empire*, speziell die Entgrenzung der Souveränität, positiv aufgenommen.
- 629 »Doch im Allgemeinen ist es eine Aufgabe der Unterscheidung, mit der uns der demokratische Anspruch konfrontiert. Und diese Aufgabe der Unterscheidung ist nichts anderes als der Wegweiser zum Ausgang aus dem Nihilismus. [...] Sinn oder Wert, das gibt es nur in einem Unterschied: ein Sinn unterscheidet sich von einem anderen wie rechts von links oder das Sehen vom Hören, und ein Wert ist wesentlich ungleichwertig in Bezug auf jeden anderen. [...] Doch der Wert ist zuerst die Unterscheidung der Geste, die bewertet, die sie unterscheidet und erschafft.« (WD, S. 49)
- 630 Die Äquivalenzlogik sei ein genuiner Bewertungsmaßstab des Kapitalismus, »in oder mit dem, wenn als welcher die Demokratie erschaffen wurde [...]«. (WD, S. 51) Zugleich gelte es, die Äquivalenz selbst als ein Prinzip zu verstehen, das auf bestimmten Normen (implizit) gründe. So könnten ebenfalls die Quasi-Naturgesetzlichkeit und die Autoharmonie des *freien Marktes* als fiktionale, weltanschauliche Setzungen, als Versuche der Objektivierung, verstanden werden.

die *Taten und Personen austauschbar* (WD, S. 52), von jeder eigentlichen Qualität, Relevanz und Auszeichnung entbunden.⁶³¹ Einerseits ist Egalität im Sinne der *Gleichberechtigung* ein konstitutives Prinzip der Demokratie, andererseits weist Nancy auf eine Verschiebung hin, infolge derer es nicht um die Partizipation *am* und *im* politischen Raum geht, sondern sich die *Äquivalenz* als die Norm politischer *Autorität*⁶³² hypostasiert und in einen Formalismus der Indifferenz mündet. Eine demokratische Politik, die sich in der Technik der Voten und der Auszählung der Stimmen genüge, bleibe ebenso leer wie der Sinnstiftung bar.⁶³³ Die politische Praxis gemeinsamer Teilhabe und -nahme verliere so ihr Potential der *Eröffnung des Kommünen*: Durch die Indifferenz ihrer *Bestimmung* werde Politik zu einem bedeutungslosen Austausch von Positionen und Rollen. Nancy spricht sich in der Folge für die Umstellung des Paradigmas der *Gleichwertigkeit* aus, in die er eine *bestimmte, entschiedene Ungleichwertigkeit* einträgt, die sich weniger aus einer bestimmten Qualität der Werte denn aus einem expliziten, intendierten Akt der Bewertung herleitet:

»Es wird nicht darum gehen, ein anderes System von differentiellen Werten einzuführen, sondern darum, einen Sinn der Bewertung, der bewertenden Bejahung zu finden und zu erobern, der jeder bewertenden Geste – Lebensentscheidung, Entscheidungen des Werkes, der Haltung – die Möglichkeit gibt, selbst nicht im Vorhinein von einem gegebenen System gemessen zu werden, sondern im Gegenteil jedes Mal die Bejahung eines einzigartigen, unvergleichlichen, unersetzbaren »Wertes« oder eines »Sinns« zu sein.« (WD, S. 53)

Unsere Stimme ist nicht nur eine Nummer in der Wahlstatistik, sondern ein Ausdruck *eigener* Relevanz (Wert, Würde und Sinn) im politischen Raum: Die *Ungleichwertigkeit* meint keine Über- und Ordnung, sondern die plurale Gleichursprünglichkeit unserer gemeinsamen Welt. Das Einzelne steht im Erscheinungsraum des singular pluralen Mit-Seins, der Eröffnung der Mit-Teilung: »Nur das bringt uns aus dem Nihilismus heraus: nicht die Erneuerung der Werte, sondern das Sichzeigen von allen auf einem Grund, dessen »Nichts« bedeutet, dass alle unvergleichlich, absolut und unendlich wert sind.« (Ebd.) Keine Vorgabe des *Einen* also, sondern die Wahrung des *Vielen*. Im Zentrum steht der *unvergleichliche* Wert jedes *Ein(zeln)en* und *Besonderen*, der zugleich im *Wir* (ent-)steht, *unter uns allen*. Entgegen der abstrakten Indifferenz ist jedes konkrete Singuläre, dies *Eine* von *Uns*, genuin wertvoll und seiner Einzigartigkeit *verpflichtet*, in der Geltung wie in der Umsetzung. Zugleich steht das Singuläre in dem pluralen Zusammenhang einer mit-geteilten politischen Ordnung, die sich wiederum durch eine *strenge Gleichheit* auszeichne.

Demokratische Politik müsse selbst der *Politik* entsagen: Um dem Spiel des *Vielen* einen Ort freier Entfaltung zu bieten, solle sie sich der Setzung, des Eingriffs und der Übernahme enthalten und mit der *äußeren Vermittlung* der verschiedenen Impulse (*existentiell, künstlerisch, literarisch, träumerisch* usw.) begnügen. (Vgl. WD, S. 55) Auch wenn sich die

631 Cursorisch verweist Nancy auch auf das *Man* Heideggers, welches er in seiner Mittelmäßigkeitsorientierung als reduktionistisch und glättend kritisiert. Diese Form des Gleichen im stenotypen Durchschnitt ist ebenso wie die indifferente Tauschbeziehungs-gleichheit des kapitalistischen Systems von der Gleichheitsauffassung der Demokratie im *Nichts* unterschieden.

632 Im Sinne von Legitimität, Echtheit und Urheberschaft.

633 Auf den Aspekt der Auflösung in numerische Verhältnisse verwies auch Lefort.

Produktion eines politischen (Sinn-)Raums der demokratischen Politik demnach auf die Eröffnung der *Pluralität* und deren *Ausrichtung* reduziere, ermögliche sie in ihrer Affirmation das unendliche Hervortreten des/r *Vielen* in den gemeinsamen Raum des *Erscheinens*.⁶³⁴

»Der Verzicht auf eine große Identifizierung – ob sie nun vom Bild eines Königs, eines Vaters, eines Gottes, einer Nation, einer Republik, eines Volkes, eines Menschen oder einer Menschheit, ja auch einer Demokratie getragen wurde – widerspricht nicht der Forderung nach der Identifizierung im Sinne der Möglichkeit aller und jedes Einzelnen, sich zu identifizieren [...], als jemand der im Zusammenhang seinen Platz, seine Rolle und seinen – unschätzbaren – Wert hat, ganz im Gegenteil.« (WD, S. 56)

Wenn es *das Gute* nicht gebe, dann sei auch *die Bestimmung der guten Gestalt* der Demokratie oder *der guten Politik* unmöglich, womit auch die Möglichkeit der *Auszeichnung der Polis*, ihrer *Gestalt* und ihres *Begriffs*, entfalle. Die Vorstellung *guter Politik* wäre weiterhin möglich, aber nur frei *politischer Ambitionen*. Die *Polis* ist nur der *Bezugsort*, von dem aus die Auslotungen des Guten versucht werden, ein Ort der Vermittlung der ideellen Suche und der faktischen Gebundenheit. In dieser Offenheit bleibe Demokratie bar jeder fixen kollektiven Gestalt und Figur: »Das ist vielleicht der einzige Sinn, den man ihr schließlich geben kann: sie setzt die Übernahme der *Figuration eines Schicksals* aus, einer *Wahrheit der Gemeinschaft*.« (WD, S. 57) An die Stelle letzter Gewissheit trete die Bildung und *Eröffnung* eines *Sinn- und Möglichkeitsraums*, der sich jeder Beschränkung der Aufnahme des Pluralen, seiner Formen und Formate, enthalte: Nur im Verzicht auf antezedente Setzungen werde die *unendliche Selbstbestimmung* des *Vielen* möglich.⁶³⁵ Das demokratische Wir, der *Demos*, bleibe plural zerfallen, ohne Grund und Identität: Seine Form bestehe einzig in der *Ausrichtung seiner Mit-Teilung*. Das *Ko der Kommune* muss sich mit dieser Eröffnung *gemeinsamen Erscheinens* begnügen und ihre *Entwerkung*, das *Fehlen ihrer kollektiven Identität*, *annehmen*.⁶³⁶ Demokratie lässt sich kurzum nicht fixieren, eignet ihr doch ein untülbbares Potential der Emanzipation, der souveränen *Gründung* und der *prinzipiellen Überschreitung der politischen Ordnung* (WD, S. 61). Zugleich bleibt sie auf eine *Stätte*, auf den Raum und die Form einer *Polis* bezogen, auf ihre *Verwirklichung* und ihre *Wirklichkeit* in und als eine *bestimmte, sich bestimmende Kommune*. Als Grundlage *unserer politischen Konstitution* enthebt sich *Demokratie* zugleich konkreten Ordnungen, Institutionen und Strukturen und offenbart ein Potential *kollektiver Autonomie*, dessen *Inspiration*, dessen *Geist* sich zwar nicht materialisieren lässt, aber ebenso dem *gemeinsamen Erscheinen* ein Ort anbiete wie ihrer Politik *Sinn* verleiht.

Wie Lefort meint Nancy, der Demokratie sei die *Ungewissheit*, das *Abwesen des Einen*, des Definiten, Perfekten und Finalen ebenso irreduzibel eingeschrieben wie die Uneinholbarkeit ihres Ursprungs und die Unbestimmtheit ihrer Identität, Integrität und Au-

634 Die Konstellation verstehen wir als äußere Anordnung des Ganzen, die Konfiguration als inneren Zusammenhang der Teile.

635 Nancy (WD, S. 57f.) verweist als Beispiel auf künstlerische Praxen.

636 Die Frage bleibt, ob die Öffnung, diese unbedingte Annahme des Pluralen selbst Grenzen, Ordnung, Ein- und Ausschluss kennt, und wenn ja, ob dies dann nicht wieder ein Rückfall in einen gehaltvollen Politikbegriff wäre.

thentizität. Beide betonen zudem die unbedingte Konstitution im Präsens/z, die sich jeglichen absoluten, ante- und transzendenten Quellen der Autorität verweigert. Anders als Lefort kann Nancy aber im *Anwesen des Kommunen* und der *Eröffnung der Pluralität* noch eine *Wahrheit* der Demokratie erkennen. Diese *Wahrheit* meint letztlich einen *Kommunismus*, verstanden als Präsentation des *Kommunen*, als Eröffnung, Realisierung und Realität des *Mit-Seins*, des *im-Gemeinsamen-Sein*. Nur in der *Annahme* des *Un-Grunds* und ihrer unendlichen Offenheit der Mit-Teilung könne die Demokratie *wirklich* werden: »Die Demokratie bedeutet, dass weder der Tod noch das Leben an sich etwas wert ist, sondern dass nur die geteilte Existenz etwas wert ist, insofern sie sich ihrer Abwesenheit eines letzten Sinnes wie ihres wahren – und unendlichen – Seinsinns aussetzt.« (WD, S. 64) Demokratie ist gleichzeitig souveräne Hybris und *anarchistische* Entsagung: Die Souveränität des Volkes ist absent (das *nichts* Batailles), eine Bewegung ohne Grund und Spur, die über allem steht, *absolut*. Der Impuls permanenter *Gründung* verbleibt eine ins-Werk-Setzung ohne Werk: Jedes Ziel, jede Ordnung, jeder (Um-)Setzungsversuch eines Anfangs oder Endes löst sich auf. Ohne Herrschaft, Herrlichkeit und Herren bleibt die Souveränität der Demokratie ein permanent-unendlicher Akt der *Gründung*, ohne Anfang und Ende, Zweck, Wesen und Grund. Just diese *Resignation*⁶³⁷ verweist auf die *Anarchie*, die Nancy wiederum positiv wendet:

»Doch Anarchie verpflichtet zu Handlungen, Operationen, Kämpfen, Gestaltungen, die erlauben, die Abwesenheit der gesetzten, abgesetzten und durchgesetztenarchie streng zu bewahren. Das demokratische kratein, die Macht des Volkes, bedeutet zuerst die Macht, diearchie auszuschalten und sodann, dass sich alle und jeder ans Licht gebrachten unendlichen Öffnung annehmen.« (WD, S. 65)

Nach Nancy ist das *Ausbleiben* der Setzung und die damit einhergehende *Offenheit* selbst als Souveränität zu begreifen. So will er das Unendliche der *Gründung* mit der Endlichkeit des Gesetzes verknüpfen. Ihm geht es dabei um nichts Geringeres als die Umstellung der *Denkungsart*, die eine *Wahl einer ganzen Zivilisation* sein müsse.⁶³⁸ Dies Denken wäre selbst schon Praxis, mithin das Verlassen der Logik der *allgemeinen Äquivalenz* und deren *falscher Unendlichkeit*. Die *Formlosigkeit* der Demokratie müsse akzeptiert und das unendliche Ringen ihrer Selbstfindung als ihre wahre Form anerkannt werden. (Vgl. Raffoul 2015, S. 94ff.) In diesem Verständnis meint Demokratie ein *grundloses Gründen*, ein *un(be)gründbares Ereignen und Selbst-Positionieren* (Raffoul 2015, S. 98), das anstatt sich selbst zu setzen, anderen Potentialen und Initialen Räume eröffne: »Demokratische Politik ist also Politik im Rückzug des Aufsichnehmens.« (WD, S. 68) Einerseits bezeichne Demokratie eine *Sinnordnung*, die sich radikal dem *Fehlen* des *Einen* aussetze und in der sich zugleich ein Potential und eine Verantwortung der *Autonomie* bekunde, und andererseits eine Eröffnung der Pluralität, die den Ursprüngen, Sphären und Zugängen eine *Stätte*, eine Form und

637 Im Sinne von Entbinden, Enthüllen, Lösen, Befreien und Öffnen.

638 Das Denken der *okzidentalen Situation* verlangt demgemäß auch eine Gestaltungsabsicht auf entsprechender Ebene. Ob durch dieses Aus- bzw. Übergreifen die Wahrscheinlichkeit der Durchsetzung größer wird, bleibt indes fraglich.

einen Raum der Entfaltung anbiete, ohne sie dabei zu überformen.⁶³⁹ Die *Wahrheit der Demokratie* oszilliert zwischen dem *Gründen* im *Un-Grund* und dem *Anwesen* der Vielen.

3.4.3 Am Grund der Demokratie: Über die unendliche Aufgabe der Politik

Die Simultanität der Omnipräsenz und Ambiguität der Demokratie nimmt Nancy zum Anlass eines weiteren Versuchs ihrer Bestimmung. Einerseits scheine es momentan ausgeschlossen, sich nicht als demokratisch zu bezeichnen: Es gebe keine Alternative, ver-einnahme doch Demokratie jedwede *tugendhafte* Politik. Andererseits fehle es an qualitativen Merkmalen, die sie ausmachten: In ihrer inhaltlichen Beliebigkeit umfasse ihre Bedeutung nebst *Politik*, *Ethik* und *Recht* auch den Status der *Zivilisation*. (Vgl. EUD, S. 73f.) Eine kritische Versicherung der Demokratie müsse ihre immanente Ambivalenz aufnehmen und die Differenz ihrer *Bedeutung*, *Werte* und *Einsätze* offenlegen: Neben einer bestimmten, *diesseitigen* Regierungs- und Organisationspraxis im Sinne der Politik bezeichne Demokratie eine genuine *gesellschaftliche Formation* (Lefort) der Konstitution im *Un-Grund*,

»die Idee des Menschen und/oder die der Welt, sobald sie, jeder Treue gegenüber einer Hinterwelt entledigt, nichts desto weniger ihre Fähigkeit postulieren, durch sich selbst und ohne Erschleichung ihrer Immanenz Subjekte einer unbedingten Transzendenz zu sein, das heißt fähig, eine vollständige Autonomie zu entfalten.«⁶⁴⁰ (EUD, S. 75)

Auch wenn sich diese Auslegung an der *lexikalischen* Engführung des Begriffs reibe, nehme Demokratie doch die *Förderung und das Versprechen der Freiheit eines jeden Menschen in der Gleichheit aller Menschen* (ebd.) in Anspruch. Ihr Initial gehe über konkrete Institutionen und formale Bürgerstatus hinaus und präge nachhaltig die politische Kultur, in die sie die *Selbstverwirklichung des Menschen*, die *Produktion der Menschlichkeit des Menschen*,

639 Zur Verdeutlichung verweist Nancy (WD, S. 69f.) auf die Bestimmung der Gesundheit: Was diese ist und was ihr dienlich sei, ergebe sich nicht durch den Begriff selbst, sondern durch vor ihm liegende *Bestimmungen in Kultur und Ethos*. (Gesundheits-)Politik kann nur in diesem Rahmen bestimmen. Anzuführen sind hier die Arbeiten Foucaults. Eine andere Möglichkeit praktischer Anwendung scheint Anderson (2014) mit ihrem Konzept des *Public Interest Designs als Praxis* anzubieten, auch wenn sich ihr Vorschlag vornehmlich an Architekten wendet. Im Fokus ihres Ansatzes steht die Eröffnung kommunaler Teilhabe und -nahme, die Aneignung des *gelebten* Raums und seiner Produktion. Diese Initiative einer Offenlegung des geteilten Kontextes, der zugleich die Eröffnung eines partizipativen Potentials innewohnt, kann durchaus im Sinne Nancys verstanden werden. Zur Einordnung des *Public Interest Designs* siehe den Sammelband von Rodatz und Smolarski (2018).

640 Als *Herrschaft des Volkes* beruht die Demokratie auf dem Prinzip kollektiver Autonomie. Zugleich setzt die Möglichkeit der *Entscheidung* selbst die Kontingenz, die Alternativität und das Zur-Disposition-Stehen der Ordnung, des Gesetzes und des Gesetzten, voraus. Nur in dieser Offenheit werden die Umstände einem *politischen* Sinn, der Selbstbestimmung und -verantwortung, zugänglich.

einschreibe. (Vgl. EUD, S. 76) Demokratie wohne mithin ein Potential unbedingter *kollektiver Autonomie* inne, die Aufgabe einer *unendlichen, gemeinsamen Schöpfung*.⁶⁴¹

Eine Ursache der Undeutlichkeit der Demokratie liege im *Register der Politik*, in dem sie verwandt und begründet werde. Dieses selbst sei *doppelbödig*, bezeichne Politik doch einerseits die institutionellen Arrangements der Koexistenz, »*andererseits die Übernahme des Sinns und der Wahrheit dieses Daseins.*« (Ebd.) Mal ist Politik reines Organisieren und Verwalten, mal die Aneignung der *Gesamtheit des Daseins*.⁶⁴² Der Selbstgenügsamkeit der politischen *Regelung* stehen eine *Selbstüberschreitung* und *Selbstsublimierung* inform *kollektiver Identitäten* des Volkes, der *Gemeinschaft* oder auch der *Republik* gegenüber. Diesen transgressiven Moment der Politik, in dem diese zu einem Selbstzweck wird, sieht Nancy als Ursache der *Zweideutigkeit* als auch der *Bedeutungslosigkeit* der Demokratie. Politik sei dabei keine *unbedingte* Struktur menschlichen Mit-Seins (wie Macht), vielmehr habe sie einen Anfang und zwar in der *Demokratie* der Griechen: Sie sei ursprünglich mit dem Auflösen transzendenter Garantien und dem *Verschwinden des Gott-Königs*⁶⁴³ verbunden: »*Die Demokratie ist zuerst das Andere der Theokratie. Das heißt auch, dass sie das Andere des gegebenen Rechts ist. Sie muss das Recht erfinden. Sie muss sich selbst erfinden.*« (EUD, S. 78) Politik⁶⁴⁴ entspringe einer absoluten *Aussetzung* ins Diesseits, in der Autonomie und Emanzipation ebenso möglich werden wie die Veränderbarkeit, *Verfügbarkeit* und *Gestaltbarkeit* politischer und sozialer Strukturen: Eben weil die *Konstitution* nicht mehr transzendenten Instanzen obliege, entstehe mit der Erfahrung der Kontingenz der politisch-sozialen Situation auch der offene Horizont der Aneignung und (Selbst-)Bestimmung. Die *unendliche* Suche nach sich selbst sei so auch der Demokratie als politischer Ordnung von Anfang an eingeschrieben, sie bliebe immer imperfekt und fragil. Die Souveränität wurde zwar in der modernen Ausformung der Demokratie auf das *Volk* übertragen, zugleich wisse die Demokratie von *Geburt an* um ihre eigene *Grundlosigkeit*. (Vgl. EUD, S. 78f.) Dieses Bewusstsein ihrer Imperfektion trage sich der Demokratie inform einer konsequenten *Annahme* ihrer Offenheit ein: Ihr Sinn bestehe weniger der Wahrung eines Status denn in der *Verräumlichung* ihrer permanenten *Schöpfung*, der Ein- und Ausrichtung ihrer *Konstitution*. Weil sie so gleichzeitig zum Gesetzten in Distanz steht und sich als Ursprung und Quelle jeder Setzung begreift, lässt sich die Demokratie simultan *als* und *über* der Ordnung positionieren. Infolge des *Un-Grunds* gehe mit der Demokratie zugleich eine symbolische Versicherung des *Einen* inform eines *zivilreligiösen* Momentes einher, einer »*Religion also, die ohne das Recht zu begründen, seiner politischen Schöpfung ihren Segen gäbe.*«⁶⁴⁵ (EUD, S. 79) Demokratie ist zugleich Setzung und Überschreitung, eine Form politischer

641 Wie vormalig verweist Nancy auf Rousseau, um die übersteigende Selbstproduktion des Menschen zu veranschaulichen. Im Übrigen verwendet Nancy an dieser Stelle das Wort »*Schöpfung*« nicht, sondern verbleibt beim *Produktionsbegriff*, um die unbedingte Diesseitigkeit herauszustellen.

642 Dies ist eine Variante der politischen Differenz, also die Unterscheidung des Politischen und der Politik.

643 Siehe unsere entsprechenden Hinweise bei Lefort (Kapitel IV, 2.2).

644 Zur Unterscheidung: Die (*politische*) Aneignung der Gestaltung der Belange kann sich in einen Horizont der *Demokratie* stellen, beide decken sich aber nicht notwendig.

645 Nancy (EUD, S. 80f.) verweist auf Platon, der die *mythische* Begründung der politischen Ordnung Athens hinterfrage und auf eine Grundlage im *Logos* verwies.

Ordnung und eine Bewegung *unendlichen Gründens*, ohne je eines *wirklich* oder ganz zu sein.

Im politischen Selbstverständnis der Moderne habe sich der Sinn demokratischer Politik auf äußere Zwecke verschoben, wodurch ihre Politik ihren Eigenwert verloren habe, ihr Potential politischer Gestaltung. Einer Verselbstständigung politischer *Verwaltung* steht die Umsetzung *äußerer* Impeti gegenüber.⁶⁴⁶ Einerseits zöge sich die Politik auf die *Anwendung* zurück und entsage eigenen politischen Ambitionen. Um sich auszuweisen, stelle sie sich in den Dienst von Rationalität, Funktionalität und Effizienz, ohne dass sie sich selbst diese Motive zu eigen mache. Andererseits verstehe sich Politik als *Realisierung* eines höheren Zwecks, sei es die Raison des Staates, das Recht der Götter oder *realpolitischer* Notwendigkeit. Wiederum situiert ihr *Grund* außerhalb der Politik.⁶⁴⁷ Beide Wechsel des Registers dienten einer Verschiebung der demokratischen Autorisierungslogik, ohne diese aber aufzuheben: Die Veräußerung des Grundes würde »*unweigerlich das gemeinsame Aufsichnehmen, das sie verkündet, in Beherrschung und Unterdrückung verdrehen.*« (EUD, S. 81) Negiert das eine Moment Potentiale der (politischen) Mit-Gestaltung, verselbstständigt sich das andere und überformt die Setzung seiner eigenen Imperative und Prinzipien gemäß. Einer Gleichsetzung der Politik mit der *Funktion* administrativer Organisation steht ihre Begründung in der Umsetzung absoluter Prinzipien gegenüber, eine Garantie des *Einen* einem *fügenden* Außen.⁶⁴⁸ Beide Formen entziehen sich der eigentlichen Aufgabe demokratischer Politik.

Das Potential demokratischer Innovation liege im Aushalten der *Abwesenheit einer Grundlage*, zwecks dessen diese *Basis der Politik umgedreht* werden müsse. Diese Revolution (Nancy) verbleibe notwendig *im*-perfekt, sie könne keinen Grund setzen, behaupten oder finden – weder in ihrem *Innen* noch in ihrem *Außen*. So meine Politik einen ständig »*erneuerte(n) Akt einer Revolte, einer Kritik und Subversion, die bar jedes Gründungsanspruchs sind*« (EU, S. 82) und im Anrennen ohne *Umsturz* verbleibe.⁶⁴⁹ Politik könne weder die Menschen noch die Welt fassen oder gestalten, sie könne sich weder *im* noch *gegen den Staat* (Abensour) als *wahres* Projekt ausweisen. Die *Wahrheit der Demokratie* liege stattdessen in der Anerkennung des Zustands einer *permanenten Revolution*, einer Hingabe an die *Gründung* und der Ein- und Ausrichtung eines Möglichkeitsraums der Sphären⁶⁵⁰ und deren Entfaltung. Demokratische *Politik* meine, *die und sich der Pluralität der Sphären anzunehmen.*

*

646 Diesen Verlust des Sinns des Politischen hatte Nancy bereits im *Rückzug* des *Theologisch-Politische ins Element des Recht* aufgegriffen.

647 Nancy verweist auf das Verständnis des *zureichenden Grundes* von Leibniz.

648 Im klassischen Denken der *Revolution* sieht Nancy keine Erweiterung beider Alternativen, sondern ihre *Verknüpfung*.

649 In dieser Unkalkulierbarkeit des *Ereignisses*, seiner Spontanität und seinem disruptiven Potential, würden sich, so Raffoul (2015, S. 98ff.) auch mit Verweis auf Morin, Nancys und Derridas Denken vermitteln lassen.

650 Als da wären Kunst, Liebe, Denken und Begehren. Diese Sphären seien ebenso historischen Wandlungen unterworfen wie ihre Abgrenzung zu der politischen Sphäre. (Vgl. EUD, S. 98f.)

Eine weitere Ambivalenz unserer Auffassung der Demokratie legt Nancy in einem etymologischen Zugang offen: Ihr Suffix (-kratie) stelle auf eine *gewaltsame Durchsetzung von Herrschaft* ab, wie es auch anhand von Aristo-, Theo- und Plutokratie deutlich werde, wohingegen die -archie (Mon-, Hier-, Oligarchie) auf eine »begründete, durch ein Prinzip legitimierte Macht [Herrschaft – TB⁶⁵¹] verweist.« (EUD, S. 84) Den Formen der Kratie wohne ein kritisches Moment inne, eine Beanstandung der Illegitimität und Willkür ihrer eigenen Dominanz.⁶⁵² Infolge ihrer Ausrichtung an der herrschenden Gewalt einer Regierung verdecke sich ein der Demokratie ebenso inhärentes, anarchisches Potential, kurzum ihr *unendliches Gründen*. Der Demos könne zugleich nicht selbst als Prinzip fungieren (im Sinne einer Demarchie), bleibe er doch eine offene Form, ein Prinzip ohne Prinzipat: Die Ordnung der Demokratie sei dieser Offenheit radikal ausgesetzt, dem akuten Mangel ihres Grundes (Fundament, Motiv, Rechtfertigung). (Vgl. EUD, S. 85) Der Ausweis ihres Ursprungs, ihres Sinns und ihrer Bewandnis werde so zur eigenen, genuinen Verantwortung der Demokratie: Gerade weil sich ihre Einsätze vorgesetzten Instanzen, unbedingten Prinzipien und anthropologischen Konstanten, kurzum jeder Einschränkung ihrer Autonomie, -matie oder -telie, widersetzen, könne ihre Ordnung, ihr Form und ihr Gesetz nur ihrer eigenen, souveränen Setzung entstammen, ohne das Abwesen des Einen je aufzuheben.

Der Demokratie sei zudem eine Geste der Aneignung der Macht eigen, in der sich die Distanz zwischen dem Demos und dem Kratein aufhebe. Die Annahme der Koinzidenz und Kongruenz des Volkes, die Identität, Integrität und Authentizität des Demos, sei dabei ebenso problematisch wie dessen permanente Anwesenheit als Träger und Anwender der Macht sowie die Perfektion und Transparenz seiner Setzung: Das demokratische Ideal der Autonomie einer Gemeinschaft überanstrengt die Identität des Demos und die Möglichkeiten seiner Selbstherrschaft.⁶⁵³ Die Organisation des Kratein bezeichne dagegen eine Struktur, die sich über den Demos setze und nur in und als diese Ex-Position dessen Ordnung zuließe. Mit Lefort gelesen dient die Macht einer Veräußerung und Vorstellung eines kollektiven Subjekts, mit dem sich zugleich das Objekt seiner Verfügung formiert, ohne dabei auf substantielle Entitäten abzustellen.⁶⁵⁴ Kurzum geht es in der Macht um einen Ort, der die Mitte re/präsentiert, ein Bild des Ganzen und eine Form seiner Gestalt und Gestaltung. Die Gemeinschaft des Demos reibt sich am Kratein der Gesellschaft: Zeichnet sich die Gemeinschaft durch eine Essentialisierung ihrer Intimität aus, bietet die Gesellschaft in ihrer Loslösung vom Gegebenen, Gewachsenen und Angenommenen das Potential einer Politisierung. Die Assoziation der Gesellschaft besteht nach Nancy in einer Addition separater Elemente, die nichts außer dieser Zurechnung teilen.⁶⁵⁵ Zugleich blieben auch in dieser rein äußerlichen Konvention der Gesellschaft Horizonte der

651 Laut einer anderen Übersetzung. (Vgl. Nancy 2016a, S. 79)

652 Wie auch Nancy selbst vermerkt, ist die Stringenz dieser These nur in den Bedeutungshorizonten zu überprüfen.

653 Nancy will die Macht nicht als Kontrapunkt partizipativer Initiativen verstanden wissen, sondern auf den differenten Status gesellschaftlicher und gemeinschaftlicher Referenz hinweisen.

654 Die Bestimmung der Macht und der Teilung legt durchaus eine Anbindung an Lefort nahe. Gleichsam scheint das Denken Leforts hier statischer: Der symbolische Verweisungszusammenhang kann nur bedingt die bleibende Gründungsbewegung aufnehmen.

655 »Die moderne Gesellschaft [...] stellt sich nach der Äußerlichkeit ihrer Mitglieder (als Individuen angenommen) und ihrer Beziehungen (angenommen als Verhältnisse von Interessen und Kräften) dar.« (EUD, S. 88)

kollektiven Identität aktiv, die sich in symbolischen Formen *ziviler Religion* oder *nationaler Einheit* manifestierten.⁶⁵⁶ Diese *Übereinstimmung* kann als Form des *Ko* verstanden werden, des *In-Gemeinschaft-Seins*, dessen Intimität sich der *äußeren* Integration verweigert und als Potential eines unsymbolisierbaren Rests, eines *Realen*, im Selbstverständnis der Gesellschaft präsent bleibt.⁶⁵⁷ Die Ein- und Ausrichtung der Demokratie schwankt also ebenso zwischen der Öffnung und Schließung und der Setzung und dem Gesetz wie zwischen der Intimität (Quasi-Immanenz) und Veräußerung (Quasi-Transzendenz) und dem singulär-totalen *Einen* und pluralen *Vielen*. Es gilt, das komplexe Spiel der Kreuzungen von *Gemeinschaft* und *Gesellschaft* sowie von *Demos* und *Kratein* in ihren differenten Konditionen, Logiken und Modi auszuhalten.

Der *Grund* des Sozialen kann weder in einem reinen System äußerer Ordnung noch in ihrem Kontrapunkt eines sittlich-normativen Ideals oder in einer *kollektiven Identität* bestehen. In der *Äußerlichkeit* der Macht, ihrer Anonymität und Formalität, ginge der Gesellschaft jedoch die *symbolische Funktion*, in der sich die *innere Wahrheit einer Gruppe* (EUD, S. 88) abzeichne, verloren. Nach Nancy bedarf Demokratie aber eines solchen *Symbolismus*, in dem sich ein *kollektiver Sinn* anzeigt, ein *Versprechen* der »Wahrheit der Gemeinschaft« (EUD, S. 89).⁶⁵⁸ Dieses *Versprechen* lege der *Kommunismus* offen, den Nancy, trotz seiner nominalen Obsoleszenz, als ein Ansinnen des *wahren Wesens* der Demokratie begreift. Ohne dabei notwendig die Gemeinschaft gegenüber der Gesellschaft auszuspielen oder sich in der Dogmatik eines Ideals zu verschließen, kehre der *Kommunismus* in der Unzulänglichkeit der Gesellschaft den »Sinn oder die Wahrheit des In-der-Gemeinschaft-Seins« (ebd.) hervor. Der *reale* Kommunismus habe hingegen die Perspektive des *Politischen* nicht nur ausgeblendet, sondern *sich selbst* auch insoweit missverstanden, als dass er keinen politischen, sondern einen *ontologischen* Horizont bezeichnet.⁶⁵⁹ In dieser Hinsicht ist es nach Nancy zentral, sich des Status der Macht zu vergewissern: Diese bezeichne nicht einfach die *äußere* Form des Sozialen, gegenüber der sich der *Kommunismus* verwahren könne, sondern einen ebenso obligaten wie distinkten Bereich des kollektiven *Organisierens, Verwaltens und Regierens*. Kurzum kann sich das Soziale nicht ohne die *Veräußerung* der Macht, mithin im und als staatliche Ordnung, begreifen, bestim-

656 »Deswegen scheint die Macht in der Gesellschaft auch nur die Züge der »rechtmäßigen Gewalt« aufzuweisen und nicht mehr von einer symbolischen Funktion, die mit einer »inneren« Wahrheit der Gruppe verbunden wäre.« (EUD, S. 88)

657 Offenkundig reiben sich hier auch die beiden Anlagen des *Konsenses*, die *Übereinstimmung* und die *Übereinkunft*.

658 Das Begehren nach Innerlichkeit zeige sich im Einsatz und im Denken des *Kommunismus*: »Dieser Name war der des Begehrens einer Schöpfung der symbolischen Wahrheit der Gemeinschaft, der gegenüber die Gesellschaft sich in jeder Hinsicht im Unrecht wusste.« (EUD, S. 89) Nancy weiß um die Problematik der Verwendung dieses Begriffs, dieser zeige aber eine *Denkrichtung* an, »nach der die Demokratie sich in Wirklichkeit über ihr eigenes Wesen und über ihre eigene Bestimmung Gedanken machte.« (EUD, S. 88) Der *Kommunismus* war nach diesem Verständnis gerade nicht politisch, er bot keinem Gegenentwurf zur Gesellschaft, sondern er diene zur Offenlegung ihrer Fehlstellen, »eben das Symbolische oder das Ontologische, oder noch banaler, den Sinn oder die Wahrheit des In-Gemeinschaft-Sein.« (Ebd.)

659 Die Übersetzungen schwanken hier stark. (Vgl. EUD, S. 90, Nancy 2016a, S. 82 und Nancy 2009, S. 69)

men und gestalten: Im *Staat realisierere*⁶⁶⁰ sich ein Möglichkeitsraum *demokratischer Politik*, ohne mit diesem zusammenzufallen. (EUD, S. 90) Ferner ist eine weitere Spannung zu berücksichtigen: Neben dem Beherrschungs- und Unterwerfungsbegehren (die Sphäre des Staates im Sinne Leforts) gebe es eine Gegenbewegung, den Entzug, die Emanzipation und die Autonomie (Leforts Zivilgesellschaft). Beide Bewegungen sind nach Nancy der *Konstituierung* des Sozialen eigen, ebenso die Dominanz wie die Emanzipation, die Herrschaft wie der Widerstand.

»Doch sie ist dadurch dazu bestimmt, dass die Gesellschaftlichkeit Zugang zu unbestimmten Zwecken finden kann, über die die Macht als solche ohne Macht ist: die unendlichen Zwecke des Sinns, der Sinne, der Formen, der Intensitäten des Begehrens. Der Trieb zur Macht übersteigt die Macht, obwohl er zugleich die Macht um ihrer selbst willen sucht.« (EUD, S. 92)

Auch wenn sich die Macht einerseits als *Grund* verabsolutiere und andererseits das emergente Potential beständigen *Gründens* beanspruche, blieben die Bewegungen in einem Konnex und ließen sich nicht in *gut* oder *schlecht* kategorisieren. Bildet den einen Horizont das *Gesetzte*, ist der andere die *Setzung*: Macht changiere zwischen diesen beiden Polen, ohne in einem aufzugehen. Wichtig ist, neben der Ordnung des Regierens die transgressive Bewegung des unendlichen *Gründens* als notwendige *Aufgabe* und *Sinn* der Demokratie anzunehmen.

Dass die Regierenden dem Wohl der Regierten verpflichtet sind, sei zwar banal, verweise aber auf den *Ursprung* politischer Ordnung, die Bindung jeder *Autorität* an die *Autorisierung* des *Demos*. Die *Herrschaft* des *Kratein* bleibt an die *Souveränität* des *Volks* gebunden. In diesem Kontext *unseres* politischen Denkens ist der *Grund* politischer Ordnung notwendig *demokratisch*: Andere Quellen der Autorität, sei es ein Monarch oder ein Gott, eine Nation oder eine Geschichte, seien nicht (mehr) möglich. Einzig in tyrannischen Entartungen könne eine politische Ordnung ihren *Grund* außerhalb der *Demokratie* ausmachen und der Verpflichtung gegenüber dem *öffentlichen Interesse* entsagen. Ohne Evidenz, Perfektion oder Faktizität kann das allgemeine Wohl als Ziel der Politik »*nur in einer Bewegung bestimmt werden, die es erfindet oder die es erschafft [...]*«. (EUD, S. 93) Die demokratische Politik meint just diese offene Form des gemeinsamen Suchens, die sich jeder Voraussetzung einzieht und sich im Zwischen-Raum der *Mit*-Bestimmung realisiert.

»Das Wohl ohne Projekt noch Einheit besteht in der immer wieder aufgenommenen Erfindung von Formen, in denen Sinn stattfinden kann. Sinn, das bedeutet: gegenseitiger Verweis aufeinander, Umlauf, Austausch oder Teilen von Erfahrungsmöglichkeiten, das heißt Bezug zum Außen, zur Möglichkeit einer Öffnung zum Unendlichen.« (EUD, S. 94)

Nancy geht es kurz um die *Schöpfung* im *Un-Grund*, um die unendliche Bewegung der Ein- und Ausrichtung des *mit-geteilten Sinn-Raums einer gemeinsamen Welt*.

660 In der semantischen Ambiguität des *Realisierens* lassen sich das Denken Nancys und Leforts verbinden.

Auch wenn die Demokratie in einer *metaphysischen* Geste über sich hinaus verweise, dürfe dies nicht in eine religiöse Hybris führen: Vielmehr müsse ihre Politik klar bekunden, »dass die Einsätze des Sinns und der Sinne die Sphäre ihrer Regierung übersteigen.« (Ebd.) Dies könne nur gelingen, indem sie zwischen dem Einen und Vielen die Pluralität und Heterogenität der gemeinsamen Welt und die singuläre Vielfalt ihrer Ursprünge offenlege: »Demokratie« bedeutet hier Aufnahme – ohne Übernahme – von allen Unterschiedlichkeiten in eine »Gemeinschaft«, die sie nicht vereint, sondern im Gegenteil ihre Vielfachheit und mit ihr das Unendliche entfaltet, deren unzählige und unabschließbare Formen sie sind [...].« (EUD, S. 95) Die moderne Demokratie hätte aber nicht nur die Gewährleistung gesellschaftlicher Stabilität⁶⁶¹ mit der Eröffnung und den »Ausdrucksformen des In-Gemeinschaft-Seins« (ebd.) vertauscht, sie wolle selbst zur Form aller Formen werden. Die Aufnahme des Vielen könne der demokratischen Politik aber nur glücken, wenn sie selbst auf die Überformung verzichte und die Pluralität nicht nur zuließe, sondern aktiv unterstütze und ihr die Wege zum Erscheinen in einer Welt bahne.⁶⁶² Zugleich muss diese Politik immer sensibel und responsiv bleiben für Erneuerungen und Veränderungen, die sich in (ebenfalls kontingenten und sich verändernden) Registern wie der Künste, der Liebe, der Sprache und des Denkens äußern. (Vgl. EUD, S. 98) Als höchster Dienst⁶⁶³ begleite ihre Politik, selbst form- und zwecklos, die Realisierung der Pluralität, und versuche sie in ein Gleichgewicht zu bringen, in eine polyphone, harmonische Komposition.⁶⁶⁴ Kurzum muss sich eine demokratische Politik ebenso der eigenen Hypostase wie der Übernahme anderer Initiativen enthalten und sich in den Dienst der Präsentation des Vielen stellen.⁶⁶⁵ Auch wenn Nancy zugesteht, dass diese Trennung aktuell weitgehend respektiert würde, stellt er die Ungewissheit der Koexistenz als Horizont politischer Selbstbestimmung heraus: Politik meine weder Selbstverwaltung noch eine abgeschlossene Wahrheit, sondern den Namen⁶⁶⁶ »einer Menschheit,

661 Nancy verweist hier auf eine etymologische Verbindung zum Staat.

662 Aus Einheit und Synthese müssten endlose Ausweitung und Entfaltung werden: »Es gibt somit weder eine Form der Formen noch Vervollkommenung einer Ganzheit.« (EUD, S. 97) Das Ganze überschreitet sich stets.

663 »Die Politik muss die Zugangsform zur Öffnung der anderen Formen geben: sie ist die Vorstufe einer Zugangsbedingung. Das stuft die Politik nicht zurück. Das verleiht ihr Besonderheit, nämlich die des höchsten Dienstes. Sie muss ständig die Möglichkeit einer Entfaltung der Formen oder Register des Sinns erneuern.« (EUD, S. 97)

664 Raffous (2015) Folgerung, dass aus der ontologischen Kontingenz der Demokratie, also ihrer Aussetzung in den Un-Grund, eine Notwendigkeit zu Interventionen und Entscheidungen folge, verkennt just diese Aufgabe der Demokratie, sich ihrer eigener Imperative zu enthalten und die Offenheit des Sozialen zu bewahren. Diese Unentschiedenheit zwischen Resignation und Mission gilt es im Denken der Demokratie auszuhalten.

665 Politik kann somit weder selbst Kultur sein noch kulturelle Praxen kontrollieren oder dominieren, sondern sie muss durch Kulturpolitik die Entfaltung der Pluralität ermöglichen. Vielleicht kann Latours (2014) Klärung der Existenzweisen, also der verschiedenen Register unserer Welt/en, die verschiedenen Zugänge erhellen und es einer demokratischen Politik ermöglichen, ihre Eigenheit zu realisieren.

666 Die Figur des Namens könnte im Sinne Lacans gedeutet werden, der mit dem Namen des Vaters einen Signifikanten beschrieb, der als Garant der Konsistenz der Gesetze einer symbolischen Ordnung auftrat. Mit Nancy ließe der Namen als Abwesen jeder Garantie verstehen und zugleich als Auftrag der Selbstbestimmung.

die dem Fehlen jeglichen gegebenen Zweckes ausgesetzt ist, jeglichen Himmels, jeglicher Zukunft, aber nicht von jeglichem Unendlichen. Ausgesetzt, existierend.« (EUD, S. 100)

3.4.4 Unser politischer Raum. Über die Offenheit des Sozialen

Unser politischer Raum und sein Selbstverständnis organisieren, saturieren und erschöpfen sich laut Nancy in einer komplexen Komposition der Begriffe *Subjekt*, *Bürger*, *Souveränität* und *Gemeinschaft*. Neben der Frage, wie diese Figuren und ihre *Kombination(en)* das Soziale einholen, wie sich also *unser gemeinsames Band knüpft*, sich seine Teile verbinden oder schon je in einem Ganzen stehen, geht es Nancy um die Konturen der Ideologie unseres politischen *Sinnraums*, in dessen *Selbstgenügsamkeit* sich das unendliche *Knüpfen* des Sozialen und die Offenheit seines *Im-Kommen-Bleibens* verdeckt habe. Die Möglichkeiten und Grenzen der Wiederbesinnung des politischen Raums bilden dabei den Horizont seiner Unternehmung.

Das *Subjekt* sei nicht der *Bürger*, eher ließen sich beide Formen als »zwei Haltungen eines Souveränitätsanspruchs und der Institution der Gemeinschaft« (DsdW, S. 147) verstehen, die *formal* auf die *absolute Emergenz* und die *leere Konstitution des Sinns* verwiesen. Der politische Raum spanne sich in dem diffizilen Zusammenhang ihrer *doppelten Polarität* auf, unentschieden, ohne Halt, ohne Ziel.⁶⁶⁷ »Der Bürger ist zunächst einer, irgend einer oder ein jeder, während das Subjekt zuerst Selbst ist, sprich jene Rückwendung auf sich, mittels der ein Einer seine Einmaligkeit zur Potenz der Einheit bringt.« (DsdW, S. 148). Einer *äußeren Anordnung* des *Singulären* steht so ein *inneres Potential* gegenüber: »Der Bürger ist in der Ordnung der zahlreichen Einmaligkeiten, das Subjekt ist in der Ordnung der identifizierenden Einheit.« (Ebd.) Der *öffentliche Raum* einer *Bürgerschaft*, der ebenso das *Öffentliche als Raum* (Bourgeois) wie den *Raum der Bürger* (Citoyen) umfasst, konstituiere sich als Verhältnis der Vielen, ohne ihrer Verbindung eine *innere Qualität* beizumessen: In dieser *formalen Verräumlichung* der Bürger werde das Plurale bewahrt und in einen offenen Konnex gestellt, der ihre Koordination, Transition und *Kommunikation* ermögliche.⁶⁶⁸ Auch wenn die Bürger durchaus die *Zeichen und Funktionen der Zivilbürgerschaft* inform von *Rechten*, *Pflichten*, *Würden* und *Tugenden* teilten, würde das ihnen Gemeinsame weder tiefer (ins *Private*) noch höher (ins *Nationale*) reichen: Der *Sinn* ihres *Zusammen-Seins*, der *Zweck* der *Polis* als *Stadt* und *Stätte* der Bürger, bestehe nur in der *Verwirklichung* ihrer *Institution*, »ohne andere »Identität«, »Aufgabe« oder »Bestimmung«, die einzunehmen oder zu entfalten wäre.«⁶⁶⁹ (DsdW, S. 149) Auch

667 Eine weitere Quadrologie *unsere Welt* spanne sich zwischen den Losungen der »*Freiheit, Gleichheit, Gerechtigkeit und Brüderlichkeit*« (DgE, S. 171) auf: Eine Ontologie des *Mit* müsse sich sowohl dem Sinn ihrer Komposition als auch ihren Spannungen stellen. Just im Fehlen, im immer größeren Mangel an Gerechtigkeit und Solidarität desavouiere sich die *Vorstellung von Gemeinschaft*, gleichsam könnte dieser Impuls der *Abwesenheit von Sinn miteinander geteilt* (ebd.) werden.

668 Nancy bezeichnet diesen Raum als *Austausch*, *Vernetzung*, *Zirkulation*, zugleich *überdeterminiert* und *beweglich*.

669 So genügen sich auch die Theorien des Gesellschaftsvertrags mit der formalen Konvention als ihrem Ursprung, mit der auch ihre abstrakt-weltweite Dimension einhergeht: Weil sich ihr *Sinn* auf den Kontrakt, den Punkt ihres Abschlusses, reduziere, wäre ihr Format letztlich ortlos. Wie Kersching (1994, insb. S. 33) ausarbeitet, verliert das Denken des Gesellschaftsvertrags seinen eigentlichen Sinn im Moment der Einführung *hypothetischer* Zustimmung. In diesem *Als ob* geht dem Vertrag neben seinem Ort auch der Akt seiner *Autorisierung* verloren.

die Kommunalität der Bürgerschaft bliebe eine *leere* Form des *Austauschs* gemäß der Logik singularer *Äquivalenz*.⁶⁷⁰ Anderen Garantien des *Einen* wie der Religion stünden die Bürger distanziert gegenüber: Ihre Versuche, sich deren *subjektiver Aneignung des Sinns* anzunehmen und das *Religiöse* in die Gestalt einer zivilen *Religion* zu übertragen, blieben insuffizient.⁶⁷¹ Während die Bürgerschaft sich in der formalen Organisation ihrer Verhältnisse genüge, sei die »Politik des Subjekts immer eine religiöse Politik.« (DsdW, S. 149) Das politische Denken habe sich trotz der Verabschiedung transzendenter Garantien im Zuge der Moderne nicht (vollständig) aus dem Horizont des *Theologisch-Politischen*⁶⁷² lösen können: Dessen *fortdauernde* Präsenz zeige sich an den multiplen Brüchen des politischen Selbstverständnisses und im Umgang mit dem *Fehlen* des *Einen*. Dessen *Abwesen* trüge die *Politik des Subjekts* über sich hinaus und manifestiere sich in zwei Varianten der Entfaltung einer inneren Potenz: Der unbedingten Selbst-*Instituierung* der Bürgerschaft inform der *Demokratie* stehe die Annahme einer äußeren Versicherung des kollektiven *Einen* inform des *Nationalstaates* gegenüber, in dem die genuine Qualität eines *Volks*, einer *Geschichte* oder einer *Menschheit* zur Grundlage (und Auszeichnung) der Identität werde.

Wie es das *Volk*⁶⁷³ Rousseaus illustriere, könne sich der Bürger *selbst* auch als *Subjekt* fassen. Das Subjekt behielte *seine eigene Negativität in sich zurück* (Hegel), ihm liege keine Identität zugrunde, sondern nur ein Potential (*ein Werden, ein Bezug, eine Verräumlichung*), ein Streben hin zu seiner *Wirklichkeit*. Als *politisches Subjekt* bestehe die *Selbstverwirklichung* des *Demos* zunächst in der *Aneignung der konstitutiven Äußerlichkeit der Bürgerschaft* (DsdW, S. 150), also in der Projektion einer Quasi-Objektivität seines Selbst. Zugleich beruhe die *Bürgerschaft* auf der Annahme einer *intimen Übereinstimmung* der Bürger, also einer (Quasi-)Innerlichkeit des Subjekts. Dem *Raum der Bürgerschaft* ist mithin eine *vor- oder nachlaufende Identität und Substantialität* unterstellt, ein Potential, das auf seine *Realisierung* dränge und sich zugleich verabsolutiere:

»Und diese vorausgehende Unterstellung des Selbst (man muss sagen: diese Voraussetzung, die das Selbst schafft, (aus)macht) kristallisiert die Identität zu einer Figur, einem Namen, einem Mythos. Die Politik wird zur Lenkung der Geschichte dieses Subjekts, seines Schicksals oder seiner Mission. Sie wird zur Offenbarung oder Proklamierung eines Sinns, und zwar eines absoluten Sinns.« (DsdW, S. 150f.)

Just im Moment der versuchten Einholung des *Sinns* mache sich der Bürger zum *Subjekt*, als *innere Substanz der Gemeinschaft* oder als *essentielle Verwirklichung der Souveränität*.⁶⁷⁴

670 Nancy sieht seine Engführung, die einer Orientierung an Aristoteles geschuldet sei, und verweist auf Platon, der den Pol des Subjekts (im Sinne einer *Staatsbürgerschaftlichkeit*) herausstelle.

671 Als *zivile Religion* (oder auch als *Verfassungspatriotismus*) schwankt die Verfassung zwischen einem Ausdruck politischer Selbstbestimmung und einer Überordnung als äußere, sich entziehende, quasi-sakrale Instanz.

672 Wiederum scheint ein Bezug zu Lefort auf, wobei Nancys Mahnung, die komplexen Implikationen der *Fortdauer* zu berücksichtigen, sich weniger *gegen* Lefort richten als dessen Einsicht anzunehmen und weiterzuführen.

673 Das französische *peuple* und das englische *people* insinuieren weit weniger eine Identität als das *Volk*.

674 Wiederum steht die Identität des *Demos* der Setzung des *Krateins* in Hinsicht des Ursprungs gegenüber.

Zugleich mache sich das *Subjekt* im zivilen Raum einer *Bürgerschaft* zum *Bürger*, in und als seine Selbst-*Verwirklichung* im gemeinsamen politischen Raum.⁶⁷⁵

»Gemeinschaft und Souveränität liegen somit an der Kreuzung der Wege, die zweifellos auch die Krux an der Politik oder aller Politiken des Abendlandes ist [...].« (DSdW, S. 151) Dabei verwiesen sie auf differente *Einsätze des Sinns* des politischen Raums, einer *unaneignbaren Äußerlichkeit* und einer *aneignenden Innerlichkeit*: Der *ursprünglichen oder prinzipiellen Verräumlichung* der *singulären Dis-Position*⁶⁷⁶ steht die Identität einer *inneren Disposition* gegenüber, der Konstitution des Gesetzes das *unbedingten Gründen*, kurzum die Kontur einer *äußeren Form* der *Mit-Teilung* die *Autotelie einer Substanz*.⁶⁷⁷ Diese *Entweder...oder* gereiche aber nicht zu einer distinkten Opposition, vielmehr bestehe zwischen beiden Aspekten ein *intimes Einverständnis*, wobei sich in den Komplikationen und Mängeln der Reinformen die andere Seite jeweils anzeige: Eine *Bürgerschaft* ohne *Identität* fiele ebenso in sich zusammen wie eine *Selbstsetzung* ohne *Wirk-Raum*. (Vgl. DSdW, S. 153) Kurzum habe sich in *unserem politischen Raum*⁶⁷⁸ die *politische Subjektivität* (als Träger der Autonomie) und die *substanzielle Souveränität* (als Gründung) verloren und könne weder in der *Leere* der *Bürgerschaft* noch in der *Technik* einer *manageralen Demokratie* einen Halt finden. Gerade weil der *Zivilbürgerschaft* ihr *Grund*, ihre Identität fehle, bliebe sie eine *äußere Form* und verkenne ihre Potentiale der *kollektiven Selbst-Verwirklichung*. Auch das *Recht* sei zu einem *Selbstzweck* geworden und biete der *Aneignung* im Sinne *kollektiver Autonomie* ebenso wenig Anknüpfung wie die *Ordnung des globalisierten Marktes*. Die Suche nach dem *Sinn demokratischer Politik* wirft Nancy letztlich wieder auf die Spannung zwischen der *Resignation* der *reinen Zivilbürgerschaft* und der *Monstrosität* der *Reetablierung kollektiver Identität* im Zuge der *Identifizierung* zurück. Wie sich in der *Grundlosigkeit* der Demokratie eine politische Subjektivität realisieren lässt bleibt ebenso offen wie die *objektive Verfüg- und Gestaltbarkeit* des Sinnraums *unserer Welt*, deren *eigene Identität* sich an ihrem unendlichen *Im-Kommen-Bleiben* reibt.⁶⁷⁹

Nach Nancy gibt es zwischen den Begriffen keine Option, vielmehr manifestiere sich in ihnen jeweils das *Ideal der Selbstgenügsamkeit*.⁶⁸⁰ Um die Hypostase der Elemente im *absoluten Sinn* des Subjekts oder im *leeren Sinn* des Bürgers zu vermeiden und ihr Alternieren zwischen der Konvention der *Gesellschaft* und der Union der *Gemeinschaft* zu beruhigen, müsse sich das Denken des Sozialen umstellen. Dessen Kontexte, -turen und -takte

675 Im Sinne des *Anwesens des Kommunen* ließe sich dies mit der *Idee der Republik* verbinden (als *Citoyen*).

676 Nancy scheint hier auf das Modell der *Gesellschaft* abzustellen, das er hier als einen Modus des Zusammen-Seins und eine Form des Sozialen begreift und auf den *öffentlichen Raum* der *Zivilbürgerschaft* bezieht.

677 Das *Subjekt* meint entweder die Realisierung einer Essenz oder die Potenz einer Selbstbestimmung, der Bürger verweist entweder auf die Verfassung oder die mit-geteilte Bürgerschaftlichkeit.

678 Wiederum scheint hier die Kritik an der *bürgerlichen Demokratie* und ihrer Selbstvergessenheit auf.

679 Wir erinnern uns kurz Lefort: Aus seiner Sicht ist es unmöglich, einen Standpunkt außerhalb einer *Welteinbindung* einzunehmen, gleichsam können wir die Formungsprozesse (gerade in den Fehlstellen) beobachten, aber nie steuern oder kontrollieren (zumindest nicht zielgerichtet – was wir auch vorhaben, Anfang und Ende, das Ganze und das *Eine* bleiben uns entzogen).

680 Zugleich stehe der ganze Komplex der Quadrologie in Relation: »(Z)wischen der *aneignenden Gewalt* des Subjekts und der *abstrakten Räumlichkeit* der *Zivilbürgerschaft* [...] zwischen *Über-Identität* und *Unter-Identität* [...]. Zwischen *absolut gesättigtem Sinn* und *absolut entleertem Sinn*. Zwischen dem *Begehren* (voll von seinem Mangel) und der *Wahrheit* (leer von ihrer Fülle).« (DSdW, S. 155)

sollen als die *Praxis* ihrer *Bindung*, ihrer *Verbindung*, verstanden werden, ohne dabei in das *Postulat der Selbstgenügsamkeit* zurückzufallen:

»Es geht also darum, ein Denken (und das heißt, nicht davon zu trennen, eine praxis) des Bandes als solchem anzugehen. Das Knüpfen des Bandes muss an den Schnittpunkt treten, genau an die Stelle der leeren Wahrheit der Demokratie und des exzessiven Sinns der Subjektivität.«⁶⁸¹ (DSdW, S. 156)

Das soziale *Band* bestehe im unbedingten *Knüpfen*, im unendlichen Kontaktieren, Korrelieren und Kommunizieren: Sein *Gewebe* genüge sich im *Herstellen* von Relation, als eine »Inbezugsetzung, die zugleich Nähe und Entfernung voraussetzt, Anbindung und Entbindung, Verstrickung, Intrige, Ambivalenz.« (DSdW, S. 157) Dieser *Verknüpfung von Singularitäten* komme nichts hinzu, weder ein Ursprung noch ein Subjekt. Als *Eröffnung* eines gemeinsamen, offenen und *unendlichen* Raums der Beziehung muss sich die *Politik* selbst *entwerfen*, also ohne eigene Ambitionen, Interventionen und Materialität, ohne Definition und Perfektion bleiben:

»Die Politik wäre dann weder eine Substanz noch eine Form, sondern eine Geste: die Geste selbst des Verknüpfens und Verkettens, von jedem zu jedem, jedes Mal Einmaligkeiten knüpfend (Individuen, Gruppen, Nationen oder Völker), und diese Einmaligkeiten haben nur die Einheit des Knotens, die mit anderem verkettete Einheit, die stets weltweite Verkettung und die Welt, die keine andere Einheit hat.« (DSdW, S. 157f.)

Die Quadrologie soll nach Nancy nicht verabschiedet, aber in ihrem Spiel verschoben werden: Der gemeinsame *Sinn* werde nicht einfach von Subjekten und Bürgern übernommen oder gesetzt, sondern bestehe in der simultanen Im- und Explikation einer offenen und mit-geteilten *Welt*, in der Zirkulation von Sinn und Bedeutung im Mit-Sein, im *Mit-Erscheinen*.

»Nicht die Politik als Begehren und Suche nach dem Sinn, sondern als unendliches Knüpfen des Sinns vom Einen zum Einen, oder als Knüpfen dieser Unendlichkeit, die der Sinn ist – jede Selbstgenügsamkeit von Subjekt oder Bürgerschaft fortan aufgebend, weder dem Subjekt noch der Bürgerschaft die Aneignung einer Souveränität und einer Gemeinschaft gestattend, die nur diejenigen dieses unendlichen Knüpfens sein können.« (DSdW, S. 159, Herv. i. O.)

Ohne *Grund* (Ursprung, Anfang und Motiv) und *Autorität* (Urheber, Bestimmung und Echtheit) bleibe die Bestimmung des Gemeinsamen ein *Knüpfen* ohne festen Stoff. Wenn nun Nancy meint, es ginge ihm weniger um das *Band* als um das *Binden*, das *Netz* nicht

681 »Wir haben so gesehen letztlich drei mögliche Modi des »Gemeinsamen«: banales Zusammenvorkommen (gemeinsam im Sinne von *gemein*, *gewöhnlich*), das Gemeinsame als *geteilte Eigenschaften* (Beziehungen, sich Kreuzendes, Mischungen), das Gemeinsame als *eigene Instanz*, insofern verbindend oder *kollektiv*.« (MmdD, S. 152) Der Innerlichkeit und der Äußerlichkeit des Gemeinsamen steht eine dritte Option gegenüber, in der sich beide Pole verbinden, ohne sich dabei aber zu vereinigen.

als *Kette*, sondern als *Beziehung* und das *Kollektive* nicht als *Substanz*, sondern als *Knoten*, wird klar, dass es sich bei einer so gedachten Politik um eine *Eröffnung des Gemeinsamen*, der *Mit-Teilung*, handelt. Kurz gefasst meint diese Politik nicht die Bestimmung politischer Ordnung, sondern die *Komposition* von Stimmen, ihre *Kon-* und *Resonanz*. Der offenen Frage des Ortes der Dissonanz werden wir uns am Ende des Fazits zuwenden.

Fazit

Um einen mehr oder weniger abschließenden Einblick über, besser: in Nancys Denken zu gewinnen, wollen wir die Einteilung der beiden Bereiche beibehalten, also in die Ontologie des *Mit* und die Ideologie des politischen *Sinn-Raums*, die schon unsere bisherige Einlassung leitete. Zwar steht die Bestimmung des *Singulär Pluralen Seins* dabei nicht in Widerspruch zu den Formen und Formaten jenes Kontextes einer *Welt*, beide setzen aber eigene Akzente: Die Analytik unseres *Mit-Daseins*, *Mit-Erscheinens* und *Mit-Teilens* kann demgemäß von der *Ausrichtung des Sinns* in den Signaturen *unserer Selbstlese* abgesetzt werden. Auch wenn Nancy den Spuren des *Ko* just in den Begriffen und ihrem *Begreifen* nachgeht – wobei es ihm eher um das Signifikat als um den Signifikanten bestellt ist – und sich sein Ansatz so unserer Einteilung nicht unwesentlich widersetzt, soll uns diese als provisorische Struktur einer Ordnung dienen, ohne jedoch eine substantielle Geltung zu reklamieren.⁶⁸²

Die prägnante Formel der fundamentalontologischen Analytik des *Mit-Daseins* lautet: *Wir sind im Mit*. Das *Singulär Plurale Sein* versteht Nancy als elementare Form der Existenz, die zwischen der *Besonderung* und dem *Zwischen-Raum* einer gemeinsamen *Welt* oszilliert, immer *in* und *als Verräumlichung* des *Zusammen-Seins*. Die *Komposition* verschiedener, simultaner Modi der *Ko-Existenz* nimmt sich dabei ebenso als Stoff des *Kontextes* und *Beziehung* des *Kontakts* wie als *Ausrichtung des Ko-Sens*, Raum der *Kommunikation* und *Gegenwart* der *Ko-Präsenz/s* aus. Der *Zwischen-Raum* des *Mit-Seins* formiert sich als räumlich-zeitliche Koinzidenz singulärer Ursprünge einer *Welt*, als plurale *Mit-Ursprünglichkeit* gemeinsamen Anwesens, Begegnens und Erscheinens. Wie das *Mit zwischen Uns* bleibt und es weder im Einzelnen noch im Ganzen einen Halt, einen Anfang oder einen Abschluss, ein Wesen oder einen Grund findet, entzieht sich die *Welt* jeder direkten Einsicht, *sind wir doch immer in ihr*. Die *Ausrichtung* unseres *Sinn-Raums* offenbart sich eher in der genuinen *Krise* der Moderne: *Unsere Welt* vermag es nicht mehr, *eine Welt* zu bilden, weder kann sie sich ihres *Sinns*, ihrer *Wahrheit* und *Werte* versichern noch ihre Bedeutung, ihren Zweck und Ursprung *entdecken* oder ihre Identität, Integrität und Authentizität ausmachen. Dieser Verlust an Orientierung, an Ordnung und *Bestimmung* kann nicht beseitigt werden, vielmehr erlaubt nur seine *Annahme* einen produktiven Umgang: Auch wenn wir *unseren Sinn* nicht mehr einholen können, ist er uns doch *gemeinsam* verloren. Unser *Mit-Dasein* bleibt ohne Grund: Ohne intime oder absolute Qualität, ohne Essenz, Substanz und Transzendenz, kann das *Zusammen-Sein* nur noch ein *Kommen*, ein *Werden*, bezeichnen, die bleibende Aufgabe (und Verantwortung) einer gemeinsamen *Schöpfung* im *Un-Grund*. Es gilt, die Formen des *Ko* zu denken und dabei das *Fehlen* des *Einen* auszuhalten.

682 Auch *Kunde des Kommunen* im Kommunismus widersetzt sich einer strikten Trennung der Bereiche.

Die Sphären des Sozialen wie des Politischen sind durch ihre unbedingte Grundlosigkeit geprägt: *Unser soziales Band* hat weder eine feste Form noch ein diesem vorausgehendes Fundament, einen höheren Zweck oder einen sublimen Sinn, sondern besteht einzig in seinem Knüpfen, in der unendlichen Aktualisierung der Mit-Teilung unseres Zwischen-Raums. Der kollektiven Identität des *Ko* liegt also weder eine Substanz noch eine Essenz zugrunde, sondern nur die Beziehung, das beständige Beziehen aufeinander als eben jenes *Wir*, das die Anwesenheit in einem Raum, das gemeinsame Erscheinen in einer Gegenwart, teilt. Daneben können sich weder die Politik noch das Politische der unbedingten Aussetzung in den *Un-Grund*, dem Abwesen des kollektiven Einens und der Aufgabe seiner Bestimmung, entziehen. Just die Demokratie kommt dem Abwesen nach, indem sie ihren imperfekten Status ebenso annimmt wie sie die Pluralität des Vielen in der Offenheit ihrer Ordnung bewahrt. Die Wahrheit der Demokratie besteht eben nicht in der Identität einer Gemeinschaft (*Demos*) oder einem richtigen Modell der Politik (*Kratein*), sondern zunächst in der Erfahrung eines ebenso gemeinsamen wie offenen und pluralen Sinn-Raums.⁶⁸³ Nur wenn der Mitteilung, Mitsprache und Mitbestimmung eine Realität, eine Bedeutung und Wirk-Macht innerhalb des politischen Raums und seiner Ordnung zukommen, kann sich die Kommune als Stätte gemeinsamer Gestaltung realisieren. Dieses Verständnis zielt nicht auf ein Ideal der Revolution als spontanen, perfekten Akt, sondern meint das beständige Hervorbringen eines Sinns der mit-geteilten Ordnung in und als die Ein- und Ausrichtung des Zusammen-Seins. Demokratie besteht demnach nicht in der einmaligen Einsetzung politischer Institutionen oder in der Geltung einer äußeren, objektiven Autorität (im Sinne des Rechts), sondern in einer Praxis dauerhafter Selbst-schöpfung, -bestimmung und -ermächtigung, ohne dass je ein fester Grund oder ein fertiges Werk erreichbar wäre. Die Ordnung demokratischer Politik verweist ebenso auf die kollektive Autonomie, die Macht des Gründens, wie auf ihre Ausübung, die Konstitution einer gesetzten, sich ausgesetzten Souveränität.

In einer bestimmten Lesart lässt sich Nancys Denken der Demokratie als republikanisch verstehen. Diese Deutung setzt allerdings voraus, Republik nicht auf die öffentlichen Angelegenheiten einer Bürgerschaft zu beschränken, sondern den lexikalischen Verweis des *Publicums* auf einen gemeinsamen Raum, auf das zum Gemeinwesen gehörige⁶⁸⁴, so ernst zu nehmen wie die Bedeutung des *Res*, das neben den Angelegenheiten, Sachen und Gegenständen auch die Wirklichkeit einer Substanz, eines Wesens, bezeichnet. Ein solches Verständnis der Republik als Anwesen des Kommunen bietet durchaus Anknüpfungspunkte an Nancys demokratisches Konzept. Auch die konsequente Positionierung politischer Ordnung im Diesseits lässt sich mit dem grundlosen Gründen der Demokratie, ihrem Ursprung im Nichts, verbinden. Die Zurückweisung anderer Quellen der Autorität korreliert mit dem Fehlen der Identität, Integrität und Authentizität: Ohne ihr Eigenes noch ausmachen zu können, erkennt die Demokratie die Ungewissheit an. Ihr Versprechen der Autonomie, der Aneignung und Bestimmung, ihr Potential unbedingter Selbst-überschreitung, kann nicht beruhigt oder in einem konkreten politischen Arrangement

683 Im Ereignis '68 trat diese Wahrheit der Demokratie hervor und führte zu einer Wiederbesinnung des Politischen.

684 Im weiten Bedeutungsspektrum vom Zusammengehörigen und Gehorsamen bis zu dem, was sich gehört.

aufgehoben werden: Als *Annahme* der *unendlichen Schöpfung* bietet Demokratie die Möglichkeit, diesem Potential der *Gründung* wie der Ursprungssuche Raum zu geben, ohne dabei der souveränen Hybris oder der anarchischen Resignation (Entbindung), der Essenz einer Gemeinschaft oder der Technik eines Managements zu verfallen. Als *Anwesen des Kommunen*, Stätte der *Kommunikation* und Ort des *gemeinsamen Erscheinens* verbindet Demokratie das *Fehlen* des *Einen* und die Konstitution einer kollektiven Ordnung: Ihr *Sinn* besteht nicht in der Fixierung des *Einen*, sondern in der Eröffnung eines gemeinsamen Raums der Mitteilung, Mitbestimmung und Mitsprache. Auch wenn die Demokratie also ohne Subjekt bleibt, vermag sie dem *Zusammen-Sein* Sinn zu verleihen, indem sie die gemeinsame *Aufgabe der Politik* offenbart.

*

In der *Ideologie* unseres okzidentalen politischen Denkens lassen sich verschiedene Spannungen nachzeichnen: Neben dem Schwanken zwischen dem *Einen* und dem *Vielen* reibt sich die Aussetzung in den *Un-Grund* an den Ambitionen der *Gründung*. Zwar können die Versuche der Bestimmung das *Eine* nie *wirklich* einholen, die *Versuchung* der Macht, das *Versprechen* des Ganzen und Heilen sowie die *Versicherung* der *kollektiven Identität* bleiben dennoch *reale* Größen unseres politischen Raums, deren Aktualität wiederum im Sinne eines Symptoms die *Krise unserer Welt* offenbart. Auch wenn wir dem *Un-Grund* ausgesetzt bleiben, darf die *Leere* der bürgerlichen, formalen Demokratie und die *Indifferenz* der kapitalistischen Logik nicht mit der *Offenheit* verwechselt werden, für die sich Nancy engagiert ausspricht. Die *Grundlosigkeit* führt eben nicht in einen Nihilismus, sondern in die unendliche Aufgabe der *Gründung*, die sich ihrer eigenen Unvollkommenheit bewusst ist. Die *Souveränität*, die als Prinzip des Ursprungs politischer Ordnung fungiert, bleibt ebenso in ihrem Status unentschieden: Als *absolutes* Potential steht sie über der Ordnung und bildet zugleich dessen *Grund*, ohne dass ihr infinites, unbedingtes und unstillbares Streben sich je *verwirklichen* ließe. Diese emergente Dynamik einer Schöpfung *aus dem* und *im Nichts*, ohne Grund und Halt, reibt sich an dem objektiven Anspruch des *nomos*, an der Faktizität und Autorität des Gesetzten, des Gesetzes. So steht das *Volk* als Träger und einziger *Grund* der Souveränität unentschieden zwischen seiner *Macht* und seinem *Werk*, ohne das Oszillieren zwischen den Polen beruhigen zu können. Weder im Versprechen der *Gründung* noch in der Evidenz und Eminenz des Gesetzes lässt sich die *Krise der Welt* aufheben.

Eine weitere Spannung unserer politischen *Ideologie* zeigt sich im Schwanken des Ursprungs des *Sozialen* zwischen der Union der Gemeinschaft und der Konvention der Gesellschaft: Einer nativen, intimen *Substanz* des *Ko* steht dessen punktuelle Produktion in der *Einigung* der Gesellschafter gegenüber, die *Übereinstimmung* der *Übereinkunft*. Kurzum kann die *Essenz* einer inneren Anlage von dem formalen Arrangement eines Kontrakts und dem abstrakten Äußeren seiner vertraglichen Vereinbarung unterschieden werden. Der Gemeinschaft wohnt zugleich die Dynamik eines *exzedierend-transzendierenden* Prinzips inne, eine Idealität der Intimität, die sich über ihre konkrete Form hinwegsetzt und auf ihre *wahre* Umsetzung drängt. Auch wenn diese absolute Identität nie *wirklich* wird, bleibt ihr Anspruch des *Einen* eine unendliche *Herausforde-*

rung der Gemeinschaft.⁶⁸⁵ Demgegenüber steht die innere *Leere* einer Bürgerschaft, die den formalen Zusammenhang einer Öffentlichkeit teilt, ohne weitere Identität und Verbindung. Wenn die Gemeinschaft somit in der Reinheit ihrer Innerlichkeit besteht, konstituiert sich die Gesellschaft der Bürger in der Reinheit einer Konstellation: Wie das immanente Potential der Gemeinschaft jeden ihr äußeren Einfluss negiert, so beruht die Verbindung der Gesellschaft einzig auf der Konvention. Beide Initiale des Ursprungs des Sozialen stehen zugleich in einem reziproken Verweisungszusammenhang und nehmen ebenso positiv wie negativ, explizit wie implizit auf einander Bezug.⁶⁸⁶ Nancy verortet diese komplexe Spannung auch in einem Horizont des *Politisch-Theologischen* als verlorene Versicherung des *Einen*: Dessen *fortdauernder Rückzug* führt einerseits in das Hervortreten des Rechts, welches wiederum in die beiden Seiten der Setzung (innere Souveränität) und des Gesetzten/der Gesetze (äußere Relation) zerfällt,⁶⁸⁷ und andererseits in die Selbst-Repräsentation, dem *Spektakel* glatter Spiegel. Ohne noch eine Einheit oder feste Ordnung ausbilden zu können, ist *unsere* politische *Ideologie* von einer Multiplizität verschiedener Momente, Logiken und Prinzipien durchwaltet.

Im Denken der Demokratie reiben sich die Figuren des *Demos* und des *Kratein*, eignen doch beiden unterschiedliche *Annahmen* des kollektiven *Einen*. Die Zusammengehörigkeit des *Demos* verweist auf eine Identität, die außerhalb der Verfügung der Vereinten selbst liegt. Ob dies nun eine Schuld, eine Suche oder ein Bewusstsein der eigenen Endlichkeit ist, kann offen bleiben.⁶⁸⁸ Wichtig ist zu verstehen, dass die Identität des *Demos* auf einer *inneren* – und zugleich dem Innern *äußeren* – Kohärenz beruht, die selbst *unverfügbar* bleibt. Die politischen Versuche, Gemeinschaft zu *bilden*, maßen sich mithin einen Zugriff auf etwas ihnen Entzogenes, sich stets Entziehendes, an. Die konstitutive Bewegung des *Kratein*, also der Macht, meint dagegen eine Geste der *Veräußerung* und Konstruktion einer Quasi-Objektivität (und simultan einer Quasi-Subjektivität) inform der Einrichtung eines greif-, gestalt- und kontrollierbaren Raums der Gesellschaft, deren *Überordnung* zugleich immer die Gefahr droht, ihren Ursprung zu *verraten* (sowohl sich in der Kontingenz aufzulösen wie sich in Hybris des Absoluten zu verlieren). Die Macht

685 Das *Mit* zeigt nicht *auf* etwas: Es präsentiert sich selbst *in* seinem Sein, ohne dabei zum Objekt zu werden.

686 So setzt sich die Gesellschaft von der Intimität der Gemeinschaft ab und nimmt zugleich eine innere Überzeugung des Bürgers, eine inhärente Sittlichkeit und Verantwortung gegenüber dem Gemeinwesen in Anspruch, die über die reine Konvention hinausführt. Wenn sich Gemeinschaft als Projekt begreift, verlässt sie ihren Status der Intimität, des *Nativ-Organischen*, und wird zur intendierten Konstruktion, zum *Objekt*.

687 Auch wenn Lefort diese Spannung aus der Position *einer* Gesellschaft begreift, sind die angedachten Bewegungen doch vergleichbar: Eine Auflösung steht einem Entzug, eine Subjektivierung, also einen Zug in subjektive Gestaltbarkeit, steht eine Objektivierung, ein Verweis ins Gegebene, Äußere wie Neutrale, gegenüber.

688 Im Sinn der Diskussion der politischen Gemeinschaft scheint es durchaus möglich, Nancys Denken von *Welt* und *Sinn*, der Koinzidenz von Koexistenz, Kopräsenz und Konsens, mit unserer Auslegung von Tönnies *Soziologie* und seiner Bestimmung der Gemeinschaft als einen *nahen* Bereich sozialen Zusammenseins zu verbinden. Die Auszeichnung der Gemeinschaft würde sich dann nicht mehr substantiell ausnehmen, sondern eher einen graduellen Unterschied der Dichte des Kontextes, des Kontakts und der Kommunikation bezeichnen.

verweist zudem auf das *einende* Potential der Setzung, wobei es wiederum zu einer Kontraktion zweier Bewegungen kommt: Einer Betonung der Ordnung (Objekt der Macht) steht die Autonomie (Subjekt der Macht) gegenüber, das Gesetz dem Setzen. Wenn Habermas diese Reibung zu beseitigen gedachte, indem er den Ursprung der objektiven Bindung in eine subjektive (Selbst-)Bindung verlegte, hob er diese Spannung nicht auf. Die von ihm angedachte Stilllegung des emergenten, autonomen bis anarchischen Potentials beruht auf dem ephemeren und punktuellen Deckungsverhältnis zum Zeitpunkt der *Gründung*. Mit Nancy ließe sich einwenden, dass das *Gründen ohne Grund* bleibt: Die unendliche Aufgabe der Selbstbestimmung ist der Demokratie ebenso inhärent wie die Imperative ihrer Verwirklichung.⁶⁸⁹ Jeder Versuch, einen Moment, eine Anlage oder einen Modus der Demokratie als die *wahre*, perfekte Form der Demokratie zu fassen, bleibt so ein Trugschluss. Das Ringen um die Bedeutung, den Zweck und die Gestalt der Demokratie ist selbst Ausdruck kollektiver Selbstbestimmung: Mit und in der Ablehnung jeder übergeordneten Instanz, sei es (ein) Gott oder ein König, ein Volk oder ein Gesetz als *eigentlichen Grund*, und der damit einhergehenden Entsagung jeder äußeren Autorität, wird die politische Ordnung kontingent und im gleichen Schritt gestaltbar. Kurzum: Unser Denken der Demokratie kann nicht dazu führen, dass wir aufhören (können), Demokratie zu bestimmen, pathetisch: zu leben.

In Hinsicht von Nancys eigener Bestimmung der Demokratie ist es zuletzt angebracht, Momente der *Öffnung* und der *Aneignung* zu trennen. Demokratie begreift Nancy einerseits als *Wahrung der Pluralität*, die sich selbst der Übernahme enthält, anderen Sphären (Kunst, Liebe etc.) aber einen Raum der Entfaltung offeriert. Fraglich bleibt, ob mit der Öffnung eine Distinktion einhergeht, also ob sie alles präsentiert oder eine Auswahl trifft. Als Wächter des Eintritts in den öffentlichen Raum käme der Öffnung so eine Schlüsselfunktion zu, deren *Autorität* sich zugleich begründen müsste. Andererseits kann Demokratie auch im Sinne der *Aneignung* verstanden werden, womit die kommunale Gestaltung, die *sinnvolle* Teilhabe und -nahme, Mitsprache und Mitbestimmung sowie die gemeinsame Aufgabe und geteilte Verantwortung akzentuiert werden. Auch wenn beide Aspekte in einer Distanz bleiben, sind sie doch ebenso verknüpft: Wie sich in der Diskretion der *Öffnung* noch ein Potential der Kreation anzeigt, so bleibt jeder Versuch der Aneignung dem *Un-Grund* und der unendlichen Pluralität der Welt ausgesetzt. Im Fokus Nancys steht allerdings eher die Bewegung der *Öffnung*, die *Wahrung der Pluralität* und damit die Geste des *Rückzugs*. Die kommunale Aneignung der *Gründung* rückt dagegen in den Hintergrund, obgleich Nancy sie nicht gänzlich ausblendet. Eine vermittelnde Position scheint hingegen im *Republikanismus* möglich, auch wenn Nancy diesen kaum mehr als andeutet: Die Autonomie des *Gründens* wird in den Kontext einer Kommune gestellt und in dessen Konstitution, Gestalt und Gestaltung, *realisiert*. Zu bedenken ist, dass jede *politische* Formation, jede Ordnung, notwendig im Spannungsfeld des Entzugs und der Aneignung bleibt: Die Bestimmung des Verfügbaren und Unverfügbaren, des Kontroversen und Nicht-Kontroversen, des hintergründig wie offen Geteilten und

689 Die von *Innen* kommende Infragestellung jedes Außen und das unbedingte Streben nach Selbstsetzung kann so verstanden nicht durch eine *äußere* Instanz eingehegt werden, jedenfalls nicht unter den Bedingungen demokratischen Denkens.

Ungeteilten, des *Konsenses* und des *Dissenses*, sind ebenso Motive politischer Theorie wie ihrer Praxis.

*

Auch wenn zwischen einem politikwissenschaftlichen Ansatz und der politischen Philosophie Nancys Barrieren bestehen bleiben, lassen sich zugleich Brücken und Verbindungslinien ausmachen. Bei jedem Versuch einer Annäherung ist allerdings die Eigenart des jeweiligen Zugangs zu beachten: So reibt sich die *philosophische* Zurückhaltung gegenüber der Inanspruchnahme festen Wissens, evidenter Erklärungen und objektiver Maßstäbe nicht unwesentlich am explikatorischen Anspruch *politischer Wissenschaft*.⁶⁹⁰ Die politische Ordnung vermisst Nancy nicht nach Maßstäben der administrativer Organisation, Effizienz und Effektivität, ihm geht es nicht um Prozedere der Willensbildung, die Durchsetzung von Macht oder die Einflussnahme eventueller Veto-Spieler: Ihm ist es stattdessen um die Bestimmungen, Annahmen und Zuweisungen von Sinn, Identität und Totalität bestellt, um die *Grundlosigkeit* der Ordnung, die Formen der *Mit-Teilung einer Welt* und die kommunale *Öffnung der Demokratie*. Wie Lefort versteht Nancy politische und soziale Ordnung als Manifestation *kollektiver Koproduktion, Konstruktion und Kommunikation*, denen weder Essenz noch Transzendenz vorausgeht, und zieht aus dem *Fehlen des Einen* methodische und epistemologische Konsequenzen. Anders als Lefort widmet sich Nancy aber nicht der *Formation des Sozialen* anhand des komplexen Spiels von *Institutionierung* und *Destituierung*, sondern zeichnet die Organisation der politischen Ideologie nach, die Formen kollektiver Selbstbilder, -verständnisse und -verhältnisse eines mitgeteilten Sinn-Raums. In deren Spannungen, Ambivalenzen und Ambiguitäten kehrt Nancy Anzeichen des *Ko* hervor und stellt sie in den Zusammenhang einer Fundamentaltologie des *Mit-Seins*. Ihm geht es somit weder um die Fixierung noch Erklärungskraft politischer Begriffe, Modelle oder Methoden, sondern um ein Verständnis der *Ko-Existenz*, deren Sichtung sich jedem *archimedischen Punkt* entzieht: Das *in-der-Welt-sein* verweigert sich direkter und expliziter Zugriffe, der Einsicht wie der Verfügung, gerade weil jedes Verstehen von Welt nur *in* ihr möglich ist. In dieser Perspektive wird die Suche nach Objektivität, Faktizität und Kausalität von einer reservierten, selbstreflexiven und mäandernden Beobachtung ebenso komplexer wie heterogener und subtiler Öffnungs-, Schließungs- und Verweisungsbewegungen abgelöst.

Weil Nancys mit *Welt, Sinn* und *Wahrnehmung* Themen verhandelt, die nach einem politikwissenschaftlichen Verständnis eher in den Bereich gesicherter Vorannahmen fallen, bleibt zwischen beiden Zugängen eine Fremdheit und Distanz bestehen. Ihr Kontakt wird noch zusätzlich erschwert, da die Politikwissenschaft einerseits einem ihr fremden Zwang der Selbstreflexion ausgesetzt wird, und Nancy andererseits die Komplexität und Ambiguität des mit-geteilten Kontextes zwar offenlegt, sich aber weiterer Bestimmung enthält. Dennoch bieten sich in den Spannungen der politischen Ideologie

690 Die Ohnmacht ist dabei notwendige Konsequenz der Ausrichtung des Fragens. So kann eine rein deskriptive Theorie qua Eigenlogik keine normativen oder prognostischen Aussagen treffen. Von der Aussage, *wie es ist*, zu der, *was sein wird*, bleibt ein distinkter wie kritischer Sprung, ein Hiatus (Latour).

und in der Verortung *unserer Selbstlese, -wahrnehmung und -bestimmung* Möglichkeiten eines Anschlusses. So lassen sich die radikale Aussetzung in das unbedingte Diesseits und das Fehlen *letzter* Garantien ebenso aufgreifen wie die Spannungen zwischen *Demos* und *Kratein* und zwischen der *Intimität* einer Gemeinschaft und *äußeren Leere* der (Welt-)Bürgerschaft. Auch Nancys Verständnis der Demokratie kann politikwissenschaftlichen Arbeiten als Impuls und Motiv dienen: Deren *Wahrheit* korreliert mit ihrem *Sinn*, mit ihrer Wahrnehmung als Wirk- und Handlungsraum. Diese Akzentuierung der Erfahrung von Relevanz und Signifikanz politischer Partizipation kann die verschiedenen Spielarten wissenschaftlicher Auseinandersetzung mit der Demokratie, ihre Theorie und Praxis, bereichern. Wichtig ist dabei jedoch, den Zuschnitt des Zugangs zu bedenken, dessen Einsicht in die komplexe Anlage des politischen Raums nicht mit der Möglichkeit direkter Verfügung und Machbarkeit einhergeht.

*

Welcher Ort kommt dem *Einen* in Nancys Denken des *Un-Grunds* zu? Zunächst zeichnet sich seine Konzeption durch die konsequente Anerkennung des *Fehlens* des *Einen* aus, dessen *Abwesen* er in verschiedenen Formen, Formaten und Kontexten nachgeht: In der *Sinnlosigkeit* der Welt, der *Ursprungslosigkeit* des Daseins und der *Grundlosigkeit* der Schöpfung. Trotz der Pointierung der Absenz des *Einen*, *Absoluten* und *Totalen* plädiert Nancy weder für eine *resignative* Flucht in den Nihilismus noch für eine Rehabilitierung obsoleter Garantien *kollektiver Identität*, sondern für die explizite *Annahme* der Ungewissheit, die nur noch in der geteilten Aussetzung in den *Un-Grund* einen gemeinsamen *Grund* auszumachen vermag.⁶⁹¹

Eine andere Form der *Übereinstimmung* manifestiert sich *im* und *als* Sinn-Raum (*Ko-Sens*) einer *Welt*, deren polyphone Komposition als Kontext des *in-der-Welt-Seins* zu verstehen ist. Unser *Mit-Sein*, unsere *Mit-Teilung* und unser *Mit-Erscheinen* stehen im Raum einer *Welt* und ihrer Ausrichtung des *Sinns*, in ihrer Ordnung und Orientierung. Der Stoff ihrer Verbindung bleibt dabei ebenso vage und subtil wie intransparent und indisponibel, weil die *Welt* selbst die Konditionen des Daseins, der Wirklichkeit und dessen Wahrnehmung, prägt und sich ihre Ausrichtung jeder *äußeren* Einsicht entzieht.

691 Dieser Gewinn an Einsicht in die Situation der Moderne darf dabei kein *vertieftes* Verständnis der *Wirklichkeit* behaupten. Wir hatten unsere Skepsis bezüglich belastbarer Zusammenhänge der ontologischen und der ontischen Situation gelegentlich erwähnt. So stellt sich die Frage, ob die Kunde des Kommunen, die sich im Kommunismus anzeigt, eher im Sinne der *ersten* oder der *zweiten Naivität* zu verstehen ist. Können wir unsere *Lese* von unserem Erscheinen, unserer Präsenz und unserem Präsens, trennen? Wie vermag sich die erste in der zweiten Naivität anzuzeigen? Auf diese Trennung verweist auch Nancy: »Jede Ontologie greift zu kurz, die nicht vor dem Sein auf die Beziehung zurückgeht. Und jede Politik führt zu weit, die beansprucht, sich in der Ontologie zu begründen.« (Nancy 2016c, S. 151) Ohne die existentielle Relevanz des *Mit* zu schmälern, verweisen die Fiktionen und Ambivalenzen kollektiver Selbstbestimmung, so mein Plädoyer, eher in Bereich der *Fundamentalontik*. Dies würde auch erlauben, das jeweilige Selbstverhältnis und-verständnis als Ausdruck der Selbstbestimmung zu denken, ohne dabei auf fundamentale Implikationen abstellen zu müssen. Ob dieser Vorschlag trägt und inwieweit er sich mit politischen Theorien arrangieren lässt, die wie die *negative Ontologie* Mouffes in ihren Begründungen auf Ontologien zurückgreifen, müssen andere Arbeiten erweisen.

Dieser lebensweltliche Raum lässt sich im Sinne unserer Suche nach dem *politischen Konsens* als Figur des *Einen* fassen, zugleich muss dabei sein genuiner Status bedacht werden. Kurzum lässt sich der mit-geteilte *Sinn-Raum* einer *Welt* als eine sublimale *Konsonanz* der Ko-Existenz verstehen.

Nancys Verständnis *demokratischer Politik* betont deren konstitutive Offenheit, mit der neben ihrer Unabschließbarkeit und unbedingten Diesseitigkeit auch ihr *unendliches Gründen* im *Un-Grund*, also die unberuhigbare Dynamik ihrer Selbstüberschreitung im souveränen Anspruch *kollektiver Autonomie*, hervortritt. Demokratie lässt sich als Eröffnung eines *Sinn-Raums* der Mitbestimmung, Mitteilung und Mitsprache verstehen, ohne mit einem bestimmten institutionalisierten Arrangement politischer Ordnung oder einem Prozedere der Einigung einherzugehen: Im Zentrum ihrer Politik steht weder die Produktion des Allgemeinwohls noch die Organisation pluraler Interessen oder ein Arrangement politischen Streits, sondern das *gemeinsame Erscheinen*, die Erfahrung, *Realisierung* und *Realität* des Mit-Seins. In Nancys Auffassung der Demokratie geht es demnach weder um den Ausweis antezedenter *Übereinstimmung* noch um Modi der *Übereinkunft* als vielmehr darum, sie als Form der Ko-Existenz zu beschreiben, die es ebenso zulässt, das *Fehlen* des *Einen* anzunehmen, wie sie die unendliche *Selbstschöpfung* als mit-geteilte Verantwortung offenbart und der Pluralität im und als *Anwesen des Kommunen* einen Raum der Verwirklichung bietet: Ihr *Sinn* besteht nicht in Wahrung des *Einen* oder der Ordnung des *Vielen*, sondern in der unendlichen Aufgabe, dem *gemeinsamen Erscheinen* einen Ort seiner *Gestaltung* zu eröffnen.

In diesem Verständnis der Demokratie als *Stätte des Kommunen*, als Mit-Teilung eines gemeinsamen *Zwischen-Raums*, blieb gleichsam offen, wo Dissonanz, *Dissens* und Differenz einen Platz finden. Infolge der Wahrung der Pluralität distanziert sich die Demokratie von den Formen der *Uneinigkeit*: Um die Vielheit zu erhalten und deren Entfaltung zu unterstützen, muss sie sich selbst der Intervention und Okkupation enthalten. Dieser *Rückzug des Politischen*, sein Abstand von jeder eigenen Setzung, fällt mit der *Entwerkung* der Demokratie zusammen und greift zugleich auf die Manifestationen der Uneinigkeit und deren Auszeichnung der *Op-Position* aus: Die Formen und Formate der *Teilung* erringen weder Statur noch Kontur, ihre Ausrichtung bleibt ohne Evidenz und Eminenz. Kurzum findet die Demokratie ihre *Wahrheit* weder in der Identität eines *Demos* noch der Ordnung eines *Krateins* oder der Distinktion einer *Division*, weder in Formen der *Einigung* noch in denen der *Uneinigkeit*. Anders als Mouffe verortet Nancy den Sinn des *Politischen* nicht im Antagonismus und dessen Logik der *Destitution*, sondern in der *Annahme* der Offenheit und pluralen Mit-Ursprünglichkeit einer Welt. Deren *Verräumlichung* des Mit-Seins, *Mit-Teilens* und *Mit-Erscheins* bleibt selbst *vor-politisch*, bildet sie sich doch im und als *Zusammen-Sein*, ohne dabei je explizit oder disponibel zu werden. Fraglich ist, ob Demokratie im Sinne der *Aneignung* ebenso entrückt bleiben kann: Das gemeinsame *Gründen* bedarf eines positiven Bezugs zu seiner eigenen *Bestimmung*, also eine politische Ordnung, die über die Wahrung des *Vielen* hinausgeht und die Ein- und Ausrichtung der *Konstitution* als gemeinsame *Aufgabe* offenbart und greifbar macht. Dieser *Sinn* der Demokratie schöpft sich aus ihrem *republikanischen* Versprechen, das sich dem *Un-Grund* zwar aussetzt, zugleich aber in der *Mitteilung* auf ein gemeinsames *Werk* rekurriert, auf eine Erfahrung gemeinsamen *Wirkens*. Letztlich reibt sich die Wahrung des *Vielen* an den Bedingungen *kollektiver Autonomie*.

Nancys Bestimmung der Demokratie bleibt bei der gemeinsamen Öffnung und dem *Gründen* im *Un-Grund* stehen und setzt sich zugleich von einer Technik der Politik ab, deren rationales Management den *Sinn* demokratischer Ordnung verstellt. Beide Horizonte zeichnen sich durch eine Abstinenz aus: Die Wahrung des *Vielen* und die unendliche Schöpfung bleiben ohne Werk wie das Management ohne Sinn. Zwischen die wirkungslose Macht und das Machen um seiner Selbst muss eine dritte Struktur treten, die *kollektive Autonomie* demokratischer *Kooperation*. In diesem Sinne würde Demokratie eine Form bezeichnen, in der sich die *Vielen* einigen, ohne dabei ihre plurale Dissonanz aufzugeben, aber in der Praxis gemeinsamer Bestimmung zu *Entscheidungen* kommen. Zugleich könnte sich die Anwendung der Politik mit einer demokratischen *Autorität* (Urheber, Berechtigung, Echtheit) ausstatten und so beide Enden verknüpfen. Demokratie als die Ko-Produktion gemeinsamer Wirklichkeit steht sowohl im Zusammenhang mit einer kommunalen Eröffnung (das Politische) als auch mit der Anwendung (die Politik). Weder darf Demokratie eine der beiden Seiten ignorieren noch den dritten Aspekt der vermittelnden Transformation durch eine genuine Ordnung kollektiver Selbstbestimmung als *Anwesen des Kommunen* verdecken. Auch wenn der Vorwurf des *Unpolitischen* durchaus einen Ansatz im Fehlen der Austragung des *Dissenses* und der Prozeduren der Einigung hat, bietet Nancys Denken zugleich Möglichkeiten des Anschlusses und der Weiterführung. Die *kollektive Autonomie* als eine *Wahrheit der Demokratie* bleibt indes konzeptionell zu entwickeln.

IV. Am Ende

»Gott bewahre mich davor, daß ich je etwas vollende. Dies ganze Buch ist nur ein Entwurf – ach, nur der Entwurf eines Entwurfes. Oh! Zeit, Kraft, Geld, Geduld!«

(Herman Melville, *Moby Dick*)

»[D]er Philosoph sucht nicht nach Abkürzungen, sondern nimmt den ganzen Weg.«

(Merleau-Ponty 2007a, S. 266)

»Denn dies ist eine Forschung, die noch unterwegs ist.«

(Barthes 2007, S. 62)

Am Ende dieser Erkundung politischen Denkens kann weder eine finale Definition der Demokratie noch die Entdeckung ihrer wahren Essenz oder die Auszeichnung eines bestimmten Modells ihrer Ordnung stehen. Die hier versuchte Annäherung an das *verlorene Eine* im Denken der Demokratie begnügte sich mit einer reflexiven Analyse ihrer *Axiologie*, also der Organisation ihrer *Begründung*, in deren Fokus die multiplen Manifestationen *politischen Konsenses* standen. Die Annahmen des *Einen* traten im Denken der Demokratie an verschiedenen Orten und in unterschiedlichen Formen und Formaten hervor, ohne dass ihnen eine fixe Position, genuine Qualität oder allgemeine Funktion entsprach. In Anbetracht der Unzulänglichkeit jeden Versuchs, den *politischen Konsens* vorab zu definieren, gingen wir seinen Ausprägungen in verschiedenen Theorien der Demokratie nach, wobei sich unser Zugang eigener Setzungen enthalten musste, um für die Pluralität seiner Varianten offen zu bleiben. Den Spuren des *Einen* folgten wir ebenso in den konzeptionellen Grundlagen und beiläufigen Behauptungen des Selbstverständlichen wie in den konkreten Entwürfen politischer Ordnung: Neben den Prinzipien und Axiomen der jeweiligen Theorien mussten auch soziale, kulturelle und historische Kontexte sowie die Inanspruchnahmen politischer Qualität, sei es der Stabilität, Effizienz oder Transmission, unsere Beachtung finden. Ferner ließen sich *Annahmen* des *Einen* in den Postulaten der Identität des *Demos* und der Güte des *Krateins* sowie in den Struk-

turen des politischen Raums, der Faktizität des *Sozialen* und den Attributen politischer Sub- und Objektivität ausmachen. Mit Blick auf den Begriff des *Konsenses* wurde das *Eine* nicht nur in der Distinktion von *Übereinstimmung* und *Übereinkunft* greifbar, sondern auch in den Aspekten des *Ko* und des *Sens*. Schließlich traten selbst in der Ordnung des *Vielen* und der Ausrichtung des Konflikts, seiner *Kom*- und *Op*-Position, sublimen Spuren des *Konsenses* zutage. In der Folge konnte das *Eine* der Demokratie sowohl über- und unter-, vor- und nachgeordnet werden als auch an zentralen und peripheren Orten sowie in latenten und manifesten Formen vorliegen. Die *Axiologie* demokratischen Denkens ließ sich anhand der unterschiedlichen Positionen, Funktionen und Qualitäten des *politischen Konsenses* darlegen und mit Hilfe der *Annahmen* des *Einen* die komplexe Beziehung zwischen der Demokratie, ihrer Konzeption und ihrer *Begründung* ausweisen. Neben dem diffizilen Spiel des *Einen* und *Vielen* und den ungleichen Formen der Inanspruchnahme *politischen Konsenses* traten in der spezifischen Ausrichtung dieses Ansatzes auch die verschiedenen Arten hervor, mit der *Grundlosigkeit* der Moderne umzugehen.

Weil es unserem Anliegen weniger um eine konzeptionelle Bestimmung der Demokratie bestellt war als vielmehr darum zu verstehen, ob, wo und wie sich in ihrem Denken Formen *politischen Konsenses* manifestierten, war es notwendig, sich Postulaten objektiver Evidenz ebenso wie eigener Ambitionen und Initiativen zu enthalten, um die Annahmen des *Einen* in den Versuchen ihrer *Begründung* offenlegen zu können: In der Absicht, sich der Demokratietheorie im Horizont ihrer *axiologischen* Referenzen und Reverenzen zu nähern, musste unser Zugang ein distanzierteres Verhältnis zu seinem Objekt bewahren und gegenüber der Vielfalt des *Einen* und dessen unterschiedlichen Bedeutungen und Aufgaben ebenso reserviert wie sensibel bleiben. Zugleich bedurfte es eines flexiblen und adaptiven Umgangs sowohl mit dem Konzept des *Konsenses* als auch mit demjenigen der Demokratie, um dem *Einen* selbst in seinen sublimen Ausdrucksformen und Kontexten nachspüren zu können. Auch wenn sich der Gegenstand dieser Untersuchung in der weiten Streuung seines Feldes ebenso wie in der Heterogenität seiner Typen zu verlieren drohte, war es allein mittels einer konsequenten epistemologischen Offenheit möglich, das Verständnis demokratietheoretischer Konzeptionen um deren Postulate des *Konsenses* zu erweitern und in ihrem Umgang mit dem *Fehlen* des *Einen* zu fassen. Als problematische Hypothek dieses Ansatzes erwies es sich indes, dass sich weder im Objekt noch im Kontext oder in der Methode der Untersuchung ein sicherer *Grund* ausmachen ließ: Da keinem dieser Aspekte eine übergeordnete Validität attestiert werden konnte, musste sich unsere Suche in jedem Fall und immer wieder aufs Neue orientieren, organisieren und austarieren.¹ Aus der methodischen Anlage ergab sich demnach eine gewisse Diffusität des Gegenstands und Gangs der Untersuchung, ohne dass sich diese Komplikation jedoch umgehen ließe.

1 Mit der Offenheit des Zugangs verlor sich zudem in einem gewissen Maße die übergeordnete Position des Vergleichs: Weil die Aufdeckung der Formen und Formate des *Einen* eine intensive, konzentrierte Einlassung auf die jeweilige Theorie erforderte, bestand die Gefahr einer unwillkürlichen Segmentierung in unverbundene Einzelstudien. Diesem Risiko wurde hier versucht zu begegnen, indem der Fokussierung neben einer rahmenden Struktur der Unterscheidung dreier Orte des *Konsenses* in den Einleitungs- und Fazitteilen der jeweiligen Studien Hinweise zur Seite gestellt wurden, die der Erweiterung und dem Abgleich dienten.

Unser Vorhaben leitete die These, dass die Demokratie das *Eine* zwar nicht (mehr) einholen kann, es aber im Horizont ihrer *Begründung* präsent bleibt, zugleich verloren und aufgegeben. Diesem *Fehlen des Einen*, dem komplexen Verhältnis seines simultanen *An-* und *Abwesens*, gingen wir im Selbstverständnis verschiedener Demokratietheorien nach, in ihren Figuren, Gesten und Momenten des *Konsenses*, in ihren Annahmen der Einheit, Einigkeit und Einigung, in ihren Suchen des *Grundes*, Ausweisen des Ursprungs und Versprechen des *Sinns*. Im Zuge dessen wurde die Frage virulent, wie sich die Bestimmung der Demokratie zu dem Verlust der *Grenzmarken der Sicherheit* verhält, der laut Lefort die Moderne charakterisiert: Auch wenn sich die Demokratie einerseits durch die *Grundlosigkeit* im Sinne der Annahme ihrer Imperfektion und Kontingenz auszeichnet, steht sie andererseits in der Pflicht, die Autorität ihrer Ordnung ebenso zu begründen wie ihren Zweck, ihre politische Qualität und ihre normative Eminenz auszuweisen. Mit der Aussetzung in den *Un-Grund*, der Absenz höherer Instanzen (Gott, Schicksal), vorgegebener Quellen (einer Substanz, Essenz oder Natur) und eherner Gesetze (der Geschichte, des Klassenkampfes, des Marktes), wurde die *Selbstbegründung* der Demokratie in der Moderne zugleich möglich, notwendig und diffizil.² *Möglich*, weil sich infolge ihrer radikalen Diesseitigkeit der Status der politischen (ökonomischen und sozialen) Organisation wandelte und nun seine eigene Mach-, Gestalt- und Veränderbarkeit offenbarte: Mit dem Abschied natürlicher Ordnung, monarchischer Einverleibung und sakraler Weihen wurde die Ein- und Ausrichtung des Zusammenlebens zugleich zum Subjekt und Objekt politischer Selbstbestimmung. *Notwendig*, weil die Demokratie selbst nicht in einem Arrangement gegebener Institutionen aufgeht, sondern ihr immer auch ein infinites und transgressives Potential kollektiver *Autokreation* innewohnt: Als Prinzip verweist die Demokratie auf die unberuhigbare Dynamik des *Gründens* im Sinne der Autonomie und Emanzipation, kurzum auf die unendliche Bewegung ihrer *Verwirklichung*. Und *diffizil*, weil der Demokratie in der Moderne keine höheren *Gründe* für ihre eigene Autorisierung zur Verfügung stehen, weder im *Telos* eines Fortschritts noch in der Eminenz ihrer Prinzipien oder der Qualität ihrer Ordnung, sondern sie ihren *Grund* selbst legen muss, immer wieder und aus sich selbst, ohne je an ein Ende zu gelangen. Die Aversion gegenüber *äußeren* Quellen ihrer Konstitution, gegenüber jeder Essenz und Substanz, Immanenz, Antezedenz und Transzendenz, ist zugleich die notwendige Voraussetzung der Demokratie und ein heikles Pfand ihrer eigenen Begründung: Ohne noch auf einen externen Garanten ihrer Ordnung abstellen zu können, steht sie vor der unerfüllbaren Aufgabe, sich selbst zu bestimmen. Gleich einem variierten Münchhausen muss sie selbst ihren *Grund* schaffen – und weicht ihn im selben Schritt immer wieder auf. Die gleichzeitige Omnipräsenz und Ambiguität der Demokratie, die wir in der Einleitung als eine Eigenschaft des politischen Selbstverständnisses der Gegenwart ausmachten, lässt sich im Sinne dieser *Grundlosigkeit* deuten. Im Lichte der radikalen Aussetzung der Moderne in das unbedingte Diesseits wird die Demokratie zum einzig verbliebenen Versprechen des *Sinns*: Weil der Moderne jede *Gewissheit* ihrer *Bestimmung* abhandengekommen ist, wendet sie sich an die Demokratie, die so den ideellen und normativen

2 Die drei Aspekte sind offensichtlich auf unterschiedlichen Ebenen anzusiedeln, so ist die *Möglichkeit* situativ, die *Notwendigkeit* prinzipiell und die *Diffizilität* axiologisch zu verstehen.

Fundus des politischen Selbstverständnisses der Moderne bildet.³ Trotz ihrer konstitutiven Relevanz bleibt die Demokratie selbst vage, kontur- und ortlos und steht unentschieden zwischen der Idee der Volkssouveränität und einer konkreten politischen Ordnung: So lässt sie sich ebenso als das Prinzip *kollektiver Autonomie* verstehen, das auf Partizipation, Emanzipation und Egalität verweist, wie sie eine politische Organisationsform vorstellt, eine bestimmte Art und Weise der Regierung und Verfahren der Herrschaft.⁴ Ferner kann die Demokratie auch als eine genuine *soziale Formation* gedeutet werden, deren Selbstrepräsentation durch die Abstinenz *äußerer* Quellen und Garantien gekennzeichnet ist. Das Verhältnis von Demokratie und Moderne ist somit weniger fest und eindeutig als es unterschiedliche Konstellationen annimmt, in denen der Demokratie verschiedene Positionen, Funktionen und Qualitäten zukommen, ohne dass es eine *wahre* Form gäbe. Weil die Demokratie selbst dem *Un-Grund* ausgesetzt ist und im Sinne einer unendlichen *Gründung* ohne *Grund* bleibt, entzieht sie sich ihrer Festschreibung: In dem Moment, in dem die Moderne in der Demokratie einen Halt sucht, unterstellt sie ihr eine Bestimmtheit, eine Objektivität und Autorität, die sich an der *Grundlosigkeit* letzterer reibt. Auch wenn also beide gleichermaßen von der *Aussetzung* in den *Un-Grund* betroffen sind und die Demokratie gerade aufgrund ihrer integralen Offenheit den Ansprüchen der Moderne entspricht, kann diese die *Grundlosigkeit* jener in Folge ihrer eigenen Unsicherheit nur schwer aushalten. Der *Sinn*, den die Moderne in der Demokratie findet, schwankt zwischen einem Versprechen *kollektiver Autonomie* und einer Versicherung legitimer Ordnung, wobei beide Aspekte zugleich divergieren und sich gegenseitig begründen. Die Demokratie steht in der Moderne so vor zwei, sich widersprechenden Herausforderungen: Sie muss ihre eigene Offenheit wahren, ihre Kontingenz und Imperfektibilität, um ihrem unendlichen *Gründen* einen Raum, eine *Stätte des Wirkens* zu geben, und zugleich, um der Moderne als jener *Fundus* zu dienen, ihre eigene Bestimmtheit, ihre Evidenz und Eminenz, behaupten.⁵ Auch wenn die Demokratie im politischen Selbst-

-
- 3 Eine andere, mithin *äußere* Grundlage politischer Ordnung, ihrer Autorität und Legitimität, ist schlicht nicht mehr denkbar – selbst die post-politischen Formen pragmatischen Managements stellen sich noch in den Dienst des *Demos* und dessen Beauftragung, und verbleiben so im Register demokratischer Begründung. Die Omnipräsenz der Demokratie wird auch daran deutlich, dass sie, wie es Nancy treffend vermerkte, jedwede *tugendhafte* Politik vereinnahmt und ihre Bedeutung nebst *Politik*, *Ethik* und *Recht* auch den Status der *Zivilisation* umfasst. Zugleich geht mit dieser Ausdehnung ein Verlust ihrer Bestimmtheit einher, eine Beliebigkeit ihrer Qualität, woran sich zeigt, dass die Omnipräsenz und Ambiguität der Demokratie zumindest in gewissen Maßen interferieren.
 - 4 Die *ideologische* Spannung zwischen einem normativen Prinzip und einer konkreten Manifestation zeigt sich neben dem Streit zwischen direkten und indirekten Formen der Demokratie auch am Vorwurf des Populismus, ist doch die politische Ausrichtung an der *Volkstimmung* im Kontext der Demokratie eher naheliegend – fraglich ist eher, wie sich deren Inhalt bestimmt. Das Problem scheint darin zu bestehen, dass die Demokratie zugleich als normatives Prinzip beansprucht, der *kollektiven Autonomie* zu entsprechen und diese zu verwirklichen, und als politisches Ordnungsmodell genau dieses transgressive Potential nicht nur einzuhegen, sondern zu anzuhalten. Es ist die von Lefort ausgewiesene Spannung des politischen Raums zwischen Dominanz und Emanzipation, zwischen *Macht* und *Zivilgesellschaft*, die sich hier offenbart.
 - 5 Im Fokus der demokratietheoretischen Konzeptionen steht die notwendige Vermittlung dieser Spannung, die die konstitutive Grundlage demokratischer Ordnung bildet.

verständnis *unserer post-modernen Moderne* als letzte Versicherung politischen *Sinns* in Erscheinung tritt, bleibt sie selbst auf der unendlichen Suche nach ihrem *Grund*, immer offen und *im Kommen*: Dieser *Suche* der Demokratie, ihren *Annahmen* des *Einen* und ihren Umgangsweisen mit seinem *Fehlen*, widmete sich unsere Betrachtung des *politischen Konsenses*.

Die Versuche der Bestimmung, Begründung und Beruhigung demokratischen Denkens verfolgten wir in zwei konzeptionellen Horizonten, die in ihrem Verständnis der Demokratie jeweils eigene Akzente setzten und diverse axiomatische Logiken aufwiesen. Obwohl dem *Un-Grund* im Denken des Postfundamentalismus eine ungleich prominentere Rolle zukam und dieser im selbstkritischen und -reflexiven *Rückzug* ausgehend von der Erfahrung der *Ungewissheitsgewissheit* methodo- und epistemologische Konsequenzen zeitigte, prägte die Abkehr vom *Einen* auch die *liberalen* Varianten der Demokratietheorie.⁶ Infolge der totalitären Erfahrungen der ersten Hälfte des Zwanzigsten Jahrhunderts (und teils als distinkte Absetzung vom politischen Modell des Sowjetkommunismus) wurde der Verzicht auf das *Eine* vor allem in der Ablehnung *kollektiver Identitäten* (Volk, Klasse oder Nation) und einer Präferenz gegenüber dem *Vielen*, den Individuen und den pluralen Interessen, deutlich. Die homogene Einheit des *Demos* trat wie jede Voraussetzung der Einigkeit im Sinne eines apriorischen Allgemeinwohls zurück und wurde von prozeduralen Modellen ersetzt, deren politische Organisationsform die Pluralität erhalten und totalitäre Anmaßungen vermeiden sollte. Kurz ging es weniger um die Bestimmung des *Einen* als um die Ordnung des *Vielen*: Es galt Formen der Politik zu entwickeln, welche die verschiedenen Akteure und Interessen in ein konstruktives Arrangement stellten und die Dynamik des *Pluralen* aufnahmen, ohne dieses zu überformen. Die Heterogenität und Partikularität des *Sozialen* wurde dabei ebenso als *Faktum* anerkannt wie die Diversität und Antagonalität der Interessen als Grundmotiv politischer Ordnung deklariert. Im Sinne der *Wahrung* der Pluralität distanzieren sich diese Theorien der Demokratie von Idealen *kollektiver Autonomie* und sozialer Identität, da sie in deren Behauptungen des *Einen* willkürliche Setzungen sahen, deren heteronome *Überordnung* sich weder rechtfertigen ließ noch die Risiken totalitärer Hybris umgehen konnte. Zugleich wurde ihre Vorstellung politischer Ordnung von der Übersetzung des *Vielen* zum *Einen* vor Herausforderungen gestellt: Die *Einigung* im Sinne eines emergenten Resultats der Interessenvermittlung, die Autorität und Neutralität des Reglements und die Erzeugung, Kontrolle und Durchsetzung der *Einvernahme* waren ebenso heikle Aspekte wie die konstruktive Einbindung, Verwirklichung und Wahrung des *Vielen*. Auch wenn dieses Verständnis der Demokratie Vorannahmen des *Einen* zurückwies, blieben diese in den Prinzipien der Ordnung, in den Prozederen der *Übereinkunft* und der Ausrichtung der Interessen sowie im Kontext des politischen Raums präsent.

Konnten sich die liberalen Demokratietheorien noch in den Dienst einer zurückgenommenen, ent-substantialisierten *Wohlordnung* stellen, verschob sich der Status der Demokratie im Denken des Postfundamentalismus vom *Politischen* hin zum *Sozialen* und markierte nunmehr eine genuine gesellschaftliche *Formation*, die sich durch die radikale

6 Zur Klarheit sei nochmals erwähnt, dass wir die Kategorie des Liberalismus in einem weiten Sinne verstehen.

Grundlosigkeit ihrer Konstitution und den Verlust der *Grenzmarken der Sicherheit* auszeichnete. Diese *Aussetzung* in den *Un-Grund* wurde als spezifische Situation der Moderne gedeutet, dessen Verständnis wiederum einen eigenen Zugang verlangte: Ohne noch einen *archimedischen Punkt* geltend zu machen oder in bestimmten Idealen oder Modellen politischer Ordnung ein valides Fundament anzunehmen, ging es diesen Ansätzen um die komplexen Momente gesellschaftlicher *Instituierung*, um die Ausbildung von Objektivität, Faktizität und Sinn, von Wissen, Wahrheit und Wirklichkeit. Ihre Hinwendung an Formen gesellschaftlicher Selbstrepräsentation, an ihr Selbstverhältnis, -verständnis und -bild, fußte auf ambitionierten Theorien des Sozialen, die neben einem hohen Grad an Abstraktion auch einen kritischen Anspruch epistemologischer Selbstreflexivität aufwiesen. Kurzum war es diesen sozialontologischen Zugängen weniger um eine *Konstruktion* politischer Ordnung als um die *Rezeption* der *sozialen Formation* bestellt, womit sich nicht nur der Fokus und Inhalt, sondern auch das Format und der Charakter der Demokratietheorie wandelte.⁷ Auch wenn das *Eine* nur in seinem *Abwesen anwesend* war, ließen postfundamentale Konzepte einen anderen Umgang mit diesem *Fehlen* zu, wobei den *Annahmen* des *Einen* zwar keine Faktizität zukam, diese Perspektive aber ihre kritische Würdigung erlaubte: Anders als in den liberalen Demokratietheorien blieb der Horizont des *Einen* als eine Bewegung präsent, inform der Hypostase der *Macht*, der Behauptung der Autorität, Identität und Objektivität, die zugleich in einem diffizilen Verhältnis zu ihrem Gegenpol stand, der Autonomie, Dispersion und Kontingenz der *Zivilgesellschaft*. Die *Annahme* des *Einen* wurde so zu einer Geste, die zwar irreduzibel im Status des *Quasi* blieb, jedoch eine konstitutive Relevanz behielt. Zugleich stellte sich die Frage, wie die *Formation* des Sozialen und die Selbstrepräsentation der Gesellschaft mit diesem Mangel ihrer *kollektiven Identität* umgingen. Obschon die Demokratie diesen Theorien als genuiner Zugang zu den multiplen Konstellationen und Korrelationen des Sozialen diene, blieb ihre Bestimmung dabei offen und ambig, ließ sie sich doch ebenso als die Erfahrung des *Un-Grunds* wie als Projekt des *Gründens* und Autorität des *Grunds* begreifen: Die *Gewissheit* der *Ungewissheit* (als der Mangel jeder essentiellen, substantiellen oder transzendenten Garantie), das Versprechen *kollektiver Autonomie* (als das infinite Potential der Verwirklichung) und die Faktizität *objektiver* Ordnung (als die Geltung des Rechts) befanden sich in einem komplexen Verhältnis gegenseitiger Verweise, der *Destitution* ebenso wie der Affirmation, dessen Detektion wiederum eine genuine Perspektive verlangte. Der methodische Zuschnitt postfundamentaler Ansätze wurde jedoch zugleich für die Versuche demokratischer Gestaltung zu einem Hemmnis: Die reservierte Beobachtung der *Instituierung* führte in eine selbst auferlegte Ohnmacht, in der sich die *politische* Dimension demokratischer Ordnung zu verlieren drohte.⁸ Dennoch erlaubte es der Postfundamen-

7 Diese Verschiebung tangiert die Annahme einer glatten, progressiven Kontinuität der beiden hier ins Auge gefassten Typen demokratischen Denkens, geht mit ihr doch die Errichtung einer Schwelle zwischen ihnen einher: Offen ist dabei, ob aus ihrer Distanz notwendig eine Aversion folgt oder beide doch in ein gegenseitiges, kooperatives Ergänzungsverhältnis überführbar sind. Wir kommen auf dieses Verhältnis im Weiteren zurück.

8 Letztlich stellt sich die Frage, ob es überhaupt eine *postfundamentale* Theorie der Demokratie geben kann, geht doch mit jedem *Modell* eine Objektivierung einher, die die Dynamik und Komplexität der *Instituierung* überformt: Ihre Beobachtung der Demokratie im Sinne einer *sozialen Formation* wird durch die Konzeption einer politischen Ordnung nur verstellt. Auch wenn im Ansatz

talismus, die Demokratie im Sinne einer genuinen *Formation* des *Sozialen* zu begreifen und in Hinsicht der radikalen *Grundlosigkeit* der Moderne zu deuten: Auch wenn die spezifischen Konditionen dieses Zugangs zu berücksichtigen sind, bietet sich in ihm eine produktive Erweiterung des Denkens der Demokratie um die Selbstrepräsentation moderner Gesellschaften. So ließ sich der Postfundamentalismus als eine Metaebene verstehen, auf der die Demokratietheorie selbst zu einem *Zeugnis* gesellschaftlicher *Selbstbestimmung*, im beiderlei Sinne, wurde. Im Lichte unserer Klärung des *politischen Konsenses* trat ferner eine Verschiebung im spezifischen Status des *Einen* zutage: Den postfundamentalen Ansätzen ging es weder darum, das *Eine* konzeptionell zu bestimmen oder zu begründen, herzustellen oder abzusichern, noch das *Viele* in einer politischen Ordnung zu bewahren, sondern darum, das *Fehlen* des *Einen* in der *Konstruktion der sozialen Wirklichkeit* zu beobachten. Um sich dem komplexen Spiel des *Einen* und *Vielen* zu nähern, sahen diese Modelle konsequent von Annahmen kollektiver Identität, Integrität und Authentizität ab: Das *Eine* firmierte weder als Ziel noch als Grundlage oder Element konzeptioneller Ausweise, vielmehr wurden die verschiedenen Figuren, Gesten und Momente seiner *Annahme* zum eigentlichen Gegenstand der Rezeption. Daneben wurde die Demokratie weniger als politisches Modell denn als *soziale Formation* begriffen, wodurch diese Ansätze die Transformation des *Einen* zum *Vielen* ebenso wenig ausweisen mussten wie die politischen Qualitäten demokratischer Ordnung oder die Evidenz und Eminenz ihrer Prinzipien. Auch wenn die liberalen Theorien ebenfalls Postulate des *Einen* vermieden, blieb es vermittelt über die *Wahrung* des *Vielen* konstitutiver Bestandteil ihrer Theorie, wohingegen der methodische und epistemologische Anspruch postfundamentaler Ansätze ihnen eine ebenso strikte wie kritische Distanz auch zu eigenen Behauptungen des *Einen* abverlangte. Kurzum befand sich das *Eine* in den liberalen Ansätzen noch im *Inneren* der Theorie und verschob sich im Postfundamentalismus explizit in ihr *Außen*.

*

Die hier vorgestellte Auslotung des *politischen Konsenses* sollte nicht der Auszeichnung eines bestimmten Modells der Demokratie dienen, sondern dem Verständnis demokratischen Denkens selbst: Wie, wann und warum Konzeptionen der Demokratie auf Bedingungen, Garantien und Gewissheiten abstellen, die sie selbst nicht einzuholen vermögen (i.S. Böckenfördes), war dabei ebenso zu klären wie die Frage, ob aus der *Ökonomie* (i.S. Foucaults) ihrer *Annahmen* des *Einen* und der ihnen zukommenden Qualität, Funktion und Position Rückschlüsse auf die komplexe Organisation ihrer *Axiome* und die innere Logik ihrer *Begründung* gezogen werden können. Auch wenn sich dabei keine generelle Definition des *politischen Konsenses* ausmachen ließ, ihm keine bestimmte Ausrichtung, Bedeutung oder Stellung zugeordnet werden konnte und er weder mit einem spezifischen Typ der Demokratie zusammenfiel noch eine verallgemeinerbare Funktion

des Postfundamentalismus keine klassische Demokratietheorie formuliert werden kann, so lässt sich in diesem mit den komplexen, ambivalenten und ambigen Bewegungen der *gesellschaftlichen In-Form-, In-Szene- und In-Sinn-Setzung* ein Aspekt der Demokratie fassen, der in den Modellen der Demokratietheorie eher verdeckt wird. Letztlich scheint es notwendig, die verschiedenen Perspektiven auf die Demokratie zu kombinieren, ohne sie dabei undifferenziert zu vermischen.

innerhalb ihrer politischen Ordnung erfüllte, war es doch möglich, ihn als eine genuine Disposition demokratischen Denkens zu beschreiben und an den Bemühungen der Demokratie abzuzeichnen, ihre *Gründe* auszuweisen, ihren *Ursprung* einzuholen und ihren *Sinn* zu versprechen.

Anhand der *axiologischen* Referenzen und Reverenzen ließ sich das diffizile Verhältnis der Demokratie und ihrer Theorie offenlegen und als eine Matrix dialektischer Verweise ausarbeiten: So stand die *Grundlosigkeit* der Demokratie den Versuchen der *Begründung* in ihren Konzeptionen gegenüber, dem end- und ortlosen *Gründen* die *Grundlegung* ihrer Ordnung. Die Demokratietheorie bezog sich auf die Demokratie nicht nur als Gegenstand der Konzeption, sie diente ihr auch als Motiv und normativer Fundus. Zugleich blieb ihr die Demokratie jedoch immer partiell entzogen, konnte sie deren transgressive Dynamik der *Autonomie* selbst nie vollends einfangen, definieren oder disziplinieren. Die Demokratietheorie berief sich also ebenso auf den konstitutiven Sinnhorizont der Demokratie wie ihr das autonome Potential des *Gründens* beständig entglitt und ihr als *äußere* Kritik, als Mangel ihrer eigenen Verfügung, begegnete. Die Theorie ermöglichte der Demokratie dagegen ihre konzeptionelle Präsentation und ihre *Verwirklichung* in Gestalt einer politischen Ordnung. Zugleich wurde die Demokratie von ihrer Theorie entmündigt: In dem Bestreben, die Demokratie zu definieren, positionierte sich ihre Theorie *über* der Demokratie und reklamierte ihre eigene Kompetenz und Validität. Die Theorie erlaubte der Demokratie ihre Bestimmung und zwang sie zugleich in einen konzeptionellen Rahmen. Innerhalb der Demokratietheorie ließ sich die Demokratie sowohl als *Subjekt* als auch als *Objekt* verstehen: Als Subjekt bezeichnete sie das immanente Potential *unendlichen* *Gründens*, eine *anarchische Autonomie*, die stets *im Kommen* blieb und mit ihrem *Werk* fremdelte. Die Theorie wurde so selbst zu einem Moment der unendlichen *Verwirklichung* der Demokratie, deren *innere Wahrheit* sich nur perspektivisch in einer konkreten Gestalt aufheben ließ. So überstieg das Prinzip der Demokratie jeden Versuch ihrer Setzung. In Hinsicht des Objekts setzte sich die Demokratietheorie dagegen über die Demokratie und bemühte sich darum, nicht nur methodischen Ansprüchen (wie der Konsistenz und Stringenz) zu genügen, sondern auch um die konzeptionelle Definition der Demokratie und ihre Fixierung in einem Modell politischen Ordnung. Die Demokratie wurde zu einem *Gegenstand*, dessen *Sinn* nicht in der Umsetzung eines Potentials lag, sondern in seinem Nutzen für den Zweck der Konzeption. Die *Innerlichkeit* des Subjekts stand der *Äußerlichkeit* des Objekts unversöhnlich gegenüber. Somit konnte das Verhältnis zwischen der Demokratie und ihrer Theorie als komplexer und ambivalenter Verweisungszusammenhang beschrieben werden, der ebenso innere und äußere, positive und negative sowie subjektive und objektive Bezüge umfasste und in dem sich beide als Möglichkeit und Grenze, als *Fundus* und *Abgrund* und als Partner und Kontrahenten begegneten, wobei sich ihre gespannte Beziehung weder entscheiden noch beruhigen oder auflösen ließ. Ohne einen Aspekt zu präferieren, ging es in unserer Beschäftigung mit dem *politischen Konsens* um die diffizile Beziehung der *Annahmen* des *Einen*, um die Systematik, Organisation und Korrelation der Referenzen und Reverenzen ihrer Begründung, die in jedem Modell der Demokratie ein eigenes Gefüge, eine genuine Anordnung, annahmen.

Schließlich traten im Horizont der *Axiologie* bestimmte Züge demokratischen Denkens und seiner Einholung des *Einen* hervor. Auch wenn das *Fehlen* des *Einen* bereits im

postfundamentalen Verständnis der Demokratie Kontur gewann, erlaubte die Bestimmung der *axiologischen* Verweise eine weitere Klärung demokratischen Denkens und seiner *Annahmen des Einen*. Postfundamentale Zugänge setzten sich dem *Fehlen des Einen* im *Un-Grund* der Moderne konsequent aus und übertrugen dessen Konditionen auf ihren methodischen und epistemologischen Anspruch: Die Demokratie, hier verstanden als genuine *Formation des Sozialen*, zeichnete sich durch eine irreduzible *Grundlosigkeit* aus, wobei sein *Fehlen* ebenso die Versuche seiner Einholung und dessen notwendiges Scheitern umfasste. Daneben legten postfundamentale Theorien das komplexe Spiel des *Einen* und *Vielen* im demokratischen Denken offen, das neben der Behauptung des *Einen* im Sinne der *Macht* auch die *Emanzipation des Vielen* umfasste und sich als ein diffiziler Verweisungszusammenhang ausnahm. Auch wenn die Demokratie versuchte, das *Eine* einzuholen, wurde die Pluralität und Heterogenität des *Sozialen* von ihr zugleich anerkannt und die Diversität und Antagonalität politischer Interessen eben nicht als *Malus* begriffen, sondern innerhalb ihrer politischen Ordnung aufgehoben.⁹ Das *Viele* führte hier nicht zur Negation des *Einen*, vielmehr entfaltete sich in der politischen Ordnung der Demokratie ein kooperatives Verhältnis beider Aspekte, in dem sich diese vermitteln, ergänzen und unterstützen sollten. Im Lichte der *Axiologie* ließen sich verschiedene Quellen des *Einen* im demokratischen Denken differenzieren und im Sinne einer *axiologischen* Spannung zwischen der Demokratie und ihrer Theorie ausweisen: So verlegte die Demokratie den Ursprung des *Einen* einerseits in den unendlichen Prozess des *Gründens*, der *Verwirklichung* eines inneren Potentials. Ihr Begehren, sich zu verwirklichen, musste indes unerfüllbar bleiben, trat der *kollektiven Autonomie* doch jedes *Werk* als heteronome Setzung gegenüber. Andererseits versicherte sich die Demokratie dem *Einen* in der Faktizität und Geltung ihrer Konstitution, in der Objektivität des Rechts und der Verbindlichkeit der Verfahren politischer Autorisierung. Ihr Begehren, sich zu *begründen*, blieb dabei unerfüllbar, ginge sie mit der *Öffnung* doch ebenso ihrem übergeordneten Status verlustig wie sie als *Resultat* der kollektiven Selbstbestimmung unweigerlich zu deren immer aktuellen *Gegenstand* würde. Auch wenn sie mit der Einholung ihres Ursprungs und dem Versuch ihrer normativen Begründung dem Vorwurf heteronomer Willkür begegnen würde, stünde diese ihrem Anspruch der *Unverfügbarkeit* entgegen. In ihren jeweiligen Mängeln verwiesen die Aspekte der Demokratie somit aufeinander, ohne dass sie aber ihre Distanz und Divergenz überwinden konnten: Weder in ihrem *Setzen* noch in ihrer *Setzung* fand die Demokratie ihren *wahren Sinn*, ihren *Grund* und ihre Vollendung, vielmehr oszillierte sie unentschieden zwischen den Polen der *kreativen Anarchie* des *Gründens* und der Einrichtung einer *rechtmäßigen Ordnung*. Gerade weil sich der Demokratie ihr eigener *Grund* beständig entzog und sie im selben Schritt jede äußere Autorität negierte und in keiner konkreten Ordnung aufging, und sie zugleich der Versicherung einer *Grundlage* bedurfte, blieb ihr die *Suche* nach dem *Einen*, nach ihrem *Sinn* und ihrer *Bestimmung* unendlich aufgegeben. Mit dem Verlust der *Grenzmarken der Sicherheit* wurde der Ausweis des *Einen* für die Demokratie zu einer diffizilen Herausforderung und

9 Auch wenn die politische Ordnung der Demokratie dem *Vielen* eine *Stätte* der Entfaltung anbot, wurde im selben Schritt die Frage nach der Begründung der Ordnung, ihrer Legitimität, Autorität und Neutralität, sowie der Transformierbarkeit des *Vielen* hin zum *Einen* und nicht zuletzt der *Wahrheit der Demokratie*, also der Erfahrung des *Sinns*, akut.

zugleich zur obligaten Bedingung ihrer Konstitution, zugleich notwendig und aussichtslos. Dieser ambivalente Status des *Einen* schrieb sich auch in die Demokratietheorien ein, die zugleich vor dem Problem standen, ihren eigenen *Grund* zu finden. Demokratietheorien mussten die verschiedenen Aspekte der Demokratie aufnehmen und trotz ihrer Differenz vermitteln, ohne dass die Versuche des Ausgleichs der Spannung zwischen dem *Einen* und dem *Vielen* oder der *Subjektivität* des *Gründens* und der *Objektivität* der *Ordnung* zu einer Lösung führen konnten oder sich in einem bestimmten Modell aufheben ließen. Somit galt es eine politische Ordnung zu entwerfen, in der sich die normativen Ansprüche der Demokratie mit den praktischen Erwägungen politischer Organisation und der Bindungskraft politischer Entscheidungen, ihrer Autorität und Autorisierung, vermittelten: Demokratietheorien versuchen nicht nur, dem *grundlosen Gründen* der Demokratie eine *Grundlage* (Ursprung und Sinn) zu verleihen, sondern auch die emanzipative Dynamik *kollektiver Autonomie* in eine adäquate politische Form zu übertragen und die Geltung des *Gesetzes* an das gemeinsame *Setzen* zu binden, also die Spannung zwischen *Adressaten- und Urheberchaft des Rechts* (Habermas) in einem Arrangement kollektiver Selbstbestimmung aufzuheben. Letztlich konnte die Theorie der Demokratie weder in der *Verwirklichung* der *Autonomie* noch in der Konstitution einer politischen Ordnung ihren alleinigen *Grund*, ihre *Wahrheit* oder ihren *Sinn* finden, sondern nur zwischen den verschiedenen Aspekten, Ansprüchen und Ambitionen eine konzeptionelle Balance etablieren, in der sich die Spannungen wenn nicht unterstützten, so doch wenigstens nicht unterminierten. So ließ sich die unendliche Suche der Demokratie nach dem *verlorenen Einen* auch als Motiv der Demokratietheorie ausmachen und an den Versuchen ihrer *Begründung* abzeichnen: Anhand der verschiedenen Formen und Formate der *Übereinstimmung* und *Übereinkunft*, der *Einheit*, *Einigkeit* und *Einigung* konnte die komplexe Organisation der Axiome demokratischen Denkens ausgewiesen und im Sinne der *Annahmen politischen Konsenses* geordnet werden. Bevor wir uns abschließend den verschiedenen Orten, Funktionen und Qualitäten der Figuren *politischen Konsenses* im demokratischen Denken mit dem Ziel einer Systematik zuwenden, soll nochmals die begriffliche Komplexität des *Konsenses*, seine Dimensionen und Logiken in Erinnerung gerufen werden.

1. Konsens, Ko, Sens

Im Begriff des *Konsenses* ließen sich zwei Bedeutungen unterscheiden, deren Distinktion sich zwar subtil ausnahm, aber relevante Konsequenzen gerade in Hinsicht der *Annahmen* des *Einen* zeitigte: Kurzum konnte der *Konsens* eine *Übereinstimmung* und eine *Übereinkunft* meinen, eine *Konsonanz* und eine *Konvention* der *Stimmen*. Im Sinne der *Übereinstimmung* entsprach dem *Konsens* ein antezedentes *Einverständnis*, dessen *Einigkeit* sich nicht aus der Addition einzelner Stimmen ergab, sondern aus der Kongruenz einer geteilten *Stimmung*: Die *Konsonanz* musste demnach nicht hervorgebracht werden, sondern bestand in einer Atmosphäre des *Einklangs*, einem harmonischen *Zusammenklang* der *Vielen*. In der *Übereinkunft* trat die *Stimmung* zugunsten der Herstellung als Quelle des *Einen* zurück: Die *Einigkeit* wurde zu dem Ergebnis eines Prozesses der *Einigung*. Auch wenn am Ausgang der Verständigung der *Übereinkunft* die *Uneinigkeit* stand, mithin nicht der Ein-, sondern der Vielklang der *Stimmen*, nahm sie zugleich eine bestimmte

Qualität der Transformation in Anspruch, der Übersetzung des *Vielen* hin zum *Einen* in einem Akt der Konversion. Daneben gingen mit der *Übereinkunft* in Hinsicht der Ordnung der Differenz (im Sinne der *Op*-Position) und der Intention der Kooperation (im Sinne der *Kom*-Position) weitere Vorannahmen einher: Die Uneinigkeit der *Vielen* war ebenso in einer bestimmten Beziehung ausgerichtet wie die *Übereinkunft* das Interesse und den Willen der Beteiligten bedingte. Somit stand dem Ursprung des *Einen* in einer *polyphonen Konsonanz* seine Aufspaltung zwischen dem Anfang und Ende eines Transformationsprozesses gegenüber. Neben den Quellen des *Einen* unterschieden sich auch die Konstitution, die Qualität und die Funktion der *Konsense*: Die *Übereinstimmung* ließ sich als eine Symphonie der *Stimmen* verstehen, in der sich eine grundlegende Einigkeit mit der Manifestation einer pluralen Diversität verband. Die *Stimmung* blieb dabei ebenso vage wie entrückt und entzog sich direkter Zugriffe und Versuche der Kontrolle. Die *Übereinkunft* nahm hingegen neben der *Einvernahme* einer geteilten Absicht in dem Ziel der *Einigung* Aspekte des *Einen* inform des prozeduralen Arrangements und der Anerkennung des Gegenübers als Teilhabenden an. Auch wenn das *Eine* als Resultat an das Ende des Prozesses rückte, blieb es zugleich als Grundlage der Kooperation präsent. Schließlich führte die *Einigung* zu einem greifbaren Ergebnis, zu einem gültigen, expliziten Einverständnis.¹⁰ Stellte sich in Hinsicht der *Übereinstimmung* die Frage des Ursprungs des *Einklangs* und seiner Verbindlichkeit, so war im Fall der *Übereinkunft* offen, wie sich die einhellige Zustimmung und die Entproblematisierung der prozeduralen Regeln ergaben und wie sie sich zugleich ihrer Autorität versicherten. Hinsichtlich der Konversion innerhalb der Konvention blieb zu klären, ob sich das *Eine* vor, im und über dem *Vielen* positioniert: Die Transformation konnte ebenso auf vorausgesetzten Anlagen, Modi der Verwirklichung oder übergeordneten Strukturen beruhen.¹¹ Zudem war unklar, ob die *Einigung* die Pluralität weiterträgt oder ob ihr eine eigene Qualität zukommt, sie also einen emergenten Effekt bezeichnet. Dem *Einen* kam im Begriff des *Konsenses* letztlich kein fester Ort zu, gleichzeitig war es möglich, diese Ambiguität produktiv zu wenden.

Über den Begriff des *Konsenses* hinaus ließen sich in seinen Komponenten, dem *Ko* und dem *Sens*, genuine Figuren des *Einen* ausmachen und in das Denken politischer Ordnung übertragen. Während sich das *Ko* als ein Horizont der *kollektiven Identität* ausnahm und auf eine spezifische Qualität der Assoziation abstellte, bezog sich der *Sens* auf den

-
- 10 Der Abschluss des Prozesses taucht hier wiederum als Problem auf: Wie im deliberativen Diskurs im Sinne Habermas stellt sich die Frage, wann, wie und durch wen die *Einigung* an ihr Ende gelangt. Wenn wir uns eine *Einigung* als Aushandlungsprozess vorstellen, der ein gegenseitiges Geben und Nehmen verlangt, und wir zugleich keine ideale Aufhebung der vielen Stimmen annehmen, kann die Beendigung des Prozesses negative Folgen zeitigen, weil sich einige Teilnehmer von dem dann fixierten Resultat der *Einigung* bevor-, andere benachteiligt wähnen: Gerade im Angesicht partieller Unzufriedenheit muss dann die Verbindlichkeit des Prozesses gegenüber den Beteiligten reklamiert werden. Letztlich kann die *Übereinkunft* so eine bleibende Dissonanz verdecken.
- 11 Die Trennung zwischen diesen Aspekten ist sicher diffizil und zuweilen künstlich in Anbetracht der fließenden Übergänge. Gleichwohl lassen sich Konditionen wie kulturelle Situationen oder anthropologische Dispositionen (der *consensus omnium* Fraenkels, die *entgegenkommende Kultur* Rawls' oder das antagonistische Bedürfnis Mouffes) und die Funktionen und Mechanismen eines Prozesses (die *Resultante* Fraenkels, die *Performanz* Eastons oder die *bürgerschaftliche Kooperation* Barbers) von umgreifenden konzeptionellen Modellen (Habermas *kommunikativer Vernunft*, Eastons *System*, die *Starke Demokratie* Barbers oder Mouffes *negativer Ontologie*) absetzen.

Kontext eines *Sinnraums*. Das *Ko* stand in einem semantischen Feld von *gemeinsam*, *zusammen* und *mit* und verwies auf einen *kollektiven Konnex*, der zwischen *Gemeinschaft* und *Gemeinsamkeit* changierte und dabei verschiedene Formen, Quellen und Qualitäten des *Einen* annahm: Das Schwanken zwischen einem *substantiellen Status* und einer *formalen Relation* war bereits in dem Begriff des *Gemeinen* angelegt und ließ sich nicht in einer Auslegung fixieren. Eine Exkursion in das Denken der *Gemeinschaft* diene dem Zweck, das Verständnis des *kollektiven Einen* anhand der Entwürfe Tönnies und Plessners und jenen Baumans, Espositos und Spittas zu erschließen: Auch wenn sich im Denken der *Gemeinschaft* der Schwerpunkt auf die Bestimmung der *kollektiven Identität* verschob, blieb die begriffliche Ambivalenz des *Ko* bestehen und an den versuchten Ausweisen des *Einen* ablesbar. In einem sozialphänomenologischen Zugang meinte die Gemeinschaft einen *Modus des Sozialen*, der ebenso auf eine bestimmte Form der *Koexistenz* abstellte wie auf einen genuinen *Kontext des Kommunen*, der Intimität und Vertrautheit, der mitgeteilten Sorge und Verantwortung. Dieser Auslegung im Sinne der *Lebenswelt* stand ein eher diskursanalytischer Zugang unverbunden gegenüber: Gemeinschaften markierten hier diskursive Figuren und ideologische Narrative, die in bestimmten, politisch-strategischen Zusammenhängen platziert wurden. Behauptungen der Gemeinschaft dienten der retrospektiven *Erbauung* und der prospektiven Verbindung anhand politischer Ziele, Projekte und Ideale: Die *kollektive Identität* führte zu einem rigorosen Purismus, entweder einer *Essenz* oder einer *Mission*. Auch wenn sich die Typen der Gemeinschaft unterschieden, blieben zugleich Parallelen bestehen: Neben der Annahme des *Weltverlusts* wiesen die Modelle ebenso auf den latenten Status und die harmonisch-ausgeglichene Konnotation der Gemeinschaft hin. Die Berufung auf die Gemeinschaft wurde somit als Reaktion auf die Verunsicherung der Moderne und die Anomien der Gesellschaft begriffen, obschon sich die Stellung dieser Diagnose und die aus ihr gefolgerten Therapien maßgeblich unterschieden. Die verschiedenen Ansätze wiesen der Gemeinschaft zudem übergreifend einen reservierten, sublimen und impliziten Charakter zu, was ihre Fass- und Erkennbarkeit ebenso anbetraf wie sie die Vorhaben ihrer Lenkung einschränkte. Auch wenn der positive Beiklang geteilt wurde, blieb seine Wertung an unterschiedliche Standpunkte gebunden und mit einer kritischen Distanzierung von überkommenen Idealen homogener, identischer und übersichtlicher Gemeinschaften verknüpft. Die Bestimmungen der Gemeinschaften führten somit über eine Verständigung ihrer Relevanz und der Anerkennung ihrer potentiellen Risiken zu Entwürfen, die dem Versprechen der *kollektiven Identität* einen Ort in der Moderne zuzuweisen beabsichtigten: Ohne dabei der Identität eine Essenz oder Substanz zuzusprechen, wurde das *soziale Band* zu einer offenen, pluralen und heterogenen *Verbindung*, zu einem Prozess, der über selbstkritische und -reflexive Mechanismen die Bestimmung des *kollektiven Einen* als permanente gesellschaftliche (Selbst-)Versicherung ermöglichte. Letztlich ließ sich das Versprechen *kollektiver Identität*, *Integrität* und *Authentizität* als grundlegendes Motiv des Denkens der Gemeinschaft begreifen und anhand der verschiedenen Positionen, Funktionen und Qualitäten des *Ko* differenzieren: Neben *substantiellen* und *formalen* Qualitäten konnte das *kollektive Eine* ebenso in- und externen Quellen entstammen sowie im- und explizite Formen an-

nehmen.¹² Im Horizont demokratischen Denkens wurde die *kollektive Identität* des *Demos* relevant: Dem Ursprung des *Gemeinsamen* galt es ebenso nachzugehen wie der Qualität der *Gemeinschaft*, ihrer Subjektivität, Objektivität und Intentionalität. In den Annahmen des *Ko* trat ein spezifischer Aspekt demokratischen Selbstbegründung hervor: In Anbetracht der Bedeutung des *Vielen* im Denken moderner Demokratie stellte sich die Frage, welche Stellung die *kollektive Identität* des *Demos* noch einzunehmen vermochte, und andersherum wann, wie und warum moderne Demokratietheorien noch auf Annahmen des *Ko* abstellen (konnten).

Der *Sens* ließ sich hingegen als Kontext, Kontur und Kontakt eines *Sinnraums* verstehen, der sich nicht nur in der Kontinuität und Kohärenz einer Umwelt manifestierte, sondern auch in der genuinen Erfahrung eines Bezugs- und Handlungsraums. Da der *Sens* diverse Bereiche umfasste, erwies sich seine Definition als schwierig: Neben der sinnlichen Perzeption bezog er sich auf den kulturellen *Fundus* des Sag- und Unsagbaren, des Denk- und Undenkbaren sowie der geteilten Ideen, Narrative und Mythen. Außerdem verwies der *Sens* auf die Orientierung an einem Ort, das Zurechtfinden in einer Umgebung, und die Möglichkeit der Positionierung: Die Umwelt ist nicht nur vertraut, überschaubar und geordnet, sie bietet dem Einzelnen auch einen festen Grund, die Gewissheit eines sinnvollen Ganzen und der eigenen Stellung in diesem.¹³ Der *Sens* bezeichnete einen *objektiven* Kontext ebenso wie das *subjektive* Potential eines Handlungsraums. In Anbetracht der diffizilen Bestimmung des *Sens* bot sich ein Rückgriff auf zwei Anschlüsse an das Denken des *Ko* an. Im Denken Nancys ließ sich der *Sinn* als spezifische Erfahrung des *Mit-Seins* deuten und mit dem Horizont des *Ko* kombinieren: Neben der Gegenwart und *Anwesenheit* (im Sinne der *Kopräsenz/s*) umfasste die *Ko*-Existenz auch die *Mit-Teilung* kollektiver Bezüge (im Sinne der *Kommunikation*) und die Ausrichtung eines gemeinsamen *Sinn*-Raums (im Sinne des *Konsenses*). *Welt* und *Sinn* sind im Verständnis Nancys aufeinander verwiesen: *Welt* ist als *Sinn* und *Sinn* als *Welt* strukturiert. Der gemeinsame *Sinn*-Raum formiert sich demnach *in* und *als Welt*, als ein geordneter, einheitlicher Raum, mit dem Vertrautheit und Gewissheit, Orientierung und Übersicht einhergehen. Nicht zuletzt kam dem *Sens* im Denken Nancys ein genuiner Status zu, der wiederum einen spezifischen Zugang verlangte: Weil wir uns immer in einer *Welt* befinden, kann die Ausrichtung des *Sinn*-Raums nicht über externe Zugriffe erschlossen

-
- 12 Das *Ko* kann auf die gemeinsame Substanz und geteilte Essenz einer Gemeinschaft abstellen, also auf ihre intime, *kollektive Identität*. Zugleich kann das *Ko* einen spezifischen Modus des *Sozialen* bezeichnen, einen Kontext und Kontakt der *Koexistenz*. Neben diesen entzogenen, latenten Varianten kann die Gemeinschaft auch ein konkretes Narrativ, eine diskursive Figur oder auch eine politische Ideologie meinen. Zwischen diesen verschiedenen Formen der Gemeinschaft unterscheidet sich nicht nur die Position, der Status und die Funktion des angenommenen *Einen* im Sinne des *Ko*, sondern ebenso das Verhältnis zum *Vielen*.
- 13 Die Bewegung der Einordnung kann zugleich mit soziologischen Untersuchungen der Risiko- und Prekarisierungsgesellschaften und sozialphänomenologischen Arbeiten zur Erfahrung lebensweltlicher Ordnung und sozialer Anerkennung verbunden werden. Letztlich ist die Frage, welche Funktion und Bedeutung, um mit Bauman zu sprechen, ethisch-solidarische Gemeinschaftsformen im menschlichen Zusammenleben aufweisen und wie sie in moderne Gesellschaften übertragbar wären. An diesem Punkt könnten dann wiederum sozialpolitische Vorschläge entwickelt werden, die dem Primat ökonomischer Prosperität mit Hinweisen auf die Bedingungen menschlichen Zusammenlebens begegnet.

werden, sondern sich nur *im Dasein* selbst eröffnen. Ein weiterer Ansatz der Vermittlung von *Ko* und *Sens* bot sich mit dem *sensus communis* als dem Modus *politischer Urteilstkraft* im Denken Arendts: Der *Gemeinsinn* ließ sich hierbei als das Prinzip gemeinsamen, öffentlichen Handelns verstehen, das Formen der Kommunikation ebenso umfasste wie solche der Kooperation. Das Handeln selbst meinte nach Arendt die unendliche, imperfekte und unkontrollierbare Tätigkeit menschlicher Interaktion, die sich von technischen Aspekten der Politik, der Herstellung und Umsetzung, abgrenzen ließ. Die Öffentlichkeit bestand in einem kollektiven Raum der gemeinsamen Begegnung und Beratung, in dem sich die *politische Urteilstkraft* in einer Praxis kollektiver Verständigung manifestierte. Mit der Wahrnehmung der Pluralität ging eine Erweiterung der Perspektive einher, in der sich den Einzelnen die Multiplizität der Weltzugänge und menschlicher Lebenszusammenhänge eröffneten. Der *Gemeinsinn* diente dabei als Maßstab und Bedingung des Handelns und sollte die privaten und öffentlichen sowie die singulären und pluralen Positionen vermitteln. Letztlich markierte der *Sens* einen *Sinnraum*, dessen *Annahmen* des *Einen* sich eher als koordinierende Strukturen eines Kontextes ausnahmen: Es ging weniger um greifbare Formen – wie sie die *kollektive Identität* des *Ko* vorstellte – als um die sublimale *Ausrichtung* einer latenten Ordnung. Darüber hinaus eröffnete sich im *Sens* eine genuine Dimension politischer Ordnung, die für das Denken der Demokratie von Relevanz war: Der *Sinn* bezog sich dabei nicht nur auf politischen Institutionen und die Formen ihrer Organisation, sondern auch auf die subjektive Erfahrung politischer Wirkmächtigkeit. Die Demokratie bedarf dieser Wahrnehmung als einem kooperativen, kollektiven Handlungsraum, mit dem sich die Möglichkeit der Partizipation und die Chancen politischer Einflussnahme ebenso verbindet wie die Sinnhaftigkeit der politischen Ordnung selbst.

Auch wenn der Begriff des *Konsenses* ohne eine finale Definition bleiben musste, erlaubte die hier unternommene Ausbreitung seiner konzeptionellen Komplexität nicht nur die Differenzierung seiner verschiedenen Varianten, sondern auch den produktiven Umgang mit seinen ambivalenten Anlagen. So ließen sich in der Bestimmung des *Konsenses* verschiedene Positionen, Funktionen und Qualitäten des *Einen* herausarbeiten und mit dem *Vielen* in Bezug setzen. Zudem konnten mit dem *Konsens* Figuren, Formen und Formate des *Einen* beschrieben werden, die für die Axiologie demokratischen Denkens relevant blieben.

2. Die Axiologie im Denken der Demokratie

Die Taxierung der Axiologie demokratischen Denkens im Sinne der Organisation seiner *Begründung* musste dem *politischen Konsens* folgen, den distinkten *Annahmen* des *Einen*, seinen Qualitäten und Quellen, Formen und Funktionen, Positionen und Potentialen. Die begriffliche Komplexität des *Konsenses* als Instrument der Auslotung verwendend zielte dies dezidiert auf den Status des *Konsenses* innerhalb demokratietheoretischer Entwürfe: Die anvisierte Exploration konsensualer Figuren ließ die Ambivalenz der *Annahmen* des *Einen* bewusst zu, um die Organisation der *Begründung* in den Theorien nicht zu verdecken. Zugleich musste die Recherche der multiplen Figuren die inhärente Logik der Demokratie ebenso beachten wie der subtilen *Ausrichtung* von *Ordnungen* nachgehen: Die

offene und verdeckte *kollektive Identität* des *Demos* stand ebenso im Fokus wie die *Performanz* des *Kratein* und der *Fundus* von *Sinnräumen*. Die Bestimmung des *politischen Konsenses* konnte sich nicht auf explizite Formen reduzieren, sondern musste den *Annahmen* des *Einen* in einem weiten Verständnis nachgehen: So konnte im hier gewählten offenen Zugang die konzeptionelle *Ökonomie* des *Konsenses* Berücksichtigung finden, also sein *Sinn*, seine Funktion im spezifischen Kontext politischer Theorien und ihrer *axiologischen* Formation.

Als Orientierung wurde am Anfang dieser Arbeit eine Unterscheidung dreier Positionen des *Konsenses* vorgeschlagen, anhand derer sich die genuinen Organisationsformen der *Annahmen* des *Einen* exponieren lassen sollten: Der *Konsens* konnte ebenso einen Ort *über* wie *neben* und *in* der Konzeption einnehmen. Um den Kreis zu schließen, sollen zum Abschluss dieser Arbeit die konsensualen Formen und Formate nochmals in den Fokus treten und in Hinsicht der *Axiologie* systematisch anhand der Demokratietheorien ausgearbeitet werden.

*

Die konsensualen Figuren *über* den Konzeptionen ließen sich als latente Rahmen verstehen, die den Theorien Halt gaben und in denen sich zugleich ihre Ordnung ausrichtete: Als Konstituens und Definiens, als Initial und Integral ihrer *Bestimmung* umfasste dieser *Fundus* die übergeordneten Prinzipien der Konzepte ebenso wie ihre genuinen *Gründe*, ihren *Sinn* und ihre *Wahrheit*. Seine *Annahmen* des *Einen* manifestierten sich inform von Grundsätzen, -lagen und -überzeugungen, auf die sich die jeweiligen Theorien stützten: Ohne selbst zum Gegenstand der Ausweise zu werden, schloss der *Fundus* neben epistemischen und methodischen auch materielle und normative Aspekte mit ein, welche die Konzeptionen nicht nur orientierten, sondern zugleich strukturierten, stabilisierten und koordinierten. Auch wenn sein Status uneindeutig blieb, bestand er doch gleichzeitig als Rahmen *über* und als Grund *unter* den Konzeptionen, ließ sich im *Fundus* eine diffizile Logik der *Begründung* offenlegen. Zunächst traten beide Formate auseinander: In seiner Stellung *über* der Konzeption bezog sich der *Konsens* auf Prinzipien, deren Validität sich aus dem Vorhaben selbst ergaben und diesem als antezedentes *Telos* vorausgingen. In seiner Stellung *unter* der Konzeption verwies der *Konsens* auf konstitutive Konditionen, die die *objektive* Basis der Ansätze stellten und als gegebene Grundlagen die Integrität der Theorie versicherten. Somit stand der Geltung höherer Ideale die *Annahme* eines tragfähigen Fundamentes gegenüber, ein absoluter Zweck einem gesicherten Grund. Auch wenn sich beide Formate in ihrer Stellung innerhalb der Konzeptionen unterschieden, ließ sich zwischen ihnen zugleich eine *axiologische* Verschiebung ausmachen, mit der die *übergeordneten* Annahmen selbst zu substantiellen Grundlagen wurden: Das Vorhaben prägte die innere Disposition der Konzeption, indem es ihre Ordnung ausrichtete, ihr *Gründe* verlieh und sie mit *Sinn* ausstattete. Auch wenn ihre Form ebenso implizit und indirekt blieb wie ihre Verschiebung diskret, hatte diese *Begründung* eine konstitutive Funktion für die Konzeptionen. Ferner ließen sich auch die basalen Konditionen als Setzungen verstehen, wodurch die Grundlagen selbst zu Komponenten des Vorhabens wurden. Kurzum bestand der *Fundus* aus einer komplexen Korrespondenz

innerer und äußerer Versicherungen der Konzepte, die sich ebenso unterschieden wie aufeinander bezogen.

Als Grundlage der Konzeption und Ausweis ihres *Sinns* konnte der *Fundus* weder selbst zu einem Objekt werden noch seine *Annahmen* des *Einen* eigens ausweisen, her- oder ableiten. Im Sinne von Grundsätzen, die keines Beweises bedürfen, standen diese konsensualen Figuren demnach nicht nur *über* und *unter*, sondern auch *außerhalb* der Theorien: Weil der *Fundus* den Grund der Theorien bildete, konnten sie ihn nicht selbst begründen. Im Unterschied zu den liberalen Demokratietheorien war es den postfundamentalen Ansätzen weniger um die Ausarbeitung einer bestimmten Form politischer Ordnung bestellt als um ein Verständnis der *Instituierung* des *Sozialen*, der Formen gesellschaftlicher *Selbstrepräsentation* und die Organisation des *politischen Raums*, wobei sie sich um eine selbstreflexive Offenlegung ihrer eigenen Zugänge bemühten und so eine epistemologisch, ideologisch und methodologisch sensible Haltung entwickelten, in der ihr eigener Ansatz prekär wurde. Der *Fundus* wurde so selbst Teil der Auseinandersetzung, wenngleich es diesen Zugängen nicht um die Erlangung seiner Kontrolle ging, sondern um den konsequenten Ausschluss von Faktoren der Verstellung. Generell blieb der Status des *Einen* in Hinsicht des *Fundus* zu klären, wobei dieser zwischen verschiedenen Formen schwankte: Das *Eine* changierte dabei nicht nur in seiner Stellung zwischen der *Über-* und *Unterordnung*, sondern zudem zwischen der *Immanenz* eines konstitutiven Grundes und der *Antezedenz* eines konzeptionellen Rahmens. Das *Eine* konnte demnach gleichzeitig als Komponente der konzeptionellen Setzung verstanden werden wie es aus der Innenperspektive der Konzeptionen als äußere Grundlage erschien: Blieb der *Fundus* als Postulat selbst Gegenstand der Konzeption, lag er dieser als valide und zugleich entrückte Kondition voraus. Die mit dem *Fundus* markierten *Annahmen* des *Einen* oszillierten also ebenso zwischen der aktiven Affirmation einer Begründung und der passiven Ausrichtung eines Rahmens wie zwischen inneren und äußeren Positionen und expliziten und impliziten Status.

Der *Fundus* ließ sich in dem *System* Eastons wie auch im *Pluralismus* Fraenkels ausmachen. Diese Setzungen markierten tragende *Ausrichtungen* der Konzeptionen, mit denen sich neben ihren Grundlagen auch die Versicherung ihrer Evidenz und Plausibilität verknüpfte: Für Easton stand die *systemische* Konstitution politischer Ordnung ebenso außer Frage wie für Fraenkel die Faktizität des *Pluralismus*, die Heterogenität der Interessen und die positive Konnotation der Interessenverfolgung. Eastons Fokus lag auf der Persistenz: Das politische *System* und seine Mechanismen garantierten die Identität und Stabilität der politischen Ordnung. Ein vom *System* ausgehendes Verständnis erlaubte ferner die Sichtung integraler Strukturen, Prozesse und Funktionen, die von anderen, normativen Zugängen verdeckt würden. Eine politische Ordnung, und sei es die Demokratie, musste als *systematische Einheit* gedacht werden. Zugleich zeigten sich in Eastons Schwanken zwischen einem systemfunktionalen und einem demokratischen Primat zwei distinkte konzeptionelle Gravitationspunkte, mit denen unterschiedliche und teils in Spannung stehende Prinzipien einhergingen. Fraenkels Konzept bemühte sich dagegen um die Ausarbeitung des *Pluralismus* und die Auszeichnung sozialer Heterogenität und Antagonalität: Wenn Easton auf die funktionale Organisation des politischen *Systems* abhob, um deren Stabilität auch unter Bedingungen des Stresses zu garantieren, verwies Fraenkel auf die konstitutive und konstruktive Funktion des Konflikts par-

tikularer Interessen. Eine politische Ordnung hat demnach den *Pluralismus* nicht nur organisatorisch zu verwalten, sondern muss sich um seine Annahme und Verwirklichung bemühen. So diente die Logik der Repräsentation zugleich als Mechanismus der Abbildung, der Transformation und des Ausgleichs des/r *Vielen*: Nur dann, wenn der *Dissens* ohne Verzerrungen und Verstellungen ausgetragen wird, kann sich das Gemeinwohl a posteriori bilden und die Heteronomie apriorische Setzungen vermieden werden. Das *Eine* durfte weder vorausgesetzt noch festgeschrieben werden, sondern musste die flexible, offene und adaptive Form eines leeren Rahmens bleiben.

Zwischen den *Vernunft*postulaten von Rawls und Habermas ließ sich eine dezente Verschiebung des *Fundus* ausmachen: Auch wenn beide der *Vernunft* eine integrale Rolle zumaßen, unterschied sich doch der Status des *Einen*. Verortete Rawls die *Vernunft* als Garant des *Einen* noch auf einer absoluten Position, verlegte sie Habermas in der Praxis der *Kommunikation* selbst, wodurch das *Eine* nicht mehr über dem *Vielen* schwebte, sondern im intersubjektiven Modus der *Verständigung* entstand. Im *Politischen Liberalismus* Rawls' bildete die *Vernunft* den Nomos, Logos und Ethos der *Öffentlichkeit*: Neben einem Modell der politischen Ordnung und den Regeln öffentlicher Auseinandersetzung leitete Rawls aus der *Vernunft* auch ein Ideal des Bürgers ab, seiner kooperativen Praxis und seiner Tugend. Die *Vernunft* diente nicht nur als Grundlage der politischen Ordnung, sondern ebenso als performatives und normatives Fundament. Im Unterschied zu Frankel bildete sich das *Eine* nicht in der Konfrontation der *Vielen*, sondern in der *Übereinstimmung* in der vor- und überordneten *Vernunft*: Mit dieser verpflichtete Rawls öffentliche Diskurse auf die Wahrung der Normen der Allgemeinheit, also der Rationalität, der Reziprozität und der argumentativen Praxis nachvollziehbarer Begründung und Rechtfertigung. Die *kommunikative Vernunft* war mit Habermas als das integrale Medium der *Verständigung* zu sehen: Als *Urmodus* der Integration, Interrelation und -aktion garantierte sie ebenso das gegenseitige *Verstehen* wie die Herstellung von *Einverständnis*. In der *kommunikativen Vernunft* verband sich der Status des *Einen* im Sinne der *Übereinstimmung* (in einer *Vernunft*) mit einem genuinen Modus des Austauschs im Sinne der *Übereinkunft*: Beide Formate des *Konsenses* ließen sich letztlich nicht trennen, verwies der Status doch ebenso auf den Modus wie vice versa. Der kommunikative Austauschprozess bedurfte einer reziproken reflexiven und kritischen Öffnung, wobei die intersubjektive Koordination in der Moderne zugleich vor den Herausforderungen gestiegener Komplexität, der Pluralisierung und der Auflösung des Gewissen stand. Ausgehend von den Bedingungen der *Verständigung* erarbeitete Habermas das Modell einer diskursiven, deliberativen Öffentlichkeit, das den *vernünftigen* Austausch zuließ und unterstützte. Die *kommunikative Vernunft* markierte somit nicht nur den Rahmen, sondern auch die Basis von Habermas Denken: Als *Telos der Sprache* bildete die *Verständigung* den *Fundus* seiner Theorie.

Die *Starke Demokratie* ließ sich als das substantielle Prinzip einer politischen Ordnung verstehen, der Barber das genuine Potential der *Realisierung* menschlicher Anlagen in der partizipativen Kooperation einer *aktiven Bürgerschaft* attestierte. Im Zentrum dieses Ansatzes stand die Konzeption eines kollektiven Kommunikations- und Handlungsraums, der nicht nur eine spezifische politische Gemeinschaft (*Ko*) umfasste, sondern ebenso eine Praxis politischer Mitbestimmung (*Operation*) und die kommunale Einbindung in ein gemeinsames Projekt der Verwirklichung einer Gemeinschaft (*Opus*). Das *Objekt der politischen Gemeinschaft* Eastons und die *kooperative Bürgerschaft* Rawls wurden hier gemäß

eines normativen Leitbilds republikanisch aufgeladen und in die Praxis einer gemeinschaftlichen Beratung der Mitbürger übertragen: Mit der Ein- und Ausübung staatsbürgerlicher Verantwortung würden sich ebenso positive Auswirkungen auf das Engagement der Bürger, ihre intersubjektiven Beziehungen und kommunikativen Austauschprozesse ergeben wie ein einsichtiges Verständnis in die Defizite, die Notwendigkeiten und Zwänge politischer Arbeit. Neben einer bestimmten Qualität politischer Ordnung (der Konstitution eines Gemeinwesens) ging die *Starke Demokratie* auch mit einem Modus der *Mitteilung* (Kooperation, Koexistenz und Kommunikation) und einem Medium des Ausgleichs (zwischen *Konsens* und *Dissens*, Autonomie und Heteronomie, Allgemeinwohl und Partikularinteressen) einher.

Im Horizont des Postfundamentalismus verschob sich der Status des *Fundus*: Ohne weiterhin seine Position *über* und *unter* der Konzeption einnehmen zu können, wurden die *Annahmen des Einen*, des *Grundes* und des *Sinns* selbst zu prekären Objekten der Beobachtung. Obgleich der *Fundus* im Zuge dieser Verschiebung ins *Nach* seine konstitutive Qualität einbüßte, fanden diese Ansätze in der ontologischen *Grundlosigkeit* noch eine Grundlage sowie einen Rahmen, an dem sie sich ausrichten konnten. In der *Gewissheit der Ungewissheit* wurde das *Fehlen* einerseits selbst zum *Grund* und andererseits zur Bedingung der ontischen *Formation des Sozialen*, wobei seine Ambivalenz für das Verständnis der *Instituierung* und die *Selbstpräsentation* modernen Gesellschaften leitend blieb: Das *Eine* war in seiner *Abwesenheit* immer auch *anwesend*, seine Einholung gleichzeitig aufgegeben und unmöglich. Zugleich nahm sich das Verhältnis von Ontologie und Ontik komplex aus: Zwar blieb die Distinktion beider Sphären signifikant, dennoch ließen sich zwischen ihnen Relationen, Referenzen und Reverenzen offenlegen, die sich der Trennung widersetzen und mit denen eine spezifische *Ausrichtung* und *Ordnung* des sozialen und politischen Raums einherging. Unter dem Vorzeichen des Wegfalls der *Grenzmarken der Sicherheit* beriefen sich die postfundamentalen Theorien zudem auf die spezifische Situation der Moderne: Mit der Auflösung aller antezedenten, transzendenten und substantiellen Garantien kam der Gesellschaft ihr fester *Grund*, ihr *Ursprung* und *Sinn*, abhanden: Die *Formation des Sozialen* wurde radikal in Diesseits gezogen und jeder absoluten Versicherung bar. Mit der *Grundlosigkeit* als dem Signum der Moderne traten Fragen nach dem Ausweis kollektiver Identität, Integrität und Authentizität ebenso hervor wie solche nach der Ausbildung von Realität, Objektivität und Subjektivität. Nicht zuletzt wurde das *Fehlen des Einen* im Postfundamentalismus selbst zum epistemologischen und methodologischen Kriterium und führte zu einer selbstreflexiven Hinterfragung der Verstellung ihres Zugangs: Um sich den komplexen Formen der *Instituierung* und der *Formation des Sozialen* anzunähern, mussten absolute Positionen ebenso vermieden werden wie antezedente Evidenzen und programmatische Postulate.

Mouffes Denken wurde von der *negativen Ontologie* geprägt, mit der das *Fehlen des Einen* in das konzeptionelle Zentrum rückte: Weder ließ sich noch ein *Grund* der Gesellschaft ausmachen noch ihre Dissonanz aufheben. Aufgrund der Irreduzibilität der *Uneinigkeit* konnten sich (kollektive) Identitäten nicht positiv bilden, sondern nur in der *Destitution* von einem *konstitutiven Außen* herstellen, wobei neben der inneren Unbestimmtheit der Beziehung die *reale* Bedrohung des *Anderen* in jeder Form der Assoziation präsent blieb. Die Absenz des *Einen*, Definiten und Perfekten wies Mouffe nicht nur als ontologische Kondition aus, sondern ebenso als Disposition der Ontik und nahm diese zum

Maßstab ihrer sozialen und politischen Theorie. Die *negative Ontologie* wurde selbst zum *Fundus*: Verlangte die Beobachtung der *Instituierung* einen Zugang, der von jeder Vorannahme des *Einen* absehen musste, markierte die Ontologie nunmehr selbst einen *Grund* im Sinne einer ebenso evidenten wie unhintergehbaren Bedingung des *Politischen*. Die *Annahme* der *Grundlosigkeit* stand einer konstitutiven Qualität gegenüber, was letztlich zu einem unklaren epistemologischen Status der *negativen Ontologie* führte. Anders als Mouffe vermied Lefort die Auszeichnung einer bestimmten Ontologie und setzte sich dem *Fehlen* des *Einen* entschiedener aus: Keine Methode, kein Konzept und keine Theorie konnte einen *archimedischen Punkt* einnehmen und die Gesellschaft überblicken, geschweige denn verstehen, kontrollieren oder gestalten. Um den ambivalenten Momenten, Figuren und Gesten der gesellschaftlicher *Informsetzung* folgen zu können und gegenüber den Defiziten der *sozialen Formation* offen zu bleiben, bedurfte es eines reservierten Zugangs, der Annahmen von Identität, Definität und Kausalität weder seinem Objekt noch Subjekt oder Modus voraussetzte. Die *Grundlosigkeit* markierte eine konstitutive und zugleich antezedente Bedingung der *Informsetzung*: Übertrug Mouffe die *negative Essenz* der Ontologie auf den Bereich der Ontik, konzentrierte sich Lefort auf den Umgang der *Instituierung* mit dem *Abwesen* des *Einen*. Ohne dessen Verlust zu leugnen, delegitimierte die ontologische *Ungewissheitsgewissheit* nicht die ontischen Phänomene seiner Affirmation: Die Versuche der Einholung des *Einen* waren ebenso notwendige Bestandteile der Ein- und Ausrichtung des *Sozialen* wie die Dispersion des *Vielen*. Die Versuche der *Begründung*, der Behauptung des *Einen* und des Ausweises des *Ursprungs* wurden so selbst zu Figuren der *Instituierung*. Obgleich sich Lefort *Annahmen* des *Einen* ebenso enthielt wie Setzungen des *Fundus*, markierte die irreduzible *Teilung* der Gesellschaft eine Struktur, die sich an der Maßgabe unbedingter *Grundlosigkeit* rieb und zugleich als übergeordnetes Prinzip seiner Sozialphänomenologie zu sehen war. Nancy bemühte sich hingegen um den Ausweis einer speziellen Ontologie: Im Zuge seiner fundamental-ontologischen Analytik des *Mit-Seins* ging es ihm um Bestimmung dessen, wie *wir zusammen sind*, also um die Formen *unseres Mit-Daseins*. Anders als Mouffe und Lefort stellte Nancy nicht den Mangel in das Zentrum seiner Philosophie, sondern das *Mit*: Das *singulär plurale Sein* erwies sich dabei als basale Form unserer Existenz, die zwischen der Besonderung und dem *Zwischen-Raum* einer gemeinsamen *Welt* oszillierte, immer *in* und *als* unendliche Verräumlichung des *Zusammen-Seins*. Nancy ging es um die Formen und Formate des *Ko* in der *Mit-Teilung* der Existenz, um ein *Sein*, das zwischen dem *Einen* und dem *Vielen* ebenso pulsierte wie zwischen der *Grundlosigkeit* und den Versuchen der *Gründung*. Neben dem *Mit* blieb die *Aussetzung* in den *Un-Grund* ein integraler Bestandteil seines Denkens, also die *Grundlosigkeit* des *Daseins*: Ohne eine antezedente Garantie des kollektiven *Einen* konnte das *Zusammen-Sein* nur noch ein *Kommen* bezeichnen, die unendliche *Aufgabe* (und Verantwortung) einer gemeinsamen Schöpfung im *Un-Grund*. Nicht zuletzt zeichnete sich auch Nancys Zugang durch die *Annahme* des *Fehlens* des *Einen* aus: Der *Rückzug* verlangte eine methodische Distanz zu Postulaten der Objektivität, Kontinuität und Identität, um so für das Spiel der Bedeutung, der Offenheit des Sinns und der Spannungen der Referenzen sensibel zu bleiben. Die ontologische *Grundlosigkeit* diente den postfundamentalen Ansätzen zusammenfassend als *Grundlage*, mit der das *Fehlen* des *Einen* zu einem konstitutiven Prinzip ihrer Konzeptionen wurde.

Neben der Versicherung des *Grundes* ließ sich die ontologische *Gewissheit* der *Unge-
wissheit* auch als Rahmen verstehen, an und in dem sich die postfundamentalen Ansätze
ausrichteten. Dabei verschob sich der Fokus von der ontologischen Disposition hin zur
Formation des Sozialen und der Organisation des politischen Raums, im Sinne des *Politi-
schen* ebenso wie der *Politik*: Die *Grundlosigkeit* prägte dabei nicht nur die Selbstrepräsen-
tation der Gesellschaft, sondern auch ihr Verhältnis zur politischen Ordnung, die nun zu
etwas Gemachtem wurde, ohne dabei auf Ideale *kollektiver Autonomie* oder gesellschaft-
licher Einheit und Transparenz abzustellen. So konnte eine *sozialtheoretische* von einer
politischen Position abgesetzt und ihre unterschiedlichen Schwerpunkte, Ziele und Kon-
ditionen ausgewiesen werden. Ferner nahm die Relation zwischen Ontologie und Ontik
in den Theorien jeweils eine eigene Gestalt an, unterlag eigenen Bedingungen und führ-
te zu eigenen Spannungen. Neben der Übertragbarkeit ontologischer Einsichten auf den
Bereich der Ontik stellte sich die Frage, ob das Denken politischer Ordnung oder der De-
mokratie ebenso Verzicht auf das *Eine* leisten konnten, bzw. wie sie mit diesem Verlust
des *Fundus* umgingen.

Nach Mouffe blieb die *Uneinigkeit* in jeder Form politischer und sozialer Ordnung
präsent: Unter Verzicht auf jede *Annahme* des *Einen* ging es ihr um die komplexen Pro-
zesse der *Instituierung*, den Modus der Setzung (das *Politische*) ebenso wie den Status
des Gesetzten (das *Soziale*). Mit dem Ansatz der *Hegemonie* führte sie die *objektive Ord-
nung* und den kulturellen Sinnraum auf etablierte Machtstrukturen zurück: Auch wenn
sich der Status quo einer *sozialen Formation* somit als *hegemoniale* Setzung verstehen ließ,
nahm sich diese ihrem eigenen Anspruch widersprechend zugleich als *politisch*, also kon-
tingent, prekär und veränderbar, aus und rieb sich beständig an ihrer gegen-hegemo-
nialen Infragestellung.¹⁴ Der politische Raum organisierte sich in den Bewegungen von
Schließung und Öffnung, wobei die Versuche der Fixierung die *Uneinigkeit* nicht auf-
heben konnten und jede Setzung mithin notwendig defizitär blieb, also jede Ordnung
unvollkommen, jede Bestimmung prekär und jede Einigung dissonant. Die *Uneinigkeit*
erwies sich in Mouffes Augen als das unhintergehbare *Wesen des Politischen*, das ebenso
ihrer Inanspruchnahme der *negativen Essenz* entsprach wie es ihr zugleich als Maßstab
der Kritik am liberalen politischen Denken diente: Die *Antagonalität* ließ sich demnach
ebenso im Sinne der ontologischen *Grundlosigkeit* verstehen wie sie eine integrale poli-
tische Qualität markierte, die nicht in Entwürfen *dialogischer* Politik oder Idealen ratio-
nalen Einverständnisses gelegnet werden durfte. Auch wenn Mouffe in Hinsicht der
politischen Praxis die Notwendigkeit von *Dissens* und *Destitution* reklamierte, versuchte
sie den Streit zugleich in produktiven Rahmenbedingungen einzuhegen und die Feind-
in Gegnerschaftsbeziehungen zu übersetzen. Im Gegensatz zu Barbers Akzentuierung
der kollektiven Kooperation begriff Mouffe, hier Fraenkel nicht fern, die *Uneinigkeit* als
Konstituens politischer Ordnung: *Annahmen* des *Einen* blieben nicht nur defizitär, sie ver-
fehlten auch die grundsätzliche Bedingung des *Politischen*.

14 Mouffes Verständnis der Hegemonie schwankte zwischen zwei Zugängen, wobei einer diskurs-
analytischen Beobachtung der Etablierung von Objektivität einer Ausbildung politischer Autorität
gegenüberstand. Die Distinktion ließ sich anhand der jeweiligen Positionierung einer Opposition
konturieren: Konnte es einmal nur um die Eröffnung der Formen des Sinns gehen, waren gegen-
über dem zweiten Typ der Hegemonie emanzipative, autonome und kritische Praxen geboten.

Im Zentrum von Leforts Interesse stand die komplexe Organisation der gesellschaftlichen *In-Form-*, *In-Szene-* und *In-Sinn-Setzung*. Ohne dabei von einer *kollektiven Identität* auszugehen, ging es ihm um den Umgang der *Instituierung* mit der *Grundlosigkeit*: Die Frage war, wie sich unter den Bedingungen des *Abwesens* des *Einen* und der *Teilung* eine soziale Identität ausbildete, wie sich die Gesellschaft also formierte, sich (selbst) präsentierte und mit *Sinn* ausstattete. Mit der Integration des *Staates* und der Dispersion der *Zivilgesellschaft* verwies er hierbei auf das komplexe Spiel zweier Räume, deren Verhältnis sich als ein symbolischer Verweisungszusammenhang beschreiben ließ. Im Sinne eines diffizilen Gefüges ihrer gegenseitigen *Begründung* umfasste diese Beziehung neben verschiedenen Spannungen (Dominanz und Emanzipation, Autorität und Autonomie) auch positive und negative Bezugnahmen: So bedurfte die gesellschaftliche Selbstrepräsentation einer alteritären Referenz im Spiegel der Macht wie die staatliche Ordnung ihre Autorität und Legitimität aus der Gesellschaft und dem *Vielen* ableitete. In diesem schwebenden korrelativen Konnex verschiedener Momente blieb das *Eine* nicht nur simultan an- und abwesend, bestimmt und vage sowie disponibel und entrückt, sondern auch einer komplexen Beziehung zum *Vielen* – just diese Ambiguität ermöglichte die gesellschaftliche *Informsetzung*, da sie in ihrer ambivalenten Offenheit distinkte Phänomene verknüpfen konnte. Anders als Mouffe stellte Lefort der Organisation des politischen Raums nicht den Primat der Negativität voran, vielmehr verwies er auf das komplexe Spiel des *Einen* und *Vielen* und ihren symbolischen Verweisungszusammenhang: Trotz seiner *Absenz* blieb das *Eine* ein Pol des politischen Raums. Die Demokratie begriff Lefort weniger als eine Form politischer Organisation denn als eine genuine *Formation* des *Sozialen* in der Moderne, deren Selbstverständnis durch den Verlust der *Grenzmarken der Sicherheit* gekennzeichnet war. Demokratie und Totalitarismus stellten dabei zwei unterschiedliche Varianten im Umgang mit der *Ungewissheit* dar: Der *Grundlosigkeit* der Demokratie stand mit dem Totalitarismus ein Versprechen der Ein- und Ganzheit gegenüber. Versuchte sich der Totalitarismus an einer Schließung des politischen Raums und der Aufhebung der *Entkörperung*, *Säkularisierung* und *Differenzierung*, zeichnete sich die Demokratie durch ihre konstitutive Offenheit aus: Neben ihrer *sozialen Formation* entsprach auch ihre politische Ordnung dem *Fehlen* des *Einen*, konnte in ihr doch kein Akteur die Einheit versichern, die Pluralität aufheben oder die Wahrheit behaupten. Zugleich blieb der *Ort der Macht* als repräsentative Instanz des kollektiven *Einen leer*, seine Besetzung stets unvollkommen und umkämpft. Die politische Ordnung der Demokratie wurde somit von dem unentschiedenen Oszillieren zwischen dem *Einen* und dem *Vielen* geprägt, dem Spiel ihrer gegenseitigen *Destitution* und simultanen *Affirmation*. Nicht zuletzt zeigte sich das *Fehlen* des *Einen* an den Mängeln der gesellschaftlichen *Teilung*, an der sich Leforts Ansatz im Sinne einer universellen Struktur des politischen Raums ausrichtete: In Folge ihrer *Teilung* konnte die Gesellschaft weder *in* noch *mit* sich zusammenfallen, sich weder fassen noch überblicken. Einerseits rieb sich die antezedente Positionierung der *Teilung* an der radikalen *Aussetzung* in die Gegenwart, andererseits stand die Universalität der *Teilung* der Arbitrarität ihrer Konkretisierung in *sozialen Formationen* recht un-

vermittelt gegenüber.¹⁵ Auch wenn sich Leforts Sympathie für politische Ordnungsmodelle parlamentarischer Repräsentation letztlich als eine problematische Verknüpfung ontologischer und ontischer Bereiche verstehen ließ, barg diese Relation keine mit dem Antagonismus Mouffes vergleichbare theoretische Relevanz.

Die Philosophie Nancys bemühte sich weniger die Konzeption einer politischen Ordnung als um die Analytik des *Mit-Daseins*. Weil seine Ontologie des *Mit* dabei nicht den Mangel in ihr Zentrum stellte, nahm seine Auffassung der Organisation des Sozialen einen anderen Charakter an: Nicht die Formen der versuchten Einholung des *Einen* standen in seinem Fokus, nicht die Spaltungen, Reibungen oder Teilungen, sondern der *Zwischen*-Raum gemeinsamen *Anwesens* und *Erscheinens* in einer mit-geteilten Welt, also die Kontexte, Konturen und Kontakte der *Ko-Existenz*. Dem *Zusammen*-Sein ging dabei keine Ordnung, kein Grund und Sinn zuvor, es bestand einzig in der Aktualität seiner *Verwirklichung*. Dabei durfte auch die Assoziation des Sozialen nicht als Einheit gedacht werden, weder als intime Gemeinschaft noch als formale Gesellschaft: Das *soziale Band* im Sinne einer *kollektiven Identität* bestand in der unendlichen Praxis des *Verbindens*. Die Relevanz seiner Ontologie trug Nancy an der genuinen *Krise* der Moderne ab, die er auf eine Marginalisierung des *Mit* zurückführte: Der Moderne war der *Sinn der Welt* abhandengekommen, als korrelative Strukturen war es beiden Formen unmöglich, einen *Raum* zu bilden, einen Halt zu bieten. Der Moderne fehlten nicht nur alle äußeren Quellen ihrer Versicherung, sie erwies sich auch selbst als unfähig, ihrer Welt *Sinn* zu verleihen. Auch wenn das moderne Selbstverständnis individualistisch geprägt war und kommunalen Horizonten skeptisch gegenüberstand, blieben die Bezüge des *Mit* nach Nancy in der negativen Logik des *Fehlens* präsent, als uneingestandene Bezüge. Die *Ausrichtung* des *Sinn*-Raums zeichnete Nancy in Hinsicht in der gesellschaftlichen *Ideologie* nach, in den Paradoxien, Friktionen und Leerstellen von Begriffen, wobei es ihm hier nicht um *richtige* Definitionen bestellt war, sondern um die Auslotung der Pole unserer Selbstdeutung, die sich in diesem Denken und seinen immanenten Verschiebungen ausmachen ließ. Dabei legte er in Begriffen wie der *Demokratie*, der *Gemeinschaft* und der *Souveränität* die komplexe Topographie und -logie unseres kulturellen Selbstverständnisses offen und versuchte zugleich die *ideologischen* Konstellationen und Korrelationen in der Ambiguität zu markieren. Neben der Ontologie des *Mit* und der *Ideologie* unseres Sinn-Raums bestand in der *Aussetzung* in den *Un-Grund* ein weiteres zentrales Motiv von Nancys Denken, die sich ebenso anhand der *Sinnlosigkeit* der Welt wie der *Ursprungslosigkeit* des Daseins und der *Grundlosigkeit* der Schöpfung zeigte. Trotz der Akzentuierung der Abwesenheit des *Einen*, *Absoluten* und *Perfekten* plädierte Nancy weder für eine *resignative* Flucht in den Nihilismus noch für eine Rehabilitierung obsoletter Garantien *kollektiver Identität*, sondern für die explizite *Annahme* der Ungewissheit. Einzig in der geteilten *Aussetzung* in den *Un-Grund* war demgemäß noch ein gemeinsamer *Grund* auszumachen. Die *entwerkte Gemeinschaft* und die *unendliche Demokratie* fasste Nancy als spezifische Formen, die einerseits die Haltlosigkeit des *Un-Grunds* aushielten, andererseits aber noch eine positive Wendung ermöglichten: Das *Eine* markierte dabei nicht mehr den *Grund*, sondern das

15 Nicht nur die *Grundlosigkeit* reibt sich an der Grundstruktur der Teilung, auch die Heterogenität sozialer Formen geht mit der unbedingten Geltung der Teilung nicht ohne weiteres einher, wie auch der Konflikt zwischen Lefort und Clastres verdeutlichte.

nie zu erreichende Ziel eines *Werdens*, mit dem sich die Offenheit in den unendlichen Prozess des *An-Kommens* selbst eintrug.

Im Sinne der Axiologie markierte der *Fundus* letztlich eine komplexe Struktur der *Begründung*, deren *Annahmen* des *Einen* vielfältig blieben. Zugleich *über*, *unter* und *außerhalb* der Konzeptionen bot sich den Demokratietheorien mit dem *Fundus* ebenso eine Grundlage ihrer Bestimmung wie ein Rahmen ihrer Ordnung und eine *Ausrichtung* ihres *Sinns*. Zugleich zeichnete sich der Postfundamentalismus durch ein spezifisches Verhältnis zum *Fundus* aus: Auch wenn die postfundamentalen Positionen im *Un-Grund* der Moderne die Möglichkeit ihrer *Begründung* verloren, nahmen sie die *Gewissheit* der *Ungewissheit* nicht nur konsequent an, sondern machten das *Fehlen* des *Einen* selbst zur Maßgabe ihres Zugangs. Der *Fundus* büßte somit zwar seine antezedente Versicherung ein, zugleich wurde aber das *Fehlen* zur Bedingung, an und in der sich die Ansätze ausrichteten.

*

Die *Annahmen* des *Einen*, die hier als Figuren *peripheren Konsenses* verhandelt wurden, waren zwar ebenfalls Teil der konzeptionellen *Begründung*, sie verblieben jedoch in einer genuinen Stellung *neben* den Theorien. Anders als der *Fundus*, der sowohl als *Grund* als auch als *Rahmen* die Konzeptionen selbst tangierte, bestanden *periphere Konsense* in promotiven Postulaten adäquater Konditionen, die als externe Faktoren die Implementierung der Konzepte begünstigten. In seinem Verhältnis zu den Konzeptionen erhob dieser *Konsens* also nicht den Anspruch einer *Über-* oder *Unterordnung*, sondern kombinierte eine *Beiordnung* mit der affirmativen Auszeichnung konkreter Bedingungen, Anlagen oder auch Situationen: Die *Übereinstimmung* verwies auf äußere Umstände, die einerseits gegeben waren und die andererseits ein attraktives Potential in Bezug auf die Konzeptionen aufwiesen und deren Anwendung erlaubten, förderten oder verlangten. Neben der Differenz ihrer Position trennte beide Formate des *Konsenses* auch ihre *axiologische* Funktion: Zwar stützte dieser *Konsens* die Theorien, er entzog sich aber dem Kontext ihrer *Begründung* und ging aus anderen Quellen hervor. Inform von kulturellen Kontexten, anthropologischen Konstanten oder historischen Kontinuitäten dienten seine *Annahmen* des *Einen* den Theorien nicht als explizite, direkte Grundlagen, sondern als permittierende Konditionen und Dispositionen ihrer Umgebung. Zugleich blieb das Verhältnis des *peripheren Konsenses* zu den Konzeptionen und deren *Begründung* diffizil: Einerseits zeichnete sich der *Konsens* durch eine Distinktion von den Konzeptionen aus, eine gewisse Unabhängigkeit und objektive Validität. Anders als der *Fundus*, der sich als Grundlage von den Konzeptionen absetzte, gingen *periphere Konsense* eher von der selbstverständlichen, nativ und intuitiv einsehbaren Gültigkeit ihres Bestehens aus. So erklärten sich die *peripheren Konsense* zwar zur Nebensache, setzten ihre Evidenz dabei aber stillschweigend und generalisierend voraus. Auch wenn beide Formate des *Konsenses* also neben ihrer externen Stellung auch den *impliziten* Charakter ihrer *Begründung* teilten, folgten sie unterschiedlichen *axiologischen* Dynamiken: Der Verschiebung des *Fundus* stand im *peripheren Konsens* eine Marginalisierung gegenüber, in der sich dessen konstitutive Funktion verschleierte. Andererseits blieben die *Annahmen* des *Einen* selbst Setzungen: Auch wenn sich die *Konsense* auf *äußere* Gründe bezogen, entstammte deren Kenn- und Aus-

zeichnung wiederum den jeweiligen Theorien. Kurzum beanspruchten die Situationen, Konditionen und Dispositionen, auf die sich die Konzeptionen beriefen, einerseits eine *objektive* Geltung, andererseits verblieb ihre Qualität eine Zuschreibung. Gerade weil die *peripheren Annahmen* des Einen am Rande der Theorien standen, konnten sie zwischen dem *Innen* und dem *Außen* der Konzeptionen oszillieren.

Im Konzept Eastons ließ sich die *diffuse Unterstützung* als *peripherer Konsens* verstehen, wobei sie zugleich in einem engen Zusammenhang mit den konsensualen Annahmen in den Konzepten stand. Easton wollte klären, wie sich ein Reservoir an Vertrauen sowie zuerkannter Legitimität und Autorität gegenüber der Ordnung als solcher, ihren Prozeduren und Funktionsträgern, ausbilden konnte und stabil blieb. Die *diffuse Unterstützung* beschrieb dabei eine basale Form der kollektiven *Überein- und Zustimmung* zu den Komponenten der politischen Ordnung, die nicht an den direkten *output* gebunden war. Auch wenn sich Easton damit befasste, wie politische Systeme diesen Speicher sichern konnten, blieb die *diffuse Unterstützung* als Grundlage der politischen Ordnung jeder direkten Verfügung entzogen und nahm eine *periphere* Position ein. Neben den affektiven Bindungen an Institutionen ging es Easton um spezifische *kulturelle Kontexte*, die die politische Ordnung stützten: Einerseits wiesen politische Ordnungen immanente Bindungskräfte auf, die neben dem Glauben und Vertrauen auch den Gehorsam umfassten und die sich mit dem Bestehen des politischen Systems selbst ergaben. Im Sinne der *diffusen Unterstützung* ließ sich diese Attraktion nicht als ein Objekt verstehen, sondern als latenter, emergenter Effekt, dessen Bedingung im Funktionieren des Systems bestand. Andererseits verwies Easton auf die konstitutive Relevanz *kollektiver Kontexte*, deren Integration wichtige Implikationen für die Stabilität der politischen Ordnung und ihre Funktion innewohnte. Die soziale *Konformität* einer geteilten Kultur, Religion und Sprache entlastete dabei nicht nur das System von Eingängen und erhöhte die Kompatibilität seiner Ausgaben, sie ordnete auch den politischen Raum. So wurde die eigentliche Funktion des Systems, die *Konversion*, durch *periphere* Konditionen sekundiert, die das System selbst nicht oder nur indirekt generieren konnte.

Der neo-pluralistische Ansatz Fraenkels zeichnete sich zwar durch eine generelle Skepsis gegenüber Annahmen *peripheren Konsenses* aus, die konstruktive Austragung des Konflikts erforderte jedoch neben einem normativen Kodex auch einen integralen kulturellen Kontext, der als *kom-positionelle* Basis des *Dissenses* fungierte. Der *consensus omnium* bestand in substantiellen Prinzipien, Normen sowie Regeln und bildete die Grundlage der politischen Ordnung: Aus ihm ging der *unkontroverse Sektor* hervor, auf dem der *kontroverse Sektor* und dessen politische Praxis ruhte. Auch wenn seine konstitutive Qualität eine Nähe zum *Fundus* suggerierte, platzierte Fraenkel diesen *Konsens* neben seiner Theorie. Neben der Konsistenz der Theorie diente die Marginalisierung der konzeptionellen Relevanz der Wahrung der integrativen Funktion: Um die Einvernahme zu stiften, durfte der *Konsens* nicht politisiert werden. Nur in dieser Distanz zu Versuchen politischer Aneignung konnte er als *natürliches Produkt historischer, gesellschaftlicher und ideologischer Kräfte* erscheinen und eine neutrale, native und intuitive Geltung beanspruchen. Die *periphere* Stellung des *consensus omnium* war demnach für sein Bestehen notwendig und schränkte seine konstitutive Bedeutung mitnichten ein. Versicherte der *consensus* die Grundstrukturen der politischen Ordnung, so manifestierte sich in der *Nation* ein *kultureller Kontext*, der als kollektiver Bezugspunkt und integratives Moment

diente. Ohne selbst ein Erzeugnis politischer Setzungen zu sein, bildete sich die *kollektive Identität* der *Nation* in autoharmonischen, quasi-natürlichen Ausgleichsprozessen: Wie der *consensus omnium* war die *Nation* ein Produkt des freien Spiels des *Vielen*, das seine *repräsentative* Qualität nur durch die konsequente Vermeidung ihrer Politisierung bewahren konnte. Im Sinne der *Axiologie* überlagerten sich hier die konsensualen Formen des *Fundus* und der *Peripherie*: Um dem *Vielen* Raum zu geben, musste jede Versicherung des *Einen* an den Rand verschoben werden, wobei das *Eine* aber zugleich die Grundlage ihrer Organisation bildete. Die Ordnung des *Vielen* musste nach Fraenkel *neben* diesem stehen und es begleiten, ohne aus ihm hervorgehen zu können.

Bei Rawls ließ sich der *periphere Konsens* in dem Spannungsfeld von *idealer* und *nicht-idealer Theorie* abzeichnen, wobei deren Differenz in der Frage der kulturellen Anbindung bestand. Die *ideale Theorie* befasste sich mit der Darstellung einer *Konzeption der Gerechtigkeit*, die sich auf die Vorgaben der *Vernunft* und deren Maßgaben von Neutralität, Verallgemeinerbarkeit und Nachvollziehbarkeit stützte. Rawls praktischer Philosophie ging es mithin weniger um konkrete Fragen politischer Organisation als um die Ausarbeitung einer *vernünftigen Wohlordnung* der Gesellschaft, die der *Konzeption der Gerechtigkeit* ebenso entsprach wie dem *Fakt des Pluralismus* gerecht wurde. Dabei nahm er Abstand von *Annahmen* des *peripheren Konsenses*, berief sich sein Konzept der *Gerechtigkeit als Fairness* doch einzig auf die diskursive Qualität der *Vernunft*. Im Rahmen der *nicht-idealen Theorie* ließ sich die *entgegenkommende Kultur* als *peripherer Konsens* deuten, die sich jedoch an dem abstrakten Universalismus der *idealen Theorie* rieb. Auch die politische Ordnung des *Politischen Liberalismus* setzte konkrete Umstände voraus, die seine Anwendung sekundierten: Neben der *Hintergrundkultur* mussten adäquate Auffassungen der *Gerechtigkeit* und entsprechende politische *Institutionen* schon gegeben sein. Zudem bedurfte es einer *Konformität* des Sozialen, mit der sich die Heterogenität und Antagonalität der Gesellschaft reduzieren sollte: Der *soziale Kitt* umfasste dabei Formen der *kollektiven Identität*, Solidarität und Kommunalität, die neben der Begrenzung sozialer Spannungen (wie der Radikalität wirtschaftlicher Ungleichheit) auch die normative Geltung der *Fairness* als *Tugend* der Bürger gewähren sollte. Gerade die *Annahmen* des *peripheren Konsenses* widerstrebten der abstrakten Idealität der *Konzeption der Gerechtigkeit* und nahmen sich zugleich als notwendige Bedingung ihrer Implementierung aus.

Im Denken von Habermas ließ sich die *Lebenswelt* als ein latenter Kontext beschreiben, der als *Vorrat* geteilten Wissens die *kommunikative Verständigung* koordinierte. Inform *gewisser Hintergrundüberzeugungen* erlaubte sie die Orientierung an kollektiven Sinnbügen, Haltungen und Einstellungen und diente so als intersubjektives Medium. Kurzum ging mit der *Lebenswelt* eine hintergründige *Übereinstimmung* einher, die als *mitgeteilte Ausrichtung des Sinns* ebenso die *Kommunikation* fundierte wie sie half, *Dissens* im Sinne von Missverständnis zu vermeiden. In Abgrenzung von der klassischen Form der *Lebenswelt* wies Habermas eine moderne Variante aus, die zwar weiter als Rahmen der *Kommunikation* fungieren sollte, deren Status sich aber verschob: Infolge ihrer Rationalisierung nahm sich die *Lebenswelt* in der Moderne nicht mehr als antezedenter Kontext aus, sondern wurde selbst zu einem Produkt reflexiver Diskurse und verlor dabei ihren impliziten Charakter. Weitere Figuren des *peripheren Konsenses* traten inform von Widerständen gegenüber den Prozessen *reflexiver Verflüssigung* zu Tage: Neben den konkreten Bedingungen *rationaler Verständigung* setzte auch die politische Ordnung der

deliberativen Demokratie eine bestimmte *politische Kultur* voraus, deren Qualität an individueller Freiheit und pluralistischer Vielfalt sie stützte. Diese *entgegenkommenden* vorpolitischen Quellen ordneten nicht nur Diskurse und stifteten Formen *kollektiver Identität* (*Nation* und *Staatsbürgerschaft*), sie dienten auch der Zivilgesellschaft als integratives Moment. Der *Hintergrundkonsens* sekundierte die politische Ordnung und das *System der Rechte*, indem er inform bürgerlicher Solidarität affektive Bindungen bereitstellte. Abschließend ist noch das *Telos der Verständigung* zu erwähnen, welcher der Sprache nicht nur eine genuine diskursiv-rationale Qualität im kommunikativen Austausch, sondern auch ein inhärentes Streben zu gegenseitiger Einvernahme attestierte. Auch wenn Rawls und Habermas im Zuge ihrer Präferenz reflexiver Rationalität von *peripheren Konsensen* absahen, blieben diese als kulturelle, soziale und politische Grundlagen präsent und markierten mithin konzeptionelle Konditionen, deren Gegebenheit und konstitutive Funktion implizit vorausgesetzt wurde.

Der Kommunitarismus kritisierte am liberalen Denken dessen Leugnung bestehender kommunaler Bande: Den individualistischen Atomismus wertete er dabei ebenso als Chimäre wie den abstrakten Formalismus sozialer Verhältnisse und die reibungslose Konstruierbarkeit *kollektiver Identitäten*. Mit Barber ließ sich das *soziale Band* als Kontext einer gemeinsamen *Lebenswelt* deuten, als ein kollektiver *Sinn- und Bezugsraum*, dessen *Ausrichtung* implizit zwar blieb, zugleich aber Formen *kollektiver Identität* ebenso stiftete wie einen konkreten historischen, kulturellen und ideologischen *Fundus*. Die *bürger-schaftliche Gemeinschaft* beschrieb Barber als eine genuine Lebensform, in der sich kommunale Formen der Koexistenz verknüpften und einen Konnex im *Mit* ausbildeten, der ebenso den Kontakt und die Kopräsenz/z im Sinne einer gegenseitigen Wahrnehmung und Anerkennung wie Aspekte der partizipativen Kooperation umfasste: In dieser *Mitteilung* manifestierte und materialisierte sich ein Arendtscher Raum *gemeinsamen Erscheinens*, eine *Stätte* der Realisierung eines *kreativen Konsenses*, einer bürger-schaftlichen Teilhabe über die faktische Grundlage des Gegebenen hinaus. Auch wenn sich das Denken Barbers um die Würdigung der kommunalen Strukturen bemühte und ihre konstitutiven, integrativen und koordinativen Qualitäten akzentuierte, standen diesen mit der *politischen Beteiligung* eine weitere Form kollektiver Integration gegenüber, die sich an ihrem *peripheren* Status rieb: Kurzum stellte Barber dem konkreten Kontext, in der die Einzelnen schon je standen, ein Modell aktiver Integration per direkter Partizipation in *starkdemokratischen* Institutionen entgegen. Neben der Differenz zur *lebensweltlichen* Einbindung ergab sich eine Spannung zwischen der bestehenden politischen Gemeinschaft und der radikalen Autonomie einer souveränen Bürgerschaft: Der emanzipative Impetus bürger-schaftlicher Selbstverantwortung konnte keine wie auch gearteten Vorgaben akzeptieren und musste diese als heteronome Setzungen zurückweisen. Ähnlich wie die Umstellung der *Lebenswelt* im Konzept von Habermas bedurften Einlassungen auch nach Barber der positiven Aneignung inform kollektiver *Selbstbindung*: Kurzum ließ sich die *verwurzelte* Gemeinschaft mit dem Anspruch einer autonomen Aktivbürgerschaft kaum vermitteln. Zuletzt muss im Sinne des *peripheren Konsenses* noch auf die anthropologischen Annahmen hingewiesen werden, die nicht nur ein bestimmtes Menschenbild mit einem Modell politischer Ordnung koppelten, sondern letzterem darüber hinaus transformatorische Potentiale zuschrieben, durch die sich die Bürger einer *Starken Demokratie* zu adäquaten Teilnehmern wandelten. Zusammenfassend dienten die *Annahmen periphe-*

ren *Konsenses* in den liberalen Varianten der Demokratietheorie als promotive, äußere Bedingungen ihrer Implementierung, die sich aber zugleich als substantielle Grundlagen ihrer politischen Ordnung ausnahmen. Inform externer Konditionen stützten sich die Theorien auf *Annahmen des Einen*, ohne sie selbst explizit zu thematisieren.

Wie im Falle *Fundus* standen die postfundamentalen Ansätze auch zu den *Annahmen peripheren Konsenses* in einer Distanz: Mit dem *Fehlen des Einen* wurden die Konditionen des *beigeordneten Konsenses* selbst prekär und seine Permission äußerer Umstände zu einer fragwürdigen Setzung, die weder ihre Objektivität noch ihre natürliche Harmonie oder intuitive Evidenz versichern konnte. Auch wenn diese Zugänge selbst gegenüber ihren eigenen *Annahmen des Einen* sensibel blieben, konnten sie diese doch zugleich selbst nicht gänzlich vermeiden. Dabei war allerdings die Umstellung ihrer Anlage zu beachten, ging es diesen Ansätzen doch weniger um den Ausweis einer bestimmten politischen Ordnung als um ein Verständnis der *Formation des Sozialen*. In dieser Hinsicht nahm sich die Distanzierung von den *Annahmen des Einen* zwar als methodische Strategie aus, dennoch blieben die Konsequenzen für die Momente zu klären, in denen die postfundamentalen Theorien selbst Modelle politischer Ordnung entwickelten: Die Frage war, ob auch diese Theorien auf adäquate Konditionen zurückgriffen oder welche Folgen dieser Verzicht für ihre *Begründung* und die Affirmation ihrer Implementierung zeitigte.

Das Denken Mouffes zeichnete sich durch ein generelles Misstrauen gegenüber *konsensualen Annahmen* aus: Im Zuge der *negativen Ontologie* und dem antagonistischen *Wesen des Politischen* wurden alle Garantien des *Einen* zu defizitären Hypostasen. Weder bestimmte Bedingungen noch Anlagen oder Situationen konnten als Grundlage des *Sozialen* dienen oder das *Eine* versichern: Die konstitutive *Uneinigkeit* machte jede antezedente *Übereinstimmung* unmöglich. Dennoch ließen sich in ihrem Denken sowohl positive als auch negative Figuren des *peripheren Konsenses* ausmachen: Die positiven Formen umfassten die verschiedenen Aspekte des *Ko*, die Mouffe als konstitutive Strukturen der Konflikte einführte. Neben den *Sedimenten* und den *ethisch-politischen Prinzipien* betraf dies den öffentlichen Raum einer *respublica*. Die *Sedimente* ließen sich als *Ausrichtung* eines *Sinnraums* deuten, die als Hypostasen hegemonialer Macht *objektive* Kontexte des kollektiven *Imaginären* stifteten. Wie die *Nation* Fraenkels waren die *Sedimente* das Resultat sozialer Formationsprozesse, die sich jeder Verfügung über ihren quasi-natürlichen Ursprung entzogen. Die *ethisch-politischen Prinzipien* hingegen bezeichneten kollektiv gültige Werte, um deren Bestimmung dennoch beständig gerungen wurde: Wie der *Wertkodex* Fraenkels fungierten die *Prinzipien* als Bezugspunkte *kollektiver Identität* und Formen der Integration, die zugleich durch ihre Offenheit der Pluralität Raum ließen. Unter anderem sah Mouffe in dem Konzept der Demokratie eine grundlegende Spannung zwischen der Freiheit und Gleichheit angelegt, um deren Auslegung und Austarierung sich die gesellschaftlichen Akteure bemühten. Mit den *Prinzipien* bildete sich demnach eine *symbolische Grundstruktur*, die sich variabel und adaptiv ausnahm und gleichzeitig als koordinierender Rahmen gesellschaftlicher Antagonismen diente. Die kollektiven Umgangsformen der *Respublika* etablierten einen genuinen kommunalen Konnex, der ebenso auf der geteilten Gegenwart einer Öffentlichkeit wie auf einer gemeinsamen Einbindung in gegebene Kontexte und einem kulturellen Kodex beruhte. Die verschiedenen Facetten des *sozialen Bandes* teilten einen ambigen Charakter. Gerade weil Versuche positiver Definition unmöglich blieben, mussten die *Annahmen* eines *peripheren Konsenses* materielle

und konkrete Festlegungen weitestgehend vermeiden: Nur wenn sie dem *Vielen* gegenüber offenblieben und diesem flexible Anschlussmöglichkeiten boten, konnten sie selbst integrierende und koordinierende Potentiale entfalten. Somit sind die negativen Formen des *peripheren Konsenses* schon angesprochen, die in verschiedenen *Leeren* bestanden: Die *destitutive* Logik zeichnete sich ebenso wie der Prozeduralismus des *agon* und die Aspekte des *Ko* durch einen Verzicht auf positive Bestimmungen aus. Letztlich zeigte sich hier wiederum die *negative Essenz* an, die als eine unabdingbare Kondition der Ontik und der *politischen Formation* des *Sozialen* zu verstehen war. Die positiven wie negativen *Annahmen* des *peripheren Konsenses* prägten die Ein- und Ausrichtung eines politischen Raums, indem sie als Kontext und Kondition seine Konstitution begleiteten. Ihrer Relevanz stand die Vermeidung ihrer Politisierung gegenüber: Weil Mouffe einerseits die *Annahmen* des *peripheren Konsenses* benötigte, um integrale Aspekte des *Ko* und *kom-positionelle* Grundlagen des Konflikts einzuführen, und diese andererseits aufgrund ihrer Inkompatibilität mit dem Antagonismus konzeptionell nicht einbinden konnte, verschob sie diesen *Konsens* in einen fundamental-latenten Bereich. Auch wenn beide weiter signifikante Unterschiede trennten, ließ sich zwischen den Entwürfen Mouffes und Fraenkels eine strukturelle Äquivalenz der *Axiologie* in Hinsicht des *peripheren Konsenses* festhalten: In beiden Ansätzen wurde der Konflikt betont, ohne dabei auf positive kollektive Bezüge abstellen zu können. Weil der Konflikt aber den *Grund* seiner *Kom-Position* und die *Ausrichtung* seiner *Op-Position* bedurfte, verschoben beide Ansätze diese Ordnung an den Rand ihrer jeweiligen Theorie und marginalisierten deren Relevanz, ebenso in Hinsicht des konzeptionellen Anspruchs wie des politischen Charakters.

Den *Annahmen peripheren Konsenses* entsprachen im Denken Leforts zunächst die *fundamental-ontischen* Strukturen, die als Konditionen der gesellschaftlichen *Informsetzung* zwar weder explizit noch konkret wurden, die *Instituierung* jedoch begleiteten und organisierten. Mit der *Teilung* verlor die Gesellschaft nicht nur ihre Einheit, Grund und Ursprung, sie blieb auch inneren *Divisionen*, *Differenzen* und *Dissensen* ausgesetzt. Jedoch ging mit der *Teilung* immer auch eine *Verbindung* einher, ein positiver Bezug auf das Absente, dessen Geste der Einholung zwar scheitern musste, aber einen kollektiven Konnex stiftete: Weder der *Division* noch der *Union* kam Priorität zu, eher befanden sie sich in einem korrelativen, reziproken Bezug. Auch die *Partizipation* als dritte Form der *Teilung* stand zwischen dem *Einen* und *Vielen*, eröffnete sie doch ebenso die Teilhabe an einem kollektiven Projekt wie sie auf die Mitwirkung der Unterschiedenen abstellte. Neben den Formen der *Teilung* wurde die *Informsetzung* von der komplexen Korrelation der Integration und Dispersion inform der Räume des Staats und der Zivilgesellschaft und ihren *Bestrebungen* der Dominanz und Emanzipation bestimmt. Das kollektive *Eine* changierte zwischen den Momenten, ohne von einem der beiden vereinnahmt zu werden: Just im Konnex von *Autorität* und *Autonomie* wurde die *chiastische Verschränkung* deutlich, die die *Informsetzung* prägte. Auch in der Organisation des politischen Raums und den verschiedenen Formen der Repräsentation blieb die symbolische Logik relevant: So ermöglichte die *Bühne* zugleich das Versprechen des *Einen* und die Wahrung des *Vielen*. Auch wenn der *Ort der Macht* leer bleiben musste, präsentierte sich die *kollektive Identität* der Gesellschaft auf ihrer Bühne ebenso wie sie die *Wahrheit* eines Ursprungs offenbarte und die *Aneignung* im Sinne der gesellschaftlichen *Selbstbestimmung* erlaubte. Neben diesen *fundamental-ontischen* Aspekten konnte in Hinsicht des *peripheren*

Konsenses noch auf die Ausbildung eines kollektiven *Sinnraums* verwiesen werden, den Kontext einer *Welt*. Wie die Konditionen der Ontik blieb auch dessen Ordnung latent. Kurzum ging es um den *Sinn*, die *Sinnhaftigkeit* und das *Sinnmachen* der Erfahrung der Wirklichkeit, die Lefort einerseits keiner extrasozialen Instanz zuweisen konnte, in der andererseits aber die Ontik stand. Zuletzt verblieb das *Reale* neben der *Formation der Gesellschaft*: Trotz der Konstruktion sozialer Wirklichkeit zeichnete Lefort hier eine Faktizität aus, die sich der Überformung der Gesellschaft verweigerte und auf ihre Aufnahme drang. Wenn aber die Gesellschaft sich nur im *Spiegel der Macht* wahrnehmen konnte, blieb offen, welchen Ursprung diese *Wirklichkeit* hatte.

Auch der philosophische Zugang Nancys versuchte sich weitestgehend den *Annahmen peripheren Konsenses* zu enthalten, wobei es ihm wie Lefort nicht darum ging, die Formen des *Einen* in toto zu negieren, sondern sie in ihrem *objektiven* Anspruch zu beschneiden und als Figuren der *sozialen Formation* zu begreifen. Der *Sinn-Raum* einer *Welt* bestand in einer polyphonen *Konsonanz* der Stimmen und prägte die Kontexte, Konturen und Kontakte der *Ko-Existenz*: Die *Welt* ließ sich als eine latente Ordnung verstehen, in der das *Dasein* nicht nur einen Halt fand, sondern sich auch sein *Sinn ausrichtete*. Die *Mitteilung des Daseins* nahm sich als *simultane Anwesenheit* in einem *Erscheinungsraum* aus, als gemeinsamen *Gegenwart* in Raum und Zeit. Neben diesen Formen der *Koexistenz* ging Nancy dem kulturellen Selbstverständnis des *Abendlandes* nach und legte dieses in den Spannungen, Lücken und Leeren *seines Denkens* offen. Dabei widmete er sich weniger der *Klärung* als der Darstellung dessen Oszillierens dieses Denkens zwischen verschiedenen Polen, dem unentschiedenen Schwanken und Umschlagen zwischen der Innerlichkeit und Äußerlichkeit, Intimität und Formalität sowie Einheit und Vielfalt. Mit einem eigenen, *ideologischen* Schwerpunkt ging Nancy so den komplexen *symbolischen Verweisungszusammenhängen* der kulturellen Kontexte und gesellschaftlichen Selbstbilder, -verständnisse und -verhältnisse nach.

Zwar gingen die drei Autoren *postfundamentaler* Prägung unterschiedlich vor, doch entnahmen sie alle der *ontologischen Kondition* Maßgaben für ihre Vorstellung der sozialen und politischen Ordnung, die diesen Ansprüchen auf die eine oder andere Weise zu genügen hatten. Die zurückgenommene Beobachtung des *Fehlens* des *Einen* in der *Formation des Sozialen* wurde so um eine normative Komponente erweitert, die sich zwar als *peripherer Konsens* ausnahm, dessen *Beiordnung* sich aber auf *äußere* Bedingungen der Ontologie berief. Auch wenn die postfundamentalen Ansätze also gegenüber den *peripheren Konsensen* der liberalen Theorien der Demokratie skeptisch blieben, ließ sich in ihrer Referenz auf die ontologische *Gewissheit der Ungewissheit* und deren Übertragung auf die Organisation des politischen Raums doch gleichzeitig eine analoge *axiologische* Struktur nachzeichnen. So blieb die ontologische *Grundlosigkeit* für diese Theorien von konstitutiver Relevanz, in ihrer Organisation der Ontik trat sie jedoch in eine Position *neben* der Konzeption, in der sie zugleich ein Versprechen der Objektivität (negativ) beinhaltete und eine Marginalisierung ihrer begründenden Funktion aufwies. Nicht zuletzt beriefen sich auch die postfundamentalen Autoren, gleichwohl dezent, auf konkrete kulturelle Dispositionen, die eine bestimmte politische Ordnung nach sich zogen: Die parlamentarische Konfrontation im Sinne Mouffes, die Offenheit repräsentativer Strukturen im Sinne Leforts und die *plurale Öffnung* der Demokratie im Sinne Nancys koppelten gegebene Bedingungen mit bestimmten politischen Organisationsformen. Die Promotivität

des Gegebenen, die wir als Charakteristikum des *peripheren Konsenses* ausmachten, zeigte sich anhand der konstitutiven Offenheit der Demokratie, die der Diesseitigkeit der Moderne entsprach, und anhand bestimmter Umstände, die politische Ordnungen sekundierten. So blieb festzuhalten, dass die *Begründung* über *periphere* Voraussetzungen auch hier eine genuine *Ausrichtung* der politischen Ordnung anzeigte. Im Vergleich mit den liberalen Theorien der Demokratie blieben die axiologischen Momente bestehen, also die Promotion, die Marginalisierung und das Oszillieren des *peripheren Konsenses*, auch wenn diese im postfundamentalen Denken noch weiter an den Rand rückten.

*

Die konsensualen Figuren in den Konzeptionen bezogen sich auf die Prozesse der Herstellung von *Einigkeit*: Die Formen, Formate und Verfahren der *Einigung* ließen sich als *performative Konsense* beschreiben (hier weniger im Sinne der Sprechakttheorie Austins denn in der generellen Bedeutung von *Verrichtung*, *Ausführung* und *Leistung*), deren *Annahmen* des *Einen* nicht mehr in antezedenten Grundlagen oder Bedingungen bestanden, sondern in einer *transformativen Operation*. Neben den diversen Modi der *Übersetzung*, die die *Konversion* des *Vielen* zum *Einen* koordinierten und konsolidierten, rückten mit diesem *Konsens* auch jene Spannungen von Macht und Emanzipation, *Einigkeit* und *Uneinigkeit* sowie *Autonomie* und *Heteronomie* in den Fokus, die sich aus dem komplexen Verhältnis der Räume des *Politischen* und *Sozialen* ergaben. Fraglich war, wo, wie und wann es zur *Übereinkunft* kam: Beruhte sie auf der Intention und dem Engagement der Beteiligten, war sie ein sekundärer, emergenter Effekt oder entstammte sie einer latenten *Übereinstimmung*? Ging das *Eine* dem *Vielen* also zuvor, entstand es aus ihm oder bezeichnete es den prozeduralen Rahmen der *Einigung*? Weder der Status des *Einen* noch seine Rolle innerhalb der *Konversion* ließen sich vorab definieren: Die Bestimmung der Strukturen der *Transformation* war eine ebenso diffizile Aufgabe wie die Klärung ihrer *axiologischen* Funktion, wobei neben den Konditionen der *Übereinkunft* auch jene der *Kooperation* zu berücksichtigen waren. Gleichwohl der *performative Konsens* von Prämissen der *Einigkeit* Abstand nahm, blieben genuine Aspekte der *Übereinstimmung* in den Modellen der *Einigung* aktiv. In Hinsicht der Organisation des *politischen Raums* und dessen Verhältnis zum *Sozialen* war zuletzt nicht nur nach den *Annahmen* des *Einen* zu fragen, sondern auch der Umgang mit der *Uneinigkeit* in Betracht zu ziehen: Auch die Ordnung des *Vielen* und die *Ausrichtung* des *Dissenses* ließen sich als subtile Formen *performativen Konsenses* verstehen und im Sinne der Organisation der *Begründung* deuten.

Im Unterschied zu den anderen Typen wurde das *Eine* im Falle des *performativen Konsens* zu einem expliziten Objekt, dessen *Annahmen* weniger auf antezedenten Vorgaben beruhten als sie auf einen postzedenten *Zweck* rekurrierten, dessen *Mission* wiederum selbst als innere *Begründung* der Konzeptionen fungierte: Auch wenn die Erzeugung der *Einigkeit* Gegenstand der Konzeptionen war und sich diesen nicht wie der *Fundus* oder die *Permission* entzog, nahmen sich die Eventualität der *Einigung* und die Qualifikation der *transformativen Operation* als konstitutive Bedingungen aus, die die Modelle politischer Ordnung stützten und diesen zugleich vorangingen. So konnten in den Formen und Formaten der *Einigung* verschiedene konsensuale Figuren und Logiken offengelegt werden, die ebenso in expliziten Modellen der *Konversion* wie in ihren impliziten Grund-

lagen bestanden. Darüber hinaus mussten die Konzeptionen das *Eine* und *Viele* in einen *konstruktiven* Zusammenhang überführen, der beide trotz ihrer Differenz in einer politischen Organisationsform verschränkte. Einerseits ließ sich die Diskrepanz beider Räume nicht beseitigen, also die Spannung zwischen der Pluralität, Heterogenität und Emanzipativität des *Sozialen* und der Unität, Identität und Autorität des *Politischen*. Andererseits kam der politischen Ordnung die Aufgabe zu, das *Viele* zu integrieren und in sich *aufzuheben*, wobei sich die Demokratietheorien in der Frage des Status des *Vielen* ebenso unterschieden wie in den Bedingungen, Möglichkeiten und Grenzen seiner institutionellen Einbindung: Dabei war nicht nur strittig, in welcher Beziehung das *Eine* und *Viele* standen, sondern auch, welche Position, Funktion und Relevanz dem *Vielen* innerhalb der politischen Ordnung zukam. Prinzipiell diente das *Viele* der Demokratie als normative *Grundlage*: Zwar war der *Demos* keine Einheit mehr, weder in seiner Form noch in seinem Willen, und dennoch fungierte er als die höchste Instanz demokratischer *Begründung*, Legitimation und Autorisierung. So nahm es sich die Demokratie zur Aufgabe, die Voten der *Vielen* zum Material ihrer politischen Organisation zu machen: Im Sinne des Prinzips der Volkssouveränität wurde sie zu einem Medium *kollektiver Autonomie*, das die Willensbildung des pluralen *Demos* realisierte und es zugleich vermied, diese mit eigenen Imperativen zu verstellen. Der *Transformation* kam somit eine *politische Qualität* im engeren Sinne zu, die sich auch in den Konzeptionen der Demokratie manifestierte und über die reine *Translation* hinausging: Angesichts der *Uneinigkeit* des *Vielen* waren neben der *Konversion* auch die Repräsentativität und Partizipativität politischer Strukturen auszuweisen. Kurzum changierte die politische Ordnung der Demokratie zwischen der *Dispersion* des *Vielen* und der *Identität* des *Einen* und musste beide Pole trotz ihrer Divergenz miteinander verbinden. In den Theorien nahm sich das *Spiel* des *Einen* und *Vielen* als komplexes *Gefüge*¹⁶ symbolischer Verweise aus, an deren Oszillieren zwischen positiven und negativen Referenzen und Reverenzen sich die Organisation der *Begründung* im Sinne der *Axiologie* nachzeichnen ließ: Der ambivalente Status des *Einen* zeigte sich in diesem Schwanken zwischen ante- und postzedenten Formaten, materialen und prozeduralen Formen, direkten und indirekten Genesen und inneren und äußeren Positionen. Schließlich ließ sich die *Herstellung* der *Einigkeit* zugleich als explizites *Projekt* der Theorien und als implizite *Extension* ihrer eigenen Programmatiken verstehen.

Die *Transformation* von Ein- zu Ausgaben stand im Zentrum des Systemmodells Eastons: Auch wenn es verschiedene Formen der *Übersetzung* gab, markierte die Verarbeitung die konstitutive Leistung politischer Systeme. Neben den unterschiedlichen Modi von *Transmission* und *Selektion* traten am Eingang in das System auch die Formate der *Aufnahme* und *Eingabe* auseinander: So ließ sich einerseits eine passive Rezeption von einer aktiven Regulierung trennen, die mit Filtern, Schwellen und Kanälen eine qualitative und quantitative Auswahl der weiterzuleitenden, relevanten Informationen traf, und andererseits eine grundlegende Differenz zwischen einem funktionalen und einem politischen Schwerpunkt ausmachen. Speziell in Hinsicht der systemischen Verarbeitung war im Weiteren eine Automatik der Umsetzung (im Sinne der Fabrik) von einer politischen Direktion (bottom-up) und einer Systemerhaltung (Persistenz) abzusetzen, wobei sich die Modelle nicht nur in der Logik ihrer Produktion des *Einen* unterschieden, sondern

16 Wir entlehnen diesen Begriff Deleuze und Guattari.

ebenso in dessen Funktion. Mit der *Umsetzung* trat die Operation der Verarbeitung im Sinne einer reinen Mechanik in den Fokus, also die reibungsfreie Übersetzung von Ein- zu Ausgängen. Die *Direktion* stellte die Verarbeitung in den Rahmen politischer Teilhabe: Neben der Umsetzung wies das System somit eine bestimmte Qualität der Übersetzung auf, also der *Transmission* politischen Willens im Sinne der Delegation. Die reine *Produktion* wurde um die Aufgabe der *Partizipation* erweitert. Zuletzt zielte die *Systemerhaltung* weniger auf die Verarbeitung als auf die Wahrung der Integrität: Es ging also nicht mehr um eine Aufnahme äußerer Anreize und deren Transformation, sondern um das nach innen gerichtete Bestehen des Systems. Kurzum trat neben das Primat der *Funktion* und der *Direktion* nun die *Protektion*. So blieb, auch wenn sich Easton im Kern mit der Beschreibung der Erzeugung verbindlicher politischer Entscheidungen befasste, die Übersetzung des *Vielen* zum *Einen* unklar: Neben der beschriebenen diffusen Anlage des Eingangs und der Verarbeitung verbarg sich auch das Zentrum der *Transformation* in einer *black box*. Ohne sich genauer ausweisen zu lassen, nahm sich die *Übereinkunft* als ein Produkt des politischen Systems und seiner *Konversion* aus.

Auch im neo-pluralistischen Ansatz Fraenkels ließ sich der *performative Konsens* nur schwer fixieren, wobei hierfür der ambivalente Status der *Repräsentation* verantwortlich zeichnete. Gerade weil im Zentrum dieses politischen Denkens der *Pluralismus* stand, also die Autonomie und politische Einbindung partikularer Interessen, stellte sich die Frage, wie sich die verbindlichen Entscheidungen gegenüber diesem Anspruch legitimieren und autorisieren können. Die Pointierung des *Vielen* ging dabei mit dem Erfordernis einer Klärung der Mechanismen der *Einigung* einher. Die *Repräsentation*, die dieser Vermittlungsaufgabe nach Fraenkel nachkommen sollte, blieb jedoch selbst uneindeutig: Einerseits diente die parlamentarische Repräsentation als Verwirklichung der pluralistischen Vielfalt multipler Interessen, deren Wettstreit das Parlament nicht nur einen Raum, sondern auch einen bestärkenden Resonanzboden bot. Um die Diversität zu wahren, durfte die Vertretung des *Vielen* nicht beschränkt werden, da nur ihre ungehinderte Teilnahme eine ausbalancierte *Übereinkunft* sicherstellen konnte. Andererseits sprach Fraenkel der Repräsentation und den Repräsentanten eine genuine Qualität zu: Weil die repräsentative Logik den Austausch und den Ausgleich der Interessen anregte und die Repräsentanten zu einer sachverständigen Expertise und kompromissorientierten Handlungsweise befähigte, gewährleistete sie das Gelingen politischer Organisation, Kommunikation und Willensbildung und erlaubte den Repräsentanten nicht zuletzt die Einnahme einer übergeordneten, ausgezeichneten Position. Somit waren die Repräsentanten der Vertretung partikularer Interessen und dem Gemeinwohl zugleich verpflichtet, ohne deren Spannung jedoch aufheben zu können: Die *Transformation* des politischen Prozesses schwankte zwischen einer direkten *Repräsentation* und einer vermittelten *Konversion*. Um den Pluralismus als offene Form zu bewahren, fasste Fraenkel die *Übereinkunft* nicht material, sondern prozedural: Wie sich das Gemeinwohl nicht a priori, sondern a posteriori ergab, bestand die *Einigkeit* weniger in einer faktischen *Einigung* verschiedener Interessen als in einer *Resultante* von Kräfteverhältnissen. Nicht die Beteiligten mussten demnach *übereinkommen*, vielmehr ergab sich ihre *Einigkeit* indirekt im Zuge der pluralistischen Interessenvertretung: Die *Transformation* war mithin selbst kein Bestandteil des repräsentativen Wettstreits, da jede politische Festlegung und Bestimmung das Risiko heteronomer Verstellung barg, sondern ein nachlaufendes, emer-

gender Effekt parlamentarischer Repräsentation. Obwohl Fraenkel der Wahl eine genuin politische Qualität zusprach, changierte auch diese in Folge der Ambivalenz der Repräsentation zwischen den Modi einer projektiven *Direktion*, einer aposteriorischen *Kontrolle* und eines autorisierenden *Appendix*: Nicht nur unterschieden sich hierbei der Ursprung, die Position und die Funktion des *Einen*, sondern auch der Status der Transformation und seine Beziehung zur Repräsentation.

Im politischen Denken von Rawls ließ sich ebenfalls keine materielle *Konversion* ausmachen, zielte der *Politische Liberalismus* doch nicht auf die Herstellung von *Einigkeit*, sondern auf die Darstellung einer schon geteilten *Übereinstimmung* in der Vernunft, an der sich die Argumente im *öffentlichen Raum* auszurichten hatten. Somit verschob sich der Fokus von der Organisation der *Einigung* hin zur Eröffnung einer vorliegenden *Konsonanz*. Auch wenn Rawls wie Fraenkel den *Pluralismus* akzentuierte, entstand das *Eine* nicht aus der Konfrontation rivalisierender Interessen und ihrem emergenten Ausgleich in einer *Resultante*, sondern aus der vernunftgeleiteten Praxis politischer *Verständigung*: Nicht nur verlagerte sich der *Konsens* von einer post- hin zu einer antezedenten Position, auch die *Transformation* selbst wies nun einen prozeduralen Schwerpunkt auf. Im *öffentlichen Vernunftgebrauch* situierte Rawls eine genuine diskursive Reflexivität, die von den Beiträgen eine unbedingte Verallgemeinerbarkeit und Reziprozität verlangte. Die politische Praxis der Bürger bedurfte unter Voraussetzung des Pluralismus und zu dessen Schutz ein bestimmtes Reglement: In Abgrenzung zum Privaten gewährte die vorbehaltlose Annahmefähigkeit publiker Argumente den diskursiven Austausch diverser Gruppen, Doktrinen und Ideologien. Wollte Fraenkel den Pluralismus vor Heteronomie schützen, indem er die politischen Prozesse von antezedenten *Annahmen* des *Einen* und Behauptungen *kollektiver Identität* befreite und die materielle *Einigung* als einen *äußeren* Effekt fasste, konzipierte Rawls mit der *Öffentlichkeit* einen neutralen politischen Raum, der nur annehmbare Positionen zulassen und so der kollektiven Bindung politischer Ordnung die Risiken der Fremdbestimmung nehmen sollte. Auch wenn der *Politische Liberalismus* durchaus Formen der *bürgerlichen Kooperation* bereithielt, visierte Rawls eher das formale Arrangement der *Einigung* an, deren Wahrung er in die Ausrichtung an einer allgemeinen, antezedenten *Übereinstimmung* verlegte: Mit diesem Zuschnitt limitierte sich zugleich der *politische* Gestaltungsraum, ging es nunmehr eher um die Einhaltung des *Allgemeinen* als um Fragen *kollektiver Autonomie* und der verbindlichen Herstellung der *Einigkeit*. Kurzum zielte Rawls nicht auf die Produktion von *Einigkeit*, sondern auf die Organisation politischer Kommunikation und die basalen Bedingungen ihres Gelingens in pluralistischen Gesellschaften.

Auch das politische Denken von Habermas orientierte sich maßgeblich an der Vernunft: Wie Rawls entwarf er ein Konzept politischer Ordnung, das den Ansprüchen an Universalität, Reflexivität und Reziprozität genügen und die *Rationalitätspotentiale* moderner Gesellschaften konstruktiv umlegen sollte. Mit der *Theorie kommunikativen Handelns* stellte Habermas den politischen Prozessen eine Logik intersubjektiver *Verständigung* voran, mit Hilfe derer er die Strukturen, Bedingungen und Mechanismen sozialer Integration im Kontext gesellschaftlicher *Rationalisierung* eruieren wollte: Die leitende Frage war, auf welcher Basis infolge der *Unübersichtlichkeit* der Moderne und dem Aufbrechen lebensweltlicher Kontexte noch geteiltes Sinnverstehen möglich war. Dabei nahm sich die *kommunikative Rationalität* als Form, Modus und Norm wechselseitigen *Verstehens*

aus, ohne aber materielle Vorgaben zu machen, sondern strukturell aus und in der *Verständigung* selbst zu bestehen. Neben dem formalen *Einverständnis* der Sprache verwies Habermas zur Koordination reziproker Bezugnahmen noch auf einen kulturellen Wissensvorrat, der als integrativer Konnex intersubjektiven *Verstehens* diene, sich aber zugleich an der Abstraktheit des *kommunikativen Handelns* rieb. Kurzum ging mit der *kommunikativen Verständigung* ein *transformativer* Effekt einher, mit dem sich das *Viele* in einem Horizont *vernünftiger Übereinstimmung* unabhängig von politischen Organisationsformen ausrichtete. Neben der Orientierung an der Vernunft trat mit dem prozeduralen Charakter politischer Ordnung eine weitere Parallele zu Rawls zu Tage: So zielte der *performative Konsens* nicht auf das Produkt, sondern auf den Prozess der *Einigung*. Weil mit der Moderne jede Gewissheit *kollektiver Identität* unsicher geworden war, musste sich die politische Ordnung auf flexible, rationale und diskursive Verfahren umstellen, um die Potentiale politischer Integration nutzen zu können. Das institutionelle Arrangement der *deliberativen Demokratie* kam diesen Ansprüchen nach und etablierte kooperative Praxen der *Übereinkunft* anstelle der Berufung auf Status antezedenter *Übereinstimmung*: Die *Verständigung* einer *aufgeklärten Öffentlichkeit* ließ sich als *verflüssigte* Form der Volkssouveränität verstehen, die den Normen an Reflexivität und Reziprozität ebenso entsprach wie sie die Prekarität und Fallibilität der politischen Willens- und Entscheidungsfindung aushielt. So fiel die *kollektive Autonomie* mit dem endlosen Prozess argumentativen Austauschs der Zivilbürgerschaft zusammen, aus deren Diskursen die politischen Institutionen Anstöße, Impulse und Hinweise auf Probleme aufnahmen und in den politischen Prozess überführten. Die etablierte Politik (Parlamente, Parteien und Bürokrationen) musste einerseits responsiv und sensibel auf den Druck der Öffentlichkeit reagieren und andererseits ihre funktionalen Aufgaben politischer Steuerung erfüllen. Wenn Rawls den *öffentlichen Vernunftgebrauch* betonte und Fragen konkreter Anwendbarkeit beiseiteließ, bemühte sich Habermas um den Konnex beider Sphären, also der Öffentlichkeit und der Politik, wobei die Übersetzung *kommunikativer Macht* in politisches Handeln abstrakt-universale und konkret-partikuläre Momente vermitteln musste: Mit dem egalitären und hierarchielosen Diskursraum der *Öffentlichkeit* und dem politischen Tagesgeschäft, das sich an Maßstäben der Funktionalität, der Effizienz und Effektivität orientierte, standen sich zwar zwei Sphären gegenüber, die distinkten Imperativen gehorchten, die aber ihrer konstruktiven Kopplung bedurften, um eine politische Ordnung im Sinne der Demokratie zu etablieren. Weder eine wirkungslose Öffentlichkeit noch eine autarke Verwaltung konnten demokratischen Ansprüchen genügen, sondern nur ihre Verknüpfung, also die über die politischen und administrativen Strukturen organisierte *kollektive Autonomie*. Obgleich Habermas verschiedene Kombinationen vorschlug, ließen sich die Bedingungen der Implementierung nicht mit den Ansprüchen *kommunikativer Rationalität* in Einklang bringen: Die *ethisch-politischen Diskurse* sollten einerseits einen Zugang zur kollektiven Selbstbestimmung im Sinne der Aneignung und Gestaltung eines konkreten Gemeinwesens ermöglichen, andererseits blieben die Ansprüche unbedingter Reflexivität und Reziprozität jedoch bestehen und machten die Beschränkung auf ein *kommunales* Projekt, sofern sich dieses nicht universalistisch ausnahm, unmöglich. Auch die Repräsentation, die Öffentlichkeit und die Verfassung dienten dazu, die *kommunikative Macht* zu ordnen, auf ein Objekt zu beziehen und der Vermittlung der Sphären zu assistieren. Als Ausrichtung ordneten sich diese Bezüge dem freien *Flottieren*

der Argumente über, zugleich blieb jedoch der Anspruch der *Autonomie* bestehen, nach dem jede Bindung der *kommunikativen Macht* nur aus ihr selbst erfolgen kann. Mit dieser Anforderung setzte sich wiederum die Logik des *kommunikativen Handelns* durch: Wie die moderne Lebenswelt den Strukturen der Reflexivität, Kritik und rationaler Begründung gerecht werden musste, so wurden auch die konkreten Bezüge in Sog der Problematisierung gezogen und konnten ihrer koordinierenden Funktion nicht mehr nachkommen. Nur der Administration erkannte Habermas einen autonomen Status gegenüber der Öffentlichkeit zu: Gerade weil sie ihrer eigenen Logik gehorchte und sich gemäß ihrer autopoietischen Selbstreferenzialität von äußeren Eingaben (weitestgehend) abschloss, konnte sie politische Aufträge erfüllen, Entscheidungen fällen und sich an konkreten Umständen orientieren. Die *kommunikative Macht*, erzeugt in der *Verständigung* der *Vielen*, stand dem politischen System und seinen Imperativen der Implementierung weiter unverbunden gegenüber: Zugleich war es genau dieser Konnex der beiden Sphären, der die *Transformation* im Sinne der Übertragung des *Vielen* zum *Einen* zu leisten hätte. Die Kopplung von *Öffentlichkeit* und politischem System und die konstruktive Einbindung der Mechanismen ihrer Übertragung blieben von der *deliberativen* Demokratie ungelöste Aufgaben. Abschließend ist die *doppelte Autonomie* der Staatsbürger anzumerken, die zwar keine *transformative Operation* leistete, aber die *Setzung* mit der *Aussetzung* in das Recht verknüpfte: Kurzum stand einem kreativ-emanzipativen Moment die Einbindung in eine gegebene, legitime Ordnung gegenüber. Das Recht vermochte es nach Habermas, die subjektive und objektive Seite *kollektiver Autonomie* zu vermitteln und zugleich beiden Momenten integrative Potentiale zu entnehmen.

Die *Starke Demokratie* Barbers setzte sich von den rationalen, prozeduralen und universalistischen Prinzipien der liberalen Theorien ab und akzentuierte stattdessen die *partizipative Kooperation* einer *politischen Gemeinschaft*. Die *transformative Operation* wurde nicht mehr wie bei Rawls und Habermas durch die Vernunft geleistet, sondern von einem *kommunalen Kontext*, in dem sich die Einbindung in eine konkrete Umgebung mit ihrer kreativen, kooperativen Gestaltung verband. Der Status des *performativen Konsenses* blieb uneindeutig: Anders als Rawls und Habermas ging es Barber nicht um formale Bedingungen der *Verständigung*, sondern neben einer bestehenden *Übereinstimmung* im Sinnraum einer *Gemeinschaft* auch um die genuinen Formen der Partizipation in den Strukturen *Starker Demokratie*, die nicht nur eine ausgezeichnete politische Ordnung meinte, sondern eine bestimmte *Lebensform*. Beide Typen der Integration zeitigten, wenn auch diverse, *transformative Effekte*: So ließ sich politische Beteiligung eher im Sinne der *Einigung* verstehen wie sich die Einlassung in kollektive Kontexte eher im Sinne der *Einigkeit* ausnahm, wobei beide Aspekte im Denken Barber konvergierten. Auch wenn sich die *Kommunalität* und die *Vernunft* unterschieden, hatten beide eine analoge Funktion in der *Begründung* politischer Ordnung. Daneben nahm der *Kommunitarismus* Barbers von der Betonung partikularer Rivalität, wie es den Neopluralismus Fraenkels kennzeichnete, Abstand und hob stattdessen den geteilten Bezugsraum einer *politischen Gemeinschaft* hervor: Weil die Bürger schon je Teil eines *Kollektivs* waren, bedurfte es keiner Konfrontation des *Partikularen*, sondern der Rezeption des *Gemeinsamen*. Dieser Kontext diente als konstitutiver, integrativer und koordinierender Rahmen politischer und sozialer Bezüge, wobei er eben nicht auf einer Identität beruhte, sondern auf der Wahrnehmung einer *kommunalen Komposition*, einer gemeinsamen *Gegenwart*. Das *Viele* wurde dabei nicht be-

seitigt, sondern *aufgehoben*: Im Zuge einer multiperspektivischen Reformulierung wurde die *Pluralität* im öffentlichen Diskursraum einer Bürgerschaft gewahrt und die Risiken der Uneinigkeit im selben Schritt absorbiert, wobei die Konflikte zwar entschärft, aber nur in das Äußere des nach innen einigen Kollektivs verschoben wurden: Die *Gemeinschaft* trat nach *innen* als objektive Autorität auf und etablierte nach *außen* eine unüberwindliche Schwelle gegenüber dem Nonkonformen. Neben diesem *kommunalen Kontext* entwickelte Barber das *republikanische* Modell einer *aktiven Bürgerschaft*, mit dem das Gemeinschaftliche in die Verantwortung der Gemeinschaft gelang: Die *Kooperation* der Bürger umfasste einerseits die deliberative Verständigung in Strukturen politischer Beratung, Beurteilung und Entscheidung und andererseits die Beteiligung, die selbst wiederum zwischen einer aktiven *Teilnahme* und einer passiven *Teilhabe* in dem politischen Projekt *einer* Gemeinschaft changierte. Der öffentliche Raum erlaubte den egalitären, reziproken und reflexiven Austausch ebenso wie er die Ausbildung affektiver kollektiver Bezüge unterstützte, mithin Solidarität, Empathie und Zugehörigkeit. Neben der *Partizipation* und der *Kommunalität* entfaltete sich in der öffentlichen Verständigung eine Form des *Gemeinsinns*, der eine bestimmte Qualität und einen Modus des *Urteilens* umfasste. Gerade weil die *letzten Gründe* fehlten und es keine absolute Versicherung des Wahren, Wirklichen und Richtigen mehr geben konnte, erlangte die Selbstbegründung einer aktiven Bürgerschaft eine epistemologische Qualität: Die Produktion des Wissens wurde selbst zu einer politischen Praxis und die *Starke Demokratie* zu einer politischen Organisationsform, in der sich ein genuines politisches *Urteilsvermögen* ausbildete. Letztlich unterschied sich dieser Zugang von den prozeduralen Modellen, wie sie Habermas und Rawls entwarfen, indem er den konkreten Nahbereich einer gemeinsamen und (mit-)geteilten *Welt* akzentuierte, in der sich die Bezüge des *Ko* ebenso präsentierten wie sich die *Existenz im Ko* realisierte, also verwirklichte, vergegenwärtigte und wahrnahm. Der *Konsens* materialisierte sich im Sinnraum einer *politischen Gemeinschaft* und in der Konstituierung und Kooperation einer aktiven Bürgerschaft: Der *performative Konsens* bestand ebenso in Praxen *kollektiver Autonomie* inform einer partizipativen Demokratie wie in einem *kommunalen Kontext*, der die Bürger verband und in eine gegebene Umwelt einließ.

Wie im Falle der anderen *Konsense* nahm sich die Beziehung zwischen dem *Postfundamentalismus* und dem *performativen Konsens* diffizil aus, ging diesem doch sein Objekt verloren: Weder ließ sich das *Eine* auffinden noch erzeugen, weder bestand es in impliziten Formen der *Einigkeit* noch konnte es aus expliziten Praxen der *Einigung* hervorgehen. Kurz: Im *Fehlen* des *Einen* musste jede *transformative Operation* scheitern. Mit der Umstellung der konzeptionellen Anlage von Modellen politischer Ordnung hin zu einer Sozialphilosophie des *Politischen* verschob sich der Gegenstand, die Methodik und der epistemologische Status, wodurch sich die *postfundamentalen* Zugänge kaum mehr mit jenen der liberalen Demokratietheorien vergleichen ließen: Nicht mehr die Mechanismen der *Konversion* standen in ihrem Fokus, sondern die komplexen Prozesse der *Instituierung*. Zudem wandelte sich mit der konsequenten *Annahme* der *Grundlosigkeit* die *axiologische* Organisation der *performativen Konsense*. Neben dieser Transition traten im politischen Denken des *Postfundamentalismus* mit der *sozialen Formation* und der *politischen Ordnung* zwei Typen der Demokratie auseinander. Als *Formation* des *Sozialen* bezog sich die Demokratie auf die Organisation der *Instituierung*: Die Frage war, wie sich unter den Bedingungen der *Grundlosigkeit* Gesellschaften ein- und ausrichten, mit Sinn ver-

sehen und Verhältnisse der Selbstrepräsentation ausbilden konnten. Im strengen Sinne einer *sozialen Konstruktion der Wirklichkeit* ging es hier ebenso um die Etablierung von Objektivität, Subjektivität und Realität wie um Formen *kollektiver Identität*. Ferner ließ sich der *politische Raum* als Struktur gesellschaftlicher Selbstreferenzialität fassen, über die der Gesellschaft ein Zugriff auf ihre eigene *Konstitution* möglich wurde, ebenso im Sinne der *Rezeption* wie der *Gestaltung*. Ohne noch auf substantielle Grundlagen, essenzielle Dispositionen oder genetische Kausalitäten zu rekurrieren, lag der Fokus auf dem *Spiel* verschiedener Momente, Räume und Logiken, die die *Instituierung* begleiteten, wie der Spannung zwischen den Polen der Integration (des *Einen*) und der Dispersion (des *Vielen*). Dabei behielt die Behauptung des *Einen* trotz dessen *Absenz* eine konstitutive Relevanz für die Prozesse der *Informsetzung* und die *Begründung* politischer Ordnung: Obschon die Demokratie als *soziale Formation* weder auf Formen der *Übereinstimmung* noch der *Übereinkunft* abstellte, markierte sie einen *integrativen Konnex*. Als *politische Organisationsform* setzte sich die Demokratie weiter von *Annahmen* des *Einen* ab, bezog sich jedoch auf Strukturen, Institutionen und Prozedere, die das *Viele* zwar nicht vereinigten, aber formatierten: Anders als in den liberalen Modellen der Demokratie zielte ihre politische Ordnung nicht auf die *Produktion* des *Einen* oder die *Konversion* des *Vielen*, sondern auf den *konstruktiven* Umgang mit der *Uneinigkeit*, ebenso in Hinsicht des *Fehlens* des *Einen* wie der Kontingenz alles *Gesetzten* und der *Pluralität* des *Sozialen*. Demnach ließ sich der *performative Konsens* hier als *Ausrichtung* des *Dissenses* verstehen, die dem *Vielen* eine *politische Qualität* zumaß und es in produktive Formen und Formate übertrug, wobei sich die politischen Funktionen des *Vielen* zwischen den Konzeptionen ebenso unterschieden wie ihre institutionellen Arrangements. Wichtig war es hierbei die ontologische *Uneinigkeit* im Sinne der *Grundlosigkeit* von den ontischen Formen sozialen und politischen Konflikts abzusetzen, die zwar beide die politische Ordnung der Demokratie prägten, dabei aber ebenso diversen Imperativen folgten wie distinkte Logiken der *Begründung* aufwiesen. Auch ließen sich die Versuche ihrer Verknüpfung, also der Ableitung politischer Strukturen aus Vorgaben der Ontologie, als problematische Übertragungen verstehen, die zu *axiologischen* Spannungen innerhalb der *postfundamentalen* Demokratietheorien führten. Ferner mussten die antezedenten Postulate bedacht werden, die den *konstruktiven* Umgang der politischen Ordnungen mit der *Uneinigkeit* ermöglichten: Auch wenn es in diesen Strukturen nicht um die Herstellung von *Einigkeit* ging, ließen sie sich als konzeptionelle Grundlagen verstehen, die der *postfundamentalen* Gewissheit der *Unge-
wissenheit* vorausgingen und ihre politische Ordnung fundierten. Anders als die *Vernunft* bei Rawls und Habermas oder die *Kommunalität* Barbers blieben diese Axiome implizit, woran sich der veränderte Charakter des *performativen Konsenses* zeigte. In Hinsicht ihrer *Begründung* ließ sich einerseits das *Fehlen* des *Einen* als explizites Motiv *postfundamentaler* Theorien anführen, das diesen als methodisches und epistemologisches Kriterium diente; andererseits beriefen sich ihre Konzeptionen politischer Ordnung auf ontologischen Dispositionen, die sie im Sinne impliziter Grundlagen stützten. Diese *axiologische* Spannung gilt es im Weiteren abschließend zu exponieren.

Die Bestimmung des *performativen Konsenses* im Denken Mouffes musste sich zunächst der *negativen Ontologie* zuwenden, also dem irreduziblen *Fehlen* des *Einen*: *Einigkeit* konnte sich weder als *Status* noch als *Modus* realisieren, also weder in irgendeiner *Übereinstimmung* bestehen noch aus einer *Übereinkunft* hervorgehen. Mit der *Grundlosigkeit*

wurde jede positive Form, jede Manifestation und Materialisation des *Einen* unmöglich. Von der *negativen Ontologie* und der Prominenz des *Vielen* inform der Pluralität, Antagonalität und Heterogenität ausgehend bemühte sich Mouffe einerseits um eine Klärung der *Instituierung* des *Sozialen*, indem sie die *Konstitution* politischer Identitäten und gesellschaftlicher Machtverhältnisse auf *hegemoniale Diskursformationen* zurückführte: Auch wenn die *Hegemonie* mit der Deutungshoheit in einem kulturellen *Sinnraum* und einer politischen Vormachtstellung zwei distinkte Formate umfasste, verwiesen doch beide auf die Ausbildung einer *objektiven* Ordnung im Sinne des *Validen*, *Realen* und *Normalen*. Allerdings blieb jede Setzung prekär, jede Fixierung umstritten: Da es keine Quellen des *Einen* mehr gab, weder absolute Garantien noch unbedingte Gründe, rückte die *Formation* des *Sozialen* ins Diesseits und musste als *politische Praxis* verstanden werden, die keine Perfektion, Determination und Destination erreichen konnte. Die *Hegemonie* markierte demnach die versuchte *Schließung* des *sozialen Raums*, der sich jedoch nie vollständig fixieren ließ. Andererseits bemühte sich Mouffe mithilfe der Logik der *Destitution* die Formen der *Assoziation* unter Maßgabe des *fehlenden Einen* zu fassen: Die Ausbildung kollektiver Bezüge beruhte auf der negativen Absetzung von einem *konstitutiven Äußeren* und bedurfte weder einer positiven Annahme der *Komposition* noch einer antezedenten Basis. Auch wenn die *Uneinigkeit* jede Setzung des *Einen* verhinderte, ermöglichte die *Destitution* die Integration, Relation und Koordination des *Sozialen* und Ausbildung politischer Identitäten über *Äquivalenzketten* bei gleichzeitiger Wahrung des anti-essentialistischen Status: Diese Ordnung des *Vielen* ließ sich im Sinne des *performativen Konsenses* deuten, der zwar keine *Einigkeit* herstellte, aber die *Uneinigkeit* organisierte. Daneben führte Mouffe mit dem *agon* eine politische Struktur ein, die einen *produktiven* Umgang mit der *Uneinigkeit* erlaubte. Einerseits ließ sich das *agonale* Modell *radikaler Demokratie* im Sinne einer *Realisierung* und *Transformation* des *Antagonismus* verstehen: Indem es die *Uneinigkeit*, die Pluralität und Heterogenität anerkannte und den *Dissens* in das Zentrum rückte, kam der *Agonismus* dem *Fehlen* des *Einen* nach. Das *Viele* wurde dabei nicht überformt, sondern in seiner Differenz und Offenheit gewahrt. Andererseits erlaubte das *agonale* Modell eine Einhegung der Radikalität des Konflikts, indem es *Feindschaften* in bedingt *konstruktive* *Gegnerschaften* überführte: Zwischen Gegnern bestand keine existentielle Bedrohung, vielmehr anerkannten sie sich sowohl in ihren geteilten Status und ihrer Berechtigung wie sie das gemeinsame Spiel und dessen Regeln akzeptierten. Dem *agon* und der Austragung des *Dissenses* gingen bestimmte Bedingungen inform der Ordnung der *Kom-* und der Ausrichtung der *Op-*Position zuvor: Neben dem geteilten Fundus *unter* (Logik des politischen Raums) und dem Reglement *über* (Spielregeln demokratischer Verfahren) dem *agon* war auf den Rahmen *neben* (ethisch-politischen Prinzipien) dem Kontroversen hinzuweisen. Wie Fraenkel akzentuierte Mouffe den *Konflikt* und rückte die Organisation seiner Austragung in das Zentrum politischer Ordnung: Der *performative Konsens* bestand folglich nicht in *transformativen Operationen* der *Einigung*, sondern in der Implementierung und *konstruktiven* Einhegung der *Uneinigkeit*. Die Integration wurde durch den Streit selbst geleistet, nicht von einer *Überstimmung* oder *Übereinkunft*. Zugleich wurde so die Achtung der *Gegnerschaft* und die Entpolitisierung des Reglements zur notwendigen Bedingung: Die Präferenz des *Dissenses* ging mit dem obligaten Ausweis der prozeduralen Strukturen einher, die als Grundlage selbst kein Objekt politischer Entscheidung sein konnten.

Die Garantie der *Performanz* im Sinne der Ermöglichung des Konflikts verschob sich in das *Äußere* der politischen Ordnung. Die Spannung zwischen der Integration mittels der Ausweitung der Konfrontation, der Absetzung vom *Anderen* und dem emphatischen Eintreten für die eigene Seite, und der notwendigen, gegenseitigen Anerkennung des Spiels, der Spielenden und seiner Regeln, ließ sich letztlich nicht lösen.

Auch im Denken Leforts bezeichnete die Demokratie weniger ein Modell politischer Ordnung als eine genuine *Formation* des *Sozialen*, die von dem *Verlust* der *Grenzmarken der Sicherheit* geprägt wurde. Gesellschaften konnten in der Moderne weder eine Einheit bilden noch ihren *Grund* ausmachen oder eine übergeordnete Position einnehmen, in der sie sich selbst fassen oder zu kontrollieren vermochten. Die Effekte dieser *Grundlosigkeit* auf die *Instituierung* der Gesellschaft standen im Fokus Leforts: Sein Interesse galt nicht den institutionellen Arrangements der *Einigung* oder der *Uneinigkeit*, nicht der Organisation der Willensbildung oder der *Konversion* des *Vielen* hin zum *Einen*, sondern den symbolischen Verweisungszusammenhängen gesellschaftlicher *In-Form-*, *In-Sinn-* und *In-Szene-Setzung*. Die *Instituierung* vollzog sich dabei als komplexe *Korrelation* der Räume des *Staates* und der *Zivilgesellschaft*, die sich als ein Oszillieren zwischen Integration und Dispersion, Dominanz und Emanzipation sowie Autorität und Autonomie ausnahm und deren Referenzen und Reverenzen zugleich negative (*Destitution* und Distinktion) und positive Formen (Affirmation und Adaption) annahmen. Mit ihrer *Teilung* gingen den Gesellschaften zwar jede *Einheit*, jeder *Grund* und *Ursprung* verloren, zugleich wohnten dieser jedoch integrative Potentiale inform gesellschaftlicher *Spannungen* und politischer *Beteiligung* inne: Die Differenzen, die sie teilten, strukturierten nicht nur ihren politischen Raum, sie etablierten gerade in ihrer *oppositionellen* Relation einen Konnex des Gemeinsamen, einen indirekten Bezug auf das *abwesende* Verbindende. Auch die Partizipation ermöglichte neben einer Unterscheidung gleichzeitig eine Inklusion, wobei sie auf die Kooperation in und an einem *kommunalen Projekt* abstellte. Letztlich konnte die *Teilung* das *Fehlen* des *Einen* nicht überwinden und stand unentschieden zwischen den positiven und negativen Formen ihrer terminologischen Ambivalenz, zwischen *Division* und *Union*. Daneben attestierte Lefort der Demokratie spezifische Kompetenzen im Umgang mit dem *fehlenden Einen*: Nicht nur nahm sie die Offenheit, Kontingenz und Imperfektion konsequent als Maßstab ihrer Konstitution an, auch ihre institutionellen Strukturen ermöglichten eine *produktive* Einbindung der *Uneinigkeit*. Einerseits entsprach die Demokratie im Sinne einer genuinen *Formation* des *Sozialen* der *Grundlosigkeit* und radikalen *Diesseitigkeit* der Moderne, indem sie sich jeder externen Autorität ebenso verweigerte wie Postulaten objektiver Validität und definiter Entscheidungen: Jede Hypostase des *Einen* wurde mit dem *Verlust der Grenzmarken der Sicherheit* unmöglich. Andererseits ging mit der *Demokratie* eine bestimmte Organisation des *politischen Raums* einher, die, ohne auf Status der *Einigkeit* oder Modi der *Einigung* abzustellen, die symbolische Ambivalenz der *Instituierung* in eine politische Ordnung übersetzte: So stellte das Parlament die Einheit der Gesellschaft dar und erlaubte in dieser *Inszenierung* eine Objektivierung des *Sozialen* im Sinne seiner Vergegenwärtigung und Handhabung. Neben diesen Formen *symbolischer Repräsentation* des *Einen* bot die *Bühne* jedoch auch dem *Vielen* eine *Stätte* der *Verwirklichung*, indem sie die Aufführung, Austragung und Aufhebung des *Dissenses* zuließ. Auch wenn der *Ort der Macht* in der Moderne *leer* bleiben muss, verkörperte die *Bühne* zugleich die Identität des *Ganzen* (Totalität) und die Diversität des *Plura-*

len (Partikularität). Daneben changierte die *politische Repräsentation* zwischen zwei Modi, der *Wahrung des Einen* wie der *Verwirklichung des Vielen*, die sich auch als Spannung zwischen (freien) Mandat und (gebundenen) Delegat beschreiben ließ. Nicht zuletzt stand die Wahl selbst unentschieden zwischen Identität und Dispersion, zwischen der kollektiven Einheit des *Demos* und dem Zerfall in individuelle Stimmen. Kurzum wurde die politische Ordnung der Demokratie von ihren symbolischen Ambivalenzen geprägt. Anders als im Denken Mouffes ging die *Integration des Sozialen* nicht aus der Implementierung des *Dissenses* hervor, sondern manifestierte sich in einem schwebenden Konnex distinkter Räume, Momente und Logiken, deren Organisation weder eine Einheit bildete noch einem Plan gehorchte oder einem Zweck diente. Das *Eine* hatte im politischen Denken Leforts letztlich keinen rechten Ort, konnte es doch weder in einer *Übereinstimmung* be- noch aus *Praxen der Übereinkunft* entstehen: Auch wenn der *performative Konsens* somit sein Objekt verlor, blieb er dennoch als Figur innerhalb der symbolischen Ökonomie des politischen Raums präsent. Die *Einigung* markierte nicht mehr eine *transformative Operation*, sondern ein Element im Spiel symbolischer Referenzen und Reverenzen.

Auch Nancy nahm die *Grundlosigkeit* der Moderne zum Ausgangspunkt seiner fundamental-ontologischen Analytik des *Mit-Seins*, in deren Zentrum das Bemühen um ein Verständnis dessen stand, wie *wir zusammen sind*. Dieser sozialphilosophische Ansatz teilte mit den anderen *postfundamentalen* Konzepten nicht nur die *Annahme des Fehlens* des *Einen*, der Gegenstand selbst verlangte seiner Beobachtung einen *Rückzug* ab: Weder ein Objekt noch eine Methode oder eine sonstige Instanz konnten dem Begreifen der *Ko-Existenz* einen *Halt* bieten. Wie Lefort blieb Nancy gegenüber *archimedischen Positionen* also reserviert und erhob in der Folge die ontologische *Ungewissheit* zum methodo- und epistemologischen Kriterium seines Zugangs. Die Kontexte, Konturen und Kontakte der *Ko-Existenz*, ihre *Ausrichtung des Sinns* und ihre Formen der *Mit-Teilung* eines Raums ließen sich nicht in positiven, expliziten Kategorien fassen, sondern traten eher in den Referenzen ihres *Fehlens* hervor, also in der *Sinnlosigkeit* der Welt, der *Ursprungslosigkeit* des Daseins und der *Grundlosigkeit* der Schöpfung. *Unsere Ko-Existenz* wies Nancy dabei als *Singulär Plurales Sein* aus, das zwischen der Besonderung und dem Zwischen-Raum einer gemeinsamen *Welt* oszillierte, simultan *in* und *als* Verräumlichung des *Zusammen-Seins*: Das *Mit* hatte weder eine bestimmte Form noch einen festen Ort, sondern bestand in einer infiniten Aktualisierung geteilter Bezüge *zwischen* dem *Einen* und *Vielen*. *Unser Mit-Dasein* vollzog sich kurzum als mit-geteilte *Gegenwart* und raum-zeitliche *Koinzidenz* gemeinsamen *Anwesens*, *Begegnens* und *Erscheinens*. Neben diesem sozialphänomenologischen Schwerpunkt befasste sich Nancy in seinem politischen Denken mit der Demokratie, ebenso im Sinne einer genuinen *Formation des Sozialen* wie einer bestimmten politischen Ordnung. Dabei kam diese gerade in ihrer Konstitution den Bedingungen der Moderne nach und markierte die radikale Aussetzung in das Diesseits, den Wegfall aller Garantien des *Einen* und jeder externen Autorität. Die Demokratie offenbarte somit die absolute *Grundlosigkeit* der Gesellschaft. Zugleich entsprach sie dem *Fehlen* des *Einen*, indem sie die *Uneinigkeit* in ihre symbolische Ordnung aufnahm und die Imperfektibilität in ihrer Organisation bewahrte. Dabei konnte sich ihre politische Ordnung jedoch nicht der *Aussetzung* in den *Un-Grund* und dem *Fehlen* des kollektiven *Einen* entziehen: Ohne die Identität eines *Demos* oder die Richtigkeit eines *Krateins* zu behaupten, bezog sich ihre *Wahrheit* auf die Erfahrung eines *kommunalen* Raums, in dem sich *Praxen kol-*

lektiver Autonomie mit der Rezeption gemeinsamer Anwesenheit verbanden. Der Sinn der Demokratie bestand nach Nancy nicht in der Produktion des *Einen*, sondern in der *Eröffnung* eines pluralen Raums der Mitteilung, Mitbestimmung und Mitsprache: Als *Stätte gemeinsamen Erscheinens*, der Erfahrung, Realisierung und Realität des Mit-Seins und der mit-geteilten kommunalen Verantwortung verweigerte sie sich jeder *Annahme* des *Einen*, ebenso der *Übereinkunft* wie der *Übereinstimmung*. Allerdings schwankte die *Ausrichtung* der Demokratie zwischen einer *Eröffnung*, die der Verwirklichung der Pluralität diene, und einer *Aneignung*, die auf Praxen *kollektiver Autonomie* abstellte. Die zurückgenommene Wahrung des *Vielen* und das unendliche *Gründen* im Sinne einer dauerhaften Selbstschöpfung einer politischen Gemeinschaft verwiesen auf diverse *performative Konsense*: Der Transformation inform einer Transmission stand dabei eine der Partizipation gegenüber. Wie die *Übertragung* des *Vielen* dem *fehlenden Einen* entsprach, indem sie keine eigene Intervention vornahm und sich mit der Affirmation der Pluralität begnügte, bot die Kooperation der *kollektiven Autonomie* eine Wirkstätte, ohne sie zu binden oder in ein Werk zu setzen. Kurzum ließ sich diese Spannung als Differenz zwischen einem *sozialen* und einem *politischen* Kontext der Demokratie deuten, die zugleich eine konstruktive Verknüpfung innerhalb eines Modells politischer Beteiligung verlangte: Als *kommunaler Handlungsraum* konnte sich die Demokratie nicht mit der passiven Eröffnung der Pluralität begnügen, sondern musste auch Strukturen bereitstellen, die die *kollektive Autonomie* demokratischer Kooperation ermöglichen und erfahrbar machten. Letztlich blieb diese Kopplung uneingelöst. Zugleich zeigte sich in Kontrast zu Mouffes *agonistischem* Modell die Eigenart der Demokratie als *Eröffnung* der Pluralität, die sich eher im Sinne Barbers *Starker Demokratie* verstehen ließ: Es ging hier nicht um Konflikte, sondern um den Kontext einer *Kommune*, in dem sich die Verwirklichung des *Vielen* mit der gemeinsamen Gestaltung eines kollektiven Raums verknüpfte. Auch wenn das *Eine* verloren blieb, erlaubte die Demokratie einen *konstruktiven* Umgang mit seinem *Fehlen*. Anders formuliert bezog sich die Demokratie nicht auf Formen der *Einigung*, sondern auf die *Annahme* der Pluralität, der multiplen *Mit-Ursprünglichkeit* einer Welt. Das *Viele* wurde somit zum leitenden Prinzip der Demokratie, ohne dass das *Eine* aber seine Relevanz verlor. Die *Integration* des *Sozialen* führte Nancy weder auf eine antagonistische Struktur noch einen schwebenden Konnex distinkter Räume zurück, sondern auf die Ambivalenz des *Mit* zwischen dem *Vielen* und *Einen*, die er auch im Schwanken des Ursprungs des *Sozialen* zwischen der Formalität der *Gesellschaft* und der Intimität der *Gemeinschaft* ausmachte. Im Sinne der Sozialphilosophie hieß dies, das *soziale Band* nicht als Struktur zu denken, sondern als Praxis des Verbindens, des Knüpfens des *Ko*: Das kollektive *Eine* konnte nur in der geteilten *Annahme* seines *Fehlens* bestehen, also dem Bewusstsein der gemeinsamen *Aussetzung* in den *Un-Grund* im unendlichen Prozess des *Werdens* und *An-Kommens*.

Um die *Funktion* des *performativen Konsenses* abschließend dekuivrieren und seine *Organisation* der *Begründung* evaluieren zu können, müssen die verschiedenen Formen der *Einigung* innerhalb der Konzeptionen differenziert und der Ursprung, die Position und Qualität der *Einigkeit* reflektiert werden. Neben der Distinktion von *Übereinkunft* und *Übereinstimmung* und ihren diversen Ökonomien des *Einen* sind die *axiologischen* Mechaniken liberaler und *postfundamentaler* Ansätze zu exponieren, in deren Kontrast sich nicht nur eine *Transition* der Zugänge, sondern auch unterschiedliche Logiken, Funktionen und Konditionen der *Begründung* verdeutlichen lassen. *Performative Konsense* selbst nah-

men von *Annahmen* des *Einen* Abstand, rückte im Prozess der *Einigung* doch das *Eine* als Ziel an das *prospektive* Ende einer *Konversion*, in die *äußere* Distanz einer *Eventualität*. Auch wenn sich die *Einigkeit* den Vorgängen der *Einigung* entzog, bildete sie zugleich als *Zweck* ihre *innere* Grundlage. Beide Formen des *Einen* waren demnach ebenso aufeinander verwiesen wie von einer Schwelle getrennt. So strebte die *Einigung* zwar die *Einigkeit* an, war aber zugleich an eine bestehende *Uneinigkeit* gebunden: Weil ihr Sinn in der *Produktion* ersterer bestand, blieb ihr die Perfektion des *Einen* fremd. Die *Einigkeit* verwies dagegen auf ein *Einverständnis*, das sich von der *Uneinigkeit* absetzen musste, da es sich sonst selbst wiederum in *Dissens* auflösen würde: Als *Produkt* der *Konversion* musste sich die *Einigkeit* der *Einigung* enthalten und die Verbindung zu *ihrem* Ursprung kappen. Zwischen der *Einigung* und der *Einigkeit* entstand ein komplexes Verhältnis von Bezügen, in deren *Korrelation* sie sich zugleich gegenseitig stützten und voneinander absetzten. Die *transformative Operation* markierte hingegen den Prozess einer Umwandlung, der einen spezifischen Modus der *Einigung* auszeichnete und ein adäquates Mittel zur Erzeugung von *Einigkeit* vorstellte: Im Sinne eines Scharniers verknüpfte die *Konversion* des *performativen Konsenses* beide Formen des *Einen*, ohne von einer Seite vereinnahmt zu werden. Letztlich konnte die Ambivalenz im Status des *Einen* und sein Oszillieren zwischen den Polen der *Einigkeit* und der *Einigung* nicht beseitigt werden, sondern war als Grundzug dieses *Konsenses* festzuhalten.¹⁷

Die *Axiologie* des *performativen Konsenses* innerhalb der liberalen Theorien der Demokratie ließ sich anhand der komplexen Anlage der *Übereinkunft* konturieren, in der die *Einigkeit* zugunsten der *Einigung* zurücktrat. Auch wenn hierbei zwei distinkte Formate des *Konsenses* kollidierten, konnte in ihrem Abgleich die Organisation der *Begründung* der liberalen Modelle präzisiert werden. Im Unterschied zu den *Konsensen* der *Übereinstimmung* stellte die *Übereinkunft* vorrangig auf eine *transformative* Bewegung ab und hielt Abstand von Postulaten des *Einen*: Es ging ihr nicht um ein bestehendes *Einverständnis*, sondern um die Realisierung einer *Konvention*. Trotz dieser Abkehr ließen sich in ihrem internen *Gefüge* sublimale Referenzen auf die *Übereinstimmung* ausmachen: Mit den antezedenten Konditionen der *Kooperation* und der postzedenten kollektiven *Einvernahme* verwies die *Übereinkunft* sowohl an ihrem Anfang als auch ihrem Ende auf *Annahmen* des *Einen*, die ihre eigene Ordnung überstiegen. Im Sinne der *Axiologie* entzogen sich ihr diese Figuren ebenso wie sie ihr als implizite *Gründe* dienten. Ferner machte der Vorgang der *Übereinkunft* eine *performative Qualität* als Basis der *transformativen Operation* geltend, ohne diese wiederum selbst einholen zu können. Die *Axiologie* der *Übereinkunft* nahm sich demnach als ein komplexes Spiel distinkter Bezüge aus, deren Schwanken zwischen expliziten und impliziten Referenzen sowie positiven und negativen Reverenzen sich nicht beruhigen ließ. Zugleich war es möglich, dieses Spiel auf die *Axiologie* der liberalen Konzeptionen zu übertragen, wobei die Ambivalenz des Status des *Einen* im Changieren zwischen den Verfahren der *Einigung* und den äußeren Umständen gegebener *Einigkeit* hervortrat. Anzumerken ist zunächst die Bedeutung der *Herstellung* des *Einen*, die selbst zur *Mission* der Demokratie wurde: Die Aufgabe der Theorien bestand in der Konzeption politischer

17 Zwar weisen *Einigkeit* und *Einigung* strukturelle Parallelen zur *Übereinstimmung* und *Übereinkunft* auf, dennoch sind sie auf den Prozess des *performativen Konsenses* bezogen. Anders als im Falle der *Übereinstimmung* ergibt sich demgemäß eine Anbindung der *Einigkeit* an Formen der *Einigung*.

Ordnungen, die aufgrund bestimmter Eigenschaften die *Einigung* ermöglichten. Der *performative Konsens* wurde somit inform politischer Prozeduren, Institutionen und Strukturen der *Konversion* zum expliziten Objekt der Theorien, dessen genuine *Leistung* in der *Transformation* des *Vielen* zum *Einen* bestand. In ihrer *Mission* der *Einigung* setzten die liberalen Konzepte zugleich die *Absenz* des *Einen* logisch voraus, wobei sie die *Uneinigkeit*, Heterogenität und Antagonalität in spezifische politische Ordnungen produktiv übersetzten. Obwohl die Organisation der *Einigung* demnach ihren unmittelbaren Gegenstand bildete, blieb den Theorien zugleich eine gewisse Distanz zum *Einen* eigen, ebenso in Hinsicht der *Uneinigkeit* des *Vielen* wie der Formalität des *Prozeduralismus*. Einerseits erkannten diese Ansätze die *Pluralität* der Gesellschaft an und erhoben sie zur *faktischen* Grundlage ihrer politischen Ordnung: Die liberalen Theorien der Demokratie leitete eine historisch motivierte Skepsis gegenüber der Homogenität des *Sozialen*, sei es in der Einheit des *Volkes*, seines *Raums* oder *Willens*. Dementsprechend trat die *Identität* des *Demos* zugunsten der *Pluralität* des *Sozialen* zurück: Auch wenn das *Eine* als *Mission* ihren programmatischen *Grund* bildete, wurde das *Viele* zu einer unhintergehbaren *Faktizität* der Demokratie, mithin zu einem selbstständigen Pol in der *Ökonomie* ihres politischen Raums und der *Organisation* ihrer *Begründung*. Andererseits manifestierte sich die Distanz zum *Einen* auch in der *prozeduralen* Ausrichtung der politischen Ordnung liberaler Konzeptionen, mit deren Pointierung formaler Arrangements sich die Modelle von *äußeren* Bedingungen des *Einen* lösten: So setzte der Vorgang der *Einigung* weder eine explizite Intention der Beteiligten noch ein direktes Engagement voraus, sondern begnügte sich mit der Validität bestimmter Verfahren, die allein die *Konversion* garantieren sollten. Wie sich die *Einigung* materieller Vorgaben und Postulaten des *Einen* enthielt, verlor auch das *Produkt* sein integratives Potential: Im *Prozeduralismus* ging die *Einigkeit* nicht aus *Praxen* der *Einigung* hervor, sondern ergab sich als ein emergenter Effekt politischer Prozedere, als indirekte Folge übergeordneter Strukturen, in denen die politischen *Praxen* der *Vielen* eingelassen und angeordnet waren (so im System Eastons, im Interessenpluralismus Fraenkels oder im öffentlichen Vernunftgebrauch Rawls und Habermas). Einzig Barber, der sich vom abstrakten Formalismus prozeduraler Modelle absetzen wollte, nahm mit der *kooperativen Partizipation* einer *Bürgerschaft* direkt Bezug auf eine politische Form der *Einigung*, obgleich sich die *multiperspektivistische Erweiterung* wiederum als ein prozeduraler Mechanismus deuten ließ, der von Inhalten Abstand nahm und die *Einigung* dem Automatismus einer ausgezeichneten Struktur anheimstellte. Da die liberalen Modelle in ihrer *prozeduralen* Ausrichtung weder auf antezedente Konditionen der *Einigkeit* noch auf postzedente Evidenzen der *Einigung* rekurrierten, sondern einzig auf der *performativen Qualität* einer bestimmten politischen Ordnung beruhten, rückten sie von jenen *Annahmen* des *Einen* ab, die hier als implizite Verweise der *Übereinkunft* auf die *Übereinstimmung* ausgewiesen wurden. Aus der formalen Architektur des *Prozeduralismus* folgte so eine Umstellung im Status des *Einen*, mit der sich die *Produktion* von seinem *Produkt* löste und verselbstständigte: Zwar ließ sich die *Konversion* weiter als Modus der *Einigung* verstehen, an dessen Ende eine *Einigkeit* stand, zugleich trat mit der Akzentuierung der Verfahren das *Eine* aus ihrer inneren Organisation und positionierte sich an der äußeren Peripherie des prozeduralen Reglements. Die formale Abstraktion diente den liberalen Theorien dazu, sich von heteronomen Prämissen des *Einen* zu lösen und die *Pluralität* des *Vielen* zugleich zuzulassen, ohne diese an ein Vorhaben der *Einigung*

zu binden. Im Sinne der *Axiologie* mussten die Konzeptionen jedoch eine *Qualifikation* der Prozedere postulieren und für deren *Begründung* über die *reinen* Verfahren hinausgehen: Am Punkt der *transformativen Operation* entstand eine Leerstelle, changierte die ihr attestierte Qualität doch zwischen dem *Innen* und *Außen* der Theorien, zwischen einer konzeptionellen Setzung und der Annahme eines höheren Prinzips. Somit ließ sich das *Viele* und die Abkehr vom *Einen* als ein Pol in der *Axiologie* der liberalen Theorien beschreiben, dem aber zugleich mit der *Einigung* ein zweiter Gravitationspunkt gegenüberstand: Die Formen und Formate der *Herstellung* von *Einigkeit* dienten ihnen ebenso als konzeptionelles Objekt wie als normativer *Grund*, also ebenso als expliziter *Gegenstand* wie als implizite *Qualifikation* ihrer Modelle politischer Ordnung. Dabei verknüpfte sich ihre spezifische politische *Leistung*, die ihnen die *Produktion* des *Einen* und die *Konversion* des *Vielen* erlaubte, mit ihrer *Mission*, mit dem Sinn und Zweck demokratischer Politik. Die *konstruktive* Einbindung des *Vielen* blieb an ein Potential des *Einen* gebunden, das in spezifischen Modellen politischer Ordnung abgerufen wurde: Die *Uneinigkeit* ging den liberalen Modellen also in verschiedenen Formen voran und wurde zugleich von *Axiomen* der *Eventualität* und *Qualifikation* konzeptionell integriert. Gerade weil ihr Sinn in der *Einigung* bestand, ließ sich trotz der konstitutiven Relevanz des *Vielen* ein Primat des *Einen* ausmachen. Letztlich blieb der *axiologische* Status des *performativen Konsenses* unklar, stand er doch zugleich im *Inneren* wie im *Äußeren* der Theorien und ließ sich als direktes, explizites *Objekt* wie indirekte, implizite *Grundlage* verstehen, ohne diese Spannung aufheben zu können.

Im Denken des Postfundamentalismus nahm die Demokratie eine ambivalente Position sowohl zwischen *Ontologie* und *Ontik* als auch zwischen dem *Einen* und *Vielen* ein. So erfüllte sie sowohl nach Lefort als auch nach Nancy Anforderungen moderner politischer Ordnung: Ihre konstitutive Offenheit verweigerte sich jeder Behauptung von Identität, Finalität oder Objektivität und bewahrte die radikale *Aussetzung* in die *Diesseitigkeit* und die absolute Kontingenz der *Grundlosigkeit*, und zugleich erlaubte sie die Organisation des politischen Raums in der Polarität zweiter Momente. Nicht nur präsentierte sich ihre Ordnung und ihre Setzungen als prekär und variabel, ihre politische Organisation bemühte sich um die Wahrung des *Vielen*, ohne dies, wie es Mouffe ansinnte, mit antagonistischen Verhältnissen gleichzusetzen, sondern mit der versuchten Einholung des *Einen* zu koppeln. Auch wenn Mouffe die Demokratie ebenso als politische Ordnung der Moderne begriff, die der Offenheit des *Sozialen* entsprach, blieb die *Uneinigkeit* für ihr Denken leitend. Den postfundamentalen Theorien kam ihrerseits das Objekt des *performativen Konsenses* abhanden, verbanden sie die Demokratie doch nicht mehr mit den *Verfahren* der *Einigung*, sondern mit einer genuinen *Formation* des *Sozialen*, die der radikalen *Grundlosigkeit* Rechnung trug. Dabei verschob sich ihr Fokus von Modellen politischer Ordnung hin zu einer Sozialphilosophie des *Politischen*, in der die *Uneinigkeit* zugleich als begründendes Prinzip, leitendes Motiv und analytischer Gegenstand firmierte. Unentschieden zwischen den Horizonten der Onto-, Sozio- und Politologie widmeten sich diese Zugänge diversen Formen des *Vielen*, das nicht nur in unterschiedliche Kontexte eingelassen war, mit denen je eigene Modi, Konditionen und Imperative einhergingen, sondern welches auch in vielfältigen Verhältnissen zum *Einen* stand und genuinen *Ökonomien* der *Begründung* unterlag. Wie es sich nicht zuletzt an seiner *Axiologie* bezeugte, wurde der Postfundamentalismus tiefgreifend von dem *Fehlen* des *Einen* geprägt: Da alle

Gründe in den Status des *Post* rückten, wurde der Ausweis der *Organisation der Begründung* zu einer diffizilen Angelegenheit, die sich mit der *Transition* der Zugänge zusätzlich verkomplizierte. Ihren Ausgang nahmen die postfundamentalen Ansätze von der ontologischen Prämisse *absoluter Grundlosigkeit*: Der Wegfall aller Garantien des *Einen* wurde zu ihrer methodischen und epistemologischen Maxime, die *Gewissheit der Ungewissheit* ihr leitendes Prinzip. Kurzum diente die *Grundlosigkeit* selbst als *Grundlage*, ohne allerdings einen positiven *Grund*, einen *Sinn* oder *Stoff* zu stiften. Im Bereich der Ontik gingen die Ansätze dem *Fehlen des Einen* in den komplexen Prozessen der *Instituierung* der Gesellschaft nach, ihren Referenzen und Reverenzen unter den Bedingungen des Wegfalls der *Grenzmarken der Sicherheit*. Das *Fehlen* umfasste nicht nur den Verlust des *Einen*, der *Gründe* und *Ursprünge*, sondern auch eine akute *Präsenz im Abwesen*, aus der sich das *Streben zum Einen* als Geste der *Instituierung* erklärte: Seine Einholung musste zwar scheitern, sie bildete aber zusammen mit der *Emanzipation* des *Vielen* einen konstitutiven *Konnex* zweier Momente, zwischen denen die *Formation des Sozialen* oszillierte. Der *Sinn* demokratischer Ordnung stellte sich somit von einer Form politischer Herrschaft um auf ein Verständnis der *Formation des Sozialen*: Die Sozialphilosophien des *Politischen* thematisierten das *Eine* nicht als Resultat *transformativer Operationen* der *Politik*, sondern als ephemeres Phänomen einer reservierten Observierung. Dabei hob sich die Distanz zum *Einen* nicht auf: Das *Fehlen* verlangte seiner Beobachtung ebenso einen *Rückzug* und die Enthaltung von eigenen Interventionen, Initiativen und Imperativen ab wie eine adaptive Perzeptivität gegenüber der Ambiguität seiner Manifestationen. Zuletzt flaggten die postfundamentalen Theorien der Demokratie konkrete Modelle politischer Ordnung aus, die auf *konstruktive Umgangsformen* mit der *Uneinigkeit* zielten: Ohne auf *Produktionen* des *Einen* oder *Konversionen* des *Vielen* abzustellen ging es jenen Modellen um eine spezifische *Ausrichtung* des *politischen Raums*, die der Dialektik des *Fehlens* entsprach. Somit traten neben die dezente Phänomenologie des *Sozialen* ambitionierte Konzepte politischer Organisation, deren Orientierung an ontologischen Vorgaben wiederum auf eine delikate Übertragung hindeutete: Die Implementierung des *Konflikts* und die Repräsentation der *Teilung* standen ebenso wie die Etablierung eines *kommunalen Sinnraums* mit bestimmten Ontologien im Zusammenhang, aus denen sich ihr Status, ihre Qualität und Funktion erklärte. An der Differenz der politischen Konzepte ließ sich die jeweilige *Extension* ontologischer *Einsichten* ablesen, also die Verlängerung ihrer Dispositionen auf die Ausrichtung des *Politischen* und der *Politik*: Auch wenn das *Eine* verloren blieb, entnahmen die Theorien seinem *Fehlen* Konditionen politischer Ordnung und Qualitäten ihrer *Konstruktivität*. Jedoch ließen sich beide Aspekte nicht ohne Weiteres verbinden, war doch die Ontologie der *Grundlosigkeit* anheimgestellt und konnte selbst nicht als *Grund* dienen: Die politische Ordnung richtete sich gleichzeitig an den Koordinaten der Ontologie aus wie deren *Ungewissheit* jede Ableitung negierte, was sich als *axiologische Spannung* in das politische Denken des Postfundamentalismus eintragen ließ. Am Punkt der *Begründung* politischer Ordnung entstand so eine Leerstelle, changierte diese doch unentschieden zwischen dem *Innen* und *Außen* der Theorien. Zudem büßte der Pol des *Einen* seine Funktion in der *axiologischen Mechanik* ein: Da die postfundamentalen Ansätze Abstand nahmen von allen epistemologischen, methodischen und programmatischen Postulaten des *Einen*, kam diesen ihr konstitutives Potential abhanden. Mit dem *Vielen* gewann ein zweiter Pol in der *Axiologie* dieser Theorien an Gewicht, der als Motiv und *Sinn*

fungierte, ohne selbst zum festen *Grund* zu werden. Mit dieser Verschiebung stellte sich auch die *Ökonomie performativer Konsense* um, die sich nun weder auf Formen der *Einigung* noch auf *Annahmen* bestehender *Einigkeit* beriefen, sondern auf einen *produktiven* Umgang mit der *Uneinigkeit* abstellten. Die Bestimmung des Status, der Qualität und Funktion dieses *Konsenses* in den postfundamentalen Theorien nahm sich indes schwierig aus. Auch wenn der *negative Grund* des *Un-Einen* selbst keine *transformative Struktur* barg und er sich von jeder *Übereinstimmung* und *Übereinkunft* distanzierte, ging mit der spezifischen Anlage der *Ontologie* sowohl eine *Ausrichtung* des *politischen Raums* als auch eine Qualität der *Performanz* einher: Die *Antagonalität* politischer Ordnung hing mit der *negativen Ontologie* ebenso zusammen wie die *Repräsentativität* politischer Strukturen mit der gesellschaftlichen *Teilung* und die *Ontologie* des *Mit* mit der *Mit-Teilung* kommunaler Kontexte. In der *Soziologie* trat hingegen die *Korrelation* der Momente des *Einen* und *Vielen* hervor, zwischen denen die *Instituierung* oszillierte: Macht und Emanzipation bildeten ein *Gefüge* komplexer Bezüge, ein ambivalentes Verhältnis verschiedener Räume, Formen und Logiken des *Sozialen*, die sich ebenso positiv wie negativ als *Gründe* dienten. Die *soziale Integration* ließ sich als genuine *Leistung* dieses symbolischen Konnexes deuten, ohne allerdings dessen direktes oder gar intendiertes Produkt zu sein. Die Beziehung der Räume, ihre Referenzen und Reverenzen im *Abwesen* des *Einen*, nahm sich je nach ontologischem Rahmen unterschiedlich aus und setzte eigene Akzente: Neben den Momenten der *Öffnung* und *Schließung* des gesellschaftlichen Raums ließ sich mit Mouffe auch die *Hegemonie* als Form der *Integration* des *Sozialen* deuten und zugleich mit der *irreduziblen Uneinigkeit* verknüpfen, wohingegen Lefort der *Korrelation* von *Staat* und *Zivilgesellschaft* innerhalb der *Instituierung* folgte und Nancy sich auf die *ideologischen Spannungen* gesellschaftlicher Selbstverhältnisse konzentrierte, die ebenso von dieser *Figuration* gekennzeichnet waren, wie es sich unter anderem an der Reibung von *Gemeinschaft* und *Gesellschaft* zeigte. Mit der *Politologie* trat nicht zuletzt die *Ausrichtung* des *politischen Raums* in den Fokus, der ebenso *Formate* des *Politischen* wie der *Politik* umfasste: Hierbei ging es neben den Attributen politischer Sub- und Objektivität um eine konkrete Ordnung, die die ontologischen Vorgaben ebenso aufnehmen wie die *korrelativen* Momente der *Instituierung* austarieren und in die Formen politischer Organisation übersetzen sollte. Als *politische* Ordnung wahrte die Demokratie also nicht nur die *Grundlosigkeit*, Imperfektibilität und Kontingenz, sie nahm in ihren *agonalen*, *repräsentativen* und *kommunalen* Modi auch die Vorgaben der *Soziologie* *produktiv* auf. Die *performative Qualität* ihrer politischen Ordnung beruhte dabei nicht auf Potentialen der *Transformation* im Sinne der Erzeugung von *Einigkeit*, sondern auf einer spezifischen *Ausrichtung* des *politischen Raums*: Ihre *Leistung* bestand nicht mehr in der *Konversion*, sondern in einer *Koordination*. Die *Performanz* löste sich von den Formen der *Produktion*, der *Veräußerung* und *Objektivierung*, und verwies stattdessen auf eine Anordnung, die einen *konstruktiven* Umgang mit der *Uneinigkeit* erlaubte. Auch wenn sich diese Theorien also dem *Fehlen* des *Einen* konsequent aussetzten, entnahmen sie seiner *Absenz* zugleich positive Impulse. So blieb die *axiologische Funktion* der *performativen Konsense* in beiden Varianten politischer Theorie letztlich analog, ging mit ihnen doch eine *Grundlegung* politischer Ordnung einher. Dennoch stellte sich in den Theorien des Postfundamentalismus neben dem Status auch der Kontext und die Qualität des *performativen Konsenses* um, wie sich unter anderem an dem Charakter der Demokratie, der Ausweitung der *Performanz* über die materielle Kon-

version der Politik hinaus und der komplexen *Korrelation* des *Einen* und *Un-Einen* zeigte. Zugleich *fehlte* das *Eine* in den postfundamentalen Ansätzen simultan auf verschiedene Weise, ohne einen festen Platz zu haben: Neben einem konsequenten Ausschluss wurde das *Eine* indirekt als Moment der *Instituierung* eingebunden und bildete einem sublimen Referenzpunkt *konstruktiver* politischer Entwürfe. Dem *Einen* kamen hierbei nicht nur diverse Positionen und Qualitäten zu, sondern je eigene *axiologische* Funktionen. Auch stand das *Eine* in einem komplexen Verhältnis zum *Vielen*: Obgleich sich die Logiken des *Einen* und *Vielen* innerhalb der *Organisation* der *Begründung* aneinander rieben, blieben sie symbolisch verknüpft und ihr *Spiel* konstitutiv für die Ordnungen des *Politischen* und der *Politik*. In der *Axiologie* der postfundamentalen Theorien der Demokratie ließen sich die *performativen Konsense* demnach nur schwer fassen, variierten sie doch zwischen verschiedenen Ebenen mit je eigenen Logiken und Konditionen. Ihre *Leistung* wurde ebenso konsequent verabschiedet wie auf die *Integration* des *Sozialen* übertragen und indirekt als *konstruktiver* Umgang mit der *Uneinigkeit* eingebunden. Die *Begründung* der Theorien oszillierte unentschieden zwischen dem *Fehlen* des *Einen* und der *Aufgabe* der *Demokratie*, zwischen der *Grundlosigkeit* und der *Gründung* ebenso wie zwischen der *äußeren Exklusion* und der *inneren Extension* der Ontologie und den korrelativen Referenzen und Reverenzen des *Einen* und *Vielen*.

Am Ende dieser Betrachtung ist es angezeigt, sich von der isolierten Analyse der *Axiologie* zu lösen und ihren Ertrag für das Verständnis der Demokratie zumindest in Ansätzen zu skizzieren. Anhand der immanenten Polarität der Demokratie, die in der *Organisation* ihrer *Begründung* hervortrat und die diese Arbeit extensiv beschäftigte, soll eine dritte Figur ausgewiesen werden, die ihre beiden Stränge produktiv vermittelt. Die Absicht dieser Unternehmung besteht nicht darin, nun eine *richtige* Theorie der Demokratie vorzustellen und ihre Suche nach dem *verlorenen Einen* zu beenden, sondern mit der Offenlegung ihrer *Dialektik* ein erweitertes Verständnis der Demokratie und der Bedingungen ihrer Konzeptualisierung anzubieten. Dabei wird nichts Neues gesagt, vielmehr werden die Impulse, die an verschiedenen Stellen dieser Arbeit bereits markiert wurden, aufgenommen und verbunden. Nicht zuletzt sind diese Ausführungen als Plädoyer dafür zu verstehen, die Distanz zwischen den verschiedenen Spielarten demokratischen Denkens zu überwinden: Das gegenseitige Befremden wissenschaftlicher Kulturen führt nicht nur zum Abbruch ihrer Verständigung, sondern auch zur Verdeckung der immanenten Paradoxie der Demokratie, ohne diese konstruktiv wenden zu können.

In der Demokratie stehen sich zwei Pole gegenüber, die jeweils einen Schwerpunkt in den beiden hier betrachteten Varianten der Demokratietheorie bildeten: Wie sich die liberalen Modelle auf den *hegemonialen Pol* bezogen, in dem die Demokratie ein bestimmtes *Regime politischer Ordnung* markierte, kreisten die postfundamentalen Theorien um den *nomadischen Pol*, der die Demokratie mit einer *Formation* des *Sozialen* unter den Bedingungen *absoluter Grundlosigkeit* verband. Dieses *demokratische Paradox* aus dem Bestreben einer *definiten Konstitution* und jenem einer *infiniten Gründung* prägt die *Ökonomie* der Demokratie ebenso wie die Versuche ihrer Konzeptualisierung und ihre axiologische Mechanik. Als *Regime* zielt die Demokratie auf die Autorität, Definität und Validität poli-

tischer Strukturen, auf eine Form der Herrschaft und Kontrolle sowie der Organisation von Macht; als *Formation* stellt die Demokratie hingegen ab auf die unruhigbare Dynamik der Emanzipation, der beständigen Reflexion, Infragestellung und Überschreitung sowie der Autonomie des Pluralen und Partikularen. Mithin steht Momenten der Bindung und Integration der Entzug und die Dispersion gegenüber, der Begründung und Durchsetzung von Ordnung die Einforderung von Souveränität und die Abkehr von antezedenten Normen, Instanzen und Strukturen. Lässt sich die erste Form eher mit den *Institutionen* der *Politik* verbinden, verweist zweite auf die *Instituierung* des *Politischen*. Kurzum nehmen sich beide Pole als distinkte Organisationsformen der Demokratie aus, die ebenso in diversen Bereichen operieren wie je eigenen Konditionen unterliegen und genuinen Imperativen gehorchen. Trotz ihrer Differenz sind beide Pole integrale Figuren der Demokratie und zugleich prägende Momente der *Axiologie* ihrer theoretischen Modelle: Auch wenn jeweils ein Pol dabei zum expliziten Gravitationszentrum einer Theorie gerät, bleibt der andere Pol in der *Organisation* ihrer *Begründung* anwesend, ebenso negativ als expliziter Absetzungspunkt wie positiv als implizite und latente Referenz und Reverenz. Die *Ordnung* des *Regimes* setzt sich von der Ungebundenheit und Unsicherheit der *Gründung* ab und betont deren *anarchischen* Charakter, gleichzeitig leitet sie ihren Ursprung, ihre Autorität und Legitimität nicht nur aus einem Akt der souveränen *Gründung* her, sie versucht auch, die Dynamik der Autonomie in eine institutionalisierbare Form zu überführen und so in sich *aufzuheben*. Die *Gründung* verwahrt sich gegen die Fixierung der *Ordnung* und ihren Anspruch an Objektivität und Definität wie sie diese als heteronome Hypostasen hegemonialer Strukturen begreift, zugleich will sie selbst *Werk* werden, sich also verwirklichen, umsetzen und in einer konkreten Setzung Gestalt nehmen. Wie sich die *Ordnung* mit der *Annahme* der *Gründung* selbst aufheben würde, kann auch die *Gründung* nicht selbst zur *Ordnung* werden, behindert doch jede geronnene Form die *Autonomie* und wird so selbst zur *Heteronomie*. Beide Pole erfahren den anderen gleichzeitig als äußere Grenze und inneren Sinn, ohne dass sich diese Spannung lösen ließe. Kurzum nimmt sich ihr korrelatives Verhältnis in der *Axiologie* demokratischer Theorie als symbolischer Konnex aus, da ein Pol immer auch auf den anderen rekurriert, sich auf ihn stützt, ohne dies zu können. Das Denken Eastons blieb zwar durch einen expliziten Abstand von allen *nomadischen* Aspekten der Demokratie geprägt, dennoch ließ sich neben der Ferne auch eine gewisse Nähe zum normativen Potential der *Autonomie* ausmachen, die in der Theorie selbst wiederum keinen Platz fand. Im Denken Nancys kehrte sich diese Polung um: Gerade weil die Demokratie jenes *grundlose Gründen* meinte, konnte sie nicht zu einem *Werk* werden, und zugleich blieben Ambitionen der *Setzung* vorhanden, denen ebenfalls kein rechter Ort zukam. Im Zuge der Bestimmung des *politischen Konsenses* traten diese unterschiedlichen Figuren, Gesten und Momente der Polarität innerhalb der Demokratie hervor und ließen sich in dem komplexen *Gefüge* ihrer *Axiologie* verorten.

Ohne den Versuchen des Ausgleichs der Spannung in den Theorien der Demokratie ihre Relevanz abzuspochen, soll hier für eine Figur plädiert werden, die vermittelnd zwischen beide Pole tritt und zugleich ein eigenständiges politisches Potential bereitstellt. Um die inhärente Polarität der Demokratie produktiv zu wenden und die Priorisierung eines Pols zu vermeiden, muss sich das Verständnis der Demokratie um die *Realisierung* der *kollektiven Autonomie* in einem *kommunalen Sinn- und Handlungsraum* erweitern. Als *Erfahrung* politischer Bedeutung und Wirksamkeit stellt diese Figur

ebenso auf den Horizont individueller Beteiligung wie auf den Rahmen einer konkreten politischen Ordnung ab: In dieser *Wahrnehmung* eines politischen Potentials kollektiver Selbst- und Mitbestimmung kreuzen sich die Bezüge politischer Sub- und Objektivität, von Auto- und Heteronomie, ohne von der *inneren Gründung* oder *äußeren Ordnung* vereinnahmt zu werden, sondern beide zu verknüpfen und beständig aufeinander zu beziehen. Nur wenn es die Demokratie schafft, selbst als *Handlungsraums* zu *erscheinen* und sich als solcher kollektiv zu *realisieren*, also ebenso zu verwirklichen wie zu begreifen, können politische Praxen, Strukturen und Prozeduren *Sinn* stiften und Akteuren Halt bieten. Demokratie muss demnach eine Komponente praktischer Resonanz markieren, die nicht nur auf die Responsivität politischer Strukturen abstellt, sondern zugleich die Bürger in die Ordnungen der *Politik* und des *Politischen* einbettet und ihr Handeln in diesen mit *Sinn* ausstattet. Dies heißt nicht der Romantisierung vollständiger oder permanenter Übernahme von Macht anheim zu fallen – ihr *Ort* muss mit Lefort *leer* bleiben –, sondern die Konstitution, die Verfassung wie Verfasstheit, als politischen Ausdruck zu verstehen, als gemachtes und veränderbares Werk, und dabei zugleich in einen Kontext zu stellen, der Räume, Möglichkeiten und Strukturen der *Mitgestaltung* öffnet. Mit Castoriadis (2006, S. 122) muss sich die *Grundlosigkeit* der Demokratie dezidiert als *Offenheit* ihrer Setzung ausnehmen, ihre unbedingte *Diesseitigkeit* als *Imperfektibilität* ihres Status, und so mit dem *Fehlen des Einen* zugleich die politische *Autonomie* als mitgeteilte Verantwortung präsentieren.¹⁸ Auch wenn sich die Demokratie somit als Praxis *unendlicher kommunaler Selbstschöpfung* ausnimmt, bleibt diese *Gründung* in den konkreten Rahmen einer verbindenden und verbindlichen politischen Ordnung eingelassen, in eine bestimmte Verfassung ebenso wie in ein gesetztes Recht. Gleichwohl geht damit keine Vor-Entscheidung gegenüber direkten oder indirekten Formen politischer Organisation einher, können doch beide prinzipiell als *sinnvoll* erfahren werden, wobei es gerade in den repräsentativen Modellen angezeigt ist, die Formen der Abordnung, Beauftragung und Kontrolle als politische Handlung Seitens des *Demos* auszuweisen. An Fraenkels Schwanken zwischen distinkten Varianten der Einbindung wurde die Komplexität offenbar, die sich in Folge der Ambivalenz eines exklusiven (repräsentativen) und einen inklusiven (partizipativen) Momentes in der Anlage der Repräsentation selbst ergab. Ihre Verknüpfung bleibt ein relevantes Problem politischen Denkens, der liberalen wie der postfundamentalen Theorien der Demokratie.¹⁹ In Hinsicht der *axiologischen* Polarität nimmt die Figur des *Handlungsraums* die positiven und negativen

18 Letztlich geht damit einher, selbst die Politik der Abschottung der EU im Mittelmeer noch als *unsere* Handlung aufzufassen, als Ausdruck unseres Willens, und so unserer Verantwortung anheimzustellen. Dies zielt zunächst auf eine Perspektivenverschiebung, in der systemische Output zurückgebunden wird an den Input und die Träger der Entscheidung, also jene, von denen *alle Macht ausgeht*. Die Auslagerung auf Repräsentanten kann diese Bindung in der Logik der Demokratie nur vermitteln, aber nicht aufheben.

19 Ein Weg bietet sich hier mit dem *gegen-demokratischen* Modell Rosanvillons (2008), das zwar verschiedenen Aspekte *negativer Souveränität* aufnimmt, sich aber eher als Korrektiv repräsentativer Defizite geriert. Auch wenn diese Arbeit der politischen Tätigkeit durchaus Relevanz zuspricht, finden die positiven Formen der Beteiligung wenig Berücksichtigung. Spätere Arbeiten Rosanvillons [DL] entfalten ebenso Mischkonzeptionen, die eher eine Bereitschaft zur ihrer Aufnahme in gewissen Bereichen erkennen lassen.

Aspekte beider Pole auf: Einerseits wird die Aktivität der *Gründung* mit der Ordnung des *Regimes* verbunden, also die Setzung mit dem Gesetz/ten. Die *Konstitution* wird zu einem Ausdruck politischen Willens, deren Bindung sich durch ihren Ursprung in der Mitbestimmung ausweist und sich zugleich durch die Anzeige ihrer eigenen Offenheit politischer Gestaltung aussetzt. Die *Innerlichkeit* der *Gründung* und die *Äußerlichkeit* der *Ordnung* bestehen demnach zeitgleich zusammen und verweisen produktiv aufeinander. Andererseits erlaubt diese Figur den Ausgleich der defizitären Extreme, zu denen die Pole tendierten: Neigte die *Ordnung* zur Hermetik, Hypostase und Entpolitisierung, so zeigte sich in der *Gründung* eine Ohnmacht, eine Auflösung und reine Negativität. Beide Defizite werden in der *kollektiven Autonomie* eines *kommunalen Handlungsraums* zusammen *aufgehoben*, da diese ebenso die *Ordnung* an ihren politischen Ursprung bindet wie sie die *Gründung* auf ein konkretes Projekt bezieht. Letztlich werden hier, neben anderen, Vorschläge Barbers und Nancys verknüpft. Beide Autoren verbindet die Rezeption eines *kommunalen* Kontextes, der, gleichwohl differenziert, den Formen *kollektiver Autonomie* eine *Stätte* bietet. Auch wenn diese beiden Ansätze ebenso wenig wie die anderen hier vorgestellten Theorien vollständig überzeugen konnten, tritt mit dem Horizont der *kollektivieren Autonomie* ein Anknüpfungspunkt zukünftiger Theorien der Demokratie hervor, der es vermag, der offenen und unendlichen Aufgabe der Bestimmung des *demokratischen Sinns* Gewicht und Bedeutung zu verleihen. Die Ausgestaltung politischer Ordnungen der Demokratie, die als *Sinn-* und *Handlungsräume* erfahrbar sind, bleibt indes eine Herausforderung anderer Arbeiten.

Literatur

- Abensour, Miguel [2012a], Demokratie gegen den Staat. Marx und das machiavellistische Moment, Berlin.
- Abensour, Miguel [2012b], »Wilde Demokratie« und das »Prinzip der Anarchie«, in: Ders. Demokratie gegen den Staat. Marx und das machiavellistische Moment, Berlin., S. 227 – 269.
- Adloff, Frank [2005], Zivilgesellschaft. Theorie und politische Praxis, Frankfurt a. M. [im Weiteren: FaM].
- Agamben, Giorgio [EBBD:2012], Einleitende Bemerkung zum Begriff der Demokratie, in: Ders. et al., Demokratie? Eine Debatte, Berlin, S. 09 – 12.
- Agamben, Giorgio [HH:2010], Herrschaft und Herrlichkeit. Zur theologischen Genealogie von Ökonomie und Regierung (Homo Sacer II.2), Berlin.
- Agamben, Giorgio [2002], Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben, FaM.
- Agamben, Giorgio [2004], Ausnahmezustand, FaM.
- Ahrens, Rüdiger [2015], Bündische Jugend. Eine neue Geschichte 1918 – 1933, Göttingen.
- Albert, Gert/Greshoff, Rainer/Schützeichel, Rainer (Hg.) [2010], Dimensionen und Konzeptionen von Sozialität, Wiesbaden.
- Alejandro, Roberto [LR]:1998], The Limits of Rawlsian Justice, Baltimore/London.
- Alexander, Jeffrey [2002], Habermas' neue Kritische Theorie: Anspruch und Probleme, in: Honneth, Axel/Joas, Hans (Hg.), Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas' »Theorie des kommunikativen Handelns«, 3., erw. u. akt. Ausg., FaM, S. 73 – 109.
- Alexy, Robert [1997], Theorie der Grundfreiheiten, in: Philosophische Gesellschaft Bad Homburg/Hinsch, Wilfried (Hg.), Zur Idee des politischen Liberalismus. John Rawls in der Diskussion, FaM, S. 263 – 303.
- Almond, Gabriel/Verba, Sidney [1963], The Civic Culture. Political Attitudes and Democracy in Five Nations, Princeton.
- Almond, Gabriel/Verba, Sidney [1980], The Civic Culture Revisited, Boston/Toronto.
- Altman, David [2011], Direct democracy worldwide, Cambridge u.a.
- Anderson, Nadia M. [2014], Public Interest Design as Praxis, in: Journal of Architectural Education, 68:1, S. 16 – 27.

- Angelova, Emilia [2015], *Nancy and Hegel. Freedom, Democracy and the Loss of the Power to Signify*, in: Dejanovic, Sanja (Hg.), *Nancy and the Political*, Edinburgh, S. 66 – 87.
- Angermüller, Johannes/Maingueneau, Dominique/Wodak, Ruth (Hg.) [2014], *The Discourse Studies Reader. Main Currents in Theory and Analysis*. Amsterdam/Philadelphia.
- Angermüller, Johannes et al. [2014], *Diskursforschung. Ein interdisziplinäres Handbuch, zwei Bände (Band 1: Theorien, Methodologien und Kontroversen. Band 2: Methoden und Analysepraxis Perspektiven auf Hochschulreformdiskurse)*, Bielefeld.
- Arendt, Hannah [2007], *Vita activa. Oder vom tätigen Leben*, 6. Aufl. München.
- Arendt, Hannah [2011], *Über die Revolution*, 4. Aufl., München.
- Aristoteles [1974]. *Nikomachische Ethik*, übersetzt und kommentiert von Franz Dirlmeier, 6., durchges. Aufl., Berlin.
- Armstrong, Phillip [2015], *Precarity/Abandonment*, in: Dejanovic, Sanja (Hg.), *Nancy and the Political*, Edinburgh, S. 245 – 271.
- Arnau, Andreas von [2009], *Privatheit bei Jürgen Habermas*, in: Schaal, Gary S. (Hg.), *Das Staatsverständnis von Jürgen Habermas*, Baden-Baden, S. 185 – 210.
- Arndt, Weinrich [2013], *Der Weltkrieg als Erzieher. Jugend zwischen Weimarer Republik und Nationalsozialismus*, Essen.
- Arnim, Hans Herbert von [GUG:1977], *Gemeinwohl und Gruppeninteressen. Die Durchsetzungsschwäche allgemeiner Interessen in der pluralistischen Demokratie*, FaM.
- Azzellini, Dario/Sitrin, Marina [2014], *They can't represent us! Reinventing democracy from Greece to Occupy*, London u. a.
- Badiou, Alain [2013], *Das Erwachen der Geschichte*, Wien.
- Bajohr, Hannes [2011], *Dimensionen der Öffentlichkeit. Politik und Erkenntnis bei Hannah Arendt*, Berlin.
- Balibar, Étienne [1993], *Die Grenzen der Demokratie*, Hamburg.
- Baluch, Faisal [2014], *Arendt's Machiavellian moment*, in: *European Journal of Political Theory*, 13:2, S. 154 – 177.
- Bang, Henrik [1981], *The Conflict between the Traditions. A Case Study of David Easton and his Critics from the Explanatory, Understanding, and Critical Traditions*, in: *Statsvetenskaplig Tidskrift*, 1:1, S. 1 – 20.
- Barber, Benjamin [SD:1994], *Starke Demokratie. Über die Teilhabe am Politischen*, Hamburg.
- Barber, Benjamin [TCOP:1988], *The Conquest of Politics. Liberal Philosophy in Democratic Times*, Princeton.
- Barber, Benjamin [1996], *Coca Cola und Heiliger Krieg. Wie Kapitalismus und Fundamentalismus Demokratie und Freiheit abschaffen*, Bern [u. a.].
- Barber, Benjamin [2001], *Terrorismus. Seid vernünftig, denkt utopisch*, Interview in der Zeit, Nr. 46, S. 2. [https://www.zeit.de/2001/46/200146_b_barber.xml; letzter Zugriff 20.10.20]
- Barber, Benjamin [2003], *Strong Democracy. Participatory Politics for a New Age*, Twentieth Anniversary Edition, Berkeley u. a.
- Bataillon, Gilles [2013], *Claude Lefort, the Practice and Thought of Disincorporation*, in: Plot, Martin (Hg.), *Claude Lefort. Thinker of the Political*, New York, S. 89 – 106.

- Baum, William [2005], *Understanding behaviorism. Behavior, culture, and evolution*, 2. Aufl., Malden.
- Bauman, Zygmunt [G:2009], *Gemeinschaften. Auf der Suche nach Sicherheit in einer bedrohlichen Welt*, FaM.
- Bauman, Zygmunt [1995a], *Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit*, FaM.
- Bauman, Zygmunt [1995b], *Postmoderne Ethik*, Hamburg.
- Bauman, Zygmunt [2000a], *Die Krise der Politik. Fluch und Chance einer neuen Öffentlichkeit*, Hamburg.
- Bauman, Zygmunt [2000b], *Liquid Modernity*, Cambridge.
- Baynes, Kenneth [2002], *Deliberate Democracy and the Limits of Liberalism*, in: Schomberg, René von/Baynes, Kenneth (Hg.), *Discourse and Democracy. Essays on Habermas' s Between Facts and Norms*, New York, S. 15 – 30.
- Beasley-Murray, Jon [2010], *Posthegemony. Political Theory and Latin America*. Minneapolis.
- Beck, Ulrich [2007], *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Nachdr. der Erstausg., FaM.
- Becker, Ralf [2010], *Philosophische Anthropologie im Aufbruch. Max Scheler und Helmuth Plessner im Vergleich*, Berlin.
- Beckstein, Martin [2008], Chantal Mouffe and the Philosophical Heritage of Carl Schmitt, Paper to be presented at the Annual Conference of the Swiss Political Science Association in St. Gallen. [https://www.sagw.ch/dms/svpw/Kongress/Papiers/untitled1/StGallo9_Beckstein.pdf; *letzter Zugriff* 10.08.19]
- Beckstein, Martin [2011], The dissociative and polemical political. Chantal Mouffe and the intellectual heritage of Carl Schmitt, *Journal of Political Ideologies* 16:1, S. 33 – 51.
- Bedorf, Thomas [2010a], Das Politische und die Politik – Konturen einer Differenz, in: Bedorf, Thomas/Röttgers, Kurt (Hg.), *Das Politische und die Politik*, Berlin, S. 13 – 37.
- Bedorf, Thomas [2010b], Jean-Luc Nancy. Das Politische zwischen Gesellschaft und Gemeinschaft, in: Bröckling, Ulrich/Feustel, Robert (Hg.), *Das Politische denken. Zeitgenössische Positionen*, Bielefeld, S. 145 – 157.
- Bedorf, Thomas/Röttgers, Kurt (Hg.) [2010], *Das Politische und die Politik*, Berlin.
- Beer, Raphael/Trienekens, Bryndis [2011], Normativität bei Jürgen Habermas, in: Ahrens, Johannes et al. (Hg.), *Normativität. Über die Hintergründe sozialwissenschaftlicher Theoriebildung*, Wiesbaden, S. 287 – 311.
- Bendel, Klaus [1993], Selbstreferenz, Koordination und gesellschaftliche Steuerung. Zur Theorie der Autopoiesis sozialer Systeme bei Niklas Luhmann, Pfaffenweiler.
- Benhabib, Seyla [2006], Hannah Arendt. Die melancholische Denkerin der Moderne, erw. Neuaufl., FaM.
- Benhabib, Seyla [2010] (Hg.), *Politics in Dark Times. Encounters with Hannah Arendt*, Cambridge u.a.
- Berelson, Bernard [1959], Democratic Theory And Public Opinion, in: Elau, Heinz et al. (Hg.), *Political Behavior*, 2. Aufl., Illinois, S. 107 – 115.
- Berger, Johannes [2002], Die Versprachlichung des Sakralen und die Entsprachlichung der Ökonomie, in: Honneth, Axel/Joas, Hans (Hg.), *Kommunikatives Handeln. Bei-*

- träge zu Jürgen Habermas' »Theorie des kommunikativen Handelns«, 3., erw. u. akt. Aufl., FaM, S. 255 – 277.
- Berger, Peter L./Luckmann, Thomas [2000], Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie, 17. Aufl., FaM.
- Berlin, Isaiah [1969], Two concepts of liberty, in: Ders., Four Essays on Liberty, Oxford, S. 1 – 54.
- Bescansa, Carme/Nagelschmidt, Ilse (Hg.) [2014], Heimat als Chance und Herausforderung. Repräsentationen der verlorenen Heimat, Berlin.
- Besch, Thomas M. [ÜJR:1998], Über John Rawls' politischen Liberalismus. Zur Rolle des Vernünftigen in Rawls' Begründung einer politischen Gerechtigkeitstheorie, FaM.
- Bickel, Cornelius [1990], »Gemeinschaft« als kritischer Begriff bei Tönnies, in: Clausen, Lars/Schlüter Carsten (Hg.), Renaissance der Gemeinschaft?, Berlin, S. 17 – 46.
- Bickel, Cornelius [2002], Ferdinand Tönnies und Helmuth Plessner, in: Eßbach, Wolfgang/Fischer, Joachim/Lethen, Helmut (Hg.), Plessners »Grenzen der Gemeinschaft«, FaM, S. 183 – 194.
- Bignotto, Newton [2013], Lefort and Machiavelli, in: Plot, Martin (Hg.), Claude Lefort. Thinker of the Political, New York, S. 34 – 50.
- Bilakovics, Steven [2013], Lefort and Tocqueville on the Possibility of Democratic Despotism, in: Plot, Martin (Hg.), Claude Lefort. Thinker of the Political, New York, S. 136 – 154.
- Bittner, Rüdiger [1997], Die Hoffnung auf politischen Konsens, in: Philosophische Gesellschaft Bad Homburg/Hinsch, Wilfried (Hg.), Zur Idee des politischen Liberalismus. John Rawls in der Diskussion, FaM, S. 39–51.
- Bleek, Wilhelm [2001], Geschichte der Politikwissenschaft in Deutschland, München.
- Blühndorn, Ingolfur [2013], Simulative Demokratie. Neue Politik nach der postdemokratischen Wende, Berlin.
- Bluhm, Harald/Krause, Skadi (Hg.) [2016], Alexis de Tocqueville – Analytiker der Demokratie, Paderborn.
- Boa, Elizabeth/Palfreyman, Rachel [2000], Heimat – A German Dream. Regional Loyalties and National Identity in German Culture 1890–1990, Oxford.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang [1976], Staat, Gesellschaft, Freiheit, FaM.
- Bogner, Daniel [2014], Das Recht des Politischen. Ein neuer Begriff der Menschenrechte, Bielefeld.
- Bogumil, Jörg/Holtkamp, Lars (Hg.) [2016], Kommunale Entscheidungsstrukturen in Ost- und Westdeutschland. Zwischen Konkordanz- und Konkurrenzdemokratie, Wiesbaden.
- Bond, Niall [2013], Understanding Ferdinand Tönnies' Community and Society. Social theory and political philosophy between enlightened liberal individualism and transfigured community, Berlin/Zürich.
- Bourdieu, Pierre [1988], Die politische Ontologie Martin Heideggers, FaM.
- Brabanski, Oskar/Kettner, Matthias [2015], Chancen und Risiken von Liquid Democracy für die politische Kommunikation, in: Lange, Hans-Jürgen/Bötticher, Astrid (Hg.), Cyber-Sicherheit, Wiesbaden, S. 19 – 36.
- Braidotti, Rosi [2011a], Intensive Genre and the Demise of Gender, in: Nomadic Theory. The Portable Rosi Braidotti, New York, S. 150 – 169.

- Braidotti, Rosi [2011b], Introduction, in: *Nomadic Theory. The Portable Rosi Braidotti*, New York, S. 1 – 22.
- Braune, Andreas/Dreyer, Michael (Hg.) [2016], *Weimar als Herausforderung. Die Weimarer Republik und die Demokratie im 21. Jahrhundert*, Stuttgart.
- Breckman, Warren [2013], Lefort and the Symbolic Dimension, in: Plot, Martin (Hg.), *Claude Lefort. Thinker of the Political*, New York, S. 176 – 185.
- Brennan, Samatha/Noggle, Robert [2000], Rawls's Neglected Childhood: Reflections on the Original Position, Stability, and the Child's Sense of Justice, in: Davion, Victoria/Wolf, Clark (Hg.), *The Idea of a Political Liberalism. Essays on Rawls*, Oxford u.a., S. 46 – 72.
- Brettschneider, Frank [1995], *Öffentliche Meinung und Politik: Eine empirische Studie zur Responsivität des deutschen Bundestages zwischen 1949 und 1990*, Opladen.
- Brettschneider, Jörg [2014], *Nutzen der ökonomischen Theorie der Politik für eine Konkretisierung des Gebotes innerparteilicher Demokratie. Beschreibung innerparteilicher Entscheidungsprozesse als Wettbewerb eigennütziger Akteure und daraus folgende Regulierungsanforderungen*, Berlin.
- Bröckling, Ulrich/Feustel, Robert (Hg.) [2010], *Das Politische denken. Zeitgenössische Positionen*, Bielefeld.
- Brogan, Hugh [2006], Alexis de Tocqueville. Prophet of Democracy in the Age of Revolution, London.
- Brunkhorst, Hauke [1987], Habermas und die »Kritische Theorie«, in: Danielzyk, Rainer/Volz, Fritz/Rüdiger (Hg.), *Vernunft der Moderne? Zu Habermas' Theorie des kommunikativen Handelns*, 2. Aufl., Münster, S. 24 – 30.
- Brunkhorst, Hauke [1999], *Hannah Arendt*, München.
- Brunkhorst, Hauke [2002], *Solidarität. Von der Bürgerfreundschaft zur globalen Rechtsgenossenschaft*, FaM.
- Brunkhorst, Hauke [2013], *Habermas*, 2., erw. Aufl., Stuttgart.
- Buchstein, Hubertus [2011a], Ernst Fraenkel als Klassiker?, in: Ders., *Demokratiepolitik. Theoriebiographische Studien zu deutschen Nachkriegspolitologen*, Baden-Baden, S. 105 – 128.
- Buchstein, Hubertus, [2011b], »Gretchenfrage« ohne klare Antwort. Ernst Fraenkels politikwissenschaftliche Gemeinwohlkonzeption, in: Ebd., S. 129 – 151.
- Buchstein, Hubertus [2011c], Otto Suhr, Franz L. Neumann und Ernst Fraenkel. Zur Entstehung der neopluralistischen Demokratietheorie, in: Ebd., S. 63 – 82.
- Buchstein, Hubertus [2011d], *Verfassung, Demokratie und Pluralismus in den Weimarer Schriften von Ernst Fraenkel*, in: Ebd., S. 11 – 34.
- Buchstein, Hubertus/Göhler, Gerhard (Hg.) [2007], *Politische Theorie und Politikwissenschaft*, Wiesbaden.
- Buchstein, Hubertus/Jörke, Dirk [2007], Die Umstrittenheit der Politischen Theorie. Stationen im Verhältnis von Politischer Theorie und Politikwissenschaft in der Bundesrepublik, in: Buchstein, Hubertus/Göhler, Gerhard (Hg.), *Politische Theorie und Politikwissenschaft*, Wiesbaden, S. 15 – 44.
- Buchstein, Hubertus/Pohl, Kerstin [2006], Benjamin Barber, in: Massing, Peter/Breit, Gotthart (Hg.), *Demokratie-Theorien. Von der Antike zur Gegenwart*, 2. Aufl., Bonn, S. 280 – 287.

- Buchstein, Hubertus/Schmalz-Bruns, Rainer [1994], Nachwort. Republikanische Demokratie, in: Barber, Benjamin, *Starke Demokratie. Über die Teilhabe am Politischen*, Hamburg., S. 297 – 323.
- Buck, Sebastian [2012], *Liquid Democracy. Eine Realisierung deliberativer Hoffnungen? Zum Selbstverständnis der Piratenpartei*, in: *Zeitschrift für Parlamentsfragen*, 43:3, S. 626 – 635.
- Buckel, Sonja/Fischer-Lescano, Andreas (Hg.) [2007], *Hegemonie gepanzert mit Zwang. Zivilgesellschaft und Politik im Staatsverständnis Antonio Gramscis*, Baden-Baden.
- Budde, David [2013], *Formen der Repräsentation und ihre Legitimation. Die voraussetzungsvolle Anerkennung von Repräsentanten in der Politik*, Working Paper Nr. 3, Berlin. [https://www.polsoz.fu-berlin.de/polwiss/forschung/ab_ideengesichte/mitarbeiter_innen/roth/Working_Papers/Working_Paper_Budde.pdf; *letzter Zugriff* 03.12.19]
- Burke, Kenneth [1941], *Philosophy of Literary Form*, New York.
- Burke, Kenneth [1966], *Language as Symbolic Action*, Berkeley.
- Burke, Kenneth [1968], *Counter-Statement*, London.
- Büsing, Harald/Eis, Andreas/Klöpper, Manfred (Hg.) [2013], *Demokratie in der Krise. Krisenpolitik und demokratische Legitimation*, Oldenburg.
- Butler, Judith/Laclau, Ernesto/Žižek, Slavoj [2013], *Kontingenz, Hegemonie, Universalität. Aktuelle Dialoge zur Linken*, hg. und eingel. von Gerald Posselt unter Mitarbeit von Sergej Seitz, Wien.
- Castoriadis, Cornelius [1983], *Durchs Labyrinth. Seele, Vernunft, Gesellschaft*, FaM.
- Castoriadis, Cornelius [1990a], *Das Gebot der Revolution*, in: Rödel, Ulrich (Hg.), *Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie*, FaM, S. 54 – 88.
- Castoriadis, Cornelius [1990b], *Gesellschaft als imaginäre Institution. Entwurf einer politischen Institution*, FaM.
- Castoriadis, Cornelius [2006], *Wesen und Wert der Gleichheit*, in: Ders., *Autonomie oder Barbarei, ausgewählte Schriften Band I*, Lich, S. 113 – 133.
- Castoriadis, Cornelius [2007], *Warum ich kein Marxist mehr bin*, in: Ders., *Vom Sozialismus zur autonomen Gesellschaft. Über den Inhalt des Sozialismus, ausgewählte Schriften Band II.I*, hrsg. von Michael Halfbrodt und Harald Wolf, Lich, S. 19 – 64.
- Castoriadis, Cornelius [2011a], *Das »Ende der Philosophie«?*, in: Ders., *Philosophie, Demokratie, Poiesis, ausgewählte Schriften Band IV*, hg. von Michael Halfbrodt und Harald Wolf, Lich, S. 69 – 92.
- Castoriadis, Cornelius [2011b], *Das griechische und das moderne politische Imaginäre*, in: Ebd., S. 93 – 121.
- Castoriadis, Cornelius [2011c], *Die griechische polis und die Schöpfung der Demokratie*, in: Ebd., S. 17 – 68.
- Castoriadis, Cornelius [2012], *Das Imaginäre: die Schöpfung im gesellschaftlich-geschichtlichen Bereich*, in: Wolf, Harald (Hg.), *Das Imaginäre im Sozialen. Zur Sozialtheorie von Cornelius Castoriadis*, Göttingen, S. 15 – 38.
- Cavuldak, Ahmet [2015], *Gemeinwohl und Seelenheil. Die Legitimität der Trennung von Religion und Politik in der Demokratie*, Bielefeld.
- Chappell, Zsuzsanna [2012], *Deliberative democracy. A critical introduction*, Basingstoke u.a.

- Chatterjee, Partha [2011], *Lineages of Political Society. Studies in Postcolonial Democracy*, New York/Chichester.
- Christmann, Anna [2012], *Die Grenzen direkter Demokratie: Volksentscheide im Spannungsverhältnis von Demokratie und Rechtsstaat*, Baden-Baden.
- Clausen, Lars [1991], *Der Januskopf der Gemeinschaft*, in: Clausen, Lars/Schlüter, Carsten (Hg.), *Hundert Jahre »Gemeinschaft und Gesellschaft«*, Opladen, S. 67 – 82.
- Cohen, Jean L. [2013], *Rethinking the Politics of Human Rights and Democracy with and beyond Lefort*, in: Plot, Martin (Hg.), *Claude Lefort. Thinker of the Political*, New York, S. 124 – 135.
- Colonna d'Istria, Pauline [2015], *La division originaire du social. Lefort lecteur de Lacan?* in: *Politique et Sociétés*, Volume 34:1, S. 131–147.
- Condoleo, Nicola [2015], *Vom Imaginären zur Autonomie. Grundlagen der politischen Philosophie von Cornelius Castoriadis*, Bielefeld.
- Crouch, Colin [2013], *Postdemokratie*, 10. Aufl., FaM.
- Daniels, Norman [2000], *Reflective Equilibrium and Justice as Political*, in: Davion, Victoria/Wolf, Clark (Hg.), *The Idea of a Political Liberalism. Essays on Rawls*, Oxford u. a., S. 127 – 154.
- Dauenhauer, Bernard P. [2000], *A Good Word for a Modus Vivendi*, in: Davion, Victoria/Wolf, Clark (Hg.), *The Idea of a Political Liberalism. Essays on Rawls*, Oxford u. a., S. 204 – 220.
- David, Alain [2007], *Die Brutalisierung. Zu Levinas' Politik des Unendlichen*, in: Leghissa, Giovanni/Staudigl Michael (Hg.), *Lebenswelt und Politik. Perspektiven der Phänomenologie nach Husserl*, Würzburg, S. 181 – 194.
- Debord, Guy [1996], *Die Gesellschaft des Spektakels*, Berlin. [Original von 1967]
- Decker, Frank (Hg.) [2006], *Populismus. Gefahr für die Demokratie oder nützliches Korrektiv?* Wiesbaden.
- Decker, Frank [2017], *Rechtspopulismus*, Stuttgart.
- Decreus, Thomas/Lievens, Matthias/Braeckman, Antoon [2014], *Building Collective Identities. How New Social Movements Try to Overcome Post-politics*, in: *parallax*, Vol. 20:2, S. 136 – 148.
- Degele, Nina/Dries, Christian [2005], *Modernisierungstheorie. Eine Einführung*, München.
- Dejanovic, Sanja [2015], *Introduction. Sense, Praxis, and the Political*, in: Dies. (Hg.), *Nancy and the Political*, Edinburgh, S. 1 -18.
- Deleuze, Gilles/Guattari, Félix [1974], *Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie I.*, FaM.
- Deleuze, Gilles/Guattari, Félix [1992], *Tausend Plateaus. Kapitalismus und Schizophrenie II.*, Berlin.
- Delhorn, Pascal/Hirsch, Alfred [2007], *Vorwort*, in: Levinas, Emmanuel, *Verletzlichkeit und Frieden. Schriften über die Politik und das Politische*, Zürich/Berlin, S. 7 – 79.
- Della Porta, Donatella [1998], *Social movements. An introduction*, Oxford.
- Della Porta, Donatella [2015], *Social movements in times of austerity. Bringing capitalism back into protest analysis*, Cambridge.
- Della Porta, Donatella/Kriesi, Hanspeter/Rucht, Dieter (Hg.) [2009], *Social Movements in a Globalizing World*, 2., erw. Aufl., New York.

- Demirović, Alex [2007], Nicos Poulantzas. Aktualität und Probleme materialistischer Staatstheorie. 2. überarb. und erw. Neuaufl., Münster.
- Demirović, Alex [2013a], Jenseits der Gerechtigkeit? Zu Rawls' Kritik an Marx, in: Becker, Michael (Hg.), Politischer Liberalismus und wohlgeordnete Gesellschaften. John Rawls und der Verfassungsstaat, Baden-Baden, S. 239 – 267.
- Demirović, Alex [2013b], Multiple Krise, autoritäre Demokratie und radikaldemokratische Erneuerung, in: PROKLA, 171:2 (43. JG), S. 193 – 215.
- Demirović, Alex/Adolphs, Stephan/Karakayali, Serhat (Hg.) [2010], Das Staatsverständnis von Nicos Poulantzas. Der Staat als gesellschaftliches Verhältnis. FaM.
- Demko, Daniela/Brudermüller, Gerd/Seelmann, Kurt (Hg.) [2015], Menschenrechte: Begründung – Bedeutung – Durchsetzung, Würzburg.
- Derrida, Jacques [2004], Marx & Sons, FaM.
- Derrida, Jacques [2007], Politik der Freundschaft, Nachdr. der Erstaufl., FaM.
- Descola, Phillipe [2013], Jenseits von Natur und Kultur, FaM.
- Detjen, Joachim [NN:1988], Neopluralismus und Naturrecht. Zur politischen Philosophie der Pluralismustheorie, Paderborn u.a.
- Detjen, Joachim [1991], Pluralistische Demokratie oder pluralistische Republik? Überlegungen zu einer thematischen Neuorientierung der Pluralismustheorie, in: Hartmann, Jürgen/Thaysen, Uwe (Hg.), Pluralismus und Parlamentarismus in Theorie und Praxis. Winfried Steffani zum 65. Geburtstag, Opladen, S. 27 – 51.
- Devisch, Ignaas [2015], Thinking Nancy's »Political Philosophy«, in: Dejanovic, Sanja (Hg.), Nancy and the Political, Edinburgh, S. 116 – 136.
- Dickson, Eric Joshua [2011], The Liberalism-Communitarianism Debate. A Neo-Hegelian Aufhebung, Charleston.
- Diehl, Paula/Steilen, Felix (Hg.) [2016], Politische Repräsentation und das Symbolische. Historische, politische und soziologische Perspektiven, Wiesbaden.
- Doucet, Marc G. [2013], Thinking Democracy beyond Regimes. Untangling Political Analysis from the Nation-State, in: Plot, Martin (Hg.), Claude Lefort. Thinker of the Political, New York, S. 157 – 175.
- Dubiel, Helmut [1997], Unversöhnlichkeit und Demokratie, in: Heitmeyer, Wilhelm (Hg.), Was hält die Gesellschaft zusammen? Bundesrepublik Deutschland: Auf dem Weg von der Konsens- zur Konfliktgesellschaft, Bd. 2, FaM, S. 425 – 444.
- Dünne, Jörg/Günzel, Stephan (Hg.) [2006], Raumtheorie. Grundagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften, FaM.
- Duso, Giuseppe [2006], Die moderne politische Repräsentation. Entstehung und Krise des Begriffs, Berlin.
- Dux, Günter (Hg.) [1974], Sachlichkeit. Festschrift zum achtzigsten Geburtstag von Helmut Plessner, Opladen.
- Dzudzek, Iris (Hg.) [2012], Diskurs und Hegemonie. Gesellschaftskritische Perspektiven, Bielefeld.
- Easton, David [A:1979], A Systems Analysis of Political Life, 2. Aufl., Chicago.
- Ebeling, Martin [2014], Wenn der Spaten sich zurückbiegt. Mouffes Wittgensteinianische Analyse radikalen Dissenses und darüber hinaus, in: Zeitschrift für Politische Theorie, 2 (5. JG), S. 234 – 252.

- Eden, Tania [1999], *Lebenswelt und Sprache. Eine Studie zu Husserl, Quine und Wittgenstein*, München.
- Edwards, Gemma [2014], *Social Movements and Protest*, New York.
- Egner, David [2008], *Die Ordnung des Handelns. Eine Untersuchung zur Phänomenologie und Dynamik des Politischen*, Würzburg.
- Eisfeld, Rainer [1972], *Pluralismus zwischen Liberalismus und Sozialismus*, Stuttgart u. a.
- Eisenstadt, Shmuel [1998], *Die Antinomien der Moderne. Die jakobinischen Grundzüge der Moderne und des Fundamentalismus. Heterodoxien, Utopismus und Jakobinismus in der Konstitution fundamentalistischer Bewegungen*, FaM.
- Eisenstadt, Shmuel [2005], *Die politische Theorie auf der Suche nach dem Politischen*, in: Ders., *Paradoxien der Demokratie/Die politische Theorie auf der Suche nach dem Politischen*, FaM, S. 137 – 247.
- Elliker, Florian [2013], *Demokratie in Grenzen. Zur diskursiven Strukturierung gesellschaftlicher Zugehörigkeit*, Wiesbaden.
- Esposito, Roberto [CUW:2004a], *Communitas. Ursprung und Wege der Gemeinschaft*, Zürich/Berlin.
- Esposito, Roberto [ISN:2004b], *Immunitas. Schutz und Negation des Lebens*, Zürich/Berlin 2004.
- Esposito, Roberto [VUB:2010], *Vom Unpolitischen zur Biopolitik*, in: Bedorf, Thomas/Röttgers, Kurt (Hg.), *Das Politische und die Politik*, Berlin, S. 89 – 101.
- Etzioni, Amitai [1995], *Die Entdeckung des Gemeinwesens. Ansprüche, Verantwortlichkeiten und das Programm des Kommunitarismus*, Stuttgart.
- Etzioni, Amitai [1997], *Die Verantwortungsgesellschaft. Individualismus und Moral in der heutigen Demokratie*, FaM.
- Etzioni, Amitai [2009], *Die aktive Gesellschaft. Eine Theorie gesellschaftlicher und politischer Prozesse*, 2. Aufl., Wiesbaden.
- Eyers, Tom [2012], *Lacan and the Concept of the »Real«*, New York.
- Falkenhayner, Nicole et al. (Hg.) [2015], *Rethinking Order. Idioms of Stability and Destabilization*, Bielefeld.
- Fehige, Christoph [1997], *Rawls und Präferenzen*, in: *Philosophische Gesellschaft Bad Homburg/Hinsch, Wilfried (Hg.), Zur Idee des politischen Liberalismus. John Rawls in der Diskussion*, FaM, S. 304 – 379.
- Fetscher, Iring [WKD:1984], *Wieviel Konsens gehört zur Demokratie?*, in: Guggenberger, Bernd/Offe, Claus (Hg.), *An den Grenzen der Mehrheitsdemokratie. Politik und Soziologie der Mehrheitsregel*, Opladen, S. 196 – 206.
- Feustel, Robert (Hg.) [2010], *Zwischen Sprachspiel und Methode. Perspektiven der Diskursanalyse*, Bielefeld.
- Figal, Günter [1996], *Der Sinn des Verstehens. Beiträge zur hermeneutischen Philosophie*, Stuttgart.
- Figal, Günter [2006], *Gegenständlichkeit. Das Hermeneutische und die Philosophie*, Tübingen.
- Figal, Günter [2009], *Verstehensfragen. Studien zur phänomenologisch-hermeneutischen Philosophie*, Tübingen.
- Figal, Günter [2015], *Unscheinbarkeit. Der Raum der Phänomenologie*, Tübingen.

- Finlayson, James Gordon (Hg.) [2011], *Habermas and Rawls. Disputing the political*, New York u.a.
- Fishkin, James S. [2009], *When the people speak. Deliberative democracy and public consultation*, Oxford u.a.
- Flynn, Bernard [2013], *Lefort as Phenomenologist of the Political*, in: Plot, Martin (Hg.), *Claude Lefort. Thinker of the Political*, New York, S. 23 – 33.
- Forst, Rainer [1999], *Die Rechtfertigung der Gerechtigkeit. Rawls' Politischer Liberalismus und Habermas' Diskurstheorie in der Diskussion*, in: Brunkhorst, Hauke/ Niesen, Peter (Hg.), *Das Recht der Republik*, FaM, S. 105 – 168.
- Foucault, Michel [1991], *Die Ordnung des Diskurses*, FaM.
- Foucault, Michel [2002], *Archäologie des Wissens*, FaM.
- Fraenkel, Ernst [DoB:1990] *Fraenkel, Ernst, Die ordnungspolitische Bedeutung der Verbände im demokratischen Rechtsstaat*, in: Ders., *Deutschland und die westlichen Demokratien*, erw., 2, Aufl., FaM, S. 277 – 296.
- Fraenkel, Ernst [DöM:1990] *Demokratie und öffentliche Meinung*, in: Ebd., S. 232 – 258.
- Fraenkel, Ernst [DwD:1990] *Deutschland und die westlichen Demokratien*, in: Ebd., S. 48 – 67.
- Fraenkel, Ernst [HVP:1990] *Historische Vorbelastungen des deutschen Parlamentarismus*, in: Ebd., S. 23 – 47.
- Fraenkel, Ernst [MGM:1990] *Möglichkeiten und Grenzen politischer Mitarbeit der Bürger in einer modernen parlamentarischen Demokratie*, in: Ebd., S. 261 – 276.
- Fraenkel, Ernst [PaS:1990] *Der Pluralismus als Strukturelement der freiheitlich-rechtsstaatlichen Demokratie*, in: Ebd., S. 297 – 325.
- Fraenkel, Ernst [PöM:1990] *Parlament und öffentliche Meinung*, in: Ebd., S. 204 – 231.
- Fraenkel, Ernst [RPK:1990] *Die repräsentative und plebiszitäre Komponente im demokratischen Verfassungsstaat*, in: Ebd., S. 153 – 203.
- Fraenkel, Ernst [SmD:1990] *Strukturanalyse der modernen Demokratie*, in: Ebd., S. 326 – 359.
- Fraenkel, Ernst [SDÜ:1990] *Strukturdefekte der Demokratie und deren Überwindung*, in: Ebd., S. 68 – 94.
- Fraenkel, Ernst [UBP:1990] *Ursprung und politische Bedeutung der Parlamentsverdrossenheit*, in: Ebd., S. 137 – 150.
- Frankenberg, Günter [2003], *Autorität und Integration. Zur Grammatik von Recht und Verfassung*, FaM.
- Freeman, Samuel Richard (Hg.) [2003], *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge.
- Friedman, Marilyn [2000], *John Rawls and the Political Coercion of Unreasonable People*, in: Davion, Victoria/Wolf, Clark (Hg.), *The Idea of Political Liberalism. Essays on Rawls*, Oxford u.a., S. 16 – 33.
- Frings, Cornelia [2010], *Soziales Vertrauen. Eine Integration der soziologischen und der ökonomischen Vertrauensatheorie*, Wiesbaden.
- Fuchs, Dieter [PTS:2010], *Die politische Theorie der Systemanalyse: David Easton*, in: Brodocz, André/Schaal, Gary S. (Hg.), *Politische Theorien der Gegenwart*, 3. Aufl., Opladen, S. 341 – 365.

- Fuchs, Dieter/Roller, Edeltraut [2008], Die Konzeptionalisierung der Qualität von Demokratie. Eine kritische Diskussion aktueller Ansätze, in: Brodocz, André/Llanque, Marcus/Schaal, Gary S. (Hg.), *Bedrohungen der Demokratie*, Wiesbaden, S. 77 – 96.
- Fuchs-Goldschmidt, Inga [2008], *Konsens als normatives Prinzip der Demokratie. Zur Kritik der deliberativen Theorie der Demokratie*, Wiesbaden.
- Fuhse, Jan [TPS:2005], *Theorien des politischen Systems*. David Easton und Niklas Luhmann. Eine Einführung, Wiesbaden.
- Fukuyama, Francis [1992], *Das Ende der Geschichte. Wo stehen wir?*, München.
- Fynsk, Christopher [1991], Foreword. Experiences of Finitude, in: Nancy, Jean-Luc, *The Inoperative Community*, Minneapolis, S. VII – XXXV.
- Gabler, Andrea [2009], Antizipierte Autonomie. Zur Theorie und Praxis der Gruppe »Socialisme ou Barbarie« (1949 – 1967), Hannover.
- Gabriel, Oscar W./Westle, Bettina (Hg.) [2009], *Politische Kultur. Eine Einführung*, Baden-Baden.
- Gadamer, Hans-Georg [1990], *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Hermeneutik Bd. 1, 6. Aufl., Tübingen.
- Gander, Hans-Helmuth [2001], *Selbstverständnis und Lebenswelt. Grundzüge einer phänomenologischen Hermeneutik im Ausgang von Husserl und Heidegger*, FaM.
- Gander, Hans-Helmuth [2009] (Hg.), *Menschenrechte. Philosophische und juristische Positionen*, Freiburg (i. Br.).
- Gauchet, Marcel [TAW:1990], Tocqueville, Amerika und wir. Über die Entstehung der demokratischen Gesellschaften, in: Rödel, Ulrich (Hg.), *Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie*, FaM, S. 123 – 206.
- Gauchet, Marcel [TE:1990], Die totalitäre Erfahrung und das Denken des Politischen, in: Rödel, Ulrich (Hg.), *Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie*, FaM, S. 207 – 238.
- Gauchet, Marcel [2007a/2007b/2010], *L'Avènement de la démocratie*, 3 Bände [La Révolution moderne/La crise du libéralisme/A l'épreuve des totalitarismes, 1914–1974], Paris.
- Gebhardt, Jürgen [2013], Das religiös-kulturelle Dispositiv der modernen Politik, in: Vorländer, Hans (Hg.), *Demokratie und Transzendenz. Die Begründung politischer Ordnungen*, Bielefeld, S. 41 – 80.
- Gebhardt, Jürgen/Plé, Bernhard (Hg.) [2010], *Symbole und politische Ordnungen*, Berlin.
- Geenens, Ralf [LuC:2013], Lefort und Clastres. Einheit und Teilung, in: Wagner, Andreas (Hg.), *Am leeren Ort der Macht. Das Staats- und Politikverständnis Claude Leforts*, Baden-Baden, S. 49 – 66.
- Geißler, Rainer [2014], *Die Sozialstruktur Deutschlands*, 7., grundlegend überarb. Aufl., Wiesbaden.
- Gertenbach, Lars et al. [TdG:2010], *Theorien der Gemeinschaft zur Einführung*, Hamburg.
- Geuss, Raymond [2001], *History and Illusion in Politics*, Cambridge.
- Giddens, Anthony [1997], *Jenseits von links und rechts. Die Zukunft radikaler Demokratie*, FaM.
- Giddens, Anthony [1999], *Der dritte Weg*, FaM.

- Giddens, Anthony [2004], Die Frage der sozialen Ungleichheit, FaM.
- Gniazdowski, Andrzej [2006], Die Phänomenologie als transzendente Theorie des Politischen, in: Lohmar, Dieter/Fonfara, Dirk, Interdisziplinäre Perspektiven der Phänomenologie. Neue Felder der Kooperation: Cognitive Science, Neurowissenschaften, Psychologie, Soziologie, Politikwissenschaft und Religionswissenschaft, S. 108 – 125, Dordrecht.
- Goldstein, Jürgen [2006], Moralische Geometrie. Grenzen des Gerechtigkeitsparadigmas von John Rawls, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 54:4, S. 511 – 528.
- Gondek, Hans-Dieter/Hofmann, Roger/Lohmann, Hans-Martin (Hg.) [2001], Jacques Lacan. Wege zu seinem Denken, Stuttgart.
- Goodin, Robert E. [2008], Innovating democracy. Democratic theory and practice after the deliberative turn, Oxford u.a.
- Goonewardena, Kanishka/Kipfer, Stefan/Milgrom, Richard/Schmid, Christian (Hg.) [2008], Space, Difference, Everyday Life. Reading Henri Lefèbvre, New York.
- Gottschalk-Mazouz, Niels [2000], Diskursethik. Theorien, Entwicklungen, Perspektiven, Berlin.
- Green, Marcus E. (Hg.) [2011], Rethinking Gramsci, London u.a.
- Greshoff, Rainer (Hg.) [2008], Verstehen und erklären. Sozial- und kulturwissenschaftliche Perspektiven, München u.a.
- Greve, Jens [2009], Jürgen Habermas. Eine Einführung, Konstanz.
- Gunnell, John G. [2013], The Reconstitution of Political Theory. David Easton, Behavioralism, and the Long Road to System, Journal of the History of the Behavioral Sciences, 49:2, S. 190 – 210.
- Günther, Klaus [2006], Politik des Kompromisses. Dissensmanagement in pluralistischen Demokratien, Wiesbaden.
- Habermas, Jürgen [D:2009], Diskursethik. Notizen zu einem Begründungsprogramm, in: Ders., PT III, Diskursethik, FaM, S. 31 – 115.
- Habermas, Jürgen [DdR:2009], Der demokratische Rechtsstaat – eine paradoxe Verbindung widersprüchlicher Prinzipien?, in: Ders., PT IV, Politische Theorie, FaM, S. 154 – 175.
- Habermas, Jürgen [DnM:2009], Drei normative Modelle der Demokratie, in: Ders., PT IV, Politische Theorie, FaM, S. 70 – 86.
- Habermas, Jürgen [DSvU:2009], Das Sprachspiel verantwortlicher Urheberschaft und das Problem der Willensfreiheit. Wie läßt sich der epistemische Dualismus mit einem ontologischen Monismus versöhnen?, in: PT V, Vernunftkritik, FaM, S. 271 – 341.
- Habermas, Jürgen [DuG:2009], Diskursethik und Gesellschaftstheorie. Ein Interview mit T. Hviid Nielsen, in: Ders., PT Band III, Diskursethik, FaM, S. 141 – 178.
- Habermas, Jürgen [E I:2009], Einleitung, in: Ders., PT I, Sprachtheoretische Grundlegung der Soziologie, FaM, S. 9 – 28.
- Habermas, Jürgen [E II:2009], Einleitung, in: Ders., PT II, Rationalitäts- und Sprachtheorie, FaM, S. 9 – 28.
- Habermas, Jürgen [E III:2009], Einleitung, in: Ders., PT III, Diskursethik, FaM, S. 9 – 30.
- Habermas, Jürgen [E IV:2009], Einleitung, in: Ders., PT IV, Politische Theorie, FaM, S. 9 – 34.
- Habermas, Jürgen [E V:2009], Einleitung, in: Ders., PT V, Vernunftkritik, FaM, S. 9 – 32.

- Habermas, Jürgen [EBkH:2009], Erläuterungen zum Begriff des kommunikativen Handelns, in: Ders., PT I, Sprachtheoretische Grundlegung der Soziologie, FaM, S. 157 – 197.
- Habermas, Jürgen [EgB :2009], Eine genealogische Betrachtung zum kognitiven Gehalt der Moral, in: Ders., PT III, Diskursethik, FaM, S. 302 – 359.
- Habermas, Jürgen [EzD:2009], Erläuterungen zur Diskursethik, in: Ders., PT III, Diskursethik, FaM, S. 179 – 301.
- Habermas, Jürgen [FuG:1998], Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats, FaM.
- Habermas, Jürgen [HdD:2009], Hat die Demokratie noch eine epistemische Dimension? Empirische Forschung und normative Theorie, in: Ders., PT IV, Politische Theorie, FaM, S. 87 – 139.
- Habermas, Jürgen [HdK:2009], Hat die Konstitutionalisierung des Völkerrechts noch eine Chance?, in: Ders., PT IV, Politische Theorie, FaM, S. 313 – 401.
- Habermas, Jürgen [HSIL:2009], Handlungen, Sprechakte, sprachlich vermittelte Interaktionen und Lebenswelt, in: Ders., PT I, Sprachtheoretische Grundlegung der Soziologie, FaM, S. 197 – 243.
- Habermas, Jürgen [IV:2009], Individuierung durch Vergesellschaftung. Zu George Herbert Meads Theorie der Subjektivität, in: Ders., PT I, Sprachtheoretische Grundlegung der Soziologie, FaM, S. 243 – 302.
- Habermas, Jürgen [KG:2009], Kulturelle Gleichbehandlung – und die Grenzen des Postmodernen Liberalismus, in: Ders., PT IV, Politische Theorie, FaM, S. 209 – 258.
- Habermas, Jürgen [KhdV:2009], Kommunikatives Handeln und dezentralisierte Vernunft, in: Ders., PT II, Rationalitäts- und Sprachtheorie, FaM, S. 146 – 207.
- Habermas, Jürgen [RdV:2009], Rationalität der Verständigung. Sprechakttheoretische Erläuterungen zum Begriff der kommunikativen Rationalität, in: Ders., PT II, Rationalitäts- und Sprachtheorie, FaM, S. 105 – 145.
- Habermas, Jürgen [RidÖ:2009], Religion in der Öffentlichkeit, in: Ders., PT IV, Politische Theorie, FaM, S. 259 – 297.
- Habermas, Jürgen [RnsW: 2009], Realismus nach der sprachpragmatischen Wende, in: Ders., PT II, Rationalitäts- und Sprachtheorie, FaM, S. 316 – 374.
- Habermas, Jürgen [RvW:2009], Richtigkeit versus Wahrheit. Zum Sinn der Sollgeltung moralischer Urteile und Normen, in: Ders., PT III, Diskursethik, FaM, S. 382 – 434.
- Habermas, Jürgen [Sunl:1990], Staatsbürgerschaft und nationale Identität, in: Ders., Faktizität und Geltung, FaM, S. 632 – 660.
- Habermas, Jürgen [THE:2009], Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu?, in: Ders., PT III, Diskursethik, FaM, S. 116 – 140.
- Habermas, Jürgen [TkH:1988], Theorie des kommunikativen Handelns, 2 Bd., FaM.
- Habermas, Jürgen [ÜdiZ:2009], Über den internen Zusammenhang von Rechtsstaat und Demokratie, in: Ders., PT IV, Politische Theorie, FaM, S. 140 – 153.
- Habermas, Jürgen [VaV:2009], Volkssouveränität als Verfahren, in: Ders., PT IV, Politische Theorie, FaM, S. 35 – 69.
- Habermas, Jürgen [VdW:2009], Von den Weltbildern zur Lebenswelt, in: Ders., PT V, Vernunftkritik, FaM, S. 203 – 270.

- Habermas, Jürgen [VGdR:2005], Vropolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaats?, in: Ders./Josph Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung, Über Vernunft und Religion*, hg. und mit Vorwort von Florian Schuller, Schriftenreihe BpB (Band 536), Bonn, S. 15 – 37.
- Habermas, Jürgen [VsGS:2009], Vorlesungen zu einer sprachtheoretischen Grundlegung der Soziologie, in: Ders., PT I. Sprachtheoretische Grundlegung der Soziologie, FaM, S. 29 – 156.
- Habermas, Jürgen [WuR:2009], Wahrheit und Rechtfertigung. Zu Richard Rortys pragmatischer Wende, in: Ders., PT II, Rationalitäts- und Sprachtheorie, FaM, S. 270 – 315.
- Habermas, Jürgen [ZKB:2009], Zur Kritik der Bedeutungstheorie, in: Ders., PT II, Rationalitäts- und Sprachtheorie, FaM, S. 70 – 104.
- Habermas, Jürgen [ZVvN:2009], Zum Verhältnis von Nation, Rechtsstaat und Demokratie, in: Ders., PT IV, Politische Theorie, FaM, S. 176 – 208.
- Habermas, Jürgen [1968], Erkenntnis und Interesse, in: Ders., *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, FaM.
- Habermas, Jürgen [1985], *Die Neue Unübersichtlichkeit*, Kleine Politische Schriften V, FaM.
- Habermas, Jürgen [1996a], Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus, 10. Aufl., FaM.
- Habermas, Jürgen [1996b], *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, mit einem Vorwort zur Neuauflage 1990, unveränd. Nachdr., 5. Aufl., FaM.
- Habermas, Jürgen [1997], Versöhnung durch öffentlichen Vernunftgebrauch, in: *Philosophische Gesellschaft Bad Homburg/Hinsch, Wilfried (Hg.), Zur Idee des politischen Liberalismus. John Rawls in der Diskussion*, FaM, S. 169 – 196.
- Habermas, Jürgen [2013], *Im Sog der Technokratie*, Kleine Politische Schriften XII, Berlin.
- Habermas, Jürgen et al. [1969], *Student und Politik. Eine soziologische Untersuchung zum politischen Bewußtsein Frankfurter Studenten*, 3. Aufl., Neuwied am Rhein/Berlin, S. 13 – 55.
- Halbig, Christoph/Henning, Tim (Hg.) [2012], *Die neue Kritik der instrumentellen Vernunft. Texte aus der analytischen Debatte um instrumentelle Rationalität*, Berlin.
- Hardt, Michael/Negri, Antonio [2003], *Empire. Die neue Weltordnung*, FaM u.a.
- Hardt, Michael/Negri, Antonio [2004], *Multitude. Krieg und Demokratie im Empire*, FaM.
- Hardt, Michael/Negri, Antonio [2010], *Common Wealth. Das Ende des Eigentums*, FaM.,
- Hardt, Michael/Negri, Antonio [2013], *Demokratie! Wofür wir kämpfen*, FaM/New York.
- Hardt, Michael/Negri, Antonio [2018], *Assembly. Die neue demokratische Ordnung*, FaM.
- Hart, H. L. A. [2006], Rawls über Freiheit und ihren Vorrang, in: Höffe, Otfried (Hrsg.), *John Rawls, Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Berlin, S. 117 – 148.
- Hartmann, Jürgen [1997], *Wozu politische Theorie? Eine kritische Einführung für Studierende und Lehrende der Politikwissenschaft*, Opladen.
- Hättich, Manfred [FaO:1988], *Freiheit als Ordnung. Band 1. Gefährdete Demokratie*, München.

- Hättich, Manfred [1969], *Grundbegriffe der Politikwissenschaft*, Darmstadt.
- Hättich, Manfred [1991], *Begriffe und Formen der Demokratie*, 2. vollst. überarb. Aufl., Mainz/München.
- Haus, Michael [KEA:2003], *Kommunitarismus. Einführung und Analyse*, Wiesbaden.
- Häusler, Alexander (Hg.) [2016], *Die Alternative für Deutschland. Programmatik, Entwicklung und politische Verortung*, Wiesbaden.
- Häusler, Alexander [2018] (Hg.), *Völkisch-autoritärer Populismus. Der Rechtsruck in Deutschland und die AfD*, Hamburg.
- Hegewisch, Niels [2016], *Verwaltung und Gewaltenteilung im Vormärz. Ein ideengeschichtlicher Beitrag zu einer aktuellen politikwissenschaftlichen Problematik*, Baden-Baden.
- Heidbrink, Ludger (Hg.) [2006], *Verantwortung in der Zivilgesellschaft. Zur Konjunktur eines widersprüchlichen Prinzips*, FaM.
- Heidegger, Martin [1994], *Die Zeit des Weltbildes*, in: Ders., *Holzwege*, 7. Aufl., FaM, S. 75 – 113.
- Heidegger, Martin [2001], *Sein und Zeit*, 18. Aufl., Tübingen.
- Heim, Tino (Hg.) [2017], *Pegida als Spiegel und Projektionsfläche. Wechselwirkungen und Abgrenzungen zwischen Pegida, Politik, Medien, Zivilgesellschaft und Sozialwissenschaften*, Wiesbaden.
- Held, Klaus [2010], *Phänomenologie der politischen Welt*, FaM u.a.
- Hellmann, Kai-Uwe/Schmalz-Bruns, Rainer (Hg.) [2002], *Theorie der Politik. Niklas Luhmanns politische Soziologie*, FaM.
- Henkel, Michael/Lembke, Oliver W. (Hg.) [2013], *Praxis und Politik. Michael Oakeshott im Dialog*, Tübingen.
- Henning, Tim [2009], *Person sein und Geschichten erzählen. Eine Studie über personale Autonomie und narrative Gründe*, Berlin/New York.
- Henrich, Daniel C. [2007], *Zwischen Bewusstseinsphilosophie und Naturalismus. Zu den metaphysischen Implikationen der Diskursethik von Jürgen Habermas*, Bielefeld.
- Herbst, Tobias [2012], *Die These der einzig richtigen Entscheidung. Überlegungen zu ihrer Überzeugungskraft insbesondere in den Theorien von Ronald Dworkin und Jürgen Habermas*, in: *Juristenzeitung*, 67:18, S. 891 – 900.
- Hermann, Michael [2011], *Konkordanz in der Krise. Ideen für eine Revitalisierung*, Zürich.
- Herr, Sebastian [2013], *Mythos und kollektive Selbstdeutung. Das »Wirtschaftswunder« als transzendentes Fundament früher bundesrepublikanischer Ordnungskonstruktion*, in: Patzelt, Werner J. (Hg.), *Die Machbarkeit politischer Ordnung. Transzendenz und Konstruktion*, Bielefeld, S. 127 – 155.
- Hershovitz, Scott [2000], *A Mere Modus Vivendi?*, in: Davion, Victoria/Wolf, Clark (Hg.), *The Idea of a Political Liberalism. Essays on Rawls*, Oxford u.a., S. 221 – 230.
- Hesse, Heidrun [1987], *Angst vor Widersprüchen. Hinweise auf die Schattenseiten eines Projekts*, in: Danielzyk, Rainer/Volz, Fritz Rüdiger (Hg.), *Vernunft der Moderne? Zu Habermas' Theorie des kommunikativen Handelns*, 2. Aufl., Münster, S. 118 – 123.
- Hessel, Stéphane [2013], *Empört Euch!* 22. Aufl., Berlin.

- Hetzel, Andreas/Quadflieg, Dirk/Salaverría, Heidi (Hg.) [2011], *Alterität und Anerkennung*, Baden-Baden.
- Hetzel, Andreas/Weymans, Wim [NU:2013], *Negativer Universalismus*. Lefort und Habermas über die Quellen der Legitimität in demokratischen Gesellschaften, in: Wagner, Andreas (Hg.), *Am leeren Ort der Macht. Das Staats- und Politikverständnis Claude Leforts*, Baden-Baden, S. 117 – 142.
- Hewlett, Nick [2010], Badiou, Balibar, Rancière. *Re-thinking Emancipation*, 2.Aufl., London/New York.
- Hidalgo, Oliver [2014], *Die Antinomien der Demokratie*, FaM/New York.
- Hilb, Claudia [2013], *Claude Lefort as Reader of Leo Strauss*, in: Plot, Martin (Hg.), *Claude Lefort. Thinker of the Political*, New York, S. 71 – 86.
- Hinsch, Wilfried [1997], *Politischer Konsens in einer streitbaren Welt*, in: Philosophische Gesellschaft Bad Homburg/Hinsch, Wilfried (Hg.), *Zur Idee des politischen Liberalismus. John Rawls in der Diskussion*, FaM, S. 9 – 38.
- Hirsch, Michael [2010], *Der symbolische Primat des Politischen und seine Kritik*, in: Bendorf, Thomas/Röttgers, Kurt (Hg.), *Das Politische und die Politik*, Berlin, S. 335 – 363.
- Hobbes, Thomas [1996], *Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates*, FaM. [Original von 1651]
- Höffe, Otfried (Hg.) [2006], *John Rawls. Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Reihe Klassiker auslegen Bd. 15, 2. Aufl., Berlin.
- Höffe, Otfried [2015] (Hg.), *John Rawls. Politischer Liberalismus*, Reihe Klassiker auslegen, Bd. 49, Berlin.
- Hölzing, Philipp [2014], *Republikanismus. Geschichte und Theorie*, Stuttgart.
- Honneth, Axel [1993], *Einleitung*, in: Ders. (Hg.), *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, FaM, S. 7 – 17.
- Honneth, Axel, [2003], *Von der zerstörerischen Kraft des Dritten. Gadamer und die Intersubjektivitätslehre Heideggers*, in: Ders., *Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität*, FaM, S. 49 – 70.
- Honneth, Axel, [2010], *Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie*, Berlin.
- Honneth, Axel [2012], *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, 7. Aufl., FaM.
- Honneth, Axel/Joas, Hans (Hg.) [2002], *Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas' »Theorie des kommunikativen Handelns«*, 3., erw. u. akt. Aufl., FaM.
- Horkheimer, Max [2007], *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, Nachdruck, FaM.
- Horster, Detlef (Hg.) [2013], *Niklas Luhmann. Soziale Systeme*, Klassiker Auslegen Bd. 45, Berlin.
- Howard, Dick [1998], *Laudatio an Claude Lefort zur Verleihung des Hannah-Arendt-Preises*. [<https://www.boell-bremen.de/dateien/db094e413ccc26f82aa6.doc>; *letzter Zugriff* 22.03.20]
- Howard, Dick [2010], *The Primacy of the Political. Thought from the Greeks to the French and American Revolutions*, New York.
- Howard, Dick [2013], *Claude Lefort: A Political Biography*, in: Plot, Martin (Hg.), *Claude Lefort. Thinker of the Political*, New York, S. 15 – 22.
- Howarth, David/Norval, Aletta/Stavrakakis, Yannis (Hg.) [2002], *Discourse Theory and Political Analysis*, Manchester.

- Hummel, Konrad [2015], *Demokratie in den Städten. Neuvermessung der Bürgerbeteiligung – Stadtentwicklung und Konversion*, Baden-Baden.
- Husserl, Edmund [2012], *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, hg. von Elisabeth Ströker, Hamburg.
- Iser, Matthias/Strecker, David [2010], *Jürgen Habermas zur Einführung*, Hamburg.
- Jäger, Martin/Baltes-Schmitt, Marion [2003], *Jürgen Habermas. Einführung in die Theorie der Gesellschaft*, Wiesbaden.
- Jaeggi, Rahel [2005], *Entfremdung. Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems*, FaM.
- Jessen, Ralph/Reichardt, Sven/Klein, Ansgar (Hg.) [2004], *Zivilgesellschaft als Geschichte. Studien zum 19. und 20. Jahrhundert*, Wiesbaden.
- Joas, Hans [2002], *Die unglückliche Ehe von Hermeneutik und Funktionalismus*, in: Honneth, Axel/Joas, Hans (Hg.), *Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas' »Theorie des kommunikativen Handelns«*, 3., erw. u. akt. Aufl., FaM, S. 144 – 176.
- Joas, Hans [2015], *Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte*, Berlin.
- Joisten, Karen [2003], *Philosophie der Heimat – Heimat der Philosophie*, Berlin.
- Jones, Matthew [2014], Chantal Mouffe's Agonistic Project. Passions and Participation, in: *parallax*, 20:2, S. 14 – 30.
- Jörke, Dirk [2011], *Bürgerbeteiligung in der Postdemokratie*, in: *ApuZ* 1–2, S. 13 – 18.
- Jörke, Dirk/Selk, Veith (Hg.) [2017], *Theorien des Populismus zur Einführung*, Hamburg.
- Jung, Matthias [2001], *Hermeneutik zur Einführung*, Hamburg.
- Junge, Matthias/Kron, Thomas (Hg.) [2014], *Zygmunt Bauman. Soziologie zwischen Postmoderne, Ethik und Gegenwartsdiagnose*, 3., erw. Aufl., Wiesbaden.
- Kaiser, Andreas [KRD:2007], *Der Kommunitarismus und seine Rezeption in Deutschland*, Göttingen.
- Kajewski, Marie-Christine [2014], *Wahrheit und Demokratie. Eine Zeitdiagnose der Postdemokratie*, Baden-Baden.
- Kant, Immanuel [1964], *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, in: Ders., *Werke in zwölf Bänden*. Bd. XI. *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 1*, hg. v. Wilhelm Weischedel, FaM, S. 125 – 172. [Original von 1793]
- Kantorowicz, Ernst [1957], *The King's Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology*, London.
- Kauffmann, Clemens [SUR:2000], *Strauss und Rawls. Das philosophische Dilemma der Politik*, Baden-Baden.
- Keller Hirsch, Alexander [2013], *The promise of the unforgiven. Violence, power and paradox in Arendt*, in: *Philosophy Social Criticism*, 39:1, S. 45 – 61.
- Kersting, Wolfgang [TSG:2000a], *Theorien der sozialen Gerechtigkeit*, Stuttgart/Weimar.
- Kersting, Wolfgang [1994], *Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags*, Darmstadt.

- Kersting, Wolfgang [2000b], Demokratie und Globalisierung, in: Ders., Politik und Recht. Abhandlungen zur politischen Philosophie der Gegenwart und zur neuzeitlichen Rechtsphilosophie, Weilerswist, S. 186 – 210.
- Kersting, Wolfgang [2008] (Hg.), Thomas Hobbes. Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates, 2., bearb. Aufl., Berlin.
- Kersting, Wolfgang [2009], Thomas Hobbes zur Einführung, 4. akt. Aufl., Hamburg.
- Kettner, Matthias [2002], The Disappearance of Discourse Ethics in Habermas's Between Facts and Norms, in: Schomberg, René von/Baynes, Kenneth (Hg.), Discourse and Democracy. Essays on Habermas' s Between Facts and Norms, New York, S. 201 – 218.
- Kirchner, Andreas [2012], Dynamik der Geschlossenheit. Eine Theoriefigur der späten Moderne und ihre Einfaltung bei Hans Blumenberg, Wiesbaden.
- Kneuer, Marianne/Masala, Carlo (Hg.) [2015], Solidarität. Politikwissenschaftliche Zugänge zu einem vielschichtigen Begriff, Baden-Baden.
- Kohler, Georg [2013], Basiskonsens und Willensnation. Die Kontingenz des Unverfügbaren und das Modell der Schweiz, in: Vorländer, Hans (Hg.), Demokratie und Transzendenz. Die Begründung politischer Ordnungen, Bielefeld, S. 121 – 142.
- Kolbe, Sebastian [2013], Mitbestimmung und Demokratieprinzip, Tübingen.
- Köppl, Stefan (Hg.) [2012], Konkordanzdemokratie. Ein Demokratietyp der Vergangenheit? Baden-Baden.
- Kramme, Rüdiger [1989], Helmuth Plessner und Carl Schmitt, Eine historische Fallstudie zum Verhältnis von Anthropologie und Politik in der deutschen Philosophie der zwanziger Jahre, Berlin.
- Krause, Ralf/Rölli, Marc [2010], Mikropolitik. Eine Einführung in die politische Philosophie von Gilles Deleuze und Félix Guattari, Wien.
- Kremendahl, Hans [PID:1977], Pluralismustheorie in Deutschland. Entstehung, Kritik, Perspektiven, Leverkusen.
- Kunstmann, Wilfried [1987], Verständigungsprozesse und Lebenswelt. Einige kritische Anmerkungen zur »Theorie des kommunikativen Handelns« von J. Habermas, in: Danielzyk, Rainer/Volz, Fritz Rüdiger (Hg.), Vernunft der Moderne? Zu Habermas' Theorie des kommunikativen Handelns, 2. Aufl., Münster, S. 31 – 41.
- Laborde, Cécile/Maynor, John (Hg.) [2008], Republicanism and political theory, Malden.
- Laclau, Ernesto [1976], Zur Eigenart des Politischen. Zur Poulantzas-Miliband-Kontroverse, in: Poulantzas, Nicos/Miliband, Ralph, Kontroverse über den kapitalistischen Staat, mit einem Beitrag von Ernesto Laclau, Berlin, S. 52 – 79.
- Laclau, Ernesto [2007], On Populist Reason, London/New York 2007.
- Laclau, Ernesto [2010], Emanzipation und Differenz, unveränderter Nachdruck, Wien.
- Laclau, Ernesto [2014], The future of radical democracy, in Tønder, Lars/Thomassen, Lasse (Hg.), Radical democracy. Politics between abundance and lack, Manchester/New York, S. 256 – 262.
- Laclau, Ernesto/Mouffe, Chantal [HD:2012], Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus, 4., durchges. Aufl., Wien.
- Lacoue-Labarthe, Philippe [1990], Die Fiktion des Politischen. Heidegger, die Kunst und die Politik, Stuttgart.

- Lacoue-Labarthe, Philippe/Nancy, Jean-Luc [1997], *Retreating the Political*, hg. v. Simon Sparks, London/New York.
- Ladwig-Winters, Simone [2009], Ernst Fraenkel. Ein politisches Leben, FaM.
- Landwehr, Claudia/Schmalz-Bruns, Rainer (Hg.) [2014], *Deliberative Demokratie in der Diskussion. Herausforderungen, Bewährungsproben, Kritik*, Baden-Baden.
- Latour, Bruno [2014], *Existenzweisen. Eine Anthropologie der Modernen*, Berlin.
- Lauth, Hans-Joachim [2004], *Demokratie und Demokratiemessung. Eine konzeptionelle Grundlegung für den interkulturellen Bereich*, Wiesbaden.
- Lauth, Hans-Joachim [2010], *Demokratietypen auf dem Prüfstand. Zur Reichweite von Lijpharts Mehrheits- und Konsensusdemokratie in der Vergleichenden Politikwissenschaft*, in: Schrenk, Klemens H./Soldner, Markus (Hg.), *Analyse demokratischer Regierungssysteme*, Wiesbaden, S. 47 – 60.
- Lefebvre, Henri [1947], *Critique de la vie quotidienne*, Paris.
- Lefebvre, Henri [1961], *Critique de la vie quotidienne II. Fondements d'une sociologie de la quotidienneté*, Paris.
- Lefebvre, Henri [1974/75/75], *Kritik des Alltagslebens. Grundrisse einer Soziologie der Alltäglichkeit*, Band I – III, München.
- Lefebvre, Henri [1981], *Critique de la vie quotidienne III. De la modernité au modernisme. Pour une métaphilosophie du quotidien*, Paris.
- Lefebvre, Henri [1996a], *The Production of Space*, Oxford. [Original von 1974]
- Lefebvre, Henri [1996b], *Writings on Cities*, hg. von Eleonore Kofman und Elizabeth Lebas, Oxford/Malden.
- Lefebvre, Henri [2009], *State, Space, World. Selected Essays*, hg. von Neil Brenner und Stuart Elden, Minneapolis.
- Lefort, Claude [DnU:2008], *Die Neue Unordnung*, in: Ders., *Die Breche. Essays zum Mai 68*, Wien, S. 37 – 75.
- Lefort, Claude [FD:1990], *Die Frage der Demokratie*, in: Rödel, Ulrich (Hg.), *Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie*, FaM, S. 281 – 297.
- Lefort, Claude [FEF:1988], *From Equality to Freedom. Fragments of an Interpretation of Democracy in America*, in: Ders., *Democracy and Political Theory*, übersetzt von David Macey, Cambridge, S. 183 – 209.
- Lefort, Claude [HR:1988], *Human Rights and the Welfare State*, in: Ebd., S. 21 – 44.
- Lefort, Claude [MP:1990], *Menschenrechte und Politik*, in: Rödel, Ulrich (Hg.), *Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie*, FaM, S. 239 – 280.
- Lefort, Claude [R:2008], *Relektüre. Über den Mai 68*, in: Ders., *Die Breche. Essays zum Mai 68*, Wien, S. 77 – 92.
- Lefort, Claude [TP:1999], *Fortdauer des Theologisch-Politischen?*, Wien.
- Lefort, Claude [V:1990], *Vorwort zu Éléments d'une critique de la bureaucratie*, in: Rödel, Ulrich (Hg.), *Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie*, FaM, S. 30 – 53.
- Lefort, Claude [1978], *L'échange et la lutte des hommes*, in: Ders., *Les formes de l'histoire. Essais d'anthropologie politique*, S. 21 – 45, Paris.
- Lefort, Claude [1986], *Le travail de l'œuvre Machiavel*, 2. Aufl., Paris.
- Lefort, Claude [1988], *Democracy and Political Theory*, Oxford.
- Lefort, Claude [1992], *Écrire à l'épreuve du politique*, Paris.

- Lefort, Claude [1994], *L'impensé de l'Union de la gauche*, in: Ders., *L'invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire*, 2. Aufl., Paris, S. 129 – 158.
- Lefort, Claude [2007], »Démocratie et représentation«, in: Ders., *Le temps présent. Écrits 1945 -2005*, Paris, S. 611 – 624.
- Lefort, Claude/Gauchet, Marcel [ÜdD:1990], *Über die Demokratie. Das Politische und die Instituierung des Gesellschaftlichen*, in: Rödel, Ulrich (Hg.), *Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie*, FaM, S. 89 -122.
- Leghissa, Giovanni/Staudigl Michael (Hg.) [2007], *Lebenswelt und Politik. Perspektiven der Phänomenologie nach Husserl*, Würzburg.
- Lembcke, Oliver W./Ritzi, Claudia/Schaal, Gary S. (Hg.) [2012], *Zeitgenössische Demokratietheorie*, Bd. 1: *Normative Demokratietheorien*, Wiesbaden. [Weitere Bände im Erscheinen]
- Lembcke, Oliver W./Weber, Florian (Hg.) [2010]. *Emmanuel Joseph Sieyès: Was ist der Dritte Stand? Ausgewählte politische Schriften*, Berlin.
- Lemos, Noah [2004], *Common Sense. A Contemporary Defense*, Cambridge u.a.
- Levin, David Michael [1991], *Visions of Narcissism. Intersubjectivity and the Reversals of Reflection*, in: Dillon, M.C. (Hg.), *Merleau-Ponty vivant*, Albany, S. 47 – 90.
- Levinas, Emmanuel [2007], *Bilderverbot und »Menschenrechte«*, in: Ders., *Verletzlichkeit und Frieden. Schriften über die Politik und das Politische*, Zürich/Berlin, S. 115 – 123.
- Lieber, Tobias [DVfG:2007], *Diskursive Vernunft und formelle Gerechtigkeit. Zu Demokratie, Gewaltenteilung und Rechtsanwendung in der Rechtstheorie von Jürgen Habermas*, Tübingen.
- Lijphart, Arend [1999], *Patterns of Democracy. Government Forms and Performance in Thirty-Six Countries*, Yale.
- Lijphart, Arend [2012], *Patterns of Democracy. Government Forms and Performance in Thirty-Six Countries*. 2. Aufl., Yale.
- Lindemann, Gesa [2005], *Der methodologische Ansatz der reflexiven Anthropologie Helmut Plessners*, in: Gamm, Gerhard/Gutmann, Mathias/Manzei, Alexandra (Hg.), *Zwischen Anthropologie und Gesellschaftstheorie. Zur Renaissance Helmut Plessners im Kontext der modernen Lebenswissenschaften*, Bielefeld, S. 83 – 98.
- Llanque, Marcus [2008], *Das genealogische Verhältnis der konstitutionellen Demokratie zur kosmopolitischen Menschenrechtsidee*, in: Brodacz, André/Llanque/Schaal, Gary S. (Hg.), *Bedrohungen der Demokratie*, Wiesbaden, S. 311 – 333
- Llanque, Marcus [2011], *Populus und Multitude. Das Problem von Mitgliedschaft und Zugehörigkeit in der Genealogie der Demokratietheorie*, in: Bluhm, Harald/Fischer, Karsten/Llanque, Marcus (Hg.), *Ideenpolitik. Geschichtliche Konstellationen und gegenwärtige Konflikte*, Berlin, S. 19 – 38.
- Lösch, Bettina [2005], *Deliberative Politik. Moderne Konzeptionen von Öffentlichkeit, Demokratie und politischer Partizipation*, Münster.
- Luckmann, Thomas [1980], *Lebenswelt und Gesellschaft. Grundstrukturen und geschichtliche Wandlungen*, Paderborn u.a.
- Luckmann, Thomas [2007], *Lebenswelt, Identität und Gesellschaft. Schriften zur Wissens- und Protozoziologie*, Konstanz.
- Luhmann, Niklas [2000], *Die Politik der Gesellschaft*, FaM.

- Luhmann, Niklas [2006], *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Nachdruck, FaM.
- Lumsden, Simon [2005], Reason and the restlessness of the speculative: Jean-Luc Nancy's reading of Hegel, in: *Critical Horizons*, 6:1, S. 205 – 224.
- Lynch, Marc [2014], *The Arab uprisings explained. New contentious politics in the Middle East*, New York.
- Lyotard, Jean-Francois [1977], *Das Patchwork der Minderheiten*, Berlin.
- Lyotard, Jean-Francois [1994], Sensus communis, das Subjekt im Entstehen, in: Vogl, Joseph (Hg.), *Positionen zu einer Philosophie des Politischen*, FaM, S. 223 – 250.
- Maiolino, Angelo [2013], Die Willensnation Schweiz im Spannungsfeld konkurrierender Transzendenzbezüge, in: Vorländer, Hans (Hg.), *Demokratie und Transzendenz. Die Begründung politischer Ordnungen*, Bielefeld, S. 449 – 472.
- Maiolino, Angelo [2014], *Politische Kultur in Zeiten des Neoliberalismus. Eine Hegemonieanalyse*, Bielefeld.
- Malowitz, Klaudia [FG:2007], *Freiheit in Gemeinschaft. Selbstverwirklichung und Selbstregierung in der politischen Philosophie des Kommunitarismus*, Hamburg/Münster.
- Manchin, Amanda [2014], Mouffe, Merleau-Ponty and Others. The View from Somewhere? in: *parallax*, 20:2, S. 73 – 87.
- Machart, Oliver [DpD:2010a], *Die politische Differenz. Zum Denken des Politischen bei Nancy, Lefort, Badiou, Laclau und Agamben*, Berlin.
- Machart, Oliver [DuO:2013a], *Das unmögliche Objekt. Eine postfundamentalistische Theorie der Gesellschaft*, Berlin.
- Machart, Oliver [EdG:2007], Eine demokratische Gegenhegemonie. Zur neo-gramscianischen Demokratietheorie bei Laclau und Mouffe, in: Buckel, Sonja/Fischer-Lescano, Andreas (Hg.), *Hegemonie gepanzert mit Zwang. Zivilgesellschaft und Politik im Staatsverständnis Antonio Gramscis*, Baden-Baden, S. 105 – 120.
- Machart, Oliver [2005], *Neu Beginnen. Hannah Arendt, die Revolution und die Globalisierung*, Wien.
- Machart, Oliver [2010b], Claude Lefort: Demokratie und die doppelte Teilung der Gesellschaft, in: Bröckling, Ulrich/Feustel, Robert (Hg.), *Das politische Denken. Zeitgenössische Positionen*, Bielefeld, S. 19 – 32.
- Machart, Oliver [2010c], Politische Theorie als Erste Philosophie. Warum der ontologischen Differenz die politische Differenz zugrunde liegt, in: Bedorf, Thomas/Röttgers, Kurt (Hg.), *Das Politische und die Politik*, Berlin, S. 143 – 158.
- Machart, Oliver [2013b], Die Bresche: Leforts Konzept »wilder Demokratie« im Vergleich zu Abensours »rebellierender« und Mouffes »radikaler Demokratie«, in: Wagner, Andreas (Hg.), *Am leeren Ort der Macht. Das Staats- und Politikverständnis Claude Leforts*, Baden-Baden, S. 213 – 232.
- Machart, Oliver [2013c], *Die Prekarisierungsgesellschaft. Prekäre Proteste, Politik und Ökonomie im Zeichen der Prekarisierung*, Bielefeld.
- Machart, Oliver [2017a], *Liberaler Antipopulismus. Ein Ausdruck von Postpolitik*, in: APuZ 44–45/2017.
- Machart, Oliver [2017b] (Hg.), *Ordnungen des Politischen. Einsätze und Wirkungen der Hegemonietheorie Ernesto Laclaus*, Wiesbaden.

- de Marneffe, Peter [1997], Rawls' Konzeption des öffentlichen Vernunftgebrauchs, Philosophische Gesellschaft Bad Homburg/Hinsch, Wilfried (Hg.) Zur Idee des politischen Liberalismus. John Rawls in der Diskussion, FaM, S. 142 – 168.
- Martinon, Jean-Paul [2015], Im-mundus or Nancy's Globalising-World-Formation, in: Dejanovic, Sanja (Hg.), Nancy and the Political, Edinburgh, S. 219 – 244.
- Marxsen, Christian [GuM:2011], Geltung und Macht. Jürgen Habermas' Theorie von Recht, Staat und Demokratie, München.
- Massing, Peter/Breit, Gotthard (Hg.) [2006], Demokratie-Theorien. Von der Antike bis zu Gegenwart, Schriftenreihe der BpB, Band 424, 2. Aufl., Bonn.
- Massing, Peter [IUK:1979], Interesse und Konsensus. Zur Rekonstruktion und Begründung normativ-kritischer Elemente neopluralistischer Demokratietheorie, Opladen.
- Massing, Peter [EF:2006], Ernst Fraenkel, in: Massing, Peter/Breit, Gotthard (Hg.), Demokratie-Theorien. Von der Antike bis zur Gegenwart, Bonn, S. 214 – 222.
- Maus, Ingeborg [2011a], Die Folgen politologischer Inkompetenz in Rechts- und Verfassungsfragen für das Verständnis rechtsstaatlicher und demokratischer Prinzipien im Kontraktualismus des 17. und 18. Jahrhunderts, in: Über Volkssouveränität. Elemente einer Demokratietheorie, Berlin, S. 292 – 358.
- Maus, Ingeborg [2011b], Freiheitsrechte und Volkssouveränität. Zu Jürgen Habermas' Rekonstruktion des Systems der Rechte, in: Ebd., Berlin, S. 212 – 276.
- Maus, Ingeborg [2011c], Über Volkssouveränität. Elemente einer Demokratietheorie, Berlin.
- McCabe, David [2010], Modus Vivendi Liberalism. Theory and Practice, Cambridge u.a.
- McCarthy, Thomas [2002], Komplexität und Demokratie – die Versuchung der Systemtheorie, in: Honneth, Axel/Joas, Hans (Hg.), Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas' »Theorie des kommunikativen Handelns«, 3., erw. u. akt. Aufl., FaM, S. 177 – 215.
- Meiners, Johannes [2015], Rechtsnormen und Rationalität, Zum Problem der Rechtsgeltung bei Hans Kelsen, Jürgen Habermas und Niklas Luhmann, Berlin.
- Meints-Stender, Waltraud [2009], Politische Urteilskraft oder wie die Menschen sich im Handeln und Denken orientieren eine Studie zur politischen Urteilskraft im Denken Hannah Arendts, Oldenburg.
- Merkel, Wolfgang [2011], Volksabstimmungen: Illusion und Realität, in: APuZ 44–45, S. 47 – 55.
- Merkel, Wolfgang [2015], Demokratie und Krise. Zum schwierigen Verhältnis von Theorie und Empirie, Wiesbaden.
- Merleau-Ponty, Maurice [2007a], Bergson im Werden, in: Ders., Zeichen, hg. von Christian Bermes, Hamburg, S. 265 – 279.
- Merleau-Ponty, Maurice [2007b], Das indirekte Sprechen und die Stimmen des Schweigens, in: Ebd., S. 53 – 116.
- Meyer, Thomas [1999], Sozialdemokratie und Kommunitarismus. Impulse für die politische Erneuerung, in: Alemann, Ulrich von/Heinze, Rolf G./Wehrhöfer, Ulrich (Hg.), Bürgergesellschaft und Gemeinwohl, Opladen, S. 25 – 46.
- Meyer, Thomas [2009], Was ist Demokratie? Eine diskursive Einführung, Wiesbaden.

- Meyer-Hansen, Ralf [2013], *Apostaten der Natur. Die Differenzanthropologie Helmuth Plessners als Herausforderung für die theologische Rede vom Menschen*, Tübingen.
- Michelsen, Danny/Walter, Franz [2013], *Unpolitische Demokratie. Zur Krise der Repräsentation*, Berlin.
- Mihai, Mihaela [2014], *Theorizing Agonistic Emotions*, in: *parallax*, 20:2, S. 31 – 48.
- Militzer, Stefan [MpW:2013], *Meinungsfreiheit und politischer Widerstand. Claude Leforts Menschenrechtskonzeption als Beitrag zu einer Ontologie der Demokratie*, in: Wagner, Andreas (Hg.), *Am leeren Ort der Macht. Das Staats- und Politikverständnis Claude Leforts*, Baden-Baden, S. 167 – 187.
- Miller, Eugene F. [DEPT:1971], *David Easton's Political Theory*, in: *Political Science Reviewer*, 1:1, S. 184 – 235.
- Mills, Claudia [2000], »Not a Mere Modus Vivendi«. *The Bases for Allegiance to the Just State*, in: Davion, Victoria/Wolf, Clark (Hg.), *The Idea of a Political Liberalism. Essays on Rawls*, Oxford, S. 190 – 203.
- Möller, Kolja [2015], *Formwandel der Verfassung. Die postdemokratische Verfasstheit des Transnationalen*, Bielefeld.
- Möllers, Christoph [2005], *Gewaltengliederung. Legitimation und Dogmatik im nationalen und internationalen Rechtsvergleich*, Tübingen.
- Morin, Marie-Eve [2015], »We Must Become What We Are«. *Jean-Luc Nancy's Ontology as Ethos and Praxis*, in: Dejanovic, Sanja (Hg.), *Nancy and the Political*, Edinburgh, S. 21 – 42.
- Mörschel, Tobias/Efler, Michael (Hg.) [2013], *Direkte Demokratie auf Bundesebene. Ausgestaltung direktdemokratischer Verfahren im deutschen Regierungssystem*, Baden-Baden.
- Mörschel, Tobias/Krell, Christian (Hg.) [2012], *Demokratie in Deutschland: Zustand, Herausforderungen, Perspektiven*, Wiesbaden.
- Mouffe, Chantal, [Ag:2014], *Agonistik. Die Welt politisch denken*, Berlin.
- Mouffe, Chantal [AL:1993], *American Liberalism and its Communitarian Critics*, in: Dies., *The Return of the Political*, London/New York, S. 23 – 40.
- Mouffe, Chantal [AM:2000], *For an Agonistic Model of Democracy*, in: Dies., *The Democratic Paradox*, London/New York, S. 80 – 107.
- Mouffe, Chantal [CS:2000], *Carl Schmitt and the Paradox of Liberal Democracy*, in: Ebd., S. 36 – 59.
- Mouffe, Chantal [DC:1993], *Democratic Citizenship and the Political Community*, in: Dies., *The Return of the Political*, London/New York, S. 60 – 73.
- Mouffe, Chantal [DP:2000] *Introduction: The Democratic Paradox*, in: Dies., *The Democratic Paradox*, London/New York, S. 1 – 16.
- Mouffe, Chantal [DPTP:2000], *Democracy, Power and 'The Politics'*, in: Ebd., S. 17 – 35.
- Mouffe, Chantal [EOD:2000], *Conclusion: The Ethics of Democracy*, in: Ebd., S. 129 – 140.
- Mouffe, Chantal [FAP:1993], *Introduction: For an Agonistic Pluralism*, in: Dies., *The Return of the Political*, London/New York, S. 1 – 8.
- Mouffe, Chantal [FC:1993], *Feminism, Citizenship and Radical Democratic Politics*, in: Ebd., S. 74 – 89.
- Mouffe, Chantal [LD:1993], *On the Articulation between Liberalism und Democracy*, in: Ebd., S. 102 – 116.

- Mouffe, Chantal [PLL:1993], Politics and the Limits of Liberalism, in: Ebd., S. 135 – 154.
- Mouffe, Chantal [PMD:1993], Pluralism and Modern Democracy. Around Carl Schmitt, in: Ebd., S. 117 – 134.
- Mouffe, Chantal [RD:1993], Radical Democracy: Modern or Postmodern? in: Ebd., S. 9 – 22.
- Mouffe, Chantal [RPP:1993], Rawls: Political Philosophy without Politics, in: Ebd., S. 41 – 59.
- Mouffe, Chantal [PWA:2000], A Politics without Adversary? in: Dies., The Democratic Paradox, London/New York, S. 108 – 128.
- Mouffe, Chantal [ÜP:2007], Über das Politische. Wider die kosmopolitische Illusion, FaM.
- Mouffe, Chantal [W:2000], Wittgenstein, Political Theory and Democracy, in: Dies., The Democratic Paradox, London/New York, S. 60 – 79.
- Mouffe, Chantal [1979], Gramsci and Marxist Theory, London/Boston.
- Mouffe, Chantal [1992] (Hg.), Dimensions of Radical Democracy: Pluralism, Citizenship, Community, London.
- Mouffe, Chantal [1999] (Hg.), The Challenge of Carl Schmitt, London/New York.
- Mouffe, Chantal [2005], On the Political. New York.
- Moyn, Samuel [2013], Claude Lefort, Political Anthropology, and Symbolic Division, in: Plot, Martin (Hg.), Claude Lefort. Thinker of the Political, New York, S. 51 – 70.
- Müller, Jan-Werner [2013], Das demokratische Zeitalter. Eine politische Ideengeschichte Europas im 20. Jahrhundert, Berlin.
- Müller-Doohm, Stefan [2014], Jürgen Habermas. Eine Biographie, Berlin.
- Münch, Richard [2010], Das Regime des Pluralismus. Zivilgesellschaft im Kontext der Globalisierung, FaM u.a.
- Münch, Ursula/Hornig, Eike-Christian/Kranenpohl, Uwe (Hg.) [2014], Direkte Demokratie. Analysen im internationalen Vergleich, Baden-Baden.
- Münkler, Herfried [2001], Thomas Hobbes, FaM/New York.
- Münz-Koenen, Inge [2015], Konstruktion des Nirgendwo. Die Diskursivität des Utopischen bei Bloch, Adorno, Habermas, Berlin.
- Nagel, Melanie [2016], Polarisierung im politischen Diskurs. Eine Netzwerkanalyse zum Konflikt um »Stuttgart 21«, Wiesbaden.
- Nancy, Jean-Luc [DgE:1994], Das gemeinsame Erscheinen. Von der Existenz des »Kommunismus« zur Gemeinschaftlichkeit der »Existenz«, in: Vogl, Joseph (Hg.), Gemeinschaften. Positionen zu einer Philosophie des Politischen, FaM, S. 167 – 204.
- Nancy, Jean-Luc [DhG:2007], Die herausgeforderte Gemeinschaft, Zürich/Berlin.
- Nancy, Jean-Luc [DsdW:2014], Der Sinn der Welt, Zürich/Berlin.
- Nancy, Jean-Luc [DSD:2003], Die Schöpfung als Denaturierung: Metaphysische Technologie, in: Ders., Die Erschaffung der Welt oder Die Globalisierung, Zürich, S. 89 – 114.
- Nancy, Jean-Luc [DUG:1988], Die undarstellbare Gemeinschaft, Stuttgart.
- Nancy, Jean-Luc [ENS:2003], Ex nihilo summum (Über die Souveränität), in: Ders., Die Erschaffung der Welt oder Die Globalisierung, Zürich 2003, S. 123 – 145.
- Nancy, Jean-Luc [EUD:2008], Endliche und unendliche Demokratie, in: Ders., Wahrheit der Demokratie, Wien, S. 73 – 102.

- Nancy, Jean-Luc [MS:2014], *Die Mit-Teilung der Stimmen*, Zürich.
- Nancy, Jean-Luc [SPS:2012], *singulär plural sein*, in: Ders., *singuläre plural sein*, durchgesehene Neuauflage, Zürich, S. 13 – 147.
- Nancy, Jean-Luc [ÜdS:2003], *Über die Schöpfung*, in: Ders., *Die Erschaffung der Welt oder Die Globalisierung*, Zürich, S. 57 – 88.
- Nancy, Jean-Luc [UEO:2003], *Urbi et Orbi*, in: Ders., *Die Erschaffung der Welt oder Die Globalisierung*, Zürich, S. 11 – 55.
- Nancy, Jean-Luc [WD:2008], *Wahrheit der Demokratie*, in: Ders., *Wahrheit der Demokratie*, Wien, S. 11 – 70.
- Nancy, Jean-Luc [1996], *Être singulier pluriel*, Paris.
- Nancy, Jean-Luc [1999], *Kant's System of Pleasure*, in: Pli, 8, *Philosophies of Nature*, S. 149 – 163.
- Nancy, Jean-Luc [2006], *Am Grund der Bilder*, Zürich/Berlin.
- Nancy, Jean-Luc [2007a], *Corpus*, Zürich/Berlin.
- Nancy, Jean-Luc [2007b], *The Discourse of the Syncope*. Logodaedalus, Stanford.
- Nancy, Jean-Luc [2008], *Dekonstruktion des Christentums*, Zürich/Berlin.
- Nancy, Jean-Luc [2009], *Finite and Infinite Democracy*, in: Agamben, Giorgio et al., *Democracy in what state?*, New York/Chichester, S. 58 – 75.
- Nancy, Jean-Luc [2011], *Hegel. Die spekulative Anmerkung. Die Unruhe des Negativen*, Zürich.
- Nancy, Jean-Luc [2012a], *Das Mit-sein des Da-seins*, in: ders., SPS, S. 149 – 168.
- Nancy, Jean-Luc [2012b], *Begrenzte und unendliche Demokratie*, in: Agamben, Giorgio et al., *Demokratie? Eine Debatte*, Berlin, S. 72 – 98.
- Nancy, Jean-Luc [2014], *Das nackte Denken*, Zürich/Berlin.
- Nancy, Jean-Luc [2015], *Demokratie und Gemeinschaft*. Im Gespräch mit Peter Engelmann, Wien.
- Nancy, Jean-Luc [2016a], *Die Erfahrung der Freiheit*, Zürich/Berlin.
- Nancy, Jean-Luc [2016b], *Die verleugnete Gemeinschaft*, Zürich/Berlin.
- Nancy, Jean-Luc [2017], *Banalität Heideggers*, Zürich/Berlin.
- Narr, Wolf-Dieter [TS:1976], *Theoriebegriffe + Systemtheorie*. Einführung in die moderne politische Theorie, Band 1, 4. Aufl., Stuttgart u. a.
- Nassehi, Armin [2015], *Die letzte Stunde der Wahrheit*. Warum rechts und links keine Alternativen mehr sind, Hamburg.
- Nehring, Robert [2010], *Kritik des Common Sense*. Gesunder Menschenverstand, reflektierende Urteilskraft und Gemein Sinn. Der Sensus communis bei Kant, Berlin.
- Neidhardt, Friedhelm [2013], *Bedingungen und Formen »gütlichen Einvernehmens«*, in: *Berliner Journal für Soziologie*, 23:3-4, S. 417 – 439.
- Neves, Marcelo/Voigt, Rüdiger (Hg.) [2007], *Die Staaten der Weltgesellschaft*. Niklas Luhmanns Staatsverständnis, Baden-Baden.
- Niederberger, Andreas [2007a], *Kontingenz und Vernunft*. Grundlagen einer Theorie kommunikativen Handelns im Anschluss an Habermas und Merleau-Ponty, Freiburg/München.
- Niederberger, Andreas [2007b] (Hg.), *Politische Philosophie und Dekonstruktion*. Beiträge zur politischen Theorie im Anschluss an Jacques Derrida, Bielefeld.

- Niekrenz, Yvonne [GaM:2011], Gemeinschaft als Metapher. Das Imaginäre als Ordnungsschema, in: Junge, Matthias (Hg.), Metaphern und Gesellschaft, Wiesbaden, S. 15 – 29.
- Niesen, Peter [2007], Politische Theorie als Demokratiewissenschaft, in: Buchstein, Hubertus/Göhler, Gerhard (Hg.), Politische Theorie und Politikwissenschaft, Wiesbaden, S. 126 – 155.
- Niquet, Marcel (Hg.) [2001], Diskursethik. Grundlegungen und Anwendungen, Würzburg.
- Nonhoff, Martin [2006], Politischer Diskurs und Hegemonie. Das Projekt »Soziale Marktwirtschaft«, Bielefeld.
- Nonhoff, Martin [2008], Die ökonomische Bedrohung politischer Selbstbestimmung. Zum Verhältnis von Demokratie und Wohlfahrtsstaat, in: Brodocz, André/Llanque, Marcus/Schaal, Gary S. (Hg.), Bedrohungen der Demokratie, Wiesbaden, S. 287 – 308.
- Norval, Aletta [2007], Aversive Democracy. Inheritance and Originality in the Democratic Tradition, Cambridge.
- Noueihed, Lin/Warren, Alex [2012], The battle for the Arab spring. Revolution, counter-revolution and the making of a new era, New Haven u.a.
- Oakeshott, Micheal [1966], Rationalismus in der Politik, Berlin/Neuwied.
- Oakeshott, Micheal [1975], On Human Conduct. Oxford.
- Oberreuter, Heinrich [2012], Republikanische Demokratie. Der Verfassungsstaat im Wandel, Baden-Baden.
- Ohr, Roberto (Hg.) [2000], Das große Spiel. Die Situationisten zwischen Politik und Kunst, Hamburg.
- Olesen, Thomas [2015], Global Injustice, Symbols and Social Movements, New York.
- Ooyen, Robert Christian van [2014], Rechts- und Verfassungspolitologie bei Ernst Fraenkel und Otto Kirchheimer. Kritik und Rezeption des Rechtspositivismus von Hans Kelsen und der politischen »Freund-Feind-Theologie« von Carl Schmitt, FaM.
- Ooyen, Robert Christian van/Möllers, Martin H.W. (Hg.) [2009], (Doppel-)Staat und Gruppeninteressen. Pluralismus – Parlamentarismus – Schmitt-Kritik bei Ernst Fraenkel, Baden-Baden.
- Oppelland, Torsten (Hg.) [2015], Das deutsche Wahlrecht im Spannungsfeld von demokratischer Legitimität und politischer Funktionalität, Berlin.
- Opratko, Benjamin [2014], Hegemonie. Politische Theorie nach Antonio Gramsci, 2., überarb. Aufl., Münster.
- Osterhammel, Jürgen [2010], Die Verwandlung der Welt. Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts, 5. durchges. Aufl., München.
- Ott, Michaela [2005], Gilles Deleuze zur Einführung, Hamburg.
- Ottmann, Henning [2006], Liberale, republikanische, deliberative Demokratie, in: SYNTHESES PHILOSOPHICA, 42:2, S. 315 – 325.
- Palaver, Wolfgang/Oberprantacher, Andreas/Regensburger, Dietmar (Hg.) [2011], Politische Philosophie versus Politische Theologie? Die Frage der Gewalt im Spannungsfeld von Politik und Religion, Innsbruck.
- Palazzo, Guido [2002], Die Mitte der Demokratie. Über die Theorie deliberativer Demokratie von Jürgen Habermas, Baden-Baden.

- Papadopoulou, Theodora [2006], *Deliberative Demokratie und Diskurs. Eine Debatte zwischen Habermas und Rawls*, Dissertation, Tübingen. [Print on demand]
- Park, Hyok [2009], *Politik und Pluralität. Die Pluralität als das politische Phänomen bei Hannah Arendt*, Diss., Erlangen. [<https://d-nb.info/993672760/34>; letzter Zugriff 20.10.20]
- Partridge, Percy Herbert [1971], *Consent and Consensus*, London.
- Patzelt, Werner J. [TOK:2013], Transzendenz, politische Ordnung und beider Konstruktion, in: Ders. (Hg.), *Die Machbarkeit politischer Ordnung. Transzendenz und Konstitution*, Bielefeld, S. 9 – 42.
- Pedersen, Jørgen [2012], Justification and Application. The Revival of the Rawls–Habermas Debate, in: *Philosophy of the Social Sciences*, 42:3, S. 399 – 432.
- Peetz, Katharina [2010], Ferdinand Tönnies und Helmuth Plessner, in: Scherzberg, Lucia (Hg.), *Gemeinschaftskonzepte im 20. Jahrhundert zwischen Wissenschaft und Ideologie*, Münster, S. 21 – 54.
- Petersen, Wolfgang [1991], *Volonté générale und Volonté particulière. Konsens, Konflikt und Kompromiss in der Demokratie*, Köln.
- Philosophische Gesellschaft Bad Homburg/Hinsch, Wilfried (Hg.) [1997], *Zur Idee des politischen Liberalismus. John Rawls in der Diskussion*, FaM.
- Pickel, Susanne [2013], Politische Kultur, Systemvertrauen und Demokratiezufriedenheit. Wann fühlen sich die Bürger gut regiert? in: Korte, Karl-Rudolf/Grunden, Timo (Hg.), *Handbuch Regierungsforschung*. Wiesbaden, S. 161 – 174.
- Pickel, Gert/Pickel, Susanne [2006], *Politische Kultur- und Demokratieforschung. Grundbegriffe, Theorien, Methoden. Eine Einführung*, Wiesbaden.
- Plessner, Helmuth [GdG:1981], Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus, in: Ders., *Macht und menschliche Natur, Gesammelte Schriften Bd. V*, FaM.
- Plessner, Helmuth [MmN:1981], Macht und menschliche Natur. Ein Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht, in: Ders., *Macht und menschliche Natur, Gesammelte Schriften Bd. V*, FaM, S. 135 – 234.
- Plessner, Helmuth [1965], *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, 2. Aufl., um Vorwort, Nachtrag u. Reg. erw. Aufl., Berlin.
- Plot, Martin [2013a], Introduction, in: Ders. (Hg.), *Claude Lefort. Thinker of the Political*, New York, S. 1 – 12.
- Plot, Martin [2013b], The Advent of the Aesthetico-Political, in: Ebd., S. 218 – 238.
- Poirier, Nicolas [2011a], *L'ontologie politique de Castoriadis. Création et Institution*, Paris.
- Poirier, Nicolas [2011b], Quel projet politique contre la domination bureaucratique? Castoriadis et Lefort à Socialisme ou Barbarie (1949–1958), in: *Revue du Mauss*, 38:2, S. 185 – 196.
- Poirier, Nicolas [2015] (Hg.), *Cornelius Castoriadis Et Claude Lefort. L'expérience Démocratique*, Paris.
- Poulantzas, Nicos [1974], *Politische Macht und gesellschaftliche Klassen*, FaM.

- Poulantzas, Nicos [1976], Das Problem des kapitalistischen Staates, in: Poulantzas, Nicos/Miliband, Ralph, Kontroverse über den kapitalistischen Staat, mit einem Beitrag von Ernesto Laclau, Berlin, S. 10 – 24.
- Popper, Karl Raimund [2003], Die offene Gesellschaft und ihre Feinde, 2 Bd. [I: Der Zauber Platons; II: Falsche Propheten: Hegel, Marx und die Folgen], 8. Aufl., Tübingen.
- Racky, Michael [2005], Die Diskussion über Gewaltenteilung und Gewaltentrennung im Vormärz, FaM u.a.
- Raffoul, François [2015], The Event of Democracy, in: Dejanovic, Sanja (Hg.), Nancy and the Political, Edinburgh, S. 88 – 115.
- Rahm, Claudia [2005], Recht und Demokratie bei Jürgen Habermas und Ronald Dworkin, FaM u.a.
- Rancière, Jacques [1994], Die Namen der Geschichte. Versuch einer Poetik des Wissens, FaM.
- Rancière, Jacques [2005], Von der Aktualität des Kommunismus zu seiner Inaktualität, in: DemoPunk/Kritik und Praxis Berlin (Hg.), Inderminate! Kommunismus. Texte zur Ökonomie, Politik und Kultur, Münster, S. 23 – 30.
- Rancière, Jacques [2014], Das Unvernehmen. Politik und Philosophie, 5. Aufl., FaM.
- Rawls, John [PL:1997], Erwidern auf Habermas, in: Philosophische Gesellschaft Bad Homburg/Hinsch, Wilfried (Hg.), Zur Idee des politischen Liberalismus. John Rawls in der Diskussion, FaM, S. 196 – 262.
- Rawls, John [1979], Eine Theorie der Gerechtigkeit, FaM.
- Rawls, John [2003], Politischer Liberalismus, FaM.
- Reckwitz, Andreas [EKD:2006], Ernesto Laclau. Diskurse, Hegemonien, Antagonismen, in: Moebius, Stephan/Quadflieg, Dirk (Hg.), Kultur. Theorien der Gegenwart, 1. Aufl., Wiesbaden, S. 339 – 349.
- Rehg, William/Bohman, James [2002], Discourse and Democracy. The Formal and Informal Bases of Legitimacy on Between Facts and Norms, in: Schomberg, René von/Baynes, Kenneth (Hg.), Discourse and Democracy. Essays on Habermas' s Between Facts and Norms, New York, S. 31 – 60.
- Reitz, Tilman [2016], *Das zerstreute Gemeinwesen. Politische Semantik im Zeitalter der Gesellschaft*, Wiesbaden.
- Reese-Schäfer, Walter [K:2003], Kommunitarismus, 3., vollst. überarb. Aufl., FaM.
- Reese-Schäfer, Walter [1994], Was ist Kommunitarismus?, 2. Aufl., FaM/New York.
- Reese-Schäfer, Walter [2001], Jürgen Habermas, 3., vollst. überarb. Aufl., FaM.
- Restorff, Matthias [1997], Die politische Theorie von Jürgen Habermas, Marburg.
- Richir, Marc, [1987], Phénomènes, temps et êtres. Ontologie et phénoménologie, hg. v. Jérôme Millon, Grenoble.
- Richir, Marc [1988], Phénoménologie et institution symbolique, Phénomènes, temps et êtres II, hg. v. Jérôme Millon Grenoble.
- Richir, Marc [2001], Phänomenologische Meditationen. Zur Phänomenologie des Sprachlichen, Wien.
- Ricco, John Paul [2015], The Separated Gesture. Partaking in the Inoperative Praxis of the Already-Unmade, in: Dejanovic, Sanja (Hg.), Nancy and the Political, Edinburgh, S. 192 – 216.
- Ricœur, Paul [1974], Die Interpretation. Ein Versuch über Freud, FaM.

- Ricœur, Paul [1987], Erzählung, Metapher und Interpretationstheorie in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 84:2, S. 232 – 253.
- Rinderle, Peter [PV:1998], *Politische Vernunft. Ihre Struktur und Dynamik*, Freiburg (i. Br.)/München.
- Ringkamp, Daniela [2015], *Menschenrechte zwischen moralischer Begründung und politischer Verwirklichung. Eine Neubetrachtung der Adressierung von Menschenrechtspflichten*, Münster.
- Rodatz, Christoph/Smolarski, Pierre (Hg.) [2018], *Was ist Public Interest Design? Beiträge zur Gestaltung öffentlicher Interessen*, Bielefeld.
- Rödel, Ulrich/Frankenberger, Günter/Dubiel, Helmut [1989], *Die demokratische Frage*, FaM.
- Rölli, Marc [2018], Deleuze als Theoretiker der Macht, in: Felgenhauer, Karin/Bornmüller, Falk (Hg.), *Macht:Denken. Substantialistische und relationalistische Theorien – eine Kontroverse*, S. 193 – 210, Bielefeld.
- Rosanvallon, Pierre [DL:2010], *Demokratische Legitimität. Unparteilichkeit – Reflexivität – Nähe*, Hamburg.
- Rosanvallon, Pierre [2003], *Pour une histoire conceptuelle du politique. Leçon inaugurale au Collège de France faite le jeudi 28 mars 2002*, Paris.
- Rosanvallon, Pierre [2008], *Counter-Democracy. Politics in an Age of Distrust*, Cambridge u.a. [deutsch: *Die Gegen-Demokratie: Politik im Zeitalter des Misstrauens*, Hamburg 2017]
- Rosanvallon, Pierre [2013], *Die Gesellschaft der Gleichen*, Hamburg.
- Rosanvallon, Pierre [2016], *Die gute Regierung*, Hamburg.
- Rose, Uta-D. [2004], *Die Komplexität politischen Handelns. Die Liberalismus-Kommunitarismus-Debatte im Lichte des Denkens von Hannah Arendt*, Waldkirch.
- Rosenberg, Shawn W. (Hg.) [2008], *Deliberation, participation and democracy. Can the people govern?*, Nachdr., Basingstoke u.a.
- Ross, Alison [2015], *Image-Politics. Jean-Luc Nancy's Ontological Rehabilitation of the Image*, in: Dejanovic, Sanja (Hg.), *Nancy and the Political*, Edinburgh, S. 139 – 164.
- Roudinesco, Elisabeth [1999], Jacques Lacan. Bericht über ein Leben, *Geschichte eines Denksystems*, FaM.
- Ruitenbergh, Claudia [2010], *Conflict, Affect and the Political. On Disagreement as Democratic Capacity*, in: *Infactispax*, 4:1, S. 40 – 55.
- Rupp, Hans Karl/Noetzel, Thomas [1991], *Macht, Freiheit, Demokratie. Anfänge der westdeutschen Politikwissenschaft*, Marburg.
- Rzepka, Vincent/Straßenberger, Grit [2014], Für einen konfliktiven Liberalismus. Chantal Mouffes Verteidigung der liberalen Demokratie, in: *Zeitschrift für Politische Theorie*, 2 (5. JG), S. 217 – 233.
- Salzborn, Samuel (Hg.) [2009], *Politische Kulturforschung. Forschungsstand und Forschungsperspektiven*, FaM.
- Sandel, Micheal [1998], *Liberalism and the Limits of Justice*, 2. Aufl., Cambridge u.a.
- Schaal, Gary S. [2008], Responsivität – Selbsterstörerisches Ideal liberaler Demokratie?, in: Brodacz, André/Llanque/Schaal, Gary S. (Hg.), *Bedrohungen der Demokratie*, Wiesbaden, S. 351 – 369.

- Schaal, Gary S./Heidenreich, Felix (Hg.) [2016], Einführung in die Politischen Theorien der Moderne, 3., erw. und vollst. überarb. Aufl., Stuttgart.
- Schechter, Darrow [2013], Die Kritik der instrumentellen Vernunft von Weber bis Habermas, Baden-Baden.
- Schellshorn, Hans [2009], Entgrenzungen. Ein europäischer Beitrag zum philosophischen Diskurs über die Moderne, Weilerswist.
- Scheuerman, William E. [2002], Between Radicalism and Resignation. Democratic Theory in Habermas's Between Facts and Norms, in: Schomberg, René von/Baynes, Kenneth (Hg.), Discourse and Democracy. Essays on Habermas' s Between Facts and Norms, New York, S. 61 – 85.
- Scheulen, Hans [EuG:2008], Ereignis und Geschichtlichkeit – Mai 1968//2008. Claude Lefort zu Einführung, in: Lefort, Claude, Die Breche. Essays zum Mai 68, Wien, S. 7 – 34.
- Schlögl, Rudolf [2014], Anwesende und Abwesende. Grundriss für eine Gesellschaftsgeschichte der Frühen Neuzeit, Konstanz.
- Schmalz-Bruns, Rainer [1995], Reflexive Demokratie. Die demokratische Transformation moderner Politik, Baden-Baden.
- Schmelzle, Cord [2015], Politische Legitimität und zerfallene Staatlichkeit, FaM u.a.
- Schmid, Christian [2005], Stadt, Raum und Gesellschaft: Henri Lefébvres und die Theorie der Produktion des Raumes, Stuttgart.
- Schmid, Hans Bernhard/Schulte-Ostermann, Katinka/Psarros, Nikos (Hg.) [2008]: Concepts of sharedness. Essays on collective intentionality, FaM.
- Schmid, Hans Bernhard/Schweikard, David P. (Hg.) [2009], Kollektive Intentionalität. Eine Debatte über die Grundlagen des Sozialen, FaM.
- Schmidt, Manfred G. [2008a], Demokratietheorien. Eine Einführung, 4., überarb. und erw. Aufl., Wiesbaden.
- Schmidt, Manfred G. [2008b], Zur Leistungsfähigkeit von Demokratien – Befunde neuerer vergleichender Analysen, in: Brodacz, André/Llanque/Schaal, Gary S. (Hg.), Bedrohungen der Demokratie, Wiesbaden, S. 29 – 41.
- Schmidt, Thomas [2000], Die Idee des Sozialvertrags. Rationale Rechtfertigung in der politischen Philosophie, Paderborn.
- Schmidt am Busch, Hans-Christoph [2011], »Anerkennung« als Prinzip der Kritischen Theorie, Berlin u.a.
- Smith, Daniel W./Somers-Hall, Henry (Hg.) [2012], The Cambridge Companion to Deleuze, Cambridge.
- Smith, Jason E. [2015], »A Struggle between Two Infinities«. Jean-Luc Nancy on Marx' Revolution and Ours, in: Dejanovic, Sanja (Hg.), Nancy and the Political, Edinburgh, S. 272 – 289.
- Schmitt, Carl [1996], Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität, 7. Aufl., Berlin. [Original von 1922]
- Schmitt, Caroline/Vonderau, Asta (Hg.) [2014], Transnationalität und Öffentlichkeit. Interdisziplinäre Perspektiven, Bielefeld.
- Schnädelbach, Herbert [2002], Transformationen der Kritischen Theorie, in: Honneth, Axel/Joas, Hans (Hg.), Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas' »Theorie des kommunikativen Handelns«, 3., erw. u. akt. Aufl., FaM, S 15 – 34.

- Schneiderei, Nele [DGG:2010], *Die Dialektik von Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe einer kritischen Sozialphilosophie*, Berlin.
- Schnell, Alexander [2014], Transzendenz und Selbst bei Marc Richir, in: Staudigl, Michael/Sternad, Christian (Hg.), *Figuren der Transzendenz. Transformationen eines phänomenologischen Grundbegriffs*, Würzburg, S. 85 – 104.
- Schnell, Alexander [2017], Marc Richirs Phänomenologie der Raumkonstitution, in: Espinet, David/Keiling, Tobias/Mirkovic, Nikola (Hg.), *Raum erfahren. Epistemologische, ethische und ästhetische Zugänge*, Tübingen, S. 31 – 46.
- Schnell, Alexander [2021], *Die phänomenologische Metaphysik Marc Richirs.*, FaM.
- Schnell, Martin W. [1995], *Phänomenologie des Politischen*, München.
- Schössler, Martin [2014], *Demokratie modern denken. Die Entschlüsselung des modernen Gemeinwesens bei Alexis de Tocqueville*, Wiesbaden.
- Schottky, Richard [1995], *Untersuchungen zur Geschichte der staatsphilosophischen Vertragstheorie im 17. und 18. Jahrhundert. Hobbes – Locke – Rousseau – Fichte*, Amsterdam.
- Schulz, Daniel [2015], *Die Krise des Republikanismus*, Baden-Baden.
- Schulze Wessel, Julia/Volk, Christian/Salzbach, Samuel (Hg.) [2013], *Ambivalenzen der Ordnung. Der Staat im Denken Hannah Arendts*, Wiesbaden.
- Schumpeter, Joseph Alois [1987], *Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie*, 6. Aufl., Tübingen u.a.
- Schütt-Wetschky, Eberhard [IUS:1997], *Interessenverbände und Staat*, Darmstadt.
- Schütz, Alfred/Luckmann, Thomas [1994], *Strukturen der Lebenswelt*, 5. Aufl., FaM.
- Schwan, Alexander [1989], *Politische Philosophie im Denken Heideggers*, 2., erw. Aufl., Opladen.
- Schwarte, Ludger (Hg.) [2007], *Auszug aus dem Lager. Zur Überwindung des modernen Raumparadigmas in der politischen Philosophie*, Bielefeld.
- Scrubar, Ilja [2007a], Die Entdeckung des Alltags durch die Sozialwissenschaften. Alfred Schutz als Beispiel von Sinnsuche in einer sinnentleerten Zeit, in: Ders. (Hg.), *Phänomenologie und soziologische Theorie Aufsätze zur pragmatischen Lebenswelttheorie*, Wiesbaden, S. 63 – 70.
- Scrubar, Ilja [2007b], Ist die Lebenswelt ein harmloser Ort? Zur Genese und Bedeutung des Lebensweltbegriffs, in: Ebd., S. 13 – 33.
- Scrubar, Ilja [2007c], Ilja, »Phänomenologische Soziologie« als Theorie und Forschung, in: Ebd., S. 225 – 246.
- Searle, John R. [1995], *The construction of social reality*, London u.a.
- Searle, John R. [2012], *Wie wir die soziale Welt machen. Die Struktur der menschlichen Zivilisation*, Berlin.
- Sennett, Richard [2013], *Verfall und Ende des öffentlichen Lebens. Die Tyrannei der Intimität*, 2. Aufl., Berlin.
- Seubert, Sandra [2013], Die Frage des Politischen: Bürgerschaft und demokratische Praxis bei John Rawls, in: Becker, Michael (Hg.), *Politischer Liberalismus und wohlgeordnete Gesellschaften. John Rawls und der Verfassungsstaat*, Baden-Baden, S. 55 – 70.

- Siep, Ludwig [1997], Rawls' politische Theorie der Person, in: Philosophische Gesellschaft Bad Homburg/Hinsch, Wilfried (Hg.), Zur Idee des politischen Liberalismus. John Rawls in der Diskussion, FaM, S. 380 – 395.
- Sierra, Rosa [2013], Kulturelle Lebenswelt. Eine Studie des Lebensweltbegriffs in Anschluss an Jürgen Habermas, Alfred Schütz und Edmund Husserl, Würzburg.
- Simon, Rupert [2008], Die Begriffe des Politischen bei Carl Schmitt und Jacques Derrida, FaM u.a.
- Singer, Brian C. J. [2013], Democracy beyond the Political. Reconsidering the Social, in: Plot, Martin (Hg.), Claude Lefort. Thinker of the Political, New York, S. 186 – 202.
- Skinner, Quentin [2008], Freiheit und Pflicht. Thomas Hobbes' politische Theorie, FaM.
- Smith, Michael B. [2013], The Style Claude Lefort, in: Plot, Martin (Hg.), Claude Lefort. Thinker of the Political, New York, S. 107 – 113.
- Sparks, Simon [1997], Editors Preface, in: Lacoue-Labarthe, Philippe/Nancy, Jean-Luc, Retreating the Political, hg. v. Simon Sparks, London/New York, S. XIV – XXVIII.
- Spiegel, Irina [2011], Die Urteilskraft bei Hannah Arendt, Berlin.
- Spitta, Juliane [GJI:2013], Gemeinschaft jenseits von Identität? Über die paradoxe Renaissance einer politischen Idee, Bielefeld.
- Stäheli, Urs [DTH;1999], Die politische Theorie der Hegemonie. Ernesto Laclau und Chantal Mouffe, in: Brodacz, André/Schaal, Gary S. (Hg.), Politische Theorien der Gegenwart, Wiesbaden, S. 143 – 166.
- Stark, Christian [1994], Autopoiesis und Integration. Eine kritische Einführung in die Luhmannsche Systemtheorie, Hamburg.
- Staubmann, Helmut/Wenzel, Harald (Hg.) [2000], Talcott Parsons. Zur Aktualität eines Theorieprogramms, Innsbruck.
- Stavrakakis, Yannis [1999], Lacan and the Political, London/New York.
- Stavrakakis, Yannis [2007], The Lacanian Left, Edinburgh.
- Stavrakakis, Yannis [2014], Discourse Theory, Post-Hegemonic Critique and Chantal Mouffe's Politics of Passions, in: parallax, 20:2, S. 118 – 135.
- Stegmüller, Wolfgang [1996], Der sogenannte Zirkel des Verstehens, in: Ders. (Hg.), Das Problem der Induktion: Humes Herausforderung und moderne Antworten, Darmstadt, S. 63 – 88.
- Steinhoff, Uwe [2006], Kritik der kommunikativen Rationalität. Eine Darstellung und Kritik der kommunikationstheoretischen Philosophie von Jürgen Habermas und Karl-Otto Apel, Paderborn.
- Sterba, James P. [2000], Rawls and Religion, in: Davion, Victoria/Wolf, Clark (Hg.), The Idea of Political Liberalism. Essays on Rawls, Oxford u.a., S. 34 – 45.
- Stiekmann, Jan-Reinhard [2013], Rawls: Öffentliche Vernunft und Verfassungsgerichtsbarkeit, in: Becker, Michael (Hg.), Politischer Liberalismus und wohlgeordnete Gesellschaften. John Rawls und der Verfassungsstaat, Baden-Baden, S. 101 – 127.
- Straßenberger, Grit [2011], Konsens und Konflikt. Hannah Arendts Umdeutung des uomo virtuoso, in: Bluhm, Harald/Fischer, Karsten/Llanque, Marcus (Hg.), Ideenpolitik. Geschichtliche Konstellationen und gegenwärtige Konflikte, Berlin, S. 297 – 316.
- Straßenberger, Grit [2013], Autorität. Herrschaft ohne Zwang – Anerkennung ohne Deliberation, in: Berliner Journal für Soziologie, 23:3, S. 493 – 509.
- Straßenberger, Grit [2015], Hannah Arendt zur Einführung, Hamburg.

- Straßenberger, Grit/Münkler, Herfried [2007], Was das Fach zusammenhält. Die Bedeutung der Politischen Theorie und Ideengeschichte für die Politikwissenschaft, in: Buchstein, Hubertus/Göhler, Gerhard (Hg.), Politische Theorie und Politikwissenschaft, Wiesbaden, S. 45 – 79.
- Strecker, David [2009], Warum deliberative Demokratie?, in: Schaal, Gary S. (Hg.), Das Staatsverständnis von Jürgen Habermas, Baden-Baden, S. 59 – 80.
- Talmon, Jacob L. [2013], Die Ursprünge der totalitären Demokratie, Göttingen u.a. [Original von 1952]
- Tambakaki, Paulina [TAA:2014], The Tasks of Agonism and Agonism to the Task. Introducing »Chantal Mouffe: Agonism and the Politics of Passion«, in: parallax, 20:2, S. 1 – 13.
- Tamer, Georges/Röbbelen, Hanna/Lintl, Peter (Hg.) [2014], Arabischer Aufbruch. Interdisziplinäre Studien zur Einordnung eines zeitgeschichtlichen Phänomens, Baden-Baden.
- Tassis, Theofanis [2007], Cornelius Castoriadis. Disposition einer Philosophie, Dissertation, o.O. [FU Dissertationen Online: https://www.diss.fu-berlin.de/diss/receive/FUDISS_thesis_000000002898; *letzter Zugriff* 01.10.20]
- Taylor, Charles [1993], Aneinander vorbei. Die Debatte zwischen Liberalismus und Kommunitarismus, in: Honneth, Axel (Hg.), Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften, FaM, S. 103 – 130.
- Taylor, Charles [2002], Wieviel Gemeinschaft braucht die Demokratie? Aufsätze zur politischen Philosophie, FaM.
- Tengelyi, Lázló [2007], Marc Richirs Auseinandersetzung mit der politischen Theologie, in: Leghissa, Giovanni/Staudigl Michael (Hg.), Lebenswelt und Politik. Perspektiven der Phänomenologie nach Husserl, Würzburg, S. 215 – 226.
- Thaa, Winfried [2011], Politisches Handeln. Demokratietheoretische Überlegungen im Anschluss an Hannah Arendt, Baden-Baden.
- Thelen, Markus [1997], Demokratie, Grundkonsens und politischer Pluralismus, Aachen/Mainz.
- Thumfart, Alexander [2009], Staat, Integration und Solidarität. Dynamische Grundbegriffe im Staatsverständnis von Jürgen Habermas, in: Schaal, Gary S. (Hg.), Das Staatsverständnis von Jürgen Habermas, Baden-Baden, S. 81 – 107.
- Tietz, Udo [GdW:2002], Die Grenzen des Wir, Eine Theorie der Gemeinschaft, FaM.
- Tiqqun [2003], Theorie vom Bloom, Zürich/Berlin.
- Tiqqun [2007], Kybernetik und Revolte, Zürich/Berlin.
- Tønder, Lars/Thomassen, Lasse [2014], Introduction. Rethinking radical democracy between abundance and lack, in: Dies. (Hg.), Radical democracy. Politics between abundance and lack, Manchester/New York, S. 1 – 13.
- Tönnies, Ferdinand [GG:1991], Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie, Neudr. der 8. Aufl. von 1953, 3., unveränd. Aufl., Darmstadt. [Original von 1887]
- Torring, Jacob [1999], New Theories of Discourse, Laclau, Mouffe and Žižek, Oxford.
- Towfigh, Emanuel Vahid [2015], Das Parteien-Paradox. Ein Beitrag zur Bestimmung des Verhältnisses von Demokratie und Parteien, Tübingen.

- Trautmann, Felix [FPI:2013], Die Fortdauer des Politisch-Imaginären. Das Symbolische der Macht und die Phantasmen gesellschaftlicher Einheit nach Claude Lefort, in: Wagner, Andreas (Hg.), *Am leeren Ort der Macht. Das Staats- und Politikverständnis Claude Leforts*, Baden-Baden, S. 91 – 116.
- Tschentscher, Axel [2002], Der Konsensbegriff in Vertrags- und Diskurstheorien, in: *Rechtstheorie*, 34, Berlin, S. 43 – 59.
- Tuan, Yi-Fu [2001], *Space and Place. The Perspective of Experience*, 18. Aufl., Minneapolis.
- Tuomela, Raimo [2013], *Social ontology. Collective intentionality and group agents*, Oxford u.a.
- Valentine, Jeremy [2013], Lefort and the Fate of Radical Democracy, in: Plot, Martin (Hg.), *Claude Lefort. Thinker of the Political*, New York, S. 203 – 217.
- Vanzago, Luca [2007], Hyperdialektik und die Entstehung der Subjektivität. Zur Politik bei Merleau-Ponty, in: Leghissa, Giovanni/Staudigl Michael (Hg.), *Lebenswelt und Politik. Perspektiven der Phänomenologie nach Husserl*, Würzburg, S. 161 – 179.
- Vieweg, Klaus [2020], *Hegel: Der Philosoph der Freiheit*, 2. Aufl., München.
- Vogl, Joseph (Hg.) [1994], *Gemeinschaften. Positionen zu einer Philosophie des Politischen*, FaM.
- Vorländer, Hans [1981], *Verfassung und Konsens. Der Streit um die Verfassung in der Grundlagen- und Grundgesetz-Diskussion der Bundesrepublik Deutschland. Untersuchungen zu Konsensfunktion und Konsenschance der Verfassung der pluralistischen und sozialstaatlichen Demokratie*, Berlin.
- Vorländer Hans/Herold, Maik/Schäller, Steven [2016], *PEGIDA. Entwicklung, Zusammensetzung und Deutung einer Empörungsbewegung*, Wiesbaden.
- Wagner, Andreas [BFP:2013a], Bali, Florenz, Paris. Politische Anthropologie und die »différence temporelle« bei Claude Lefort, in: Ders. (Hg.), *Am leeren Ort der Macht. Das Staats- und Politikverständnis Claude Leforts*, Baden-Baden, S. 17 – 47.
- Wagner, Andreas [RMÖ:2010], *Recht – Macht – Öffentlichkeit. Elemente demokratischer Staatlichkeit bei Jürgen Habermas und Claude Lefort*, Stuttgart.
- Wagner, Andreas [2013b], Vorwort, in: Ders. (Hg.), *Am leeren Ort der Macht. Das Staats- und Politikverständnis Claude Leforts*, Baden-Baden, S. 9 – 14.
- Walzer, Michael [2006], *Sphären der Gerechtigkeit. Ein Plädoyer für Pluralität und Gleichheit*, Neuaufl., FaM.
- Waschkuhn, Arno [D:1998], *Demokratiethorien. Politiktheoretische und ideengeschichtliche Grundzüge*, München.
- Waschkuhn, Arno [DE:2005], David Easton, in: Bleek, Wilhelm/Lietzmann, Hans J. (Hg.), *Klassiker der Politikwissenschaft. Von Aristoteles bis David Easton*, München, S. 251 – 262.
- Watkin, Christopher [2011], *Difficult Atheism. Post-Theological Thinking in Alain Badiou, Jean-Luc Nancy and Quentin Meillassoux*, Edinburgh.
- Watkin, Christopher [2015], Badiou and Nancy. Political Animals, in: Dejanovic, Sanja (Hg.), *Nancy and the Political*, Edinburgh, S. 43 – 65.
- Weber, Florian [2016], *Emotionen und politische Ordnung: Ansätze zu einer emotionssoziologischen Fundierung der Demokratiethorie*, Baden-Baden.

- Weber, Quirin [2011], *Parlament – Ort der politischen Entscheidung? Legitimationsprobleme des modernen Parlamentarismus*, Basel.
- Weiffen, Brigitte [2009], *Entstehungsbedingungen von Demokratien. Interne und externe Einflüsse im Vergleich*, Baden-Baden.
- Weiß, Alexander [2006], *Auf dem Weg zu einer Theorie der Entdemokratisierung. Demokratietheoretische Überlegungen im Anschluss an Giorgio Agamben*, in: Pickel, Gert/Pickel, Susanne (Hg.), *Demokratisierung im internationalen Vergleich. Neue Erkenntnisse und Perspektiven*, Wiesbaden, S. 33 – 50.
- Welsch, Wolfgang [1993], *Unsere postmoderne Moderne*, 4. Aufl., Berlin.
- Welz, Frank [1996], *Kritik der Lebenswelt. Eine soziologische Auseinandersetzung mit Edmund Husserl und Alfred Schütz*, Opladen.
- Wenman, Mark [2014], *On the Risk Opportunity in the Mouffean Encounter with Carl Schmitt*, in: *parallax*, 20:2, S. 88 – 99.
- Wesser, Ulrich [2011], *Heteronomien des Sozialen. Sozialontologie zwischen Sozialphilosophie und Soziologie*, Wiesbaden.
- Westle, Bettina [PL:1989], *Politische Legitimität. Theorien, Konzepte, empirische Befunde*, Baden-Baden.
- Wiesing, Lambert (Hg.) [2002], *Philosophie der Wahrnehmung*, FaM.
- Wilde, Gabriele [2014], *Der Kampf um Hegemonie. Potentiale radikaler Demokratie aus feministisch-theoretischer Perspektive*, in: *Zeitschrift für Politische Theorie*, 2 (5. JG), S. 203 – 216.
- Wildt, Michael [2017], *Volk, Volksgemeinschaft, AfD*, Hamburg.
- Willke, Helmut [2014], *Demokratie in Zeiten der Konfusion*, Berlin.
- Willms, Bernard [1991], *Monstrum oder Mutterschoß?*, in: Clausen, Lars/Schlüter, Carsten (Hg.), *Hundert Jahre »Gemeinschaft und Gesellschaft«*, Opladen, S. 393 – 404.
- Wingert, Lutz/Günther, Klaus (Hg.) [2001], *Die Öffentlichkeit der Vernunft und die Vernunft der Öffentlichkeit. Festschrift für Jürgen Habermas*, FaM.
- Winlow, Simon/Hall, Steve/Treadwell James/Briggs Daniel [2015], *Riots and Political Protest. Notes From the Non-Political Present*, London u.a.
- Wittgenstein, Ludwig [1958], *Philosophical Investigations*, 2. Aufl., Oxford. [dt.: *Philosophische Untersuchungen, auf der Grundlage der kritisch-genetischen Edition neu herausgegeben von Joachim Schulte*, FaM 2019]
- Witthaus, Jan-Henrik/Eser, Patrick (Hg.) [2016], *Machthaber der Moderne. Zur Repräsentation politischer Herrschaft und Körperlichkeit*, Bielefeld.
- Wittreck, Fabian [2012], *Volks- und Parlamentsgesetzgeber. Konkurrenz oder Konkordanz? Dokumentation eines Thüringer Verfassungstreits*, Baden-Baden.
- Wolf, Harald (Hg.) [2012], *Das Imaginäre im Sozialen. Zur Sozialtheorie von Cornelius Castoriadis*, Göttingen.
- Wolf, Ursula [1997], *Übergreifender Konsens und öffentliche Vernunft*, in: *Philosophische Gesellschaft Bad Homburg/Hinsch, Wilfried (Hg.), Zur Idee des politischen Liberalismus. John Rawls in der Diskussion*, FaM, S. 52 – 66.
- Wolin, Sheldon S. [2003], *Tocqueville between Two Worlds. The Making of a Political and Theoretical Life*, 2. Aufl., New Jersey.
- Wörler, Frank [2015], *Das Symbolische, das Imaginäre und das Reale. Lacans drei Ordnungen als erkenntnistheoretisches Modell*, Bielefeld.

- Worsham, Lynn/Olson, Gary A. [RPC:1999], *Rethinking Political Community: Chantal Mouffe's Liberal Socialism*, in: Olson, Gary A./Worsham, Lynn (Hg.), *Race, Rhetoric, and the Postcolonial*, New York, S. 165 – 2011.
- Wunsch, Matthias [2014], *Fragen nach dem Menschen. Philosophische Anthropologie, Daseinsontologie und Kulturphilosophie*, FaM.
- Yildiz, Ersin [LuK:2013], *Lefort und Kantorowicz. Repräsentation und die politische Form der modernen Gesellschaft*, in: Wagner, Andreas (Hg.), *Am leeren Ort der Macht. Das Staats- und Politikverständnis Claude Leforts*, Baden-Baden, S. 69 – 90.
- Zenkert, Georg [2004], *Die Konstitution der Macht. Kompetenz, Ordnung und Integration in der politischen Verfassung*, Tübingen.
- Zima, Peter v. [2007], *Theorie des Subjekts. Subjektivität und Identität zwischen Moderne und Postmoderne*, 2. Aufl., Tübingen/Basel.
- Zintl, Robert [2013], *Politischer Liberalismus und der liberale Staat*, in: Becker, Michael (Hg.), *Politischer Liberalismus und wohlgeordnete Gesellschaften. John Rawls und der Verfassungsstaat*, Baden-Baden.

Wörterbücher und Lexika

- Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm [1971], 16 Bde. in 32 Teilbänden, Leipzig 1854–1961.
- Digitales Wörterbuch der deutschen Sprache. [<https://www.dwds.de>; letzter Zugriff 04.08.20]
- Eisler, Rudolf [1904], *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, 1. Bd., Berlin.
- Eisler, Rudolf [1927], *Wörterbuch der philosophischen Begriffe. Historisch-Quellenmäßig bearbeitet*, 4., völlig neubearb. Aufl., 1. Bd., Berlin.
- Evans, Dylan [2002], *Wörterbuch der Lacanischen Psychoanalyse*, Wien.
- Gessmann, Martin (Hg.) [2009], *Philosophisches Wörterbuch, begründet v. Heinrich Schmidt*, 23., vollst. neu bearb. Aufl., Stuttgart.
- Hadot, Pierre/Flasch, Kurt/Heintel, Erich [1972], *Eine (das), Einheit*, in: Ritter, Joachim (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, 2. Bd., Sp. 361 – 384, Basel.
- Kirchner, Friedrich/Michaëlis, Carl [1907], *Wörterbuch der Philosophischen Grundbegriffe*, 5. Aufl., Leipzig.
- Meier-Oeser, Stephan/Gloya, Tanja [2001], *»Vielheit«*, in: Ritter, Joachim/Gründer, Karlfried/Gabriel, Gottfried (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, 11. Bd., Sp. 1055–1054, Basel.
- Pehle, Heinrich [2000], *Konsens*, in: Holtmann, Everhard (Hg.), *Politik-Lexikon*, 3. völlig überarb. und erweit. Aufl., München.
- Precht, Peter [1996], *Konsens*, in: Precht, Peter/Burkard, Franz-Peter (Hg.), *Metzlers Philosophie Lexikon. Begriffe und Definitionen*, Stuttgart/Weimar.
- Preußner, Andreas [2003], *Konsens*, in: Rehfus, Wulff D. (Hg.), *Handwörterbuch Philosophie*, Göttingen.
- Regenbogen, Arnim/Meyer, Uwe (Hg.) [1998], *Wörterbuch der philosophischen Begriffe, begründet von Friedrich Kirchner und Carl Michaelis und fortgesetzt von Johannes Hoffmeister*, Hamburg.

- Riedel, Manfred [GeGe:1975], Gesellschaft, Gemeinschaft, in: Brunner, Otto/Conze, Werner/Koselleck, Reinhart (Hg.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, 2. Bd., Stuttgart, S. 801 – 862.
- Schmidt, Heinrich [1920], *Philosophisches Wörterbuch*, 5. Aufl., Stuttgart.
- Schmidt, Manfred G. [2004], *Wörterbuch zur Politik*, 2., vollst. überarb. und erweit. Aufl., Stuttgart.
- Schubert, Klaus/Klein, Martina [2006], *Das Politiklexikon*, 4., akt. Aufl., Bonn. [<https://www.bpb.de/nachschlagen/lexika/politiklexikon/17741/konsens>; letzter Zugriff 05.07.20]
- Schultze, Rainer-Olaf [1998], Konsens, in: Nohlen, Dieter/Schultze, Rainer-Olaf/Schüttemeyer, Suzanne S. (Hg.), *Politische Begriffe*, 7. Bd. des Lexikons der Politik, München.
- Suhr, Martin [1971], consensus omnium, consensus gentium, in: Ritter, Joachim (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, 2. Bd., Basel.

Tobias Braun, geb. 1983, ist als Mitarbeiter für Wissenschaftskommunikation an der Hochschule Schmalkalden tätig. Er publizierte u.a. zum Begriff der Privilegien. Seine Forschungsschwerpunkte sind Themen der politischen Theorie.

