

IV. Am Ende

»Gott bewahre mich davor, daß ich je etwas vollende. Dies ganze Buch ist nur ein Entwurf – ach, nur der Entwurf eines Entwurfes. Oh! Zeit, Kraft, Geld, Geduld!«

(Herman Melville, *Moby Dick*)

»[D]er Philosoph sucht nicht nach Abkürzungen, sondern nimmt den ganzen Weg.«

(Merleau-Ponty 2007a, S. 266)

»Denn dies ist eine Forschung, die noch unterwegs ist.«

(Barthes 2007, S. 62)

Am Ende dieser Erkundung politischen Denkens kann weder eine finale Definition der Demokratie noch die Entdeckung ihrer wahren Essenz oder die Auszeichnung eines bestimmten Modells ihrer Ordnung stehen. Die hier versuchte Annäherung an das *verlorene Eine* im Denken der Demokratie begnügte sich mit einer reflexiven Analyse ihrer *Axiologie*, also der Organisation ihrer *Begründung*, in deren Fokus die multiplen Manifestationen *politischen Konsenses* standen. Die Annahmen des *Einen* traten im Denken der Demokratie an verschiedenen Orten und in unterschiedlichen Formen und Formaten hervor, ohne dass ihnen eine fixe Position, genuine Qualität oder allgemeine Funktion entsprach. In Anbetracht der Unzulänglichkeit jeden Versuchs, den *politischen Konsens* vorab zu definieren, gingen wir seinen Ausprägungen in verschiedenen Theorien der Demokratie nach, wobei sich unser Zugang eigener Setzungen enthalten musste, um für die Pluralität seiner Varianten offen zu bleiben. Den Spuren des *Einen* folgten wir ebenso in den konzeptionellen Grundlagen und beiläufigen Behauptungen des Selbstverständlichen wie in den konkreten Entwürfen politischer Ordnung: Neben den Prinzipien und Axiomen der jeweiligen Theorien mussten auch soziale, kulturelle und historische Kontexte sowie die Inanspruchnahmen politischer Qualität, sei es der Stabilität, Effizienz oder Transmission, unsere Beachtung finden. Ferner ließen sich *Annahmen* des *Einen* in den Postulaten der Identität des *Demos* und der Güte des *Krateins* sowie in den Struk-

turen des politischen Raums, der Faktizität des *Sozialen* und den Attributen politischer Sub- und Objektivität ausmachen. Mit Blick auf den Begriff des *Konsenses* wurde das *Eine* nicht nur in der Distinktion von *Übereinstimmung* und *Übereinkunft* greifbar, sondern auch in den Aspekten des *Ko* und des *Sens*. Schließlich traten selbst in der Ordnung des *Vielen* und der Ausrichtung des Konflikts, seiner *Kom*- und *Op*-Position, sublimen Spuren des *Konsenses* zutage. In der Folge konnte das *Eine* der Demokratie sowohl über- und unter-, vor- und nachgeordnet werden als auch an zentralen und peripheren Orten sowie in latenten und manifesten Formen vorliegen. Die *Axiologie* demokratischen Denkens ließ sich anhand der unterschiedlichen Positionen, Funktionen und Qualitäten des *politischen Konsenses* darlegen und mit Hilfe der *Annahmen* des *Einen* die komplexe Beziehung zwischen der Demokratie, ihrer Konzeption und ihrer *Begründung* ausweisen. Neben dem diffizilen Spiel des *Einen* und *Vielen* und den ungleichen Formen der Inanspruchnahme *politischen Konsenses* traten in der spezifischen Ausrichtung dieses Ansatzes auch die verschiedenen Arten hervor, mit der *Grundlosigkeit* der Moderne umzugehen.

Weil es unserem Anliegen weniger um eine konzeptionelle Bestimmung der Demokratie bestellt war als vielmehr darum zu verstehen, ob, wo und wie sich in ihrem Denken Formen *politischen Konsenses* manifestierten, war es notwendig, sich Postulaten objektiver Evidenz ebenso wie eigener Ambitionen und Initiativen zu enthalten, um die Annahmen des *Einen* in den Versuchen ihrer *Begründung* offenlegen zu können: In der Absicht, sich der Demokratietheorie im Horizont ihrer *axiologischen* Referenzen und Reverenzen zu nähern, musste unser Zugang ein distanzierteres Verhältnis zu seinem Objekt bewahren und gegenüber der Vielfalt des *Einen* und dessen unterschiedlichen Bedeutungen und Aufgaben ebenso reserviert wie sensibel bleiben. Zugleich bedurfte es eines flexiblen und adaptiven Umgangs sowohl mit dem Konzept des *Konsenses* als auch mit demjenigen der Demokratie, um dem *Einen* selbst in seinen sublimen Ausdrucksformen und Kontexten nachspüren zu können. Auch wenn sich der Gegenstand dieser Untersuchung in der weiten Streuung seines Feldes ebenso wie in der Heterogenität seiner Typen zu verlieren drohte, war es allein mittels einer konsequenten epistemologischen Offenheit möglich, das Verständnis demokratietheoretischer Konzeptionen um deren Postulate des *Konsenses* zu erweitern und in ihrem Umgang mit dem *Fehlen* des *Einen* zu fassen. Als problematische Hypothek dieses Ansatzes erwies es sich indes, dass sich weder im Objekt noch im Kontext oder in der Methode der Untersuchung ein sicherer *Grund* ausmachen ließ: Da keinem dieser Aspekte eine übergeordnete Validität attestiert werden konnte, musste sich unsere Suche in jedem Fall und immer wieder aufs Neue orientieren, organisieren und austarieren.¹ Aus der methodischen Anlage ergab sich demnach eine gewisse Diffusität des Gegenstands und Gangs der Untersuchung, ohne dass sich diese Komplikation jedoch umgehen ließe.

1 Mit der Offenheit des Zugangs verlor sich zudem in einem gewissen Maße die übergeordnete Position des Vergleichs: Weil die Aufdeckung der Formen und Formate des *Einen* eine intensive, konzentrierte Einlassung auf die jeweilige Theorie erforderte, bestand die Gefahr einer unwillkürlichen Segmentierung in unverbundene Einzelstudien. Diesem Risiko wurde hier versucht zu begegnen, indem der Fokussierung neben einer rahmenden Struktur der Unterscheidung dreier Orte des *Konsenses* in den Einleitungs- und Fazitteilen der jeweiligen Studien Hinweise zur Seite gestellt wurden, die der Erweiterung und dem Abgleich dienten.

Unser Vorhaben leitete die These, dass die Demokratie das *Eine* zwar nicht (mehr) einholen kann, es aber im Horizont ihrer *Begründung* präsent bleibt, zugleich verloren und aufgegeben. Diesem *Fehlen des Einen*, dem komplexen Verhältnis seines simultanen *An-* und *Abwesens*, gingen wir im Selbstverständnis verschiedener Demokratietheorien nach, in ihren Figuren, Gesten und Momenten des *Konsenses*, in ihren Annahmen der Einheit, Einigkeit und Einigung, in ihren Suchen des *Grundes*, Ausweisen des Ursprungs und Versprechen des *Sinns*. Im Zuge dessen wurde die Frage virulent, wie sich die Bestimmung der Demokratie zu dem Verlust der *Grenzmarken der Sicherheit* verhält, der laut Lefort die Moderne charakterisiert: Auch wenn sich die Demokratie einerseits durch die *Grundlosigkeit* im Sinne der Annahme ihrer Imperfektion und Kontingenz auszeichnet, steht sie andererseits in der Pflicht, die Autorität ihrer Ordnung ebenso zu begründen wie ihren Zweck, ihre politische Qualität und ihre normative Eminenz auszuweisen. Mit der Aussetzung in den *Un-Grund*, der Absenz höherer Instanzen (Gott, Schicksal), vorgegebener Quellen (einer Substanz, Essenz oder Natur) und eherner Gesetze (der Geschichte, des Klassenkampfes, des Marktes), wurde die *Selbstbegründung* der Demokratie in der Moderne zugleich möglich, notwendig und diffizil.² *Möglich*, weil sich infolge ihrer radikalen Diesseitigkeit der Status der politischen (ökonomischen und sozialen) Organisation wandelte und nun seine eigene Mach-, Gestalt- und Veränderbarkeit offenbarte: Mit dem Abschied natürlicher Ordnung, monarchischer Einverleibung und sakraler Weihen wurde die Ein- und Ausrichtung des Zusammenlebens zugleich zum Subjekt und Objekt politischer Selbstbestimmung. *Notwendig*, weil die Demokratie selbst nicht in einem Arrangement gegebener Institutionen aufgeht, sondern ihr immer auch ein infinites und transgressives Potential kollektiver *Autokreation* innewohnt: Als Prinzip verweist die Demokratie auf die unberuhigbare Dynamik des *Gründens* im Sinne der Autonomie und Emanzipation, kurzum auf die unendliche Bewegung ihrer *Verwirklichung*. Und *diffizil*, weil der Demokratie in der Moderne keine höheren *Gründe* für ihre eigene Autorisierung zur Verfügung stehen, weder im *Telos* eines Fortschritts noch in der Eminenz ihrer Prinzipien oder der Qualität ihrer Ordnung, sondern sie ihren *Grund* selbst legen muss, immer wieder und aus sich selbst, ohne je an ein Ende zu gelangen. Die Aversion gegenüber *äußeren* Quellen ihrer Konstitution, gegenüber jeder Essenz und Substanz, Immanenz, Antezedenz und Transzendenz, ist zugleich die notwendige Voraussetzung der Demokratie und ein heikles Pfand ihrer eigenen Begründung: Ohne noch auf einen externen Garanten ihrer Ordnung abstellen zu können, steht sie vor der unerfüllbaren Aufgabe, sich selbst zu bestimmen. Gleich einem variierten Münchhausen muss sie selbst ihren *Grund* schaffen – und weicht ihn im selben Schritt immer wieder auf. Die gleichzeitige Omnipräsenz und Ambiguität der Demokratie, die wir in der Einleitung als eine Eigenschaft des politischen Selbstverständnisses der Gegenwart ausmachten, lässt sich im Sinne dieser *Grundlosigkeit* deuten. Im Lichte der radikalen Aussetzung der Moderne in das unbedingte Diesseits wird die Demokratie zum einzig verbliebenen Versprechen des *Sinns*: Weil der Moderne jede *Gewissheit* ihrer *Bestimmung* abhandengekommen ist, wendet sie sich an die Demokratie, die so den ideellen und normativen

2 Die drei Aspekte sind offensichtlich auf unterschiedlichen Ebenen anzusiedeln, so ist die *Möglichkeit* situativ, die *Notwendigkeit* prinzipiell und die *Diffizilität* axiologisch zu verstehen.

Fundus des politischen Selbstverständnisses der Moderne bildet.³ Trotz ihrer konstitutiven Relevanz bleibt die Demokratie selbst vage, kontur- und ortlos und steht unentschieden zwischen der Idee der Volkssouveränität und einer konkreten politischen Ordnung: So lässt sie sich ebenso als das Prinzip *kollektiver Autonomie* verstehen, das auf Partizipation, Emanzipation und Egalität verweist, wie sie eine politische Organisationsform vorstellt, eine bestimmte Art und Weise der Regierung und Verfahren der Herrschaft.⁴ Ferner kann die Demokratie auch als eine genuine *soziale Formation* gedeutet werden, deren Selbstrepräsentation durch die Abstinenz *äußerer* Quellen und Garantien gekennzeichnet ist. Das Verhältnis von Demokratie und Moderne ist somit weniger fest und eindeutig als es unterschiedliche Konstellationen annimmt, in denen der Demokratie verschiedene Positionen, Funktionen und Qualitäten zukommen, ohne dass es eine *wahre* Form gäbe. Weil die Demokratie selbst dem *Un-Grund* ausgesetzt ist und im Sinne einer unendlichen *Gründung* ohne *Grund* bleibt, entzieht sie sich ihrer Festschreibung: In dem Moment, in dem die Moderne in der Demokratie einen Halt sucht, unterstellt sie ihr eine Bestimmtheit, eine Objektivität und Autorität, die sich an der *Grundlosigkeit* letzterer reibt. Auch wenn also beide gleichermaßen von der *Aussetzung* in den *Un-Grund* betroffen sind und die Demokratie gerade aufgrund ihrer integralen Offenheit den Ansprüchen der Moderne entspricht, kann diese die *Grundlosigkeit* jener in Folge ihrer eigenen Unsicherheit nur schwer aushalten. Der *Sinn*, den die Moderne in der Demokratie findet, schwankt zwischen einem Versprechen *kollektiver Autonomie* und einer Versicherung legitimer Ordnung, wobei beide Aspekte zugleich divergieren und sich gegenseitig begründen. Die Demokratie steht in der Moderne so vor zwei, sich widersprechenden Herausforderungen: Sie muss ihre eigene Offenheit wahren, ihre Kontingenz und Imperfektibilität, um ihrem unendlichen *Gründen* einen Raum, eine *Stätte des Wirkens* zu geben, und zugleich, um der Moderne als jener *Fundus* zu dienen, ihre eigene Bestimmtheit, ihre Evidenz und Eminenz, behaupten.⁵ Auch wenn die Demokratie im politischen Selbst-

-
- 3 Eine andere, mithin *äußere* Grundlage politischer Ordnung, ihrer Autorität und Legitimität, ist schlicht nicht mehr denkbar – selbst die post-politischen Formen pragmatischen Managements stellen sich noch in den Dienst des *Demos* und dessen Beauftragung, und verbleiben so im Register demokratischer Begründung. Die Omnipräsenz der Demokratie wird auch daran deutlich, dass sie, wie es Nancy treffend vermerkte, jedwede *tugendhafte* Politik vereinnahmt und ihre Bedeutung nebst *Politik*, *Ethik* und *Recht* auch den Status der *Zivilisation* umfasst. Zugleich geht mit dieser Ausdehnung ein Verlust ihrer Bestimmtheit einher, eine Beliebigkeit ihrer Qualität, woran sich zeigt, dass die Omnipräsenz und Ambiguität der Demokratie zumindest in gewissen Maßen interferieren.
 - 4 Die *ideologische* Spannung zwischen einem normativen Prinzip und einer konkreten Manifestation zeigt sich neben dem Streit zwischen direkten und indirekten Formen der Demokratie auch am Vorwurf des Populismus, ist doch die politische Ausrichtung an der *Volkstimmung* im Kontext der Demokratie eher naheliegend – fraglich ist eher, wie sich deren Inhalt bestimmt. Das Problem scheint darin zu bestehen, dass die Demokratie zugleich als normatives Prinzip beansprucht, der *kollektiven Autonomie* zu entsprechen und diese zu verwirklichen, und als politisches Ordnungsmodell genau dieses transgressive Potential nicht nur einzuhegen, sondern zu anzuhalten. Es ist die von Lefort ausgewiesene Spannung des politischen Raums zwischen Dominanz und Emanzipation, zwischen *Macht* und *Zivilgesellschaft*, die sich hier offenbart.
 - 5 Im Fokus der demokratietheoretischen Konzeptionen steht die notwendige Vermittlung dieser Spannung, die die konstitutive Grundlage demokratischer Ordnung bildet.

verständnis unserer post-modernen Moderne als letzte Versicherung politischen Sinns in Erscheinung tritt, bleibt sie selbst auf der unendlichen Suche nach ihrem Grund, immer offen und im Kommen: Dieser Suche der Demokratie, ihren Annahmen des Einen und ihren Umgangsweisen mit seinem Fehlen, widmete sich unsere Betrachtung des politischen Konsenses.

Die Versuche der Bestimmung, Begründung und Beruhigung demokratischen Denkens verfolgten wir in zwei konzeptionellen Horizonten, die in ihrem Verständnis der Demokratie jeweils eigene Akzente setzten und diverse axiomatische Logiken aufwiesen. Obwohl dem *Un-Grund* im Denken des Postfundamentalismus eine ungleich prominentere Rolle zukam und dieser im selbstkritischen und -reflexiven Rückzug ausgehend von der Erfahrung der *Ungewissheitsgewissheit* methodo- und epistemologische Konsequenzen zeitigte, prägte die Abkehr vom *Einen* auch die liberalen Varianten der Demokratietheorie.⁶ Infolge der totalitären Erfahrungen der ersten Hälfte des Zwanzigsten Jahrhunderts (und teils als distinkte Absetzung vom politischen Modell des Sowjetkommunismus) wurde der Verzicht auf das *Eine* vor allem in der Ablehnung kollektiver Identitäten (Volk, Klasse oder Nation) und einer Präferenz gegenüber dem *Vielen*, den Individuen und den pluralen Interessen, deutlich. Die homogene Einheit des *Demos* trat wie jede Voraussetzung der Einigkeit im Sinne eines apriorischen Allgemeinwohls zurück und wurde von prozeduralen Modellen ersetzt, deren politische Organisationsform die Pluralität erhalten und totalitäre Anmaßungen vermeiden sollte. Kurz ging es weniger um die Bestimmung des *Einen* als um die Ordnung des *Vielen*: Es galt Formen der Politik zu entwickeln, welche die verschiedenen Akteure und Interessen in ein konstruktives Arrangement stellten und die Dynamik des *Pluralen* aufnahmen, ohne dieses zu überformen. Die Heterogenität und Partikularität des Sozialen wurde dabei ebenso als Faktum anerkannt wie die Diversität und Antagonalität der Interessen als Grundmotiv politischer Ordnung deklariert. Im Sinne der Wahrung der Pluralität distanzieren sich diese Theorien der Demokratie von Idealen kollektiver Autonomie und sozialer Identität, da sie in deren Behauptungen des *Einen* willkürliche Setzungen sahen, deren heteronome Überordnung sich weder rechtfertigen ließ noch die Risiken totalitärer Hybris umgehen konnte. Zugleich wurde ihre Vorstellung politischer Ordnung von der Übersetzung des *Vielen* zum *Einen* vor Herausforderungen gestellt: Die Einigung im Sinne eines emergenten Resultats der Interessenvermittlung, die Autorität und Neutralität des Reglements und die Erzeugung, Kontrolle und Durchsetzung der Einvernahme waren ebenso heikle Aspekte wie die konstruktive Einbindung, Verwirklichung und Wahrung des *Vielen*. Auch wenn dieses Verständnis der Demokratie Vorannahmen des *Einen* zurückwies, blieben diese in den Prinzipien der Ordnung, in den Prozederen der Übereinkunft und der Ausrichtung der Interessen sowie im Kontext des politischen Raums präsent.

Konnten sich die liberalen Demokratietheorien noch in den Dienst einer zurückgenommenen, ent-substantialisierten Wohlordnung stellen, verschob sich der Status der Demokratie im Denken des Postfundamentalismus vom Politischen hin zum Sozialen und markierte nunmehr eine genuine gesellschaftliche Formation, die sich durch die radikale

6 Zur Klarheit sei nochmals erwähnt, dass wir die Kategorie des Liberalismus in einem weiten Sinne verstehen.

Grundlosigkeit ihrer Konstitution und den Verlust der *Grenzmarken der Sicherheit* auszeichnete. Diese *Aussetzung* in den *Un-Grund* wurde als spezifische Situation der Moderne gedeutet, dessen Verständnis wiederum einen eigenen Zugang verlangte: Ohne noch einen *archimedischen Punkt* geltend zu machen oder in bestimmten Idealen oder Modellen politischer Ordnung ein valides Fundament anzunehmen, ging es diesen Ansätzen um die komplexen Momente gesellschaftlicher *Instituierung*, um die Ausbildung von Objektivität, Faktizität und Sinn, von Wissen, Wahrheit und Wirklichkeit. Ihre Hinwendung an Formen gesellschaftlicher Selbstrepräsentation, an ihr Selbstverhältnis, -verständnis und -bild, fußte auf ambitionierten Theorien des Sozialen, die neben einem hohen Grad an Abstraktion auch einen kritischen Anspruch epistemologischer Selbstreflexivität aufwiesen. Kurzum war es diesen sozialontologischen Zugängen weniger um eine *Konstruktion* politischer Ordnung als um die *Rezeption* der *sozialen Formation* bestellt, womit sich nicht nur der Fokus und Inhalt, sondern auch das Format und der Charakter der Demokratietheorie wandelte.⁷ Auch wenn das *Eine* nur in seinem *Abwesen anwesend* war, ließen postfundamentale Konzepte einen anderen Umgang mit diesem *Fehlen* zu, wobei den *Annahmen* des *Einen* zwar keine Faktizität zukam, diese Perspektive aber ihre kritische Würdigung erlaubte: Anders als in den liberalen Demokratietheorien blieb der Horizont des *Einen* als eine Bewegung präsent, inform der Hypostase der *Macht*, der Behauptung der Autorität, Identität und Objektivität, die zugleich in einem diffizilen Verhältnis zu ihrem Gegenpol stand, der Autonomie, Dispersion und Kontingenz der *Zivilgesellschaft*. Die *Annahme* des *Einen* wurde so zu einer Geste, die zwar irreduzibel im Status des *Quasi* blieb, jedoch eine konstitutive Relevanz behielt. Zugleich stellte sich die Frage, wie die *Formation* des Sozialen und die Selbstrepräsentation der Gesellschaft mit diesem Mangel ihrer *kollektiven Identität* umgingen. Obschon die Demokratie diesen Theorien als genuiner Zugang zu den multiplen Konstellationen und Korrelationen des Sozialen diente, blieb ihre Bestimmung dabei offen und ambig, ließ sie sich doch ebenso als die Erfahrung des *Un-Grunds* wie als Projekt des *Gründens* und Autorität des *Grunds* begreifen: Die *Gewissheit* der *Ungewissheit* (als der Mangel jeder essentiellen, substantiellen oder transzendenten Garantie), das Versprechen *kollektiver Autonomie* (als das infinite Potential der Verwirklichung) und die Faktizität *objektiver* Ordnung (als die Geltung des Rechts) befanden sich in einem komplexen Verhältnis gegenseitiger Verweise, der *Destitution* ebenso wie der Affirmation, dessen Detektion wiederum eine genuine Perspektive verlangte. Der methodische Zuschnitt postfundamentaler Ansätze wurde jedoch zugleich für die Versuche demokratischer Gestaltung zu einem Hemmnis: Die reservierte Beobachtung der *Instituierung* führte in eine selbst auferlegte Ohnmacht, in der sich die *politische* Dimension demokratischer Ordnung zu verlieren drohte.⁸ Dennoch erlaubte es der Postfundamen-

7 Diese Verschiebung tangiert die Annahme einer glatten, progressiven Kontinuität der beiden hier ins Auge gefassten Typen demokratischen Denkens, geht mit ihr doch die Errichtung einer Schwelle zwischen ihnen einher: Offen ist dabei, ob aus ihrer Distanz notwendig eine Aversion folgt oder beide doch in ein gegenseitiges, kooperatives Ergänzungsverhältnis überführbar sind. Wir kommen auf dieses Verhältnis im Weiteren zurück.

8 Letztlich stellt sich die Frage, ob es überhaupt eine *postfundamentale* Theorie der Demokratie geben kann, geht doch mit jedem *Modell* eine Objektivierung einher, die die Dynamik und Komplexität der *Instituierung* überformt: Ihre Beobachtung der Demokratie im Sinne einer *sozialen Formation* wird durch die Konzeption einer politischen Ordnung nur verstellt. Auch wenn im Ansatz

talismus, die Demokratie im Sinne einer genuinen *Formation* des *Sozialen* zu begreifen und in Hinsicht der radikalen *Grundlosigkeit* der Moderne zu deuten: Auch wenn die spezifischen Konditionen dieses Zugangs zu berücksichtigen sind, bietet sich in ihm eine produktive Erweiterung des Denkens der Demokratie um die Selbstrepräsentation moderner Gesellschaften. So ließ sich der Postfundamentalismus als eine Metaebene verstehen, auf der die Demokratietheorie selbst zu einem *Zeugnis* gesellschaftlicher *Selbstbestimmung*, im beiderlei Sinne, wurde. Im Lichte unserer Klärung des *politischen Konsenses* trat ferner eine Verschiebung im spezifischen Status des *Einen* zutage: Den postfundamentalen Ansätzen ging es weder darum, das *Eine* konzeptionell zu bestimmen oder zu begründen, herzustellen oder abzusichern, noch das *Viele* in einer politischen Ordnung zu bewahren, sondern darum, das *Fehlen* des *Einen* in der *Konstruktion der sozialen Wirklichkeit* zu beobachten. Um sich dem komplexen Spiel des *Einen* und *Vielen* zu nähern, sahen diese Modelle konsequent von Annahmen kollektiver Identität, Integrität und Authentizität ab: Das *Eine* firmierte weder als Ziel noch als Grundlage oder Element konzeptioneller Ausweise, vielmehr wurden die verschiedenen Figuren, Gesten und Momente seiner *Annahme* zum eigentlichen Gegenstand der Rezeption. Daneben wurde die Demokratie weniger als politisches Modell denn als *soziale Formation* begriffen, wodurch diese Ansätze die Transformation des *Einen* zum *Vielen* ebenso wenig ausweisen mussten wie die politischen Qualitäten demokratischer Ordnung oder die Evidenz und Eminenz ihrer Prinzipien. Auch wenn die liberalen Theorien ebenfalls Postulate des *Einen* vermieden, blieb es vermittelt über die *Wahrung* des *Vielen* konstitutiver Bestandteil ihrer Theorie, wohingegen der methodische und epistemologische Anspruch postfundamentaler Ansätze ihnen eine ebenso strikte wie kritische Distanz auch zu eigenen Behauptungen des *Einen* abverlangte. Kurzum befand sich das *Eine* in den liberalen Ansätzen noch im *Inneren* der Theorie und verschob sich im Postfundamentalismus explizit in ihr *Außen*.

*

Die hier vorgestellte Auslotung des *politischen Konsenses* sollte nicht der Auszeichnung eines bestimmten Modells der Demokratie dienen, sondern dem Verständnis demokratischen Denkens selbst: Wie, wann und warum Konzeptionen der Demokratie auf Bedingungen, Garantien und Gewissheiten abstellen, die sie selbst nicht einzuholen vermögen (i.S. Böckenfördes), war dabei ebenso zu klären wie die Frage, ob aus der *Ökonomie* (i.S. Foucaults) ihrer *Annahmen* des *Einen* und der ihnen zukommenden Qualität, Funktion und Position Rückschlüsse auf die komplexe Organisation ihrer *Axiome* und die innere Logik ihrer *Begründung* gezogen werden können. Auch wenn sich dabei keine generelle Definition des *politischen Konsenses* ausmachen ließ, ihm keine bestimmte Ausrichtung, Bedeutung oder Stellung zugeordnet werden konnte und er weder mit einem spezifischen Typ der Demokratie zusammenfiel noch eine verallgemeinerbare Funktion

des Postfundamentalismus keine klassische Demokratietheorie formuliert werden kann, so lässt sich in diesem mit den komplexen, ambivalenten und ambigen Bewegungen der *gesellschaftlichen In-Form-, In-Szene- und In-Sinn-Setzung* ein Aspekt der Demokratie fassen, der in den Modellen der Demokratietheorie eher verdeckt wird. Letztlich scheint es notwendig, die verschiedenen Perspektiven auf die Demokratie zu kombinieren, ohne sie dabei undifferenziert zu vermischen.

innerhalb ihrer politischen Ordnung erfüllte, war es doch möglich, ihn als eine genuine Disposition demokratischen Denkens zu beschreiben und an den Bemühungen der Demokratie abzuzeichnen, ihre *Gründe* auszuweisen, ihren *Ursprung* einzuholen und ihren *Sinn* zu versprechen.

Anhand der *axiologischen* Referenzen und Reverenzen ließ sich das diffizile Verhältnis der Demokratie und ihrer Theorie offenlegen und als eine Matrix dialektischer Verweise ausarbeiten: So stand die *Grundlosigkeit* der Demokratie den Versuchen der *Begründung* in ihren Konzeptionen gegenüber, dem end- und ortlosen *Gründen* die *Grundlegung* ihrer Ordnung. Die Demokratietheorie bezog sich auf die Demokratie nicht nur als Gegenstand der Konzeption, sie diente ihr auch als Motiv und normativer Fundus. Zugleich blieb ihr die Demokratie jedoch immer partiell entzogen, konnte sie deren transgressive Dynamik der *Autonomie* selbst nie vollends einfangen, definieren oder disziplinieren. Die Demokratietheorie berief sich also ebenso auf den konstitutiven Sinnhorizont der Demokratie wie ihr das autonome Potential des *Gründens* beständig entglitt und ihr als *äußere* Kritik, als Mangel ihrer eigenen Verfügung, begegnete. Die Theorie ermöglichte der Demokratie dagegen ihre konzeptionelle Präsentation und ihre *Verwirklichung* in Gestalt einer politischen Ordnung. Zugleich wurde die Demokratie von ihrer Theorie entmündigt: In dem Bestreben, die Demokratie zu definieren, positionierte sich ihre Theorie *über* der Demokratie und reklamierte ihre eigene Kompetenz und Validität. Die Theorie erlaubte der Demokratie ihre Bestimmung und zwang sie zugleich in einen konzeptionellen Rahmen. Innerhalb der Demokratietheorie ließ sich die Demokratie sowohl als *Subjekt* als auch als *Objekt* verstehen: Als Subjekt bezeichnete sie das immanente Potential *unendlichen* *Gründens*, eine *anarchische Autonomie*, die stets *im Kommen* blieb und mit ihrem *Werk* fremdelte. Die Theorie wurde so selbst zu einem Moment der unendlichen *Verwirklichung* der Demokratie, deren *innere Wahrheit* sich nur perspektivisch in einer konkreten Gestalt aufheben ließ. So überstieg das Prinzip der Demokratie jeden Versuch ihrer Setzung. In Hinsicht des Objekts setzte sich die Demokratietheorie dagegen über die Demokratie und bemühte sich darum, nicht nur methodischen Ansprüchen (wie der Konsistenz und Stringenz) zu genügen, sondern auch um die konzeptionelle Definition der Demokratie und ihre Fixierung in einem Modell politischen Ordnung. Die Demokratie wurde zu einem *Gegenstand*, dessen *Sinn* nicht in der Umsetzung eines Potentials lag, sondern in seinem Nutzen für den Zweck der Konzeption. Die *Innerlichkeit* des Subjekts stand der *Äußerlichkeit* des Objekts unversöhnlich gegenüber. Somit konnte das Verhältnis zwischen der Demokratie und ihrer Theorie als komplexer und ambivalenter Verweisungszusammenhang beschrieben werden, der ebenso innere und äußere, positive und negative sowie subjektive und objektive Bezüge umfasste und in dem sich beide als Möglichkeit und Grenze, als *Fundus* und *Abgrund* und als Partner und Kontrahenten begegneten, wobei sich ihre gespannte Beziehung weder entscheiden noch beruhigen oder auflösen ließ. Ohne einen Aspekt zu präferieren, ging es in unserer Beschäftigung mit dem *politischen Konsens* um die diffizile Beziehung der *Annahmen* des *Einen*, um die Systematik, Organisation und Korrelation der Referenzen und Reverenzen ihrer Begründung, die in jedem Modell der Demokratie ein eigenes Gefüge, eine genuine Anordnung, annahmen.

Schließlich traten im Horizont der *Axiologie* bestimmte Züge demokratischen Denkens und seiner Einholung des *Einen* hervor. Auch wenn das *Fehlen* des *Einen* bereits im

postfundamentalen Verständnis der Demokratie Kontur gewann, erlaubte die Bestimmung der *axiologischen* Verweise eine weitere Klärung demokratischen Denkens und seiner *Annahmen des Einen*. Postfundamentale Zugänge setzten sich dem *Fehlen des Einen* im *Un-Grund* der Moderne konsequent aus und übertrugen dessen Konditionen auf ihren methodischen und epistemologischen Anspruch: Die Demokratie, hier verstanden als genuine *Formation des Sozialen*, zeichnete sich durch eine irreduzible *Grundlosigkeit* aus, wobei sein *Fehlen* ebenso die Versuche seiner Einholung und dessen notwendiges Scheitern umfasste. Daneben legten postfundamentale Theorien das komplexe Spiel des *Einen* und *Vielen* im demokratischen Denken offen, das neben der Behauptung des *Einen* im Sinne der *Macht* auch die *Emanzipation des Vielen* umfasste und sich als ein diffiziler Verweisungszusammenhang ausnahm. Auch wenn die Demokratie versuchte, das *Eine* einzuholen, wurde die Pluralität und Heterogenität des *Sozialen* von ihr zugleich anerkannt und die Diversität und Antagonalität politischer Interessen eben nicht als *Malus* begriffen, sondern innerhalb ihrer politischen Ordnung aufgehoben.⁹ Das *Viele* führte hier nicht zur Negation des *Einen*, vielmehr entfaltete sich in der politischen Ordnung der Demokratie ein kooperatives Verhältnis beider Aspekte, in dem sich diese vermitteln, ergänzen und unterstützen sollten. Im Lichte der *Axiologie* ließen sich verschiedene Quellen des *Einen* im demokratischen Denken differenzieren und im Sinne einer *axiologischen* Spannung zwischen der Demokratie und ihrer Theorie ausweisen: So verlegte die Demokratie den Ursprung des *Einen* einerseits in den unendlichen Prozess des *Gründens*, der *Verwirklichung* eines inneren Potentials. Ihr Begehren, sich zu verwirklichen, musste indes unerfüllbar bleiben, trat der *kollektiven Autonomie* doch jedes *Werk* als heteronome Setzung gegenüber. Andererseits versicherte sich die Demokratie dem *Einen* in der Faktizität und Geltung ihrer Konstitution, in der Objektivität des Rechts und der Verbindlichkeit der Verfahren politischer Autorisierung. Ihr Begehren, sich zu *begründen*, blieb dabei unerfüllbar, ginge sie mit der *Öffnung* doch ebenso ihrem übergeordneten Status verlustig wie sie als *Resultat* der kollektiven Selbstbestimmung unweigerlich zu deren immer aktuellen *Gegenstand* würde. Auch wenn sie mit der Einholung ihres Ursprungs und dem Versuch ihrer normativen Begründung dem Vorwurf heteronomer Willkür begegnen würde, stünde diese ihrem Anspruch der *Unverfügbarkeit* entgegen. In ihren jeweiligen Mängeln verwiesen die Aspekte der Demokratie somit aufeinander, ohne dass sie aber ihre Distanz und Divergenz überwinden konnten: Weder in ihrem *Setzen* noch in ihrer *Setzung* fand die Demokratie ihren *wahren Sinn*, ihren *Grund* und ihre Vollendung, vielmehr oszillierte sie unentschieden zwischen den Polen der *kreativen Anarchie* des *Gründens* und der Einrichtung einer *rechtmäßigen Ordnung*. Gerade weil sich der Demokratie ihr eigener *Grund* beständig entzog und sie im selben Schritt jede äußere Autorität negierte und in keiner konkreten Ordnung aufging, und sie zugleich der Versicherung einer *Grundlage* bedurfte, blieb ihr die *Suche* nach dem *Einen*, nach ihrem *Sinn* und ihrer *Bestimmung* unendlich aufgegeben. Mit dem Verlust der *Grenzmarken der Sicherheit* wurde der Ausweis des *Einen* für die Demokratie zu einer diffizilen Herausforderung und

9 Auch wenn die politische Ordnung der Demokratie dem *Vielen* eine *Stätte* der Entfaltung anbot, wurde im selben Schritt die Frage nach der Begründung der Ordnung, ihrer Legitimität, Autorität und Neutralität, sowie der Transformierbarkeit des *Vielen* hin zum *Einen* und nicht zuletzt der *Wahrheit der Demokratie*, also der Erfahrung des *Sinns*, akut.

zugleich zur obligaten Bedingung ihrer Konstitution, zugleich notwendig und aussichtslos. Dieser ambivalente Status des *Einen* schrieb sich auch in die Demokratietheorien ein, die zugleich vor dem Problem standen, ihren eigenen *Grund* zu finden. Demokratietheorien mussten die verschiedenen Aspekte der Demokratie aufnehmen und trotz ihrer Differenz vermitteln, ohne dass die Versuche des Ausgleichs der Spannung zwischen dem *Einen* und dem *Vielen* oder der *Subjektivität* des *Gründens* und der *Objektivität* der *Ordnung* zu einer Lösung führen konnten oder sich in einem bestimmten Modell aufheben ließen. Somit galt es eine politische Ordnung zu entwerfen, in der sich die normativen Ansprüche der Demokratie mit den praktischen Erwägungen politischer Organisation und der Bindungskraft politischer Entscheidungen, ihrer Autorität und Autorisierung, vermittelten: Demokratietheorien versuchen nicht nur, dem *grundlosen Gründen* der Demokratie eine *Grundlage* (Ursprung und Sinn) zu verleihen, sondern auch die emanzipative Dynamik *kollektiver Autonomie* in eine adäquate politische Form zu übertragen und die Geltung des *Gesetzes* an das gemeinsame *Setzen* zu binden, also die Spannung zwischen *Adressaten- und Urheberchaft des Rechts* (Habermas) in einem Arrangement kollektiver Selbstbestimmung aufzuheben. Letztlich konnte die Theorie der Demokratie weder in der *Verwirklichung* der *Autonomie* noch in der Konstitution einer politischen Ordnung ihren alleinigen *Grund*, ihre *Wahrheit* oder ihren *Sinn* finden, sondern nur zwischen den verschiedenen Aspekten, Ansprüchen und Ambitionen eine konzeptionelle Balance etablieren, in der sich die Spannungen wenn nicht unterstützten, so doch wenigstens nicht unterminierten. So ließ sich die unendliche Suche der Demokratie nach dem *verlorenen Einen* auch als Motiv der Demokratietheorie ausmachen und an den Versuchen ihrer *Begründung* abzeichnen: Anhand der verschiedenen Formen und Formate der *Übereinstimmung* und *Übereinkunft*, der *Einheit*, *Einigkeit* und *Einigung* konnte die komplexe Organisation der Axiome demokratischen Denkens ausgewiesen und im Sinne der *Annahmen politischen Konsenses* geordnet werden. Bevor wir uns abschließend den verschiedenen Orten, Funktionen und Qualitäten der Figuren *politischen Konsenses* im demokratischen Denken mit dem Ziel einer Systematik zuwenden, soll nochmals die begriffliche Komplexität des *Konsenses*, seine Dimensionen und Logiken in Erinnerung gerufen werden.

1. Konsens, Ko, Sens

Im Begriff des *Konsenses* ließen sich zwei Bedeutungen unterscheiden, deren Distinktion sich zwar subtil ausnahm, aber relevante Konsequenzen gerade in Hinsicht der *Annahmen* des *Einen* zeitigte: Kurzum konnte der *Konsens* eine *Übereinstimmung* und eine *Übereinkunft* meinen, eine *Konsonanz* und eine *Konvention* der *Stimmen*. Im Sinne der *Übereinstimmung* entsprach dem *Konsens* ein antezedentes *Einverständnis*, dessen *Einigkeit* sich nicht aus der Addition einzelner Stimmen ergab, sondern aus der Kongruenz einer geteilten *Stimmung*: Die *Konsonanz* musste demnach nicht hervorgebracht werden, sondern bestand in einer Atmosphäre des *Einklangs*, einem harmonischen *Zusammenklang* der *Vielen*. In der *Übereinkunft* trat die *Stimmung* zugunsten der Herstellung als Quelle des *Einen* zurück: Die *Einigkeit* wurde zu dem Ergebnis eines Prozesses der *Einigung*. Auch wenn am Ausgang der Verständigung der *Übereinkunft* die *Uneinigkeit* stand, mithin nicht der Ein-, sondern der Vielklang der *Stimmen*, nahm sie zugleich eine bestimmte

Qualität der Transformation in Anspruch, der Übersetzung des *Vielen* hin zum *Einen* in einem Akt der Konversion. Daneben gingen mit der *Übereinkunft* in Hinsicht der Ordnung der Differenz (im Sinne der *Op*-Position) und der Intention der Kooperation (im Sinne der *Kom*-Position) weitere Vorannahmen einher: Die Uneinigkeit der *Vielen* war ebenso in einer bestimmten Beziehung ausgerichtet wie die *Übereinkunft* das Interesse und den Willen der Beteiligten bedingte. Somit stand dem Ursprung des *Einen* in einer *polyphonen Konsonanz* seine Aufspaltung zwischen dem Anfang und Ende eines Transformationsprozesses gegenüber. Neben den Quellen des *Einen* unterschieden sich auch die Konstitution, die Qualität und die Funktion der *Konsense*: Die *Übereinstimmung* ließ sich als eine Symphonie der *Stimmen* verstehen, in der sich eine grundlegende Einigkeit mit der Manifestation einer pluralen Diversität verband. Die *Stimmung* blieb dabei ebenso vage wie entrückt und entzog sich direkter Zugriffe und Versuche der Kontrolle. Die *Übereinkunft* nahm hingegen neben der *Einvernahme* einer geteilten Absicht in dem Ziel der *Einigung* Aspekte des *Einen* inform des prozeduralen Arrangements und der Anerkennung des Gegenübers als Teilhabenden an. Auch wenn das *Eine* als Resultat an das Ende des Prozesses rückte, blieb es zugleich als Grundlage der Kooperation präsent. Schließlich führte die *Einigung* zu einem greifbaren Ergebnis, zu einem gültigen, expliziten Einverständnis.¹⁰ Stellte sich in Hinsicht der *Übereinstimmung* die Frage des Ursprungs des *Einklangs* und seiner Verbindlichkeit, so war im Fall der *Übereinkunft* offen, wie sich die einhellige Zustimmung und die Entproblematisierung der prozeduralen Regeln ergaben und wie sie sich zugleich ihrer Autorität versicherten. Hinsichtlich der Konversion innerhalb der Konvention blieb zu klären, ob sich das *Eine* vor, im und über dem *Vielen* positioniert: Die Transformation konnte ebenso auf vorausgesetzten Anlagen, Modi der Verwirklichung oder übergeordneten Strukturen beruhen.¹¹ Zudem war unklar, ob die *Einigung* die Pluralität weiterträgt oder ob ihr eine eigene Qualität zukommt, sie also einen emergenten Effekt bezeichnet. Dem *Einen* kam im Begriff des *Konsenses* letztlich kein fester Ort zu, gleichzeitig war es möglich, diese Ambiguität produktiv zu wenden.

Über den Begriff des *Konsenses* hinaus ließen sich in seinen Komponenten, dem *Ko* und dem *Sens*, genuine Figuren des *Einen* ausmachen und in das Denken politischer Ordnung übertragen. Während sich das *Ko* als ein Horizont der *kollektiven Identität* ausnahm und auf eine spezifische Qualität der Assoziation abstellte, bezog sich der *Sens* auf den

-
- 10 Der Abschluss des Prozesses taucht hier wiederum als Problem auf: Wie im deliberativen Diskurs im Sinne Habermas stellt sich die Frage, wann, wie und durch wen die *Einigung* an ihr Ende gelangt. Wenn wir uns eine *Einigung* als Aushandlungsprozess vorstellen, der ein gegenseitiges Geben und Nehmen verlangt, und wir zugleich keine ideale Aufhebung der vielen Stimmen annehmen, kann die Beendigung des Prozesses negative Folgen zeitigen, weil sich einige Teilnehmer von dem dann fixierten Resultat der *Einigung* bevor-, andere benachteiligt wännen: Gerade im Angesicht partieller Unzufriedenheit muss dann die Verbindlichkeit des Prozesses gegenüber den Beteiligten reklamiert werden. Letztlich kann die *Übereinkunft* so eine bleibende Dissonanz verdecken.
- 11 Die Trennung zwischen diesen Aspekten ist sicher diffizil und zuweilen künstlich in Anbetracht der fließenden Übergänge. Gleichwohl lassen sich Konditionen wie kulturelle Situationen oder anthropologische Dispositionen (der *consensus omnium* Fraenkels, die *entgegenkommende Kultur* Rawls' oder das antagonistische Bedürfnis Mouffes) und die Funktionen und Mechanismen eines Prozesses (die *Resultante* Fraenkels, die *Performanz* Eastons oder die *bürgerschaftliche Kooperation* Barbers) von umgreifenden konzeptionellen Modellen (Habermas *kommunikativer Vernunft*, Eastons *System*, die *Starke Demokratie* Barbers oder Mouffes *negativer Ontologie*) absetzen.

Kontext eines *Sinnraums*. Das *Ko* stand in einem semantischen Feld von *gemeinsam*, *zusammen* und *mit* und verwies auf einen *kollektiven Konnex*, der zwischen *Gemeinschaft* und *Gemeinsamkeit* changierte und dabei verschiedene Formen, Quellen und Qualitäten des *Einen* annahm: Das Schwanken zwischen einem *substantiellen Status* und einer *formalen Relation* war bereits in dem Begriff des *Gemeinen* angelegt und ließ sich nicht in einer Auslegung fixieren. Eine Exkursion in das Denken der *Gemeinschaft* diente dem Zweck, das Verständnis des *kollektiven Einen* anhand der Entwürfe Tönnies und Plessners und jenen Baumans, Espositos und Spittas zu erschließen: Auch wenn sich im Denken der *Gemeinschaft* der Schwerpunkt auf die Bestimmung der *kollektiven Identität* verschob, blieb die begriffliche Ambivalenz des *Ko* bestehen und an den versuchten Ausweisen des *Einen* ablesbar. In einem sozialphänomenologischen Zugang meinte die Gemeinschaft einen *Modus des Sozialen*, der ebenso auf eine bestimmte Form der *Koexistenz* abstellte wie auf einen genuinen *Kontext des Kommunen*, der Intimität und Vertrautheit, der mitgeteilten Sorge und Verantwortung. Dieser Auslegung im Sinne der *Lebenswelt* stand ein eher diskursanalytischer Zugang unverbunden gegenüber: Gemeinschaften markierten hier diskursive Figuren und ideologische Narrative, die in bestimmten, politisch-strategischen Zusammenhängen platziert wurden. Behauptungen der Gemeinschaft dienten der retrospektiven *Erbauung* und der prospektiven Verbindung anhand politischer Ziele, Projekte und Ideale: Die *kollektive Identität* führte zu einem rigorosen Purismus, entweder einer *Essenz* oder einer *Mission*. Auch wenn sich die Typen der Gemeinschaft unterschieden, blieben zugleich Parallelen bestehen: Neben der Annahme des *Weltverlusts* wiesen die Modelle ebenso auf den latenten Status und die harmonisch-ausgeglichene Konnotation der Gemeinschaft hin. Die Berufung auf die Gemeinschaft wurde somit als Reaktion auf die Verunsicherung der Moderne und die Anomien der Gesellschaft begriffen, obschon sich die Stellung dieser Diagnose und die aus ihr gefolgerten Therapien maßgeblich unterschieden. Die verschiedenen Ansätze wiesen der Gemeinschaft zudem übergreifend einen reservierten, sublimen und impliziten Charakter zu, was ihre Fass- und Erkennbarkeit ebenso anbetraf wie sie die Vorhaben ihrer Lenkung einschränkte. Auch wenn der positive Beiklang geteilt wurde, blieb seine Wertung an unterschiedliche Standpunkte gebunden und mit einer kritischen Distanzierung von überkommenen Idealen homogener, identischer und übersichtlicher Gemeinschaften verknüpft. Die Bestimmungen der Gemeinschaften führten somit über eine Verständigung ihrer Relevanz und der Anerkennung ihrer potentiellen Risiken zu Entwürfen, die dem Versprechen der *kollektiven Identität* einen Ort in der Moderne zuzuweisen beabsichtigten: Ohne dabei der Identität eine Essenz oder Substanz zuzusprechen, wurde das *soziale Band* zu einer offenen, pluralen und heterogenen *Verbindung*, zu einem Prozess, der über selbstkritische und -reflexive Mechanismen die Bestimmung des *kollektiven Einen* als permanente gesellschaftliche (Selbst-)Versicherung ermöglichte. Letztlich ließ sich das Versprechen *kollektiver Identität*, *Integrität* und *Authentizität* als grundlegendes Motiv des Denkens der Gemeinschaft begreifen und anhand der verschiedenen Positionen, Funktionen und Qualitäten des *Ko* differenzieren: Neben *substantiellen* und *formalen* Qualitäten konnte das *kollektive Eine* ebenso in- und externen Quellen entstammen sowie im- und explizite Formen an-

nehmen.¹² Im Horizont demokratischen Denkens wurde die *kollektive Identität* des *Demos* relevant: Dem Ursprung des *Gemeinsamen* galt es ebenso nachzugehen wie der Qualität der *Gemeinschaft*, ihrer Subjektivität, Objektivität und Intentionalität. In den Annahmen des *Ko* trat ein spezifischer Aspekt demokratischen Selbstbegründung hervor: In Anbetracht der Bedeutung des *Vielen* im Denken moderner Demokratie stellte sich die Frage, welche Stellung die *kollektive Identität* des *Demos* noch einzunehmen vermochte, und andersherum wann, wie und warum moderne Demokratietheorien noch auf Annahmen des *Ko* abstellen (konnten).

Der *Sens* ließ sich hingegen als Kontext, Kontur und Kontakt eines *Sinnraums* verstehen, der sich nicht nur in der Kontinuität und Kohärenz einer Umwelt manifestierte, sondern auch in der genuinen Erfahrung eines Bezugs- und Handlungsraums. Da der *Sens* diverse Bereiche umfasste, erwies sich seine Definition als schwierig: Neben der sinnlichen Perzeption bezog er sich auf den kulturellen *Fundus* des Sag- und Unsagbaren, des Denk- und Undenkbaren sowie der geteilten Ideen, Narrative und Mythen. Außerdem verwies der *Sens* auf die Orientierung an einem Ort, das Zurechtfinden in einer Umgebung, und die Möglichkeit der Positionierung: Die Umwelt ist nicht nur vertraut, überschaubar und geordnet, sie bietet dem Einzelnen auch einen festen Grund, die Gewissheit eines sinnvollen Ganzen und der eigenen Stellung in diesem.¹³ Der *Sens* bezeichnete einen *objektiven* Kontext ebenso wie das *subjektive* Potential eines Handlungsraums. In Anbetracht der diffizilen Bestimmung des *Sens* bot sich ein Rückgriff auf zwei Anschlüsse an das Denken des *Ko* an. Im Denken Nancys ließ sich der *Sinn* als spezifische Erfahrung des *Mit-Seins* deuten und mit dem Horizont des *Ko* kombinieren: Neben der Gegenwart und *Anwesenheit* (im Sinne der *Kopräsenz/s*) umfasste die *Ko*-Existenz auch die *Mit-Teilung* kollektiver Bezüge (im Sinne der *Kommunikation*) und die Ausrichtung eines gemeinsamen *Sinn*-Raums (im Sinne des *Konsenses*). *Welt* und *Sinn* sind im Verständnis Nancys aufeinander verwiesen: *Welt* ist als *Sinn* und *Sinn* als *Welt* strukturiert. Der gemeinsame *Sinn*-Raum formiert sich demnach *in* und *als Welt*, als ein geordneter, einheitlicher Raum, mit dem Vertrautheit und Gewissheit, Orientierung und Übersicht einhergehen. Nicht zuletzt kam dem *Sens* im Denken Nancys ein genuiner Status zu, der wiederum einen spezifischen Zugang verlangte: Weil wir uns immer in einer *Welt* befinden, kann die Ausrichtung des *Sinn*-Raums nicht über externe Zugriffe erschlossen

-
- 12 Das *Ko* kann auf die gemeinsame Substanz und geteilte Essenz einer Gemeinschaft abstellen, also auf ihre intime, *kollektive Identität*. Zugleich kann das *Ko* einen spezifischen Modus des *Sozialen* bezeichnen, einen Kontext und Kontakt der *Koexistenz*. Neben diesen entzogenen, latenten Varianten kann die Gemeinschaft auch ein konkretes Narrativ, eine diskursive Figur oder auch eine politische Ideologie meinen. Zwischen diesen verschiedenen Formen der Gemeinschaft unterscheidet sich nicht nur die Position, der Status und die Funktion des angenommenen *Einen* im Sinne des *Ko*, sondern ebenso das Verhältnis zum *Vielen*.
- 13 Die Bewegung der Einordnung kann zugleich mit soziologischen Untersuchungen der Risiko- und Prekarisierungsgesellschaften und sozialphänomenologischen Arbeiten zur Erfahrung lebensweltlicher Ordnung und sozialer Anerkennung verbunden werden. Letztlich ist die Frage, welche Funktion und Bedeutung, um mit Bauman zu sprechen, ethisch-solidarische Gemeinschaftsformen im menschlichen Zusammenleben aufweisen und wie sie in moderne Gesellschaften übertragbar wären. An diesem Punkt könnten dann wiederum sozialpolitische Vorschläge entwickelt werden, die dem Primat ökonomischer Prosperität mit Hinweisen auf die Bedingungen menschlichen Zusammenlebens begegnet.

werden, sondern sich nur *im Dasein* selbst eröffnen. Ein weiterer Ansatz der Vermittlung von *Ko* und *Sens* bot sich mit dem *sensus communis* als dem Modus *politischer Urteilstkraft* im Denken Arendts: Der *Gemeinsinn* ließ sich hierbei als das Prinzip gemeinsamen, öffentlichen Handelns verstehen, das Formen der Kommunikation ebenso umfasste wie solche der Kooperation. Das Handeln selbst meinte nach Arendt die unendliche, imperfekte und unkontrollierbare Tätigkeit menschlicher Interaktion, die sich von technischen Aspekten der Politik, der Herstellung und Umsetzung, abgrenzen ließ. Die Öffentlichkeit bestand in einem kollektiven Raum der gemeinsamen Begegnung und Beratung, in dem sich die *politische Urteilstkraft* in einer Praxis kollektiver Verständigung manifestierte. Mit der Wahrnehmung der Pluralität ging eine Erweiterung der Perspektive einher, in der sich den Einzelnen die Multiplizität der Weltzugänge und menschlicher Lebenszusammenhänge eröffneten. Der *Gemeinsinn* diente dabei als Maßstab und Bedingung des Handelns und sollte die privaten und öffentlichen sowie die singulären und pluralen Positionen vermitteln. Letztlich markierte der *Sens* einen *Sinnraum*, dessen *Annahmen* des *Einen* sich eher als koordinierende Strukturen eines Kontextes ausnahmen: Es ging weniger um greifbare Formen – wie sie die *kollektive Identität* des *Ko* vorstellte – als um die sublimale *Ausrichtung* einer latenten Ordnung. Darüber hinaus eröffnete sich im *Sens* eine genuine Dimension politischer Ordnung, die für das Denken der Demokratie von Relevanz war: Der *Sinn* bezog sich dabei nicht nur auf politischen Institutionen und die Formen ihrer Organisation, sondern auch auf die subjektive Erfahrung politischer Wirkmächtigkeit. Die Demokratie bedarf dieser Wahrnehmung als einem kooperativen, kollektiven Handlungsraum, mit dem sich die Möglichkeit der Partizipation und die Chancen politischer Einflussnahme ebenso verbindet wie die Sinnhaftigkeit der politischen Ordnung selbst.

Auch wenn der Begriff des *Konsenses* ohne eine finale Definition bleiben musste, erlaubte die hier unternommene Ausbreitung seiner konzeptionellen Komplexität nicht nur die Differenzierung seiner verschiedenen Varianten, sondern auch den produktiven Umgang mit seinen ambivalenten Anlagen. So ließen sich in der Bestimmung des *Konsenses* verschiedene Positionen, Funktionen und Qualitäten des *Einen* herausarbeiten und mit dem *Vielen* in Bezug setzen. Zudem konnten mit dem *Konsens* Figuren, Formen und Formate des *Einen* beschrieben werden, die für die Axiologie demokratischen Denkens relevant blieben.

2. Die Axiologie im Denken der Demokratie

Die Taxierung der *Axiologie* demokratischen Denkens im Sinne der Organisation seiner *Begründung* musste dem *politischen Konsens* folgen, den distinkten *Annahmen* des *Einen*, seinen Qualitäten und Quellen, Formen und Funktionen, Positionen und Potentialen. Die begriffliche Komplexität des *Konsenses* als Instrument der Auslotung verwendend zielte dies dezidiert auf den Status des *Konsenses* innerhalb demokratietheoretischer Entwürfe: Die anvisierte Exploration konsensualer Figuren ließ die Ambivalenz der *Annahmen* des *Einen* bewusst zu, um die Organisation der *Begründung* in den Theorien nicht zu verdecken. Zugleich musste die Recherche der multiplen Figuren die inhärente Logik der Demokratie ebenso beachten wie der subtilen *Ausrichtung* von *Ordnungen* nachgehen: Die

offene und verdeckte *kollektive Identität* des *Demos* stand ebenso im Fokus wie die *Performanz* des *Kratein* und der *Fundus* von *Sinnräumen*. Die Bestimmung des *politischen Konsenses* konnte sich nicht auf explizite Formen reduzieren, sondern musste den *Annahmen* des *Einen* in einem weiten Verständnis nachgehen: So konnte im hier gewählten offenen Zugang die konzeptionelle *Ökonomie* des *Konsenses* Berücksichtigung finden, also sein *Sinn*, seine Funktion im spezifischen Kontext politischer Theorien und ihrer *axiologischen* Formation.

Als Orientierung wurde am Anfang dieser Arbeit eine Unterscheidung dreier Positionen des *Konsenses* vorgeschlagen, anhand derer sich die genuinen Organisationsformen der *Annahmen* des *Einen* exponieren lassen sollten: Der *Konsens* konnte ebenso einen Ort *über* wie *neben* und *in* der Konzeption einnehmen. Um den Kreis zu schließen, sollen zum Abschluss dieser Arbeit die konsensualen Formen und Formate nochmals in den Fokus treten und in Hinsicht der *Axiologie* systematisch anhand der Demokratietheorien ausgearbeitet werden.

*

Die konsensualen Figuren *über* den Konzeptionen ließen sich als latente Rahmen verstehen, die den Theorien Halt gaben und in denen sich zugleich ihre Ordnung ausrichtete: Als Konstituens und Definiens, als Initial und Integral ihrer *Bestimmung* umfasste dieser *Fundus* die übergeordneten Prinzipien der Konzepte ebenso wie ihre genuinen *Gründe*, ihren *Sinn* und ihre *Wahrheit*. Seine *Annahmen* des *Einen* manifestierten sich inform von Grundsätzen, -lagen und -überzeugungen, auf die sich die jeweiligen Theorien stützten: Ohne selbst zum Gegenstand der Ausweise zu werden, schloss der *Fundus* neben epistemischen und methodischen auch materielle und normative Aspekte mit ein, welche die Konzeptionen nicht nur orientierten, sondern zugleich strukturierten, stabilisierten und koordinierten. Auch wenn sein Status uneindeutig blieb, bestand er doch gleichzeitig als Rahmen *über* und als Grund *unter* den Konzeptionen, ließ sich im *Fundus* eine diffizile Logik der *Begründung* offenlegen. Zunächst traten beide Formate auseinander: In seiner Stellung *über* der Konzeption bezog sich der *Konsens* auf Prinzipien, deren Validität sich aus dem Vorhaben selbst ergaben und diesem als antezedentes *Telos* vorausgingen. In seiner Stellung *unter* der Konzeption verwies der *Konsens* auf konstitutive Konditionen, die die *objektive* Basis der Ansätze stellten und als gegebene Grundlagen die Integrität der Theorie versicherten. Somit stand der Geltung höherer Ideale die *Annahme* eines tragfähigen Fundamentes gegenüber, ein absoluter Zweck einem gesicherten Grund. Auch wenn sich beide Formate in ihrer Stellung innerhalb der Konzeptionen unterschieden, ließ sich zwischen ihnen zugleich eine *axiologische* Verschiebung ausmachen, mit der die *übergeordneten* Annahmen selbst zu substantiellen Grundlagen wurden: Das Vorhaben prägte die innere Disposition der Konzeption, indem es ihre Ordnung ausrichtete, ihr *Gründe* verlieh und sie mit *Sinn* ausstattete. Auch wenn ihre Form ebenso implizit und indirekt blieb wie ihre Verschiebung diskret, hatte diese *Begründung* eine konstitutive Funktion für die Konzeptionen. Ferner ließen sich auch die basalen Konditionen als Setzungen verstehen, wodurch die Grundlagen selbst zu Komponenten des Vorhabens wurden. Kurzum bestand der *Fundus* aus einer komplexen Korrespondenz

innerer und äußerer Versicherungen der Konzepte, die sich ebenso unterschieden wie aufeinander bezogen.

Als Grundlage der Konzeption und Ausweis ihres *Sinns* konnte der *Fundus* weder selbst zu einem Objekt werden noch seine *Annahmen* des *Einen* eigens ausweisen, her- oder ableiten. Im Sinne von Grundsätzen, die keines Beweises bedürfen, standen diese konsensualen Figuren demnach nicht nur *über* und *unter*, sondern auch *außerhalb* der Theorien: Weil der *Fundus* den Grund der Theorien bildete, konnten sie ihn nicht selbst begründen. Im Unterschied zu den liberalen Demokratietheorien war es den postfundamentalen Ansätzen weniger um die Ausarbeitung einer bestimmten Form politischer Ordnung bestellt als um ein Verständnis der *Instituierung* des *Sozialen*, der Formen gesellschaftlicher *Selbstrepräsentation* und die Organisation des *politischen Raums*, wobei sie sich um eine selbstreflexive Offenlegung ihrer eigenen Zugänge bemühten und so eine epistemologisch, ideologisch und methodologisch sensible Haltung entwickelten, in der ihr eigener Ansatz prekär wurde. Der *Fundus* wurde so selbst Teil der Auseinandersetzung, wenngleich es diesen Zugängen nicht um die Erlangung seiner Kontrolle ging, sondern um den konsequenten Ausschluss von Faktoren der Verstellung. Generell blieb der Status des *Einen* in Hinsicht des *Fundus* zu klären, wobei dieser zwischen verschiedenen Formen schwankte: Das *Eine* changierte dabei nicht nur in seiner Stellung zwischen der *Über-* und *Unterordnung*, sondern zudem zwischen der *Immanenz* eines konstitutiven Grundes und der *Antezedenz* eines konzeptionellen Rahmens. Das *Eine* konnte demnach gleichzeitig als Komponente der konzeptionellen Setzung verstanden werden wie es aus der Innenperspektive der Konzeptionen als äußere Grundlage erschien: Blieb der *Fundus* als Postulat selbst Gegenstand der Konzeption, lag er dieser als valide und zugleich entrückte Kondition voraus. Die mit dem *Fundus* markierten *Annahmen* des *Einen* oszillierten also ebenso zwischen der aktiven Affirmation einer Begründung und der passiven Ausrichtung eines Rahmens wie zwischen inneren und äußeren Positionen und expliziten und impliziten Status.

Der *Fundus* ließ sich in dem *System* Eastons wie auch im *Pluralismus* Fraenkels ausmachen. Diese Setzungen markierten tragende *Ausrichtungen* der Konzeptionen, mit denen sich neben ihren Grundlagen auch die Versicherung ihrer Evidenz und Plausibilität verknüpfte: Für Easton stand die *systemische* Konstitution politischer Ordnung ebenso außer Frage wie für Fraenkel die Faktizität des *Pluralismus*, die Heterogenität der Interessen und die positive Konnotation der Interessenverfolgung. Eastons Fokus lag auf der Persistenz: Das politische *System* und seine Mechanismen garantierten die Identität und Stabilität der politischen Ordnung. Ein vom *System* ausgehendes Verständnis erlaubte ferner die Sichtung integraler Strukturen, Prozesse und Funktionen, die von anderen, normativen Zugängen verdeckt würden. Eine politische Ordnung, und sei es die Demokratie, musste als *systematische Einheit* gedacht werden. Zugleich zeigten sich in Eastons Schwanken zwischen einem systemfunktionalen und einem demokratischen Primat zwei distinkte konzeptionelle Gravitationspunkte, mit denen unterschiedliche und teils in Spannung stehende Prinzipien einhergingen. Fraenkels Konzept bemühte sich dagegen um die Ausarbeitung des *Pluralismus* und die Auszeichnung sozialer Heterogenität und Antagonalität: Wenn Easton auf die funktionale Organisation des politischen *Systems* abhob, um deren Stabilität auch unter Bedingungen des Stresses zu garantieren, verwies Fraenkel auf die konstitutive und konstruktive Funktion des Konflikts par-

tikularer Interessen. Eine politische Ordnung hat demnach den *Pluralismus* nicht nur organisatorisch zu verwalten, sondern muss sich um seine Annahme und Verwirklichung bemühen. So diene die Logik der Repräsentation zugleich als Mechanismus der Abbildung, der Transformation und des Ausgleichs des/r *Vielen*: Nur dann, wenn der *Dissens* ohne Verzerrungen und Verstellungen ausgetragen wird, kann sich das Gemeinwohl a posteriori bilden und die Heteronomie apriorische Setzungen vermieden werden. Das *Eine* durfte weder vorausgesetzt noch festgeschrieben werden, sondern musste die flexible, offene und adaptive Form eines leeren Rahmens bleiben.

Zwischen den *Vernunft*postulaten von Rawls und Habermas ließ sich eine dezente Verschiebung des *Fundus* ausmachen: Auch wenn beide der *Vernunft* eine integrale Rolle zumaßen, unterschied sich doch der Status des *Einen*. Verortete Rawls die *Vernunft* als Garant des *Einen* noch auf einer absoluten Position, verlegte sie Habermas in der Praxis der *Kommunikation* selbst, wodurch das *Eine* nicht mehr über dem *Vielen* schwebte, sondern im intersubjektiven Modus der *Verständigung* entstand. Im *Politischen Liberalismus* Rawls' bildete die *Vernunft* den Nomos, Logos und Ethos der *Öffentlichkeit*: Neben einem Modell der politischen Ordnung und den Regeln öffentlicher Auseinandersetzung leitete Rawls aus der *Vernunft* auch ein Ideal des Bürgers ab, seiner kooperativen Praxis und seiner Tugend. Die *Vernunft* diene nicht nur als Grundlage der politischen Ordnung, sondern ebenso als performatives und normatives Fundament. Im Unterschied zu Frankel bildete sich das *Eine* nicht in der Konfrontation der *Vielen*, sondern in der *Übereinstimmung* in der vor- und überordneten *Vernunft*: Mit dieser verpflichtete Rawls öffentliche Diskurse auf die Wahrung der Normen der Allgemeinheit, also der Rationalität, der Reziprozität und der argumentativen Praxis nachvollziehbarer Begründung und Rechtfertigung. Die *kommunikative Vernunft* war mit Habermas als das integrale Medium der *Verständigung* zu sehen: Als *Urmodus* der Integration, Interrelation und -aktion garantierte sie ebenso das gegenseitige *Verstehen* wie die Herstellung von *Einverständnis*. In der *kommunikativen Vernunft* verband sich der Status des *Einen* im Sinne der *Übereinstimmung* (in einer *Vernunft*) mit einem genuinen Modus des Austauschs im Sinne der *Übereinkunft*: Beide Formate des *Konsenses* ließen sich letztlich nicht trennen, verwies der Status doch ebenso auf den Modus wie vice versa. Der kommunikative Austauschprozess bedurfte einer reziproken reflexiven und kritischen Öffnung, wobei die intersubjektive Koordination in der Moderne zugleich vor den Herausforderungen gestiegener Komplexität, der Pluralisierung und der Auflösung des Gewissen stand. Ausgehend von den Bedingungen der *Verständigung* erarbeitete Habermas das Modell einer diskursiven, deliberativen Öffentlichkeit, das den *vernünftigen* Austausch zuließ und unterstützte. Die *kommunikative Vernunft* markierte somit nicht nur den Rahmen, sondern auch die Basis von Habermas Denken: Als *Telos der Sprache* bildete die *Verständigung* den *Fundus* seiner Theorie.

Die *Starke Demokratie* ließ sich als das substantielle Prinzip einer politischen Ordnung verstehen, der Barber das genuine Potential der *Realisierung* menschlicher Anlagen in der partizipativen Kooperation einer *aktiven Bürgerschaft* attestierte. Im Zentrum dieses Ansatzes stand die Konzeption eines kollektiven Kommunikations- und Handlungsraums, der nicht nur eine spezifische politische Gemeinschaft (*Ko*) umfasste, sondern ebenso eine Praxis politischer Mitbestimmung (*Operation*) und die kommunale Einbindung in ein gemeinsames Projekt der Verwirklichung einer Gemeinschaft (*Opus*). Das *Objekt der politischen Gemeinschaft* Eastons und die *kooperative Bürgerschaft* Rawls wurden hier gemäß

eines normativen Leitbilds republikanisch aufgeladen und in die Praxis einer gemeinschaftlichen Beratung der Mitbürger übertragen: Mit der Ein- und Ausübung staatsbürgerlicher Verantwortung würden sich ebenso positive Auswirkungen auf das Engagement der Bürger, ihre intersubjektiven Beziehungen und kommunikativen Austauschprozesse ergeben wie ein einsichtiges Verständnis in die Defizite, die Notwendigkeiten und Zwänge politischer Arbeit. Neben einer bestimmten Qualität politischer Ordnung (der Konstitution eines Gemeinwesens) ging die *Starke Demokratie* auch mit einem Modus der *Mitteilung* (Kooperation, Koexistenz und Kommunikation) und einem Medium des Ausgleichs (zwischen *Konsens* und *Dissens*, Autonomie und Heteronomie, Allgemeinwohl und Partikularinteressen) einher.

Im Horizont des Postfundamentalismus verschob sich der Status des *Fundus*: Ohne weiterhin seine Position *über* und *unter* der Konzeption einnehmen zu können, wurden die *Annahmen des Einen*, des *Grundes* und des *Sinns* selbst zu prekären Objekten der Beobachtung. Obgleich der *Fundus* im Zuge dieser Verschiebung ins *Nach* seine konstitutive Qualität einbüßte, fanden diese Ansätze in der ontologischen *Grundlosigkeit* noch eine Grundlage sowie einen Rahmen, an dem sie sich ausrichten konnten. In der *Gewissheit der Ungewissheit* wurde das *Fehlen* einerseits selbst zum *Grund* und andererseits zur Bedingung der ontischen *Formation des Sozialen*, wobei seine Ambivalenz für das Verständnis der *Instituierung* und die *Selbstpräsentation* modernen Gesellschaften leitend blieb: Das *Eine* war in seiner *Abwesenheit* immer auch *anwesend*, seine Einholung gleichzeitig aufgegeben und unmöglich. Zugleich nahm sich das Verhältnis von Ontologie und Ontik komplex aus: Zwar blieb die Distinktion beider Sphären signifikant, dennoch ließen sich zwischen ihnen Relationen, Referenzen und Reverenzen offenlegen, die sich der Trennung widersetzen und mit denen eine spezifische *Ausrichtung* und *Ordnung* des sozialen und politischen Raums einherging. Unter dem Vorzeichen des Wegfalls der *Grenzmarken der Sicherheit* beriefen sich die postfundamentalen Theorien zudem auf die spezifische Situation der Moderne: Mit der Auflösung aller antezedenten, transzendenten und substantiellen Garantien kam der Gesellschaft ihr fester *Grund*, ihr *Ursprung* und *Sinn*, abhanden: Die *Formation des Sozialen* wurde radikal in Diesseits gezogen und jeder absoluten Versicherung bar. Mit der *Grundlosigkeit* als dem Signum der Moderne traten Fragen nach dem Ausweis kollektiver Identität, Integrität und Authentizität ebenso hervor wie solche nach der Ausbildung von Realität, Objektivität und Subjektivität. Nicht zuletzt wurde das *Fehlen des Einen* im Postfundamentalismus selbst zum epistemologischen und methodologischen Kriterium und führte zu einer selbstreflexiven Hinterfragung der Verstellung ihres Zugangs: Um sich den komplexen Formen der *Instituierung* und der *Formation des Sozialen* anzunähern, mussten absolute Positionen ebenso vermieden werden wie antezedente Evidenzen und programmatische Postulate.

Mouffes Denken wurde von der *negativen Ontologie* geprägt, mit der das *Fehlen des Einen* in das konzeptionelle Zentrum rückte: Weder ließ sich noch ein *Grund* der Gesellschaft ausmachen noch ihre Dissonanz aufheben. Aufgrund der Irreduzibilität der *Uneinigkeit* konnten sich (kollektive) Identitäten nicht positiv bilden, sondern nur in der *Destitution* von einem *konstitutiven Außen* herstellen, wobei neben der inneren Unbestimmtheit der Beziehung die *reale* Bedrohung des *Anderen* in jeder Form der Assoziation präsent blieb. Die Absenz des *Einen*, Definiten und Perfekten wies Mouffe nicht nur als ontologische Kondition aus, sondern ebenso als Disposition der Ontik und nahm diese zum

Maßstab ihrer sozialen und politischen Theorie. Die *negative Ontologie* wurde selbst zum *Fundus*: Verlangte die Beobachtung der *Instituierung* einen Zugang, der von jeder Vorannahme des *Einen* absehen musste, markierte die Ontologie nunmehr selbst einen *Grund* im Sinne einer ebenso evidenten wie unhintergehbaren Bedingung des *Politischen*. Die *Annahme* der *Grundlosigkeit* stand einer konstitutiven Qualität gegenüber, was letztlich zu einem unklaren epistemologischen Status der *negativen Ontologie* führte. Anders als Mouffe vermied Lefort die Auszeichnung einer bestimmten Ontologie und setzte sich dem *Fehlen* des *Einen* entschiedener aus: Keine Methode, kein Konzept und keine Theorie konnte einen *archimedischen Punkt* einnehmen und die Gesellschaft überblicken, geschweige denn verstehen, kontrollieren oder gestalten. Um den ambivalenten Momenten, Figuren und Gesten der gesellschaftlicher *Informsetzung* folgen zu können und gegenüber den Defiziten der *sozialen Formation* offen zu bleiben, bedurfte es eines reservierten Zugangs, der Annahmen von Identität, Definität und Kausalität weder seinem Objekt noch Subjekt oder Modus voraussetzte. Die *Grundlosigkeit* markierte eine konstitutive und zugleich antezedente Bedingung der *Informsetzung*: Übertrug Mouffe die *negative Essenz* der Ontologie auf den Bereich der Ontik, konzentrierte sich Lefort auf den Umgang der *Instituierung* mit dem *Abwesen* des *Einen*. Ohne dessen Verlust zu leugnen, delegitimierte die ontologische *Ungewissheitsgewissheit* nicht die ontischen Phänomene seiner Affirmation: Die Versuche der Einholung des *Einen* waren ebenso notwendige Bestandteile der Ein- und Ausrichtung des *Sozialen* wie die Dispersion des *Vielen*. Die Versuche der *Begründung*, der Behauptung des *Einen* und des Ausweises des *Ursprungs* wurden so selbst zu Figuren der *Instituierung*. Obgleich sich Lefort *Annahmen* des *Einen* ebenso enthielt wie Setzungen des *Fundus*, markierte die irreduzible *Teilung* der Gesellschaft eine Struktur, die sich an der Maßgabe unbedingter *Grundlosigkeit* rieb und zugleich als übergeordnetes Prinzip seiner Sozialphänomenologie zu sehen war. Nancy bemühte sich hingegen um den Ausweis einer speziellen Ontologie: Im Zuge seiner fundamental-ontologischen Analytik des *Mit-Seins* ging es ihm um Bestimmung dessen, wie *wir zusammen sind*, also um die Formen *unseres Mit-Daseins*. Anders als Mouffe und Lefort stellte Nancy nicht den Mangel in das Zentrum seiner Philosophie, sondern das *Mit*: Das *singulär plurale Sein* erwies sich dabei als basale Form unserer Existenz, die zwischen der Besonderung und dem *Zwischen-Raum* einer gemeinsamen *Welt* oszillierte, immer *in* und *als* unendliche Verräumlichung des *Zusammen-Seins*. Nancy ging es um die Formen und Formate des *Ko* in der *Mit-Teilung* der Existenz, um ein *Sein*, das zwischen dem *Einen* und dem *Vielen* ebenso pulsierte wie zwischen der *Grundlosigkeit* und den Versuchen der *Gründung*. Neben dem *Mit* blieb die *Aussetzung* in den *Un-Grund* ein integraler Bestandteil seines Denkens, also die *Grundlosigkeit* des *Daseins*: Ohne eine antezedente Garantie des kollektiven *Einen* konnte das *Zusammen-Sein* nur noch ein *Kommen* bezeichnen, die unendliche *Aufgabe* (und Verantwortung) einer gemeinsamen Schöpfung im *Un-Grund*. Nicht zuletzt zeichnete sich auch Nancys Zugang durch die *Annahme* des *Fehlens* des *Einen* aus: Der *Rückzug* verlangte eine methodische Distanz zu Postulaten der Objektivität, Kontinuität und Identität, um so für das Spiel der Bedeutung, der Offenheit des Sinns und der Spannungen der Referenzen sensibel zu bleiben. Die ontologische *Grundlosigkeit* diente den postfundamentalen Ansätzen zusammenfassend als *Grundlage*, mit der das *Fehlen* des *Einen* zu einem konstitutiven Prinzip ihrer Konzeptionen wurde.

Neben der Versicherung des *Grundes* ließ sich die ontologische *Gewissheit* der *Unge-
wissheit* auch als Rahmen verstehen, an und in dem sich die postfundamentalen Ansätze
ausrichteten. Dabei verschob sich der Fokus von der ontologischen Disposition hin zur
Formation des Sozialen und der Organisation des politischen Raums, im Sinne des *Politi-
schen* ebenso wie der *Politik*: Die *Grundlosigkeit* prägte dabei nicht nur die Selbstrepräsen-
tation der Gesellschaft, sondern auch ihr Verhältnis zur politischen Ordnung, die nun zu
etwas Gemachtem wurde, ohne dabei auf Ideale *kollektiver Autonomie* oder gesellschaft-
licher Einheit und Transparenz abzustellen. So konnte eine *sozialtheoretische* von einer
politischen Position abgesetzt und ihre unterschiedlichen Schwerpunkte, Ziele und Kon-
ditionen ausgewiesen werden. Ferner nahm die Relation zwischen Ontologie und Ontik
in den Theorien jeweils eine eigene Gestalt an, unterlag eigenen Bedingungen und führ-
te zu eigenen Spannungen. Neben der Übertragbarkeit ontologischer Einsichten auf den
Bereich der Ontik stellte sich die Frage, ob das Denken politischer Ordnung oder der De-
mokratie ebenso Verzicht auf das *Eine* leisten konnten, bzw. wie sie mit diesem Verlust
des *Fundus* umgingen.

Nach Mouffe blieb die *Uneinigkeit* in jeder Form politischer und sozialer Ordnung
präsent: Unter Verzicht auf jede *Annahme* des *Einen* ging es ihr um die komplexen Pro-
zesse der *Instituierung*, den Modus der Setzung (das *Politische*) ebenso wie den Status
des Gesetzten (das *Soziale*). Mit dem Ansatz der *Hegemonie* führte sie die *objektive Ord-
nung* und den kulturellen Sinnraum auf etablierte Machtstrukturen zurück: Auch wenn
sich der Status quo einer *sozialen Formation* somit als *hegemoniale* Setzung verstehen ließ,
nahm sich diese ihrem eigenen Anspruch widersprechend zugleich als *politisch*, also kon-
tingent, prekär und veränderbar, aus und rieb sich beständig an ihrer gegen-hegemo-
nialen Infragestellung.¹⁴ Der politische Raum organisierte sich in den Bewegungen von
Schließung und Öffnung, wobei die Versuche der Fixierung die *Uneinigkeit* nicht auf-
heben konnten und jede Setzung mithin notwendig defizitär blieb, also jede Ordnung
unvollkommen, jede Bestimmung prekär und jede Einigung dissonant. Die *Uneinigkeit*
erwies sich in Mouffes Augen als das unhintergehbare *Wesen des Politischen*, das ebenso
ihrer Inanspruchnahme der *negativen Essenz* entsprach wie es ihr zugleich als Maßstab
der Kritik am liberalen politischen Denken diente: Die *Antagonalität* ließ sich demnach
ebenso im Sinne der ontologischen *Grundlosigkeit* verstehen wie sie eine integrale poli-
tische Qualität markierte, die nicht in Entwürfen *dialogischer* Politik oder Idealen ratio-
nalen Einverständnisses gelegnet werden durfte. Auch wenn Mouffe in Hinsicht der
politischen Praxis die Notwendigkeit von *Dissens* und *Destitution* reklamierte, versuchte
sie den Streit zugleich in produktiven Rahmenbedingungen einzuhegen und die Feind-
in Gegnerschaftsbeziehungen zu übersetzen. Im Gegensatz zu Barbers Akzentuierung
der kollektiven Kooperation begriff Mouffe, hier Fraenkel nicht fern, die *Uneinigkeit* als
Konstituens politischer Ordnung: *Annahmen* des *Einen* blieben nicht nur defizitär, sie ver-
fehlten auch die grundsätzliche Bedingung des *Politischen*.

14 Mouffes Verständnis der Hegemonie schwankte zwischen zwei Zugängen, wobei einer diskurs-
analytischen Beobachtung der Etablierung von Objektivität einer Ausbildung politischer Autorität
gegenüberstand. Die Distinktion ließ sich anhand der jeweiligen Positionierung einer Opposition
konturieren: Konnte es einmal nur um die Eröffnung der Formen des Sinns gehen, waren gegen-
über dem zweiten Typ der Hegemonie emanzipative, autonome und kritische Praxen geboten.

Im Zentrum von Leforts Interesse stand die komplexe Organisation der gesellschaftlichen *In-Form-, In-Szene- und In-Sinn-Setzung*. Ohne dabei von einer *kollektiven Identität* auszugehen, ging es ihm um den Umgang der *Instituierung* mit der *Grundlosigkeit*: Die Frage war, wie sich unter den Bedingungen des *Abwesens* des *Einen* und der *Teilung* eine soziale Identität ausbildete, wie sich die Gesellschaft also formierte, sich (selbst) präsentierte und mit *Sinn* ausstattete. Mit der Integration des *Staates* und der Dispersion der *Zivilgesellschaft* verwies er hierbei auf das komplexe Spiel zweier Räume, deren Verhältnis sich als ein symbolischer Verweisungszusammenhang beschreiben ließ. Im Sinne eines diffizilen Gefüges ihrer gegenseitigen *Begründung* umfasste diese Beziehung neben verschiedenen Spannungen (Dominanz und Emanzipation, Autorität und Autonomie) auch positive und negative Bezugnahmen: So bedurfte die gesellschaftliche Selbstrepräsentation einer alteritären Referenz im Spiegel der Macht wie die staatliche Ordnung ihre Autorität und Legitimität aus der Gesellschaft und dem *Vielen* ableitete. In diesem schwebenden korrelativen Konnex verschiedener Momente blieb das *Eine* nicht nur simultan an- und abwesend, bestimmt und vage sowie disponibel und entrückt, sondern auch einer komplexen Beziehung zum *Vielen* – just diese Ambiguität ermöglichte die gesellschaftliche *Informsetzung*, da sie in ihrer ambivalenten Offenheit distinkte Phänomene verknüpfen konnte. Anders als Mouffe stellte Lefort der Organisation des politischen Raums nicht den Primat der Negativität voran, vielmehr verwies er auf das komplexe Spiel des *Einen* und *Vielen* und ihren symbolischen Verweisungszusammenhang: Trotz seiner *Absenz* blieb das *Eine* ein Pol des politischen Raums. Die Demokratie begriff Lefort weniger als eine Form politischer Organisation denn als eine genuine *Formation* des *Sozialen* in der Moderne, deren Selbstverständnis durch den Verlust der *Grenzmarken der Sicherheit* gekennzeichnet war. Demokratie und Totalitarismus stellten dabei zwei unterschiedliche Varianten im Umgang mit der *Ungewissheit* dar: Der *Grundlosigkeit* der Demokratie stand mit dem Totalitarismus ein Versprechen der Ein- und Ganzheit gegenüber. Versuchte sich der Totalitarismus an einer Schließung des politischen Raums und der Aufhebung der *Entkörperung, Säkularisierung und Differenzierung*, zeichnete sich die Demokratie durch ihre konstitutive Offenheit aus: Neben ihrer *sozialen Formation* entsprach auch ihre politische Ordnung dem *Fehlen* des *Einen*, konnte in ihr doch kein Akteur die Einheit versichern, die Pluralität aufheben oder die Wahrheit behaupten. Zugleich blieb der *Ort der Macht* als repräsentative Instanz des kollektiven *Einen leer*, seine Besetzung stets unvollkommen und umkämpft. Die politische Ordnung der Demokratie wurde somit von dem unentschiedenen Oszillieren zwischen dem *Einen* und dem *Vielen* geprägt, dem Spiel ihrer gegenseitigen *Destitution* und simultanen *Affirmation*. Nicht zuletzt zeigte sich das *Fehlen* des *Einen* an den Mängeln der gesellschaftlichen *Teilung*, an der sich Leforts Ansatz im Sinne einer universellen Struktur des politischen Raums ausrichtete: In Folge ihrer *Teilung* konnte die Gesellschaft weder *in* noch *mit* sich zusammenfallen, sich weder fassen noch überblicken. Einerseits rieb sich die antezedente Positionierung der *Teilung* an der radikalen *Aussetzung* in die Gegenwart, andererseits stand die Universalität der *Teilung* der Arbitrarität ihrer Konkretisierung in *sozialen Formationen* recht un-

vermittelt gegenüber.¹⁵ Auch wenn sich Leforts Sympathie für politische Ordnungsmodelle parlamentarischer Repräsentation letztlich als eine problematische Verknüpfung ontologischer und ontischer Bereiche verstehen ließ, barg diese Relation keine mit dem Antagonismus Mouffes vergleichbare theoretische Relevanz.

Die Philosophie Nancys bemühte sich weniger die Konzeption einer politischen Ordnung als um die Analytik des *Mit-Daseins*. Weil seine Ontologie des *Mit* dabei nicht den Mangel in ihr Zentrum stellte, nahm seine Auffassung der Organisation des Sozialen einen anderen Charakter an: Nicht die Formen der versuchten Einholung des *Einen* standen in seinem Fokus, nicht die Spaltungen, Reibungen oder Teilungen, sondern der *Zwischen*-Raum gemeinsamen *Anwesens* und *Erscheinens* in einer mit-geteilten Welt, also die Kontexte, Konturen und Kontakte der *Ko-Existenz*. Dem *Zusammen*-Sein ging dabei keine Ordnung, kein Grund und Sinn zuvor, es bestand einzig in der Aktualität seiner *Verwirklichung*. Dabei durfte auch die Assoziation des Sozialen nicht als Einheit gedacht werden, weder als intime Gemeinschaft noch als formale Gesellschaft: Das *soziale Band* im Sinne einer *kollektiven Identität* bestand in der unendlichen Praxis des *Verbindens*. Die Relevanz seiner Ontologie trug Nancy an der genuinen *Krise* der Moderne ab, die er auf eine Marginalisierung des *Mit* zurückführte: Der Moderne war der *Sinn der Welt* abhandengekommen, als korrelative Strukturen war es beiden Formen unmöglich, einen *Raum* zu bilden, einen Halt zu bieten. Der Moderne fehlten nicht nur alle äußeren Quellen ihrer Versicherung, sie erwies sich auch selbst als unfähig, ihrer Welt *Sinn* zu verleihen. Auch wenn das moderne Selbstverständnis individualistisch geprägt war und kommunalen Horizonten skeptisch gegenüberstand, blieben die Bezüge des *Mit* nach Nancy in der negativen Logik des *Fehlens* präsent, als uneingestandene Bezüge. Die *Ausrichtung* des *Sinn*-Raums zeichnete Nancy in Hinsicht in der gesellschaftlichen *Ideologie* nach, in den Paradoxien, Friktionen und Leerstellen von Begriffen, wobei es ihm hier nicht um *richtige* Definitionen bestellt war, sondern um die Auslotung der Pole unserer Selbstdeutung, die sich in diesem Denken und seinen immanenten Verschiebungen ausmachen ließ. Dabei legte er in Begriffen wie der *Demokratie*, der *Gemeinschaft* und der *Souveränität* die komplexe Topographie und -logie unseres kulturellen Selbstverständnisses offen und versuchte zugleich die *ideologischen* Konstellationen und Korrelationen in der Ambiguität zu markieren. Neben der Ontologie des *Mit* und der *Ideologie* unseres *Sinn*-Raums bestand in der *Aussetzung* in den *Un-Grund* ein weiteres zentrales Motiv von Nancys Denken, die sich ebenso anhand der *Sinnlosigkeit* der Welt wie der *Ursprungslosigkeit* des *Daseins* und der *Grundlosigkeit* der Schöpfung zeigte. Trotz der Akzentuierung der Abwesenheit des *Einen*, *Absoluten* und *Perfekten* plädierte Nancy weder für eine *resignative* Flucht in den Nihilismus noch für eine Rehabilitierung obsoletter Garantien *kollektiver Identität*, sondern für die explizite *Annahme* der Ungewissheit. Einzig in der geteilten *Aussetzung* in den *Un-Grund* war demgemäß noch ein gemeinsamer *Grund* auszumachen. Die *entwerkte Gemeinschaft* und die *unendliche Demokratie* fasste Nancy als spezifische Formen, die einerseits die Haltlosigkeit des *Un-Grunds* aushielten, andererseits aber noch eine positive Wendung ermöglichten: Das *Eine* markierte dabei nicht mehr den *Grund*, sondern das

15 Nicht nur die *Grundlosigkeit* reibt sich an der Grundstruktur der Teilung, auch die Heterogenität sozialer Formen geht mit der unbedingten Geltung der Teilung nicht ohne weiteres einher, wie auch der Konflikt zwischen Lefort und Clastres verdeutlichte.

nie zu erreichende Ziel eines *Werdens*, mit dem sich die Offenheit in den unendlichen Prozess des *An-Kommens* selbst eintrug.

Im Sinne der Axiologie markierte der *Fundus* letztlich eine komplexe Struktur der *Begründung*, deren *Annahmen* des *Einen* vielfältig blieben. Zugleich *über*, *unter* und *außerhalb* der Konzeptionen bot sich den Demokratietheorien mit dem *Fundus* ebenso eine Grundlage ihrer Bestimmung wie ein Rahmen ihrer Ordnung und eine *Ausrichtung* ihres *Sinns*. Zugleich zeichnete sich der Postfundamentalismus durch ein spezifisches Verhältnis zum *Fundus* aus: Auch wenn die postfundamentalen Positionen im *Un-Grund* der Moderne die Möglichkeit ihrer *Begründung* verloren, nahmen sie die *Gewissheit* der *Ungewissheit* nicht nur konsequent an, sondern machten das *Fehlen* des *Einen* selbst zur Maßgabe ihres Zugangs. Der *Fundus* büßte somit zwar seine antezedente Versicherung ein, zugleich wurde aber das *Fehlen* zur Bedingung, an und in der sich die Ansätze ausrichteten.

*

Die *Annahmen* des *Einen*, die hier als Figuren *peripheren Konsenses* verhandelt wurden, waren zwar ebenfalls Teil der konzeptionellen *Begründung*, sie verblieben jedoch in einer genuinen Stellung *neben* den Theorien. Anders als der *Fundus*, der sowohl als *Grund* als auch als *Rahmen* die Konzeptionen selbst tangierte, bestanden *periphere Konsense* in promotiven Postulaten adäquater Konditionen, die als externe Faktoren die Implementierung der Konzepte begünstigten. In seinem Verhältnis zu den Konzeptionen erhob dieser *Konsens* also nicht den Anspruch einer *Über-* oder *Unterordnung*, sondern kombinierte eine *Beiordnung* mit der affirmativen Auszeichnung konkreter Bedingungen, Anlagen oder auch Situationen: Die *Übereinstimmung* verwies auf äußere Umstände, die einerseits gegeben waren und die andererseits ein attraktives Potential in Bezug auf die Konzeptionen aufwiesen und deren Anwendung erlaubten, förderten oder verlangten. Neben der Differenz ihrer Position trennte beide Formate des *Konsenses* auch ihre *axiologische* Funktion: Zwar stützte dieser *Konsens* die Theorien, er entzog sich aber dem Kontext ihrer *Begründung* und ging aus anderen Quellen hervor. Inform von kulturellen Kontexten, anthropologischen Konstanten oder historischen Kontinuitäten dienten seine *Annahmen* des *Einen* den Theorien nicht als explizite, direkte Grundlagen, sondern als permittierende Konditionen und Dispositionen ihrer Umgebung. Zugleich blieb das Verhältnis des *peripheren Konsenses* zu den Konzeptionen und deren *Begründung* diffizil: Einerseits zeichnete sich der *Konsens* durch eine Distinktion von den Konzeptionen aus, eine gewisse Unabhängigkeit und objektive Validität. Anders als der *Fundus*, der sich als Grundlage von den Konzeptionen absetzte, gingen *periphere Konsense* eher von der selbstverständlichen, nativ und intuitiv einsehbaren Gültigkeit ihres Bestehens aus. So erklärten sich die *peripheren Konsense* zwar zur Nebensache, setzten ihre Evidenz dabei aber stillschweigend und generalisierend voraus. Auch wenn beide Formate des *Konsenses* also neben ihrer externen Stellung auch den *impliziten* Charakter ihrer *Begründung* teilten, folgten sie unterschiedlichen *axiologischen* Dynamiken: Der Verschiebung des *Fundus* stand im *peripheren Konsens* eine Marginalisierung gegenüber, in der sich dessen konstitutive Funktion verschleierte. Andererseits blieben die *Annahmen* des *Einen* selbst Setzungen: Auch wenn sich die *Konsense* auf *äußere* Gründe bezogen, entstammte deren Kenn- und Aus-

zeichnung wiederum den jeweiligen Theorien. Kurzum beanspruchten die Situationen, Konditionen und Dispositionen, auf die sich die Konzeptionen beriefen, einerseits eine *objektive* Geltung, andererseits verblieb ihre Qualität eine Zuschreibung. Gerade weil die *peripheren Annahmen* des Einen am Rande der Theorien standen, konnten sie zwischen dem *Innen* und dem *Außen* der Konzeptionen oszillieren.

Im Konzept Eastons ließ sich die *diffuse Unterstützung* als *peripherer Konsens* verstehen, wobei sie zugleich in einem engen Zusammenhang mit den konsensualen Annahmen in den Konzepten stand. Easton wollte klären, wie sich ein Reservoir an Vertrauen sowie zuerkannter Legitimität und Autorität gegenüber der Ordnung als solcher, ihren Prozeduren und Funktionsträgern, ausbilden konnte und stabil blieb. Die *diffuse Unterstützung* beschrieb dabei eine basale Form der kollektiven *Überein- und Zustimmung* zu den Komponenten der politischen Ordnung, die nicht an den direkten *output* gebunden war. Auch wenn sich Easton damit befasste, wie politische Systeme diesen Speicher sichern konnten, blieb die *diffuse Unterstützung* als Grundlage der politischen Ordnung jeder direkten Verfügung entzogen und nahm eine *periphere* Position ein. Neben den affektiven Bindungen an Institutionen ging es Easton um spezifische *kulturelle Kontexte*, die die politische Ordnung stützten: Einerseits wiesen politische Ordnungen immanente Bindungskräfte auf, die neben dem Glauben und Vertrauen auch den Gehorsam umfassten und die sich mit dem Bestehen des politischen Systems selbst ergaben. Im Sinne der *diffusen Unterstützung* ließ sich diese Attraktion nicht als ein Objekt verstehen, sondern als latenter, emergenter Effekt, dessen Bedingung im Funktionieren des Systems bestand. Andererseits verwies Easton auf die konstitutive Relevanz *kollektiver Kontexte*, deren Integration wichtige Implikationen für die Stabilität der politischen Ordnung und ihre Funktion innewohnte. Die soziale *Konformität* einer geteilten Kultur, Religion und Sprache entlastete dabei nicht nur das System von Eingängen und erhöhte die Kompatibilität seiner Ausgaben, sie ordnete auch den politischen Raum. So wurde die eigentliche Funktion des Systems, die *Konversion*, durch *periphere* Konditionen sekundiert, die das System selbst nicht oder nur indirekt generieren konnte.

Der neo-pluralistische Ansatz Fraenkels zeichnete sich zwar durch eine generelle Skepsis gegenüber Annahmen *peripheren Konsenses* aus, die konstruktive Austragung des Konflikts erforderte jedoch neben einem normativen Kodex auch einen integralen kulturellen Kontext, der als *kom-positionelle* Basis des *Dissenses* fungierte. Der *consensus omnium* bestand in substantiellen Prinzipien, Normen sowie Regeln und bildete die Grundlage der politischen Ordnung: Aus ihm ging der *unkontroverse Sektor* hervor, auf dem der *kontroverse Sektor* und dessen politische Praxis ruhte. Auch wenn seine konstitutive Qualität eine Nähe zum *Fundus* suggerierte, platzierte Fraenkel diesen *Konsens* neben seiner Theorie. Neben der Konsistenz der Theorie diente die Marginalisierung der konzeptionellen Relevanz der Wahrung der integrativen Funktion: Um die Einvernahme zu stiften, durfte der *Konsens* nicht politisiert werden. Nur in dieser Distanz zu Versuchen politischer Aneignung konnte er als *natürliches Produkt historischer, gesellschaftlicher und ideologischer Kräfte* erscheinen und eine neutrale, native und intuitive Geltung beanspruchen. Die *periphere* Stellung des *consensus omnium* war demnach für sein Bestehen notwendig und schränkte seine konstitutive Bedeutung mitnichten ein. Versicherte der *consensus* die Grundstrukturen der politischen Ordnung, so manifestierte sich in der *Nation* ein *kultureller Kontext*, der als kollektiver Bezugspunkt und integratives Moment

diente. Ohne selbst ein Erzeugnis politischer Setzungen zu sein, bildete sich die *kollektive Identität* der *Nation* in autoharmonischen, quasi-natürlichen Ausgleichsprozessen: Wie der *consensus omnium* war die *Nation* ein Produkt des freien Spiels des *Vielen*, das seine *repräsentative* Qualität nur durch die konsequente Vermeidung ihrer Politisierung bewahren konnte. Im Sinne der *Axiologie* überlagerten sich hier die konsensualen Formen des *Fundus* und der *Peripherie*: Um dem *Vielen* Raum zu geben, musste jede Versicherung des *Einen* an den Rand verschoben werden, wobei das *Eine* aber zugleich die Grundlage ihrer Organisation bildete. Die Ordnung des *Vielen* musste nach Fraenkel *neben* diesem stehen und es begleiten, ohne aus ihm hervorgehen zu können.

Bei Rawls ließ sich der *periphere Konsens* in dem Spannungsfeld von *idealer* und *nicht-idealer Theorie* abzeichnen, wobei deren Differenz in der Frage der kulturellen Anbindung bestand. Die *ideale Theorie* befasste sich mit der Darstellung einer *Konzeption der Gerechtigkeit*, die sich auf die Vorgaben der *Vernunft* und deren Maßgaben von Neutralität, Verallgemeinerbarkeit und Nachvollziehbarkeit stützte. Rawls praktischer Philosophie ging es mithin weniger um konkrete Fragen politischer Organisation als um die Ausarbeitung einer *vernünftigen Wohlordnung* der Gesellschaft, die der *Konzeption der Gerechtigkeit* ebenso entsprach wie dem *Fakt des Pluralismus* gerecht wurde. Dabei nahm er Abstand von *Annahmen* des *peripheren Konsenses*, berief sich sein Konzept der *Gerechtigkeit als Fairness* doch einzig auf die diskursive Qualität der *Vernunft*. Im Rahmen der *nicht-idealen Theorie* ließ sich die *entgegenkommende Kultur* als *peripherer Konsens* deuten, die sich jedoch an dem abstrakten Universalismus der *idealen Theorie* rieb. Auch die politische Ordnung des *Politischen Liberalismus* setzte konkrete Umstände voraus, die seine Anwendung sekundierten: Neben der *Hintergrundkultur* mussten adäquate Auffassungen der *Gerechtigkeit* und entsprechende politische *Institutionen* schon gegeben sein. Zudem bedurfte es einer *Konformität* des Sozialen, mit der sich die Heterogenität und Antagonalität der Gesellschaft reduzieren sollte: Der *soziale Kitt* umfasste dabei Formen der *kollektiven Identität*, Solidarität und Kommunalität, die neben der Begrenzung sozialer Spannungen (wie der Radikalität wirtschaftlicher Ungleichheit) auch die normative Geltung der *Fairness* als *Tugend* der Bürger gewähren sollte. Gerade die *Annahmen* des *peripheren Konsenses* widerstrebten der abstrakten Idealität der *Konzeption der Gerechtigkeit* und nahmen sich zugleich als notwendige Bedingung ihrer Implementierung aus.

Im Denken von Habermas ließ sich die *Lebenswelt* als ein latenter Kontext beschreiben, der als *Vorrat* geteilten Wissens die *kommunikative Verständigung* koordinierte. Inform *gewisser Hintergrundüberzeugungen* erlaubte sie die Orientierung an kollektiven Sinnbügen, Haltungen und Einstellungen und diente so als intersubjektives Medium. Kurzum ging mit der *Lebenswelt* eine hintergründige *Übereinstimmung* einher, die als *mitgeteilte Ausrichtung des Sinns* ebenso die *Kommunikation* fundierte wie sie half, *Dissens* im Sinne von Missverständnis zu vermeiden. In Abgrenzung von der klassischen Form der *Lebenswelt* wies Habermas eine moderne Variante aus, die zwar weiter als Rahmen der *Kommunikation* fungieren sollte, deren Status sich aber verschob: Infolge ihrer Rationalisierung nahm sich die *Lebenswelt* in der Moderne nicht mehr als antezedenter Kontext aus, sondern wurde selbst zu einem Produkt reflexiver Diskurse und verlor dabei ihren impliziten Charakter. Weitere Figuren des *peripheren Konsenses* traten inform von Widerständen gegenüber den Prozessen *reflexiver Verflüssigung* zu Tage: Neben den konkreten Bedingungen *rationaler Verständigung* setzte auch die politische Ordnung der

deliberativen Demokratie eine bestimmte *politische Kultur* voraus, deren Qualität an individueller Freiheit und pluralistischer Vielfalt sie stützte. Diese *entgegenkommenden* vorpolitischen Quellen ordneten nicht nur Diskurse und stiften Formen *kollektiver Identität* (*Nation* und *Staatsbürgerschaft*), sie dienten auch der Zivilgesellschaft als integratives Moment. Der *Hintergrundkonsens* sekundierte die politische Ordnung und das *System der Rechte*, indem er inform bürgerlicher Solidarität affektive Bindungen bereitstellte. Abschließend ist noch das *Telos der Verständigung* zu erwähnen, welcher der Sprache nicht nur eine genuine diskursiv-rationale Qualität im kommunikativen Austausch, sondern auch ein inhärentes Streben zu gegenseitiger Einvernahme attestierte. Auch wenn Rawls und Habermas im Zuge ihrer Präferenz reflexiver Rationalität von *peripheren Konsensen* absahen, blieben diese als kulturelle, soziale und politische Grundlagen präsent und markierten mithin konzeptionelle Konditionen, deren Gegebenheit und konstitutive Funktion implizit vorausgesetzt wurde.

Der Kommunitarismus kritisierte am liberalen Denken dessen Leugnung bestehender kommunaler Bande: Den individualistischen Atomismus wertete er dabei ebenso als Chimäre wie den abstrakten Formalismus sozialer Verhältnisse und die reibungslose Konstruierbarkeit *kollektiver Identitäten*. Mit Barber ließ sich das *soziale Band* als Kontext einer gemeinsamen *Lebenswelt* deuten, als ein kollektiver *Sinn- und Bezugsraum*, dessen *Ausrichtung* implizit zwar blieb, zugleich aber Formen *kollektiver Identität* ebenso stiftete wie einen konkreten historischen, kulturellen und ideologischen *Fundus*. Die *bürger-schaftliche Gemeinschaft* beschrieb Barber als eine genuine Lebensform, in der sich kommunale Formen der Koexistenz verknüpften und einen Konnex im *Mit* ausbildeten, der ebenso den Kontakt und die Kopräsenz/z im Sinne einer gegenseitigen Wahrnehmung und Anerkennung wie Aspekte der partizipativen Kooperation umfasste: In dieser *Mitteilung* manifestierte und materialisierte sich ein Arendtscher Raum *gemeinsamen Erscheinens*, eine *Stätte* der Realisierung eines *kreativen Konsenses*, einer bürger-schaftlichen Teilhabe über die faktische Grundlage des Gegebenen hinaus. Auch wenn sich das Denken Barbers um die Würdigung der kommunalen Strukturen bemühte und ihre konstitutiven, integrativen und koordinativen Qualitäten akzentuierte, standen diesen mit der *politischen Beteiligung* eine weitere Form kollektiver Integration gegenüber, die sich an ihrem *peripheren* Status rieb: Kurzum stellte Barber dem konkreten Kontext, in der die Einzelnen schon je standen, ein Modell aktiver Integration per direkter Partizipation in *starkdemokratischen* Institutionen entgegen. Neben der Differenz zur *lebensweltlichen* Einbindung ergab sich eine Spannung zwischen der bestehenden politischen Gemeinschaft und der radikalen Autonomie einer souveränen Bürgerschaft: Der emanzipative Impetus bürger-schaftlicher Selbstverantwortung konnte keine wie auch gearteten Vorgaben akzeptieren und musste diese als heteronome Setzungen zurückweisen. Ähnlich wie die Umstellung der *Lebenswelt* im Konzept von Habermas bedurften Einlassungen auch nach Barber der positiven Aneignung inform kollektiver *Selbstbindung*: Kurzum ließ sich die *verwurzelte* Gemeinschaft mit dem Anspruch einer autonomen Aktivbürgerschaft kaum vermitteln. Zuletzt muss im Sinne des *peripheren Konsenses* noch auf die anthropologischen Annahmen hingewiesen werden, die nicht nur ein bestimmtes Menschenbild mit einem Modell politischer Ordnung koppelten, sondern letzterem darüber hinaus transformatorische Potentiale zuschrieben, durch die sich die Bürger einer *Starken Demokratie* zu adäquaten Teilnehmern wandelten. Zusammenfassend dienten die *Annahmen periphe-*

ren *Konsenses* in den liberalen Varianten der Demokratietheorie als promotive, äußere Bedingungen ihrer Implementierung, die sich aber zugleich als substantielle Grundlagen ihrer politischen Ordnung ausnahmen. Inform externer Konditionen stützten sich die Theorien auf *Annahmen des Einen*, ohne sie selbst explizit zu thematisieren.

Wie im Falle *Fundus* standen die postfundamentalen Ansätze auch zu den *Annahmen peripheren Konsenses* in einer Distanz: Mit dem *Fehlen des Einen* wurden die Konditionen des *beigeordneten Konsenses* selbst prekär und seine Permission äußerer Umstände zu einer fragwürdigen Setzung, die weder ihre Objektivität noch ihre natürliche Harmonie oder intuitive Evidenz versichern konnte. Auch wenn diese Zugänge selbst gegenüber ihren eigenen *Annahmen des Einen* sensibel blieben, konnten sie diese doch zugleich selbst nicht gänzlich vermeiden. Dabei war allerdings die Umstellung ihrer Anlage zu beachten, ging es diesen Ansätzen doch weniger um den Ausweis einer bestimmten politischen Ordnung als um ein Verständnis der *Formation des Sozialen*. In dieser Hinsicht nahm sich die Distanzierung von den *Annahmen des Einen* zwar als methodische Strategie aus, dennoch blieben die Konsequenzen für die Momente zu klären, in denen die postfundamentalen Theorien selbst Modelle politischer Ordnung entwickelten: Die Frage war, ob auch diese Theorien auf adäquate Konditionen zurückgriffen oder welche Folgen dieser Verzicht für ihre *Begründung* und die Affirmation ihrer Implementierung zeitigte.

Das Denken Mouffes zeichnete sich durch ein generelles Misstrauen gegenüber *konsensualen Annahmen* aus: Im Zuge der *negativen Ontologie* und dem antagonistischen *Wesen des Politischen* wurden alle Garantien des *Einen* zu defizitären Hypostasen. Weder bestimmte Bedingungen noch Anlagen oder Situationen konnten als Grundlage des *Sozialen* dienen oder das *Eine* versichern: Die konstitutive *Uneinigkeit* machte jede antezedente *Übereinstimmung* unmöglich. Dennoch ließen sich in ihrem Denken sowohl positive als auch negative Figuren des *peripheren Konsenses* ausmachen: Die positiven Formen umfassten die verschiedenen Aspekte des *Ko*, die Mouffe als konstitutive Strukturen der Konflikte einführte. Neben den *Sedimenten* und den *ethisch-politischen Prinzipien* betraf dies den öffentlichen Raum einer *respublica*. Die *Sedimente* ließen sich als *Ausrichtung* eines *Sinnraums* deuten, die als Hypostasen hegemonialer Macht *objektive* Kontexte des kollektiven *Imaginären* stifteten. Wie die *Nation* Fraenkels waren die *Sedimente* das Resultat sozialer Formationsprozesse, die sich jeder Verfügung über ihren quasi-natürlichen Ursprung entzogen. Die *ethisch-politischen Prinzipien* hingegen bezeichneten kollektiv gültige Werte, um deren Bestimmung dennoch beständig gerungen wurde: Wie der *Wertkodex* Fraenkels fungierten die *Prinzipien* als Bezugspunkte *kollektiver Identität* und Formen der Integration, die zugleich durch ihre Offenheit der Pluralität Raum ließen. Unter anderem sah Mouffe in dem Konzept der Demokratie eine grundlegende Spannung zwischen der Freiheit und Gleichheit angelegt, um deren Auslegung und Austarierung sich die gesellschaftlichen Akteure bemühten. Mit den *Prinzipien* bildete sich demnach eine *symbolische Grundstruktur*, die sich variabel und adaptiv ausnahm und gleichzeitig als koordinierender Rahmen gesellschaftlicher Antagonismen diente. Die kollektiven Umgangsformen der *Respublika* etablierten einen genuinen kommunalen Konnex, der ebenso auf der geteilten Gegenwart einer Öffentlichkeit wie auf einer gemeinsamen Einbindung in gegebene Kontexte und einem kulturellen Kodex beruhte. Die verschiedenen Facetten des *sozialen Bandes* teilten einen ambigen Charakter. Gerade weil Versuche positiver Definition unmöglich blieben, mussten die *Annahmen* eines *peripheren Konsenses* materielle

und konkrete Festlegungen weitestgehend vermeiden: Nur wenn sie dem *Vielen* gegenüber offenblieben und diesem flexible Anschlussmöglichkeiten boten, konnten sie selbst integrierende und koordinierende Potentiale entfalten. Somit sind die negativen Formen des *peripheren Konsenses* schon angesprochen, die in verschiedenen *Leeren* bestanden: Die *destitutive* Logik zeichnete sich ebenso wie der Prozeduralismus des *agon* und die Aspekte des *Ko* durch einen Verzicht auf positive Bestimmungen aus. Letztlich zeigte sich hier wiederum die *negative Essenz* an, die als eine unabdingbare Kondition der Ontik und der *politischen Formation* des *Sozialen* zu verstehen war. Die positiven wie negativen *Annahmen* des *peripheren Konsenses* prägten die Ein- und Ausrichtung eines politischen Raums, indem sie als Kontext und Kondition seine Konstitution begleiteten. Ihrer Relevanz stand die Vermeidung ihrer Politisierung gegenüber: Weil Mouffe einerseits die *Annahmen* des *peripheren Konsenses* benötigte, um integrale Aspekte des *Ko* und *kom-positionelle* Grundlagen des Konflikts einzuführen, und diese andererseits aufgrund ihrer Inkompatibilität mit dem Antagonismus konzeptionell nicht einbinden konnte, verschob sie diesen *Konsens* in einen fundamental-latenten Bereich. Auch wenn beide weiter signifikante Unterschiede trennten, ließ sich zwischen den Entwürfen Mouffes und Fraenkels eine strukturelle Äquivalenz der *Axiologie* in Hinsicht des *peripheren Konsenses* festhalten: In beiden Ansätzen wurde der Konflikt betont, ohne dabei auf positive kollektive Bezüge abstellen zu können. Weil der Konflikt aber den *Grund* seiner *Kom-Position* und die *Ausrichtung* seiner *Op-Position* bedurfte, verschoben beide Ansätze diese Ordnung an den Rand ihrer jeweiligen Theorie und marginalisierten deren Relevanz, ebenso in Hinsicht des konzeptionellen Anspruchs wie des politischen Charakters.

Den *Annahmen peripheren Konsenses* entsprachen im Denken Leforts zunächst die *fundamental-ontischen* Strukturen, die als Konditionen der gesellschaftlichen *Informsetzung* zwar weder explizit noch konkret wurden, die *Instituierung* jedoch begleiteten und organisierten. Mit der *Teilung* verlor die Gesellschaft nicht nur ihre Einheit, Grund und Ursprung, sie blieb auch inneren *Divisionen*, *Differenzen* und *Dissensen* ausgesetzt. Jedoch ging mit der *Teilung* immer auch eine *Verbindung* einher, ein positiver Bezug auf das Absente, dessen Geste der Einholung zwar scheitern musste, aber einen kollektiven Konnex stiftete: Weder der *Division* noch der *Union* kam Priorität zu, eher befanden sie sich in einem korrelativen, reziproken Bezug. Auch die *Partizipation* als dritte Form der *Teilung* stand zwischen dem *Einen* und *Vielen*, eröffnete sie doch ebenso die Teilhabe an einem kollektiven Projekt wie sie auf die Mitwirkung der Unterschiedenen abstellte. Neben den Formen der *Teilung* wurde die *Informsetzung* von der komplexen Korrelation der Integration und Dispersion inform der Räume des Staats und der Zivilgesellschaft und ihren *Bestrebungen* der Dominanz und Emanzipation bestimmt. Das kollektive *Eine* changierte zwischen den Momenten, ohne von einem der beiden vereinnahmt zu werden: Just im Konnex von *Autorität* und *Autonomie* wurde die *chiastische Verschränkung* deutlich, die die *Informsetzung* prägte. Auch in der Organisation des politischen Raums und den verschiedenen Formen der Repräsentation blieb die symbolische Logik relevant: So ermöglichte die *Bühne* zugleich das Versprechen des *Einen* und die Wahrung des *Vielen*. Auch wenn der *Ort der Macht* leer bleiben musste, präsentierte sich die *kollektive Identität* der Gesellschaft auf ihrer Bühne ebenso wie sie die *Wahrheit* eines Ursprungs offenbarte und die *Aneignung* im Sinne der gesellschaftlichen *Selbstbestimmung* erlaubte. Neben diesen *fundamental-ontischen* Aspekten konnte in Hinsicht des *peripheren*

Konsenses noch auf die Ausbildung eines kollektiven *Sinnraums* verwiesen werden, den Kontext einer *Welt*. Wie die Konditionen der Ontik blieb auch dessen Ordnung latent. Kurzum ging es um den *Sinn*, die *Sinnhaftigkeit* und das *Sinnmachen* der Erfahrung der Wirklichkeit, die Lefort einerseits keiner extrasozialen Instanz zuweisen konnte, in der andererseits aber die Ontik stand. Zuletzt verblieb das *Reale* neben der *Formation der Gesellschaft*: Trotz der Konstruktion sozialer Wirklichkeit zeichnete Lefort hier eine Faktizität aus, die sich der Überformung der Gesellschaft verweigerte und auf ihre Aufnahme drang. Wenn aber die Gesellschaft sich nur im *Spiegel der Macht* wahrnehmen konnte, blieb offen, welchen Ursprung diese *Wirklichkeit* hatte.

Auch der philosophische Zugang Nancys versuchte sich weitestgehend den *Annahmen peripheren Konsenses* zu enthalten, wobei es ihm wie Lefort nicht darum ging, die Formen des *Einen* in toto zu negieren, sondern sie in ihrem *objektiven* Anspruch zu beschneiden und als Figuren der *sozialen Formation* zu begreifen. Der *Sinn-Raum* einer *Welt* bestand in einer polyphonen *Konsonanz* der Stimmen und prägte die Kontexte, Konturen und Kontakte der *Ko-Existenz*: Die *Welt* ließ sich als eine latente Ordnung verstehen, in der das *Dasein* nicht nur einen Halt fand, sondern sich auch sein *Sinn ausrichtete*. Die *Mitteilung des Daseins* nahm sich als *simultane Anwesenheit* in einem *Erscheinungsraum* aus, als gemeinsamen *Gegenwart* in Raum und Zeit. Neben diesen Formen der *Koexistenz* ging Nancy dem kulturellen Selbstverständnis des *Abendlandes* nach und legte dieses in den Spannungen, Lücken und Leeren *seines Denkens* offen. Dabei widmete er sich weniger der *Klärung* als der Darstellung dessen Oszillierens dieses Denkens zwischen verschiedenen Polen, dem unentschiedenen Schwanken und Umschlagen zwischen der Innerlichkeit und Äußerlichkeit, Intimität und Formalität sowie Einheit und Vielfalt. Mit einem eigenen, *ideologischen* Schwerpunkt ging Nancy so den komplexen *symbolischen Verweisungszusammenhängen* der kulturellen Kontexte und gesellschaftlichen Selbstbilder, -verständnisse und -verhältnisse nach.

Zwar gingen die drei Autoren *postfundamentaler* Prägung unterschiedlich vor, doch entnahmen sie alle der *ontologischen Kondition* Maßgaben für ihre Vorstellung der sozialen und politischen Ordnung, die diesen Ansprüchen auf die eine oder andere Weise zu genügen hatten. Die zurückgenommene Beobachtung des *Fehlens* des *Einen* in der *Formation des Sozialen* wurde so um eine normative Komponente erweitert, die sich zwar als *peripherer Konsens* ausnahm, dessen *Beiordnung* sich aber auf *äußere* Bedingungen der Ontologie berief. Auch wenn die postfundamentalen Ansätze also gegenüber den *peripheren Konsensen* der liberalen Theorien der Demokratie skeptisch blieben, ließ sich in ihrer Referenz auf die ontologische *Gewissheit der Ungewissheit* und deren Übertragung auf die Organisation des politischen Raums doch gleichzeitig eine analoge *axiologische* Struktur nachzeichnen. So blieb die ontologische *Grundlosigkeit* für diese Theorien von konstitutiver Relevanz, in ihrer Organisation der Ontik trat sie jedoch in eine Position *neben* der Konzeption, in der sie zugleich ein Versprechen der Objektivität (negativ) beinhaltete und eine Marginalisierung ihrer begründenden Funktion aufwies. Nicht zuletzt beriefen sich auch die postfundamentalen Autoren, gleichwohl dezent, auf konkrete kulturelle Dispositionen, die eine bestimmte politische Ordnung nach sich zogen: Die parlamentarische Konfrontation im Sinne Mouffes, die Offenheit repräsentativer Strukturen im Sinne Leforts und die *plurale Öffnung* der Demokratie im Sinne Nancys koppelten gegebene Bedingungen mit bestimmten politischen Organisationsformen. Die Promotivität

des Gegebenen, die wir als Charakteristikum des *peripheren Konsenses* ausmachten, zeigte sich anhand der konstitutiven Offenheit der Demokratie, die der Diesseitigkeit der Moderne entsprach, und anhand bestimmter Umstände, die politische Ordnungen sekundierten. So blieb festzuhalten, dass die *Begründung* über *periphere* Voraussetzungen auch hier eine genuine *Ausrichtung* der politischen Ordnung anzeigte. Im Vergleich mit den liberalen Theorien der Demokratie blieben die axiologischen Momente bestehen, also die Promotion, die Marginalisierung und das Oszillieren des *peripheren Konsenses*, auch wenn diese im postfundamentalen Denken noch weiter an den Rand rückten.

*

Die konsensualen Figuren in den Konzeptionen bezogen sich auf die Prozesse der Herstellung von *Einigkeit*: Die Formen, Formate und Verfahren der *Einigung* ließen sich als *performative Konsense* beschreiben (hier weniger im Sinne der Sprechakttheorie Austins denn in der generellen Bedeutung von *Verrichtung*, *Ausführung* und *Leistung*), deren *Annahmen* des *Einen* nicht mehr in antezedenten Grundlagen oder Bedingungen bestanden, sondern in einer *transformativen Operation*. Neben den diversen Modi der *Übersetzung*, die die *Konversion* des *Vielen* zum *Einen* koordinierten und konsolidierten, rückten mit diesem *Konsens* auch jene Spannungen von Macht und Emanzipation, *Einigkeit* und *Uneinigkeit* sowie *Autonomie* und *Heteronomie* in den Fokus, die sich aus dem komplexen Verhältnis der Räume des *Politischen* und *Sozialen* ergaben. Fraglich war, wo, wie und wann es zur *Übereinkunft* kam: Beruhte sie auf der Intention und dem Engagement der Beteiligten, war sie ein sekundärer, emergenter Effekt oder entstammte sie einer latenten *Übereinstimmung*? Ging das *Eine* dem *Vielen* also zuvor, entstand es aus ihm oder bezeichnete es den prozeduralen Rahmen der *Einigung*? Weder der Status des *Einen* noch seine Rolle innerhalb der *Konversion* ließen sich vorab definieren: Die Bestimmung der Strukturen der *Transformation* war eine ebenso diffizile Aufgabe wie die Klärung ihrer *axiologischen* Funktion, wobei neben den Konditionen der *Übereinkunft* auch jene der *Kooperation* zu berücksichtigen waren. Gleichwohl der *performative Konsens* von Prämissen der *Einigkeit* Abstand nahm, blieben genuine Aspekte der *Übereinstimmung* in den Modellen der *Einigung* aktiv. In Hinsicht der Organisation des *politischen Raums* und dessen Verhältnis zum *Sozialen* war zuletzt nicht nur nach den *Annahmen* des *Einen* zu fragen, sondern auch der Umgang mit der *Uneinigkeit* in Betracht zu ziehen: Auch die Ordnung des *Vielen* und die *Ausrichtung* des *Dissenses* ließen sich als subtile Formen *performativen Konsenses* verstehen und im Sinne der Organisation der *Begründung* deuten.

Im Unterschied zu den anderen Typen wurde das *Eine* im Falle des *performativen Konsens* zu einem expliziten Objekt, dessen *Annahmen* weniger auf antezedenten Vorgaben beruhten als sie auf einen postzedenten *Zweck* rekurrierten, dessen *Mission* wiederum selbst als innere *Begründung* der Konzeptionen fungierte: Auch wenn die Erzeugung der *Einigkeit* Gegenstand der Konzeptionen war und sich diesen nicht wie der *Fundus* oder die *Permission* entzog, nahmen sich die Eventualität der *Einigung* und die Qualifikation der *transformativen Operation* als konstitutive Bedingungen aus, die die Modelle politischer Ordnung stützten und diesen zugleich vorangingen. So konnten in den Formen und Formaten der *Einigung* verschiedene konsensuale Figuren und Logiken offengelegt werden, die ebenso in expliziten Modellen der *Konversion* wie in ihren impliziten Grund-

lagen bestanden. Darüber hinaus mussten die Konzeptionen das *Eine* und *Viele* in einen *konstruktiven* Zusammenhang überführen, der beide trotz ihrer Differenz in einer politischen Organisationsform verschränkte. Einerseits ließ sich die Diskrepanz beider Räume nicht beseitigen, also die Spannung zwischen der Pluralität, Heterogenität und Emanzipativität des *Sozialen* und der Unität, Identität und Autorität des *Politischen*. Andererseits kam der politischen Ordnung die Aufgabe zu, das *Viele* zu integrieren und in sich *aufzuheben*, wobei sich die Demokratietheorien in der Frage des Status des *Vielen* ebenso unterschieden wie in den Bedingungen, Möglichkeiten und Grenzen seiner institutionellen Einbindung: Dabei war nicht nur strittig, in welcher Beziehung das *Eine* und *Viele* standen, sondern auch, welche Position, Funktion und Relevanz dem *Vielen* innerhalb der politischen Ordnung zukam. Prinzipiell diente das *Viele* der Demokratie als normative *Grundlage*: Zwar war der *Demos* keine Einheit mehr, weder in seiner Form noch in seinem Willen, und dennoch fungierte er als die höchste Instanz demokratischer *Begründung*, Legitimation und Autorisierung. So nahm es sich die Demokratie zur Aufgabe, die Voten der *Vielen* zum Material ihrer politischen Organisation zu machen: Im Sinne des Prinzips der Volkssouveränität wurde sie zu einem Medium *kollektiver Autonomie*, das die Willensbildung des pluralen *Demos* realisierte und es zugleich vermied, diese mit eigenen Imperativen zu verstellen. Der *Transformation* kam somit eine *politische Qualität* im engeren Sinne zu, die sich auch in den Konzeptionen der Demokratie manifestierte und über die reine *Translation* hinausging: Angesichts der *Uneinigkeit* des *Vielen* waren neben der *Konversion* auch die Repräsentativität und Partizipativität politischer Strukturen auszuweisen. Kurzum changierte die politische Ordnung der Demokratie zwischen der *Dispersion* des *Vielen* und der *Identität* des *Einen* und musste beide Pole trotz ihrer Divergenz miteinander verbinden. In den Theorien nahm sich das *Spiel* des *Einen* und *Vielen* als komplexes *Gefüge*¹⁶ symbolischer Verweise aus, an deren Oszillieren zwischen positiven und negativen Referenzen und Reverenzen sich die Organisation der *Begründung* im Sinne der *Axiologie* nachzeichnen ließ: Der ambivalente Status des *Einen* zeigte sich in diesem Schwanken zwischen ante- und postzedenten Formaten, materialen und prozeduralen Formen, direkten und indirekten Genesen und inneren und äußeren Positionen. Schließlich ließ sich die *Herstellung* der *Einigkeit* zugleich als explizites *Projekt* der Theorien und als implizite *Extension* ihrer eigenen Programmatiken verstehen.

Die *Transformation* von Ein- zu Ausgaben stand im Zentrum des Systemmodells Eastons: Auch wenn es verschiedene Formen der *Übersetzung* gab, markierte die Verarbeitung die konstitutive Leistung politischer Systeme. Neben den unterschiedlichen Modi von *Transmission* und *Selektion* traten am Eingang in das System auch die Formate der *Aufnahme* und *Eingabe* auseinander: So ließ sich einerseits eine passive Rezeption von einer aktiven Regulierung trennen, die mit Filtern, Schwellen und Kanälen eine qualitative und quantitative Auswahl der weiterzuleitenden, relevanten Informationen traf, und andererseits eine grundlegende Differenz zwischen einem funktionalen und einem politischen Schwerpunkt ausmachen. Speziell in Hinsicht der systemischen Verarbeitung war im Weiteren eine Automatik der Umsetzung (im Sinne der Fabrik) von einer politischen Direktion (bottom-up) und einer Systemerhaltung (Persistenz) abzusetzen, wobei sich die Modelle nicht nur in der Logik ihrer Produktion des *Einen* unterschieden, sondern

16 Wir entlehnen diesen Begriff Deleuze und Guattari.

ebenso in dessen Funktion. Mit der *Umsetzung* trat die Operation der Verarbeitung im Sinne einer reinen Mechanik in den Fokus, also die reibungsfreie Übersetzung von Ein- zu Ausgängen. Die *Direktion* stellte die Verarbeitung in den Rahmen politischer Teilhabe: Neben der Umsetzung wies das System somit eine bestimmte Qualität der Übersetzung auf, also der *Transmission* politischen Willens im Sinne der Delegation. Die reine *Produktion* wurde um die Aufgabe der *Partizipation* erweitert. Zuletzt zielte die *Systemerhaltung* weniger auf die Verarbeitung als auf die Wahrung der Integrität: Es ging also nicht mehr um eine Aufnahme äußerer Anreize und deren Transformation, sondern um das nach innen gerichtete Bestehen des Systems. Kurzum trat neben das Primat der *Funktion* und der *Direktion* nun die *Protektion*. So blieb, auch wenn sich Easton im Kern mit der Beschreibung der Erzeugung verbindlicher politischer Entscheidungen befasste, die Übersetzung des *Vielen* zum *Einen* unklar: Neben der beschriebenen diffusen Anlage des Eingangs und der Verarbeitung verbarg sich auch das Zentrum der *Transformation* in einer *black box*. Ohne sich genauer ausweisen zu lassen, nahm sich die *Übereinkunft* als ein Produkt des politischen Systems und seiner *Konversion* aus.

Auch im neo-pluralistischen Ansatz Fraenkels ließ sich der *performative Konsens* nur schwer fixieren, wobei hierfür der ambivalente Status der *Repräsentation* verantwortlich zeichnete. Gerade weil im Zentrum dieses politischen Denkens der *Pluralismus* stand, also die Autonomie und politische Einbindung partikularer Interessen, stellte sich die Frage, wie sich die verbindlichen Entscheidungen gegenüber diesem Anspruch legitimieren und autorisieren können. Die Pointierung des *Vielen* ging dabei mit dem Erfordernis einer Klärung der Mechanismen der *Einigung* einher. Die *Repräsentation*, die dieser Vermittlungsaufgabe nach Fraenkel nachkommen sollte, blieb jedoch selbst uneindeutig: Einerseits diente die parlamentarische Repräsentation als Verwirklichung der pluralistischen Vielfalt multipler Interessen, deren Wettstreit das Parlament nicht nur einen Raum, sondern auch einen bestärkenden Resonanzboden bot. Um die Diversität zu wahren, durfte die Vertretung des *Vielen* nicht beschränkt werden, da nur ihre ungehinderte Teilnahme eine ausbalancierte *Übereinkunft* sicherstellen konnte. Andererseits sprach Fraenkel der Repräsentation und den Repräsentanten eine genuine Qualität zu: Weil die repräsentative Logik den Austausch und den Ausgleich der Interessen anregte und die Repräsentanten zu einer sachverständigen Expertise und kompromissorientierten Handlungsweise befähigte, gewährleistete sie das Gelingen politischer Organisation, Kommunikation und Willensbildung und erlaubte den Repräsentanten nicht zuletzt die Einnahme einer übergeordneten, ausgezeichneten Position. Somit waren die Repräsentanten der Vertretung partikularer Interessen und dem Gemeinwohl zugleich verpflichtet, ohne deren Spannung jedoch aufheben zu können: Die *Transformation* des politischen Prozesses schwankte zwischen einer direkten *Repräsentation* und einer vermittelten *Konversion*. Um den Pluralismus als offene Form zu bewahren, fasste Fraenkel die *Übereinkunft* nicht material, sondern prozedural: Wie sich das Gemeinwohl nicht a priori, sondern a posteriori ergab, bestand die *Einigkeit* weniger in einer faktischen *Einigung* verschiedener Interessen als in einer *Resultante* von Kräfteverhältnissen. Nicht die Beteiligten mussten demnach *übereinkommen*, vielmehr ergab sich ihre *Einigkeit* indirekt im Zuge der pluralistischen Interessenvertretung: Die *Transformation* war mithin selbst kein Bestandteil des repräsentativen Wettstreits, da jede politische Festlegung und Bestimmung das Risiko heteronomer Verstellung barg, sondern ein nachlaufenden, emer-

genter Effekt parlamentarischer Repräsentation. Obwohl Fraenkel der Wahl eine genuin politische Qualität zusprach, changierte auch diese in Folge der Ambivalenz der Repräsentation zwischen den Modi einer projektiven *Direktion*, einer aposteriorischen *Kontrolle* und eines autorisierenden *Appendix*: Nicht nur unterschieden sich hierbei der Ursprung, die Position und die Funktion des *Einen*, sondern auch der Status der Transformation und seine Beziehung zur Repräsentation.

Im politischen Denken von Rawls ließ sich ebenfalls keine materielle *Konversion* ausmachen, zielte der *Politische Liberalismus* doch nicht auf die Herstellung von *Einigkeit*, sondern auf die Darstellung einer schon geteilten *Übereinstimmung* in der Vernunft, an der sich die Argumente im *öffentlichen Raum* auszurichten hatten. Somit verschob sich der Fokus von der Organisation der *Einigung* hin zur Eröffnung einer vorliegenden *Konsonanz*. Auch wenn Rawls wie Fraenkel den *Pluralismus* akzentuierte, entstand das *Eine* nicht aus der Konfrontation rivalisierender Interessen und ihrem emergenten Ausgleich in einer *Resultante*, sondern aus der vernunftgeleiteten Praxis politischer *Verständigung*: Nicht nur verlagerte sich der *Konsens* von einer post- hin zu einer antezedenten Position, auch die *Transformation* selbst wies nun einen prozeduralen Schwerpunkt auf. Im *öffentlichen Vernunftgebrauch* situierte Rawls eine genuine diskursive Reflexivität, die von den Beiträgen eine unbedingte Verallgemeinerbarkeit und Reziprozität verlangte. Die politische Praxis der Bürger bedurfte unter Voraussetzung des Pluralismus und zu dessen Schutz ein bestimmtes Reglement: In Abgrenzung zum Privaten gewährte die vorbehaltlose Annahmefähigkeit publiker Argumente den diskursiven Austausch diverser Gruppen, Doktrinen und Ideologien. Wollte Fraenkel den Pluralismus vor Heteronomie schützen, indem er die politischen Prozesse von antezedenten *Annahmen* des *Einen* und Behauptungen *kollektiver Identität* befreite und die materielle *Einigung* als einen *äußeren* Effekt fasste, konzipierte Rawls mit der *Öffentlichkeit* einen neutralen politischen Raum, der nur annehmbare Positionen zulassen und so der kollektiven Bindung politischer Ordnung die Risiken der Fremdbestimmung nehmen sollte. Auch wenn der *Politische Liberalismus* durchaus Formen der *bürgerlichen Kooperation* bereithielt, visierte Rawls eher das formale Arrangement der *Einigung* an, deren Wahrung er in die Ausrichtung an einer allgemeinen, antezedenten *Übereinstimmung* verlegte: Mit diesem Zuschnitt limitierte sich zugleich der *politische* Gestaltungsraum, ging es nunmehr eher um die Einhaltung des *Allgemeinen* als um Fragen *kollektiver Autonomie* und der verbindlichen Herstellung der *Einigkeit*. Kurzum zielte Rawls nicht auf die Produktion von *Einigkeit*, sondern auf die Organisation politischer Kommunikation und die basalen Bedingungen ihres Gelingens in pluralistischen Gesellschaften.

Auch das politische Denken von Habermas orientierte sich maßgeblich an der Vernunft: Wie Rawls entwarf er ein Konzept politischer Ordnung, das den Ansprüchen an Universalität, Reflexivität und Reziprozität genügen und die *Rationalitätspotentiale* moderner Gesellschaften konstruktiv umlegen sollte. Mit der *Theorie kommunikativen Handelns* stellte Habermas den politischen Prozessen eine Logik intersubjektiver *Verständigung* voran, mit Hilfe derer er die Strukturen, Bedingungen und Mechanismen sozialer Integration im Kontext gesellschaftlicher *Rationalisierung* eruieren wollte: Die leitende Frage war, auf welcher Basis infolge der *Unübersichtlichkeit* der Moderne und dem Aufbrechen lebensweltlicher Kontexte noch geteiltes Sinnverstehen möglich war. Dabei nahm sich die *kommunikative Rationalität* als Form, Modus und Norm wechselseitigen *Verstehens*

aus, ohne aber materielle Vorgaben zu machen, sondern strukturell aus und in der *Verständigung* selbst zu bestehen. Neben dem formalen *Einverständnis* der Sprache verwies Habermas zur Koordination reziproker Bezugnahmen noch auf einen kulturellen Wissensvorrat, der als integrativer Konnex intersubjektiven *Verstehens* diene, sich aber zugleich an der Abstraktheit des *kommunikativen Handelns* rieb. Kurzum ging mit der *kommunikativen Verständigung* ein *transformativer* Effekt einher, mit dem sich das *Viele* in einem Horizont *vernünftiger Übereinstimmung* unabhängig von politischen Organisationsformen ausrichtete. Neben der Orientierung an der Vernunft trat mit dem prozeduralen Charakter politischer Ordnung eine weitere Parallele zu Rawls zu Tage: So zielte der *performative Konsens* nicht auf das Produkt, sondern auf den Prozess der *Einigung*. Weil mit der Moderne jede Gewissheit *kollektiver Identität* unsicher geworden war, musste sich die politische Ordnung auf flexible, rationale und diskursive Verfahren umstellen, um die Potentiale politischer Integration nutzen zu können. Das institutionelle Arrangement der *deliberativen Demokratie* kam diesen Ansprüchen nach und etablierte kooperative Praxen der *Übereinkunft* anstelle der Berufung auf Status antezedenter *Übereinstimmung*: Die *Verständigung* einer *aufgeklärten Öffentlichkeit* ließ sich als *verflüssigte* Form der Volkssouveränität verstehen, die den Normen an Reflexivität und Reziprozität ebenso entsprach wie sie die Prekarität und Fallibilität der politischen Willens- und Entscheidungsfindung aushielt. So fiel die *kollektive Autonomie* mit dem endlosen Prozess argumentativen Austauschs der Zivilbürgerschaft zusammen, aus deren Diskursen die politischen Institutionen Anstöße, Impulse und Hinweise auf Probleme aufnahmen und in den politischen Prozess überführten. Die etablierte Politik (Parlamente, Parteien und Bürokrationen) musste einerseits responsiv und sensibel auf den Druck der Öffentlichkeit reagieren und andererseits ihre funktionalen Aufgaben politischer Steuerung erfüllen. Wenn Rawls den *öffentlichen Vernunftgebrauch* betonte und Fragen konkreter Anwendbarkeit beiseiteließ, bemühte sich Habermas um den Konnex beider Sphären, also der Öffentlichkeit und der Politik, wobei die Übersetzung *kommunikativer Macht* in politisches Handeln abstrakt-universale und konkret-partikulare Momente vermitteln musste: Mit dem egalitären und hierarchielosen Diskursraum der *Öffentlichkeit* und dem politischen Tagesgeschäft, das sich an Maßstäben der Funktionalität, der Effizienz und Effektivität orientierte, standen sich zwar zwei Sphären gegenüber, die distinkten Imperativen gehorchten, die aber ihrer konstruktiven Kopplung bedurften, um eine politische Ordnung im Sinne der Demokratie zu etablieren. Weder eine wirkungslose Öffentlichkeit noch eine autarke Verwaltung konnten demokratischen Ansprüchen genügen, sondern nur ihre Verknüpfung, also die über die politischen und administrativen Strukturen organisierte *kollektive Autonomie*. Obgleich Habermas verschiedene Kombinationen vorschlug, ließen sich die Bedingungen der Implementierung nicht mit den Ansprüchen *kommunikativer Rationalität* in Einklang bringen: Die *ethisch-politischen Diskurse* sollten einerseits einen Zugang zur kollektiven Selbstbestimmung im Sinne der Aneignung und Gestaltung eines konkreten Gemeinwesens ermöglichen, andererseits blieben die Ansprüche unbedingter Reflexivität und Reziprozität jedoch bestehen und machten die Beschränkung auf ein *kommunales* Projekt, sofern sich dieses nicht universalistisch ausnahm, unmöglich. Auch die Repräsentation, die Öffentlichkeit und die Verfassung dienten dazu, die *kommunikative Macht* zu ordnen, auf ein Objekt zu beziehen und der Vermittlung der Sphären zu assistieren. Als Ausrichtung ordneten sich diese Bezüge dem freien *Flottieren*

der Argumente über, zugleich blieb jedoch der Anspruch der *Autonomie* bestehen, nach dem jede Bindung der *kommunikativen Macht* nur aus ihr selbst erfolgen kann. Mit dieser Anforderung setzte sich wiederum die Logik des *kommunikativen Handelns* durch: Wie die moderne Lebenswelt den Strukturen der Reflexivität, Kritik und rationaler Begründung gerecht werden musste, so wurden auch die konkreten Bezüge in Sog der Problematisierung gezogen und konnten ihrer koordinierenden Funktion nicht mehr nachkommen. Nur der Administration erkannte Habermas einen autonomen Status gegenüber der Öffentlichkeit zu: Gerade weil sie ihrer eigenen Logik gehorchte und sich gemäß ihrer autopoietischen Selbstreferenzialität von äußeren Eingaben (weitestgehend) abschloss, konnte sie politische Aufträge erfüllen, Entscheidungen fällen und sich an konkreten Umständen orientieren. Die *kommunikative Macht*, erzeugt in der *Verständigung* der *Vielen*, stand dem politischen System und seinen Imperativen der Implementierung weiter unverbunden gegenüber: Zugleich war es genau dieser Konnex der beiden Sphären, der die *Transformation* im Sinne der Übertragung des *Vielen* zum *Einen* zu leisten hätte. Die Kopplung von *Öffentlichkeit* und politischem System und die konstruktive Einbindung der Mechanismen ihrer Übertragung blieben von der *deliberativen* Demokratie ungelöste Aufgaben. Abschließend ist die *doppelte Autonomie* der Staatsbürger anzumerken, die zwar keine *transformative Operation* leistete, aber die *Setzung* mit der *Aussetzung* in das Recht verknüpfte: Kurzum stand einem kreativ-emanzipativen Moment die Einbindung in eine gegebene, legitime Ordnung gegenüber. Das Recht vermochte es nach Habermas, die subjektive und objektive Seite *kollektiver Autonomie* zu vermitteln und zugleich beiden Momenten integrative Potentiale zu entnehmen.

Die *Starke Demokratie* Barbers setzte sich von den rationalen, prozeduralen und universalistischen Prinzipien der liberalen Theorien ab und akzentuierte stattdessen die *partizipative Kooperation* einer *politischen Gemeinschaft*. Die *transformative Operation* wurde nicht mehr wie bei Rawls und Habermas durch die Vernunft geleistet, sondern von einem *kommunalen Kontext*, in dem sich die Einbindung in eine konkrete Umgebung mit ihrer kreativen, kooperativen Gestaltung verband. Der Status des *performativen Konsenses* blieb uneindeutig: Anders als Rawls und Habermas ging es Barber nicht um formale Bedingungen der *Verständigung*, sondern neben einer bestehenden *Übereinstimmung* im Sinnraum einer *Gemeinschaft* auch um die genuinen Formen der Partizipation in den Strukturen *Starker Demokratie*, die nicht nur eine ausgezeichnete politische Ordnung meinte, sondern eine bestimmte *Lebensform*. Beide Typen der Integration zeitigten, wenn auch diverse, *transformative Effekte*: So ließ sich politische Beteiligung eher im Sinne der *Einigung* verstehen wie sich die Einlassung in kollektive Kontexte eher im Sinne der *Einigkeit* ausnahm, wobei beide Aspekte im Denken Barber konvergierten. Auch wenn sich die *Kommunalität* und die *Vernunft* unterschieden, hatten beide eine analoge Funktion in der *Begründung* politischer Ordnung. Daneben nahm der *Kommunitarismus* Barbers von der Betonung partikularer Rivalität, wie es den Neopluralismus Fraenkels kennzeichnete, Abstand und hob stattdessen den geteilten Bezugsraum einer *politischen Gemeinschaft* hervor: Weil die Bürger schon je Teil eines *Kollektivs* waren, bedurfte es keiner Konfrontation des *Partikularen*, sondern der Rezeption des *Gemeinsamen*. Dieser Kontext diente als konstitutiver, integrativer und koordinierender Rahmen politischer und sozialer Bezüge, wobei er eben nicht auf einer Identität beruhte, sondern auf der Wahrnehmung einer *kommunalen Komposition*, einer gemeinsamen *Gegenwart*. Das *Viele* wurde dabei nicht be-

seitigt, sondern *aufgehoben*: Im Zuge einer multiperspektivischen Reformulierung wurde die *Pluralität* im öffentlichen Diskursraum einer Bürgerschaft gewahrt und die Risiken der Uneinigkeit im selben Schritt absorbiert, wobei die Konflikte zwar entschärft, aber nur in das Äußere des nach innen einigen Kollektivs verschoben wurden: Die *Gemeinschaft* trat nach *innen* als objektive Autorität auf und etablierte nach *außen* eine unüberwindliche Schwelle gegenüber dem Nonkonformen. Neben diesem *kommunalen Kontext* entwickelte Barber das *republikanische* Modell einer *aktiven Bürgerschaft*, mit dem das Gemeinschaftliche in die Verantwortung der Gemeinschaft gelang: Die *Kooperation* der Bürger umfasste einerseits die deliberative Verständigung in Strukturen politischer Beratung, Beurteilung und Entscheidung und andererseits die Beteiligung, die selbst wiederum zwischen einer *aktiven Teilnahme* und einer passiven *Teilhabe* in dem politischen Projekt *einer* Gemeinschaft changierte. Der öffentliche Raum erlaubte den egalitären, reziproken und reflexiven Austausch ebenso wie er die Ausbildung affektiver kollektiver Bezüge unterstützte, mithin Solidarität, Empathie und Zugehörigkeit. Neben der *Partizipation* und der *Kommunalität* entfaltete sich in der öffentlichen Verständigung eine Form des *Gemeinsinns*, der eine bestimmte Qualität und einen Modus des *Urteilens* umfasste. Gerade weil die *letzten Gründe* fehlten und es keine absolute Versicherung des Wahren, Wirklichen und Richtigen mehr geben konnte, erlangte die Selbstbegründung einer aktiven Bürgerschaft eine epistemologische Qualität: Die Produktion des Wissens wurde selbst zu einer politischen Praxis und die *Starke Demokratie* zu einer politischen Organisationsform, in der sich ein genuines politisches *Urteilsvermögen* ausbildete. Letztlich unterschied sich dieser Zugang von den prozeduralen Modellen, wie sie Habermas und Rawls entwarfen, indem er den konkreten Nahbereich einer gemeinsamen und (mit-)geteilten *Welt* akzentuierte, in der sich die Bezüge des *Ko* ebenso präsentierten wie sich die *Existenz im Ko* realisierte, also verwirklichte, vergegenwärtigte und wahrnahm. Der *Konsens* materialisierte sich im Sinnraum einer *politischen Gemeinschaft* und in der Konstituierung und Kooperation einer aktiven Bürgerschaft: Der *performative Konsens* bestand ebenso in Praxen *kollektiver Autonomie* inform einer partizipativen Demokratie wie in einem *kommunalen Kontext*, der die Bürger verband und in eine gegebene Umwelt einließ.

Wie im Falle der anderen *Konsense* nahm sich die Beziehung zwischen dem *Postfundamentalismus* und dem *performativen Konsens* diffizil aus, ging diesem doch sein Objekt verloren: Weder ließ sich das *Eine* auffinden noch erzeugen, weder bestand es in impliziten Formen der *Einigkeit* noch konnte es aus expliziten Praxen der *Einigung* hervorgehen. Kurz: Im *Fehlen* des *Einen* musste jede *transformative Operation* scheitern. Mit der Umstellung der konzeptionellen Anlage von Modellen politischer Ordnung hin zu einer Sozialphilosophie des *Politischen* verschob sich der Gegenstand, die Methodik und der epistemologische Status, wodurch sich die *postfundamentalen* Zugänge kaum mehr mit jenen der liberalen Demokratietheorien vergleichen ließen: Nicht mehr die Mechanismen der *Konversion* standen in ihrem Fokus, sondern die komplexen Prozesse der *Instituierung*. Zudem wandelte sich mit der konsequenten *Annahme* der *Grundlosigkeit* die *axiologische* Organisation der *performativen Konsense*. Neben dieser Transition traten im politischen Denken des *Postfundamentalismus* mit der *sozialen Formation* und der *politischen Ordnung* zwei Typen der Demokratie auseinander. Als *Formation* des *Sozialen* bezog sich die Demokratie auf die Organisation der *Instituierung*: Die Frage war, wie sich unter den Bedingungen der *Grundlosigkeit* Gesellschaften ein- und ausrichten, mit Sinn ver-

sehen und Verhältnisse der Selbstrepräsentation ausbilden konnten. Im strengen Sinne einer *sozialen Konstruktion der Wirklichkeit* ging es hier ebenso um die Etablierung von Objektivität, Subjektivität und Realität wie um Formen *kollektiver Identität*. Ferner ließ sich der *politische Raum* als Struktur gesellschaftlicher Selbstreferenzialität fassen, über die der Gesellschaft ein Zugriff auf ihre eigene *Konstitution* möglich wurde, ebenso im Sinne der *Rezeption* wie der *Gestaltung*. Ohne noch auf substantielle Grundlagen, essenzielle Dispositionen oder genetische Kausalitäten zu rekurrieren, lag der Fokus auf dem *Spiel* verschiedener Momente, Räume und Logiken, die die *Instituierung* begleiteten, wie der Spannung zwischen den Polen der Integration (des *Einen*) und der Dispersion (des *Vielen*). Dabei behielt die Behauptung des *Einen* trotz dessen *Absenz* eine konstitutive Relevanz für die Prozesse der *Informsetzung* und die *Begründung* politischer Ordnung: Obschon die Demokratie als *soziale Formation* weder auf Formen der *Übereinstimmung* noch der *Übereinkunft* abstellte, markierte sie einen *integrativen Konnex*. Als *politische Organisationsform* setzte sich die Demokratie weiter von *Annahmen* des *Einen* ab, bezog sich jedoch auf Strukturen, Institutionen und Prozedere, die das *Viele* zwar nicht vereinigten, aber formatierten: Anders als in den liberalen Modellen der Demokratie zielte ihre politische Ordnung nicht auf die *Produktion* des *Einen* oder die *Konversion* des *Vielen*, sondern auf den *konstruktiven* Umgang mit der *Uneinigkeit*, ebenso in Hinsicht des *Fehlens* des *Einen* wie der Kontingenz alles *Gesetzten* und der *Pluralität* des *Sozialen*. Demnach ließ sich der *performative Konsens* hier als *Ausrichtung* des *Dissenses* verstehen, die dem *Vielen* eine *politische Qualität* zumaß und es in produktive Formen und Formate übertrug, wobei sich die politischen Funktionen des *Vielen* zwischen den Konzeptionen ebenso unterschieden wie ihre institutionellen Arrangements. Wichtig war es hierbei die ontologische *Uneinigkeit* im Sinne der *Grundlosigkeit* von den ontischen Formen sozialen und politischen Konflikts abzusetzen, die zwar beide die politische Ordnung der Demokratie prägten, dabei aber ebenso diversen Imperativen folgten wie distinkte Logiken der *Begründung* aufwiesen. Auch ließen sich die Versuche ihrer Verknüpfung, also der Ableitung politischer Strukturen aus Vorgaben der Ontologie, als problematische Übertragungen verstehen, die zu *axiologischen* Spannungen innerhalb der *postfundamentalen* Demokratietheorien führten. Ferner mussten die antezedenten Postulate bedacht werden, die den *konstruktiven* Umgang der politischen Ordnungen mit der *Uneinigkeit* ermöglichten: Auch wenn es in diesen Strukturen nicht um die Herstellung von *Einigkeit* ging, ließen sie sich als konzeptionelle Grundlagen verstehen, die der *postfundamentalen* Gewissheit der *Unge-
wissenheit* vorausgingen und ihre politische Ordnung fundierten. Anders als die *Vernunft* bei Rawls und Habermas oder die *Kommunalität* Barbers blieben diese Axiome implizit, woran sich der veränderte Charakter des *performativen Konsenses* zeigte. In Hinsicht ihrer *Begründung* ließ sich einerseits das *Fehlen* des *Einen* als explizites Motiv *postfundamentaler* Theorien anführen, das diesen als methodisches und epistemologisches Kriterium diente; andererseits beriefen sich ihre Konzeptionen politischer Ordnung auf ontologischen Dispositionen, die sie im Sinne impliziter Grundlagen stützten. Diese *axiologische* Spannung gilt es im Weiteren abschließend zu exponieren.

Die Bestimmung des *performativen Konsenses* im Denken Mouffes musste sich zunächst der *negativen Ontologie* zuwenden, also dem irreduziblen *Fehlen* des *Einen*: *Einigkeit* konnte sich weder als *Status* noch als *Modus* realisieren, also weder in irgendeiner *Übereinstimmung* bestehen noch aus einer *Übereinkunft* hervorgehen. Mit der *Grundlosigkeit*

wurde jede positive Form, jede Manifestation und Materialisation des *Einen* unmöglich. Von der *negativen Ontologie* und der Prominenz des *Vielen* inform der Pluralität, Antagonalität und Heterogenität ausgehend bemühte sich Mouffe einerseits um eine Klärung der *Instituierung* des *Sozialen*, indem sie die *Konstitution* politischer Identitäten und gesellschaftlicher Machtverhältnisse auf *hegemoniale Diskursformationen* zurückführte: Auch wenn die *Hegemonie* mit der Deutungshoheit in einem kulturellen *Sinnraum* und einer politischen Vormachtstellung zwei distinkte Formate umfasste, verwiesen doch beide auf die Ausbildung einer *objektiven* Ordnung im Sinne des *Validen*, *Realen* und *Normalen*. Allerdings blieb jede Setzung prekär, jede Fixierung umstritten: Da es keine Quellen des *Einen* mehr gab, weder absolute Garantien noch unbedingte Gründe, rückte die *Formation* des *Sozialen* ins Diesseits und musste als *politische Praxis* verstanden werden, die keine Perfektion, Determination und Destination erreichen konnte. Die *Hegemonie* markierte demnach die versuchte *Schließung* des *sozialen Raums*, der sich jedoch nie vollständig fixieren ließ. Andererseits bemühte sich Mouffe mithilfe der Logik der *Destitution* die Formen der *Assoziation* unter Maßgabe des *fehlenden Einen* zu fassen: Die Ausbildung kollektiver Bezüge beruhte auf der negativen Absetzung von einem *konstitutiven Äußeren* und bedurfte weder einer positiven Annahme der *Komposition* noch einer antezedenten Basis. Auch wenn die *Uneinigkeit* jede Setzung des *Einen* verhinderte, ermöglichte die *Destitution* die Integration, Relation und Koordination des *Sozialen* und Ausbildung politischer Identitäten über *Äquivalenzketten* bei gleichzeitiger Wahrung des anti-essentialistischen Status: Diese Ordnung des *Vielen* ließ sich im Sinne des *performativen Konsenses* deuten, der zwar keine *Einigkeit* herstellte, aber die *Uneinigkeit* organisierte. Daneben führte Mouffe mit dem *agon* eine politische Struktur ein, die einen *produktiven* Umgang mit der *Uneinigkeit* erlaubte. Einerseits ließ sich das *agonale* Modell *radikaler Demokratie* im Sinne einer *Realisierung* und *Transformation* des *Antagonismus* verstehen: Indem es die *Uneinigkeit*, die Pluralität und Heterogenität anerkannte und den *Dissens* in das Zentrum rückte, kam der *Agonismus* dem *Fehlen* des *Einen* nach. Das *Viele* wurde dabei nicht überformt, sondern in seiner Differenz und Offenheit gewahrt. Andererseits erlaubte das *agonale* Modell eine Einhegung der Radikalität des Konflikts, indem es *Feindschaften* in bedingt *konstruktive* *Gegnerschaften* überführte: Zwischen Gegnern bestand keine existentielle Bedrohung, vielmehr anerkannten sie sich sowohl in ihren geteilten Status und ihrer Berechtigung wie sie das gemeinsame Spiel und dessen Regeln akzeptierten. Dem *agon* und der Austragung des *Dissenses* gingen bestimmte Bedingungen inform der Ordnung der *Kom-* und der Ausrichtung der *Op-*Position zuvor: Neben dem geteilten Fundus *unter* (Logik des politischen Raums) und dem Reglement *über* (Spielregeln demokratischer Verfahren) dem *agon* war auf den Rahmen *neben* (ethisch-politischen Prinzipien) dem Kontroversen hinzuweisen. Wie Fraenkel akzentuierte Mouffe den *Konflikt* und rückte die Organisation seiner Austragung in das Zentrum politischer Ordnung: Der *performative Konsens* bestand folglich nicht in *transformativen Operationen* der *Einigung*, sondern in der Implementierung und *konstruktiven* Einhegung der *Uneinigkeit*. Die Integration wurde durch den Streit selbst geleistet, nicht von einer *Überstimmung* oder *Übereinkunft*. Zugleich wurde so die Achtung der *Gegnerschaft* und die Entpolitisierung des Reglements zur notwendigen Bedingung: Die Präferenz des *Dissenses* ging mit dem obligaten Ausweis der prozeduralen Strukturen einher, die als Grundlage selbst kein Objekt politischer Entscheidung sein konnten.

Die Garantie der *Performanz* im Sinne der Ermöglichung des Konflikts verschob sich in das *Äußere* der politischen Ordnung. Die Spannung zwischen der Integration mittels der Ausweitung der Konfrontation, der Absetzung vom *Anderen* und dem emphatischen Eintreten für die eigene Seite, und der notwendigen, gegenseitigen Anerkennung des Spiels, der Spielenden und seiner Regeln, ließ sich letztlich nicht lösen.

Auch im Denken Leforts bezeichnete die Demokratie weniger ein Modell politischer Ordnung als eine genuine *Formation* des *Sozialen*, die von dem *Verlust* der *Grenzmarken der Sicherheit* geprägt wurde. Gesellschaften konnten in der Moderne weder eine Einheit bilden noch ihren *Grund* ausmachen oder eine übergeordnete Position einnehmen, in der sie sich selbst fassen oder zu kontrollieren vermochten. Die Effekte dieser *Grundlosigkeit* auf die *Instituierung* der Gesellschaft standen im Fokus Leforts: Sein Interesse galt nicht den institutionellen Arrangements der *Einigung* oder der *Uneinigkeit*, nicht der Organisation der Willensbildung oder der *Konversion* des *Vielen* hin zum *Einen*, sondern den symbolischen Verweisungszusammenhängen gesellschaftlicher *In-Form-*, *In-Sinn-* und *In-Szene-Setzung*. Die *Instituierung* vollzog sich dabei als komplexe *Korrelation* der Räume des *Staates* und der *Zivilgesellschaft*, die sich als ein Oszillieren zwischen Integration und Dispersion, Dominanz und Emanzipation sowie Autorität und Autonomie ausnahm und deren Referenzen und Reverenzen zugleich negative (*Destitution* und Distinktion) und positive Formen (Affirmation und Adaption) annahmen. Mit ihrer *Teilung* gingen den Gesellschaften zwar jede *Einheit*, jeder *Grund* und *Ursprung* verloren, zugleich wohnten dieser jedoch integrative Potentiale inform gesellschaftlicher *Spannungen* und politischer *Beteiligung* inne: Die Differenzen, die sie teilten, strukturierten nicht nur ihren politischen Raum, sie etablierten gerade in ihrer *oppositionellen* Relation einen Konnex des Gemeinsamen, einen indirekten Bezug auf das *abwesende* Verbindende. Auch die Partizipation ermöglichte neben einer Unterscheidung gleichzeitig eine Inklusion, wobei sie auf die Kooperation in und an einem *kommunalen Projekt* abstellte. Letztlich konnte die *Teilung* das *Fehlen* des *Einen* nicht überwinden und stand unentschieden zwischen den positiven und negativen Formen ihrer terminologischen Ambivalenz, zwischen *Division* und *Union*. Daneben attestierte Lefort der Demokratie spezifische Kompetenzen im Umgang mit dem *fehlenden Einen*: Nicht nur nahm sie die Offenheit, Kontingenz und Imperfektion konsequent als Maßstab ihrer Konstitution an, auch ihre institutionellen Strukturen ermöglichten eine *produktive* Einbindung der *Uneinigkeit*. Einerseits entsprach die Demokratie im Sinne einer genuinen *Formation* des *Sozialen* der *Grundlosigkeit* und radikalen *Diesseitigkeit* der Moderne, indem sie sich jeder externen Autorität ebenso verweigerte wie Postulaten objektiver Validität und definiter Entscheidungen: Jede Hypostase des *Einen* wurde mit dem *Verlust der Grenzmarken der Sicherheit* unmöglich. Andererseits ging mit der *Demokratie* eine bestimmte Organisation des *politischen Raums* einher, die, ohne auf Status der *Einigkeit* oder Modi der *Einigung* abzustellen, die symbolische Ambivalenz der *Instituierung* in eine politische Ordnung übersetzte: So stellte das Parlament die Einheit der Gesellschaft dar und erlaubte in dieser *Inszenierung* eine Objektivierung des *Sozialen* im Sinne seiner Vergegenwärtigung und Handhabung. Neben diesen Formen *symbolischer Repräsentation* des *Einen* bot die *Bühne* jedoch auch dem *Vielen* eine *Stätte* der *Verwirklichung*, indem sie die Aufführung, Austragung und Aufhebung des *Dissenses* zuließ. Auch wenn der *Ort der Macht* in der Moderne *leer* bleiben muss, verkörperte die *Bühne* zugleich die Identität des *Ganzen* (Totalität) und die Diversität des *Plura-*

len (Partikularität). Daneben changierte die *politische Repräsentation* zwischen zwei Modi, der *Wahrung des Einen* wie der *Verwirklichung des Vielen*, die sich auch als Spannung zwischen (freien) Mandat und (gebundenen) Delegat beschreiben ließ. Nicht zuletzt stand die Wahl selbst unentschieden zwischen Identität und Dispersion, zwischen der kollektiven Einheit des *Demos* und dem Zerfall in individuelle Stimmen. Kurzum wurde die politische Ordnung der Demokratie von ihren symbolischen Ambivalenzen geprägt. Anders als im Denken Mouffes ging die *Integration des Sozialen* nicht aus der Implementierung des *Dissenses* hervor, sondern manifestierte sich in einem schwebenden Konnex distinkter Räume, Momente und Logiken, deren Organisation weder eine Einheit bildete noch einem Plan gehorchte oder einem Zweck diente. Das *Eine* hatte im politischen Denken Leforts letztlich keinen rechten Ort, konnte es doch weder in einer *Übereinstimmung* benoch aus *Praxen der Übereinkunft* entstehen: Auch wenn der *performative Konsens* somit sein Objekt verlor, blieb er dennoch als Figur innerhalb der symbolischen Ökonomie des politischen Raums präsent. Die *Einigung* markierte nicht mehr eine *transformative Operation*, sondern ein Element im Spiel symbolischer Referenzen und Reverenzen.

Auch Nancy nahm die *Grundlosigkeit* der Moderne zum Ausgangspunkt seiner fundamental-ontologischen Analytik des *Mit-Seins*, in deren Zentrum das Bemühen um ein Verständnis dessen stand, wie *wir zusammen sind*. Dieser sozialphilosophische Ansatz teilte mit den anderen *postfundamentalen* Konzepten nicht nur die *Annahme des Fehlens* des *Einen*, der Gegenstand selbst verlangte seiner Beobachtung einen *Rückzug* ab: Weder ein Objekt noch eine Methode oder eine sonstige Instanz konnten dem Begreifen der *Ko-Existenz* einen *Halt* bieten. Wie Lefort blieb Nancy gegenüber *archimedischen Positionen* also reserviert und erhob in der Folge die ontologische *Ungewissheit* zum methodo- und epistemologischen Kriterium seines Zugangs. Die Kontexte, Konturen und Kontakte der *Ko-Existenz*, ihre *Ausrichtung des Sinns* und ihre Formen der *Mit-Teilung* eines Raums ließen sich nicht in positiven, expliziten Kategorien fassen, sondern traten eher in den Referenzen ihres *Fehlens* hervor, also in der *Sinnlosigkeit* der Welt, der *Ursprungslosigkeit* des Daseins und der *Grundlosigkeit* der Schöpfung. *Unsere Ko-Existenz* wies Nancy dabei als *Singulär Plurales Sein* aus, das zwischen der Besonderung und dem Zwischen-Raum einer gemeinsamen *Welt* oszillierte, simultan *in* und *als* Verräumlichung des *Zusammen-Seins*: Das *Mit* hatte weder eine bestimmte Form noch einen festen Ort, sondern bestand in einer infiniten Aktualisierung geteilter Bezüge *zwischen* dem *Einen* und *Vielen*. *Unser Mit-Dasein* vollzog sich kurzum als mit-geteilte *Gegenwart* und raum-zeitliche *Koinzidenz* gemeinsamen *Anwesens*, *Begegnens* und *Erscheinens*. Neben diesem sozialphänomenologischen Schwerpunkt befasste sich Nancy in seinem politischen Denken mit der Demokratie, ebenso im Sinne einer genuinen *Formation des Sozialen* wie einer bestimmten politischen Ordnung. Dabei kam diese gerade in ihrer Konstitution den Bedingungen der Moderne nach und markierte die radikale Aussetzung in das Diesseits, den Wegfall aller Garantien des *Einen* und jeder externen Autorität. Die Demokratie offenbarte somit die absolute *Grundlosigkeit* der Gesellschaft. Zugleich entsprach sie dem *Fehlen* des *Einen*, indem sie die *Uneinigkeit* in ihre symbolische Ordnung aufnahm und die Imperfektibilität in ihrer Organisation bewahrte. Dabei konnte sich ihre politische Ordnung jedoch nicht der *Aussetzung* in den *Un-Grund* und dem *Fehlen* des kollektiven *Einen* entziehen: Ohne die Identität eines *Demos* oder die Richtigkeit eines *Krateins* zu behaupten, bezog sich ihre *Wahrheit* auf die Erfahrung eines *kommunalen* Raums, in dem sich *Praxen kol-*

lektiver Autonomie mit der Rezeption gemeinsamer Anwesenheit verbanden. Der Sinn der Demokratie bestand nach Nancy nicht in der Produktion des *Einen*, sondern in der *Eröffnung* eines pluralen Raums der Mitteilung, Mitbestimmung und Mitsprache: Als *Stätte gemeinsamen Erscheinens*, der Erfahrung, Realisierung und Realität des Mit-Seins und der mit-geteilten kommunalen Verantwortung verweigerte sie sich jeder *Annahme* des *Einen*, ebenso der *Übereinkunft* wie der *Übereinstimmung*. Allerdings schwankte die *Ausrichtung* der Demokratie zwischen einer *Eröffnung*, die der Verwirklichung der Pluralität diene, und einer *Aneignung*, die auf Praxen *kollektiver Autonomie* abstellte. Die zurückgenommene Wahrung des *Vielen* und das unendliche *Gründen* im Sinne einer dauerhaften Selbstschöpfung einer politischen Gemeinschaft verwiesen auf diverse *performative Konsense*: Der Transformation inform einer Transmission stand dabei eine der Partizipation gegenüber. Wie die *Übertragung* des *Vielen* dem *fehlenden Einen* entsprach, indem sie keine eigene Intervention vornahm und sich mit der Affirmation der Pluralität begnügte, bot die Kooperation der *kollektiven Autonomie* eine Wirkstätte, ohne sie zu binden oder in ein Werk zu setzen. Kurzum ließ sich diese Spannung als Differenz zwischen einem *sozialen* und einem *politischen* Kontext der Demokratie deuten, die zugleich eine konstruktive Verknüpfung innerhalb eines Modells politischer Beteiligung verlangte: Als *kommunaler Handlungsraum* konnte sich die Demokratie nicht mit der passiven Eröffnung der Pluralität begnügen, sondern musste auch Strukturen bereitstellen, die die *kollektive Autonomie* demokratischer Kooperation ermöglichen und erfahrbar machten. Letztlich blieb diese Kopplung uneingelöst. Zugleich zeigte sich in Kontrast zu Mouffes *agonistischem* Modell die Eigenart der Demokratie als *Eröffnung* der Pluralität, die sich eher im Sinne Barbers *Starker Demokratie* verstehen ließ: Es ging hier nicht um Konflikte, sondern um den Kontext einer *Kommune*, in dem sich die Verwirklichung des *Vielen* mit der gemeinsamen Gestaltung eines kollektiven Raums verknüpfte. Auch wenn das *Eine* verloren blieb, erlaubte die Demokratie einen *konstruktiven* Umgang mit seinem *Fehlen*. Anders formuliert bezog sich die Demokratie nicht auf Formen der *Einigung*, sondern auf die *Annahme* der Pluralität, der multiplen *Mit-Ursprünglichkeit* einer Welt. Das *Viele* wurde somit zum leitenden Prinzip der Demokratie, ohne dass das *Eine* aber seine Relevanz verlor. Die *Integration* des *Sozialen* führte Nancy weder auf eine antagonistische Struktur noch einen schwebenden Konnex distinkter Räume zurück, sondern auf die Ambivalenz des *Mit* zwischen dem *Vielen* und *Einen*, die er auch im Schwanken des Ursprungs des *Sozialen* zwischen der Formalität der *Gesellschaft* und der Intimität der *Gemeinschaft* ausmachte. Im Sinne der Sozialphilosophie hieß dies, das *soziale Band* nicht als Struktur zu denken, sondern als Praxis des Verbindens, des Knüpfens des *Ko*: Das kollektive *Eine* konnte nur in der geteilten *Annahme* seines *Fehlens* bestehen, also dem Bewusstsein der gemeinsamen *Aussetzung* in den *Un-Grund* im unendlichen Prozess des *Werdens* und *An-Kommens*.

Um die *Funktion* des *performativen Konsenses* abschließend dekuivrieren und seine *Organisation* der *Begründung* evaluieren zu können, müssen die verschiedenen Formen der *Einigung* innerhalb der Konzeptionen differenziert und der Ursprung, die Position und Qualität der *Einigkeit* reflektiert werden. Neben der Distinktion von *Übereinkunft* und *Übereinstimmung* und ihren diversen Ökonomien des *Einen* sind die *axiologischen* Mechaniken liberaler und *postfundamentaler* Ansätze zu exponieren, in deren Kontrast sich nicht nur eine *Transition* der Zugänge, sondern auch unterschiedliche Logiken, Funktionen und Konditionen der *Begründung* verdeutlichen lassen. *Performative Konsense* selbst nah-

men von *Annahmen* des *Einen* Abstand, rückte im Prozess der *Einigung* doch das *Eine* als Ziel an das *prospektive* Ende einer *Konversion*, in die *äußere* Distanz einer *Eventualität*. Auch wenn sich die *Einigkeit* den Vorgängen der *Einigung* entzog, bildete sie zugleich als *Zweck* ihre *innere* Grundlage. Beide Formen des *Einen* waren demnach ebenso aufeinander verwiesen wie von einer Schwelle getrennt. So strebte die *Einigung* zwar die *Einigkeit* an, war aber zugleich an eine bestehende *Uneinigkeit* gebunden: Weil ihr Sinn in der *Produktion* ersterer bestand, blieb ihr die Perfektion des *Einen* fremd. Die *Einigkeit* verwies dagegen auf ein *Einverständnis*, das sich von der *Uneinigkeit* absetzen musste, da es sich sonst selbst wiederum in *Dissens* auflösen würde: Als *Produkt* der *Konversion* musste sich die *Einigkeit* der *Einigung* enthalten und die Verbindung zu *ihrer* Ursprung kappen. Zwischen der *Einigung* und der *Einigkeit* entstand ein komplexes Verhältnis von Bezügen, in deren *Korrelation* sie sich zugleich gegenseitig stützten und voneinander absetzten. Die *transformative Operation* markierte hingegen den Prozess einer Umwandlung, der einen spezifischen Modus der *Einigung* auszeichnete und ein adäquates Mittel zur Erzeugung von *Einigkeit* vorstellte: Im Sinne eines Scharniers verknüpfte die *Konversion* des *performativen Konsenses* beide Formen des *Einen*, ohne von einer Seite vereinnahmt zu werden. Letztlich konnte die Ambivalenz im Status des *Einen* und sein Oszillieren zwischen den Polen der *Einigkeit* und der *Einigung* nicht beseitigt werden, sondern war als Grundzug dieses *Konsenses* festzuhalten.¹⁷

Die *Axiologie* des *performativen Konsenses* innerhalb der liberalen Theorien der Demokratie ließ sich anhand der komplexen Anlage der *Übereinkunft* konturieren, in der die *Einigkeit* zugunsten der *Einigung* zurücktrat. Auch wenn hierbei zwei distinkte Formate des *Konsenses* kollidierten, konnte in ihrem Abgleich die Organisation der *Begründung* der liberalen Modelle präzisiert werden. Im Unterschied zu den *Konsensen* der *Übereinstimmung* stellte die *Übereinkunft* vorrangig auf eine *transformative* Bewegung ab und hielt Abstand von Postulaten des *Einen*: Es ging ihr nicht um ein bestehendes *Einverständnis*, sondern um die Realisierung einer *Konvention*. Trotz dieser Abkehr ließen sich in ihrem internen *Gefüge* sublimale Referenzen auf die *Übereinstimmung* ausmachen: Mit den antezedenten Konditionen der *Kooperation* und der postzedenten kollektiven *Einvernahme* verwies die *Übereinkunft* sowohl an ihrem Anfang als auch ihrem Ende auf *Annahmen* des *Einen*, die ihre eigene Ordnung überstiegen. Im Sinne der *Axiologie* entzogen sich ihr diese Figuren ebenso wie sie ihr als implizite *Gründe* dienten. Ferner machte der Vorgang der *Übereinkunft* eine *performative Qualität* als Basis der *transformativen Operation* geltend, ohne diese wiederum selbst einholen zu können. Die *Axiologie* der *Übereinkunft* nahm sich demnach als ein komplexes Spiel distinkter Bezüge aus, deren Schwanken zwischen expliziten und impliziten Referenzen sowie positiven und negativen Reverenzen sich nicht beruhigen ließ. Zugleich war es möglich, dieses Spiel auf die *Axiologie* der liberalen Konzeptionen zu übertragen, wobei die Ambivalenz des Status des *Einen* im Changieren zwischen den Verfahren der *Einigung* und den äußeren Umständen gegebener *Einigkeit* hervortrat. Anzumerken ist zunächst die Bedeutung der *Herstellung* des *Einen*, die selbst zur *Mission* der Demokratie wurde: Die Aufgabe der Theorien bestand in der Konzeption politischer

17 Zwar weisen *Einigkeit* und *Einigung* strukturelle Parallelen zur *Übereinstimmung* und *Übereinkunft* auf, dennoch sind sie auf den Prozess des *performativen Konsenses* bezogen. Anders als im Falle der *Übereinstimmung* ergibt sich demgemäß eine Anbindung der *Einigkeit* an Formen der *Einigung*.

Ordnungen, die aufgrund bestimmter Eigenschaften die *Einigung* ermöglichten. Der *performative Konsens* wurde somit inform politischer Prozeduren, Institutionen und Strukturen der *Konversion* zum expliziten Objekt der Theorien, dessen genuine *Leistung* in der *Transformation* des *Vielen* zum *Einen* bestand. In ihrer *Mission* der *Einigung* setzten die liberalen Konzepte zugleich die *Absenz* des *Einen* logisch voraus, wobei sie die *Uneinigkeit*, Heterogenität und Antagonalität in spezifische politische Ordnungen produktiv übersetzten. Obwohl die Organisation der *Einigung* demnach ihren unmittelbaren Gegenstand bildete, blieb den Theorien zugleich eine gewisse Distanz zum *Einen* eigen, ebenso in Hinsicht der *Uneinigkeit* des *Vielen* wie der Formalität des *Prozeduralismus*. Einerseits erkannten diese Ansätze die *Pluralität* der Gesellschaft an und erhoben sie zur *faktischen* Grundlage ihrer politischen Ordnung: Die liberalen Theorien der Demokratie leitete eine historisch motivierte Skepsis gegenüber der Homogenität des *Sozialen*, sei es in der Einheit des *Volkes*, seines *Raums* oder *Willens*. Dementsprechend trat die *Identität* des *Demos* zugunsten der *Pluralität* des *Sozialen* zurück: Auch wenn das *Eine* als *Mission* ihren programmatischen *Grund* bildete, wurde das *Viele* zu einer unhintergehbaren *Faktizität* der Demokratie, mithin zu einem selbstständigen Pol in der *Ökonomie* ihres politischen Raums und der *Organisation* ihrer *Begründung*. Andererseits manifestierte sich die Distanz zum *Einen* auch in der *prozeduralen* Ausrichtung der politischen Ordnung liberaler Konzeptionen, mit deren Pointierung formaler Arrangements sich die Modelle von *äußeren* Bedingungen des *Einen* lösten: So setzte der Vorgang der *Einigung* weder eine explizite Intention der Beteiligten noch ein direktes Engagement voraus, sondern begnügte sich mit der Validität bestimmter Verfahren, die allein die *Konversion* garantieren sollten. Wie sich die *Einigung* materieller Vorgaben und Postulaten des *Einen* enthielt, verlor auch das *Produkt* sein integratives Potential: Im *Prozeduralismus* ging die *Einigkeit* nicht aus *Praxen* der *Einigung* hervor, sondern ergab sich als ein emergenter Effekt politischer Prozedere, als indirekte Folge übergeordneter Strukturen, in denen die politischen *Praxen* der *Vielen* eingelassen und angeordnet waren (so im System Eastons, im Interessenpluralismus Fraenkels oder im öffentlichen Vernunftgebrauch Rawls und Habermas). Einzig Barber, der sich vom abstrakten Formalismus prozeduraler Modelle absetzen wollte, nahm mit der *kooperativen Partizipation* einer *Bürgerschaft* direkt Bezug auf eine politische Form der *Einigung*, obgleich sich die *multiperspektivistische Erweiterung* wiederum als ein prozeduraler Mechanismus deuten ließ, der von Inhalten Abstand nahm und die *Einigung* dem Automatismus einer ausgezeichneten Struktur anheimstellte. Da die liberalen Modelle in ihrer *prozeduralen* Ausrichtung weder auf antezedente Konditionen der *Einigkeit* noch auf postzedente Evidenzen der *Einigung* rekurrierten, sondern einzig auf der *performativen Qualität* einer bestimmten politischen Ordnung beruhten, rückten sie von jenen *Annahmen* des *Einen* ab, die hier als implizite Verweise der *Übereinkunft* auf die *Übereinstimmung* ausgewiesen wurden. Aus der formalen Architektur des *Prozeduralismus* folgte so eine Umstellung im Status des *Einen*, mit der sich die *Produktion* von seinem *Produkt* löste und verselbstständigte: Zwar ließ sich die *Konversion* weiter als Modus der *Einigung* verstehen, an dessen Ende eine *Einigkeit* stand, zugleich trat mit der Akzentuierung der Verfahren das *Eine* aus ihrer inneren Organisation und positionierte sich an der äußeren Peripherie des prozeduralen Reglements. Die formale Abstraktion diente den liberalen Theorien dazu, sich von heteronomen Prämissen des *Einen* zu lösen und die *Pluralität* des *Vielen* zugleich zuzulassen, ohne diese an ein Vorhaben der *Einigung*

zu binden. Im Sinne der *Axiologie* mussten die Konzeptionen jedoch eine *Qualifikation* der Prozedere postulieren und für deren *Begründung* über die *reinen* Verfahren hinausgehen: Am Punkt der *transformativen Operation* entstand eine Leerstelle, changierte die ihr attestierte Qualität doch zwischen dem *Innen* und *Außen* der Theorien, zwischen einer konzeptionellen Setzung und der Annahme eines höheren Prinzips. Somit ließ sich das *Viele* und die Abkehr vom *Einen* als ein Pol in der *Axiologie* der liberalen Theorien beschreiben, dem aber zugleich mit der *Einigung* ein zweiter Gravitationspunkt gegenüberstand: Die Formen und Formate der *Herstellung* von *Einigkeit* dienten ihnen ebenso als konzeptionelles Objekt wie als normativer *Grund*, also ebenso als expliziter *Gegenstand* wie als implizite *Qualifikation* ihrer Modelle politischer Ordnung. Dabei verknüpfte sich ihre spezifische politische *Leistung*, die ihnen die *Produktion* des *Einen* und die *Konversion* des *Vielen* erlaubte, mit ihrer *Mission*, mit dem Sinn und Zweck demokratischer Politik. Die *konstruktive* Einbindung des *Vielen* blieb an ein Potential des *Einen* gebunden, das in spezifischen Modellen politischer Ordnung abgerufen wurde: Die *Uneinigkeit* ging den liberalen Modellen also in verschiedenen Formen voran und wurde zugleich von *Axiomen* der *Eventualität* und *Qualifikation* konzeptionell integriert. Gerade weil ihr Sinn in der *Einigung* bestand, ließ sich trotz der konstitutiven Relevanz des *Vielen* ein Primat des *Einen* ausmachen. Letztlich blieb der *axiologische* Status des *performativen Konsenses* unklar, stand er doch zugleich im *Inneren* wie im *Äußeren* der Theorien und ließ sich als direktes, explizites *Objekt* wie indirekte, implizite *Grundlage* verstehen, ohne diese Spannung aufheben zu können.

Im Denken des Postfundamentalismus nahm die Demokratie eine ambivalente Position sowohl zwischen *Ontologie* und *Ontik* als auch zwischen dem *Einen* und *Vielen* ein. So erfüllte sie sowohl nach Lefort als auch nach Nancy Anforderungen moderner politischer Ordnung: Ihre konstitutive Offenheit verweigerte sich jeder Behauptung von Identität, Finalität oder Objektivität und bewahrte die radikale *Aussetzung* in die *Diesseitigkeit* und die absolute Kontingenz der *Grundlosigkeit*, und zugleich erlaubte sie die Organisation des politischen Raums in der Polarität zweiter Momente. Nicht nur präsentierte sich ihre Ordnung und ihre Setzungen als prekär und variabel, ihre politische Organisation bemühte sich um die Wahrung des *Vielen*, ohne dies, wie es Mouffe ansinnte, mit antagonistischen Verhältnissen gleichzusetzen, sondern mit der versuchten Einholung des *Einen* zu koppeln. Auch wenn Mouffe die Demokratie ebenso als politische Ordnung der Moderne begriff, die der Offenheit des *Sozialen* entsprach, blieb die *Uneinigkeit* für ihr Denken leitend. Den postfundamentalen Theorien kam ihrerseits das Objekt des *performativen Konsenses* abhanden, verbanden sie die Demokratie doch nicht mehr mit den *Verfahren* der *Einigung*, sondern mit einer genuinen *Formation* des *Sozialen*, die der radikalen *Grundlosigkeit* Rechnung trug. Dabei verschob sich ihr Fokus von Modellen politischer Ordnung hin zu einer Sozialphilosophie des *Politischen*, in der die *Uneinigkeit* zugleich als begründendes Prinzip, leitendes Motiv und analytischer Gegenstand firmierte. Unentschieden zwischen den Horizonten der *Onto-*, *Sozio-* und *Politologie* widmeten sich diese Zugänge diversen Formen des *Vielen*, das nicht nur in unterschiedliche Kontexte eingelassen war, mit denen je eigene Modi, Konditionen und Imperative einhergingen, sondern welches auch in vielfältigen Verhältnissen zum *Einen* stand und genuinen *Ökonomien* der *Begründung* unterlag. Wie es sich nicht zuletzt an seiner *Axiologie* bezeugte, wurde der Postfundamentalismus tiefgreifend von dem *Fehlen* des *Einen* geprägt: Da alle

Gründe in den Status des *Post* rückten, wurde der Ausweis der *Organisation der Begründung* zu einer diffizilen Angelegenheit, die sich mit der *Transition* der Zugänge zusätzlich verkomplizierte. Ihren Ausgang nahmen die postfundamentalen Ansätze von der ontologischen Prämisse *absoluter Grundlosigkeit*: Der Wegfall aller Garantien des *Einen* wurde zu ihrer methodischen und epistemologischen Maxime, die *Gewissheit der Ungewissheit* ihr leitendes Prinzip. Kurzum diente die *Grundlosigkeit* selbst als *Grundlage*, ohne allerdings einen positiven *Grund*, einen *Sinn* oder *Stoff* zu stiften. Im Bereich der Ontik gingen die Ansätze dem *Fehlen des Einen* in den komplexen Prozessen der *Instituierung* der Gesellschaft nach, ihren Referenzen und Reverenzen unter den Bedingungen des Wegfalls der *Grenzmarken der Sicherheit*. Das *Fehlen* umfasste nicht nur den Verlust des *Einen*, der *Gründe* und *Ursprünge*, sondern auch eine akute *Präsenz im Abwesen*, aus der sich das *Streben zum Einen* als Geste der *Instituierung* erklärte: Seine Einholung musste zwar scheitern, sie bildete aber zusammen mit der *Emanzipation* des *Vielen* einen konstitutiven *Konnex* zweier Momente, zwischen denen die *Formation des Sozialen* oszillierte. Der *Sinn* demokratischer Ordnung stellte sich somit von einer Form politischer Herrschaft um auf ein Verständnis der *Formation des Sozialen*: Die Sozialphilosophien des *Politischen* thematisierten das *Eine* nicht als Resultat *transformativer Operationen* der *Politik*, sondern als ephemeres Phänomen einer reservierten Observierung. Dabei hob sich die Distanz zum *Einen* nicht auf: Das *Fehlen* verlangte seiner Beobachtung ebenso einen *Rückzug* und die Enthaltung von eigenen Interventionen, Initiativen und Imperativen ab wie eine adaptive Perzeptivität gegenüber der Ambiguität seiner Manifestationen. Zuletzt flaggten die postfundamentalen Theorien der Demokratie konkrete Modelle politischer Ordnung aus, die auf *konstruktive Umgangsformen* mit der *Uneinigkeit* zielten: Ohne auf *Produktionen* des *Einen* oder *Konversionen* des *Vielen* abzustellen ging es jenen Modellen um eine spezifische *Ausrichtung* des *politischen Raums*, die der Dialektik des *Fehlens* entsprach. Somit traten neben die dezente Phänomenologie des *Sozialen* ambitionierte Konzepte politischer Organisation, deren Orientierung an ontologischen Vorgaben wiederum auf eine delikate Übertragung hindeutete: Die Implementierung des *Konflikts* und die Repräsentation der *Teilung* standen ebenso wie die Etablierung eines *kommunalen Sinnraums* mit bestimmten Ontologien im Zusammenhang, aus denen sich ihr Status, ihre Qualität und Funktion erklärte. An der Differenz der politischen Konzepte ließ sich die jeweilige *Extension* ontologischer *Einsichten* ablesen, also die Verlängerung ihrer Dispositionen auf die Ausrichtung des *Politischen* und der *Politik*: Auch wenn das *Eine* verloren blieb, entnahmen die Theorien seinem *Fehlen* Konditionen politischer Ordnung und Qualitäten ihrer *Konstruktivität*. Jedoch ließen sich beide Aspekte nicht ohne Weiteres verbinden, war doch die Ontologie der *Grundlosigkeit* anheimgestellt und konnte selbst nicht als *Grund* dienen: Die politische Ordnung richtete sich gleichzeitig an den Koordinaten der Ontologie aus wie deren *Ungewissheit* jede Ableitung negierte, was sich als *axiologische Spannung* in das politische Denken des Postfundamentalismus eintragen ließ. Am Punkt der *Begründung* politischer Ordnung entstand so eine Leerstelle, changierte diese doch unentschieden zwischen dem *Innen* und *Außen* der Theorien. Zudem büßte der Pol des *Einen* seine Funktion in der *axiologischen Mechanik* ein: Da die postfundamentalen Ansätze Abstand nahmen von allen epistemologischen, methodischen und programmatischen Postulaten des *Einen*, kam diesen ihr konstitutives Potential abhanden. Mit dem *Vielen* gewann ein zweiter Pol in der *Axiologie* dieser Theorien an Gewicht, der als Motiv und *Sinn*

fungierte, ohne selbst zum festen *Grund* zu werden. Mit dieser Verschiebung stellte sich auch die *Ökonomie performativer Konsense* um, die sich nun weder auf Formen der *Einigung* noch auf *Annahmen* bestehender *Einigkeit* beriefen, sondern auf einen *produktiven* Umgang mit der *Uneinigkeit* abstellten. Die Bestimmung des Status, der Qualität und Funktion dieses *Konsenses* in den postfundamentalen Theorien nahm sich indes schwierig aus. Auch wenn der *negative Grund* des *Un-Einen* selbst keine *transformative Struktur* barg und er sich von jeder *Übereinstimmung* und *Übereinkunft* distanzierte, ging mit der spezifischen Anlage der *Ontologie* sowohl eine *Ausrichtung des politischen Raums* als auch eine Qualität der *Performanz* einher: Die *Antagonalität* politischer Ordnung hing mit der *negativen Ontologie* ebenso zusammen wie die *Repräsentativität* politischer Strukturen mit der gesellschaftlichen *Teilung* und die *Ontologie des Mit* mit der *Mit-Teilung* kommunaler Kontexte. In der *Soziologie* trat hingegen die *Korrelation* der Momente des *Einen* und *Vielen* hervor, zwischen denen die *Instituierung* oszillierte: Macht und Emanzipation bildeten ein *Gefüge* komplexer Bezüge, ein ambivalentes Verhältnis verschiedener Räume, Formen und Logiken des *Sozialen*, die sich ebenso positiv wie negativ als *Gründe* dienten. Die *soziale Integration* ließ sich als genuine *Leistung* dieses symbolischen Konnexes deuten, ohne allerdings dessen direktes oder gar intendiertes Produkt zu sein. Die Beziehung der Räume, ihre Referenzen und Reverenzen im *Abwesen des Einen*, nahm sich je nach ontologischem Rahmen unterschiedlich aus und setzte eigene Akzente: Neben den Momenten der *Öffnung* und *Schließung* des gesellschaftlichen Raums ließ sich mit Mouffe auch die *Hegemonie* als Form der *Integration* des *Sozialen* deuten und zugleich mit der *irreduziblen Uneinigkeit* verknüpfen, wohingegen Lefort der *Korrelation* von *Staat* und *Zivilgesellschaft* innerhalb der *Instituierung* folgte und Nancy sich auf die *ideologischen Spannungen* gesellschaftlicher Selbstverhältnisse konzentrierte, die ebenso von dieser *Figuration* gekennzeichnet waren, wie es sich unter anderem an der Reibung von *Gemeinschaft* und *Gesellschaft* zeigte. Mit der *Politologie* trat nicht zuletzt die *Ausrichtung des politischen Raums* in den Fokus, der ebenso *Formate des Politischen* wie der *Politik* umfasste: Hierbei ging es neben den Attributen politischer Sub- und Objektivität um eine konkrete Ordnung, die die ontologischen Vorgaben ebenso aufnehmen wie die *korrelativen* Momente der *Instituierung* austarieren und in die Formen politischer Organisation übersetzen sollte. Als *politische* Ordnung wahrte die Demokratie also nicht nur die *Grundlosigkeit*, Imperfektibilität und Kontingenz, sie nahm in ihren *agonalen*, *repräsentativen* und *kommunalen* Modi auch die Vorgaben der *Soziologie* produktiv auf. Die *performative Qualität* ihrer politischen Ordnung beruhte dabei nicht auf Potentialen der *Transformation* im Sinne der Erzeugung von *Einigkeit*, sondern auf einer spezifischen *Ausrichtung des politischen Raums*: Ihre *Leistung* bestand nicht mehr in der *Konversion*, sondern in einer *Koordination*. Die *Performanz* löste sich von den Formen der *Produktion*, der *Veräußerung* und *Objektivierung*, und verwies stattdessen auf eine Anordnung, die einen *konstruktiven* Umgang mit der *Uneinigkeit* erlaubte. Auch wenn sich diese Theorien also dem *Fehlen des Einen* konsequent aussetzten, entnahmen sie seiner *Absenz* zugleich positive Impulse. So blieb die *axiologische Funktion* der *performativen Konsense* in beiden Varianten politischer Theorie letztlich analog, ging mit ihnen doch eine *Grundlegung* politischer Ordnung einher. Dennoch stellte sich in den Theorien des Postfundamentalismus neben dem Status auch der Kontext und die Qualität des *performativen Konsenses* um, wie sich unter anderem an dem Charakter der Demokratie, der Ausweitung der *Performanz* über die materielle Kon-

version der Politik hinaus und der komplexen *Korrelation* des *Einen* und *Un-Einen* zeigte. Zugleich *fehlte* das *Eine* in den postfundamentalen Ansätzen simultan auf verschiedene Weise, ohne einen festen Platz zu haben: Neben einem konsequenten Ausschluss wurde das *Eine* indirekt als Moment der *Instituierung* eingebunden und bildete einem sublimen Referenzpunkt *konstruktiver* politischer Entwürfe. Dem *Einen* kamen hierbei nicht nur diverse Positionen und Qualitäten zu, sondern je eigene *axiologische* Funktionen. Auch stand das *Eine* in einem komplexen Verhältnis zum *Vielen*: Obgleich sich die Logiken des *Einen* und *Vielen* innerhalb der *Organisation* der *Begründung* aneinander rieben, blieben sie symbolisch verknüpft und ihr *Spiel* konstitutiv für die Ordnungen des *Politischen* und der *Politik*. In der *Axiologie* der postfundamentalen Theorien der Demokratie ließen sich die *performativen Konsense* demnach nur schwer fassen, variierten sie doch zwischen verschiedenen Ebenen mit je eigenen Logiken und Konditionen. Ihre *Leistung* wurde ebenso konsequent verabschiedet wie auf die *Integration* des *Sozialen* übertragen und indirekt als *konstruktiver* Umgang mit der *Uneinigkeit* eingebunden. Die *Begründung* der Theorien oszillierte unentschieden zwischen dem *Fehlen* des *Einen* und der *Aufgabe* der *Demokratie*, zwischen der *Grundlosigkeit* und der *Gründung* ebenso wie zwischen der *äußeren Exklusion* und der *inneren Extension* der Ontologie und den korrelativen Referenzen und Reverenzen des *Einen* und *Vielen*.

Am Ende dieser Betrachtung ist es angezeigt, sich von der isolierten Analyse der *Axiologie* zu lösen und ihren Ertrag für das Verständnis der Demokratie zumindest in Ansätzen zu skizzieren. Anhand der immanenten Polarität der Demokratie, die in der *Organisation* ihrer *Begründung* hervortrat und die diese Arbeit extensiv beschäftigte, soll eine dritte Figur ausgewiesen werden, die ihre beiden Stränge produktiv vermittelt. Die Absicht dieser Unternehmung besteht nicht darin, nun eine *richtige* Theorie der Demokratie vorzustellen und ihre Suche nach dem *verlorenen Einen* zu beenden, sondern mit der Offenlegung ihrer *Dialektik* ein erweitertes Verständnis der Demokratie und der Bedingungen ihrer Konzeptualisierung anzubieten. Dabei wird nichts Neues gesagt, vielmehr werden die Impulse, die an verschiedenen Stellen dieser Arbeit bereits markiert wurden, aufgenommen und verbunden. Nicht zuletzt sind diese Ausführungen als Plädoyer dafür zu verstehen, die Distanz zwischen den verschiedenen Spielarten demokratischen Denkens zu überwinden: Das gegenseitige Befremden wissenschaftlicher Kulturen führt nicht nur zum Abbruch ihrer Verständigung, sondern auch zur Verdeckung der immanenten Paradoxie der Demokratie, ohne diese konstruktiv wenden zu können.

In der Demokratie stehen sich zwei Pole gegenüber, die jeweils einen Schwerpunkt in den beiden hier betrachteten Varianten der Demokratietheorie bildeten: Wie sich die liberalen Modelle auf den *hegemonialen Pol* bezogen, in dem die Demokratie ein bestimmtes *Regime politischer Ordnung* markierte, kreisten die postfundamentalen Theorien um den *nomadischen Pol*, der die Demokratie mit einer *Formation* des *Sozialen* unter den Bedingungen *absoluter Grundlosigkeit* verband. Dieses *demokratische Paradox* aus dem Bestreben einer *definiten Konstitution* und jenem einer *infiniten Gründung* prägt die *Ökonomie* der Demokratie ebenso wie die Versuche ihrer Konzeptualisierung und ihre axiologische Mechanik. Als *Regime* zielt die Demokratie auf die Autorität, Definität und Validität poli-

tischer Strukturen, auf eine Form der Herrschaft und Kontrolle sowie der Organisation von Macht; als *Formation* stellt die Demokratie hingegen ab auf die unberuhigbare Dynamik der Emanzipation, der beständigen Reflexion, Infragestellung und Überschreitung sowie der Autonomie des Pluralen und Partikularen. Mithin steht Momenten der Bindung und Integration der Entzug und die Dispersion gegenüber, der Begründung und Durchsetzung von Ordnung die Einforderung von Souveränität und die Abkehr von antezedenten Normen, Instanzen und Strukturen. Lässt sich die erste Form eher mit den *Institutionen* der *Politik* verbinden, verweist zweite auf die *Instituierung* des *Poltischen*. Kurzum nehmen sich beide Pole als distinkte Organisationsformen der Demokratie aus, die ebenso in diversen Bereichen operieren wie je eigenen Konditionen unterliegen und genuinen Imperativen gehorchen. Trotz ihrer Differenz sind beide Pole integrale Figuren der Demokratie und zugleich prägende Momente der *Axiologie* ihrer theoretischen Modelle: Auch wenn jeweils ein Pol dabei zum expliziten Gravitationszentrum einer Theorie gerät, bleibt der andere Pol in der *Organisation* ihrer *Begründung* anwesend, ebenso negativ als expliziter Absetzungspunkt wie positiv als implizite und latente Referenz und Reverenz. Die *Ordnung* des *Regimes* setzt sich von der Ungebundenheit und Unsicherheit der *Gründung* ab und betont deren *anarchischen* Charakter, gleichzeitig leitet sie ihren Ursprung, ihre Autorität und Legitimität nicht nur aus einem Akt der souveränen *Gründung* her, sie versucht auch, die Dynamik der Autonomie in eine institutionalisierbare Form zu überführen und so in sich *aufzuheben*. Die *Gründung* verwahrt sich gegen die Fixierung der *Ordnung* und ihren Anspruch an Objektivität und Definität wie sie diese als heteronome Hypostasen hegemonialer Strukturen begreift, zugleich will sie selbst *Werk* werden, sich also verwirklichen, umsetzen und in einer konkreten Setzung Gestalt nehmen. Wie sich die *Ordnung* mit der *Annahme* der *Gründung* selbst aufheben würde, kann auch die *Gründung* nicht selbst zur *Ordnung* werden, behindert doch jede geronnene Form die *Autonomie* und wird so selbst zur *Heteronomie*. Beide Pole erfahren den anderen gleichzeitig als äußere Grenze und inneren Sinn, ohne dass sich diese Spannung lösen ließe. Kurzum nimmt sich ihr korrelatives Verhältnis in der *Axiologie* demokratischer Theorie als symbolischer Konnex aus, da ein Pol immer auch auf den anderen rekurriert, sich auf ihn stützt, ohne dies zu können. Das Denken Eastons blieb zwar durch einen expliziten Abstand von allen *nomadischen* Aspekten der Demokratie geprägt, dennoch ließ sich neben der Ferne auch eine gewisse Nähe zum normativen Potential der *Autonomie* ausmachen, die in der Theorie selbst wiederum keinen Platz fand. Im Denken Nancys kehrte sich diese Polung um: Gerade weil die Demokratie jenes *grundlose Gründen* meinte, konnte sie nicht zu einem *Werk* werden, und zugleich blieben Ambitionen der *Setzung* vorhanden, denen ebenfalls kein rechter Ort zukam. Im Zuge der Bestimmung des *politischen Konsenses* traten diese unterschiedlichen Figuren, Gesten und Momente der Polarität innerhalb der Demokratie hervor und ließen sich in dem komplexen *Gefüge* ihrer *Axiologie* verorten.

Ohne den Versuchen des Ausgleichs der Spannung in den Theorien der Demokratie ihre Relevanz abzuspochen, soll hier für eine Figur plädiert werden, die vermittelnd zwischen beide Pole tritt und zugleich ein eigenständiges politisches Potential bereitstellt. Um die inhärente Polarität der Demokratie produktiv zu wenden und die Priorisierung eines Pols zu vermeiden, muss sich das Verständnis der Demokratie um die *Realisierung* der *kollektiven Autonomie* in einem *kommunalen Sinn- und Handlungsraum* erweitern. Als *Erfahrung* politischer Bedeutung und Wirksamkeit stellt diese Figur

ebenso auf den Horizont individueller Beteiligung wie auf den Rahmen einer konkreten politischen Ordnung ab: In dieser *Wahrnehmung* eines politischen Potentials kollektiver Selbst- und Mitbestimmung kreuzen sich die Bezüge politischer Sub- und Objektivität, von Auto- und Heteronomie, ohne von der *inneren Gründung* oder *äußeren Ordnung* vereinnahmt zu werden, sondern beide zu verknüpfen und beständig aufeinander zu beziehen. Nur wenn es die Demokratie schafft, selbst als *Handlungsraums* zu *erscheinen* und sich als solcher kollektiv zu *realisieren*, also ebenso zu verwirklichen wie zu begreifen, können politische Praxen, Strukturen und Prozeduren *Sinn* stiften und Akteuren Halt bieten. Demokratie muss demnach eine Komponente praktischer Resonanz markieren, die nicht nur auf die Responsivität politischer Strukturen abstellt, sondern zugleich die Bürger in die Ordnungen der *Politik* und des *Politischen* einbettet und ihr Handeln in diesen mit *Sinn* ausstattet. Dies heißt nicht der Romantisierung vollständiger oder permanenter Übernahme von Macht anheim zu fallen – ihr *Ort* muss mit Lefort *leer* bleiben –, sondern die Konstitution, die Verfassung wie Verfasstheit, als politischen Ausdruck zu verstehen, als gemachtes und veränderbares Werk, und dabei zugleich in einen Kontext zu stellen, der Räume, Möglichkeiten und Strukturen der *Mitgestaltung* öffnet. Mit Castoriadis (2006, S. 122) muss sich die *Grundlosigkeit* der Demokratie dezidiert als *Offenheit* ihrer Setzung ausnehmen, ihre unbedingte *Diesseitigkeit* als *Imperfektibilität* ihres Status, und so mit dem *Fehlen des Einen* zugleich die politische *Autonomie* als mitgeteilte Verantwortung präsentieren.¹⁸ Auch wenn sich die Demokratie somit als Praxis *unendlicher kommunaler Selbstschöpfung* ausnimmt, bleibt diese *Gründung* in den konkreten Rahmen einer verbindenden und verbindlichen politischen Ordnung eingelassen, in eine bestimmte Verfassung ebenso wie in ein gesetztes Recht. Gleichwohl geht damit keine Vor-Entscheidung gegenüber direkten oder indirekten Formen politischer Organisation einher, können doch beide prinzipiell als *sinnvoll* erfahren werden, wobei es gerade in den repräsentativen Modellen angezeigt ist, die Formen der Abordnung, Beauftragung und Kontrolle als politische Handlung Seitens des *Demos* auszuweisen. An Fraenkels Schwanken zwischen distinkten Varianten der Einbindung wurde die Komplexität offenbar, die sich in Folge der Ambivalenz eines exklusiven (repräsentativen) und einen inklusiven (partizipativen) Momentes in der Anlage der Repräsentation selbst ergab. Ihre Verknüpfung bleibt ein relevantes Problem politischen Denkens, der liberalen wie der postfundamentalen Theorien der Demokratie.¹⁹ In Hinsicht der *axiologischen* Polarität nimmt die Figur des *Handlungsraums* die positiven und negativen

18 Letztlich geht damit einher, selbst die Politik der Abschottung der EU im Mittelmeer noch als *unsere* Handlung aufzufassen, als Ausdruck unseres Willens, und so unserer Verantwortung anheimzustellen. Dies zielt zunächst auf eine Perspektivenverschiebung, in der systemische Output zurückgebunden wird an den Input und die Träger der Entscheidung, also jene, von denen *alle Macht ausgeht*. Die Auslagerung auf Repräsentanten kann diese Bindung in der Logik der Demokratie nur vermitteln, aber nicht aufheben.

19 Ein Weg bietet sich hier mit dem *gegen-demokratischen* Modell Rosanvillons (2008), das zwar verschiedenen Aspekte *negativer Souveränität* aufnimmt, sich aber eher als Korrektiv repräsentativer Defizite geriert. Auch wenn diese Arbeit der politischen Tätigkeit durchaus Relevanz zuspricht, finden die positiven Formen der Beteiligung wenig Berücksichtigung. Spätere Arbeiten Rosanvillons [DL] entfalten ebenso Mischkonzeptionen, die eher eine Bereitschaft zur ihrer Aufnahme in gewissen Bereichen erkennen lassen.

Aspekte beider Pole auf: Einerseits wird die Aktivität der *Gründung* mit der Ordnung des *Regimes* verbunden, also die Setzung mit dem Gesetz/ten. Die *Konstitution* wird zu einem Ausdruck politischen Willens, deren Bindung sich durch ihren Ursprung in der Mitbestimmung ausweist und sich zugleich durch die Anzeige ihrer eigenen Offenheit politischer Gestaltung aussetzt. Die *Innerlichkeit* der *Gründung* und die *Äußerlichkeit* der *Ordnung* bestehen demnach zeitgleich zusammen und verweisen produktiv aufeinander. Andererseits erlaubt diese Figur den Ausgleich der defizitären Extreme, zu denen die Pole tendierten: Neigte die *Ordnung* zur Hermetik, Hypostase und Entpolitisierung, so zeigte sich in der *Gründung* eine Ohnmacht, eine Auflösung und reine Negativität. Beide Defizite werden in der *kollektiven Autonomie* eines *kommunalen Handlungsraums* zusammen *aufgehoben*, da diese ebenso die *Ordnung* an ihren politischen Ursprung bindet wie sie die *Gründung* auf ein konkretes Projekt bezieht. Letztlich werden hier, neben anderen, Vorschläge Barbers und Nancys verknüpft. Beide Autoren verbindet die Rezeption eines *kommunalen* Kontextes, der, gleichwohl differenziert, den Formen *kollektiver Autonomie* eine *Stätte* bietet. Auch wenn diese beiden Ansätze ebenso wenig wie die anderen hier vorgestellten Theorien vollständig überzeugen konnten, tritt mit dem Horizont der *kollektivieren Autonomie* ein Anknüpfungspunkt zukünftiger Theorien der Demokratie hervor, der es vermag, der offenen und unendlichen Aufgabe der Bestimmung des *demokratischen Sinns* Gewicht und Bedeutung zu verleihen. Die Ausgestaltung politischer Ordnungen der Demokratie, die als *Sinn-* und *Handlungsräume* erfahrbar sind, bleibt indes eine Herausforderung anderer Arbeiten.