

3. Die Defizite moderner Demokratietheorien

Das Verhältnis zwischen Poststrukturalismus und Demokratietheorie kann nicht anders als schwierig bezeichnet werden. In den 1960er und 1970er Jahren lag das Thema „Demokratie“ gar nicht erst im Blickfeld der Poststrukturalist_innen der „ersten Generation“. Bei Derrida war zu diesem Zeitpunkt noch nicht einmal ein politischer Bezug offenbar. Es ist wenig verwunderlich, dass es in Folge Kritiker_innen waren, die – oftmals besorgt – die Folgerungen der Poststrukturalist_innen auf Politik und Demokratie übertrugen. Deren Überlegungen mündeten in Kritiken, die aufzeigen sollten, dass der Poststrukturalismus nicht nur für das politische Denken, sondern auch für die Begründung und Konzipierung der Demokratie problematisch ist. Die poststrukturalistischen Denker_innen blieben davon nicht unbeeinflusst.²¹⁹ Es ist davon auszugehen, dass die Strömung des Poststrukturalismus auch aufgrund der Kritiken das Stadium verließ, in dem sie sich mehr mit philosophischen und weniger mit praktischen Fragen beschäftigte. Ab Mitte der 1980er Jahren griffen Poststrukturalist_innen vermehrt die an sie gestellten Kritiken auf und fingen an, ethische Fragen und die Demokratie selbst zu problematisieren.²²⁰ Derrida kam zunächst durch Themenstellungen, die von ihm für Vorträge erbeten wurden, zu Fragen welche die Demokratie betreffen.²²¹ Erst später, Mitte der 1990er, positionierte sich Derrida zur Demokratie mit verschiedenen Veröffentlichungen (vgl. Derrida 1992a, 2002a, 2003a, 2004a). In die 1980er und 1990er fällt auch die Phase, in der jüngere Denker_innen als eine Art „zweite Generation“ sich den post-

219 Vgl. für Derridas Reaktionen auf seine Kritiker_innen die Zusammenfassung von Hitz 2005: 9-13.

220 Vgl. Kapitel 1.5 für eine ausführlichere Darstellung, welche Poststrukturalist_innen sich mit der Demokratie auseinandersetzen.

221 Derrida widmete sich erstmals 1976 in einem Vortrag den Gründungsmythen der Demokratie (vgl. Derrida/Kittler 2000). Auch die Monografien „Gesetzeskraft“ (ursprünglich 1990 erschienen) und „Marx’ Gespenster“ (ursprünglich 1993 erschienen) entstanden aus Vorträgen zu vorgegebenen Fragen oder Themenstellungen.

strukturalistischen Gedanken zuwandten und sich mit den politischen Implikationen der poststrukturalistischen Theorien beschäftigten. Von ihnen wurde das Thema Demokratie behandelt und eigene Ideen zur Demokratie entworfen. Butler bezeichnet sich schon in ihren ersten Werken als radikale Demokratin und hält demokratische Werte auch in ihren folgenden Schriften hoch. Laclau und Mouffe konzipierten ihre 1985 erschienene Hegemonietheorie von Beginn an gemeinsam mit einer Demokratietheorie. Die Beschäftigung mit der Demokratie verhinderte allerdings nicht, dass die Vorwürfe und Kritiken verstummten. Nicht nur die Kritik an Derrida wurde weiter geäußert, sondern auch Butler, Laclau und Mouffe bekamen Gegenwind von Kritiker_innen, die ihrerseits aus verschiedensten Lagern – marxistischen, liberalen, konservativen oder feministischen – stammten. Auch Butler, Laclau und Mouffe lösten ähnlich wie Derrida mit ihren Hauptwerken Diskussionen aus, die sich unter anderem um die Frage drehten, ob mit den poststrukturalistischen Thesen Demokratie überhaupt gedacht werden kann.

Mit der Entwicklung eigener Demokratiekonzeptionen ging eine kritische Auseinandersetzung mit den bisherigen Demokratietheorien einher. Dieser Entwicklungsschritt der Poststrukturalist_innen hat das schwierige Verhältnis zur Demokratietheorie weiter belastet: Auch wenn sich Derrida, Butler, Laclau und Mouffe zur Demokratie bekennen, stellen sie die gängigen Demokratientheorien nicht zufrieden. Sie beklagen, dass die realen Umsetzungen der liberalen Demokratien dem Ideal nicht nahe kommen (vgl. Derrida 2004a: 112, 114-123; Mouffe in Angus o.J.: 17). Sie sehen mehrere schwerwiegende Probleme, die es zu lösen gilt. In ihren politischen Theorien thematisieren sie daher grundlegende Kritiken an den bisherigen Demokratietheorien, insbesondere an der liberalen Demokratie in ihren verschiedenen Versionen. Die Abgrenzung von den bisherigen Theorien wird dadurch bestärkt, dass sich Butler, Laclau und Mouffe selbst als „radikale Demokrat_innen“ bezeichnen. Diese Einordnung hat sich als Begriff für jene Ideen zur Demokratie durchgesetzt, welche Grundlosigkeit und Unbestimmtheit als notwendige Voraussetzung der Demokratie ansehen und daher die Selbstkonstituierung und das Politische ins Zentrum der demokratischen Prozesse stellen (vgl. Kapitel 1). „Radikale Demokratie“ ist jedoch auch ein Kampfbegriff: Er impliziert eine auf die Spitze getriebene Weiterführung von demokratischen Grundideen. Gleichzeitig werden die bisherigen Demokratietheorien mit dieser Begrifflichkeit in die Ecke der zu moderaten, verwässerten, kompromissbereiten und/oder pragmatischen Theorien gestellt.

Beide Seiten üben an ihrem Gegenüber Grundlagenkritik: Die Verteidiger_innen bisheriger politischer und demokratischer Theorien werfen dem Poststrukturalismus Antihumanismus, Apolitik, Relativismus oder Demokratieferne vor (vgl. Kapitel 1 und 2.4). Die Poststrukturalist_innen argumentieren, die bisherigen Theorien bauten auf brüchigen und falschen Grundlagen auf, die es zu dekonstruieren gelte. „Trägt jedoch ein Demokrat nicht eine Verantwortung, die darin besteht, daß er die Axiome und Grundlagen der Demokratie (be)denken muß?“ (Derrida

1992a: 88) Bei dem gegenseitigen Schlagabtausch passiert es nicht selten, dass ein vereinfachtes, verallgemeinerndes und manchmal auch verzerrtes Bild von der Gegenseite gezeichnet wird, ohne die Unterschiede innerhalb des anderen Lagers zu differenzieren. Dies wäre aber dringend geboten: Wie schon Kapitel 1.4 deutlich machte, ist der Poststrukturalismus alles andere als eine eindeutige Kategorie. Obwohl für diese Arbeit gemeinsame Grundthesen der Poststrukturalist_innen festgelegt wurden, zeigte sich bei der näheren Behandlung von Derrida, Butler, Laclau und Mouffe, dass sie viele Unterschiede trennen. Was für diese einzelne philosophische Strömung gilt, trifft in noch viel größerem Maße auf die „bisherigen“ Demokratietheorien zu. Demokratietheorien weisen eine enorme Vielfalt an Konzeptionen, Ideen und Gesellschaftsbildern auf. Auch bei den von Derrida, Butler, Laclau und Mouffe kritisierten Demokratietheorien findet sich eine große Diversität an unterschiedlichsten Denkansätzen wieder, die von den schon sehr heterogenen liberalen Theorien über kommunitarische, pragmatische bis hin zu feministischen Theorien reichen. Es wird in den folgenden Kapiteln auffallen, dass die Poststrukturalist_innen bei ihren Kritiken ihrerseits nicht immer ausreichend differenzieren. Bei der Gewichtung ihrer Kritiken ist es daher geboten immer im Blick zu behalten, welche der vielen Demokratietheorien sie besprechen, wie sie diese zusammenfassen und dass die Bilder verschiedener Demokratietheorien mitunter vereinfacht oder ins Extrem getrieben sind.

Diese Arbeit wird diese vereinfachenden Bilder immer wieder aufgreifen müssen, wenn in den folgenden Kapiteln die Kritiken von Derrida, Butler, Laclau und Mouffe diskutiert werden. In diesem Kapitel werden nämlich nicht die Originale der jeweiligen Demokratietheorien rezipiert, sondern es wird die jeweilige Interpretation der Poststrukturalist_innen wiedergegeben. Nur so kann ihre Argumentation deutlich gemacht werden. Um dieser Problematik Rechnung zu tragen, wird Kapitel 3.1 einen genaueren Überblick darüber geben, von welchen spezifischen Theorien sich Derrida, Butler, Laclau und Mouffe abgrenzen und was unter „bisherigen“ oder „liberalen“ Demokratietheorien verstanden wird. Dabei wird deutlich werden, wieso sich die Poststrukturalist_innen mit ihren eigenen Begrifflichkeiten und Thesen nicht bereits bestehenden Demokratietheorien anschließen können. Nach dieser kurzen Übersicht über die Positionen der einzelnen Poststrukturalist_innen wird ab Kapitel 3.2 die Kritik von Derrida, Butler, Laclau und Mouffe an den liberalen Demokratietheorien anhand verschiedener Themengebiete und Kernbegriffe (der demokratische Gründungsakt, Identität, Subjekt, das Politische, Macht, Repräsentation, Staatsbürgerschaft und Liberalismus) zusammengeführt.²²²

222 Ebenfalls geben Celikates 2010; Christman 2002: 199-212; Puller 2009; Schulz 2012: 103ff. und Simon 2008: 145ff. einen Überblick über die poststrukturalistischen Kritiken an bisherigen Demokratietheorien.

3.1 DERRIDAS, BUTLERS, LACLAUS UND MOUFFES KRITIKEN AN DEMOKRATIETHEORIEN

Die meisten Kritikpunkte von Derrida, Butler, Laclau und Mouffe ähneln sich im Kern. Es ist daher sinnvoll, sie nicht einzeln zu behandeln, sondern sie thematisch zusammenzuführen. Allerdings unterscheidet sich bei diesen Denker_innen, auf welche Themen sie ihren Fokus legen und mit welcher Ausführlichkeit sie diese behandeln. Um darüber einen Überblick zu bekommen, werden in diesem Kapitel kurz die jeweiligen Kritikpunkte an bisherigen Demokratietheorien zusammengefasst. Darüber hinaus wird erläutert, von welchen Demokratietheorien sich Derrida, Butler, Laclau und Mouffe im Speziellen abgrenzen.

Mouffe sticht mit ihrer expliziten Aufarbeitung der Schwächen verschiedener Demokratietheorien heraus, denn sie setzt als einzige in ihrem Werk den Schwerpunkt auf das Thema der Demokratie. Ihre Kritiken werden daher im Folgenden den meisten Raum einnehmen und im Zentrum stehen. Für Mouffe bildet vor allem die liberale Demokratie die Kontrastfolie, um die Stärken der von ihr entwickelten agonalen, radikalen Demokratie aufzuzeigen, sie kritisiert aber ebenso konservatives, kommunitarisches oder linkes demokratisches Denken.²²³

Mouffe leitet ihre Kritik ein, indem sie bei den westlichen Demokratien eine Krise diagnostiziert. Die Krisenerscheinungen wurden insbesondere nach dem Zerfall der Sowjetunion sichtbar. Anstatt dass sich – wie im Westen erwartet – ein Siegeszug und weltumspannender Universalismus der demokratischen Regierungsform, von Menschenrechten und Vernunft einstellte, brachen in den früheren sozialistischen Ländern ethnische und religiöse Konflikte aus. Doch auch der Westen blieb von vielfältigen Problemen nicht verschont, denn Politik- und Politikerverdrossenheit nahmen gleichermaßen zu wie die Wahlerfolge, die extrem rechte Parteien in den 1990ern errangen. Mouffes Schlussfolgerung ist, dass sich die westlichen Demokratien vor 1989 als bessere Alternative zu dem „Anderen“ – Kommunismus und Totalitarismus – darstellten und Probleme mit dem Verweis auf den großen Konflikt in den Hintergrund drängen konnten. Seit dem Verlust dieses Anderen steht die Identität der westlichen Demokratie infrage und muss sich auf andere Weise legitimieren.²²⁴

223 Vgl. zu ihren Kritiken an der liberalen Demokratie: Mouffe 1992b, 1993a, 1993b, 1993c, 1994, 1995a, 1999c, 2000a, 2000b, 2003, 2005a. Vgl. zur Kritik an Konservativen Mouffe 2003: 82. Vgl. zur Kritik am Kommunitarismus Mouffe 1988c 1992b: 226f.; 1993a: 23-40, 61; 1995c: 99f. Vgl. zur Kritik am linken Denken Mouffe 1993a: 90-101; Mouffe 2005a: 35-63; Mouffe/Marchart 2005.

224 Die Auswirkungen der realsozialistischen Staaten auf die liberale Demokratie können auch gegenteilig interpretiert werden. Richard Saage etwa konstatiert für die Zeit vor

Für Mouffe sind diese Krisenerscheinungen keine Phänomene, die aus äußeren und unvorhergesehenen Problemen erwachsen sind. Vielmehr sieht sie die Krisen als hausgemacht durch die theoretische Konzeption der Demokratie, vor allem jene der liberalen Demokratie. Die liberale Demokratie ist allerdings ein Überbegriff, der höchst unterschiedliche, sich mitunter widersprechende Positionen vereint: „Finally, there are a series of philosophical discourses concerning the idea of man, the criteria of rationality, the nature of morality, and so on; they are sometimes referred to as ‚the philosophy of liberalism‘ but are extremely heterogeneous and include positions as different as Kantianism and utilitarianism.“ (Mouffe 1993a: 42, vgl. Mouffe 2005a: 10)

Um ihre Kritik zu präzisieren, teilt Mouffe den Liberalismus in zwei Strömungen auf:²²⁵ Zum einen in den „traditionellen Liberalismus“ (den sie an manchen Stellen auch als ökonomisches oder aggregatives Modell abhandelt), bei welchem sie sich hauptsächlich auf Joseph Schumpeter und Anthony Downs bezieht, und zum anderen in die „deliberative Demokratie“, deren Hauptvertreter_innen für Mouffe John Rawls, Joshua Cohen, Charles Larmore, Jürgen Habermas und Seyla Benhabib bilden.²²⁶ Für das traditionelle liberale Modell stellt Mouffe folgende Definition auf:

„Nun behauptet aber der Liberalismus, daß das allgemeine Interesse aus dem freien Spiel der Privatinteressen resultiert, und begreift die Politik als Kompromißbildung zwischen verschiedenen konkurrierenden Interessen einer Gesellschaft. Die Individuen werden als rational Handelnde dargestellt, die, von der Maximierung ihrer eigenen Interessen angetrieben, in der politischen Sphäre grundsätzlich instrumentell und zweckmäßig agieren. Es ist die auf den politischen Bereich angewandte Idee des Marktes: Die Interessen sind bereits definiert, unab-

dem Zusammenbruch der Sowjetunion eine defensive und pessimistische Phase für die liberale Demokratie, da sich weltweit gesehen die Demokratie kaum durchgesetzt hatte und noch nicht entschieden war, ob sie in der Praxis wirklich das langlebigere System darstellt. Erst der Triumph, dass die realsozialistischen Staaten gescheitert waren und sich die westlichen Demokratien behauptet hatten, brachte der liberalen Demokratie einen (zumindest zeitweisen) Legitimationsschub (vgl. Saage 1998: 22f.).

225 Auch wenn diese Zweiteilung eine Verkürzung darstellt, so ist sie nicht unüblich. Habermas etwa unterscheidet zwischen liberalen, deliberativen und republikanischen Modellen (vgl. Habermas 1992: 11; siehe die Dreiteilung auch bei Schultze 2002: 125). Was der Zweiteilung allerdings entgeht, sind vor allem die Thesen der partizipatorischen Demokratietheorie, auf welche Mouffes Kritik oftmals nicht zutrifft.

226 Die Unterschiede und Gemeinsamkeiten beider Theorien stellt Mouffe in Mouffe 2000b: 3f. dar. Im Folgenden werden eher die Gemeinsamkeiten berücksichtigt, gegen welche sich Mouffes Kritik richtet.

hängig von ihrer Artikulation durch die Politik, und entscheidend zur Herstellung des Konsenses zwischen den einander gegenüberstehenden Parteien sind nur noch die Verteilungs- und Zuweisungsprozesse.“ (Mouffe 1993c: 469, vgl. Mouffe 1995b: 262; Mouffe 2000b: 1f.; Mouffe 2001a: 16)²²⁷

Demgegenüber steht die deliberative Demokratie als das „Nachfolgemodell“, das eine Alternative zur traditionellen liberalen Demokratie bieten will:

„Andere Liberale, die sich gegen ein derartiges Modell wenden und eine Verbindung zwischen Politik und Moral herstellen wollen, glauben an die Möglichkeit eines universalen rationalen Konsenses durch die freie Diskussion.“²²⁸ Sie stellen sich vor, daß – indem die entzweierenden Fragen in die private Sphäre verwiesen werden – eine rationale Einigung über die Prinzipien genügen müßte, um den in den modernen Gesellschaften existierenden Pluralismus zu verwalten. In dieser rationalistischen Perspektive wird alles Leidenschaftliche und Antagonistische – also möglicherweise zu Gewalt Führende – als archaisch und irrational angesehen, als Überbleibsel einer überholten Epoche, in welcher der Handel seine mildernde Wirkung noch nicht als Vorherrschaft der Interessen über die Leidenschaften entfaltet hatte.“ (Mouffe 1993c: 469, vgl. Mouffe 1999c: 746; Mouffe 2000b: 2ff.)²²⁹

- 227 Mouffe bewegt sich mit dieser Definition im Rahmen der gängigen Forschung, die Schumpeter und Downs ähnlich zusammenfasst (vgl. Schultze 2002: 125). Sie übersieht allerdings, dass ein Hauptargument von Schumpeters Demokratietheorie lautet, die Annahme vernünftiger und autonomer Individuen fallen zu lassen (vgl. Schmidt 2000: 203). Da das rationale Individuum jedoch allgemein als Kennzeichen liberaler Vorstellungen gilt (vgl. Shell 1987: 42; Vorländer 2010: 162), kann diese falsche Verallgemeinerung hier vernachlässigt werden.
- 228 Mouffes Zusammenfassung eines universalen Konsens trifft allerdings nur auf den jungen Rawls zu. Der ältere Rawls stimmt Mouffe zu, dass „ein wirklich politischer Liberalismus keine umfassende, in sich geschlossene Theorie verträgt“ (Reese-Schäfer/Mönter 2013: 197), und dass die Möglichkeit besteht, „dass am Ende einer fairen, vernünftigen und abgewogenen Diskussion kein Konsens, sondern ein Dissens stehen wird“ (ebd.: 198). Da jedoch der junge Rawls nach wie vor die liberale Demokratietheorie entscheidend prägt, wird auf Mouffes fehlende Würdigung des älteren Rawls nicht weiter Bezug genommen.
- 229 Diese Zusammenfassung der deliberativen Demokratie ist zwar im Kern richtig (vgl. Landwehr 2012: 355), beinhaltet aber aufgrund der Kritik einige Überspitzungen, denen wohl nicht alle deliberativen Theoretiker_innen zustimmen werden. So wird nicht per se jede „entzweierende“ Frage ins Private verschoben, um nur über die Prinzipien einen Konsens zu erreichen. Letzteres kann zwar eine Lösung sein, um bei den langwierigen deliberativen Prozessen Zeit zu sparen. Wünschenswert ist aber, dass auch für politische Entscheidungen jenseits von grundlegenden Prinzipien deliberative

Für Mouffe sind allerdings nicht die Unterschiede der beiden liberalen Modelle entscheidend, sondern deren Gemeinsamkeiten. Beide Modelle teilen Grundannahmen, die für Mouffe kritikwürdig sind. Erstens bauen beide Modelle darauf auf, dass in der Demokratie ein Grundkonsens existiert, wenn auch die Ausgestaltung des Konsenses unterschiedlich ist. Das traditionelle liberale Denken will die Individuen von den Vorteilen der demokratischen Prozedur überzeugen, im deliberativen Modell werden gemeinsame Werte mithilfe rationaler Einsichten herausgearbeitet. Zweitens verharren die Modelle in einem Essentialismus, da beide Theorien auf dem Individuum mit einer bereits vorliegenden Identität aufbauen und den Prozess der Identifizierung aussparen.

„In beiden Fällen [der traditionelle als auch der deliberative Liberalismus, Anm.d.Verf.] ist nämlich all das ausgeschaltet, was bei der Bildung von kollektiven Identitäten mit der Rolle der Leidenschaften, mit dem Begehren, mit dem Unbewußten und allgemeiner mit Kultur zu tun hat. Die Individuen werden von den Gesellschafts- und Machtbeziehungen, von der Sprache, Kultur und Praxiszusammenhängen, die das Handeln erst möglich machen, losgelöst. In solchen Auffassungen wird also gerade die Frage ausgeschlossen, welche Existenzbedingungen für demokratische Formen von Identitäten und Praktiken notwendig sind, um solche Identitäten bilden zu können.“ (Mouffe 2001a: 17)²³⁰

Diskussionen in Gang gebracht werden, um eine Meinungsbildung der Bürger_innen zu erreichen und politische Entscheidungen zu erlangen (vgl. Demirović 2004: 8). Auch die Begriffe „Handel“ und „Interessen“ sind unpassend für die deliberative Demokratie, welche gerade nicht wie die ökonomische Demokratietheorie auf eine Kompromissbildung der prinzipiell eigennützigen Interessen abzielt. In der deliberativen Diskussion soll durch die rationale und öffentliche Argumentationsweise (welche Eigennutz als Argument nicht anerkennen würde) ein Denken weg vom reinen Eigeninteresse gefördert werden und ein Konsens statt einem Kompromiss erreicht werden (vgl. Hansen/Rostbøll 2012: 506).

- 230 Hier muss differenziert werden, dass die deliberative Demokratie von Habermas zwar auf einem prinzipiell rationalen Subjekt aufbaut, aber bei dessen Meinungen und Interessen nicht von einer festen Identität ausgegangen wird. Es ist das Ziel der Deliberation bei der Entwicklung von Positionen und Argumenten zu helfen und dadurch die Subjekte hin zu demokratischen Staatsbürger_innen weiter zu entwickeln (vgl. Hansen/Rostbøll 2012: 506f.; Landwehr 2012: 363). Auch Schumpeter geht von höchst wankelmütigen und beeinflussbaren Individuen aus. An Mouffes Kritik darf weiterhin nicht übersehen werden, dass sie in Bezug auf die Identitätsbildung nicht auf partizipatorische und in Bezug auf den Einfluss der Kultur nicht auf kommunitarische Theorien zutrifft.

Drittens verkennen für Mouffe beide Modelle das Politische, verstehen die eigentlichen politischen Vorgänge nicht und können nicht mit deren Folgen umgehen. Weder mache sich das liberale Denken klar, dass Bedeutungsgebung durch Abgrenzung erreicht wird und Ausschlüsse gebildet werden müssen, die sich zu Antagonismen entwickeln können. Noch werde beachtet, dass politische Entscheidungen nicht rational abgeleitet werden können, sondern immer auf der Basis von Grundlosigkeit getroffen werden müssen. Auch wenn sich Mouffe von beiden Modellen abgrenzt, so stehen bei ihr vor allem die Theorien von Rawls und Habermas im Fokus. Dies ist grundsätzlich zu kritisieren, da sie nicht die einzige liberale Position darstellen, aber sie sind von den aktuellen liberalen Theorien die einflussreichsten. Diese werden daher in den folgenden Kapiteln als „liberale Position“ herangezogen.

Bei Laclau spielt die Auseinandersetzung mit anderen Demokratietheorien nur eine marginale Rolle für seine Überlegungen. Vor allem in seinen ersten Werken beschäftigt sich Laclau hauptsächlich mit marxistischen und sozialistischen Theorien.²³¹ Er wendet sich erst später Begrifflichkeiten zu, die auch für die liberale Theorie zentral sind, bestimmt die liberale Theorie jedoch nicht genauer. So erarbeitet er die in der liberalen Demokratie verwendeten Begriffe der Macht, des Subjekts, der Identität und der Repräsentation. Er grenzt seine Auffassungen dieser Begriffe aber nur selten explizit von der bisherigen liberalen Verwendung ab, wenngleich entscheidende Unterschiede vorliegen. Stattdessen setzt er sich mit dem Pragmatisten²³² Richard Rorty auseinander, der zwar gleichermaßen wie Laclau eine antiessentialistische Grundeinstellung pflegt, aber sich allein aus pragmatischen Gründen für die liberale Demokratie entscheidet. Laclau wirft Rorty vor, unhinterfragt bestimmtes liberales Gedankengut in seine Theorie zu integrieren, das für die Demokratie eher schädlich denn nützlich sei.

Im Gegensatz zu anderen poststrukturalistischen Theorien wurde Butlers Werk kaum als direkter Angriff gegen die Demokratie empfunden. Die Gründe mögen darin liegen, dass Butler sich zum einen immer wieder als radikale Demokratin bezeichnet und dass zum anderen ein entscheidender Fokus ihres Werks auf der Emanzipation und Politisierung von marginalisierten und ausgeschlossenen Grup-

231 Vgl. Laclau 1982, 1988b, 1990a; Laclau und Mouffe 2000.

232 Richard Rorty, einer der Vertreter des amerikanischen Pragmatismus, ist ähnlich wie die Poststrukturalist_innen davon überzeugt, dass die „zentralen Überzeugungen und Bedürfnisse kontingent sind“ und sich nicht „auf eine Instanz jenseits des raumzeitlichen Bereiches“ zurückführen lassen (vgl. Rorty 1989: 14). Doch es bedürfe nicht der letztgültigen Begründungen, um dennoch politische Positionen zu vertreten, denn diese können auch nach bestimmten Zwecken ausgewählt werden. Rorty spricht sich als Norm dafür aus, Grausamkeit und Leid zu verringern. Er votiert für die liberale Demokratie, weil diese Überzeugung dem Zwang vorzieht und sich der Freiheit der Menschen verpflichtet fühlt.

pen liegt – ein Thema, das oftmals mit demokratischen Forderungen wie Gleichheit und Beteiligung verbunden wird. Nichtsdestotrotz sind auch ihrem Werk Kritiken an Schwachstellen von Demokratietheorien zu finden. Butler ist vor allem dafür bekannt, die bisherige feministische Politik zu kritisieren: Zum einen deren aktteurs- und machtzentrierte Politikbegriffe, zum anderen die Identität der „Frauen“. „Gender Trouble“ (1990) brachte die Frage auf, wie eine Politik ohne Identität(en) und ohne den klassischen Subjekt- und Handlungsbegriff gedacht werden soll. Diese Frage berührt nicht nur die feministischen Strategien, sondern auch die liberale Demokratie, wie Mouffe sie definiert. Aus Butlers Analyse der feministischen Kämpfe können ihre Kritikpunkte an der liberalen Demokratie abgeleitet werden, denn dort zeigt sie die Schwierigkeiten und bisherigen problematischen Grundannahmen von demokratischen Kämpfen auf.

Anders als bei Butler häufen sich bei Derrida die Vorwürfe des Irrationalismus, Relativismus und Antihumanismus. Dies kommt vor allem daher, dass er sich in seinen Schriften vor den 1990ern nicht zur Demokratie positionierte. Dies hatte bei seinen Kritiker_innen den Eindruck hinterlassen, dass Derrida die demokratischen Grundsätze nicht teile. Wie bei Butler wurde seine vermutete Inkompatibilität mit demokratischen Werten eher aus seiner politischen Theorie hergeleitet, als dass er sie selbst geäußert hätte.²³³ So wird seine Problematisierung des Subjekts und von Identität beispielsweise als Abgesang politischer und damit demokratischer Verantwortung gelesen. Derridas direkt geäußerte Kritik an Demokratietheorien bezieht sich wider Erwarten auf andere Punkte: So analysiert er die Gründungsmythen der Demokratie und dekonstruiert das Konzept der Brüderlichkeit. Er teilt die poststrukturalistische Sichtweise, dass die „gängigen Begriffe, die zur Definition von Demokratie dienen, nicht ausreichend sind“ (Derrida 2014: 72).

3.2 AUSSCHLÜSSE IM GRÜNDUNGSAKT DER DEMOKRATIE

Die poststrukturalistische Kritik setzt beim Modus des demokratischen Gründungsaktes ein. Die liberalen Demokratietheorien unternehmen vielfältige Versuche, um die Demokratie möglichst universell zu fundieren. Eine rationale und logische Begründung ist für sie nicht nur notwendig, um Demokratie an sich zu legitimieren, sondern auch, um jene Grundregeln festzulegen, die einen demokratischen Staat

233 Eine Ausnahme bildet ein Interview mit Jean-Luc Nancy. Dort betont Derrida, dass eine Verschiebung des Subjektbegriffs „die ethischen, rechtlichen und politischen Grundlagen der Demokratie und aller Diskurse, die man dem Nationalsozialismus in all seinen Formen [...] entgegenhalten kann, zerbrechlichen erscheinen lassen oder an deren ontologische Zerbrechlichkeit erinnern“ (Derrida 1998b: 278) würde.

ermöglichen. Hierbei muss die liberale Demokratie das Dilemma überwinden, dass sie zwar einerseits ihren Bürger_innen maximale Freiheiten bieten will, wie diese ihr Leben gestalten können, aber dennoch gewisse gemeinsame Regeln für die friedliche Organisation des gesellschaftlichen Zusammenlebens braucht. Der Staat soll möglichst neutral bleiben, damit er den gesellschaftlichen Pluralismus nur geringfügig einschränkt (vgl. Mouffe 1993b: 197f.; Mouffe 2008: 38). Exemplarisch werden im Folgenden John Rawls' Theorie der Gerechtigkeit und Jürgen Habermas' deliberative Demokratie als Basis für die poststrukturalistische Kritik dienen. Da Mouffe als einzige explizit ihre Interpretation beider Denker zusammenfasste, wird ihre Rezeption an den Anfang gestellt und durch die Kritikpunkte von Laclau, Butler und Derrida ergänzt.

Für Mouffe haben sowohl Rawls als auch Habermas das Ziel, die liberale Tradition mit der Betonung auf Freiheitsrechten und der Gleichheit aller Menschen mit der demokratischen Tradition der Souveränität und Partizipation in Einklang zu bringen. „Their central claim is that it is possible, thanks to adequate procedures of deliberation, to reach forms of agreement that would satisfy both rationality (understood as defence of liberal rights) and democratic legitimacy (as represented by popular sovereignty).“ (Mouffe 2000b: 3) Durch die passende Konzeption der Demokratie soll erreicht werden, dass der Wille der Gemeinschaft die Rechte der Individuen nicht in Gefahr bringt und dennoch Beteiligung und Gemeinschaftsgefühl gefördert werden.²³⁴

Dieser Schritt soll ermöglicht werden, indem die Individuen von einem rationalen Konsens überzeugt werden. Der Konsens dient gleichermaßen ihrem eigenen Wohl sowie dem der anderen Mitglieder der Gemeinschaft. Er bildet die normative Basis, durch welche eine gemeinsame Politik möglich wird, auch wenn jede_r einzelne eigenen Werten und Lebenseinstellungen folgt. Laut Habermas und Rawls kann solch eine Übereinstimmung nur in einer hypothetischen Situation gefunden werden, in der die Individuen nicht ihre egoistischen Interessen mittels Macht durchsetzen, sondern gezwungen sind eine rationale beste Lösung für alle zu finden. „Both Habermas and Rawls believe, that we can find in the institutions of liberal democracy the idealized content of practical rationality.“ (Mouffe 2000b: 4) Rawls versucht die von Eigeninteressen und Leidenschaften unbeeinflusste Rationalität durch den „Schleier des Nichtwissens“ zu konstruieren, wohingegen

234 Mouffe schließt sich dieser Absicht an und bestätigt die Kritik von Rawls und Habermas an den aggregativen Modellen. Demokratie basiert bei Schumpeter und Downs auf keinerlei normativen Werten, sondern stellt nur Verfahren zur Verfügung, um entgegengesetzte Interessen zu vermitteln. Beide betonen die liberalen Freiheitsrechte und reduzieren den demokratischen Prozess auf eine „Elitenauswahl“ (Schumpeter) und die Verfolgung von Privatinteressen (Downs) mit eher geringen Partizipationsmöglichkeiten (vgl. Mouffe 2000b: 2).

Habermas dafür die machtfreie „ideale Sprechsituation“ als Vorbild setzt. Durch Rationalität bekommen die gemeinsamen demokratischen Regeln einen neutralen Grund, auf den sich alle einigen können. „Provided that the procedures of the deliberation secure impartiality, equality, openness and lack of coercion, they will guide the deliberation towards generalizable interests, which can be agreed upon by all participants thereby producing legitimate outcomes.“ (ebd.: 6)

Mouffe und Butler kritisieren, dass der scheinbar unumstrittene Grund keinesfalls einer ist, der alle einschließt, sondern, wie jede Identität, der Abgrenzung bedarf. „It requires an understanding that every consensus is, by necessity, based on acts of exclusion and that there can never be a fully inclusive ‚rational‘ consensus.“ (Mouffe 1993a: 141, vgl. Butler 2000b: 19) In Rawls' und Habermas' Theorien wird das Irrationale ausgeschlossen: Ihr Menschenbild umfasst nur Individuen mit der Kapazität und dem Willen zur Rationalität, alle anderen werden aus dem Originalzustand und der idealen Sprechsituation verbannt (vgl. Butler 2000b: 15).²³⁵ Entgegen ihrer Absicht, die menschliche Natur nicht festzulegen, haben Habermas und Rawls für Mouffe und Butler eine implizite politische Entscheidung getroffen, einen Machtakt durchgeführt und ein Menschenbild entworfen. Beide stellen es jedoch so dar, als ließen sich Macht und Politik durch Rationalität aus dem Gründungsakt der Demokratie entfernen. Für Mouffe ist dies eine geschickte Strategie, um politische Akte durch die scheinbar neutrale Rationalität zu tarnen und die eigenen Theorien zu immunisieren.

„But who decides what is and what is not ‚reasonable‘? In politics the very distinction between ‚reasonable‘ and ‚unreasonable‘ is already the drawing of a frontier; it has a political character and is always the expression of a given hegemony. What is at a given moment deemed ‚rational‘ or ‚reasonable‘ in a community is what corresponds to the dominant language games and the ‚common sense‘ they construe. It is the result of a process of ‚sedimentation‘ of an ensemble of discourses and practices whose political character has been elided.“ (Mouffe 1993a: 142f., vgl. Mouffe 2008: 40; vgl. Derridas Kritik an der Frankfurter Schule in Derrida 1992a: 42; Derrida 2002a: 78)

Rawls und Habermas bedienen sich der in den westlichen Demokratien fest verankerten Hegemonie der Vernunft: Leidenschaftslose, unparteiische und streng logische Schlüsse können die eine beste Lösung zu Tage fördern, so ihr Credo. Für Mouffe existiert solch eine rational abgeleitete, beste Lösung jedoch nicht, denn Macht ist gerade vonnöten, um in unentscheidbaren Fragen eine Entscheidung zu treffen. Das liberale Argument der Vernunft stellt für Mouffe den Machtakt dar, bestimmte Aussagen als wahrer und logischer anzuerkennen und damit eine politische Entscheidung zu legitimieren. Um dies zu erreichen, wird alles sogenannte Irratio-

235 Diese Kritik übt auch Foucault an der Aufklärung (vgl. McNay 1998: 219).

nale aus dem Diskurs getilgt, indem es als nicht relevant oder als nicht legitim eingeordnet wird (vgl. Mouffe 2008: 21). Quasi nebenbei wird der „Platz des Gegners“ zum Verschwinden gebracht, „womit jede legitime Opposition aus der demokratischen Öffentlichkeit verbannt wird“ (ebd.: 30). Doch damit setzt, anders als es Rawls und Habermas vermuten, keine Befriedung innerhalb der Gesellschaft ein. Vielmehr werden die Irrationalen der Stimme enthoben, weswegen ihnen nur übrig bleibt, ihre Bedürfnisse in anderen politischen Bereichen und Räumen als jenen durch die liberale Demokratie vorgegebenen auszutragen.²³⁶

„Many liberals follow suit by refusing to assume their political stand and pretending to be speaking from an impartial location. In that way they manage to present their views as the embodiment of ‚rationality‘ and this enables them to exclude their opponents from ‚rational dialogue‘. However, the excluded do not disappear and, once their position has been declared ‚unreasonable‘, the problem of neutrality remains unsolved. From their point of view, the ‚neutral‘ principles of rational dialogue are certainly not so. For them, what is proclaimed as ‚rationality‘ by the liberals is experienced as coercion.“ (Mouffe 1993a: 145, vgl. Mouffe 1994: 321f.; vgl. für Derrida Menke 1994: 280)

Das Argument Mouffes, dass der liberale Konsens als Zwang empfunden werden kann, findet sich in ähnlicher Form bei Laclau. Laclau spitzt die Kritik an dem liberalen Konsensdenken zu, indem er sich nicht mit Habermas oder Rawls auseinandersetzt, sondern sich mit Richard Rorty einem Denker zuwendet, der bereits die antiessentialistischen Grundsätze des Poststrukturalismus teilt, aber dennoch die liberale Demokratie vertritt. Den Kern der liberalen Demokratie stellt für Rorty die gewaltfreie Überzeugung dar: „Eine Gesellschaft ist dann liberal, wenn ihre Ideale durch Überzeugung statt durch Gewalt, durch Reform statt Revolution, durch freie, offene Begegnungen gegenwärtiger sprachlicher und anderer Praktiken mit Vorschlägen für neue Praktiken durchgesetzt werden.“ (Rorty 1989: 109f.) Anders als Habermas und Rawls verzichtet Rorty darauf, zu einem liberalen Konsens durch rationale und metaphysische Begründungen zu gelangen. Er vertritt jedoch ebenso die Vorstellung, dass Entscheidungen durch eine gewaltfreie Auseinandersetzung und durch gegenseitige Überzeugungskraft hergestellt werden können. Doch selbst

236 Mouffe schildert die Problematik dieses Ausschlusses vor allem am Beispiel der extremen Rechten. Diese wird in der heutigen Politik häufig mehr moralisch denn politisch ausgeschlossen, weshalb versäumt wird, sich mit den Gründen ihrer Erfolge ernsthaft auseinander zu setzen (Mouffe 2005c). Zwar beinhalten die habermasschen Regeln für die ideale Sprechsituation für jede_n die Möglichkeit sich zu äußern, auch für weniger geschickt argumentierende Menschen. Doch ein rational geprägter Konsens muss, um den eigenen Ansprüchen zu genügen, früher oder später irrationale Argumente ausschließen.

diese den Antiessentialismus aufgreifende Position hält Laclau für problematisch: „Es ist einfach nicht möglich, Gewalt und Überzeugungskraft einander gegenüberzustellen, da Überzeugung *eine* Form von Zwang ist. [Herv.i.O.]“ (Laclau 2002b: 161) Sobald letzte, rationale Wahrheiten fehlen, beinhalten alle Entscheidungsprozesse ein Element der Gewalt, da eine Entscheidung erstens andere Möglichkeiten der Wahl unterdrückt und sie sich zweitens auf keine sichere Grundlage berufen kann. Sobald jemand überzeugt wird, trägt der Überzeugungsakt dazu bei, die vorige Meinung zum Verstummen zu bringen, was für Laclau ein Akt der Gewalt ist. Selbst Abstimmungsprozesse zwingen die Unterlegenen dazu, die Mehrheitsmeinung zu akzeptieren. Ein gewaltfreier Modus kann mit Rortys Theorie nicht gefunden werden, es ist daher vonnöten, Macht und Gewalt in die demokratische Theorie zu integrieren, anstatt sie zu eliminieren (vgl. ebd.: 162 und Kapitel 3.5).

Laclau nimmt hier allerdings eine unzulässige Personalisierung beziehungsweise eine unzulässige Analogie von der linguistischen Ebene auf die Ebene der Menschen vor. Es wird in seiner Argumentation nicht deutlich, wieso einer Meinung eine Art von Existenzrecht zugesprochen werden sollte, so dass sie nicht „vernichtet“ werden darf. Auch Laclaus Argument der aufgezwungenen Mehrheitsmeinung verliert seine Gültigkeit, wenn davon ausgegangen wird, dass die Mitglieder eines Demos freiwillig Teil der Gemeinschaft sind. Es ist nämlich fraglich, ob von einem Zwang gesprochen werden kann, wenn es darum geht Regeln anzuwenden, deren Geltung aus freien Stücken akzeptiert worden ist. Das Element des Zwangs zeigt sich in der modernen Welt in der Unentrinnbarkeit von Gemeinschaft an sich – das heißt, da die Welt lückenlos in Staaten aufgeteilt ist, bleiben nur zwei Formen der Freiheit: Die Freiheit der Wahl, welcher Gemeinschaft und deren Regeln man sich anschließt, und/oder die Möglichkeit, an der Ausarbeitung der Regeln der gewählten Gemeinschaft teilzunehmen.

Die geforderte Integration der Macht in die demokratische Theorie sehen Laclau und Mouffe in Claude Leforts Definition des zentralen Merkmals der modernen Demokratie (vgl. Kapitel 4.3.2): Demokratie hält den Ort der Macht leer, indem sie akzeptiert, dass jegliche gesellschaftliche Ordnung kontingent ist und nur durch Machtprozesse aufrecht erhalten wird. Sie verschleiert die Machtprozesse nicht, sondern macht sie sichtbar. Der Rückgriff von Rawls und Habermas auf scheinbar neutrale Prinzipien verletzt laut Mouffe diesen Grundsatz. Indem die Liberalen nach einem universalen Prinzip suchen, das jenseits politischer Prozesse von allen anerkannt werden muss, ernennen sie partikulare zu universalen und unhinterfragbaren Regeln. „Solch Suche sollte als das anerkannt werden, was sie wirklich ist: ein weiterer Versuch, Politik von den Effekten des Wertepluralismus abzuschirmen, diesmal durch das Bemühen, ein für allemal die Bedeutung und Hierarchie der zentralen liberal-demokratischen Werte zu fixieren.“ (Mouffe 2008: 96) Mouffe wirft den Liberalen vor, dass sie in die Falle des Totalitären tappen: Demokratie lebt davon, dass ihre Inhalte unbestimmt und stets in den politischen Auseinandersetz-

ungen umkämpft sind. Jede Zementierung mit bestimmten Inhalten, beispielsweise im Namen der Rationalität oder Neutralität, würde der Demokratie und dem Pluralismus schaden. Zwar gebe es universale Ideale wie die Menschenrechte,²³⁷ doch diese entsprächen mehr einem „Horizont“, der niemals erreicht werden könne, aber dennoch stets provisorisch gefüllt werden müsse (vgl. Mouffe 1993b: 200). Für Mouffe ist es entscheidend für die Demokratie, dass ihre Mitglieder sich jederzeit bewusst sind, dass sie nicht im Besitz letzter Wahrheiten sind und dass daher Entscheidungen immer wieder neu verhandelt werden müssen – auch grundlegende Entscheidungen zum Demos selbst.

Die Kritik am habermasschen Konsensdenken teilt auch Butler (vgl. Butler 2006: 138). Wie Mouffe argumentiert sie, dass es nicht machbar ist einen neutralen, „kontextlosen“ Konsens zu finden, der ohne Machtprozesse die einen ein- und die anderen ausschließt. Vielmehr werden in einem solchen Fall der Kontext und die zugrundeliegenden machtvollen Normen verdeckt:

„Es scheint klar, daß eine dekontextualisierte Antwort auf die Frage, was nicht inkludiert werden sollte, unmöglich ist, und ich denke, daß das Bemühen, Prinzipien auszuarbeiten, die radikal kontextfrei sind, wie es manche ‚Prozeduralisten‘ erstreben, einfach darin besteht, den Kontext in das Prinzip einzubetten, und dann das Prinzip so ratifizieren, daß dessen eingebetteter Kontext nicht länger lesbar ist.“ (Butler/Laclau 1998: 243)

Butler setzt in ihrer Argumentation gegen Habermas einen Schritt früher an als Mouffe: Für einen Konsens ist vonnöten, dass die Gemeinschaft sich auf die Bedeutungen der Begriffe einigen kann, die für die Konsensschließung gebraucht werden. Allen Worten muss eine festgelegte Bedeutung zukommen (und diese muss weiterhin bestehen, ansonsten wäre der Konsens nicht von langer Dauer). Dies widerspricht grundlegend der unausweichlichen Mehrdeutigkeit, die jeder Begriff in sich trägt und die nur durch Machttakte einer bestimmten Autorität oder durch eine subtile Norm eingedämmt werden kann. Die Prozedur der Konsensfindung übersieht also entweder, dass sich unbemerkt durch die Festlegung von Begriffen (zum Beispiel durch die scheinbar neutrale Rationalität) bereits eine vorgängige Norm eingeschlichen hat, welche bestimmte Alternativpositionen machtvoll unterdrückt. Oder die Gemeinschaft ist bereit, politische Begriffe während der Konsensfindung in genau einer Bedeutung festzuschreiben. Für Butler ist dies allerdings wenig demokratisch: „Wer steht über dem Streit der Interpretationen in einer Position, daß er denselben Äußerungen dieselbe Bedeutung beilegen könnte?“ (Butler 2006: 138) Wenn alternative Bedeutungen bereits in der Festlegung der demokratischen Prozeduren ausgeschlossen werden, dann engt eine (unbekannte) Autorität im Voraus alle

237 Diese Ideale sind bei Laclau und Mouffe eine Setzung. Wie sie zu dieser kommen und sie begründen, wird ausführlich in Kapitel 4.3 besprochen.

nachfolgenden Positionen und Entscheidungsfindungen ein und verhindert, dass bestimmte alternative Meinungen in den politischen Prozess eingebracht werden können – Beteiligung ist also nicht für alle möglich. Zudem schränkt dies die Handlungsfähigkeit der Subjekte ein: Nur wenn Begriffe offen bleiben und einer Umdeutung zugänglich sind, sind politische Handlungen und soziale Veränderungen machbar. Erst durch die Mehrdeutigkeit von Begriffen haben die Subjekte die Chance, die sie formierenden Diskurse zu hinterfragen und hegemoniale Diskurse umzudeuten (vgl. Kapitel 2.2.5). Butler will die Begriffe mehrdeutig belassen, um Resignifizierungen und politisches Handeln zu ermöglichen – selbst wenn dadurch die Gefahr besteht, dass die Begriffe verletzend umgedeutet werden oder sich in eine ganz unerwartete Richtung entwickeln.²³⁸

„Dieses Risiko und diese Verletzbarkeit gehören in dem Sinn zu einem demokratischen Prozeß, daß man nicht im voraus wissen kann, welche Bedeutung der andere der eigenen Äußerung zuweisen wird, welcher Streit der Interpretationen vielleicht entstehen könnte und wie man am besten über diese Differenz urteilt. Der Versuch, das zu bewältigen, kann nicht im Vorgriff erledigt werden, sondern nur in einer konkreten Übersetzungsanstrengung, deren Erfolg für niemanden gesichert ist.“ (Butler 2006: 140)

Wie schwierig es ist, bestimmte Begriffe abschließend zu definieren, zeigt sich auch an der Diskussion um den Konsens selbst (vgl. Butler 1991: 34ff.). Was einen „wahren“ und fairen Dialog als Weg zu einem Konsens ausmacht, kann in verschiedenen Kulturen ganz unterschiedlich ausgelegt werden. Dies führt dazu, dass sich einige schon in einem konstruktiven Gespräch wähen, während andere die Voraussetzungen dafür noch gar nicht erreicht sehen. Selbst das Ergebnis eines Konsenses unterliegt verschiedenen Interpretationen. Wie kann sich eine demokratische Gemeinschaft sicher sein, dass sie eine Übereinkunft oder eine Einheit erreicht hat? Zuletzt fragt Butler, ob überhaupt alle das Ziel einer Einheit oder eines Konsenses teilen. Es sind durchaus Gruppen- und Identitätsentwürfe denkbar, die auf dem Willen zur Opposition und Konfrontation aufgebaut sind, die eine Einigung mit anderen grundsätzlich ablehnen und/oder die nur eine Kapitulation oder Assimilierung des Gegenübers akzeptieren würden. Diese kompromisslose oder besser an Kompromiss nicht interessierte Haltung findet sich zum Beispiel immer wieder bei radikalen religiösen Gruppen. Da sie eine von Gott gegebene Ordnung

238 Dies ist auch Mouffes Vorgehensweise, um eine Art Konsens für ihre agonale Demokratie zu erreichen. Sie legt das Bekenntnis zu „Gleichheit“ und „Freiheit“ der Demokratie zugrunde. Allerdings bleibt der Konsens offen, weil über die Inhalte dieses Bekenntnisses weiter gestritten werden darf und die Begriffe für Interpretationen offen bleiben sollen (vgl. für die Begründung dieser Werte Kapitel 4.3.3 und 4.3.5 und für eine genauere Darstellung des Konsenses Kapitel 5.2.5).

anstreben, ist ein Konsens, der von der offenbaren Wahrheit abweicht, für sie bereits ein Verstoß gegen ihre Grundprinzipien.

Derrida greift eine ähnliche Kritik wie Butler auf, denn für ihn beruhen Konsens und die Habermassche ideale Sprechsituation auf Voraussetzungen der Sprache, die nicht zutreffend sind. Ein Konsens erfordert ein gelungenes gegenseitiges Verständnis. Doch der Sprache sind Fehlinterpretationen und Missverständnisse genauso inhärent wie die Möglichkeit für einen funktionierenden Sprechakt (vgl. Derrida 2001c: 125f., 142-161; Krauß 2001: 83). Für Derrida erzeugt die Metaphysik die falsche Vorstellung, dass die Sprache als bloße Repräsentantin keine Verzerrungen in das Gespräch hineinträgt. In einer solchen Sichtweise resultiert eine fehlerhafte Sprechsituation nicht aus der Sprache, sondern aus äußeren Einflüssen. Doch genau dies verschleiert, dass Begriffe nicht auf einer unmittelbaren Präsenz oder einem transzendentalen Signifikat beruhen, sondern bereits in sich vielfältig, verweisend und gebrochen sind.

Die Kritik an der falschen metaphysischen Vorstellung von sprachlicher Präsenz wendet Derrida in ähnlicher Weise auf den demokratischen Gründungsakt an.²³⁹ Genauso wie die Vorstellung eines außerdiskursiven Bedeutungskerns die Begriffe absichern soll, dient der Gründungsakt dazu, die zu gründende Rechtsordnung und Gemeinschaft zu legitimieren. Die Legitimität wird dadurch erreicht, dass eine Präsenz, Einheit, Souveränität und Übereinstimmung des Volkes konzipiert werden, die sich im Gründungsakt widerspiegeln: Der Volkssouverän entscheidet über die künftige Gemeinschaft und deren politische Ordnung. Das heißt, der Gründungsakt rechtfertigt die neue Rechtsordnung, indem das souveräne Volk in seiner Präsenz und als Einheit zu einem Konsens gelangt. Doch genauso wie die metaphysische Sicht auf die Sprache scheitert, so ist für Derrida auch der Gründungsakt ein Mythos und der Aufschiebung durch die *différance* unterworfen.

Bei der Untersuchung eines solchen Gründungsaktes, der Amerikanischen Unabhängigkeitserklärung, stößt Derrida auf Widersprüche, die aufzeigen, dass die Legitimität des Gründungsaktes brüchig ist und seine Rechtfertigung einer kritischen Analyse nicht stand hält (vgl. Derrida/Kittler 2000; Thomas 2006: 51f.). Diese Widersprüche folgen stets demselben Muster: Es wird in der Unabhängigkeitserklärung eine konstative Aussage getätigt, die vorgibt die Wirklichkeit zu beschreiben. Doch bei genauerer Betrachtung erweist sich die konstative Aussage als performative Aussage, welche die scheinbar beschriebene Wirklichkeit erst produziert. So stellen sich erstens die Einheit und Präsenz des Volkes als Verweis heraus: Nicht das Volk oder zumindest die Mehrheit des Volkes erklären durch ihre Unterzeichnung die Unabhängigkeit, sondern dessen Repräsentanten. Selbst diese verfassten nicht den Wortlaut, sondern beauftragten Thomas Jefferson damit. Der Rekurs auf

239 Wie die Analogie im Detail begründet wird, soll hier nicht ausgeführt werden. Eine informative Darstellung liefert Krauß 2001: 110-124.

die Einheit verbirgt, dass nicht die Gesamtheit spricht, sondern partikulare Gruppen (beispielsweise sind die Repräsentanten rein männlich). Die Übereinstimmung und Erklärung des Volkes sind damit nicht konstative Tatsachen, sondern sie werden performativ gesetzt. Zweitens existiert streng genommen das unabhängige, amerikanische Volk vor der Unabhängigkeitserklärung nicht, da unentscheidbar ist, ob es sich erst durch die Unabhängigkeitserklärung oder schon vorher befreit hat. „Durch jene Unterzeichnung bringt es [das Volk, Anm.d.Verf.] sich als freies und unabhängiges Subjekt, als möglicher Unterzeichner zur Welt. Die Unterschrift erfindet den Unterzeichner.“ (Derrida/Kittler 2000: 13f.) Dies wird deutlich, wenn die Situation der schwarzen Bevölkerung und der amerikanischen Ureinwohner_innen betrachtet wird. Obwohl sie Menschen waren und auf dem Territorium lebten, wurden sie nicht Teil des von der Unabhängigkeitserklärung proklamierten Volkes. Der Unterzeichnungsakt besiegelte ihren Ausschluss von den Rechten, während er die Geltung der Gesetze für sie gleichzeitig festschrieb (vgl. Benhabib 1993: 256). Die Erklärung schafft also performativ neue Wirklichkeiten, indem sie sowohl ein Volk, dessen Repräsentanten als auch ein amerikanisches Recht ins Leben ruft. Für Derrida zeigt die Performativität des Gründungsaktes auf, dass dieser eigentlich grundlos und gewaltsam ist: „Der Gewaltstreich macht und gründet Recht, gibt Recht, er bringt das Gesetz zur Welt.“ (Derrida/Kittler 2000: 14f.) Die konstativen Aussagen dienen dazu, die Performativität und die gewaltsame, grundlose Konstituierung der Unabhängigkeitserklärung zu verschleiern, indem nicht nur das gerade eben Gegründete als schon vorgängige Instanz dargestellt wird, sondern sich die Erklärung auf letzte Instanzen wie Gott oder das Naturrecht beruft.²⁴⁰

Derrida wendet sich in „Politik der Freundschaft“ (2002) einem weiteren Gründungsmythos der Demokratie zu. Dieser manifestiert sich im Begriff der „Brüderlichkeit“, der in dem Ausruf „Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit“ der Französischen Revolution beschworen wird. Auch im Begriff der Brüderlichkeit sieht Derrida ähnlich wie bei der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung eine Verschiebung ins Vorpolitische am Werk: Der Verweis auf die Brüderlichkeit (und ebenfalls auf das „Volk“ oder die „Nation“) impliziert ein Verwandtschaftsverhältnis und eine natürliche Verbundenheit aller Brüder (in diesem Fall die französischen Männer), welche schon vor aller Politik bestehen. Die Schaffung eines demokratischen Verbundes wird damit nicht als rein politischer Akt gesehen, bei dem durch eine gemeinsame politische Entscheidung beliebige Menschen eine Gemeinschaft gründen. Stattdessen wird der Demos dadurch „geadelt“ und bekräftigt, indem die

240 Wie Seyla Benhabib zu Recht hinweist, ist Derrida mit dieser Kritik sehr stark auf den Gründungsakt der Demokratie fixiert. „Diese Konzentration auf den Gründungsakt ist eine extreme Verzerrung, denn sie ignoriert die institutionellen und geschichtlichen Lernprozesse, die die ‚real existierenden Demokratien‘ durchgemacht haben.“ (Benhabib 1993: 259)

Mitglieder des Demos durch die Natur, durch Abstammung und durch Blut vorgegeben und auf besondere Weise verbunden sind. Die Entscheidung, wie sich der Demos zusammensetzt, ist nicht auf die Zukunft gerichtet, sondern die Erinnerung an ein bereits bestehendes Verhältnis (Bruderschaft). Für Derrida zeigt sich darin eine „familiäre, fraternalistische und androzentrische Konfiguration des Politischen“ (Derrida 2002a: 10).

Aus dem Konzept der Brüderlichkeit erwachsen für Derrida zwei Probleme: Erstens entzieht der Verweis auf ein scheinbar vorpolitisches Faktum sowohl das Einschluss- als auch das Ausschlussverfahren der politischen Diskussion. Wer Bruder und Nicht-Bruder ist, kann nicht verhandelt werden und wer sich dagegen stellt, wendet sich gleichsam gegen die natürliche Ordnung. Zweitens ergibt sich aus der emphatischen Beschwörung der Brüderlichkeit ein ebenso starker Ausschluss der Nicht-Brüder (Ausländer_innen, Frauen, Feinde). „Noch von der modernen, von der Französischen Revolution auf den Schild gehobenen Idee der Brüderlichkeit geht Gewalt aus, ist sie doch mit den Konzepten, genealogischen Banden verknüpft wie dem Autochthonen, der Nation, der Natur, der Geburt. Dies allesamt sind aber Kategorien, die zusammenhalten, indem sie ausschließen. Und Exklusion geht Schritt in Schritt mit Gewalt.“ (Flügel-Martinsen 2009a: 79) Gerade gegenüber Feinden entfaltet sich ein umso größeres Gewaltpotenzial, je „heiliger“ oder natürlicher das verbindende Element gesetzt wird. Wenn die Naturalisierung der scheinbar vorpolitischen Fakten gelingt, sind diese im politischen Feld nicht mehr diskutierbar und gelten als Fixpunkte, denen sich Menschen, Institutionen und Diskurse anzupassen und zu unterwerfen haben.

Hier entfaltet die Dekonstruktion ihr politisches Potenzial, indem sie unzulässige Verschiebungen ins Vorpolitische entlarvt und in die Diskussion zurückholt (vgl. Bennington/Derrida 1994: 243f.). Derrida führt dies am Begriff der Brüderlichkeit vor. Bei genauerer Betrachtung stellt sich die Brüderlichkeit mitnichten als natürliche Tatsache dar. „Der Bezug auf den Bruder bewegt sich von allem Anfang an in der Ordnung des Schwurs, des Kredits, des Führ-Wahr-Haltens und des Glaubens. Der Bruder ist niemals ein Faktum.“ (Derrida 2002a: 220) Brüderlichkeit ist mitnichten qua Geburt gegeben, sondern benötigt „ein Gesetz und Normen, Symbole, eine Sprache, Verpflichtungen, Schwüre, die Sprache, eine Familie und eine Nation“ (ebd.: 204), das heißt, sie wird erst durch Akte der Verbrüderung existent. Die Beschwörung der Brüderlichkeit verdeckt durch den Verweis auf eine natürliche Verwandtschaft die politische Natur der Gemeinschaftsbildung.

„Alle Politiken, alle politischen Diskurse, die sich auf ‚Geburt‘ und ‚Abstammung‘ berufen, treiben Mißbrauch mit dem, was nur ein in diese gesetzter Glaube sein kann, manche würden von einem bloßen Glauben, andere von einem Glaubensakt sprechen. Alles, was innerhalb des politischen Diskurses auf die Geburt, die Natur oder die Nation sich beruft – ja selbst auf die Nationen oder die universale Nation der menschlichen Brüderlichkeit –, dieser ganze Fa-

miliarismus besteht in einer Renaturalisierung jener ‚Fiktion‘. Was wir hier ‚Verbrüderung‘ nennen, zeitigt in symbolischer und konventioneller Weise, durch Übereinkunft und beedigte Verpflichtung eine *bestimmte Politik*. [Herv.i.O.]“ (ebd.: 138)

Allerdings sieht Derrida die „Logik der Verbrüderung“ auch positiv. Die Anderen als Brüder anzunehmen und sie damit von Fremden zu Freund_innen zu machen, zu Menschen, denen mit Wohlwollen zu begegnen ist, kann die Grundlage für gelungene Politiken darstellen. Dies verlangt jedoch die Loslösung vom Begriff der Brüderlichkeit, der mit zu vielen Ausschlüssen verbunden ist. Der Akt der „Verbrüderung“ muss stets als politisch erkennbar sein und befreit vom historischen Ballast vollzogen werden (vgl. Kapitel 4.1.7).

3.3 ABLEHNUNG VON ESSENTIALISTISCHEN IDENTITÄTEN

Den rationalen Ansatz führen Rawls und Habermas nicht nur im Gründungsakt, sondern auch in der Konzeption der politischen Prozesse der Demokratie fort: Habermas’ Theorie der idealen Sprechsituation lässt sich auch auf politische Konflikte anwenden, so dass eine politische Öffentlichkeit geschaffen wird, in der rational, ohne störende Machtverhältnisse und ohne Partikularinteressen Politik betrieben werden kann. In dieser politischen Sphäre werden nur die besten und gewichtigsten Argumente Durchschlagskraft haben. Da in der deliberierenden Öffentlichkeit idealerweise keinerlei Unterdrückung vorherrscht, kann die Politik zu einem umfassenden und universellen Konsens gelangen, der alle zufrieden stellt und niemanden systematisch übergeht. Bei Rawls werden die durch den „Schleier der Unwissenheit“ rational gewonnenen Hauptprinzipien aus jeglichen späteren politischen Konflikten herausgehalten, da diese den gesellschaftlichen Grundkonsens darstellen.²⁴¹ In diesen beiden Konzeptionen des politischen Prozesses stoßen Derrida, Butler, Laclau und Mouffe auf mehrere Prämissen in den Grundbegriffen, die sie durch die Einsichten des Poststrukturalismus als überholt empfinden.

241 Diesen Rückgriff auf Rationalität findet Mouffe auch bei Schumpeter und Downs, nur dass diese keine deliberative und kommunikative, sondern eine auf Mittel und Ziele fixierte Rationalität vertreten (vgl. Mouffe 2000b: 10). Diese Interpretation Mouffes der liberalen Demokratie wird ebenfalls gestützt von Hubertus Buchstein und Dirk Jörke, welche die Rationalisierung der Demokratietheorie als zentralen Bestandteil der heutigen Demokratietheorie identifizieren (vgl. Buchstein/Jörke 2003: 474f.)

Eine entscheidende Kritik muss für Derrida, Butler, Laclau und Mouffe beim Identitätsbegriff angebracht werden.²⁴² In vielen liberalen Demokratietheorien drücken Identitäten die einem Individuum oder einer Gruppe innewohnenden Eigenschaften aus und stehen damit im Kern schon vor dem politischen Prozess fest. „Nun inszeniert das liberale Denken eine Logik des Gesellschaftlichen, in der das Sein als Gegenwärtigkeit konzipiert ist und die die Objektivität als den Dingen selbst zugehörig begreift.“ (Mouffe 1993c: 469, vgl. Butler 1991: 209; Laclau 2005a: 163f.) Der Einfluss der Gesellschaft, der Diskurse und der politischen Willensbildung auf Identitäten werde im liberalen Denken oft vernachlässigt.²⁴³ Der politische Prozess dient in diesen liberalen Theorien nicht der Bildung von Identitäten, sondern er ist ein Aushandlungsprozess um jene Bedürfnisse, welche die Individuen für sich verwirklicht sehen wollen. Gesellschaftliche Bedürfnisse entstehen in dieser Sichtweise aus der Summe der Einzelbedürfnisse, welche durchaus konträr zueinander stehen können. Es müssen daher Kompromisse gefunden werden, welche Bedürfnisse verwirklicht werden.

Dieses essentialistische Bild von Identität wird von Derrida, Mouffe, Laclau und Butler als problematisch empfunden.²⁴⁴ Sie grenzen sich von jenem liberalen Denken ab, welches einen individualistischen Ansatz verfolgt, bei dem Identitäten

-
- 242 Da Laclau keine eigene Ausführung zu diesem Thema veröffentlicht hat, sondern seine wenigen Kommentare dazu auf Mouffe verweisen oder ihrer Position gleichen, wird er in diesem Kapitel keinen eigenen Raum einnehmen.
- 243 Dieser Kritikpunkt Mouffes richtet sich vor allem gegen das aggregative Modell, übersieht aber dort bereits, dass Schumpeter explizit betont, dass die Interessen und Meinungen von Individuen von der Gesellschaft stark beeinflusst werden. Die Kritik Mouffes trifft auch nicht auf jene deliberativen Demokratietheorien (zum Beispiel jene von Habermas) zu, die davon ausgehen, dass im Prozess der Deliberation die Teilnehmenden ihre Meinung entwickeln, ändern und modifizieren (vgl. Hansen/Rostbøll 2012: 506f.; Landwehr 2012: 363).
- 244 Ähnliche Kritiken werden auch von den partizipatorischen Demokratietheorien vorgebracht: „Ferner ist da die Überzeugung [der partizipatorischen Demokratietheorie, Anm.d.Verf.], dass die Präferenzen der Wähler nicht exogen seien, sondern vielmehr endogene Größen des politischen Prozesses verkörperten, also Konstrukte, die durch den Vorgang der öffentlichen Aussprache und Willensbildung und der dabei erfolgenden Aufklärungsprozesse hervorgebracht, geformt und verändert werden. Mit Annahme der endogenen Präferenzen folgt die partizipatorische Demokratietheorie der wegweisenden These, der zufolge der politische Wille jedes Bürgers und der Gesamtheit der Abstimmungsberechtigten nicht dem Willensbildungs- und Entscheidungsprozess vorgelagert, sondern hauptsächlich Produkt desselben sei.“ (Schmidt 2000: 251) Auch pluralistische Theorien schließen sich dieser Kritik an, vgl. Oberndörfer 1975: 23f.

und Interessen als dem Individuum inhärent zugeschrieben werden. Für sie können Identitäten nur innerhalb eines Differenzsystems, also innerhalb gesellschaftlicher Diskurse entstehen. Jede Identität braucht zu ihrer Bildung ein konstitutives Außen, das heißt sie geht mit Ausschlüssen einher. Auf die Gesellschaft übertragen schlussfolgert Derrida: „Es ist einer Kultur eigen, daß sie nicht mit sich selber identisch ist.“ (Derrida 1992a: 12). In ihr sind bereits die Spuren des Anderen enthalten und eine Identität kann sich niemals als rein darstellen. Für Derrida ist schon die Idee einer reinen Selbstidentität gewaltsam (vgl. Newman 2005: 85). Diese Idee wirkt sich auch in der gesellschaftlichen Realität als verhängnisvoll aus: „Gerade im Namen der Identität (kulturell definiert oder nicht) wird hier nun die schlimmste Gewalt entfesselt, ereignen sich die schlimmsten Gewalttätigkeiten; jene, die wir nur zu schnell erkennen, ohne ihr Wesen gedacht zu haben, die Verbrechen der Ausländerfeindlichkeit, des Rassismus, des Antisemitismus, des religiösen oder nationalistischen Fanatismus.“ (Derrida 1992a: 10) Identitäten, die als vorgängig und rein konstruiert werden, vermögen es nicht dem Anderen gerecht zu werden, sondern sind „auf einen zerstörerischen Egoismus angelegt [...], auf einen Egozentrismus, der das Selbst und den anderen zerstört“ (ebd.: 16). Derrida zieht einen Begriff von Identität vor, der eingesteht, dass Identität von sich selbst verschieden ist sowie auf Verweisen, auf Ausgeschlossenem und auf dem Anderen aufbaut. Eine solche Identitätsvorstellung vermag es eher dem Anderen gerecht zu werden, als die Idee einer autonomen, vorgängigen Identität.²⁴⁵

Die Problematik von Ausschlüssen bei der Bildung von Identitäten zeigte sich bereits in der Konstruktion des demokratischen Grundkonsens, bei dem in der Habermasschen und Rawlsschen Konzeption alles Irrationale aus der demokratischen Gemeinschaft verbannt wurde (wie in Kapitel 3.2 beschrieben). Doch auch für die weitere demokratische Politik hat dies Folgerungen:

Butler leitet ab, dass die Konstruktion einer Gruppenidentität zwangsläufig zur „Zersplitterung“ (Butler 1995a: 49) der Gruppe führt. Butler beschreibt diese Problematik anhand der Kategorie der „Frauen“: „Die ‚Identität‘ als Ausgangspunkt kann niemals den festigenden Grund einer politischen feministischen Bewegung

245 Daniel Schulz interpretiert, dass „Identität [...] eine wichtige Voraussetzung für demokratische Selbstbeherrschung“ (Schulz 2012: 104) sei. Die Demokratie erfordere die Identität eines souveränen und autonomen Subjekts, das sich selbst die Gesetze gibt und damit auf sich selbst zurückkommt, sich selbst spiegelt. „Diese Denkfigur der Kreisgestalt beziehungsweise einer Kugel des in sich und mit sich gleichen Subjektes, der ‚Selbstheit‘, mündet laut Derrida in eine Reihe von Praktiken des Ähnlichmachens, des Angleichens und Assimilierens.“ (ebd.: 104f.) Diese Kritik Derridas wird hier nicht weiter erläutert. Sein Argument, dass Demokratie aufgrund dieses Selbstbezugs sich nicht mit dem „anderen, Heterogenen, Heteronomen, Asymmetrischen“ (Derrida 2003a: 32) vereinbaren ließe, ist zu wenig ausgeführt, um als stichhaltig zu gelten.

abgeben. Identitätskategorien haben niemals nur einen deskriptiven, sondern immer auch einen normativen und damit ausschließenden Charakter.“ (ebd.: 49) Entweder, die Feminist_innen schließen mit der Identität der Frauen von vornherein bestimmte Menschen aus, die sich der Gruppe aber zugehörig fühlen. Zum Beispiel können sich Trans- oder Intersexuelle als Frauen begreifen, werden aber oftmals nicht als „richtige“ Frauen wahrgenommen.²⁴⁶ Oder die feministische Kategorie der Frauen wird auf solche Frauen erweitert, die sich nicht oder nur in Teilen von der Gruppenidentität repräsentiert sehen. So kritisieren immer wieder schwarze, muslimische oder arme Frauen den „weißen Mittelschichtsfeminismus“. Wenn Feminist_innen aus der Kategorie „Frauen“ ableiten wollen, welche besonderen Rechte und politischen Forderungen sie aufstellen, müssen sie damit rechnen, innerhalb der Frauen auf Widerstand zu stoßen. Nicht alle, in deren Namen gesprochen wird, werden sich repräsentiert fühlen.

Solche Identitätskonstruktionen sind für Butler aus mehreren Gründen undemokratisch: Erstens ist nicht geklärt, wer ermächtigt ist, die Identität einer Gruppe abschließend festzulegen. Selbst ein liberal-demokratisches Vorgehen, das die Gruppenidentität durch Dialog und Aushandlung ermitteln will, basiert darauf, dass die Mitdiskutierenden eine „Einheit“ als Ziel anstreben, von gleichen Machtpositionen aus mitwirken können, einen Konsens über die Form des Dialogs teilen und wissen, wann eine solche Einheit erreicht ist. Butler fragt, ob „Einheit“ und „Solidarität“ tatsächlich notwendige Bedingungen für Politik sind, oder ob diese nicht auf einen spezifischen Politikbegriff verweisen, der Unsicherheiten und uneindeutige Begriffe nicht aushält (vgl. Butler 1991: 35f.). Solch ein Politikbegriff muss für Butler überwunden werden. Sie vertritt den konträren Ansatz, dass die Hinterfragung aller Grundlagen ein zentraler Aspekt der radikalen Demokratie ist (vgl. Butler 1995a: 51 und Kapitel 5.3.1 und 5.3.2). Sie strebt eine Politik an, die zum Ziel hat, Identitäten unvollständig zu lassen, um sie für Erweiterungen offen zu halten.

Zweitens würde es die demokratische Auseinandersetzung beschränken, wenn bestimmte opponierende Mitglieder von der Diskussion um die Identität einer Gruppe ausgeschlossen wären. Die Gruppe würde riskieren, dass sich eine hegemoniale Identität durchsetzt, welche diejenigen marginalisiert, die nicht in die normierende Vorstellung der Gruppe hineinpassen. Gerade für Minderheiten, die gegen dominante Mehrheiten ankämpfen, wäre es ein Widerspruch zu ihren eigenen Ansprüchen, wenn sie selbst als Gruppe eine Minderheit ausschließen.

Drittens ergeben sich Demokratiedefizite nicht nur auf der Ebene der Gruppen, sondern auch in einem pluralistischen Szenario, in dem verschiedene Gruppen an der politischen Entscheidungsfindung teilnehmen. Solange die Gruppenidentitäten als etwas der Politik vorgängiges angenommen werden, können in einem pluralisti-

246 Dies führt dazu, dass sich jüngst Feministinnen dagegen verwehren, dass transsexuelle Frauen wie Caitlyn Jenner mit das „Frausein“ prägen (vgl. Richter 2015).

schen Staat nur jene Gruppen partizipieren, die sich bereits als Gruppe sehen. Menschen, die allerdings noch nicht als einer Gruppe oder einer Identität zugehörig begriffen werden, die in dieser Gesellschaft noch nicht „leben“, weil sie noch nicht einmal als menschlich betrachtet werden, haben dann keinen Zugang zu einer politischen Beteiligung (vgl. Butler 2010: 37). Zuletzt büßt eine Gruppe politische Handlungsfähigkeit ein, wenn sie ihre eigene Identität zu sehr festlegt und versucht, die sie definierenden Begriffe der Diskussion zu entziehen. Dann verliert sie die Möglichkeiten „Schranken der Identitätskonzepte [zu] durchbrechen“ (Butler 1991: 36) und Identitäten an sich zu parodieren.

Für Mouffe können die Ausschlüsse bei der Bildung von Identitäten sogar in einen Antagonismus umschlagen. Die liberale Sicht, dass sich Interessen durch rationale Verfahren befrieden lassen (vgl. Mouffe 1993a: 28), schließt aus, dass bei der Bildung von Identitäten Antagonismen und Konflikte im Spiel sind. Im Namen der überparteilichen Neutralität – welche ebenfalls Macht und Zwang darstellt – werden solche antagonistischen Konflikte unterdrückt. Dadurch besteht die Gefahr, dass sich die Konflikte abseits des demokratischen Prozesses Bahn brechen werden. Mouffe interpretiert beispielsweise die Erfolge extrem rechter Parteien als Konsequenz einer Regierungspolitik, die sich entweder als alternativlos darstellt oder vorgibt, mittels Konzepten wie dem „Dritten Weg“ die wahren Interessen der Allgemeinheit zu vertreten. Problematisch wird es vor allem, wenn sich auch die gemäßigten Oppositionsparteien einer solchen Hegemonie anschließen und in ihren Inhalten nicht mehr eindeutig von den Regierungsparteien zu trennen sind. Allen Wähler_innen, die der vorherrschenden Politik nicht zustimmen, bleibt dann nicht anderes übrig, als ihren Protest durch die Wahl extremer Parteien zu artikulieren (vgl. Mouffe 1995a; Mouffe 2005c).²⁴⁷

Die nächste Konsequenz einer rein auf das Individuum bezogenen Identität ist für Mouffe, dass die liberale Demokratie nicht mit Massenbewegungen umgehen kann: „This is particularly evident in its [der liberalen Demokratie, Anm.d.Verf.] incomprehension of political movements, which are seen as the expression of the so-called ‚masses‘. Since they cannot be apprehended in individualistic terms, these movements are usually relegated to the pathological or deemed to be expressions of irrational forces.” (Mouffe 1993a: 3) Gruppenidentitäten, die sich leidenschaftlich von ihrem Antagonisten abgrenzen, gelten der liberalen Demokratie als suspekt und als Ausdruck der Unvernunft und des Archaischen. Die liberale Demokratie verfolgt hier abermals den rationalistischen Ansatz, dass Interessen ohne Leidenschaft

247 Diese These Mouffes ist mit Vorsicht zu betrachten. Es müsste empirisch überprüft werden, ob nicht ein Großteil der Wähler_innen eher dazu neigt zu Nichtwähler_innen zu werden, wie die sinkende Wahlbeteiligung nahe legt. Die erfolgreiche Mobilisierung vieler Nichtwähler_innen durch die AfD in den Landtagswahlen von 2016 stützt jedoch Mouffes These.

und nach reinen Vernunftprinzipien verfolgt werden sollten. Doch Politik kann nicht als individuelle Kalkulation betrieben werden, die nur egoistisch den eigenen Nutzen maximiert. „Indeed, it [das liberale Bild der Politik, Anm.d.Verf.] is to neglect the predominant role of passions as moving forces of human conduct.“ (Mouffe 1994: 319, vgl. Mouffe 2005a: 10) Gerade Leidenschaften treiben menschliches Handeln an. Insbesondere in Gruppen wird diese Leidenschaft befördert, denn die Identifikation mit der Gruppe gründet oftmals in Gefühlen, statt in rationalen Gründen. Politisches Handeln findet nicht autonom statt, sondern jede politische Identität bildet sich in Gruppen heraus. „Moreover, to insist on an individualized and private rationality as the basis of politics is to miss entirely the reality that in the field of politics, it is groups and collective identities that we encounter, not isolated individuals.“ (ebd.: 319) Eine solche Gruppenidentität existiert allerdings nur durch die gleichzeitige Negierung des Anderen, das heißt Konflikte sind in ihr angelegt. Für Mouffe muss jede demokratische Gesellschaft anerkennen, dass in ihr Konfrontationen und sogar Feindschaften ausgetragen und ausgehalten werden müssen.

3.4 KRITIK AM AUTONOMEN, SELBSTTRANSPARENTEN UND HANDLUNGSFÄHIGEN SUBJEKT

Aus der Konzeption der Identität lässt sich das liberale Menschen- und Subjektbild ablesen: Die liberale Demokratie entwirft ein Subjekt, „which sees the individuals as prior to society, as bearers of natural rights, and either as utility maximizing agents or as rational subjects. In all cases they are abstracted from social and power relations, language, culture and the whole set of practices that make the individuality possible“ (Mouffe 2000b: 10). Derrida, Mouffe, Laclau und Butler weisen dieses Menschenbild des autonomen selbsttransparenten und handlungsfähigen Subjekts zurück: Die Identitäten von Menschen sind zutiefst durch ihre Gesellschaft und Geschichte geprägt. Sie entwickeln und verändern sich innerhalb von Diskursen und den ihnen inhärenten Machtbeziehungen. Menschen sind alles andere als autonom und sie verhalten sich nur in bestimmten Diskursen nutzenmaximierend. Vor allem Butler beschäftigt sich mit dem liberalen Subjektentwurf und wird daher in diesem Kapitel im Mittelpunkt stehen.²⁴⁸ Diese Eigenschaften, die dem Subjekt von der liberalen Demokratie zugeschrieben werden, stellen für Butler ein „politisches Vorrecht“ (Butler 1995a: 45) dar, das nicht automatisch jedem Menschen zukommt.

248 Vgl. zu den Subjekt- und Menschenbildern der Poststrukturalist_innen die Kapitel 1.4.6, 2.1.6, 2.2.6 und 2.3.9. In Kapitel 2.1.6 wird die Kritik Derridas am klassischen Subjekt erläutert und daher hier nicht wiederholt.

Für Butler zeichnet die Menschen aus, dass sie einen Körper besitzen, der auf vielfältige Weisen verletzbar ist. Nicht nur die physikalische Umwelt birgt Gefahren, sondern auch in der Gesellschaft sind unsere Körper der Öffentlichkeit ausgesetzt und angreifbar. Soziale Normen und Zwänge, die bis zum Tod eines Individuums führen können, beginnen oftmals bei den Körpern der Einzelnen. „Als Körper, der von Anfang an der Welt der Anderen anvertraut ist, trägt er ihren Abdruck, wird im Schmelztiegel des sozialen Lebens geformt und ist erst viel später das, worauf ich mit einiger Unsicherheit Anspruch erhebe als mein eigener Körper.“ (Butler 2009a: 41) Durch unsere verwundbaren und formbaren Körper hat die soziale Gemeinschaft Zugriff auf uns. Gleichzeitig kann die Gemeinschaft Schutz vor Verletzungen bieten, wenn sie Rechte und Sicherheiten gewährleistet, wirtschaftliche Voraussetzungen für das Überleben schafft und/oder durch soziale Beziehungen psychisches Wohlergehen fördert. Als soziale Wesen mit verletzlichen Körpern sind wir Menschen zutiefst abhängig von der Gemeinschaft. Butler spricht von einer „fundamentalen Sozialität des leiblichen Lebens“ (ebd.: 42, vgl. Butler 2012).

Aber nicht nur die Körper, sondern auch unsere Denkweisen sind durch die Gemeinschaft geprägt.²⁴⁹ Die Erkenntnisfähigkeit der Menschen basiert auf Diskursen und bewegt sich in den von ihnen gesteckten Grenzen. Die menschliche Autonomie findet hier Beschränkungen. Für Butler sind Menschen zudem nicht selbsttransparent: Sie haben keine Möglichkeit, sich selbst vollständig zu durchschauen, da ihr gesamtes Denken und Verhalten in Diskursen wurzelt, die ihnen lange vorausgehen. Ein Denken, das aus allen Diskursen ausbricht und etwas völlig Neues schafft, ist nicht möglich. Für die Idee der liberalen Demokratie ist dies folgenreich: Die Menschen können nicht ihre ureigenen, autonomen Interessen in der Öffentlichkeit vertreten, da diese Interessen sich erst innerhalb der Diskurse ausbilden und nicht unabhängig von diesen Diskursen entdeckt werden können. Autonomie gilt in vielen liberalen Schriften jedoch als Kernprinzip (vgl. Simons 2001: 129), denn die liberale Freiheit der Subjekte, selbstbestimmt eine eigene Regierungsform und später auch die präferierte Politik zu wählen, kann nur durch die Autonomie und Souveränität der Subjekte gewährleistet werden.

Doch selbst die Wünsche nach „Autonomie“, „Selbstbestimmung“ und „Handlungsfähigkeit“ wurzeln laut Butler in den sozialen Diskursen. Sie sind keine Eigenschaften, die jedem Menschen aufgrund seiner Natur zukommen, sondern sie sind Zuschreibungen, die einem Menschen erst beigemessen werden müssen. Die

249 Diese Sichtweise teilt Butler mit Laclau und Mouffe, die für die Verwobenheit in die Diskurse das Konzept der Subjektpositionen verfolgen (vgl. Kapitel 2.3.9). Laclau und Mouffe weisen das autonome, selbsttransparente und handlungsfähige Subjekt vor allem auf Grundlage der Konzepte des Diskurses und der Subjektpositionen zurück. Da Butlers Kritik ausgearbeiteter ist und den Aspekt der Subjektpositionen mit einschließt, wird im Folgenden Laclaus und Mouffes Position nicht eigens aufgeführt.

liberale Vorstellung, dass jeder Mensch von sich aus zum Subjekt werden könne und prinzipiell autonom sei, entpuppt sich als Phantasie (vgl. Butler 2006: 49): Je-mand kann sich erst dann zum Subjekt entwickeln und ein gesellschaftliches „Sein“ erreichen, wenn er sie von der Gesellschaft „angerufen“, das heißt als Subjekt anerkannt wird. Die Menschen sind abhängig von dieser Anrufung und ihre Handlungsfähigkeit beruht darauf, dass die Gesellschaft einen Menschen als handlungsfähig und selbstbestimmt definiert. Eine solche Anrufung wird nicht automatisch bei jeder_m vollzogen. Nur Menschen mit bestimmten kulturellen Identitäten (die je nach Kultur und Epoche unterschiedlich sein können) werden mit einem Subjekt assoziiert und erfahren eine Anrufung. „[...] [D]iese Identitäten wiederum werden durch bestimmte Kategorien charakterisiert, unter ihnen ethnische Zugehörigkeit, Klasse, Rasse, Religion, Sexualität und Geschlechtsidentität“ (Butler 2010: 129). Die fehlende Anrufung zeigt sich in ganz unterschiedlichen Phänomenen: Sie kann sich auf einen Teil des Lebens beschränken, in welchem einem Menschen weniger Rechte zugestanden werden, etwa wenn der Ehemann das Recht besitzt, die Arbeitsstelle seiner Frau ohne Rücksprache mit ihr zu kündigen, wie es bis 1958 in Deutschland der Fall war. Sie kann aber auch zu einer sozialen Unsichtbarkeit führen, etwa wenn das Leiden von Millionen Afrikaner_innen in den westlichen Medien keinen Widerhall findet.

Die liberale Demokratie hingegen schreibt den Menschen qua ihrer Natur zu, dass sie autonome, souveräne und handlungsfähige Subjekte werden können. Für Butler stellt dies einen Universalismus dar, der längst nicht auf alle Menschen zutrifft. Die liberale Formulierung der politischen Öffentlichkeit – eine Sphäre, in der die Subjekte Politik betreiben und für ihre Interessen kämpfen – ist kein Bereich, zu dem alle Menschen Zutritt haben. Diese Sphäre schließt all diejenigen aus, die den Subjektstatus nicht errungen haben. Manche werden diesen Status nie erreichen, denn wer als Subjekt erachtet wird, hängt von den jeweiligen Diskursen und Machtstrukturen ab, auf die ein einzelner Mensch nur sehr bedingt Einfluss hat. Butler weist darauf hin, dass es zwangsläufig Ausschlüsse geben muss, da der Subjektstatus eine Kategorie ist, die für ihre Konstruktion ein konstitutives Außen benötigt. Handlungsfähigkeit und Souveränität sind keine Eigenschaften der Menschen, sondern politische Vorrechte, die erst erkämpft werden müssen. Es wird also nicht die Politik durch selbstbestimmte Menschen betrieben, die ihre vorpolitischen Interessen verfolgen wollen. Stattdessen ist es bereits eine politische Frage, wer überhaupt politisch tätig werden kann und wer als handlungsfähig und selbstbestimmt gilt. Butler folgert, dass demokratische Politik und Gemeinschaften nicht auf dem Gedanken von autonomen und souveränen Subjekten aufgebaut, sondern vielmehr abhängige und verletzte Individuen als Voraussetzung akzeptiert werden sollten (vgl. Kapitel 4.2.5).

Es zeigt sich, dass die liberale Demokratietheorie ihre Legitimation auf einer Ebene gründet, die nicht frei von Politik ist. Politik findet nicht erst in der öffentli-

chen Sphäre statt, in der die Subjekte agieren. Sie durchzieht bereits die als privat und natürlich empfundenen Bereiche. Dies ist problematisch, da in diesen Bereichen oftmals die Weichenstellungen für die Frage vorgenommen werden, wer überhaupt als Subjekt angesehen wird.

„Die verbreitete Annahme, daß das ‚Subjekt vor dem Gesetz‘ eine ontologische Integrität besitze, kann als zeitgenössische Spur der Hypothese vom ‚Naturzustand‘ verstanden werden – jener fundierenden/fundamentalistischen Legende, die für die Rechtsstrukturen des klassischen Liberalismus konstitutiv war. Die performative Beschwörung eines geschichtlichen ‚vor‘ wird zur Begründungsprämisse, die eine vorgesellschaftliche Ontologie der Personen sichert, die ihrerseits die Legitimität des Gesellschaftsvertrags begründen, indem sie frei einwilligen, regiert zu werden.“ (Butler 1991: 18, vgl. Butler 1995a: 45)

Für Butler zieht dies eine eingeschränkte Handlungsfähigkeit nach sich: Anders als die liberale Tradition denkt, kann das Subjekt nicht jederzeit gegen die vorherrschende Macht aufbegehren oder der alleinige Ursprung politischer Veränderungen sein – für Butler stellt diese Sichtweise einen „naiven“, „politischen Optimismus“ (Butler 2001: 22) dar. Stattdessen müssen die Menschen damit leben, dass sie in die Diskurse verstrickt sind und nur innerhalb deren Horizonte agieren können. Sie können nicht vorhersehen, welche Wirkungen die eigenen Taten nach sich ziehen werden und ob ihre politischen Absichten sich in der Weise erfüllen, wie sie das hoffen. Es ist genauso gut möglich, dass sie ein „Komplizentum mit der Macht“ eingehen und Diskurse stützen, ohne es zu wissen oder wollen (vgl. Butler 1997a: 331). Die menschliche Handlungsfähigkeit ist für Butler viel beschränkter und tritt in jenen Momenten auf, in denen die Diskurse Brüche und Lücken aufweisen und Resignifizierungen ermöglichen (vgl. Kapitel 2.2.5).

3.5 DIE ENTPOLITISIERUNG IN DER LIBERALEN DEMOKRATIE

In dem liberalen Bild des Konsenses und der Subjekte scheint für die Poststrukturalist_innen ein spezifischer Politikbegriff auf, der sich vor allem in der Abwertung von Machtprozessen und einer Entpolitisierung zutiefst politischer Bereiche der Gesellschaft zeigt. Politik wird in allen liberalen Theorien als Prozedur gesehen, die durch ihre fairen Regeln am Ende ein allgemein akzeptiertes Ergebnis hervorbringen soll. Im aggregativen Modell handeln die nutzenmaximierenden Individuen ihre Interessen auf Basis gemeinsamer, neutraler Regeln aus. Rawls und Habermas legen die Betonung darauf, ihren demokratischen Grundregeln einen moralischen Inhalt zu geben. Die Theorie Rawls' ähnelt trotzdem dem aggregativen Politikbegriff:

„As far as politics is present at all in Rawls, it is reduced to the ‚politics of interest‘, that is, the pursuit of differing interests defined prior to and independently of their possible articulation by competing alternative discourses.“ (Mouffe 1993a: 48) Bei Habermas wiederum bringt das rationale Handeln der Individuen während des deliberativen Prozesses einen allgemeinen Konsens hervor.

Für Mouffe sind die liberalen Theorien weder in der Lage, das genuin Politische zu fassen noch das Produktive der Machtprozesse zu würdigen. Macht und Politik werden in diesen Theorien zurückgedrängt, Entscheidungen rational abgeleitet und Konflikte durch Konsensfindung beigelegt. Mouffe stellt den liberalen Demokratietheorien ein anderes Modell des Politischen entgegen: Jeder politischen Identität oder Handlung geht eine Entscheidung voraus, die nicht ableitbar ist und mit Macht durchgesetzt werden muss (vgl. die sehr ähnliche Sichtweise Derridas zur Unentscheidbarkeit in Kapitel 2.1.4). Konflikte sind in diesem Modell ein notwendiger Bestandteil des Politischen und die Bildung von Identitäten wird immer wieder Antagonismen hervorbringen. Dieses Element der Entscheidung und des Konflikts negieren Rawls und Habermas in ihren Theorien, da für sie alle politischen Entscheidungen prinzipiell durch rationale Kommunikation lösbar sind und Macht idealerweise nicht vonnöten ist. Sie suggerieren die Existenz einer objektiven, unparteiischen Politik, die für alle zufriedenstellend sein kann und das wahre Gemeinwohl darstellt. „They are unable to recognize that bringing a deliberation to a close always results from a decision which excludes other possibilities and for which one should never refuse to bear responsibility by invoking the commands of general rules or principles.“ (Mouffe 2000b: 17) Diese auf Konsens zielende Politik ist aufgrund der fehlenden Konflikte für Mouffe wenig politisch und auch nicht demokratisch: Sobald das Ideal erreicht ist, dass alle Konflikte machtfrei ausgetragen werden und somit verschwinden, findet kein demokratischer Prozess mehr statt. Die Gesellschaft geht in einer (totalitären) Einheit auf. Es herrscht eine Hegemonie der Rationalität, die rationale Aussagen als gehaltvoller als andere Aussagen betrachtet.

„Den unauslöschlichen Charakter des Antagonismus negieren und auf einen universellen rationalen Konsens zu zielen – das ist die wirkliche Gefahr für die Demokratie. Tatsächlich kann es dazu führen, dass Gewalt nicht erkannt wird und hinter dem Aufrufen zur ‚Rationalität‘ verborgen bleibt. Dies ist oft einem liberalen Denken der Fall, das notwendige Grenzziehungen und Formen der Ausschließung hinter dem Vorwand der ‚Neutralität‘ verbirgt.“ (Mouffe 2008: 37)²⁵⁰

In dieser Konzeption eines Konsenses zeigt sich für Mouffe ein spezifischer Begriff von „Macht“. Macht wird als Übel angesehen, das in einem demokratischen Staat

250 Für eine kurze Darstellung einer ähnlichen Kritik Derridas an der liberalen „Techno-Wissenschaft“ siehe Simon 2008: 60f., 67.

möglichst zurückgedrängt werden sollte. „According to the deliberative approach, the more democratic a society is, the less power would be constitutive of social relations.“ (Mouffe 2000b: 14) Mit einer solchen Sichtweise auf Macht ist jedes Bekenntnis zum Pluralismus für Mouffe nur halbherzig: Pluralismus wird als Phänomen hingenommen, das im Privaten erlaubt und notwendig ist (Mouffe 2008: 34f.). Doch in der öffentlichen und politischen Sphäre scheuen die liberalen Theorien den Pluralismus, um einen Konsens zu schaffen, der für das Funktionieren der Demokratie vonnöten ist.

„The political liberalism of Rawls and Larmore, far from being conducive to a pluralistic society, manifests a strong tendency toward homogeneity and leaves little space for dissent and contestation in the sphere of politics. Their aim is to reach a type of consensus which, by its very nature, would disqualify every move to destabilize it. The pluralism they advocate only resides in the private sphere and is restricted to philosophical, moral and religious issues.“ (Mouffe 1993b: 200, vgl. Mouffe 1994: 318f. und für Habermas Mouffe 2000b: 6, 8)

Der Konsens trägt dazu bei, dass in der politischen Sphäre Dissens über die demokratischen Grundprinzipien unterdrückt wird. Politik im mouffeschen Sinne findet in einem solchen Konsens nicht statt. Hierin sieht Mouffe eine Gefahr: Abgrenzungen zum konstitutiven Außen können in Antagonismen umschlagen. Dies ist umso wahrscheinlicher, wenn es in den Institutionen des Staats keine Möglichkeiten gibt, Konflikte zur Sprache zu bringen und sie auf friedlichem Wege auszutragen. Es ist daher sinnvoll, wenn ein demokratisches System verschiedene politische Fronten zulässt, mit denen sich die Bürger_innen jeweils identifizieren können.

„This means that the current blurring of political frontiers between left and right is harmful for democratic politics, as it impedes the constitution of distinctive political identities. This in turn fosters disaffection towards political parties and discourages participation in the political process. Hence the growth of other collective identities around religious, nationalist or ethnic forms of identification.“ (Mouffe 1993a: 5)

Mouffe verdeutlicht, dass solche Fronten und konkurrierenden Hegemonien zur Identifizierung der Bürger_innen mit bestimmten Gruppen oder politischen Themen beitragen. Für Mouffe braucht die Ausübung von Politik Emotionen und Leidenschaft, denn dies fördert eine starke Partizipation am politischen Prozess. Die nutzenmaximierende und rationale liberale Demokratie begünstigt eher Apathie und mangelnden politischen Einsatz der Bürger_innen (Mouffe 2000b: 16).

Laclau argumentiert ähnlich wie Mouffe, hat aber mehr als sie den Modus der Interessensaushandlung im Blick. Laut der liberalen Theorien werde die Freiheit der Einzelnen, ihren Interessen und Bedürfnissen nachzugehen, durch Machthandlungen anderer eingeschränkt. Nur wenn jene Machtprozesse verringert werden, die

Ungleichheiten und ungerechte Chancen produzieren, entstünde mehr Freiheit für die Individuen. Das Ideal einer möglichst machtfreien Diskussion soll also aus liberaler Sichtweise mehr Freiheiten produzieren. Die machtfreie Diskussion kann jedoch nur erreicht werden, wenn eine völlig rationale Entscheidungsfindung stattfindet, da nur die rationale Ableitung von Entscheidungen Machtprozesse ausschließt (vgl. Kapitel 2.1.4). Doch, so Laclaus Kritik an diesem Modus, eine solche Entscheidungsfindung ohne Macht lässt weder Wahlfreiheiten noch Selbstbestimmung zu, da ohne das Moment der Unentscheidbarkeit die Entscheidung bereits vor der Wahl der Individuen feststeht. „Das heißt, daß eine völlig freie Gesellschaft – in der jede Macht abgeschafft wäre – und eine gänzlich unfreie, dieselben Konzepte darstellen.“ (Laclau 1999: 122) Macht nimmt für Laclau eine paradoxe Rolle ein: Zum einen verhindert sie Freiheit und Selbstbestimmung, weil Individuen durch Machtprozesse an ihrer Entfaltung gehindert werden können. Zum anderen ermöglicht sie Freiheit, weil nur Entscheidungen, die völlig offen sind und durch Machtprozesse entschieden werden, eine echte Wahlfreiheit darstellen. Die Tendenz von Rawls und Habermas, Macht möglichst zurückzudrängen, kann also nicht zum gewünschten Erfolg führen.

Obwohl Rorty weniger als Rawls und Habermas einen rationalen Konsens als Ideal anstrebt, so findet Laclau auch bei ihm die Tendenz, Macht und Antagonismen aus der Gesellschaft verbannen zu wollen (vgl. Laclau 2002b: 162f.). Die Unterscheidung Rortys zwischen erwünschter Überzeugung und geächtetem Zwang bevorzugt die macht- und gewaltfreie Diskussion, was für Laclau im Endeffekt darauf hinausläuft, dass ein bestimmtes „Sprachspiel“, zum Beispiel die rationale Diskussion, als machtfrei erklärt wird. Eine Gesellschaft, in der die Überzeugungskraft in Reformen ohne Konflikte, Kämpfe und Machteinsatz mündet, ist keine, die Laclau als wünschenswert ansieht. Eine solche Gesellschaft wäre für Laclau nicht frei zu nennen, da die Überzeugungskraft in einen einzigen, eindimensionalen Diskurs mündet, der oppositionelle Meinungen ausschließt und unterdrückt.

„Eine Welt, in der Reform ohne Gewalt stattfindet, ist keine Welt, in der ich leben wollte. Sie könnte entweder eine absolut eindimensionale Gesellschaft sein, in der 100 Prozent der Bevölkerung jeder einzelnen Reform zustimmen, oder eine, in der die Entscheidungen von einer Armee von Sozialingenieuren getroffen würden, mit Rückendeckung durch den Rest der Bevölkerung. Jede Reform beinhaltet die Veränderung des *status quo*, und in den meisten Fällen wird das existierende Interessen verletzt. Der Prozeß der Reform ist ein Prozeß von Kämpfen, kein Prozeß einer leisen, stückweisen, technokratischen Konstruktion.“ (ebd.: 162)

Diese Kritik Laclaus beruht auf Derridas Verständnis von Unentscheidbarkeit und Verantwortung (vgl. Kapitel 2.1.4 und 2.1.8). Er übernimmt Derridas Begriff der Entscheidung. Politisches Handeln ist für Derrida dann gegeben, wenn die politische Entscheidung in einem Raum der Freiheit stattfindet, das heißt, wenn es keine

vorgängige Regel gibt, wie entschieden werden muss. In anderen Worten: Es liegt dann eine Entscheidung vor, wenn sie nicht auf die äußeren Umstände abwälzbar ist. Nur in so einem Fall kann Verantwortung übernommen werden.

„Dort, wo ich über eine angebbare Regel verfüge, weiß ich was zu tun ist, und sobald ein solches Wissen zum Gesetz wird, folgt das Handeln dem Wissen als dessen berechenbare Konsequenz: Man weiß, welcher Weg einzuschlagen ist, man zögert nicht mehr, die Entscheidung entscheidet nicht mehr, sie ist vorab schon gefasst und deshalb vorab schon annulliert, sie läuft bereits ohne Zögern, augenblicklich, mit jenem Automatismus ab, den man maschinell nennt. Für irgendeine Gerechtigkeit, irgendeine (rechtliche, politische, ethische usw.) Verantwortung ist kein Raum mehr.“ (Derrida 2003a: 120f., vgl. Derrida 1992a: 36)

Für die Demokratie bedeutet dies, dass ein Bündel festgelegter und vorgegebener Regeln die Freiräume für politisches und verantwortliches Handeln zu sehr engen und verunmöglichen würde. Für Derrida ist selbst Demokratie als eine regulative Idee nach Immanuel Kant abzulehnen, da diese eine Aufforderung beinhaltet, auf eine bestimmte Art und Weise zu handeln. Die von Derrida bevorzugte Herrschaftsform muss für Derrida jedoch auf Offenheit und Unbestimmtheit angelegt sein (vgl. Kapitel 5.1).

Auch für Butler ist der liberale Machtbegriff problematisch. Ihre Kritik entzündet sich an der Trennung von privat und öffentlich. Ihre unmittelbare Kritik gilt jedoch nicht Rawls und Habermas, sondern Hannah Arendt, die die Sphäre des Öffentlichen von der des Privaten unterscheidet. Indem Arendt die private Sphäre als „notwendigen Hintergrund“ und als „Vorpolitisches“ der öffentlichen Sphäre und ihrer politischen Handlungen entwirft, drängt sie die privaten Ungleichheiten in den Hintergrund (vgl. Butler 2012). Für Butler wird dadurch übersehen, dass erstens Abhängigkeit und Verletzbarkeit der Menschen die Voraussetzungen von Politik sind (vgl. Kapitel 4.2.5) und zweitens, dass die Beziehungen der Menschen innerhalb des Privaten auch entscheidend beeinflussen, welche Beziehungen in der Öffentlichkeit gelebt werden. So fragt sie, ob es nicht doch einen Unterschied mache, ob im Privaten „gleichberechtigte, würdevolle oder gewaltlose Beziehungen“ (ebd.) oder eben Ungleichheiten und Unterdrückung vorherrschen.

Butler schließt sich zwar nicht Mouffes antagonistischer Vorstellung von Politik an, aber auch sie vertritt einen sehr umfassenden Machtbegriff. Für Butler wird bereits der „eigene Wille“ der Subjekte durch Macht hervorgebracht. Macht wird bei der Subjektwerdung wirksam, indem sich das Subjekt gesellschaftlichen Normen unterwirft und auf die überlieferten Begrifflichkeiten als Basis seines Denkens zurückgreifen muss (vgl. Kapitel 2.2.6). „Macht diffundiert in alle verschiedenen und konkurrierenden Bereiche des Staatsapparates sowie in alle verstreuten Formen der Zivilgesellschaft und läßt sich daher nicht einfach oder definitiv auf ein einzelnes Subjekt als ‚Sprecher‘ zurückverfolgen, auf einen souveränen Repräsentanten des

Staates.“ (Butler 2006: 124) Macht kann nicht einzelnen Personen oder Institutionen wie dem Staat oder der Regierung zugeordnet werden, sondern sie findet in allen performativen Akten statt. Handeln von einzelnen Personen, das wir üblicherweise als machtvoll bezeichnen, zieht seine Wirksamkeit nicht etwa aus der spezifischen Person und den möglichen Konsequenzen, die sie initiieren kann, sondern aus der Autorität des Performativen: Jede Handlung eines Subjekts schöpft ihre Macht aus der Zitierung von ihr vorausgehenden Handlungen. Die Macht resultiert also aus dem diskursiven Kontext (vgl. Kapitel 2.2.3).

Für die demokratische Politik hat Butlers Sichtweise auf Macht zwei Folgerungen. Erstens bedeutet sie, dass die wettstreitenden Parteien und Gruppen viel stärker in die vorherrschenden Diskurse verstrickt sind, als ihnen bewusst ist. Eine politische Gruppe, die glaubt, dass ihre Sichtweise womöglich außerhalb des Diskurses steht, muss sich eingestehen, dass diese Sichtweise „als Konstruktion eines ‚Außen‘, das nichtsdestoweniger vollständig ‚innen‘ ist“ (Butler 1991: 121), bereits *in* der Gesellschaft angelegt ist. Die der Gesellschaft zugrunde liegenden Diskurse verfügen über ein konstitutives Außen – und diesem Außen ist gemein, dass in ihm bereits die widerstreitenden, verworfenen Meinungen des Diskurses enthalten sind. Das mag bedeuteten, dass sich Gruppen in ihrem Kampf gegen die Mehrheitsmeinungen abstrampeln können wie sie wollen – im schlimmsten Fall stützen sie als Kontrastfolie und Gegengewicht den vorherrschenden Diskurs. Butler dient als Beispiel hierzu die Sexualität. Formen der Homo- und Bisexualität, die sich klar von der Heterosexualität abgrenzen, so Butler, bestärken die Konzeption von Heterosexualität. Subversion würde in diesem Fall bedeuten, Grenzen zwischen Homo-, Bi- und Heterosexualität abzubauen und Menschen nicht mit eindeutigen sexuellen Identifizierungen und ihren Assoziationen zu verbinden. Für Butler ist es schwierig bis unmöglich, gezielte Veränderungen in einer Gesellschaft vorzunehmen. Damit ist sie deutlich skeptischer als liberale Demokratietheorien, was die Chancen auf Veränderung angeht. Letztere verkennen das stützende Element, das opponierende Meinungen für die vorherrschende Meinung darstellen, und sie überschätzen die Möglichkeiten, die vorherrschenden Diskurse grundlegend umgestalten zu können.

Zweitens haben politische Akteur_innen in Butlers Theorie weniger Einfluss als in liberalen Demokratietheorien. Butler ordnet Macht nicht Personen oder einem Zentrum zu, welche souverän neue politische Leitlinien umsetzen können. Macht ist vielmehr diffus, sie findet sich in den performativen Akten aller Bürger_innen, sie kommt bei jedem Sprech- und Handlungsakt neu zum Tragen. Das heißt zwar, dass jede_r in seinem_ihrem Alltagshandeln Machtwirkungen hervorbringt (oft ohne es zu merken). Aber es bedeutet ebenso, dass viele dieser Handlungen nicht reflektiert vollführt werden und daher Wandel nur sehr langsam und meist nicht zielgerichtet vonstattengeht.

„Power is not stable or static, but is remade at various junctures within everyday life; it constitutes our tenuous sense of common sense, and is ensconced at the prevailing epistemes of our culture. Moreover, social transformation occurs not merely by rallying mass numbers in favour of a cause, but precisely through the ways in which daily social relations are rearticulated, and new conceptual horizons opened up by anomalous or subversive practices.“ (Butler 2000b: 14)

Politische Institutionen oder Personen, denen klassischerweise Macht zugeschrieben wird, können in diesem Sinne nur Impulsgebende sein, anstatt dass sie umwälzende Neuerungen durchsetzen könnten. Butler denkt in diesem Fall nicht an Gesetze oder Verordnungen, sondern an Normen, Kulturen und Werte. Es ist gerade die Verankerung solcher Praktiken im Alltag von vielen Menschen, die eine radikale Veränderung oder eine zentrale Steuerung verhindert. Im nächsten Kapitel wird diese Problematik auch für das Konzept der Repräsentation besprochen. Wenn Macht nicht zugeordnet werden kann, funktioniert die Übertragung von Macht auf Repräsentant_innen – also auf Abgeordnete oder die Regierung – nicht nach den klassischen Vorstellungen der liberalen Demokratie.

3.6 PRODUKTIVE STATT ABBILDENDE REPRÄSENTATION

Wenn sich der Identitäts- und Subjektbegriff wandeln, zieht das eine Neuformulierung der Repräsentation nach sich. Die liberale Anschauung über Repräsentation geht von dem alten Identitätsbegriff aus: Wenn Identitäten den außerdiskursiven Wesenskern einer Bedeutung, einer Person oder einer Gruppe umfassen, so können diese auch in neutraler und identischer Weise an anderer Stelle abgebildet werden. Die Identität existiert als „Präsenz“ unabhängig von ihrer Repräsentation. Die Repräsentation ist eine reine Vertretung, die sich nicht auf die Identität auswirkt. Eine ideale Repräsentation vermag es, das unverfälschte Sein einer Identität darzustellen. Kritisch wird Repräsentation dann, wenn die „wahre“ Identität eines Menschen aufgrund von Machtprozessen verkannt wird und deswegen seine Bedürfnisse falsch wahrgenommen werden oder wenn aufgrund von Machtinteressen die Wünsche der Repräsentierten falsch wiedergegeben werden. Laclau fasst diesen Begriff der Repräsentation folgendermaßen zusammen:

„The main difficulty with classical theories of political representation is that most of them conceived the will of the ‚people‘ as something that was constituted *before* representation. This is what happened with the aggregative model of democracy (Schumpeter, Downs) which reduced the ‚people‘ to a pluralism of interests and values; and with the deliberative model (Rawls, Habermas), which found in either justice as fairness or in dialogical procedures the

basis for a rational consensus with eliminated all opacity from the representation process. Once that point has been reached, the only relevant question is how to *respect* the will of those represented, taking it for granted that such a will exists in the first place. [Herv.i.O.]“ (Laclau 2005a: 163f.)

Das poststrukturalistische Denken kritisiert diesen Begriff der Repräsentation als die getreuliche Abbildung einer vordiskursiven Substanz (sei es eine Bedeutung, eine Identität oder die Interessen eines Subjekts). Eine solche Repräsentation ist nicht möglich, Repräsentation ist immer mehr als das reine Abbild. Diese Sichtweise scheint für die repräsentative Demokratie Probleme in sich zu bergen:

„Da vor dem Hintergrund des absoluten Textbegriffs Derridas sprachliche und politische Repräsentation strukturell gleichgesetzt sind, trägt die Annahme der Unmöglichkeit der Repräsentation eine politische Brisanz in sich. Sie stellt die Legitimation jeglicher Repräsentationspolitiken – auch die der Identitätspolitik – zur Disposition und hinterfragt Grundwerte der Repräsentativen Demokratie.“ (Paulus 2001: 26f., vgl. Schulz 2012 : 103f.)

Die Problematisierung der Repräsentation durch die Poststrukturalist_innen beschwört jedoch keinen „Tod“ der Repräsentation, sondern fasst diesen, wie auch den Subjekt- und Handlungsbegriff, komplizierter. Das poststrukturalistische Denken richtete sich zunächst gegen den Identitäts- und Präsenzbegriff auf der linguistischen Ebene, in der die Sprache als die bloße Repräsentantin der Phänomene der wirklichen Welt angesehen wird. Das poststrukturalistische Argument besagt, dass die Sprache keine reine Abbildung der Natur und von dieser getrennt ist, sondern dass sie die Wahrnehmung der Welt konstruiert. Das heißt, die Vorstellung von unmittelbarer Präsenz und von ursprünglichen Identitäten ist falsch. Jegliche Kritik an der Repräsentation als verzerrend, die insbesondere von Jean-Jacques Rousseau geübt wird, gründet für Derrida auf einer „Naivität“ (Derrida 1983a: 507), nämlich der Vorstellung, dass der Repräsentation eine Präsenz vorausgeht. Für Derrida wird mit dem Konzept der Repräsentation unhinterfragt vorausgesetzt, dass die Binarität Präsenz/Repräsentation existiert (vgl. Colebrook 2005: 95f.). Wird diese Vorannahme fallen gelassen, so kann die Repräsentation nicht mehr als Keimzelle von Verzerrung, Missrepräsentation und Machtmissbrauch dargestellt werden: „Sobald aber erkannt wird, daß das Substitut [von, sic! Anm.d.Verf.] einem Substitut substituiert wird, läßt sich das Böse, das Unheil nicht mehr mit der Substitution identifizieren.“ (Derrida 1983a: 538)

Denselben Gedankengang wenden die Poststrukturalist_innen auf das Konzept der politischen Repräsentation an, indem sie von der Sprache eine Analogie zur Gesellschaft ziehen (vgl. Derrida 1988g: 35). Die persönliche Identität eines Menschen kommt nicht aus seinem Innersten, sondern entwickelt sich erst in politischen Prozessen. Die Repräsentation ist einer dieser Prozesse: Repräsentation setzt sich auf

politischer Ebene zumeist für bestimmte Gruppen ein. Dabei bündeln die Repräsentant_innen die Interessen, die sie vertreten. Sie sind dabei gezwungen, die Identitäten der Gruppe genauer zu fassen und zu beschreiben. Repräsentation trägt in diesem Sinne dazu bei, Identitäten zu bilden. Sie ist mehr als eine bloße Abbildung.

Laclau leitet diesen Gedankengang auch auf einem zweiten Weg her. Repräsentation bedeutet, dass eine Identität an einem Ort vertreten wird, an dem sich diese Identität selbst nicht aufhält.²⁵¹ Idealerweise sollte die Vertretung an diesem Ort so handeln, wie es die Identität selbst tun würde.

„Die Bedingungen für eine perfekte Repräsentation würden dann erfüllt werden, so scheint es, wenn die Repräsentation ein direkter Übertragungsprozeß des Willens des Repräsentierten wäre, wenn der Repräsentationsakt gegenüber diesem Willen völlig transparent wäre. Das setzt voraus, dass der Wille vollständig konstituiert ist und die Rolle des Repräsentanten sich in seiner Vermittlungsfunktion erschöpft.“ (Laclau 2002b: 141, vgl. Marchart 2005a: 73f.; Laclau 1990a: 38f.; Laclau 2005a: 158)

Für Laclau ist eine solche perfekte Repräsentation logisch nicht möglich, da die Voraussetzungen nicht zutreffen. Auf Seite der Repräsentierten ist keine vollständige Konstituierung der Identität gegeben. Laclau geht davon aus, dass die Interessen dann vollends feststehen, wenn sie mit der Situation oder dem Ort konfrontiert werden, an dem um sie gekämpft wird, zum Beispiel weil erst dort alle Informationen vorliegen. An diesem Ort können jedoch die Repräsentierten nicht selbst anwesend sein, sondern nur deren Repräsentant_innen. „Das heißt aber auch, daß die Repräsentierten ein Repräsentationsverhältnis *brauchen*, das von der Unvollständigkeit ihrer Identitäten herrührt, und diese Unvollständigkeit muß durch die Repräsentanten *supplementiert* werden. [Herv.i.O.]“ (Laclau 1999: 115) Den Repräsentant_innen kommt die Aufgabe zu, die noch nicht entwickelten Bedürfnisse zu interpretieren und selbst festzulegen. Somit verändert und erweitert sich die Identität durch den Akt der Repräsentation: „Der Repräsentant *schreibt* ein Interesse also einer komplexen Wirklichkeit *ein*, die sich von jener unterscheidet, in der das Interesse ursprünglich formuliert wurde, und indem er dies tut, konstruiert und transformiert er dieses Interesse. Aber der Repräsentant transformiert damit auch die Identität des Repräsentierten. [Herv.i.O.]“ (Laclau 2002b: 142, vgl. Laclau 2005a: 158)

251 Laclau bezieht sich bei dieser Definition der Repräsentation auf von Rousseau inspiriertes Denken: „Democratic theory, starting with Rousseau, has always been highly suspicious of representation, and has accepted it only as a lesser evil, given the impossibility of direct democracy in large communities like modern nation-states. Given these premises, democracy has to be as transparent as possible: the representative has to transmit as faithfully as possible the will of those he represents.“ (Laclau 2005a: 158)

Die Repräsentant_innen erfüllen in diesem Sinne nicht die Voraussetzung der reinen Ausführenden und bloßen Vermittler_innen, sondern nehmen eine aktive Rolle ein. Für Laclau zeigt sich, dass das, was die Repräsentation ermöglicht, nämlich die räumliche Trennung von Repräsentierten und dem Repräsentationsort, sie zugleich auch verunmöglicht. Dies heißt für Laclau nicht, dass das Repräsentationskonzept ganz für die Demokratie aufgegeben werden sollte. Es ist schlichtweg notwendig, da in der Praxis nicht alle Menschen dort anwesend sein können, wo sie ihre Interessen und Bedürfnisse einbringen wollen. Aber es sollte die These aufgegeben werden, die besagt, dass die Identitäten vor der Repräsentation vollständig vorliegen und die Repräsentant_innen für die Ausbildung der Identitäten keine Rolle spielen. Vielmehr sollte die Prämisse im Zentrum stehen, dass die Repräsentation zur Identitätsbildung beiträgt. Oftmals richtet sich die Kritik an der Repräsentation zu einseitig darauf, dass die Repräsentant_innen den Willen der Repräsentierten missachten, missinterpretieren oder verfälschen, und die Lösung ist, Repräsentationsbeziehungen zu minimieren. Laclau hingegen macht darauf aufmerksam, dass diese Kritik von einem falschen Verständnis von perfekter Repräsentation herrührt. Die notwendigerweise „unreine“ Repräsentation, die er beschreibt, birgt auch Chancen. Für ihn liegt die Hauptaufgabe der Repräsentant_innen darin, die noch unvollständigen Interessen und Bedürfnisse der Repräsentierten mit auszubilden. So kann es die wichtige Aufgabe sein, „den marginalisierten Massen eine Sprache zur Verfügung zu stellen, die es ihnen wieder möglich macht, eine politische Identität und einen politischen Willen neuzugründen“ (Laclau 1999: 16). In einem anderen Fall kann es zielführend sein bestimmte Interessen zu bündeln, um ihnen mehr Gewicht zu verleihen. Für ihn demokratischer Wettstreit nur möglich, wenn sich Identitäten erst innerhalb der politischen Prozesse, Machtkämpfe und Konflikte ausbilden und transformieren.

Butlers Kritik an der Repräsentation hat dieselben Ursprünge wie Laclaus, sie wendet sich in ihren Schlussfolgerungen jedoch der entgegengesetzten Richtung zu. Auch Butler geht von einer nicht abgeschlossenen Identität aus, die durch Repräsentation erst mit ausgebildet wird. Auch für sie ist Repräsentation nicht repräsentierend, sondern produktiv. Doch wo Laclau in diesem Vorgang relativ sorglos die Chancen bejaht, sieht Butler vor allem die Risiken. Bei der Aggregation der Interessen der Repräsentierten wird eine Einheit konstruiert, doch eine solche Identität basiert zwangsläufig auf Ausschlüssen. Welche Befürchtungen Butler mit solchen Ausschlüssen verbindet, hat sich bereits in den vorigen Kapiteln 3.2 und 3.3 gezeigt. Eine nicht zu unterschätzende Gefahr besteht für Butler darin, dass die durch Repräsentationsprozesse mit ausgebildeten Identitäten renaturalisiert werden und nicht mehr als politische, sondern vordiskursive Identitäten begriffen werden. Dieser Gefahr kann nur begegnet werden, wenn Gruppen und ihre Repräsentant_innen darauf achten, eine offene Identität zu entwickeln. Beide Seiten müssen es zulassen, dass die notwendigerweise unvollständige Identität der Gruppe immer wieder kriti-

siert, infrage gestellt und umgedeutet werden kann. Doch selbst dann birgt das Repräsentationskonzept Risiken. Erstens verlangt es eine kohärente Identität, was eine Forderung ist, die letztlich keine Gruppe und keine Person erfüllen kann. Zweitens basiert das Repräsentationskonzept nach wie vor auf der Logik von Subjekt und Akteur: Nur Subjekte können repräsentiert werden (vgl. Butler 1991: 16f.). Das führt zu der paradoxen Situation, dass die Subjekte, welche durch die Politik repräsentiert werden sollen, erst durch die Repräsentation erschaffen werden.

3.7 DER FEHLENDE GEMEINSCHAFTSBEZUG DER LIBERALEN STAATSBÜRGERSCHAFT

Für Mouffe ist das liberale Bild der Staatsbürgerschaft unzureichend.²⁵² Rawls beschreibt das Staatsbürgerkonzept als rechtlichen Status, durch welchen jede_r sein_ihr eigenes Lebensmodell umsetzen kann, solange dabei die Rechte der anderen gewahrt werden. Diese Rechte sind ein Schutz vor der Gemeinschaft: Da jede Gemeinschaft dazu tendiert, zuungunsten der Individuen allgemeine Normen zu erlassen, soll die Staatsbürgerschaft dazu dienen, dass jedes Individuum seine Rechte durchsetzen und seinen eigenen Interessen folgen kann. Mouffe teilt Rawls' Auffassung, dass ein Pluralismus der Lebensstile vonnöten ist und dass niemandem eine bestimmte Konzeption des guten Lebens vorgeschrieben werden sollte. Für sie könnte eine solche Vorgabe nur essentialistisch begründet werden, doch niemand hat sichere Grundlagen dafür.

Mouffe formuliert zugespitzt, dass im liberalen Modell diese Problematik instrumentalistisch gelöst wird. Staatsbürgerschaft ist auf das Individuum zugeschnitten. Pflichten für die Gemeinschaft genauso wie Partizipation werden minimiert, wenn nicht gar ganz ausgeblendet. Die Staatsbürger_innen müssen sich nur einig über die gemeinsamen Regeln des Zusammenlebens sein und ansonsten ihre privaten Interessen unter Achtung der gemeinsamen Regeln verfolgen. Mouffe lehnt diese Auffassung von Staatsbürgerschaft als Besitz von Rechten ab und schließt sich der Kritik der kommunitarischen Demokratietheorie an: Die liberalen Denker_innen vergessen, dass sich Staatsbürgerschaft innerhalb der Gemeinschaft entwickelt und dass Demokratie ein gemeinsames Ethos der Partizipation und demokratische Werte braucht. Demokratie ist nur lebensfähig, wenn ein gemeinschaftliches Denken entsteht, denn reine Nutzenmaximierung oder gar politisches Desinteresse untergräbt die Beteiligung an kollektiven und demokratischen Prozessen und den Glauben an demokratische Gerechtigkeitskonzeptionen.

252 Ihr eigenes Staatsbürgerschaftsmodell wird in Kapitel 5.2.5 beschrieben.

„Sicher müssen wir eine Alternative zum deliberativen Modell und zur instrumentalistischen Demokratiekonzeption, die es stärkt, formulieren. Es hat sich herausgestellt, dass sie qua Entmutigung der Bürgerbeteiligung am Betrieb des Gemeinwesens und der Ermutigung zur Privatisierung des Lebens die Stabilität, die sie versprochen, nicht sichern konnten. Extreme Ausformungen des Individualismus haben sich ausgebreitet, die das eigentliche Gewebe des Sozialen bedrohen.“ (Mouffe 2008: 98f.)

Demokratischen Werte können nicht aus dem Nichts entstehen, sondern müssen immer durch „Praktiken, Diskurse und Institutionen“ (vgl. Mouffe 1993a: 55) gefördert werden, die dabei helfen, die gemeinsamen Rechte und Pflichten zu interpretieren und sinnvoll anzuwenden. Gemeinsame Prozeduren ohne Inhalte sind für Mouffe nicht möglich: Sie enthalten bereits ethische Werte durch das spezifische „Sprachspiel“,²⁵³ das die Staatsbürger_innen teilen, um überhaupt an den Prozeduren partizipieren zu können. Demokratische Institutionen können sich aus dieser Sichtweise nur in Gesellschaften ausbilden, die bereits grundlegende demokratieaffine Werte entwickelt haben – die Staatsbürger_innen entstehen in enger Verwobenheit mit den demokratischen Institutionen (vgl. Mouffe 1993a: 46).

Mouffe befürwortet allerdings nicht die Schlussfolgerungen der kommunitarischen Theorie, die für sie in das andere Extrem verfällt: Kommunitarist_innen stellen das Gemeinwohl, die Partizipation an der Gemeinschaft und die gemeinsam geteilten Werte in den Mittelpunkt der Staatsbürgerschaft. Für Mouffe liest sich das wie eine Festlegung des *einen* moralischen Konsens. Bestimmte Werte für die Staatsbürger_innen sowie das „Gute“ werden zementiert. Die Kommunitarist_innen verkünden durch ihre Vorgehensweise „letzte Wahrheiten“ im Namen der Gemeinschaft und versuchen diese durchzusetzen. Dies steht im Widerstreit mit den Errungenschaften der modernen Demokratie. Es ist in dieser Staatsbürgerkonzeption genau nur ein Bild eines Staatsbürgers legitim, was jedoch Pluralismus und Unbestimmtheit als zentrales Merkmal der Demokratie untergräbt.

253 Vgl. Fußnote 178. Mit diesem Begriff Wittgensteins verweist Mouffe darauf, dass sprachliche Äußerungen nur in bestimmten sozialen Kontexten Sinn ergeben. Um an sozialen Diskursen, Tätigkeiten und Praktiken teilnehmen zu können, muss zuerst deren Sprachspiel, das heißt deren spezifischen sprachlichen Äußerungen und ihre jeweilige Bedeutung, gelernt werden.

3.8 DER WIDERSPRUCH ZWISCHEN LIBERALISMUS UND DEMOKRATIE

In der liberalen Tradition sollen die Menschenrechte eines jeden Menschen anerkannt werden und jede_r sollte sich mit den Regeln des Demos identifizieren können. Der Liberalismus vertritt universale Konzepte und versucht Ausschlüsse zurückzuweisen: Seine Grundidee bezieht sich auf die „Menschheit“ (Mouffe 2008: 55) als Ganzes, da jedem Menschen gleiche Rechte zugeschrieben werden.

Mouffe erinnert in Anlehnung an Carl Schmitt daran, dass diese liberale Tradition nicht ursprünglich aus demokratischem Gedankengut entsprungen ist.²⁵⁴ Mouffe identifiziert zwei verschiedene Strömungen – Liberalismus und Demokratie – die erst in der Moderne zu einer gemeinsamen Position verknüpft wurden. „Auf der einen Seite haben wir die liberale Tradition, die von Rechtsstaatlichkeit, der Verteidigung der Menschenrechte und dem Respekt vor individueller Freiheit gekennzeichnet ist, auf der anderen die demokratische Tradition, deren Hauptideen jene der Gleichheit, der Identität zwischen Regierenden und Regierten und der Volkssouveränität sind.“ (Mouffe 2008: 20) Für Mouffe ist die Verbindung zwischen Liberalismus und Demokratie keine harmonische: Beide Grundgedanken widersprechen sich und erzeugen damit eine Spannung, sogar ein Paradox (vgl. Derridas Aporien in Kapitel 5.1.1). Wo die liberale Tradition dem universellen Gedanken der ganzen Menschheit nachgeht, hierarchisiert die demokratische Tradition zwischen den Mitgliedern des Demos und jenen, die ihm nicht angehören. Beide vertreten eine unterschiedliche Konzeption von Gleichheit (universale Gleichheit versus politische Gleichheit der Mitglieder des Demos). Die demokratische Volkssouveränität kann zudem in einen Missklang zu den Individualrechten kommen, sobald die Mehrheit gegen solche Rechte zu verstoßen wünscht. In der Geschichte der liberalen Demokratie wurde dieses Paradox so gelöst, dass das Pendel jeweils mehr in Richtung entweder demokratischer Traditionen oder liberaler Traditionen ausschlug. In der jüngeren Geschichte überwiegt nun liberales Gedankengut.

„Heute besteht die vorherrschende Tendenz darin, Demokratie fast gänzlich mit dem Rechtsstaat und der Verteidigung der Menschenrechte zu identifizieren und das Element der Volkssouveränität, das als obsolet erachtet wird, beiseite zu lassen. Damit wurde ein ‚Demokratie-defizit‘ erzeugt, das, betrachtet man die zentrale Rolle der Idee der Volkssouveränität im de-

254 Vgl. Mouffe 1999b; Mouffe 2010; Schmitt 1979. Diese Erkenntnis ist allerdings keine neue und beschäftigt die Demokratietheorie schon seit langem. Auch Habermas fasst diesen Diskurs sowie seine verschiedenen Lösungsansätze zusammen und stellt eigene Vorschläge dazu vor (vgl. eine Zusammenfassung darüber bei Buchstein 2003).

mokratischen Imaginären, sehr gefährliche Auswirkungen auf die Bindungskraft demokratischer Institutionen haben kann.“ (Mouffe 2008: 21)

Für Mouffe ergeben sich zweierlei Probleme für die liberale Demokratie, die aus der Spannung zwischen liberalen und demokratischen Traditionen herrühren. Erstens stellt das Übergewicht des liberalen Aspekts keine Befriedung dar. Die liberale Demokratie zieht einen guten Teil ihrer Legitimation aus dem Aspekt der Volkssouveränität. Auch wenn die Volkssouveränität zugunsten der Freiheitsrechte hintangestellt wird, ist ihr Prinzip für die Bürger_innen nach wie vor ein attraktives. Gerade die Erfolge von Rechtspopulist_innen zeigen, dass die Idee eines Volkskörpers Anklang findet. Oft verweisen Rechtspopulisten darauf, dass sie die „wahren“ Interessen des Volkes aussprechen und die eigentliche „schweigende Mehrheit“ repräsentierten. Ihre Kritik an der liberalen Demokratie nutzt die Ideale der demokratischen Tradition als Argument, indem sie darauf verweist, dass die liberalen Prozesse das Volk und seine ursprüngliche Souveränität missachten.

Zweitens beruht Demokratie darauf, dass ein Demos errichtet wird, eine Gemeinschaft der Bürger_innen, die heute in Nationalstaaten als „Volk“ organisiert wird. Demokratie hat demzufolge „immer Verhältnisse von Inklusion-Exklusion zur Folge“ (ebd.: 55). Es muss entschieden werden, wer zu den Staatsbürger_innen gehört, besondere Rechte erhält und an den demokratischen Prozessen beteiligt ist. Alle anderen werden aus dem Demos ausgeschlossen und nicht als Staatsbürger_innen behandelt. Der Demos erfordert ein Maß an Gleichheit innerhalb der Gemeinschaft, denn seine Mitglieder werden als Gleiche angesehen und ihre Partizipation an der Gemeinschaft entspringt aus der Identifikation mit dem Demos. Für diese Identifikation braucht es jedoch auch inhaltliche Werte, beziehungsweise eine Substanz, für die der Demos steht (vgl. Mouffe 1993a: 129).

Wie oben beschrieben, vertritt die liberale Tradition konträre Grundsätze. Für sie wird Gleichheit nicht nur Mitgliedern des Demos zugeschrieben, sondern allen Menschen sollen Menschenrechte gewährt werden.²⁵⁵ „As Schmitt indicates, the central concept of liberal discourse is ‚humanity‘, which – as he rightly points out – is not a political concept, and does not correspond to any political entity.“ (Mouffe 1999b: 43) Nach dieser humanitären aber auch auf das Individuum bezogenen Tradition sind Ausschlüsse und Grenzen des Demos etwas, das es zu bekämpfen und nicht zu unterstützen gilt. Im Inneren des Demos hingegen empfinden Liberale Homogenität als unzulässige Verletzung der Rechte auf eigene Konzepte des Gu-

255 Dasselbe Argument gilt für Mouffe auch für die habermassche Deliberation. Auch diese steht mit den Grenzen des Demos in Widerspruch, da die Prozesse der Deliberation sich an alle Menschen richten, nicht nur an die Staatsbürger_innen (Mouffe 2008: 59f.).

ten. Nur Pluralismus könne garantieren, dass die Rechte der Individuen nicht durch die Gemeinschaft unterdrückt werden (Mouffe 2008: 62).

Mouffe wertet diese Spannung zwischen liberaler und demokratischer Logik allerdings nicht nur als negativ und auch nicht als Verunmöglichung von liberaler Demokratie. Sie sieht sie als Chance, da die liberale Vorstellung von universaler Gleichheit ein wichtiges Korrektiv zu den Ausschlüssen aus dem Demos bildet, die in der Demokratie vorgenommen werden. „Die Artikulation mit der liberalen Logik ermöglicht dagegen – durch den Bezug auf die ‚Menschheit‘ und den polemischen Einsatz der ‚Menschenrechte‘ – die permanente Infragestellung der Exklusionsformen, die mit der politischen Praxis der Installierung der Rechte und Bestimmung des ‚Volkes‘, das regieren soll, notwendig verbunden sind.“ (Mouffe 2010: 82)

Eine Lösung oder ein Gleichgewicht zwischen beiden Logiken kann allerdings nicht gefunden werden – die liberale Demokratie stellt ihre Staatsbürger_innen vor die Aufgabe, das Verhältnis zwischen beiden Logiken immer wieder neu auszuhandeln und zu justieren. Für Mouffe bereichern sich Liberalismus und Demokratie nicht nur in dieser Hinsicht gegenseitig. Wie sich die Normen beider Traditionen ergänzen und welche Normen Derrida, Butler, Laclau und Mouffe ihren Konzeptionen von Demokratie zugrunde legen, wird in Kapitel 4 Thema sein.

3.9 ZUSAMMENFASSUNG

Nicht alle Kritiken an der liberalen Demokratie, die Derrida, Butler, Laclau und Mouffe in ihren Texten vorbringen, sind neu. Die meisten greifen schon bestehende Kritiken an der liberalen Demokratie auf, ergänzen und verstärken sie jedoch mit eigenen Sichtweisen und Argumenten. So wird vielen Leser_innen das Spannungsfeld zwischen Liberalismus und Demokratie bekannt sein, das nicht nur Carl Schmitt, sondern auch Habermas und Friedrich August von Hayek thematisieren (vgl. Buchstein 2003; Hayek 1969: 108ff.). Mouffe rollt dieses Spannungsfeld insofern neu auf, indem sie die Spannung und den Konflikt darum nicht auf die eine oder andere Weise befrieden will, sondern diese im Gegenteil als anregend und konstitutiv für eine lebendige Demokratie ansieht. In dieser Hinsicht fällt auch nicht so stark ins Gewicht, dass die Unterscheidung zwischen liberalen und demokratischen Rechten nicht so eindeutig ist, wie Mouffe sie darstellt (vgl. Newman 2008: 153). Wichtiger ist ihr zentrales Argument, dass die Widersprüche innerhalb der Demokratie nicht ausschließlich als Problem, sondern als eine notwendige Bereicherung gesehen werden sollten.

Auch die Vorstellung von autonomen Individuen, die Interessen und Bedürfnisse haben, welche unabhängig von der sie umgebenden Gesellschaft sind, wird bereits von partizipatorischen, kommunitarischen und pluralistischen Demokratie-

theorien angezweifelt. Diese Demokratietheorien stellen die Entwicklung der Identitäten innerhalb der Gesellschaft und des politischen Prozesses ins Zentrum und betonen, wie wichtig es für das Funktionieren von Demokratie ist, dass die Menschen bestimmte Einstellungen und Eigenschaften aus ihrer Kultur heraus mitbringen und/oder ausbilden. Sie haben sich bei der Behandlung der Wechselwirkung zwischen Identitäten und Gesellschaft an wertvollen Beiträgen verdient gemacht, welche auch die Poststrukturalist_innen aufgreifen. Bereits an diesen Demokratietheorien zeigt sich, dass Autonomie keine zwingende Grundlage für die Demokratie ist, sondern dass es für eine demokratische Gemeinschaft auch notwendig ist, dass Menschen in der Diskussion mit anderen offen sind und ihre Meinungen zu ändern bereit sind.

Als eigener Beitrag der Poststrukturalist_innen kann gewertet werden, dass für sie nicht nur das Verhältnis zwischen Individuum und Gesellschaft entscheidend ist, sondern sie zusätzlich die Problematik von Gruppenidentitäten in Augenschein nehmen. Auch Gruppenidentitäten können sich mit Verweis auf Essentialismen immunisieren und bei ihrer Bildung kommt es zu Ausschlüssen. Die Konstruktion von Gruppenidentitäten mag zwar heutzutage nicht als neue Erkenntnis erscheinen, da sie zum *common sense* gehört. Dazu haben poststrukturalistische Theorien allerdings entscheidend beigetragen. Laclau und Mouffe können durch ihre Konzepte des Antagonismus und der Hegemonie aufzeigen, welch gewaltsames Potenzial eine Gruppenidentität in sich birgt. Demokratische Staaten müssen Lösungsansätze finden, um zu mächtige Hegemonien einschränken zu können und die Zuspitzung von Konflikten hin zu Antagonismen zu vermeiden. Beides gefährdet pluralistische Gesellschaften. Butler ruft dazu auf, die Ausschlussmechanismen zu thematisieren, da die Frage der Gruppenbildung direkte Folgen für andere Kernbereiche der Demokratie zeitigt. So ist beispielsweise eine gelungene Repräsentation einer Gruppe in demokratischen Prozessen nicht möglich, wenn die Entstehungsbedingungen für diese Gruppe ungerecht sind oder auf falschen Voraussetzungen aufbauen.

Mit ihrer Kritik am autonomen, handlungsfähigen und transparenten Subjekt reihen sich die Poststrukturalist_innen ebenfalls in einen schon lange bestehenden Diskurs ein. Der klassische Subjektbegriff wurde und wird bereits von verschiedensten Seiten – zum Beispiel der Psychoanalyse, dem Strukturalismus, der Systemtheorie und neuerdings der Neurowissenschaft – problematisiert. Anders als oftmals behauptet wird, wollen die Poststrukturalist_innen den Subjektbegriff jedoch nicht ganz aufgeben. Ihre genuine Anregung für die Demokratietheorie ist, dass sie auf die Notwendigkeit aufmerksam machen, jene Mechanismen genauer in Augenschein zu nehmen, welche die Subjektbildung in einer demokratischen Gesellschaft steuern. Wenn bewusst ist, dass die Subjektbildung selbst ein politischer Prozess ist, so können in einer Demokratie eher Prozeduren ausgebildet werden, um mehr Menschen als bisher den Zugang zu einem Subjektstatus zu ermöglichen und

den Verlust dieser zu erschweren. Zwar legen die meisten Demokratietheorien Wert auf eine Erziehung und Ausbildung der Staatsbürger_innen und thematisieren auch, die wie Partizipation erhöht werden kann. Dies geschieht aber eher unter der Prämisse, aus ungebildeten Menschen mündige Bürger_innen zu machen. Der notwendige vorherige Schritt, wer überhaupt als Mensch, als Person oder als Mitglied der Gemeinschaft angesehen wird und damit überhaupt die Möglichkeit eines Partizipations- und Bildungsangebotes erlangen kann, wird dabei jedoch zumeist nicht behandelt. Vor allem Butler macht hier auf die körperlichen Voraussetzungen aufmerksam, die jemand haben muss, um als politisches Subjekt in Erscheinung zu treten: beispielsweise eine eindeutige Geschlechtsidentität (Butler 1991, 1997a) oder die physische Möglichkeit, an politischen Orten wie einer Versammlung aufzutreten (Butler 2016).

Ein Alleinstellungsmerkmal poststrukturalistischer Kritik an der Demokratietheorie stellt ihre Problematisierung des (rationalen) demokratischen Konsenses zu Werten und/oder Prozeduren und der damit einhergehenden Entpolitisierung dar. Hier können Derrida, Butler, Laclau und Mouffe anhand von mehreren stichhaltigen Argumenten deutlich machen, dass die liberalen und deliberativen Vorstellungen eines Konsenses dem demokratischen Gedanken abträglich sind, weil sie ins Totalitäre und Unfreie umschlagen, sobald sie vollkommen realisiert werden. Die Folge wäre eine Gesellschaft, die auf technische Weise die vermeintlichen Vorgaben der Rationalität ausführt und durch unhinterfragte, angebliche „vopolitische“ Prämissen und Rahmenbedingungen die Politik vorstrukturiert. Konsensvorstellungen tragen letztlich zur Errichtung von (verschleierte) machtvollen Hegemonien bei, die immer mit Ausschlüssen einhergehen und nie vollständig den Demos oder die Menschen repräsentieren können. Eine solchermaßen gebildete Demokratie ist nicht so neutral, gewaltfrei und universal, wie sie vorgibt zu sein. Stattdessen führt der Konsensgedanke dazu, bestimmte Bereiche zu entpolitisieren und aus den politischen Konflikten herauszuhalten. Die Zurückdrängung von Machtprozessen in einem solchen Konsens führt nicht zu mehr Freiheit, sondern zu einer Determinierung durch das Rationale. Diese Kritik trifft sowohl die traditionelle liberale Demokratie als auch die deliberative Demokratie im Kern, da beide Modelle sehr darum bemüht sind, mit ihrem Konsens der Prozeduren beziehungsweise der Konsensfindung durch Deliberation eine Basis zu finden, die möglichst niemanden ausschließt und möglichst viele Freiheiten bei der Lebensgestaltung und Politik zulässt. Es ist das genuine Verdienst der poststrukturalistischen Theorien aufgezeigt zu haben, dass bereits die Rahmenbedingungen und die Begriffswahl ausschließende Effekte haben. Diese müssen daher immer wieder kritisch hinterfragt werden und an der eigenen Inklusivität fortwährend gearbeitet werden.

