

Diversität als politiktheoretischer Begriff

Von Diversität und Gleichheit

Christian Leonhardt

1. Einleitung

Der Umstand scheint sich selbst zu erklären: Dort, wo Gleichheit herrscht, kann es keine Diversität geben. Denn wenn Sachen gleich sind, dann gibt es unter ihnen keine Unterschiede; also auch keine unterschiedlichen Ausprägungen, keine Vielheit und daher keine Diversität. Umgekehrt scheint das gleiche zu gelten: Dort wo es Diversität gibt, kann es keine Gleichheit geben, eben weil die Dinge unterschiedlich sind. Diversität verweist auf Unterschiede und Gleichheit eben auf die Abwesenheit von Unterschieden. In der Politischen Theorie gibt es eine lange Tradition, die – sehr schematisch ausgedrückt – beide Begriffe mit Werten wie Freiheit und Gerechtigkeit verkoppelt und diese dann zueinander in Opposition bringt. Wer Freiheit sagt, bejaht damit die Unterschiedlichkeit menschlicher Gesellschaften und vor allem von Individuen. Dafür nimmt man dann im Zweifelsfall auch Ungleichheit im Sinne von Ungerechtigkeit in Kauf. Umgekehrt meint man mit Gerechtigkeit unter anderem, dass alle gleich behandelt werden sollen und gleiche Rechte haben, auch wenn dafür im Zweifelsfall die individuellen Freiheiten Einzelner beschnitten werden müssen. So gesellt sich zu dem Paar Diversität-Freiheit noch das Individuelle und zu dem Paar Gleichheit-Gerechtigkeit das Kollektive hinzu. Nicht selten werden diese Oppositionen dabei auch mit zwei sich vermeintlich gegenüberstehenden theoretischen Positionen identifiziert: Diversität-Freiheit-Individuum mit der liberalen Theorie, mit der Betonung auf Rechtsstaatlichkeit, und Gleichheit-Gerechtigkeit-Kollektivität mit einer republikanischen Tradition, die ihrerseits Volkssouveränität betont.

Nun hat schon Jürgen Habermas (1999: 299–302) auf die Falschheit dieser Opposition beziehungsweise auf die Gleichursprünglichkeit dieser beiden Positionen hingewiesen. Anstatt eine der beiden Positionen zu privilegieren und die andere abzuwerten, könnten Bürger*innen einer liberalen Demokratie auf beide gleichermaßen nicht verzichten. Auf der einen Seite könnten ihnen individuellen Freiheits- beziehungsweise Menschenrechte – also das, was laut der liberalen Position Diversität ermöglicht – nicht

einfach von außen auferlegt werden. Da sie gleichsam Adressat*innen wie auch Autor*innen von Rechten seien, könnten sie diese nur wahrnehmen, wenn sie sich dazu kollektiv entschlossen – also den Kernbestandteil dessen ausübten, was man Volkssouveränität nennt und was die republikanische Tradition mit Gleichheit verbindet. Auf der anderen Seite könnten Bürger*innen eben jene Volkssouveränität nur auf Grundlage ihrer individuellen Freiheitsrechte effektiv ausleben. Denn in einer Demokratie kämen solchen Entscheidungen nur dann Legitimität zu, wenn sie auf Diskursen und Verfahren beruhten, an denen alle Beteiligten auf eine faire Art und Weise gleichermaßen teilhaben könnten. Und dafür wären individuellen Freiheits- und Menschenrechte wie freier Informationszugang, freie Meinungsbildung und -äußerung und natürlich Rechte wie die Unversehrtheit der Person (um nur einige zu nennen) unabdingbar. So seien es die Menschenrechte, die die Ausübung von Volkssouveränität überhaupt erst ermöglichen, und als solche könnten sie dieser nicht als Beschränkung von außen auferlegt werden (Habermas 1999: 300).

Dabei fällt auf, dass das, was beide teilen, ihr jeweiliger Bezugspunkt ist: das Recht. Es bedarf der Volkssouveränität, um Recht zu setzen, und um das tun zu können, bedarf es wiederum der *Menschenrechte*. Wer also Diversität durch die Brille der individuellen Freiheits- und Menschenrechte als auch Gleichheit durch die Brille der Volkssouveränität liest, begreift sie auch schon immer im Bezug auf das Recht. Daher ist es für Habermas (1999: 301) auch klar, dass sich die Bürger*innen das Medium, in dem sowohl Volkssouveränität als auch Menschenrechte sich vollziehen und gegenseitig bedingen, nicht mehr aussuchen können. Ihre Beziehung muss sich in Bezug auf und im Recht und damit auch mit der mit ihm verbundenen Verfassungsordnung und ihren Institutionen herstellen (Habermas 1985; Nonhoff 2019: 299, 301). So einleuchtend diese Konzeption in Bezug auf Menschenrechte, Volkssouveränität und Recht ist, so klar ist auch, dass Habermas das Recht selbst eben jener Deliberation entzieht. Somit ist das Recht an sich lediglich die unpolitische Vorbedingung für Politik.¹ Gegen eine solche Entpolitisierung der Beziehung zwischen Diversität und Gleichheit als „Verfahrensbedingung“ möchte ich zeigen, dass diese Beziehung auch jenseits davon nicht zwingend oppositionell ist und über ihre Gleichursprünglichkeit für den liberal-demokratischen Rechtsstaat hinausgeht.

1 Dieses Argument behandle ich an anderer Stelle ausführlicher. Vgl. dafür Leonhardt (2024: 74–89).

Dabei ist zu beachten, dass der jeweils andere Begriff für die eine als auch für die andere Hälfte der Tradition in der Regel nicht egal ist. Kaum jemand würde beispielsweise behaupten, dass Gerechtigkeit durch die dauerhafte Negierung individueller Freiheiten zu erreichen sei; beziehungsweise, dass das gerecht sein könnte oder unerheblich wäre. Aber die jeweils anderen Begriffe werden weiterhin durch die Brille der eigenen Begriffskonstellation gelesen, was die Relationalität von Gleichheit und Diversität nicht erkennen lässt. Um das zu zeigen, werde ich im Folgenden vom Begriff der Diversität ausgehen.² Wenn von Diversität in Bezug auf Politik die Rede ist, dann sind damit meist zwei Dinge gemeint. Auf der einen Seite wird in einer liberalen Spielart auf individuelle Meinungen und Weltansichten verwiesen, wie man sie zum Beispiel in Isaiah Berlins (2006) Verteidigung der negativen Freiheit findet. Auf der anderen Seite wird darunter die Diversität kollektiver Identitäten verstanden, für die – neben vielen, vielen anderen – Chantal Mouffes (2018: 103) radikaldemokratische Überlegungen zum „agonistische[n] Pluralismus“ stehen können. Wird Diversität bei Berlin also in Bezug auf individuelle Freiheit verhandelt, tut Mouffe dies in Bezug auf die kollektive Dimension von Demokratie. Meine These dazu ist, dass beide je auf ihre Weise einen problematischen Begriff von Diversität verfolgen. Entweder, weil er zu einem ent-politisierenden Nebeneinanderher oder zu einer hierarchischen Relationalität führt. *Erstens* gilt es also anstatt einen trennenden Begriff von Diversität einen relationalen zu verfolgen. *Zweitens* kann aber eine solche relationale Diversität nur emanzipatorisch sein, wenn sie sich nicht als das Gegenteil von Gleichheit versteht. Im Folgenden gehe ich also zunächst beispielhaft auf den Begriff der Pluralität bei Isaiah Berlin und dann bei Chantal Mouffe ein – wobei ich in diesem Text Pluralität und Diversität synonym verwende – und unterziehe sie einer kurzen Kritik. Im Anschluss daran diskutiere ich entlang des Beispiels der *general assembly* von Occupy Wall Street einerseits einen relationalen Begriff von Diversität, der auf Gleichheit verweist. Andererseits diskutiere ich, warum diese Gleichheit weder Konfliktfreiheit meint, noch

2 Man könnte auch umgekehrt verfahren und von der Gleichheit ausgehen. Hier könnte man dann beispielsweise anstatt mit Berlins mit Hannah Arendts (2010) Verständnis von Freiheit beginnen, das auf der gegenseitigen Anerkennung unter Gleichen basiert. Doch ebenso wie bei Berlin basiert diese über Gleichheit gedachte Freiheit auf einer zweifachen (entpolitisierenden) Trennung: der Trennung des öffentlichen vom privaten und der Trennung der Gleichen von den Ungleichen.

selbst ohne Diversität auskommen kann.³ Am Ende, so der abschließende Teil meiner These, zeigt sich dann, dass Diversität nicht ohne Gleichheit funktioniert und umgekehrt.

2. Trennende Diversität: Isaiah Berlin

Wenn es um den Begriff der Freiheit geht, ist Isaiah Berlin vermutlich der bedeutendste liberale Theoretiker des 20. Jahrhunderts. Er ist selbstverständlich nicht der erste, der über Freiheit spricht, aber es ist die tonangebende Unterscheidung zwischen negativer und positiver Freiheit, die mit seinem Namen verbunden wird, und die er so eindrücklich zum zentralen Gegenstand seiner Antrittsvorlesung in Oxford 1958 macht. *Negative Freiheit*, so meint er dort, sei die „Freiheit von etwas“ (Berlin 2006: 207). Sie ist deswegen negativ, weil es darum geht, etwas abzuwehren, und bezeichnet einen Bereich, in dem eine Gruppe – aber für Berlin noch viel entscheidender – ein Individuum tun kann, was es will, ohne von anderen daran gehindert zu werden (Berlin 2006: 201). Dieser Bereich ist notwendig als Schutzraum, in dem sich ein Mensch entwickeln und lernen kann zu denken und Entscheidungen zu treffen. Denn ohne diesen Raum, völlig determiniert von der Umwelt, könne ein Mensch kein Mensch mehr sein (Berlin 2006: 203, 243). Dabei geht es Berlin vor allem um Abwehrrechte des Individuums gegen den Staat und die Gesellschaft, deren Gewährleistung Aufgabe des Rechtsstaates seien.

Positive Freiheit bezeichnet dagegen die „Freiheit zu etwas“ (Berlin 2006: 210). Es geht hier nicht so sehr um den Bereich der Freiheit, sondern um die Frage, wer diesen Bereich ausfüllt und mit welcher Vorstellung von Freiheit dort operiert wird. Diese Freiheit ist positiv – so könnte man sagen –, da es um „etwas“ geht und der Begriff auf eine bestimmte Vorstellung, ein Konzept von Freiheit, oder – in Berlins Worten – auf eine Naturalisierung einer bestimmten Vorstellung von Freiheit verweist (Berlin 2006: 212). Denn genau hierin liegt für Berlin (2006: 212f., 217f.) auch das Problem: Ein solches spezifisches und alleiniges Konzept von Freiheit verspreche

3 Die hier angestellten Überlegungen gehen auf Vorarbeiten aus einigen Kapiteln meiner Dissertation zurück und werde dort ausführlicher diskutiert. Vgl. Leonhardt (2024); genauer für Berlin das Kapitel „Isaiah Berlin oder Der Igel im Fuchskostüm“, für Mouffe das Kapitel „Radikale Demokratietheorie nach liberaler Intuition: Chantal Mouffe und ein Bicycle Repairman“ und für Occupy Wall Street das Kapitel „Radikale Demokratie und aktivistische Theorieproduktion“.

nämlich bei seiner Verwirklichung eine harmonische und konfliktfreie Gesellschaft und so lasse sich jeder Paternalismus, jeder Zwang und jede Tyrannei im Namen dieser Freiheit rechtfertigen. Ein solcher Monismus könne dazu führen, dass Individuen von der Vorstellung der einen, wahren Freiheit in ein „Prokrustesbett“ gezwungen und im Zweifelsfall bis ins letzte determiniert würden (Berlin 2006: 254). Die autoritäre positive Freiheit zwänge der Vielfalt des Lebens und der Welt ihre unrealistische und monistische Vorstellung auf, wie sie zu sein haben (Berlin 2006: 254). Diesem Monismus der positiven Freiheit stellt er die Pluralität entgegen, die aus der negativen Freiheit entstünde. Diversität entsteht hier, weil das Leben an sich schon divers sei, und wenn jede*jeder zumindest ein Mindestmaß an individuellem Freiraum um sich hätte, der ihr*ihm erlaube, selbst zu denken und sich zu entwickeln, dann entstehe ganz von allein – wenn man so will, natürlich – eine pluralistische Gesellschaft (Berlin 2006: 254).

Diese Konzeption von Freiheit hat jedoch ein Problem: Sie nimmt den Individuen das Potenzial zur Freiheit und verschiebt dieses in die Privatheit und ins Recht. Diese Verschiebung geht einher mit einer doppelten Trennung: Berlin trennt erstens Freiheit von ihrer Ausübung als auch zweitens die Individuen voneinander. Zu erstens: Freiheit existiert für Berlin unabhängig von der faktischen Möglichkeit ihrer Realisierung. So sei beispielsweise die Bewegungsfreiheit von jemanden, die*den eine Krankheit ans Bett fessele, nicht eingeschränkt, da niemand in den Bereich der negativen Freiheit eingreife (Berlin 2006: 202).⁴ Eine Freiheit aber, die sich nicht realisieren lässt, ist, wie Philip Pettit (2017: 463) kritisiert, gar nicht vorhanden. Wenn jedoch die Frage nach der Realisierung ausgeklammert wird, dann verschwindet auch das Subjekt der Freiheit, das Individuum, und kommt als handelndes Subjekt überhaupt nicht mehr vor. Unfähig, die eigene Freiheit zu realisieren, zahlt das berlinsche Subjekt die Abwehr der anderen (die Abwehr der Angewiesenheit auf sie) mit der Angewiesenheit auf das Recht. Mit dieser Abwehr von Anderen wird zweitens jede Form von Beziehung als Ein- oder sogar Angriff in diese Freiheit definiert. Das hat zwei Konsequenzen. Erstens werden die Räume der Freiheit zu naturalisierten Bereichen um einzelne, beziehungslose Individuen degradiert. Der Raum der negativen Freiheit ist somit ein „Nicht-Ort“, wie man mit Marc Augé

4 Dass dieser Person ihre Bewegungsfreiheit in diesem Augenblick nichts nützt, dass sie Nachteile davon haben kann und dass sie andere Sachen als Bewegungsfreiheit (zum Beispiel Medizin und Pflege) braucht, ist Berlin (2006: 202) durchaus klar. Nur an der Frage nach der Freiheit ändere das nichts.

(2019) sagen könnte. Zweitens sind nicht nur die Individuen beziehungslos, sondern auch die Werte (Freiheit oder Gerechtigkeit, etc.) werden als in sich geschlossene, voneinander abgegrenzte Kulturen betrachtet. Freiheit wird so zum Nullsummenspiel: Willst du mehr Freiheit, bekommst du weniger Gerechtigkeit; willst du mehr Gerechtigkeit, musst du Einbußen auf der Seite der Freiheit hinnehmen. Die Pluralität, die aus einer solchen negativen, trennenden Freiheit entsteht, besteht lediglich in der Aufzählung von Differenzen – über deren Beziehungen zueinander erfahren wir nichts. Sie ist lediglich „quantitativ“ denkbar, als ein Pluralismus des Nebeneinanderher. Die Verschiebung der Freiheit in den Raum des Privaten und ins Recht ist nicht nur eine Verschiebung weg von Staat und Gesellschaft, ihre Entfernung aus dem öffentlichen Raum bzw. aus dem Raum der Politik. Sondern auf *konzeptioneller* Ebene eben auch ein Entzug vor der Möglichkeit, dass ihre Subjekte selbst darüber verhandeln können, was Freiheit bedeutet – wenn man so will, ein Entzug aus dem Raum des Politischen. So trägt eine solche Konzeption von Diversität zur Ent-Politisierung selbiger bei und lässt ihre Subjekte verschwinden. Sie verfehlt also das Versprechen von Pluralität, gerade weil sie Relationalität und Beziehung abwehrt.

Die Kritik, dass Pluralität in der liberalen Theorie nur „quantitativ“ denkbar ist, bedeutet jedoch nicht, dass Pluralität „qualitativ“ denkbar sein muss – also dass die Beziehungen zwischen Unterschieden eine bestimmte Güte haben müsste. Es geht vielmehr darum, dass Differenzen überhaupt Qualitäten haben, die sich aus den Beziehungen zu anderen ergeben. Weiter unten argumentiere ich dann, dass diese Beziehungen auf Gleichheit beruhen müssen. In ähnlicher Form argumentieren auch republikanische und radikale Demokratietheorie gegenüber der liberalen Theorie.⁵ Aber auch hier – vor allem in der Spielart von Chantal Mouffe – finden wir einen ähnlichen und ähnlich problematischen Begriff von Diversität vor.

3. Hierarchische Diversität: Chantal Mouffe

Chantal Mouffe steht nicht nur exemplarisch und programmatisch für eine Theorie der radikalen Demokratie, sondern ist innerhalb dieser auch eine der wenigen, die explizit auf das Problem der Organisation der Vielheit ein-

5 Vgl. beispielhaft wieder Arendt (2010: 35–53) oder explizit zum unterschiedlichen Verständnis von Pluralismus in der liberalen und der radikalen Demokratietheorie Prinz (2019: 683, 688f.).

geht. Hatte sie jedoch noch 1985 in dem zusammen mit Ernesto Laclau verfassten Buch *Hegemonie und radikale Demokratie* (2012: 210f., 221) immer wieder auf die grundsätzliche Kontingenz, die Pluralität, Heterogenität und die daraus resultierende Widersprüchlichkeit von politischen Widerständen hingewiesen, reduziert sie diese Pluralismus-Vorstellung in den Folgejahren auf seine Repräsentation in einer parlamentarischen Demokratie.

Zunächst kritisiert Mouffe allerdings die liberale Demokratietheorie für ihre Konzeption einer universellen Vernunft – und hier findet sich erstaunlicherweise eine ganz ähnliche Kritik wie die, die Berlin gegen die positive Freiheit anführt. Denn in Anbetracht einer solchen Vernunft, die in der Lage sei, einen übergreifenden Konsens zu etablieren, verbanne die liberale Demokratietheorie à la John Rawls und Jürgen Habermas sowohl die Leidenschaft (als irrational) als auch die Pluralität (als nur private Differenzen wie bei Berlin) und damit letztlich auch die Politik aus der Gesellschaft. Gesellschaftliche Interessenskonflikte würden so zu objektiv/technisch lösba- ren Problem degradiert oder als irrational dargestellt (Mouffe 2018: 61).⁶ Am Ende stehe eine völlig befriedigte und mit sich selbst identische Gesellschaft, die aber auch jeden Sinn und Zweck für Politik und Demokratie verloren (Mouffe 2018: 80, 95), den Pluralismus ins unpolitische Private verbannt und zu einem uniformen Modell von Aktivbürgerschaft geführt hätte (Mouffe 2018: 80). Denn, was die liberale Demokratietheorie mit ihrer Rationalität ausschließe, seien dabei nicht nur die Feinde der Demokratie, sondern auch die Gegner*innen innerhalb der Demokratie, die um sie und für sie streiten würden (Mouffe 2018: 44).⁷

In diesem Streit um die Demokratie unter Gegner*innen liegt der Kern- gedanke ihrer radikaldemokratischen Konzeption von Pluralität. Zunächst waren in diesem Feld der demokratischen Gegner*innen der liberaldemo- kratischen Theorie auch soziale Bewegungen mitinbegriffen (Laclau/Mouffe 2012: 210). Mit dem Aufkommen der sogenannten Alterglobalisierungs- bewegung Ende der 1990er Jahren und politischen Organisationsformen, die sich staatlichen Formen der Politik zu entziehen versuchen, ändert Mouffe jedoch ihre Meinung. Ziel ihrer Kritik sind dabei weniger die Bewe-

6 Zur autoritären Problematik, politische Probleme in technische umwandeln zu wollen, vgl. auch Berlin (2006: 197).

7 Auch hierin ist Mouffe nicht so weit von Berlin entfernt, der in seiner Antrittsvorlesung Streit und Widersprüchlichkeit als Kernelemente der Politischen Theorie/Philosophie begreift. Vgl. hierfür Berlin (2006: 198f.).

gungen selbst, als vielmehr die post-operaistischen Theorien⁸, an denen sich die Bewegungen orientieren würden. Diese propagierten eine Vorstellung von Politik als Exodus; also der Vorstellungen davon, dass ein Auszug aus staatlichen Organisationen zu deren „Austrocknung“ und damit zusammenhängend, zum Ende des Kapitalismus führen würde. Damit fabulierten die post-operaistischen Theorien eine ebenso post-politische Version einer befriedeten Gesellschaft wie die liberale Theorie und schwächten damit – ebenso wie diese – demokratische Institutionen (Mouffe 2016: 130).

Gegen diese post-politischen Vorstellungen der liberalen und post-operaistischen Theorie formuliert Mouffe eine Vorstellung von Politik, die nicht mit Konsens und Harmonie, sondern immer mit Dissens und Konflikt verbunden ist, die aber in einer Demokratie auf Grundlage eines „konfliktualen Konsens“ (Mouffe 2015: 158) von einem antagonistischen Verhältnis in ein agonistisches gewandelt werden könne. Dieser „agonistische Pluralismus“ ist Mouffes (2018: 34, 103) grundlegende Vorstellung von radikaler Demokratie. Für seine Institutionalisierung schlägt Mouffe allerdings keine neuen Institutionen vor. Ihr geht es vielmehr – und das betont sie immer wieder – um eine Rettung liberaler und demokratischer Institutionen wie Parlamente und Parteien vor der liberalen Demokratietheorie und den sozialen Bewegungen, die sich unvorsichtigerweise an der post-operaistischen Theorie bedienten. Deswegen schlägt sie letzteren vor, anstelle einer Desertion von demokratischen Institutionen für eine Reartikulation dieser einzutreten (Mouffe 2005: 41, 2016: 125).

Auch wenn Mouffes Kritik an sozialen Bewegungen in Teilen nicht unberechtigt ist und sie durchaus Diversität als relational begreift, hierarchisiert sie diese Relationalität im gleichen Atemzug wieder und stülpt ihr einen Rahmen über, der alles andere als vielfältig ist. In ihren Auseinandersetzungen mit sozialen Bewegungen wird erstens der Staat zwar nicht zum alleinigen, aber *privilegierten* Ort des Politischen und die Partei zu einer in *letzter Konsequenz* entscheidenden Organisations- und Repräsentationsform des Widerstandes. Indem der Staat für Mouffe *der* Austragungsort von Politik ist, hierarchisiert sie zweitens die Formen von Protesten, reduziert soziale Bewegungen zu Hilfsarbeiter*innen der (staatlich organisierten) Demokratie, glättet die pluralen Ausdrucksformen des Widerstandes und bekommt letztlich viele Formen von Protesten und Bewegung erst gar nicht in den

8 Vgl. für die post-operaistische Theorie beispielhaft Hardt/Negri (2002) und Virno (2010). Vgl. für eine sehr gute Rekonstruktion und Kritik der mouffschen Kritik an den post-operaistischen Theorien Sörensen (2023: 114–139).

Blick – entweder, weil diese überhaupt nicht das Ziel haben, „Staat zu werden“, oder, weil ihren Subjekten von vornherein der Status als sprechende und politische Wesen aberkannt wird. Durch die Hierarchisierung der vielfältigen Räume und der Organisation des Politischen verspielt auch Mouffe ein weiteres Mal die Pluralität. Die Frage ist also, wie kann man Diversität denken, ohne sie im gleichen Atemzug auf einen beziehungslosen Individualismus des Nebeneinanderher zu reduzieren oder sie an eine – sich vermeintlich als emanzipatorisch gebende – Hierarchisierung zu verlieren?

4. Relationale Diversität: Occupy Wall Street

Gegen eine trennende, individualisierende und ent-politisierende Vorstellung von Diversität möchte ich vorschlagen, Diversität relational zu denken, und gleichzeitig diese Relationalität nicht als hierarchisch strukturierend, sondern auf Gleichheit basierend, zu verstehen. Dafür lohnt sich ein Blick auf soziale Bewegungen und auf das dort praktizierte Konsensprinzip. Sich das Konsensprinzip als mögliche Praxis für Diversität anzusehen erscheint zunächst kontraintuitiv, da es gerade Konsens ist, der sowohl in Berlins Überlegungen zur Freiheit als auch in Mouffes zur Demokratie abgelehnt wird, da er in einen autoritären Monismus kippen kann bzw. als post-politisches Dispositiv eine falsche Harmonie verspricht. Dagegen möchte ich hier zeigen, dass sich Konsens und Konflikt nicht ausschließen, es also durchaus einen „konfliktualen Konsens“ (Mouffe 2015: 158) geben kann; allerdings ohne Vereinnahmung und hierarchisierende Momente. Ein solches Verständnis von Konsens lässt sich beispielhaft anhand der *general assembly* von Occupy Wall Street erklären und mit Jacques Rancière und Isabell Loreys Interpretation zeigen, warum überraschenderweise Konsens (als eine Praxis der Gleichheit) wichtig für Diversität ist. Gleichzeitig verweisen die auf der *general assembly* entstehenden Konflikte auf eine Problematik. Denn hier zeigt sich in den Erfahrungen und ihrer Theoretisierung durch Aktivist*innen, dass Gleichheit ohne Diversität ins Autoritäre kippen kann, wenn sie vereinheitlichend und homogenisierend wirkt.

Die Geschichte von Occupy Wall Street ist einigermaßen bekannt. In einer weltweiten Protestwelle – vom Tahrir-Platz und dem arabischen Frühling, über Athen, Madrid oder Tel Aviv bis zum Gezi-Park – wurden

rund um das Jahr 2011 an ganz unterschiedlichen Orten, aus unterschiedlichen Gründen und Positionen heraus Plätze besetzt. Trotz Differenzen bezüglich der politischen und ökonomischen Situationen nahmen die Bewegungen immer wieder Bezug aufeinander und inspirierten⁹ sich wechselseitig. Dabei hatten sie vor allem zwei Gemeinsamkeiten: Erstens war der zentrale Bestandteil ihres politischen Handelns eben jene Platzbesetzungen und zweitens bezogen sie sich ebenso zentral auf Demokratie. Die einen, indem sie autoritäre Regime in demokratische Gesellschaften umwandeln wollten, die anderen, indem sie die verfasste Demokratie der Staaten, in denen sie lebten, für nicht demokratisch (genug) hielten.¹⁰ Zu letzteren zählte auch Occupy Wall Street, die am 17. September 2011 zwar nicht die Wall Street, aber einen kleinen Park im Süden von Manhattan, den Zuccotti-Park (beziehungsweise, wie ihnen die Besetzer*innen nannten, Liberty-Plaza), besetzten, bis sie am 15. November des gleichen Jahres geräumt wurden. Gegen das repräsentativ-demokratische und de facto Zwei-Parteien-System der USA setzte Occupy Wall Street eine andere Vorstellung von Demokratie, die sich insbesondere um drei Elemente drehte: erstens die *general assembly*, auf der zweitens nach dem Konsensprinzip entschieden werden sollte und drittens, dass diese Form der Demokratie nicht nur propagiert, sondern ganz praktisch schon gelebt und damit präfiguriert werden sollte.

Unter Konsensprinzip versteht man allgemein ein alternatives (Entscheidungs-)Verfahren zur Wahl und zum Mehrheitsprinzip einerseits und zur Idee der Repräsentation andererseits. Beim Konsensprinzip wird versucht, dass in einer Diskussion unter Gleichen direkt (das heißt ohne vertretende Repräsentanten – vor allem nicht professionellen) zu einem Vorgehen gelangt wird, mit dem alle leben können. Es sollen alle Betroffenen mit einbezogen werden und dabei Pluralität und Autonomie der Einzelnen

9 Zur gegenseitigen Inspiration vgl. beispielhaft Castañeda (2012): 309–319.

10 Der Demokratiebegriff, auf den sich hier bezogen wird, ist ziemlich diffus und teils auch widersprüchlich. Damit ist er ein Paradebeispiel für das, was Laclau und Mouffe (2012: 151) einen leeren bzw. flottierenden Signifikanten nennen. Gerade weil er so diffus war und sich nicht nur von Ort zu Ort unterschied, sondern auch innerhalb der einzelnen Besetzungen umstritten war (ich komme weiter unten darauf zurück), konnte er als gemeinsamer Bezugspunkt einer Bewegung dienen. Dass dieser sich nicht in Formen von konkreten Forderungen „verdichtete“ und in Parteigründungen zentralisierte, ist genau das, was Mouffe an Teilen der Bewegung kritisiert. Dass er damit seine Rolle als gemeinsamer Bezugspunkt, als *stand-in* verloren hätte, scheint sie nicht bemerken zu wollen. Vgl. dafür auch Newman (2011: 55).

erhalten bleiben.¹¹ Allerdings waren *general assemblies* mit Konsensprinzip schon aus anderen, vorangegangenen Bewegungen bekannt (Bray 2013: 36; Graeber 2012: 30, 37, 41) und das ist auch einer der Gründe, warum sie bei Occupy Wall Street schon in der Vorbereitung praktiziert und warum sie dann am Tag der Besetzung veranstaltet wurden.

Diese Form des Zusammenkommens und konsensuellen Entscheidens begeistert seitdem einige Kommentator*innen, gerade aus einer radikal-demokratischen Stoßrichtung: Beispielhaft hierfür kann Jacques Rancière (2016) stehen. Für Rancière ist das neue und besondere an Occupy, dass diese nicht einen Ort wie eine Fabrik, ein Haus oder eine Universität besetzten („inside-space“), sondern einen öffentlichen Raum („outside-space“) und damit einen symbolischen Ort für Demonstrationen. Damit hätte dem Versammeln und Besetzen nicht etwas Funktionales beigegeben, ein Mittel zum Zweck, die Blockade der Produktion, der Eigentumslogik oder der Reproduktion, sondern es wäre zentral um das Versammeln und Zusammenkommen gegangen. Und das Herzstück dieses Versammelns sei die *general assembly* gewesen. Diese sei dabei nicht nur einfach eben die kanonische Figur der Identifikation eines Ortes mit einer Gemeinschaft, sondern mit dem Konsensprinzip sei die Art und Weise der *general assembly*, dem *wie* sich dort Menschen als Gleiche versammelt hätten, politisch gewesen. Für Rancière brach Occupy Wall Street in dieser Form nicht nur mit einer Vorstellung von Politik, die sich auf Präsident*innen, Parteien, Parlamente, Gewerkschaften und Lobbygruppen beruft, sondern auch mit einer eingespielten Vorstellung von Protest, der in dieser Logik seine Forderungen eben diesen Präsident*innen und Parteien auf Demonstrationen präsentieren soll. Anstatt das gewöhnliche Schauspiel des Protestes und der Forderungen aufzuführen, hätten die Besetzer*innen als Gleiche auf dem Boden gesessen – also auch schon räumlich und körperlich auf einer Ebene – um erst einmal für sich zu klären, was Demokratie ist und was die Probleme sind und wie mit ihnen umzugehen ist.

Diesen einvernehmlichen und respektvollen Umgang auf *general assemblies* sieht auch Isabell Lorey in ihrer Occupy-Reflektion. Dabei geht sie insbesondere auf die Diskussion um die *Declaration of the Occupation of New York City* (Occupy Wall Street 2012) ein.¹² Occupy Wall Street wurde im Allgemeinen eher als weiße Bewegung eines progressiven, aber letztendlich

11 Vergleiche näheres zum Konsensprinzip Cornell (2012); CrimethInc. (2006: 12ff., 2008: 83ff.); Graeber (2009); Holmes: (2012); Maeckelbergh (2009).

12 Den Konflikt um die *Declaration* bespreche ich ausführlicher in Leonhardt (2022).

gutbürgerlichen Amerikas wahrgenommen. Diese Betrachtung unterschlägt allerdings die vielfache Beteiligung von *people of color* (POC), die sich zum Beispiel in der Existenz einer Occupy-Arbeitsgruppe, dem POC Caucus, zeigte (Bray 2013: 96ff; Lorey 2012: 39f; Taylor 2017: 174). Die Geschichte, die mit der Entstehung des POC Caucus verbunden ist, beginnt mit dieser Diskussion um die *Declaration*. Dabei ging es um folgende Formulierung: „Als ein Volk, vormalig getrennt durch die Farbe unserer Haut, Geschlecht, sexuelle Orientierung, Religion oder Abwesenheit derselben, politische Parteien und kulturellen Hintergrund...“ (zit. nach Bray 2013: 96, Übersetzung CL). Die Formulierung „vormalig getrennt durch“ wurde von einigen POC kritisiert, da sie impliziere, „dass eine Teilung des ‚Volkes‘ und damit strukturelle Ungleichheiten und Diskriminierungen überwunden seien.“ (Lorey 2012: 39) Die Aufzählung wurde gestrichen und durch die Formulierung „Als ein Volk, geeint [...]“ (Occupy Wall Street 2012: 147; Übersetzung CL) ersetzt. Für Lorey, wie für viele andere, endet die Geschichte hier und sie gilt als Beispiel dafür, wie es (nicht nur) bei Occupy Wall Street darum gegangen sei, „in der Herstellung von respektvollen und verantwortlichen wechselseitigen sozialen Beziehungen Demokratie zu praktizieren, die bestehende Herrschaftslogiken immanent auszusetzen“ (Lorey 2012: 40).

Das klingt alles wunderschön; man möchte sagen, zu schön, um wahr zu sein. Und in der Tat, wenn man die Szene genauer betrachtet, dann zeigt sich, dass Konsens nicht durch Harmonie und Einvernehmen entsteht, sondern dass dieser – und mit ihm Diversität – über Konflikt und Demonstration von Gleichheit verteidigt werden muss. Denn die Erlebnisse von Manissa McCleave Maharawal (2012) erzählen eine andere Geschichte. Sie war eine von jenen, die am besagten Abend mit Freund*innen zur *general assembly* erschien, um die Formulierung in der Deklaration zu kritisieren, und wenig später den POC Caucus ins Leben zu rufen. Als eine Person aus ihrer Gruppe aufstand, um ihre Kritik zu äußern, bekam sie zu Antwort, sie solle eine E-Mail mit ihren Bedenken schicken und man befasse sich später damit. Sie bestand jedoch weiter auf einer Diskussion und die Stimmung kippte: Ein Veto in dieser Angelegenheit sei eine schwerwiegende Sache, wurde ihnen gesagt. Das war der Gruppe jedoch nur zu bewusst und gerade der Grund, warum sie es taten. So wurde doch diskutiert und – wie oben beschrieben – machte die Gruppe den Vorschlag, die Zeile mit den Aufzählungen einfach komplett zu streichen. Damit war es aber noch nicht vorbei. Maharawal und ihre Freund*innen mussten nach der *general assembly* noch der Gruppe, die sich mit der Verfassung der Deklaration beschäftigte, ihre Änderungen erklären, was – um es kurz zu machen –

darauf hinauslief, dass eine Schwarze Frau einem weißen Mann erklären musste, dass Rassismus in den USA immer noch alltäglich ist; in ihren Worten: „It hurts.“ (Maharawal 2012: 175)

Es war also nicht die integrative Konsenskultur, die die Änderung erbrachte, sondern ein beständiges Widersprechen, das mitunter auch bereit war, Schmerzen in Kauf zu nehmen, um innerhalb dieser Konsenskultur Konflikte einzugehen. Diese Szene zeigt, dass es ein Kurzschluss ist, allein von der Existenz der *general assembly* und des Konsensprinzips auf Gleichheit und Gegenseitigkeit zu schließen. Und sie zeigt, dass, wenn Gleichheit – wie von einigen auf der *general assembly* – als Widerspruchsfreiheit verstanden wird, Diversität bedroht wird. Gleichheit (und Konsens) meint hier nicht harmonische Einheitlichkeit und Konfliktfreiheit, denn harmonische Einheitlichkeit und Einstimmigkeit sind das genaue Gegenteil von Diversität.

5. Keine Diversität ohne Gleichheit und keine Gleichheit ohne Diversität

Zusammengefasst heißt das: Wenn man Diversität nicht als ein beziehungsloses, ent-politisierendes Nebeneinanderher begreifen will, dann muss man sie relational denken. Diese Relationalität der Diversität in einer übergreifenden Ordnung zu denken – sei es in einer verfassten liberalen Demokratie oder als Konsensprinzip – und auf sie zu reduzieren, bedeute jedoch, ihre Beziehungen zu hierarchisieren. Diversität muss diese Beziehung daher egalitär denken. Aber diese Egalität darf letztlich nicht mit Harmonie und der Abwesenheit von Konflikten verwechselt werden, sondern drückt sich in konflikthafter „Demonstrationen der Gleichheit“ (Rancière 2002: 25) aus. Das heißt, eine Diversität ohne Gleichheit droht sich in hierarchisierenden Beziehungen konterkarieren. Und eine Gleichheit ohne Diversität läuft Gefahr, sich im ent-politisierenden Nebeneinanderher oder in einer ebenso ent-politisierender Harmonieneigung zu verlieren. Daher gibt es keine Diversität ohne Gleichheit und keine Gleichheit ohne Diversität – zumindest dann nicht, wenn man beiden einem demokratisch-emanzipatorischen Wert beimisst.

Literaturverzeichnis

- Arendt, Hannah 2010: Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlaß. 4. Auflage, München: Piper.
- Augé, Marc 2019: Nicht-Orte. 5. Auflage, München: C. H. Beck. [1992]

- Berlin, Isaiah 2006: Zwei Freiheitsbegriffe. In: Berlin, Isaiah: Freiheit. Vier Versuche. Frankfurt am Main: Fischer, 197–256. [1969]
- Bray, Mark 2013: *Translating Anarchy. The Anarchism of Occupy Wall Street*. Winchester (UK)/Washington (US): zero books.
- Castañeda, Ernesto 2012: The Indignados of Spain: A Precedent to Occupy Wall Street. In: *Social Movement Studies* 11:3–4, 309–319.
- Cornell, Andrew 2012: Consensus. What it is, what it isn't, where it comes from, and where it must go. In: Khatib, Kate/Killjoy, Margaret/McGuire, Mike (Hg.): *We Are Many. Reflections on Movement Strategy from Occupation to Liberation*. Oakland: PM Press, 163–173.
- CrimethInc. 2006: *Recipes for Disaster. An Anarchist Cookbook*. Salem: CrimethInc. Ex-Workers' Collective.
- CrimethInc. 2008: *Expect Resistance – a crimethink field manual*. Salem: CrimethInc. Workers' Collective.
- Graeber, David 2009: *Direct Action: An Ethnography*. Edinburgh/Oakland: AK Press.
- Graeber, David 2012: *Inside Occupy*. Frankfurt am Main: Campus.
- Habermas, Jürgen 1985: Ziviler Ungehorsam – Testfall für den demokratischen Rechtsstaat. In: Habermas, Jürgen: *Die neue Unübersichtlichkeit. Kleine Politische Schriften V*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 79–99.
- Habermas, Jürgen 1999: Über den internen Zusammenhang von Rechtsstaat und Demokratie. In: Habermas, Jürgen: *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 293–305.
- Hardt, Michael/Negri, Antonio 2002: *Empire. Die neue Weltordnung*. Frankfurt am Main: Campus.
- Holmes, Marisa 2012: The Center Cannot Hold. A Revolution in Process. In: Khatib, Kate/Killjoy, Margaret/McGuire, Mike (Hg.): *We Are Many. Reflections on Movement Strategy from Occupation to Liberation*. Oakland: AK Press, 151–161.
- Laclau, Ernesto/Mouffe, Chantal 2012: *Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus*. 4., durchgesehene Auflage. Wien: Passagen. [1985]
- Leonhardt, Christian 2022: Ein Laboratorium der Demokratie? Occupy Wall Street als Ereignis und Referenz. In: *Mittelweg* 36 31:4, 54–70.
- Leonhardt, Christian 2024: *Szenen des Politischen – Radikale Demokratie und aktivistische Theorieproduktion*. Frankfurt am Main/New York: Campus.
- Lorey, Isabell 2012: Demokratie statt Repräsentation. Zur konstituierenden Macht der Besetzungsbewegungen. In: Lorey, Isabell/Kastner, Jens/Raunig, Gerald/Waibel, Tom (Hg.): *Occupy! Die aktuellen Kämpfe um die Besetzung des Politischen*. Wien/Berlin: Turia + Kant, 7–49.
- Maackelbergh, Marianne 2009: *The Will Of The Many. How the Alterglobalisation Movement is Changing the Face of Democracy*. London/New York: Pluto Press.
- McCleave Maharawal, Manissa 2012: So Real It Hurts. In: Khatib, Kate/Killjoy, Margaret/McGuire, Mike (Hg.): *We Are Many. Reflections on Movement Strategy from Occupation to Liberation*. Oakland: AK Press, 174–175.

- Mouffe, Chantal 2005: Exodus und Stellungskrieg. Die Zukunft radikaler Politik. Wien: Turia + Kant.
- Mouffe, Chantal 2015: Über das Politische. Wider die kosmopolitische Illusion. 5. Auflage, Frankfurt am Main: Suhrkamp. [2005]
- Mouffe, Chantal 2016: Agonistik. Die Welt politisch denken. Berlin: Suhrkamp. [2013]
- Mouffe, Chantal 2018: Das demokratische Paradox. Wien: Turia + Kant. [2000]
- Newman, Saul 2011: Post-anarchism and Radical Politics Today. In: Rousselle, Duane/Evren, Süreyya (Hg.): Post-Anarchism. A Reader. London/New York: Pluto Press, 46–68.
- Nonhoff, Martin 2019: Jürgen Habermas. In: Comtesse, Dagmar/Flügel-Martinsen, Oliver/Martinsen, Franziska/Nonhoff, Martin (Hg.): Radikale Demokratietheorie. Ein Handbuch. Berlin: Suhrkamp, 294–303.
- Occupy Wall Street 2012: Declaration of the Occupation of New York City. In: Khatib, Kate/Killjoy, Margaret/McGuire, Mike (Hg.): We Are Many. Reflections on Movement Strategy from Occupation to Liberation. Oakland: AK Press, 147–148.
- Pettit, Philip 2017: Freiheit als Nicht-Beherrschung. In: Schink, Philipp (Hg.): Freiheit. Zeitgenössische Texte zu einer philosophischen Kontroverse. Berlin: Suhrkamp, 453–483.
- Prinz, Janosch 2019: Pluralismus. In: Comtesse, Dagmar/Flügel-Martinsen, Oliver/Martinsen, Franziska/Nonhoff, Martin (Hg.): Radikale Demokratietheorie. Ein Handbuch. Berlin: Suhrkamp, 681–689.
- Rancière, Jacques 2002: Das Unvernehmen. Politik und Philosophie. Frankfurt am Main: Suhrkamp. [1995]
- Rancière, Jacques 2016: Occupation. In: Political Concepts. A critical Lexicon. <https://www.politicalconcepts.org/occupation-jacques-ranciere/> (27.08.2025).
- Sörensen, Paul 2023: Präfiguration. Zur Politizität einer transformativen Praxis. Frankfurt am Main, New York: Campus.
- Taylor, Keeanga-Yamahatta 2017: Von #BlackLivesMatter zu Black Liberation. Münster: Unrast.
- Virno, Paolo 2010: Exodus. Wien/Berlin: Turia + Kant.

