

Wie demokratisch sind radikale Demokratietheorien?

DIRK JÖRKE

In diesem Beitrag sollen Überlegungen fortgeführt werden, die Hubertus Buchstein und ich unter dem Titel *Das Unbehagen an der Demokratietheorie* (Buchstein/Jörke 2003) formuliert haben. Dort haben wir die Diagnose aufgestellt, dass sich der Mainstream der gegenwärtigen Demokratietheorien unter dem Paradigma der Rationalisierung verorten lässt. Rationalisierung meint hierbei die Verlagerung der wesentlichen Definitionskriterien vom Moment der Beteiligung hin zum Moment der Güte der Politikergebnisse, also vom Input zum Output. Das vorläufige Resultat dieser nicht nur semantischen Transformation lässt sich dabei als eine Demokratietheorie ohne Demokratie charakterisieren. Ich möchte an dieser Stelle die These entfalten, dass sich die im weiteren Sinne poststrukturalistischen Ansätze, die etwa in der *Rückkehr des Politischen* (Flügel/Heil/Hetzel 2004) gewürdigt worden sind, wenn man sie als genuin demokratiethoretische Beiträge liest – und sie werden nicht selten auf diese Weise rezipiert –, zu den rationalistischen Konzeptionen spiegelbildlich verhalten. Um es eingangs auf den Punkt zu bringen: Meines Erachtens können diese Modelle einer radikalen Demokratie insofern nicht den Anforderungen einer normativen Demokratietheorie genügen, als sie sich genauso weit wie die rationalistischen Ansätze, nur in umgekehrter Richtung, von den Erfahrungen, Sprechgewohnheiten und den normativen Erwartungen derjenigen entfernt haben, in deren Namen sie zu sprechen beanspruchen. Dies ist aber gerade für Theorien, die vorgeben, die Idee der Demokratie in radikaler Weise auszubuchstabieren, nicht restlos unproblematisch.

Ich gehe in drei Schritten vor. In einem ersten Schritt sollen die Anforderungen, denen eine normative Demokratietheorie zu genügen hat, zumindest ansatzweise umrissen werden. Sodann werde ich kurz darlegen, weshalb die rationali-

stischen Demokratietheorien diesen Kriterien nicht entsprechen. Schließlich möchte ich zeigen, dass auch poststrukturalistische bzw. radikaldemokratische Entwürfe hier keine Besserung versprechen.

1. Bedingungen einer normativen Demokratietheorie

Demokratie ist ein umkämpfter Begriff. Als solche umkämpften Begriffe können im Anschluss an W. B. Gallie (1956) diejenigen Begriffe verstanden werden, die folgende Merkmale aufweisen: Sie sind in einem erheblichen Umfang normativ aufgeladen, es gibt verschiedene, sich historisch wandelnde Vorstellungen darüber, worin ihr normativer Kern besteht und es existiert eine vage Vorstellung von einem Urbild, dem man auch gegen konkurrierende Konzeptionen möglichst nah kommen möchte. *Demokratie* ist nun neben *Gott* einer der paradigmatischen Fälle eines derartigen umkämpften Begriffs. Dies liegt wesentlich daran, dass der Bezug auf *Demokratie* seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts in etwa jene Bedeutsamkeit besitzt, die im christlichen Mittelalter der Berufung auf *Gott* zukommen ist.

Vor diesem Hintergrund ist es wenig verwunderlich, dass die Verwendungsweisen und Definitionen von *Demokratie* selbst für Experten kaum noch zu überblicken sind. Jeder Versuch, einen bestimmten Bedeutungsgehalt festzuschreiben, scheint somit ohne Aussicht auf Erfolg zu sein. Und offenbar muss mit dem Eingeständnis dieser unhintergehbaren semantischen Umkämpftheit auch jedes Unterfangen scheitern, dem Begriff *Demokratie* einen dauerhaften normativen Bedeutungskern einzuschreiben. An dieser Stelle der Argumentation könnte ich getrost abbrechen. Die rationalistischen und die radikalen Ausprägungen der gegenwärtigen Demokratietheorien wären dann eben zwei konkurrierende Einsätze im Kampf um die Vorherrschaft im semantischen Feld; nur dass die radikalen Theorieangebote sich bislang nicht so recht auf dem Markt der Ideen durchzusetzen vermocht haben. Doch dieses fatalistische Ergebnis mag nicht recht zufrieden stellen. Einen Ausweg bietet vielleicht eine Untersuchung der performativen Akte, die mit dem Gebrauch des Demokratiebegriffs einhergehen. Denn immer wenn von *Demokratie* die Rede ist, wird ein Bedeutungsgehalt aktualisiert, der auf diffuse Weise von so großer Attraktivität ist, dass man sich ihm nicht entziehen kann. Worin besteht diese Anziehungskraft?

Für den *demos* beinhaltet der Demokratiebegriff ein doppeltes Versprechen, und zwar das der Gleichheit wie der Partizipation. Dieses doppelte Versprechen ist es, welches dem Begriff der *Demokratie* seine beeindruckende performative Kraft verleiht. Eine Kraft, die in ganz unterschiedlichen Arenen ihre Wirkung entfaltet, von den mitunter ermüdenden Diskussionen in linksradikalen Zirkeln, über die Forderung nach innerparteilicher Demokratie und deren formale Absicherung etwa im bundesdeutschen Parteiengesetz, den Zorn des Volkes über die Verfehlungen der *politischen Klasse* bis hin zur Befreiungsrhetorik von George

W. Bush. Der Rekurs auf ihn aktualisiert in diesem alltäglichen, nicht-wissenschaftlichen Gebrauch immer wieder das Versprechen der Gleichheit und der Partizipation, sei es in legitimierender Absicht bei den Angehörigen der jeweiligen politischen Eliten und den Verfechtern des status quo oder einklagend und fordernd bei den Kritikern der politischen Verhältnisse. Dieses doppelte Versprechen verleiht dem Demokratiebegriff seine immense Wirkmächtigkeit, macht seine nahezu unbegrenzte Attraktivität aus.

Es ist diese Versprechensdimension, die auch in der Formulierung einer normativ gehaltvollen Demokratietheorie berücksichtigt werden muss. Doch heutzutage führt kein gerader Weg mehr von der wissenschaftlichen Fachterminologie und argumentativen Komplexität zum demokratischen Grundimpuls zurück – zur egalitären Partizipation der Bürger. Demokratische Egalität wird in normativen Demokratietheorien auf einem Abstraktionsniveau ausbuchstabiert, dessen Nachvollziehbarkeit massiv gegen das demokratische Egalitätsgebot verstößt. Denn der Test für eine gute normative Demokratietheorie besteht heute darin, ob sie in der scientific community standhält, und nicht, inwieweit sie von den Bürgern gleichermaßen verstanden und akzeptiert wird. Für andere Bereiche der Wissenschaft und auch für andere Termini in den Sozial- und Geisteswissenschaften mag eine solche Spezialisierung und Professionalisierung der Fachsprache sachdienlich sein. Anders steht es mit dem Begriff der *Demokratie*. Dieser bleibt in der Wissenschaftssprache solange für eine analytische Umdeutung ungeeignet, wie seine Verwendung im alltäglichen Sprachgebrauch das Versprechen auf politische Partizipation und gesellschaftliche Inklusion aktualisiert. Will die akademisch betriebene Demokratietheorie also nicht belanglos werden oder zu einem Elitendiskurs in apologetischer Absicht verkommen, muss sie an diese Verwendungsweise anschließen.

Dabei ist leicht zu zeigen, dass die Vertreter der rationalistischen Demokratietheorie diesem Kriterium nur unzureichend genügen können (Buchstein/Jörke 2003). Aber auch die im Umkreis des Poststrukturalismus formulierten radikalen Demokratietheorien erweisen sich vor dieser normativen Folie als problematisch. Bevor ich in den nächsten beiden Abschnitten diesen Vorwurf in der hier gebotenen Kürze zu stützen versuche, soll zuvor noch eine weitere Anforderung benannt werden, an deren Klippen insbesondere die radikaldemokratischen Ansätze aufzulaufen drohen.

Eine 1946 publizierte Aufsatzsammlung, mit der John Dewey seine Philosophie einem breiteren Publikum zugänglich machen wollte, trägt den programmatischen Titel *Problems of Men*. In diesem Titel kommen sowohl die Kritik an traditionellen Arten wie auch das Programm einer neuen Form des Philosophierens zum Ausdruck. Die Kritik besteht in dem Vorwurf, dass sich die Philosophie immer mehr zu einem hochspezialisierten Diskurs entwickelt habe, der nur noch einem kleinen Kreis von Experten zugänglich sei. Eine solche Entwicklung, die Dewey zufolge mit der damaligen Dominanz analytischer Philosophie einen neuen Gipfel erreicht hat, widerspricht grundlegend seinem Verständnis von der

Aufgabe philosophischer Reflexion. Dieses besteht in der Überzeugung, Philosophie besitze einzig darin ihre Berechtigung, dass sie zur Bestimmung und Lösung der alltäglichen Probleme und Sorgen der Menschen, eben jener *Problems of Men*, einen Beitrag leistet. Sie muss als eine Form der sekundären, reflexiven Erfahrung in Beziehung stehen zu den primären Erfahrungen der Menschen. Darunter sind jene alltäglichen Gestimmtheiten, Handlungen und Sorgen zu verstehen, die unser Leben zu einem großen Teil ausmachen. Philosophie muss sich laut Dewey an ihren praktischen Konsequenzen für diese Erfahrungen messen lassen. Sie erlangt ihre Bedeutsamkeit, indem sie zur Verbesserung des alltäglichen Lebens beiträgt.

Philosophische Reflexion steht für Dewey damit in einem doppelten Bezug zur Praxis. Zum einen indem sie in aktuellen Konflikten ihren Ausgangspunkt vorfindet; philosophische Überlegungen sollen dann einsetzen, wenn Handlungsorientierungen prekär oder Traditionen brüchig geworden sind. Zum anderen darf die philosophische Reflexion hierbei nicht stehen bleiben; sie muss vielmehr zu ihrem Ausgangspunkt zurückkehren und praktisch werden, indem sie neue Handlungsmöglichkeiten aufzeigt, durch die die bisherigen Blockaden überwunden werden können. Mittels „vision, imagination, reflection“ (Dewey 1917: 46) hat sie also neue Handlungsspielräume zu eröffnen, oder zumindest zu einer Klärung der Ursachen bestehender Handlungsblockaden beizutragen. Sie ist an den praktischen Konsequenzen zu messen, die sie in der alltäglichen Erfahrungswelt bewirkt. Philosophisches Denken besitzt nur dann seine Berechtigung, wenn „like everyday knowing and like science, it affords guidance to action and thereby makes a difference in the event“ (Dewey 1917: 42). Dewey fasst den Unterschied seines Philosophieverständnisses zu traditionellen Auffassungen in *Erfahrung und Natur* folgendermaßen zusammen:

Der Bezug auf die Erst- und die Letztgültigkeit des Materials der gewöhnlichen Erfahrung schützt uns an erster Stelle davor, uns künstliche Probleme zu schaffen, die die Energie und die Aufmerksamkeit der Philosophen von den wirklichen Problemen ablenken, die sich aus dem wirklichen Stoff ergeben. An zweiter Stelle ermöglicht er eine Kontrolle oder eine Überprüfung der Schlußfolgerungen philosophischer Forschung; er ist eine ständige Mahnung, daß wir sie, als sekundäre reflexive Produkte, an die Erfahrung zurückbinden müssen, aus der sie entstanden sind [...]. An dritter Stelle erhalten die philosophischen Resultate selbst einen empirischen Wert, wenn man sieht, wie sie auf diese Weise in weiteren Erfahrungen funktionieren; sie sind das, was sie zur gewöhnlichen Erfahrung des Menschen beitragen, und keine Absonderlichkeiten, die, mit angemessenen Etiketten versehen, in ein metaphysisches Museum gehören. (Dewey 1995: 34f.)

2. Das Unbehagen an der Rationalisierung der Demokratietheorie

Lässt man die wichtigsten Ansätze der gegenwärtigen politischen Theorien Revue passieren, so stößt man bei allen Differenzen auf einen gemeinsamen terminologischen Umbau. Die meisten Theorien verwenden nämlich einen Demokratiebegriff, der zwischen politischer Partizipation und vermeintlich rationalen, sachdienlichen Entscheidungen tiefe Gräben wahrnimmt und sich dann im Zweifel gegen die politische Beteiligung ausspricht. Diese Transformation möchte ich als *Rationalisierung* der Demokratietheorie bezeichnen. Damit ist gemeint, dass sich der Fokus moderner Demokratietheorien auf die Bewertung der Qualität von Politikergebnissen verschoben hat. Die Demokratietheorie ist output-orientiert und zielt in ihren theoretischen Bemühungen vor allem darauf, den Rationalitätsgrad dieses Outputs zu erhöhen. Politische Beteiligung wird nicht als Zweck, sondern als eines mehrerer möglicher Mittel für die Erhöhung des Rationalitätsgrades kollektiv verbindlicher Entscheidungen betrachtet. Primäres Ziel ist eine Veredelung der Politikergebnisse.

Die wichtigsten Stichworte der aktuellen Debatte sind: effektive Problemlösung, good governance, politische Produktivität, deliberative Politikarenen, Komitologie, demokratische Expertise oder Gemeinwohl. Die politikwissenschaftliche Diskussion reagiert damit insbesondere auf die „postnationale Konstellation“ (Habermas 1998). Insofern sich immer weniger Steuerungsprobleme im nationalstaatlichen Rahmen lösen lassen, kommt es zu einer Verlagerung kollektiv bindender Entscheidungen auf die suprastaatliche sowie internationale Ebene. So können hinsichtlich des viel beklagten europäischen Demokratiedefizits zwei Strategien unterschieden werden. Die eine sucht nach Möglichkeiten einer Ausweitung der Inputlegitimation auf der Ebene der Europäischen Union etwa durch eine Stärkung der Kompetenzen des Europäischen Parlamentes oder mit der Forderung nach europaweiten Plebisziten. Diese Strategie hat sich in den letzten Jahren jedoch mit der Schwierigkeit konfrontiert gesehen, dass trotz aller Bemühungen eine europäische Öffentlichkeit, die die beabsichtigte Übertragung nationalstaatlicher Legitimationsmuster voraussetzt, kaum vorhanden ist und wohl auch in absehbarer Zeit nicht entstehen wird. Die andere und in der Literatur vorherrschende Strategie besteht in einer Umdefinition des Demokratiebegriffes hin zu *good governance* und mehr Effektivität. Problematisch ist diese begriffliche Verschiebung nun insofern, als die Kriterien, anhand derer über die Güte der jeweiligen Politikergebnisse in den supranationalen Gremien entschieden wird, nur sehr mittelbar demokratisch legitimiert sind. Vorherrschend ist vielmehr ein Eliten-Diskurs, in dem große Einigkeit über die Steuerungsziele besteht.¹

1 Vgl. mit Blick auf die europäischen Entscheidungsfindungsprozesse Abromeit (2002: bes. 40-48) und mit Blick auf die GEMs (Weltbank, IWF und WTO) Kahler (2004).

Die Produktion rationaler Ergebnisse hat im politikwissenschaftlichen Mainstream somit Vorrang vor allen anderen Aspekten der Demokratie und die partizipative Komponente des Demokratiebegriffs wird dabei zu einer abhängigen Variable, die gegebenenfalls zurückstehen muss. Damit geht jedoch einer der beiden essentiellen Bestandteile des Versprechens der Demokratie nahezu vollständig verloren. Was nun aber die Gleichheit als zweiten Aspekt des Versprechens betrifft, so wird diese im liberal-demokratischen Diskurs der Moderne ohnehin seit Tocqueville lediglich formal ausbuchstabiert. Die aktuellen Vertreter des rationalistischen Zweiges folgen hier im Großen und Ganzen dieser Tradition. Entsprechend ist es auch nicht weiter verwunderlich, dass dieser demokratietheoretische Mainstream mehr und mehr einen apologetischen Charakter gewinnt. Doch wie sieht es nun bei den radikaldemokratischen Entwürfen aus?

3. Das Unbehagen an der Radikalisierung der Demokratietheorie

Die Kritikpunkte, die ich im Folgenden gegen vermeintlich radikaldemokratische Ansätze – ich stütze mich hier zunächst auf Jacques Derrida und werde sodann auf Ernesto Laclau und Chantal Mouffe eingehen – vorbringen werde, sind vor dem Hintergrund der eingangs formulierten Kriterien wenig überraschend. Es sind die mangelnde Berücksichtigung der konkreten Erfahrungen des Alltags sowie die unzureichende Anschlussfähigkeit an zunächst einmal gewöhnliche Praktiken, die ich kritisieren werde. Doch zuvor noch einige kurze Anmerkungen zur Dimension des Versprechens der Demokratie.

Wie wohl niemand sonst hat Derrida mit seiner Idee der „kommenden Demokratie“ die normative Dimension des Versprechens in das Zentrum seiner politikphilosophischen Überlegungen gerückt. Ihm zufolge ist es für die Demokratie geradezu konstitutiv, dass sie offen bleibt. Demokratie in diesem Sinne stellt die Bewegung der Kritik jeglicher Institutionalisierungsformen der Demokratie dar, gerade weil sie immer nur unzureichend verwirklicht wird, sie ihrem konstitutiven Außen nicht entfliehen kann. Demokratie ist in diesem Sinne immer das Andere der etablierten Demokratie:

Der Ausdruck „kommende Demokratie“ steht zweifellos für eine kämpferische und schrankenlose politische Kritik oder verlangt doch danach. Als Waffe gegen die Feinde der Demokratie erhebt sie Widerspruch gegen jede naive oder politisch missbräuchliche Rhetorik, die als gegenwärtige oder faktisch bestehende Demokratie ausgibt, was dem demokratischen Anspruch in der Nähe oder Ferne, zu Hause oder in der Welt unangemessen bleibt.“ (Derrida 2003: 123)

Wenn ich also im vorigen Abschnitt den Vertretern der rationalistischen Demokratietheorien vorgeworfen habe, dass sie etwas als demokratisch adeln, was die-

ses Adjektiv höchstens in einem sehr ausgedünnten Sinne verdient, so finden wir mit Derrida – aber auch mit Laclau/Mouffe – einen der schärfsten Kritiker dieser Reinwaschung.²

Gleichwohl ist mir bei der Lektüre von Derridas Texten nie so recht klar geworden, an welchen Kriterien sich diese Kritik im Namen der Demokratie orientieren soll. Er scheut sich hier vor eindeutigen Festlegungen, denn derartige wären zwangsläufig aporetisch; demokratisch und zugleich nicht-demokratisch:

Um demokratisch [also verständlich, eindeutig D.J.] von der Demokratie zu sprechen, müsste man, gestützt auf irgendeine zirkuläre performative Äußerung und die politische Gewalt einer bewaffneten Rhetorik, einer Gesetzeskraft, dem Wort ‚demokratisch‘ einen Sinn aufzwingen und so einen Konsens erzeugen, an dessen Erzielung man zu glauben vorgibt. (Derrida 2003: 104)

Also lieber in Andeutungen, im Vielleicht bleiben und sich die Hände nicht schmutzig machen. Nicht nur dass Derrida hiermit aus der Unverständlichkeit, die seine Texte für den Normalsterblichen gemeinhin besitzen, eine Tugend zu machen versucht, diese Position ist in ihrer Konsequenz auch auf eigentümliche Art unpolitisch. Denn zum politischen Handeln bedarf es wesentlich klarer Orientierungen und Perspektiven. Das Unrecht muss hierzu ebenso klar und deutlich benannt werden wie es konkreter Ziele bedarf. Insofern ist Richard Rorty durchaus zuzustimmen, wenn er in Abgrenzung zu Derrida und in Anlehnung an Dewey feststellt „that I see politics, at least in democratic countries, as something to be conducted in as plain, blunt, public, easy-to-handle language as possible“ (Rorty 1996: 45). Gerade weil Derridas Texte für jemanden, der mit dem entsprechenden Jargon nicht vertraut ist, kaum nachvollziehbar sind, verfehlen sie eine politische Wirkung. Zumindest dann, wenn man unter Politik mehr versteht als akademische Diskurse über Differenz. Denn bei aller berechtigten Kritik an Rortys Reformismus und seiner bisweilen affirmativen Haltung gegenüber dem angelsächsischen Liberalismus: Seine Diagnose über das Versagen der akademischen Linken seit den 70er Jahren in *Achieving our country* ist größtenteils zutreffend: „When we take up our public responsibilities [...] the infinite and the unrepresentable are merely nuisances. Thinking of our responsibilities in these terms is as much of a stumbling-block to effective political organization as is the sense of the sin“ (Rorty 1997).³ Vor dem Hintergrund dieser Kritik erweist sich

2 Vgl. Fritsch (2002).

3 Um hier nicht missverstanden zu werden, der *cultural turn* in den Geistes- und Sozialwissenschaften hat durchaus emanzipatorische Effekte gehabt. Insbesondere die Thematisierung von kultureller Dominanz und der damit einhergehenden gesellschaftlichen wie auch politischen Marginalisierung der *Anderen* (Moebius 2003) stellt eine wichtige Bereicherung des politischen Diskurses dar. Doch auf eben diesen beschränkt sich dieser Erfolg dann auch größtenteils. Entsprechend steht die kulturalistische Linke dem seit einigen Jahren beobachtbaren konservativem *backlash* weitgehend hilflos gegenüber.

der praktische Ertrag von Derridas Ausführungen als gering. Sie erreichen nicht den Demos und bewirken keine oder nur geringfügige Verbesserungen der alltäglichen Lebensumstände. Ähnlich wie bei den rationalistischen Ansätzen formuliert er seine Philosophie für ein akademisches Publikum und betreibt eine Demokratietheorie ohne Demokratie.

Auch Derridas im Anschluss an Levinas vorgebrachter Verweis auf den unendlichen Vorrang des Anderen (Derrida 2000: 99) vermag keine politische Wirkung zu entfalten. Es wäre an dieser Stelle allzu leicht, Derrida aus politikwissenschaftlicher Sicht ein institutionentheoretisches Defizit vorzuwerfen; das sicherlich auch.⁴ Worauf es mir hier jedoch darüber hinaus ankommt, ist, dass Derridas *Politik der Freundschaft* kaum eine Verankerung in den realen Praktiken der Menschen besitzt. Der von ihm geforderten Gastfreundschaft ist als ethischer Appell ohne Einschränkungen zuzustimmen, eine politische Dimension besitzt sie jedoch höchstens mittelbar, gerade weil wir als Wesen aus Fleisch und Blut diesen Appell im alltäglichen Leben zumeist verfehlen. Und auch der wiederholte Verweis auf die aporetische Struktur der Demokratie, dass sie nämlich als reale immer und notwendig auf Ausschließungen beruht, als „kommende“ diese jedoch überschreiten muss, hilft bei konkreten Konflikten wenig. Kurzum, Derrida formuliert eine abstrakte ethische Theorie, deren politische Konsequenzen, sofern man unter dem Politischen immer auch das Moment der Veränderung sozialer Verhältnisse versteht, im nahezu luftleeren Raum schweben.⁵

Begründungstheoretisch schließlich ist die von Derrida behauptete Identität von Dekonstruktion und Gerechtigkeit, die den Grund seines politisch-ethischen Denkens und seiner Idee der kommenden Demokratie abgibt, zweifelhaft. Aus der Dekonstruktion sowie dem ihr zugrunde liegenden Theorem der Unentscheidbarkeit folgt nicht zwangsläufig, wie Ernesto Laclau zeigt, eine bestimmte ethische Position: „[A]us der Tatsache, daß ultimative Schließung und Präsenz unmöglich ist, folgt kein ethischer Imperativ, die Offenheit zu ‚kultivieren‘ oder sogar sich einer demokratischen Gesellschaft zu verschreiben“ (Laclau 2002: 118). Wenn dies aber der Fall ist, dann liefert Derrida keine überzeugende Begründung der Demokratie, zumindest ist die aus der Dekonstruktion gewonnene Einsicht der Notwendigkeit institutioneller Stabilisierungen von etwas wesentlich Unstabilem und Chaotischem bei gleichzeitigen Insistieren auf der Notwendigkeit der Infragestellung dieser Stabilisierungen (Derrida 1996: 83f.) viel zu dünn und allgemein, um demokratische Normen und Verfahren sowie die mit diesen korrespondierenden institutionelle Erfordernisse zu rechtfertigen. Um auf das eingangs skizzierte Versprechen der Demokratie, ihre performative Kraft, zurückzukommen: Ich sehe nicht, dass die Dekonstruktion in einer mehr als zufäl-

4 Vgl. hierzu auch McCarthy (1993: 174) und Niederberger (2002: 169).

5 Eine ebenso informative wie wohlwollende Rekonstruktion des Verhältnisses von Ethik und Politik bei Derrida und deren demokratietheoretischen Implikationen liefern Flügel (2004) und Moebius (2003).

ligen Verbindung zu den beiden Dimension der Partizipation und der Egalität steht.

Wie schaut es nun mit der Hegemonietheorie von Laclau und Mouffe aus? Das analytische Instrumentarium, welches beide in *Hegemonie und radikale Demokratie* entwickelt haben, stellt meines Erachtens eines der bedeutendsten Errungenschaften politiktheoretischen Denkens des 20. Jahrhunderts dar. Um dies an einem Beispiel kurz zu illustrieren, möchte ich auf Laclaus Auseinandersetzung mit Rorty verweisen. Laclau verweist zu Recht darauf, dass Rortys Unterscheidung zwischen öffentlich und privat einen transzendentalen Status beansprucht, der nicht weiter begründet wird und auch alles andere als überzeugend ist. Demgegenüber kann man im Anschluss an Laclau diese Unterscheidung als Versuch einer theoretischen Schließung beschreiben:

[T]he distinction itself becomes problematic and reveals itself as what it actually is – just an ideal-typical attempt at stabilizing an essentially unstable frontier which is constantly trespassed and overflowed by movements coming from its two sides: personal self-realization investing public aims, politization of the private sphere, private aims whose fulfilment requires legal recognition, etc. (Laclau 1996: 65)

Auch der vergleichsweise strikte Schutz des privaten Eigentums in Demokratien westlicher Prägung lässt sich mit der Theorie von Laclau und Mouffe als eine politische und damit potentiell instabile, nichtsdestotrotz aber wirksame Artikulation von Unterordnungsverhältnissen verstehen. Ihre Hegemonietheorie scheint mir daher in besonderer Weise geeignet, die Genese und gegenwärtige Stabilität der neoliberalen Vergesellschaftungsform aufzuzeigen. Aber liefern sie auch eine überzeugende Demokratietheorie? Um auf diese Frage eine Antwort zu geben, wende ich mich im Folgenden einigen neueren Schriften von Chantal Mouffe zu. Dort finden wir nicht nur eine direkte Auseinandersetzung mit dem demokratietheoretischen Mainstream, sondern auch den Entwurf einer agonistischen Demokratiekonzeption. Beides wird gerahmt durch eine Analyse der globalen neoliberalen Hegemonie.

Mouffe sieht in der einseitigen Hervorhebung liberaler Handels- und Freiheitsrechte durch den neoliberalen Zeitgeist die Hauptgefährdung der modernen Demokratie. Diese ist ihr zufolge durch eine irreduzible Spannung zwischen den Prinzipien der liberalen Freiheit und der demokratischen Gleichheit bestimmt. Nur solange diese Spannung lebendig gehalten wird, es also nicht zu einer Verkrustung der grundlegenden gesellschaftlichen Strukturen und Institutionen kommt, sondern der demokratische Prozess als prinzipiell unabschließbar begriffen wird, können Freiheit und Gleichheit in einem immer nur prekären Gleichgewichtszustand weiterhin Bestand haben. Und genau hierin liegt nach Mouffe auch das zentrale Paradox der modernen, liberalen Demokratie. Ihre Vollendung könnte einzig zu Lasten eines ihrer Grundprinzipien geschehen. Anders ausgedrückt: Die Logik der Freiheit untergräbt die Logik der Gleichheit und umge-

kehrt. Eine demokratische Gesellschaft zeichnet sich dadurch aus, dass in ihr ständig über die Gewichtung der beiden Prinzipien gestritten wird, dieser Prozess aber zu keinem Ende, zu keiner endgültigen Versöhnung gelangt.

Die suggerierte Alternativlosigkeit neoliberaler Politikkonzeptionen droht diese irreduzible Spannung indes zunehmend aufzulösen: „[T]he stabilization realized under the hegemony of neoliberalism – with its very specific interpretation of what rights are important and non-negotiable – is practically unchallenged“ (Mouffe 2000: 5). Dies spiegelt sich Mouffe zufolge auch in der gegenwärtigen Demokratietheorie wieder. In *On the Political* argumentiert sie, dass die von Ulrich Beck und Anthony Giddens formulierte Theorie der reflexiven Moderne und die damit einhergehende Propagierung einer Politik *Jenseits von Rechts und Links* ebenso zur neoliberalen Hegemonie passe wie Jürgen Habermas' Modell einer deliberativen Demokratie. Beiden Ansätzen sei eine eigentümliche Verkenning des politischen, antagonistischen Charakters der Demokratie eigen. Hierdurch komme es bei diesen Autoren zu einer technokratischen Auflösung des Politischen, es werde ein post-politisches Ideal formuliert. Diese Negierung der ontologischen Dimension des Politischen korrespondiere mit einer neoliberalen Praxis, in der die Alternativlosigkeit der bestehenden Ordnung suggeriert wird. Die Folge hiervon sei auf der einen Seite der Rückzug des Demos von der Politik:

Given the current emphasis on consensus, it is not surprising that people are less and less interested in politics and that the rate of abstention is growing. Mobilization requires politicization, but politicization cannot exist without the production of a conflictual representation of the world, with opposed camps with which people can identify. (Mouffe 2005: 24f.)

Doch diese scheinbare Alternativlosigkeit, die sich etwa in der Politik des *Dritten Weges* zeige, führe auf der anderen Seite auch zu einer Wiederkehr des Verdrängten in Form von Terrorismus und rechtsradikalen Parteien. Gerade weil innerhalb des definierten demokratischen Rahmens kein oder nur sehr wenig Spielraum für immer auch emotional geprägten Dissens bleibe, suche sich dieses politische Bedürfnis andere Bahnen. Somit werde die Demokratie von zwei Seiten bedroht, von der rationalistisch-technokratischen Negierung des Politischen und – als eine partielle Reaktion hierauf – von dem Erstarken demokratiefeindlicher Bewegungen. Mouffes Kritik überschneidet sich einerseits mit dem oben formulierten Unbehagen am demokratietheoretischen Mainstream. Doch ihr eigener Gegenentwurf teilt andererseits mit Derrida das Problem der ethischen Überdehnung der Demokratie.

Eine ihrer Grundprämissen besteht in der Annahme, dass es in einer demokratischen Gesellschaft einen ständigen Kampf um die politisch-kulturelle Hegemonie gibt. Insofern ist der demokratische Raum zutiefst durch Dissens und Antagonismen gekennzeichnet. In dieser Hervorhebung des Konfliktes schließt

Mouffe nun ausdrücklich an Carl Schmitt an. Namentlich dessen Kritik der liberalen Demokratie und die damit korrespondierende Bestimmung des Politischen als die Differenz von Freund und Feind hat sie in ihren ansonsten poststrukturalistischen Theorierahmen integriert. Die jeweilige Grenzziehung zwischen Freund und Feind, zwischen wir und sie wird dabei von ihr als eine hegemoniale Artikulation rekonstruiert. Hier stellt sich jedoch für Mouffe das Problem, „to establish this us/them discrimination in a way that is comparable with pluralist democracy“ (Mouffe 2000: 101). Denn diese lässt sich nicht mit den Errungenschaften der modernen Demokratie vereinbaren. Mouffe schlägt daher vor, die Schmittsche Kategorie des Feindes durch die des Widersachers zu ersetzen. Letzterer sieht in denjenigen Personen, die eine andere Konzeption des Guten vertreten und mit ihm um die temporäre Hegemonie innerhalb des demokratischen Rahmens streiten, keinen prinzipiellen Feind. Wir wollen zwar verhindern, dass seine Ideen hegemonial werden, doch stellen wir nicht sein Recht in Abrede, für seine eigenen Ideen/seine Konzeption des guten Lebens zu streiten:

An adversary is an enemy, but a legitimate enemy, one with whom we have some common ground because we have a shared adhesion to the ethico-political principles of liberal democracy: liberty and equality. But we disagree concerning the meaning and implementation of those principles, and such a disagreement is not one that could be resolved through deliberation and rational discussion. Indeed, given the ineradicable pluralism of value, there is no rational resolution of the conflict, hence its agonistic dimension. (Mouffe 2000: 102)⁶

Mouffe präsentiert uns also gleichsam einen weich gekochten Schmitt, dessen radikale Pluralismuskritik in ihr Gegenteil verkehrt wird. Doch von diesem rezeptionsgeschichtlichen Einwand einmal abgesehen: Mit ihrer Argumentation sieht sich Mouffe vor einen gravierendes Problem gestellt. Denn die Voraussetzung eines zwar demokratischen, aber nicht notwendig konfliktfreien Miteinanders ist das wechselseitige Vertrauen der Gesellschaftsmitglieder. Dies umso mehr, je prekärer, weil umkämpfter die gemeinsame sittliche Basis ist. Durch den von ihr skizzierten Rückzug des Volkes von der Politik einerseits und das Erstarren fundamentalistischer Gruppierungen andererseits wird nun aber dieses demokratische Ethos massiv bedroht. Vor dem Hintergrund der Erosion übergreifender Solidaritäten infolge neoliberaler Politiken kommt es bei Mouffe somit zu einer Intensivierung der sittlichen Anforderungen an die Bürgerinnen und Bürger genau in dem Moment, wo deren Basis verschwindet.

Somit teilt Mouffe mit Derrida die Bewegung der Ethisierung des Politischen. Sie plädiert für das Aushalten von Differenz, für eine an Nietzsche orientierte Position des Agonismus. Der politische Kontrahent wird dabei als Gegner

6 Auf die gleiche Weise argumentiert auch Laclau in seinem jüngsten Buch über Populismus (2005). Dort plädiert er für die Übersetzung des populistischen Antagonismus in einen demokratisch gezähmten Agonismus.

oder Widersacher, nicht jedoch als Feind betrachtet. Wer wollte dem nicht zustimmen? Das Problem liegt hier nicht so sehr darin, dass dieses ethische Postulat, welches ja weit über die liberale Toleranzforderung hinausgeht, begründungstheoretisch im Rahmen der Hegemonietheorie nicht einzulösen ist (vgl. Jörke 2004: 180f.). Problematisch ist vielmehr die Wirklichkeitsferne dieses Appells. Er besitzt nämlich nur einen sehr geringen Halt in den tatsächlichen Praktiken der meisten Menschen selbst relativ wohlhabender Gesellschaften. Hier müsste freilich eine soziologische Analyse einsetzen. Stattdessen möchte ich aber kurz von einer Szene berichten, die ich vor einiger Zeit in der Berliner U-Bahn beobachten durfte. An einer Haltestelle ist es wohl zu einer zunächst verbalen Auseinandersetzung zwischen einem Obdachlosen und einem jungen Menschen mit Migrationshintergrund gekommen. Als die Bahn, in der ich saß, wieder losfahren wollte, ist der Obdachlose leicht schwankend und mit einer brennenden Zigarette im Mund eingestiegen. Der Migrant ließ es sich jedoch nicht nehmen, seinen Widersacher kurz bevor die Türen geschlossen worden sind, anzuspucken. Während der Fahrt hat dann der Obdachlose über Ausländer gepöbelt. Um nicht missverstanden zu werden, dies soll keine Erklärung oder gar Entschuldigung xenophobischer Äußerungen sein. Mit diesem Beispiel wollte ich vielmehr zeigen, dass der Appell, Differenz auszuhalten, elitistische und damit in gewisser Weise auch antidemokratische Züge aufweist. Wie insgesamt *Demokratie* immer mehr zu einem Elitenprojekt verkommt.⁷ Dies führt auf die eingangs formulierte Grundthese zurück, dass sich der rationalistische und der radikale Zweig der Demokratietheorie wie zwei Seiten einer Medaille zueinander verhalten.

Auf der einen Seite haben wir einen vornehmlich in der Politikwissenschaft beheimateten Theoriestrang, der die Realität mit einem „demokratiethoretischen Zuckerguss“ (Buchstein) versieht. Auf der anderen Seite finden wir eine philosophische Diskussion, die mit einem scheinradikalen Gestus auftritt, hinsichtlich der konkreten Umsetzbarkeit ihrer Theorien aber mehr als vage bleibt. Sind jene in einem gewissen Sinne zu realitätsnah, so haben sich diese meines Erachtens zu sehr von der Realität entfernt, zumindest kann ich nicht sehen, wie etwa Derridas *Politik der Freundschaft* unter den gegenwärtigen Bedingungen politische Relevanz erlangen könnte. Auch der Verweis von Laclau und Mouffe auf die Neuen sozialen Bewegungen erweist sich angesichts der zunehmenden Entpolitisierung der Mittelschichten zumindest in den kapitalistischen Metropolen momentan als hilflos, von Negri/Hardts *multitude* einmal ganz zu schweigen.⁸ Dies zu den Un-

7 Zu den elitistischen Implikationen des derzeitigen Diskurses über „Demokratie“ vgl. auch Crouch 2004 und Jörke 2005.

8 Sicherlich gibt es eine globalisierungskritische Bewegung in den Kernländern des Kapitalismus. Aber gegenüber der neoliberalen Reformagenda bleibt diese größtenteils ohnmächtig. Illustrativ ist hier insbesondere das Verhalten linker Gruppierungen angesichts der Jugendrevolte in den französischen Banlieues im Herbst 2005. Von der Bildung einer „radikaldemokratischen Äquivalenzkette“ war jedenfalls sehr wenig zu bemerken.

terschieden. Gemeinsam ist beiden demokratietheoretischen Diskursen aber eine eigentümliche Ferne zu den Erfahrungen und politischen Einstellungen all derjenigen, denen es nicht vergönnt ist, zu den Gewinnern der Globalisierung zu gehören. Dies mag mit Blick auf die Ansätze einer radikalen Demokratietheorie zunächst erstaunen, ist es doch ihr explizites Anliegen, zu einer Emanzipation der durch die kapitalistische Expansion Marginalisierten beizutragen. Doch diese wohlwollenden politischen Absichten sind in eine Theorie verpackt, die an den Erfahrungen der Marginalisierten vorbeizieht. Und dies in doppelter Weise. Zum einen – und dies gilt vornehmlich für Derrida, mit Abstrichen aber auch für Laclau/Mouffe – sind sie in einer Sprache formuliert, die nur für wenige Experten verständlich ist. Zum anderen prallen die ethischen Forderungen von Derrida und Laclau/Mouffe an der Lebenswirklichkeit gerade der so genannten Modernisierungsverlierer ab. Sie spiegeln, etwas überspitzt formuliert, die Erfahrungen und moralischen Ziele junger Akademiker wider, nicht jedoch derjenigen, in deren Namen gesprochen wird. Somit bleibt am Ende eine Paradoxie. Um das sowohl von Habermas als auch von Derrida und Laclau/Mouffe anvisierte „Aufklärungs-utopia“ zu erreichen, ist, wie Rorty in einem anderen Zusammenhang deutlich macht, die „Erziehung ganzer Generationen von derart netten, toleranten, wohlhabenden, geborgenen und andere Menschen respektierenden Studenten in allen Teilen der Welt“ (Rorty 2000: 259) nötig. Sofern es sich bei den „ganzen Generationen“ jedoch um mehr handeln soll als die üblichen Eliten, könnte dies allerdings den Bruch mit der „Demokratie als dem Herren-Signifikanten“ (Zizek 2005: 155) voraussetzen.

Literatur

- Abromeit, Heidrun (2002): Wozu braucht man Demokratie? Die postnationale Herausforderung der Demokratietheorie, Opladen: Leske + Budrich.
- Buchstein, Hubertus/Jörke, Dirk (2003): „Das Unbehagen an der Demokratietheorie“. *Leviathan* 31, S. 470-496.
- Crouch, Colin (2004): *Post-Democracy*, Cambridge/Malden, MA: Polity.
- Derrida, Jacques (1996): „Remarks on Deconstruction and Pragmatism“. In: Mouffe, Chantal (Hg.), *Deconstruction and Pragmatism*, London/New York: Routledge, S. 77-88.
- Derrida, Jacques (2000): *Politik der Freundschaft*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Derrida, Jacques (2003): *Schurken*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Dewey, John (1917): „The Need for a Recovery of Philosophy“. In: ders., *The Middle Works Bd. 10*. (1980), Carbondale/Edwardsville: Southern Illinois University Press.
- Dewey, John (1946): *The Problems of Men*, New York: Greenwood Press.
- Dewey, John (1995): *Erfahrung und Natur*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

- Flügel, Oliver (2004): „Démocratie à venir. Jacques Derrida“. In: Flügel, Oliver/Heil, Reinhard/Hetzel, Andreas (2004), S. 19-42.
- Flügel, Oliver/Heil, Reinhard/Hetzel, Andreas (2004), *Die Rückkehr des Politischen. Demokratietheorien heute*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Fritsch, Matthias (2002): „Derrida's Democracy to Come“. *Constellations* 9, S. 574-597.
- Gallie, William B. (1956): „Essentially Contested Concepts“. *Proceedings of the Aristotelian Society* 56, S. 167-198.
- Habermas, Jürgen (1998): *Die postnationale Konstellation*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Jörke, Dirk (2004): „Die Agonalität des Demokratischen: Chantal Mouffe“. In: Flügel, Oliver/Heil, Reinhard/Hetzel, Andreas (2004), S. 164-184.
- Jörke, Dirk (2005): „Auf dem Weg zur Postdemokratie“. *Leviathan* 33, S. 482-491.
- Kahler, Miles (2004) „Defining Accountability Up: the Global Economic Multilaterals“. *Government and Opposition* 39, S. 132-158.
- Laclau, Ernesto/Mouffe, Chantal (1991): *Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus*, Wien: Passagen.
- Laclau, Ernesto (2002): „Deconstruction, Pragmatism, Hegemony“. In: Mouffe, Chantal (Hg.), *Deconstruction and Pragmatism*, London/New York: Routledge, S. 47-68.
- Laclau, Ernesto (2002): *Emanzipation und Differenz*, Wien: Turia + Kant.
- Laclau, Ernesto (2005): *On Populist Reason*, London: Verso.
- McCarthy, Thomas (1993): *Ideale und Illusionen*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Moebius, Stephan (2003): *Die soziale Konstituierung des Anderen. Grundrisse einer poststrukturalistischen Sozialwissenschaft nach Lévinas und Derrida*, Frankfurt a.M.: Campus.
- Mouffe, Chantal (2000): *The Democratic Paradox*, London: Verso.
- Mouffe, Chantal (2005): *On the Political*, London/New York: Routledge.
- Niederberger, Andreas 2002: „Zwischen Ethik und Kosmopolitik: Gibt es eine politische Philosophie in den Schriften Jacques Derridas?“. *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 27, 149-170.
- Rorty, Richard (1996): „Response to Simon Critchley“. In: Mouffe, Chantal (Hg.), *Deconstruction and Pragmatism*, London/New York: Routledge, S. 41-46.
- Rorty, Richard (1997): *Achieving our Country*, Cambridge/London: Harvard University Press.
- Rorty, Richard (2000): „Menschenrechte, Rationalität und Empfindsamkeit“. In: ders., *Wahrheit und Fortschritt*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 241-268.
- Zizek, Slavoj (2005): *Die politische Suspension des Ethischen*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.