

Einleitung: Was ist demokratischer Streit?

Streit entsteht, wo Uneinigkeit herrscht. Im demokratischen Gemeinwesen zeigt sich solche Uneinigkeit zumeist in Form von Meinungsverschiedenheiten über öffentliche Angelegenheiten. Die Strittigkeit solcher Angelegenheiten bildet dabei kein Zeichen des demokratischen Verfalls, sondern ist vielmehr Ausdruck ihres gewöhnlichen Prozessierens selbst. Im Streit spiegelt sich der Umstand, dass der Ort der Macht in der Demokratie nicht länger besetzt, sondern zu einer „Leerstelle“ geworden ist, wie es Claude Lefort in einer bekannten Formulierung ausgedrückt hat.¹ Sinnbildlich zeigt sich dieser Umstand bereits in der Antike, wo sich im Zuge der ‚hoplischen Reform‘ eine beschließende Versammlung aus einander gleichgestellten männlichen Kriegern bildet, die um ein leeres Zentrum (*meson*) herum zusammenkommen, in dem sie ihre Beute niedergelegen, um dann über deren Verteilung nach öffentlichen Prinzipien zu streiten.² Die Macht der Verteilung liegt hier nicht mehr bei einer übergeordneten außerweltlichen Instanz wie der Gunst der Götter noch bei einer ausgezeichneten innerweltlichen Instanz wie dem König, sondern bei der versammelten Gemeinschaft selbst. Im Zuge der hoplischen Reform beginnt sich so dasjenige herauszubilden, was wir heute als Demokratie, als Herrschaft (*kratos*) der Gemeinschaft (*demos*) bezeichnen.

Auch wenn die Demokratie seit ihrer ersten Gründung in der antiken Polis eine Vielzahl an Transformationen durchlaufen hat, bleibt sie doch durchgehend von der Idee angetrieben, dass das demokratische Gemeinwesen in nichts anderem als sich selbst gründet. Als eine der entschiedensten Verfechterinnen der Idee der kollektiven Selbstregierung darf Hannah Arendt gelten. Ihre politische Phänomenologie der *Conditio Humana* stellt nachdrücklich die Macht des gemeinsamen Handelns heraus, durch welche Menschen einen Neuanfang in der Welt zu machen vermögen. Gemeint ist damit, dass unser Schicksal nicht durch unsere biologische Geburt determiniert ist, sondern vielmehr, dass demokratische Subjekte im Rahmen einer „zweiten Geburt“ ihr Schicksal selbst wählen.³ Dass dieser

1 Claude Lefort, „Die Frage der Demokratie“, in: Ulrich Rödel (Hg.), *Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1990, 281–297, hier: 293.

2 Marcel Hénaff, *Die Gabe der Philosophen. Gegenseitigkeit neu denken*, Bielefeld: transcript 2014, 73.

3 Hannah Arendt, *Vita Activa oder Vom tätigen Leben*, München: Piper 2002, 215.

Einleitung

Prozess konfliktträchtig ist, ist Arendt klar vor Augen gestanden. Schließlich gilt ihr Pluralität als die Grundbedingtheit unseres politischen Lebens. Gemeint ist damit nicht einfach, dass wir alle irgendwie einzigartig und verschieden voneinander sind, sondern vielmehr, dass wir unterschiedliche politische Meinungen (*doxai*) darüber haben, wie die uns gemeinsame Welt eingerichtet werden sollte. Politische Gruppierungen wie Libertäre, Liberale, Sozialist_innen, Queer-Feminist_innen oder *critical race*-Aktivist_innen lassen sich von unterschiedlichen Vorstellungen davon leiten, was ein gutes demokratisches Gemeinwesen ausmacht und befinden sich daher oftmals in intensiven Meinungsverschiedenheiten mit anderen politischen Gruppen.

Der demokratische Meinungsstreit kann nun freilich ganz unterschiedliche Formen annehmen. Er kann sich nicht nur auf die öffentlichen Angelegenheiten beziehen, um die herum sich die Gemeinschaft versammelt, sondern auch auf die Art und Weise der Verhandlung dieser Angelegenheiten selbst. Der Streit wird dann zu einem Streit zweiter Ordnung: Gestritten wird nun nicht mehr allein um öffentliche Angelegenheiten, vielmehr wird der Streit selbst zum Streitgegenstand. Es wird nun darum gerungen, wie demokratischer Streit gerahmt ist und sein sollte. Nicht mehr das Me-son selbst ist nun der Gegenstand, sondern vielmehr dasjenige, was diese Mitte als Mitte konstituiert: der Demos, das Kratos und die Doxa. Der Streit um diese drei Momente unterscheidet sich von einfachen öffentlichen Auseinandersetzungen dadurch, dass hier nicht mehr allein die Auslegung einer politischen Situation, sondern die Praxis der Auslegung selbst umstritten ist. Die Uneinigkeit kann dabei soweit gehen, dass sie auch die Geltung dieser Begriffe selbst noch einmal erfasst. Gestritten wird dann darum, was überhaupt als politische Situation oder adäquate Auslegungsmethode zählt. Gegenstand der vorliegenden Studie werden im Folgenden nun diese unterschiedlichen Gestalten demokratischer Meinungsverschiedenheiten sein. Zu ihrer Bewältigung, so möchte ich zeigen, bietet sich eine bestimmte Praxis der Kritik an, die ich im weiteren Verlauf als Praxis der phänomenologischen Demonstration bezeichnen möchte. Ausgehend von diesem Vorhaben gliedert sich die vorliegende Studie in drei Teile: Im Ausgang von der Grundfrage „Wer zählt als Teil der politischen Gemeinschaft?“ will ich im ersten Teil den Streit um den Demos als Streit um demokratische Kredibilität rekonstruieren und zeigen, wie diese mit Hilfe von Praktiken der demonstrativen Kritik zum Gegenstand gemacht werden kann. Im zweiten Teil werde ich dann ausgehend von der Grundfrage „Wie ist politische Herrschaft einzurichten?“ den Streit um das Kratos als Streit um die Stiftung politischer Freiheit verstehen und zeigen, wie sich

diese durch kontestative Institutionen politischer Freiheit verteidigen lässt. Schließlich werde ich im dritten Teil ausgehend von der Grundfrage „Wie bildet man sich eine politische Meinung?“ den Streit um die Doxa als Streit um Lebensformen rekonstruieren, der mithilfe von Praktiken der protreptischen Kritik geführt werden kann.

Demokratische Meinungsverschiedenheiten

Unsere demokratische Gegenwart ist durch vielfältige Meinungsverschiedenheiten geprägt. Mindestens drei unterschiedliche Konfliktebenen lassen sich dabei unterscheiden: Als einfache Meinungsverschiedenheiten können zunächst jene Arten von Konflikten bezeichnet werden, bei denen sich zwei Parteien in der Bewertung einer konkreten Situation uneinig sind. So können sie beispielsweise im Clinch darüber liegen, ob eine bestimmte Person oder Personengruppe nach den Kriterien des geltenden Asylrechts schutzbedürftig ist oder nicht. In solchen Fällen teilen die Konfliktparteien die Überzeugung, dass das Recht auf Asyl existiert und dass es unter bestimmten Umständen gewährt werden sollte. Strittig ist hier, ob und wie dieses Recht auf eine fragliche Situation angewendet werden sollte. Die Auflösung solcher Anwendungsfragen ist keineswegs eine leichte Aufgabe. Sie ist vielmehr mit dem konfrontiert, was John Rawls die „Burden des Urteils“ nannte.⁴ Gemeint ist damit, dass Sachverhalte oft erkenntnistheoretisch komplex und schwer zu beurteilen sind, so dass es schwierig ist, zu abschließenden Urteilen zu gelangen.

Auch wenn einfache Meinungsverschiedenheiten die Quelle intensiver und tief empfundener Konflikte zwischen politischen Gruppen sein können, geht es in vielen politischen Auseinandersetzungen doch oftmals um solche Arten von Meinungsverschiedenheiten, die heute im Rückgriff auf Robert Fogelin zumeist als „tiefe Meinungsverschiedenheiten“ bezeichnet werden.⁵ Hier wird nicht mehr die Realisierung einer Norm, sondern die Norm selbst infrage gestellt. Bei tiefen Meinungsverschiedenheiten geht es also nicht um die Frage, wie eine bestimmte Norm in einer bestimmten Situation anzuwenden ist, sondern vielmehr darum, ob die Norm selbst

4 John Rawls, *Politischer Liberalismus*, übers. v. Wilfried Hinsch. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2003, 127.

5 Robert Fogelin, „The Logic of Deep Disagreements“, in: *Informal Logic*, Jg. 7, 1985, 1–8.

Einleitung

Gültigkeit besitzt und wie und von wem sie zu interpretieren ist. Tiefe Meinungsverschiedenheiten gehen entsprechend einfachen Meinungsverschiedenheiten voraus. Erstens in dem Sinne, dass der Streit über die Gültigkeit oder Auslegung einer Norm dem Streit über ihre Anwendung vorausgeht, und zweitens, was noch wichtiger ist, rahmt der Streit über Normen das ein, was als einfache Meinungsverschiedenheit erscheinen kann. Drei wesentliche Formen tiefgreifender Meinungsverschiedenheiten lassen sich im Anschluss daran unterscheiden. Wir kommen ihnen auf die Spur, wenn wir uns eine Reihe von politischen Auseinandersetzungen in der Bundesrepublik im Zuge der Corona-Pandemie vor Augen führen:

(1) Die politische Auseinandersetzung im Rahmen der Pandemiepolitik betraf zunächst einmal die Hierarchie von Verfassungsnormen. Ihren Ursprung hat diese Auseinandersetzung darin, dass es zu den Bedingungen der Politik gehört, dass Grundrechte miteinander in Konflikt geraten können. Im Zuge der Corona-Pandemie ist das am Konflikt zwischen Freiheitsrechten und Gleichheitsrechten deutlich geworden. Da die Ausübung der Bewegungsfreiheit eine direkte Bedrohung für die Gesundheit anderer darstellte, konnten beide Rechte nicht gleichzeitig volle Geltung besitzen. Vielmehr musste eine Abwägung erfolgen und entschieden werden, welches Recht Vorrang genießt. Eine solche Abwägung war dabei stark von der jeweiligen politischen Zielsetzung der Streitparteien abhängig. Während die einen dafür eintraten, sich auf die Funktionsfähigkeit des Gesundheitssystems zu konzentrieren, setzten sich die anderen für den umfassenden Schutz von Leben und Gesundheit aller ein.⁶ Ja nach dem, für welches Ziel man sich entschied, fiel die Abwägung von Grundrechten anders aus: Im ersten Fall wurde den Freiheitsrechten der Vorzug vor den Schutzrechten erteilt; im zweiten Fall wurde den Schutzrechten Vorzug vor den Freiheitsrechten gewährt. Entscheidend ist nun, dass beide Parteien ihre Argumente auf Grundrechte stützen konnten und ihre Meinungsverschiedenheit nicht durch Rückzug auf ein noch höheres Recht oder eine noch höhere Norm auflösbar war. Bei Grundrechtskonflikten handelt es sich daher um unauflösbare Konflikte zwischen verschiedenen Normen, die nur durch eine politische Entscheidung zu bewältigen sind.

(2) Tiefe Meinungsverschiedenheiten haben in der Pandemiezeit zweitens den Rahmen der demokratischen Ordnung betroffen. Sie bezogen sich

⁶ Vgl. Oliver Lepsius, „Grundrechtsschutz in der Corona-Pandemie“, in: *Recht & Politik*, Jg. 56, Heft 3, 2020, 258–281, hier: 259f.

insbesondere auf die Frage, ob pandemische Maßnahmen qua Verordnung oder qua Gesetz geregelt werden sollten. Zu Beginn der Pandemie hat dabei zunächst aus pragmatischen Gründen das Regieren mittels Rechtsverordnungen vorgeherrscht. Der Vorteil von Verordnungen besteht darin, dass sie zügig erlassen und geändert werden können, während ein Gesetzgebungsverfahren meist relativ langwierig ist. Kritiker_innen der Regierungspolitik argumentierten jedoch, dass die durch Verordnungen vorgenommen Grundrechtseingriffe einer spezifischen politischen Legitimation bedürfen.⁷ Sie beriefen sich dabei auf den so genannten Parlamentsvorbehalt, wonach politische Entscheidungen mit weitreichenden Auswirkungen von der gesetzgebenden Versammlung getroffen werden müssen. Damit soll gewährleistet werden, dass die Auseinandersetzung um die Rangordnung und Auslegung von Verfassungsnormen nicht hinter verschlossenen Türen in Ausschüssen oder Sonderkommissionen stattfindet, sondern im Lichte der öffentlichen Meinung ausgetragen wird. Was alle angeht, soll auch vor aller Augen verhandelt werden. Während die einen also argumentierten, dass dort, wo das Verordnungsrecht an die Stelle der Gesetzgebung trete, der Prozess der Abwägung von Grundrechten der öffentlichen Debatte auf unzulässige Weise entzogen werde, betonten die anderen, dass nur das Regieren durch Verordnungen flexibel genug sei, um die extraordinäre Notlage zu bewältigen. Unabhängig davon, auf welcher Seite man in diesem Konflikt stehen mag, zeigt er uns, dass tiefe Meinungsverschiedenheiten nicht nur Auseinandersetzungen über verfassungsrechtliche Normen betreffen, sondern ebenso die Frage nach den demokratischen Verfahren, in denen diese Meinungsverschiedenheiten ausgehandelt werden.

(3) Noch eine dritte Form tiefer Meinungsverschiedenheiten lässt sich in demokratischen Gesellschaften finden. Sie betrifft die Frage, wer überhaupt ein Mitspracherecht in politischen Angelegenheiten haben soll. Im Zuge der Corona-Pandemie wurde diese Frage an der politischen Diskussion über die Absenkung des Wahlalters auf 16 Jahre deutlich. Während die einen argumentierten, dass junge Erwachsene in diesem Alter bereits genügend Einblick in den politischen Prozess und die zugehörige Urteils-

7 Vgl. Uwe Volkmann, „Das Maßnahmengesetz“, *VerfBlog*, 2020, <https://verfassungsblog.de/das-masnahmengesetz/> (24.08.2023); sowie: Christoph Möllers, „Parlamentarische Selbstentmächtigung im Zeichen des Virus“, *VerfBlog*, 2020, <https://verfassungsblog.de/parlamentarische-selbstentmaechtigung-im-zeichen-des-virus/> (24.08.2023).

Einleitung

fähigkeit besäßen, argumentierten die anderen, dass es Jugendlichen noch an Lebenserfahrung mangle und sie zu empfänglich für Meinungsmanipulationen seien. Wo die eine Seite also an die Generationengerechtigkeit appellierte, brachte die andere einen Rationalitätsvorbehalt zum Ausdruck. Solche Auseinandersetzungen über Teilhabefähigkeit zeigen uns unabhängig davon, wie man sich zu ihnen positioniert, dass die übergreifende Frage, wessen Stimme in einer demokratischen Gesellschaft Gehör finden sollte, grundsätzlich umstritten ist und nicht ein für alle Mal beantwortet werden kann.

Die drei hier angeführten Auseinandersetzungen im Zuge der bundesdeutschen Corona-Politik zeigen, dass demokratische Gesellschaften von verschiedenen Formen tiefer Meinungsverschiedenheiten heimgesucht werden können. Entsprechend lassen sich unterscheiden: (1) Der *Streit um den Demos*: Hier steht die Frage im Mittelpunkt, wer dazu in der Lage ist, seine Meinung in der politischen Öffentlichkeit kundzutun. (2) Der *Streit um das Kratos*: Im Zentrum steht hier der Streit um die Frage, wie der politische Meinungsbildungsprozess strukturiert werden kann und wie sich politische Stimmen am besten zueinander in Beziehung setzen lassen. (3) Der *Streit um die Doxa*: Hier liegt der Fokus auf der Abwägung und Auslegung derjenigen politischen Normen, die dem demokratischen Zusammenleben zugrunde liegen. Alle drei Streitformen zeichnen sich dadurch aus, dass es sich bei ihnen um unauflösbarer Meinungsverschiedenheiten handelt. Konflikte um Zugehörigkeit und Nicht-Zugehörigkeit im Falle des Demos, Konflikte um die Einrichtung politischer Machtbildungsprozesse im Falle des Kratos und Konflikte um die Abwägung zwischen konfligierenden Grundnormen im Falle der Doxa lassen sich auf sinnvolle Weise ganz unterschiedlich auflösen und können daher nicht abschließend bewältigt werden. An ihnen zeigt sich daher exemplarisch, dass es im demokratischen Gemeinwesen immer Streit darüber geben wird, welche Form des Lebens wir als Gemeinschaft führen wollen.

Während einfache Meinungsverschiedenheiten also den Streit um öffentliche Angelegenheiten im Sinn dieser oder jener spezifischen politischen Maßnahme betreffen, wird bei tiefen Meinungsverschiedenheiten um den Rahmen, in dem dieser Streit geführt wird, gestritten. Es handelt sich um einen Streit um den Streit. Entscheidend ist nun, dass auch dieser Streit um den Streit oftmals erst erstritten werden muss. Wir haben es dann mit einem Streit dritter Ebene zu tun. Umstritten ist hier weder die Bewertung einer konkreten Situation noch die Norm, anhand derer wir eine Situation evaluieren, sondern das Dasein des Streitbaren selbst. Während in tiefen Meinungsverschiedenheiten noch vorausgesetzt ist, dass es Akteure,

Verfahren und Inhalte gibt, über die gestritten wird, tritt im Streit um das Streitbare die gesellschaftliche Existenz der Streitelemente selbst in den Vordergrund: Wer kann überhaupt als potentieller Teil des Demos in den Blick geraten? Welche Verfahren der politischen Machtbildung gelten eigentlich als rational? Und: Welche Meinungen zählen im demokratischen Gemeinwesen überhaupt als legitime Meinungen? Solche Auseinandersetzungen, in denen das im Streit Sagbare und Denkbare auf dem Spiel stehen, hat Jacques Rancière als „Unvernehmen“ bezeichnet.⁸ Im Anschluss daran können wir von ‚unvernehmlichen Meinungsverschiedenheiten‘ sprechen. Diese haben dort statt, wo der Streit den Status einer Meinungsverschiedenheit noch gar nicht erreicht hat und darum gerungen wird, dass sich überhaupt ein Konflikt konstituiert. Es handelt sich also um eine Meinungsverschiedenheit, die noch im Kommen begriffen und deren Ankunft ungewiss ist.

Einfache, tiefe und unvernehmliche Meinungsverschiedenheiten zeigen, dass im demokratischen Gemeinwesen stets unterschiedliche Formen von demokratischem Streit persistieren. Nicht nur verleihen sie sich dabei wechselseitig Gestalt, in dem Sinne, dass der Streit um das Streitbare den Streit um den Streit und dieser wiederum den Streit um öffentliche Angelegenheiten erscheinen lässt, zugleich auch machen sie in diesem Prozess den demokratischen Streit zu einem unablässbaren Prozess, der durch Auseinandersetzungen auf einer anderen Ebene stets wieder neu in Gang gesetzt werden kann. Die für ein gelingendes demokratisches Zusammenleben entscheidende Frage lautet daher: Wie lässt sich mit demokratischen Meinungsverschiedenheiten auf politische Weise umgehen?

Drei Konzeptionen demokratischer Agonalität

Eine Antwort auf die Frage, wie sich demokratische Meinungsverschiedenheiten bewältigen lassen, wird man sich von jenen Theorien erhoffen, die den Streit zu ihrem Schwerpunkt gemacht haben: den agonalen Demokratietheorien. Da das Feld dieser Theorietradition mittlerweile gut bestellt ist, lohnt es sich, eine Unterscheidung zwischen unterschiedlichen Heran-

8 Jacques Rancière, *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*, aus d. Franz. v. Richard Steurer, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2002.

Einleitung

gehensweisen innerhalb dieser Tradition zu treffen.⁹ Ich möchte hier zwischen drei Konzeptionen des demokratischen Agons unterscheiden. Er kann aus liberaler Perspektive als *Wettbewerb*, aus postmarxistischer Perspektive als *Wettkampf* und aus republikanischer Perspektive als *Wettstreit* verstanden werden. Sehen wir uns diese Konzeptionen etwas genauer an:

(1) Bei der Konzeption der Demokratie als *Wettbewerb* handelt es sich um eine agonale Demokratietheorie *avant la lettre*, insofern ihre Gründerväter Max Weber und Joseph Schumpeter eine solche Bezeichnung für sich noch nicht in Anspruch genommen haben. Dennoch fassen ihre jeweiligen Theorien die demokratische Auseinandersetzung bereits im Register der Agonalität. Für Weber gründet das politische System im Wesentlichen auf der Interaktion von Volk und Partei, wobei den Äußerungen des Volkes nur eingeschränkt zu trauen ist. Eingebunden in die verselbstständigende Logik ihrer jeweiligen Handlungssphären verfügen die Einzelnen nämlich nicht über die Fähigkeit, Interessen von allgemeinem Belang in den Blick zu nehmen. Die Masse, so lautet Webers Überzeugung, „denkt nur bis übermorgen“.¹⁰ Mehr noch: Weil sie sich zum großen Teil von Emotionen leiten lässt, ist sie für jede Form der „irrationalen Beeinflussung“ offen.¹¹ Von der Masse der Individuen sind politisch verantwortliche Entscheidungen daher nicht zu erwarten. Wer nun meint, dass Weber diese Leistung im Parteiensystem verortet, wird schnell eines Besseren belehrt. Parteien versteht er nämlich weniger als ideelle Vereinigungen zur Verfolgung von politischen Zielen, denn vielmehr als selbsterhaltende Gebilde zum Zweck der Amtspatronage und des Machterhalts. Sie sind in erster Linie bürokratische Organisationen, deren Fachbeamtentum die Sicherung und den Erhalt der eigenen Stellung anstrebt. „Stimmenwerbung für Wahlen zu politischen Stellungen“, so Weber, ist das Ziel von Partei-

9 Ein vorzüglicher Überblick über die agonale Theorietradition im Feld der Politikwissenschaft und der Soziologie findet sich bei: Frank Nullmeier, *Politische Theorie des Sozialstaats*, Frankfurt a. M.: Campus 2000; sowie: Thorsten Bonacker, *Sozialwissenschaftliche Konflikttheorien. Eine Einführung*, Wiesbaden: Springer VS 2008. Eine sorgfältige und kenntnisreiche Abgrenzung agonaler Demokratietheorien von liberalen und deliberativen Ansätzen findet sich bei Manon Westphal, *Die Normativität agonaler Politik. Konfliktregulierung und Institutionengestaltung in der pluralistischen Demokratie*, Baden-Baden: Nomos 2018.

10 Max Weber, „Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland“, in: *Gesammelte Politische Schriften*, München: Drei Masken 1921, 126–260, 221.

11 Ebd.

en.¹² Das hat zur Folge, dass sich die Programme der Parteien nicht an streitbaren politischen Inhalten ausrichten, sondern an jenen Parolen, welche die größte Zustimmung der Masse erwarten lassen. Es ist das Prinzip von Nachfrage und Angebot, welches letztlich die Programme bestimmt, mit welchen politische Parteien auf Werbetour gehen. Weber versteht politische Auseinandersetzungen also in erster Linie im Modus des Parteidewettbewerbs. Entsprechend kann er festhalten: „Das Wesen aller Politik ist [...] Werbung von Bundesgenossen [...].“¹³ Mit diesen Prinzipien hat er die Grundüberzeugungen jenes Strangs von Demokratietheorien formuliert, die auch gerne als ‚realistische Demokratietheorien‘ bezeichnet werden und die ins Zentrum ihrer Überlegungen das Werbungsverhalten von Eliten um die politische Masse stellen.

Zu den Vertretern einer realistischen Demokratietheorie gehört auch Joseph Schumpeter, der im Anschluss an Weber von der Prämissen ausgeht, dass die Massen nicht zu politischen Entscheidungen fähig sind, da „der typische Bürger auf eine tiefere Stufe der gedanklichen Leistung fällt, sobald er politisches Gebiet betritt“.¹⁴ Die gemeine Bürger_in gilt Schumpeter als empfänglich für Propaganda und Manipulation, was politische Parteien auszunutzen versuchen, indem sie sich Mechanismen psychotechnischer Beeinflussung bedienen, um Wähler_innenstimmen zu ködern. Im Wettbewerb um Stimmen – auch darin ist sich Schumpeter mit Weber einig – vermögen letztlich nur die zu bestehen, welche ausgezeichnete Fähigkeiten in der „Menschenbehandlung“ besitzen.¹⁵ Klarer als Weber spricht Schumpeter aus, dass Demokratie für ihn lediglich eine „Methode zur Erreichung politischer Entscheidungen [ist], bei welcher Einzelne die Entscheidungsbefugnis vermittelst eines Konkurrenzkampfes um die Stimmung des Volkes erwerben“.¹⁶ Weder werden vom Demos substantielle inhaltliche Entscheidungen erwartet noch die Auswahl geeigneter und fähiger Kandidaten. Die Auslese politischer Amtsträger wird vielmehr durch den Prozess des Wettbewerbs selbst hervorgebracht. Ihn muss der

12 Ebd., 143.

13 Ebd., 166.

14 Joseph A. Schumpeter, *Kapitalismus, Sozialismus, Demokratie* (1942), München: Francke 1980, 416.

15 Ebd., 459.

16 Ebd., 428. Zur Verteidigung dieser Herangehensweise vgl. Adam Przeworski, „Minimalist Conception of Democracy: A Defense“, in: Ian Shapiro und Casiano Hacker-Cordón (Hg.), *Democracy's Value*, Cambridge: Cambridge University Press 1999, 23–55.

Einleitung

Politiker kreativ zu beherrschen wissen, wenn er als Amtsträger geeignet sein will.

Die Kehrseite der von Weber und Schumpeter vorgebrachten Konzeption demokratischer Agonalität besteht nun darin, dass sie durch die Reduktion politischer Auseinandersetzungen auf Werbungspraktiken Politik in ein Geschäft der Beeinflussung und Suggestion überführt. Schon früh ist daher darauf hingewiesen worden, dass mit ihr die Gefahr verbunden ist, die demokratischen Ideale in ihr Gegenteil zu verkehren. So hält etwa Heidrun Abromeit fest: „Werbung als psychologisches Steuerungsinstrument in der Hand von Eliten widerspricht methodisch wie inhaltlich den demokratischen Prinzipien der Selbstbestimmung und der Orientierung aller gesamtgesellschaftlich relevanten Entscheidungen am Individuum.“¹⁷ Abromeit macht ihre Diagnose daran fest, dass es zu den Prinzipien politischer Werbung gehört, ihre Ziele nicht mit Hilfe rationaler Argumente, sondern vielmehr mit Hilfe emotionaler Appelle zu erreichen. Problematisch ist daran nicht nur, dass dies zu einer Entzärtelung von Werbebotschaften führt, sondern auch, dass solche Botschaften nicht davor zurückschrecken, irrationale Motive und Vorurteile zu adressieren. Das von Weber und Schumpeter bemängelte niedrige geistige Niveau der Bürger_innen in politischen Fragen, wird daher von der Werbung gerade befördert und hervorgebracht. Statt die Mündigkeit der Bürger_innen zu stärken, unterminiert das Konzept des demokratischen Wettbewerbs die Fähigkeit zur Meinungsbildung, was die Erosion der demokratischen Streitkultur zur Folge hat.

(2) Postmarxistische Demokratietheorien bringen gegen die Idee der Elitenherrschaft vielfach das Konzept des demokratischen *Wettkampfes* in Anschlag. Im Zentrum steht hier die Frage, wie sich die von politischen Eliten belagerten Bürger_innen zu Bündnissen zusammenschließen und gegen diese angehen können. Exemplarisch lässt sich das an der Position Chantal Mouffes deutlich machen, die festhält: „Eine linkspopulistische Strategie zielt darauf ab, die demokratischen Forderungen in einem kollektiven Willen zu bündeln, um ein ‚Wir‘ zu konstruieren, ein ‚Volk‘, das

¹⁷ Heidrun Abromeit, *Das Politische in der Werbung. Wahlwerbung und Wirtschaftswerbung in der Bundesrepublik*, Opladen: Westdeutscher Verlag 1972, 188; sowie aktuell: Jason Stanley, *How Propaganda Works*, Princeton: Princeton University Press 2015.

einem gemeinsamen Gegner die Stirn bietet: der Oligarchie“.¹⁸ Den Ausgangspunkt von Mouffes Überlegungen bilden die zusammen mit Ernesto Laclau konzeptionalisierten politischen Artikulationspraktiken der Verkettung und der Kontrastierung. Politische Artikulationen, so Laclau und Mouffe, versuchen mit Hilfe der Logik der Verkettung so genannte „Äquivalenzketten“ herzustellen.¹⁹ Diese erlauben es, unterschiedliche politische Anliegen wie etwa Geschlechtervielfalt, Pazifismus oder ökologische Nachhaltigkeit miteinander zu verknüpfen. Den Schlüssel für eine solche Verknüpfung stellen die so genannten „leeren Signifikanten“ dar, unter die sich unterschiedliche Anforderungen subsumieren lassen.²⁰ So erlaubt etwa der politische Signifikant ‚Grün‘, Politiken der Geschlechtervielfalt, des Pazifismus und der Ökologie unter sich zu subsumieren. Mittels leerer Signifikanten sollen also Differenzen in Diskursen mittels Äquivalenzbildung überbrückt werden. Gleichzeitig jedoch wirken leere Signifikanten auch kontrastiv, womit die zweite oben genannten Logik der politischen Artikulation angesprochen ist. Mit ihrer Hilfe wird der politische Signifikant ‚Grün‘ im Gegensatz zu Signifikanten wie ‚Schwarz‘, ‚Rot‘ oder ‚Gelb‘ positioniert. Dabei ist es genau diese Entgegensetzung, die dafür verantwortlich ist, dass der leere Signifikant nach Innen zur Herstellung von Äquivalenz dienen kann. So können sich etwa all die oben genannten unterschiedlichen Anliegen unter dem Signifikanten „die Grünen“ miteinander vereinen, weil es ihnen gemeinsam ist, sich von „den Schwarzen“ – die ihrerseits unterschiedliche Anliegen wie innere Sicherheit, Militarismus oder Wirtschaftsliberalismus miteinander verkoppeln – zu unterscheiden. Der politische Signifikant ‚Schwarz‘ bildet daher das konstitutive Außen des Begriffs ‚Grün‘.

Die mit leeren Signifikanten verbundenen politischen Projekte stehen zueinander in einer Relation, die Chantal Mouffe als „agonistisch“ beschrieben hat.²¹ Agonistisch sind diese Beziehungen, weil hier zwar zwei

18 Chantal Mouffe, *Für einen linken Populismus*, aus d. Engl. v. Richard Barth, Suhrkamp: Berlin 2018, 35.

19 Ernesto Laclau und Chantal Mouffe, *Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus*, aus d. Engl. v. Michael Hintz und Gerd Vorwallner, Wien: Passagen 2000, 171.

20 Ernesto Laclau, „Was haben leere Signifikanten mit Politik zu tun? Die soziale Produktion leerer Signifikanten“, in: *Emanzipation und Differenz*. Wien: Turia und Kant 2010, 65–78.

21 Chantal Mouffe, *Über das Politische. Wider die kosmopolitische Illusion*, aus d. Engl. v. Niels Neumeier, Frankfurt a. M.: 2007, 30.

Einleitung

einander ausschließende Projekte miteinander ringen, dieses Ringen aber immer noch auf einem geteilten Boden stattfindet. Dieser geteilte Boden kann darin bestehen, dass sich sowohl ‚Grüne‘ als auch ‚Schwarze‘ dem leeren Signifikanten der Nation verbunden sehen. Entscheidend ist jedoch, dass sich solche Gegensätze nicht immer weiter aufheben lassen. Während sich Differenzen zwischen den Nationen noch in einer Instanz wie den Vereinten Nationen aufhaben lassen, bildet der Bezug auf ‚die Demokratie‘ so etwas wie einen letzten leeren Signifikanten, insofern sich diese nicht mit Totalitarismus versöhnen lässt. Die unter dessen Banner formulierten Anliegen können nicht mit dem demokratischen Diskurs vermittelt werden. Demokratie und Totalitarismus stehen daher, wie sich mit Mouffe formulieren lässt, in einer Beziehung des „Antagonismus“.²² Die Gegensätze zwischen beiden sind absolut und unübersteigbar.

Das vorgestellte Konzept der agonalen Demokratietheorie enthält nun gleichwohl zwei Gefahren: Die erste besteht darin, dass die Idee des leeren Signifikanten die Verkettung von politischen Anliegen mit deren inhaltlicher Entleerung erkauft. In dem Maß, wie Artikulationsketten immer länger werden, um unterschiedliche Positionen miteinander zu verknüpfen, drohen politische Gegensätze verloren zu gehen. An die Stelle inhaltlicher Programme droht so die bloße Mobilisierung der Massen zu treten, was den Verdacht nahelegt, dass Politik damit auf bloße Machterlangung reduziert wird. Die zweite Gefahr besteht in einer Verabsolutierung der Logik der Kontrastierung. Zur Wiederbelebung der Gegensätze in der Politik greift Mouffe wiederholt auf Carl Schmitts Konzept der Freund/Feind-Unterscheidung zurück, um im Anschluss daran Partei für die Bildung von Wir/Sie-Konstellationen zu ergreifen, in denen sich Identitäten in Abgrenzung zueinander bestimmen. In einem solchen relationalen Modell drohen sich Identitäten jedoch zu verselbstständigen und nur noch gegeneinander zu bestimmen: Links ist, was nicht Rechts ist, Mann ist, wer nicht Frau ist, Weiß ist, wer nicht Schwarz ist, usw. Damit entsteht eine Konstellation, in welcher der Wandel von anderen Identitäten als Bedrohung der eigenen Identität erfahren werden muss. Entsprechend neigen solche Wir/Sie-Konstellationen entweder dazu, stabile Machtverhältnisse zu bilden, oder im Falle von Veränderungen gewaltsame Auseinandersetzungen hervorzurufen. Während die Logik der Verkettung also mit einer inhaltlichen Entleerung politischer Kämpfe verbunden ist, ist die Logik

22 Ebd., 29.

der Kontrastierung mit einer Dynamik verbunden, die zur gewaltsamen Zuspitzung von Konflikten tendiert.²³ Das Paradigma des politischen Wettkampfs droht daher die demokratische Auseinandersetzung ebenso zu unterminieren wie dasjenige des politischen Wettbewerbs.

(3) Den agonalen *Wettstreit* um politische Meinungen haben vor allem die Arbeiten von Claude Lefort ins Zentrum der Demokratietheorie gestellt. Aus der Perspektive seines zivilgesellschaftlichen Republikanismus zeichnen sich demokratische Ordnungen durch eine Absage an jeglichen Fundamentalismus aus, welcher die politische Ordnung in einem höheren Prinzip zu verankern versucht. Lefort hat dabei in erster Linie den Totalitarismus vor Augen. Dieser erhebt den Anspruch, eine umfassende und alternativlose Weltanschauung zu sein, in der die Wünsche, Bedürfnisse und Interessen von Volk, Partei und politischer Führungskraft alle auf einer gemeinsamen Linie liegen. Anders in der Demokratie: Sie beginnt damit, dass sie „die Grundlagen aller Gewißheit auflöst“ und die Pluralität der Lebensformen anerkennt.²⁴ Die demokratische Ordnung zeigt, dass nichts so sein muss wie es ist, da wir uns jederzeit entschließen könnten, die Dinge anders zu regeln. Die Demokratie versteht Lefort entsprechend als ein fortwährendes Abenteuer der Konfrontation von Perspektiven, die sich manchmal zusammenfügen, manchmal konfliktieren und manchmal auch ausschließen. Der Unterschied zwischen Totalitarismus und Demokratie zeigt sich für Lefort auch klar in deren Symbolisierungen: Während ersterer einer Logik der Verkörperung folgt, insofern sich ein jeder als Teil eines organischen Ganzen verstehen können soll, das sich in der Person des Führers inkarniert, ist letztere „körperlos“, da hier keine vorab festgelegten Funktionsbestimmungen existieren, welche die Einzelnen nur noch ausfüllen müssten.²⁵

Im Anschluss an die Überlegungen von Lefort hat sich Helmut Dubiel der Frage zugewandt, wie die normative Integration der Bürger_innen in der Demokratie verstanden werden muss.²⁶ Er will sich dabei von der Vorstellung lösen, dass es jenseits demokratischer Konflikte substantielle

23 Oliver Flügel-Martinsen, *Befragungen des Politischen. Subjektkonstitution – Gesellschaftsordnung – Radikale Demokratie*, Wiesbaden: Springer VS 2017, 180f. Kritisch auch Tilman Reitz, *Das zerstreute Gemeinwesen. Politische Semantik im Zeitalter der Gesellschaft*, Wiesbaden: Springer VS 2016, 369.

24 Ebd., 296.

25 Ebd., 295.

26 Helmut Dubiel, *Ungewißheit und Politik*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1994.

Einleitung

Gemeinsamkeiten zu finden gilt, auf die die jeweiligen Konfliktparteien aufbauen könnten. Vielmehr argumentiert er, dass politische Gemeinschaften durch eine „Kette durchgestandener Konflikte“ zusammengehalten werden.²⁷ Dubiel orientiert sich dabei an dem aus der psychoanalytischen Theorie vertrauten Motiv des integrierenden Konflikts. So hat etwa Donald Winnicott in seinen entwicklungspsychologischen Arbeiten gezeigt, dass eine wichtige Aufgabe der Eltern gegenüber ihrem Kind darin besteht, dessen aggressive und zerstörerische Impulse auszuhalten, weil es nur so ein Vertrauen in die Welt auszubilden und mit Differenzen umzugehen vermag.²⁸ Übertragen auf den politischen Prozess bedeutet dies, dass dort, wo eine Streitpartei im politischen Wettstreit unterliegt und diese Niederlage zu ertragen vermag, sich eine Beziehung zwischen den Streitparteien herstellt. Indem die eine Partei nämlich demonstriert, dass sie sich auch dann an die Spielregeln der demokratischen Auseinandersetzung hält, wenn diese zu ihrem Nachteil sind, vermag sich auf Seiten der anderen Partei ein Vertrauen in die gemeinsame Konfliktfähigkeit zu entwickeln. Ein solches Vertrauen kann nicht abstrakt und vorab hergestellt werden, sondern bildet sich nur im Vollzug und Durchleben von tatsächlichen Konflikten heraus. Politische Integration kann daher auf konfliktöse Auseinandersetzungen keineswegs verzichten, vielmehr bilden diese die Quelle einer spezifisch staatsbürgerlichen Solidarität.

Die der Demokratie eigene Form der Solidarität hat William Connolly auf die Tugend des „agonalen Respekts“ zurückgeführt.²⁹ Sie bezeichnet eine Haltung, die es den Bürger_innen erlaubt, Respekt über Differenzen hinweg zu etablieren und unterschiedliche Lebensformen sowie die mit ihnen verbundenen Ziele auch dann zu würdigen, wenn sie nicht die eigenen sind. Respekt unterscheidet er dabei von Toleranz, insofern mit letzterer nur das Dulden von Abweichungen von einer als Norm gesetzten ‚Leitkultur‘ gemeint ist. Agonaler Respekt kommt ohne eine solche Hierarchisierung aus. Er besteht in der Anerkennung des Umstandes, dass die

27 Ebd., 181

28 Donald Winnicott, *Reifungsprozesse und fördernde Umwelt. Studien zur Theorie der emotionalen Entwicklung*, übers. v. Gudrun Theusner-Stampa, Frankfurt a. M.: Fischer 1984. Im Anschluss daran: Jessica Benjamin, *Die Fesseln der Liebe: Psychoanalyse, Feminismus und das Problem der Macht*, aus d. Engl. v. Nils Lindquist und Diana Müller, Frankfurt a. M.: Stroemfeld 2009, 40.

29 William E. Connolly, *Identity/Difference*, Minneapolis/London: University of Minnesota Press 1991, xxv, sowie: William E. Connolly, *Pluralism*, Durham: Duke University Press 2005, 123.

demokratische Ordnung durch eine Vielzahl von Lebensformen ausgefüllt werden kann. Damit sich demokratischer Streit erfolgreich vollziehen kann, gilt es für Connolly neben der Tugend des agonalen Respekts noch eine zweite Tugend zu etablieren: die „kritische Responsivität“.³⁰ Gemeint ist damit eine Haltung des sorgfältigen Zuhörens, durch die jenen Stimmen Gehör verschafft wird, die eine Lebensform herausfordern. Statt solche Stimmen direkt zurückzuweisen, sollen sich Bürger_innen in der Tugend der Selbstzurücknahme üben und ihre eigenen Abwehrimpulse kritisch hinterfragen. Das Problem der skizzierten Tradition besteht nun freilich darin, dass die Appelle an die Tugendhaftigkeit der Staatsbürger_innen dort zu verhallen drohen, wo wir es nicht mehr mit ‚weichen‘, sondern mit ‚harten‘ politischen Konflikten zu tun haben. Dort wo Konflikte emotional stark aufgeladen und theoretisch nachhaltig besetzt sind, wie etwa in Fragen der Religionsfreiheit, des Abtreibungsrechts oder der Durchlässigkeit von Grenzen, kann nicht immer mit der kritischen Responsivität aufgeklärter Bürger_innen gerechnet werden. Politischer Wettstreit kann sich daher nicht auf individuelle moralische Tugenden stützen, sondern er bedarf vielmehr eines institutionellen Rahmens, der die Austragung demokratischer Meinungsverschiedenheiten auch dort ermöglicht, wo die politischen Subjekte entzweit sind.

Die drei unter den Titeln Wettbewerb, Wettkampf und Wettstreit skizzierten Konzeptionen demokratischer Agonalität konzipieren demokratischen Streit auf unterschiedliche Weise. In der liberalen Variante sind es die Mittel der Eigenwerbung, im postmarxistischen Ansatz die Mittel der Opposicionsbildung und im republikanischen Denken die Mittel der tugendhaften Kommunikation, die im Zentrum stehen. Die unterschiedlichen Konzepte sind dabei mit unterschiedlichen Gefahren verbunden: Während der Wettbewerb um Stimmen in Meinungsmanipulation umzuschlagen und der Wettkampf um Hegemonie Feindschaft hervorzubringen droht, überfordert der Wettstreit um Meinungen die Individuen mit Tugendansprüchen. Auch wenn alle Ansätze damit Schwächen aufweisen, besteht gleichwohl ein wichtiger Unterschied zwischen ihnen: Politischer Wettbewerb und Wettkampf reduzieren die politische Auseinandersetzung

30 Connolly, *Identity/Difference*, xxviii, sowie: Connolly, *Pluralism*, 126. Zur Herausforderung, im Zuge kritischer Auseinandersetzungen die richtige Mitte zu treffen vgl. Marie-Luisa Frick. „Diskurstapferkeit als demokratische Tugend“, in: Magdalena Tonia Füllenbach u.a. (Hg.), *Widerspruchs-Kulturen: Medien, Praktiken und Räume des Widersprechens*, Berlin: Reimer 2023, 25–36.

auf einen bloßen Machtkampf, der sich nicht weiter für die Austragung von Konflikten, sondern nur für die taktischen Mittel der Bewältigung von Konflikten interessiert. Beide Positionen drohen dabei aus sich selbst heraus undemokratische Effekte zu zeitigen. Anders verhält es sich mit dem Paradigma des politischen Wettstreits: Hier steht der Austausch zwischen Individuen und damit der Streit *als* Streit im Zentrum. Gefragt wird hier entsprechend nach der normativen Ausgestaltung des Streithandelns. Auch wenn der Verweis auf die Notwendigkeit individueller Tugenden sicherlich eine Teilantwort auf diese Frage liefert, bleiben doch weitere wichtige Fragen unadressiert: Dazu gehört nicht nur die oben bereits genannte Frage nach der Beschaffenheit derjenigen kommunikativen Streitpraktiken, die eine Lösung von demokratischen Meinungsverschiedenheiten ermöglichen, sondern auch die Frage, innerhalb welcher politischen Institutio-nendesigns die faire und produktive Austragung solcher Konflikte möglich ist, sowie die Frage, wie Individuen und Themen überhaupt Eingang in das Feld der politischen Auseinandersetzung finden. Anders gesagt: Eine bisher ungelöste Aufgabe agonaler Demokratietheorien besteht darin, ein System des demokratischen Streits zu entwerfen, in welchem das Streit-ganze der Demokratie als ein Zusammenspiel unterschiedlich gelagerter und geregelter Streitpraktiken in den Blick kommt.

Um diese Aufgabe zu bewältigen, werde ich mich in dieser Studie von der Politischen Phänomenologie Hannah Arendts leiten lassen, die auf allen drei Feldern Grundlagenarbeit geleistet hat und deren Denken daher in jüngster Zeit wieder vermehrt Beachtung gefunden hat.³¹ Dort wo dieses

31 Exemplarisch für das Revival von Arendts Denken in jüngster Zeit siehe die Studien von: Juliane Rebentisch, *Der Streit um Pluralität. Auseinandersetzungen mit Hannah Arendt*, Berlin: Suhrkamp 2022; Maike Weißpflug, *Hannah Arendt. Die Kunst, politisch zu denken*, Berlin: Matthes & Seitz 2019; Sophie Loidolt, *Pheno-menology of Plurality. Hannah Arendt on Political Intersubjectivity*, New York/London: Routledge 2018; Stefania Maffeis, *Transnationale Philosophie: Hannah Arendt und die Zirkulationen des Politischen*, Frankfurt a. M.: Campus 2018; Richard J. Bernstein, *Why read Hannah Arendt now?*, Cambridge: Polity Press 2018; Katrin Meyer, *Macht und Gewalt im Widerstreit. Politisches Denken nach Hannah Arendt*, Basel: Schwabe 2016; Ayten Gündogdu, *Rightlessness in an Age of Rights. Hannah Arendt and the Contemporary Struggles of Migrants*, New York: Oxford University Press 2015; Francesca Raimondi, *Die Zeit der Demo-kratie. Politische Freiheit nach Carl Schmitt und Hannah Arendt*, Konstanz: Konstan-z University Press 2014; Waltraud Meints, *Partei ergreifen im Interesse der Welt. Eine Studie zur politischen Urteilskraft im Denken Hannah Arendts*, Bielefeld: transcript 2011; Christian Volk, *Die Ordnung der Freiheit. Recht und Politik*

Denken an seine Grenze stößt, werde ich in Auseinandersetzung mit radikaldemokratischen, dissensrepublikanischen und rhetorischen Demokratietheorien Arendts Überlegungen weiterzuentwickeln versuchen, um schließlich zu einer eigenen Position zu gelangen, von der aus deutlich wird, mit welchen Praktiken der Kritik der Streit um die Realisierung der Gleichheit des Demos, der Freiheit des Kratos und des Werbens um die Doxa geführt werden sollte. Entsprechend dieser Anlage sucht die vorliegende Studie das Gespräch mit mehreren Positionen: Zunächst ist hier die Arendt-Forschung zu nennen, in der seit einigen Jahren wieder lebhaft die Aktualität von Arendts Ansatz für das Verständnis unserer Gegenwart herausgestellt wird. Im Dialog mit dieser Tradition werde ich zu zeigen versuchen, dass wir Arendt als Vordenkerin einer Politischen Phänomenologie verstehen sollten, welche die phänomenologische Methode Husserls im Hinblick auf politische Fragen weiterentwickelt. Im ersten Teil wird es mir weiterhin vor allem darum gehen, die radikaldemokratische Debatte um die Dimension der Sinnlichkeit zu erweitern und Kämpfe um Zugehörigkeit als Kämpfe um das demokratische Erscheinen von Subjekten auszuweisen. Im Dialog mit republikanischen Theorien will ich dann im zweiten Teil die Position eines Republikanismus des Dissenses weiterentwickeln, der den Sinn und Zweck politischer Institutionen darin sieht, ein herrschaftsfreies Streitgeschehen zu ermöglichen. In Auseinandersetzung mit rhetorischen Demokratietheorien soll es im dritten Teil schließlich darum gehen, eine Form der ästhetischen Rationalität auszuarbeiten, mit der demokratische Auseinandersetzungen über tiefe Meinungsverschiedenheiten geführt werden können. Insofern jeder der drei Teile mit einer spezifischen Konzeption von phänomenologischer Kritik schließt, sucht die Arbeit schließlich auch den Dialog mit jenen kritischen Theorien, welche sich mit der Frage beschäftigen, was Kritik heute noch bedeuten kann.

im Denken Hannah Arendts, Baden-Baden: Nomos 2010; Marieke Borren, *Amor mundi: Hannah Arendt's Political Phenomenology of World*, Amsterdam: F & N Eigen Beheer 2010; Jürgen Förster, *Die Sorge um die Welt und die Freiheit des Handelns. Zur institutionellen Verfassung der Freiheit im politischen Denken Hannah Arendts*, Würzburg: Königshausen & Neumann 2009.

Die Methode der Politischen Phänomenologie

Wir stehen nun vor folgender Doppeldiagnose: Erstens ist es charakteristisch für das demokratische Gemeinwesen, dass es zum Auftauchen von unauflöslichen Meinungsverschiedenheiten kommt. Zweitens stellen die agonalen Demokratietheorien liberaler, postmarxistischer und republikanischer Spielart keine angemessenen Mittel zur Bewältigung solcher Meinungsverschiedenheiten bereit. Entsprechend fehlt es an einer Theorie, welche uns zeigt, wie wir mit unauflöslichen Meinungsverschiedenheiten im demokratischen Gemeinwesen umgehen können. Zur Behebung dieses Mangels soll in dieser Studie eine politische Phänomenologie entwickelt werden.³² Auf ihrer Basis soll gezeigt werden, wie das demokratische Gemeinwesen als ein Streitganzes eingerichtet und mit welchen Mitteln der Kritik demokratischer Streit geführt werden kann.³³ Die politische Phänomenologie zeichnet sich zunächst dadurch aus, dass sie die von Husserl entworfene Methode der Phänomenologie weiterzuentwickeln und für politische Fragen fruchtbar zu machen versucht. Da diese Strömung derzeit noch im Entstehen ist und methodische Fragen bisher eine eher untergeordnete Rolle gespielt haben, will ich hier versuchen, eine Skizze der Methode der politischen Phänomenologie zu geben. Insofern diese Studie, wie oben geschildert, nicht ausschließlich mit Phänomenolog_innen ins Gespräch zu kommen versucht, ist es sinnvoll, hier mit grundsätzlichen Überlegungen zu beginnen.

-
- 32 Einen konzeptionellen Vorschlag, wie eine solche Politisierung aussehen kann, haben Thomas Bedorf und ich entwickelt in: „Three Types of Political Phenomenology“, in: Thomas Bedorf und Steffen Herrmann (Hg.), *Political Phenomenology. Experience, Ontology, Episteme*, London: Routledge 2019, 1–14; einen Überblick über Schlüsselautor_innen und -themen liefern: Nils Baratella, Steffen Herrmann, Sophie Loidolt, Tobias Matzner und Gerhard Thonhauser (Hg.), *The Routledge Handbook on Political Phenomenology*, London: Routledge 2024; grundlegend auch: Gail Weiss, Ann Murphy und Gayle Salomon (Hg.), *50 Concepts For A Critical Phenomenology*. Evanston: Northwestern 2020.
- 33 Vgl. hierzu Lisa Guenther, „Six Senses of Critique for Critical Phenomenology“, in: *Puncta: Journal of Critical Phenomenology*, vol 4, 2021, sowie den Band von Smaranda A. Aldea, David Carr, and Sara Heinämaa (Hg.): *Why Method Matters: From Phenomenology to Critique*, New York: Routledge 2021.

Ausgangspunkt der Phänomenologie ist dasjenige, was Husserl die „natürliche Einstellung“ nennt.³⁴ Insofern diese Einstellung nur aus der ersten Person zugänglich ist, unterscheidet sich die Phänomenologie zunächst einmal von normativistischen Theorien, die ihre Analysen mit begrifflichen Analysen und Definitionen beginnen, um diese dann in einem zweiten Schritt auf die handelnden Subjekte anzuwenden. Die Phänomenologie verfährt genau umgekehrt: Sie beginnt bei der Untersuchung der konkreten Erfahrung der Subjekte, um aus dieser verallgemeinernde Einsichten zu gewinnen. Das macht die Phänomenologie zunächst einmal zu einer lebensnahen Untersuchungsmethode, welche den Erfahrungen von sozialen Subjekten aufgeschlossen gegenübersteht und diese in ihrer Pluralität ernst nimmt. Was nun aber ist mit der „natürlichen Einstellung“ gemeint? Der Begriff ist zunächst insofern missverständlich, als er nahelegt, dass es sich hier um eine von Natur aus gegebene Einstellung handelt, die von künstlichen, kulturellen Einstellungen zu unterscheiden ist. Das ist jedoch nicht der Fall: „Natürlich“ hat hier vielmehr den Sinn von „gewöhnlich“ und „alltäglich“. Mit der natürlichen Einstellung sind daher die praktischen Überzeugungen, denen wir in unserem alltäglichen Handeln folgen, gemeint. Zu ihr gehört unter anderem dasjenige, was Husserl die „Generalthesis“ nennt. Gemeint ist damit die Überzeugung einer „immer daseiende[n] Welt“.³⁵ Auch dieser Ausdruck ist missverständlich, da man bei der Rede von Thesis geneigt ist, an eine bewusst gesetzte Annahme zu denken. Gerade das ist aber nicht der Fall: Die Generalthesis meint vielmehr eine präreflexive Grundüberzeugung. Das Wesen dieser Grundüberzeugung ist es zum einen, dass sie als Grundüberzeugung selbst nur selten in den Blick gerät, und zum anderen, dass sie als Boden (Grund) für andere Überzeugungen dient, die gleichsam auf ihr aufzubauen. Das Anliegen der Phänomenologie ist es nun, diese unreflektierte Grundüberzeugung des mundanen Bewusstseins über sein Dasein in der Welt zum Gegenstand zu machen. Die Phänomenologie, so hat es Maurice Merleau-Ponty einmal im Anschluss an Husserl formuliert, macht es sich zur Auf-

34 Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch* (1913), in: *Husserliana* Bd. III, hg. v. K. Schuhmann, Haag: Martinus Nijhoff 1976, 56.

35 Ebd., 61.

Einleitung

gabe, dem „naiven Weltbezug nachzugehen, um ihm endlich eine philosophische Satzung zu geben“.³⁶

Man wird nun an dieser Stelle fragen können, was man sich von dieser Aufgabe verspricht. Hier stoßen wir zum ersten Mal auf den kritischen Charakter der Phänomenologie. Ihr Ziel ist es nämlich, die natürliche Einstellung gegen ihre wissenschaftliche Vereinnahmung zu verteidigen. Daraus macht es sich Husserl in *Die Krisis der europäischen Wissenschaften* zur Aufgabe, die Verdeckung der natürlichen Einstellung durch die wissenschaftliche Einstellung historisch nachzuzeichnen und zu zeigen, dass dadurch verkannt wird, dass selbst letztere noch auf ersterer basiert.³⁷ Ähnlich verfährt Merleau-Ponty in der *Phänomenologie der Wahrnehmung*, wenn er sich mit dem von ihm so genannten „objektiven Denken“ in Form von Physiologismus und Psychologismus auseinandersetzt, um deren Defizite bei der Beschreibung der menschlichen Lebensform aufzuzeigen.³⁸ Die politische Phänomenologie nun schließt an dieses kritische Vorhaben an, verschiebt dabei jedoch das Ziel: Ihr geht es nicht mehr allein darum, die natürliche Einstellung gegenüber der wissenschaftlichen Einstellung zu verteidigen, sondern darum, die ungerechtfertigten Vorannahmen freizulegen, die in die natürliche Einstellung eingelassen sind. Die politische Phänomenologie hat also das Ziel, das natürliche Bewusstsein nicht nur freizulegen, sondern dieses über seine unreflektierten Vorannahmen und Vorurteile aufzuklären und dadurch zur Selbstbestimmung und zur Freiheit zu ermächtigen. Dafür orientiert sie sich weitgehend an drei von Husserl ausgearbeiteten methodischen Schritten, die ich hier der formalen Einheitlichkeit halber als Interrogation, Reduktion und Demonstration bezeichnen möchte.

1. *Interrogation*: Die Untersuchung der natürlichen Einstellung lässt Husserl mit dem Verfahren der *epoché* beginnen. Gemeint ist damit, dass es in einem ersten Schritt die Generalthesis der natürlichen Einstellung einzuklammern und „außer Geltung“ zu setzen gilt.³⁹ Merleau-Ponty erläutert, dass dieser methodische Schritt nicht darauf zielt, die natürliche

36 Maurice Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, aus d. Franz. v. Rudolf Boehm, Berlin: Walter de Gruyter 1966, 3.

37 Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzentrale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, in: *Husserliana* Bd. VI, hg. v. W. Biemel, Haag: Nijhoff 1976, 48ff.

38 Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, 100ff.

39 Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, in: *Husserliana* Bd. I, hrsg. v. S. Strasser, Den Haag: Martinus Nijhoff 1973, 4.

Einstellung „zu zerstören“, sondern vielmehr darauf, sie zum „Gegenstand zu machen und freizulegen“.⁴⁰ Die Einklammerung all derjenigen Vorannahmen, die unser Dasein in der natürlichen Welt betreffen, führt dabei zu einem Einstellungswandel. Nach der *epoché* befinden wir uns nicht mehr in der natürlichen, sondern vielmehr in der „phänomenologischen Einstellung“.⁴¹ In ihr gilt es zunächst dem von Husserl so genannten „Prinzip aller Prinzipien“ zu folgen, das besagt, „daß jede originär gebende Anschauung eine Rechtsquelle der Erkenntnis sei, daß alles, was sich in der ‚Intuition‘ originär darbietet, einfach hinzunehmen sei, als was es sich gibt, aber auch nur in den Schranken, in denen es sich da gibt“.⁴² Was Husserl hier zum Ausdruck bringt, ist, dass die Beschreibung der Erfahrung aus der Perspektive der phänomenologischen Einstellung frei von Vorannahmen und Vorurteilen zu erfolgen hat. Sie soll sich ausschließlich an dasjenige halten, was in der Erfahrung selbst gegeben ist. Was ein solcher Einstellungswandel bewirken kann, macht Husserl an der Wahrnehmung eines Würfels deutlich. Während in der natürlichen Einstellung der wahrgenommene Würfel einfach da ist, zeigt sich in der phänomenologischen Einstellung, dass wir eigentlich nur je die Vorderseite des Würfels wahrnehmen: „Wir sehen dann ‚eigentlich‘ nur ein Stück seiner Oberfläche, nur die und die begrenzenden Quadrate mit ihren Färbungen und Zeichnungen.“⁴³ Nun ist aber klar, dass in der natürlichen Wahrnehmung stets der ganze Würfel gemeint ist also auch seine Innen- und Rückseite. Entsprechend hält Husserl fest: „Sofern nun der Würfel, der ganze Würfel, in der Wahrnehmung gemeint ist, ist er der voll und ganz gesehene, fällt er ganz mit all den ihm zugemeinten Bestimmungen in die Wahrnehmung“.⁴⁴ Das Wahrnehmungsurteil „Dort ist ein Würfel“, so zeigt die Interrogation unserer Wahrnehmung, geht also weit über das hinaus, was für uns eigentlich sichtbar ist. Die Beschreibung aus phänomenologischer Einstellung legt damit ein erstes wichtiges Vorurteil der Generalthesis der natürlichen Einstellung frei.

40 Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, 10.

41 Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, 15.

42 Husserl, *Ideen I*, 51.

43 Edmund Husserl, *Wahrnehmung und Aufmerksamkeit. Texte aus dem Nachlass (1893–1912)*. In: *Husserliana* Bd. XXXVIII, hrsg. v. T. Vongehr u. R. Giuliani, Dordrecht: Springer 2004, 26.

44 Ebd., 27.

Einleitung

Um *epoché* zu betreiben, müssen wir uns für Husserl in die Perspektive eines „unbeteiligten Zuschauers“ begeben und unsere Aufmerksamkeit auf das fokussieren, was uns anschaulich gegeben ist.⁴⁵ Nun zeigt sich sicherlich schon an unserem einfachen Beispiel, dass es in der Praxis gar nicht so einfach ist, sich in phänomenologische Einstellung zu begeben, uns von unseren Vorurteilen freizumachen und die Wahrnehmung unvoreingenommen zu beschreiben. Eine der wichtigen Fragen der Phänomenologie besteht daher darin, ob und wie man überhaupt jenen unparteilichen Beobachtungsstandpunkt einnehmen kann, den Husserl propagiert. Wenn beispielsweise Merleau-Ponty in der *Phänomenologie der Wahrnehmung* davon spricht, dass sich ein von ihm in seiner Studie analysierter kleinhirngeschädigter Patient dadurch von ‚dem Normalen‘ unterscheide, dass der weibliche Körper für ihn keine Anziehungskraft mehr besitze, dann könnte man beispielsweise fragen, ob Merleau-Pontys phänomenologische Interrogation hier nicht heterosexuelle Voreinstellungen reproduziert.⁴⁶ Statt Vorurteile freizulegen werden in dieser Beschreibung also eventuell Vorurteile reproduziert. Wie nun aber können Phänomenolog_innen sicherstellen, dass ihre Beschreibung vorurteilslos erfolgt? Mindestens drei Wege können in diesem Zuge beschritten werden. Martin Heidegger beispielsweise operiert in *Sein und Zeit* ausführlich mit dem Konzept der Störung. Dasjenige, was er die Zuhandenheit von Zeug nennt, wird dadurch auffällig, dass es im Zuge von „Auffälligkeit“, „Aufdringlichkeit“ oder „Aufsässigkeit“ zu Unterbrechungen in unseren mundanen Handlungsvollzügen kommt und diese dadurch selbst thematisch und anschaulich werden.⁴⁷ Eine andere Vorgehensweise finden wir bei Hannah Arendt, die insbesondere im Zuge ihrer politischen Phänomenologie in *Vita Activa* vielfach von der Methode der kontrastiven Geschichtsschreibung Gebrauch macht.⁴⁸ Die mit unserer mundanen Einstellung verbundenen Vorurteile versucht sie hier durch historische Entgegenseitungen mit vorauslaufenden Epochen zum Vorschein zu bringen. Frantz Fanon wiederum weist darauf hin, dass Weiße für ihre eigenen Vorurteile blind sind und diese nur dadurch in den Blick bekommen können, dass sie mit den Erfah-

45 Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, 15.

46 Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, 187.

47 Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Frankfurt a. M.: Klostermann 1977, § 16.

48 Arendt, *Vita Activa*, Kap. 2.

rungen von subalternen Subjekten konfrontiert werden.⁴⁹ Wir können hier von einem intersubjektiven Verfahren sprechen, das Vorurteile vom Ort des Anderen aus in den Blick nimmt. Die drei hier genannten methodischen Vorgehensweisen werden in dieser Studie verschiedentlich eingesetzt werden: Während mir das intersubjektive Verfahren der postkolonialen Phänomenologie im ersten Teil dazu dienen wird, Vorureile in Bezug auf demokratische Gleichheit zu thematisieren, wird mir im zweiten Teil der Studie die Unterbrechung demokratischer Routinevollzüge durch den demokratischen Experimentalismus dazu dienen, Vorurteile in Bezug auf die Realisierung von politischer Freiheit freizulegen. Im dritten Teil schließlich wird die Methode der historischen Kontrastbildung dazu dienen, Vorurteile in Bezug auf rhetorisches Sprechhandeln zum Gegenstand zu machen.

2. *Reduktion*: Der zweite Schritt der phänomenologischen Methode besteht in demjenigen, was Husserl „Reduktion“ nennt.⁵⁰ Reduktion ist dabei zunächst im umgangssprachlichen Sinne von „reduzieren“ als verringern zu verstehen. Gemeint ist dann, dass diejenigen Beschreibungen, die im ersten Schritt gewonnen worden sind, auf das reduziert werden sollen, was ihnen wesentlich ist, um aus der Beschreibung gleichsam allgemeine Begriffe zu gewinnen. Reduktion meint aber auch, im Sinne des lateinischen *reducere*, eine explanatory Rückführung. Dass beides nicht zusammenfällt, zeigt sich an Husserls Unterscheidung zwischen statischer und genetischer Phänomenologie. Während die statische Phänomenologie allgemeine Prinzipien zu formulieren versucht, die in der natürlichen Einstellung am Werk sind, werden diese Prinzipien von der genetischen Phänomenologie ihrerseits noch einmal auf ihre historische Stiftung hin zurückgeführt.

Im Zuge des statischen Verfahrens dient die Reduktion der Freilegung der Grundstrukturen des Bewusstseins. Bezogen auf das obige Würfel-Beispiel bedeutet dies, dass uns Gegenstände der äußeren Welt immer nur in „Abschattungen“ perspektivisch gegeben sind.⁵¹ Gleichwohl beinhaltet der Sinn der Wahrnehmung, wie wir gesehen haben, auch das aktuell nicht Wahrgenommene, wie z.B. die Rückseite des Würfels. Dieses Strukturmerkmal unserer Wahrnehmung nennt Husserl „Appräsentation“.⁵² Ge-

49 Frantz Fanon, *Schwarze Haut, weiße Masken*, aus d. Franz. v. Eva Moldenhauer, Frankfurt a. M.: Syndikat 1980, Kap. 6.

50 Husserl, *Ideen I*, 124.

51 Husserl, *Ideen I*, 91.

52 Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, 143.

Einleitung

meint ist damit, dass die Wahrnehmung stets durch mehr als das, „was sie *wirklich* präsent macht“ ausgezeichnet ist.⁵³ Neben primären Appräsentationen wie der Rückseite des Würfels verweist Husserl dabei auch auf sekundäre Appräsentationen, welche sich auf den Kontext, die Umgebung und die Handlungen beziehen, in denen etwas erscheint. So unterscheiden sich die Wahrnehmungserwartungen bezüglich der Rückseite eines Würfels im Zuge eines Würfelspiels wie „Mensch ärgere Dich nicht“ von denjenigen, die wir von einem würfelförmigen Kunstwerk in einem Museum wie etwa Sandra Mujingas „I build my Skin with Rocks“ haben. Gerade die Horizontwahrnehmung macht deutlich, dass wir etwas immer „als etwas“ wahrnehmen. Unsere Wahrnehmung legt damit Zeugnis von einem grundlegenden Korrelationismus der menschlichen Existenz ab. Da zu sein, bedeutet mit Heidegger gesprochen, immer In-der-Welt zu sein.

Reduktion meint also zunächst, aus der phänomenologischen Beschreibung der Erfahrung allgemeine Strukturen zu gewinnen. Gleichwohl beschränkt sich die Reduktion nicht darauf. Im Zuge der genetischen Phänomenologie werden vielmehr auch Strukturen von Strukturen zum Thema. So wird etwa dasjenige, was im Zuge der Appräsentation noch allgemein als Kontext bestimmt wurde, von Husserl in der Folge als Lebenswelt weiter ausgearbeitet. Die Lebenswelt versteht Husserl als das Resultat von historischen Stiftungserignissen, in deren Folge es zur Sedimentierung von Grundüberzeugungen und Sinnmustern kommt. Zu solchen Stiftungserignissen rechnet Hessel etwa die Entdeckung von idealen Gegenständen im Zuge der reinen Geometrie.⁵⁴ Damit wurde nicht nur eine folgenreiche Unterscheidung zwischen der idealisierten, wissenschaftlichen und der anschaulichen, vorwissenschaftlichen Natur etabliert, zugleich auch führt die Etablierung von solchen idealen Formen dazu, dass wir überhaupt so etwas wie die Wahrnehmung der Figur eines Würfel haben können, von dem wir erwarten, dass er eine Innen- und Rückseite hat. Wo Husserl sich noch ganz auf die Gegenstände der Geometrie fokussiert, hat Hannah Arendt politische Stiftungserignisse in den Blick genommen. Ereignisse wie die Amerikanische oder die Französische Revolution sind für sie Stiftungserignisse politischer Freiheit, in deren Zuge sich tiefliegende Grundüberzeugungen über das Wesen politischer Vergemeinschaftung etabliert haben.⁵⁵ Ihre Sedimente bilden den Nährboden für die Sinn-

53 Ebd., 151.

54 Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*, 21.

55 Hannah Arendt, *Über die Revolution*, München: Piper 2011, Kap. 3.

stiftungsprozesse weiterer Generationen (wie z.B. dem Kampf um das Frauenwahlrecht). Stiftungen regen, so könnte man mit Husserl sagen, zu Umstiftungen an, in deren Zuge es zu anders gelagerten Sedimentierungen kommt. Freilich kann es dabei auch immer wieder zu Neustiftungen kommen. Sie entsprechen wohl am ehesten dem, was man als seismische Eruption bezeichnen könnte. In ihrem Zuge werden alte Sedimente aufgebrochen, eingeschmolzen und an die Oberfläche gebracht, um sich dann auf neue Weise zu sedimentieren.

Freilich nun können sich im Zuge von Stiftungseignissen auch fehlerhafte Vorannahmen und Vorurteile anhäufen. Heideggers Kritik der neuzeitlichen Metaphysik in *Sein und Zeit* beginnt bekanntlich mit dem Aufweis von drei Vorurteilen über das Sein, die sich im Laufe der Philosophiegeschichte eingestellt haben.⁵⁶ In ähnlicher Weise hält Emmanuel Levinas der abendländischen Philosophiegeschichte in *Totalität und Unendlichkeit* vor, einem Vorurteil aufgesessen zu sein, wenn sie das Andere stets vom Selben aus zu denken versucht und damit die Kategorie der Alterität gänzlich aus dem Blick verloren hat.⁵⁷ Im Zuge einer politischen Phänomenologie sind es nun weniger naturwissenschaftliche Konzepte oder philosophische Konzepte, die im Zentrum der Aufmerksamkeit stehen, als vielmehr Grundüberzeugungen über die Beschaffenheit unserer sozialen und politischen Welt. Dabei werden insbesondere solche Grundüberzeugungen zum Thema, die Herrschaftsverhältnisse wie Tyrannie und Oligarchie begünstigen oder Exklusionsverhältnisse wie Kolonialismus, Heterosexismus, Rassismus und Ableismus begründen. In der vorliegenden Arbeit wird der Rückgang auf Korrelationsstrukturen und Stiftungseignisse in unterschiedlicher Weise vollzogen. Im ersten Teil über den Streit um den Demos werde ich die Frage der demokratischen Gleichheit auf das Motiv der demokratischen Kredibilität zurückführen, im zweiten Teil über den Streit um das Kratos soll dann die Frage der demokratischen Herrschaft im Lichte des Motivs der politischen Freiheit verhandelt werden, bevor dann im dritten Teil über den Streit um die Doxa die Frage demokratischer Meinungsbildung im Rückgriff auf die Strukturlogik ästhetischer Rationalität betrachtet wird.

3. *Demonstration*: Vielfach wird die phänomenologische Methode auf die zwei bisher genannten Schritte reduziert. Ich möchte an dieser Stelle

56 Heidegger, *Sein und Zeit*, §1.

57 Emmanuel Levinas, *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität* (1961), aus dem Französischen von Wolfgang Krewani, Freiburg 1993, 51.

dafür plädieren, dass die Methode der Phänomenologie noch einen dritten Schritt umfasst: die Demonstration. Wir kommen diesem Schritt auf die Spur, wenn wir uns auf das anfängliche Vorhaben der Phänomenologie besinnen. Dieses bestand ja darin, dem natürlichen Bewusstsein seine präreflexiven Grundannahmen gegenwärtig zu machen. Nachdem wir nun gesehen haben, wie die Phänomenologie den in die natürliche Einstellung eingelassenen Vorannahmen und Vorurteilen auf den Grund geht, muss sie nun in einem nächsten Schritt zur Auseinandersetzung mit der natürlichen Einstellung zurückkehren, um diese über sich selbst aufzuklären. Husserl nennt dies das „Erzieherische“ der phänomenologischen Methode.⁵⁸ Ein Ausdruck, der freilich einmal mehr unglücklich ist. Zwar geht es durchaus darum, das natürliche Bewusstsein in dem Sinne zu bilden, dass es ein besseres Verständnis seines In-der-Welt-seins erlangt. Entscheidend ist dabei jedoch, wie das natürliche Bewusstsein dabei angesprochen wird.

Husserl grenzt die phänomenologische Methode in diesem Zuge von konkurrierenden Ansätzen wie etwa der Transzentalphilosophie Kants durch die Art ihrer Argumentation ab. Die Phänomenologie, so schreibt Husserl, verfährt nicht mittels „Deduktionen“, sondern mittels „Aufweisung“.⁵⁹ In diesem Sinne spricht Husserl in den *Ideen I* auch wiederholt davon, mit seinen Darstellungen „direkt aufweisend“ vorgegangen zu sein und „intuitive Aufweisungen“ vollzogen zu haben.⁶⁰ Die Phänomenologie, so macht uns Husserl hier deutlich, bringt ihre Einsichten im Zuge der Reduktion nicht im Modus des *Beweisens*, sondern im Modus des *Aufweisens* vor. Ähnlich charakterisiert auch Martin Heidegger in *Sein und Zeit* die phänomenologische Methode dadurch, dass sie dasjenige, was sich durch die Phänomene hindurch „anzeigt“ mittels „Aufzeigung“ zum Vorschein bringen soll.⁶¹ Ähnlich wie bei Husserl greift die Phänomenologie auch für Heidegger nicht in erster Linie auf Verfahren der Syllogistik zurück, vielmehr versucht sie, eine Sache ins ‚passende Licht‘ zu rücken und dadurch etwas ‚sehen zu lassen‘.⁶² Das Ziel der phänomenologischen Argumentation liegt entsprechend weniger im *Verstehen*, als vielmehr im

58 Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch*, in: *Husserliana* Bd. IV, hrsg. v. M. Biemel, Haag: Martinus Nijhoff 1952, 179.

59 Edmund Husserl, *Erste Philosophie*, in: *Husserliana* Bd. VII, hrsg. v. R. Boehm, Haag: Nijhoff 1956, 197.

60 Husserl, *Ideen I*, 67, 191.

61 Heidegger, *Sein und Zeit*, 40, 205.

62 Ebd., 46.

Einsehen. In ähnlicher Weise beginnt auch Jean-Luc Marion in *Gegeben sei* damit, die phänomenologische Methode dadurch zu charakterisieren, dass es ihr nicht „ums Beweisen“, sondern „ums Aufweisen“ geht.⁶³ Im Gegensatz zur klassischen Metaphysik, in der Beweisen bedeutet, etwas auf seinen Ursprung zurückzuführen, versteht er die Phänomenologie als eine „Gegen-Methode“, die versucht, „die im Schein liegende Erscheinung so sich aufweisen zu lassen, wie sie erscheint“.⁶⁴ Wie Husserl und Heidegger setzt auch Marion die Phänomenologie durch die Art der Argumentation, die sie ins Spiel bringt, von der Metaphysik ab. Im Anschluss an eine begriffliche Unterscheidung von Gottfried Gabriel will ich diesen Gedanken hier dahingehend zuspitzen, dass es der Phänomenologie weniger um *Präzision*, als vielmehr um *Prägnanz* geht.⁶⁵ Gemeint ist damit, dass hier nicht das analytische Untergliedern und Unterscheiden im Zentrum steht, sondern vielmehr umgekehrt, das Herstellen von Zusammenhängen und das Aufweisen von Kontexten. Wir können die genannten Überlegungen nun dahingehend zusammenfassen, dass die phänomenologische Methode nicht länger im Modus einer *analytischen*, sondern vielmehr im Modus einer *ästhetischen* Rationalität verfährt, in der das Aufweisen, das Einsehen und die Prägnanz eine tragende Rolle spielen.

Analytische und ästhetische Rationalität lassen sich in mindestens drei Hinsichten voneinander abgrenzen: Zunächst mit Blick auf die Logik der Artikulation, mit der sie soziale Probleme adressieren. Während erstere auf die Mittel der begrifflichen Analyse zurückgreift, operiert zweitere mit den Mitteln der anschaulichen Darstellung. Zweitens unterscheiden sich beide im Hinblick auf ihren Erkenntnismodus. Das intellektuelle Verstehen funktioniert linear: Argumente und Schlussfolgerungen bilden eine Argumentationskette. Die ästhetische Dramatisierung hingegen arbeitet bildhaft. Ihr Element ist die Oberfläche: Erkenntnisse werden durch kompositorische Anordnungen von Einzelementen zu einem Ganzen erreicht. Schließlich lässt sich noch die Wirkungsweise unterscheiden: Während die analytische Rekonstruktion zu Erkenntnissen führt, in deren Folge wir anders über einen politischen Sachverhalt denken, führt die ästhetische Darstellung zu dem, was sich im Anschluss an Jacques Rancière die „Neuauf-

63 Jean-Luc Marion, *Gegeben sei. Entwurf einer Phänomenologie der Gegebenheit*, Freiburg: Alber 2015, 27.

64 Ebd., 27 (eigene Übersetzung) und 28.

65 Gottfried Gabriel, *Präzision und Prägnanz. Logische, rhetorische, ästhetische und literarische Erkenntnisformen*, Paderborn: mentis 2019.

Einleitung

teilung des Sinnlichen“ nennen lässt.⁶⁶ Sie hat zur Folge, dass wir die Dinge anders sehen. Ihre Auswirkungen sind also nicht geistig, sondern perzeptiv. Zusammenfassend lässt sich sagen, dass sich die analytische und die ästhetische Rationalität in ihren Artikulations-, Erkenntnis- und Wirkungsweisen unterscheiden.

Es ist eben der Rückgriff auf ästhetische Rationalität, welche die Praxis der phänomenologischen Demonstration aus meiner Sicht besonders attraktiv für eine politische Phänomenologie macht. Die Adressierung von sozialen Konflikten im Medium des Ästhetischen erlaubt es nämlich erstens, dort, wo Reflexionsblockaden argumentative Auseinandersetzungen zum Erliegen bringen, in einen alternativen Modus zu wechseln und Argumente auf neue und andere Weise darzubieten. Zweitens hoffe ich im Laufe meiner Studie zu zeigen, dass sich die Methode der phänomenologischen Demonstration für die Transformation von Vorurteilen, die dem natürlichen Dasein selbst gar nicht vor Augen stehen, besser eignet als die analytische Reflexion. Statt präreflexive Vorurteile ins Register der Reflexivität zu übersetzen, dort zu bearbeiten und dann auf eine neue Form der Versittlichung zu hoffen, scheint es mir der bessere Weg, soziale Probleme ohne Umweg über ihre analytische Bearbeitung unmittelbar mittels Demonstration zu adressieren.

In dieser Studie werde ich mir die Methode der phänomenologischen Demonstration in zweierlei Hinsicht zu eigen machen. Zum einen im Hinblick darauf, dass ich mich selbst vielfach dieses Verfahrens bedienen werde, um den Charakter demokratischer Meinungsverschiedenheiten freizulegen und zum anderen im Hinblick darauf, dass ich dieses Verfahren selbst als Mittel der politischen Kritik für die Überwindung von unauflöslichen Meinungsverschiedenheiten in Anschlag bringen möchte. Die Phänomenologie dient in dieser Studie also nicht nur als methodisches Werkzeug der Analyse, sondern zugleich auch als ein Werkzeug der Kritik. Entsprechend wird der erste Teil dieser Studie damit enden, dass sich der Streit um den Demos am besten mit Praktiken der demonstrativen Kritik bearbeiten lässt, während der zweite Teil über den Streit um das Kratos mit dem Entwurf eines kontestativen Institutionengefüges enden wird, das Kritik im Modus des kommunikativen Aufweisens ermöglichen soll. Der dritte Teil schließlich wird mit einer Darstellung von Praktiken der

66 Rancière, *Das Unvernehmnen*, 38.

protreptischen Kritik schließen, welche den Streit um die Doxa durch Verfahren der ästhetischen Argumentation aufzulösen versuchen.

Diese einführenden Reflexionen zur Methode der Politischen Phänomenologie bilden keine formale Anleitung, die im Folgenden einfach Schritt für Schritt abgearbeitet würde, vielmehr stellen sie selbst das Ergebnis des hier im ganzen beschrittenen Denkweges dar und besitzen daher den Charakter der Nachträglichkeit. Dass der Anfang dieser Studie zugleich ihr Ende ist und umgekehrt ihr Ende zugleich ihr Anfang, trifft noch in einem weiteren Sinne zu: Die Beantwortung der drei hier verhandelten Grundfragen – „Wer zählt zur politischen Gemeinschaft?“, „Wie soll demokratische Herrschaft eingerichtet sein?“, „Wie bildet man sich eine politische Meinung?“ – hat nicht die Gestalt eines Aufstiegs, in welchem immer höherstufige Formen des Streits erreicht werden, sondern vielmehr die Gestalt eines Zirkels, in welchem die einzelnen Streitfragen immer wieder ineinander übergehen. Eine solche zirkuläre Figur mag auf den ersten Blick widersinnig erscheinen, weil man beim Fortschreiten vom einen zum anderen am Ende wieder am Anfang angelangt und so scheinbar im Fortgehen keinen Fortschritt erzielt hat. Dabei wird jedoch übersehen, dass der Kreisgang um eine Sache eine spezifische Sicht ermöglicht. Heidegger bringt das auf den Punkt, wenn er davon spricht, dass die „Kreisbewegung der Philosophie ihr Wesentliches [...] in dem beim Kreisgang allein möglichen Blicken ins Zentrum“ hat.⁶⁷ Begreifen wir das Streitganze der Demokratie in diesem Sinn als einen Zirkel, dann bleibt zu hoffen, dass die vorliegende Studie mit ihrem Kreisgang durch den Streit um den Demos, den Streit um das Kratos und den Streit um die Doxa einen einsichtsvollen Blick in die leere Mitte der Demokratie erlaubt.

67 Martin Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Ein samkeit*, Frankfurt a. M.: Klostermann 2004, 276.

