

In diesem Unterkapitel habe ich gezeigt, dass eine radikaldemokratische Perspektive von der fundamentalen Kontingenz und Konflikthaftigkeit jeder sozialen Ordnung ausgeht: Radikale Demokratietheorie muss das Politische denken. Die radikaldemokratische Perspektive ist jedoch immer nur eine mögliche Perspektive im Anschluss an eine postfundamentalistische Sozialtheorie (vgl. Stäheli 2006: 271). Dennoch entspricht diese Perspektive der postfundamentalistischen Gesellschaft, eben weil sie deren Kontingenz angemessen reflektiert und davon ausgeht, dass grundsätzlich alles politisiert werden kann (vgl. ebd.: 275; Critchley 2006; Balibar 2010a; kritisch dazu Žižek 2005: 184f.). Die Praxis der Verflüssigung ist also eine notwendige Bedingung von Emanzipation: Herrschaft kann nur überwunden werden, wenn sie infrage gestellt, auf ihre radikale Kontingenz verwiesen, verflüssigt wird. Der Begriff politischer Differenz beinhaltet jedoch noch keine bestimmte Normativität. Eine politische Praxis kann auch eine wünschenswerte soziale Institution infrage stellen und in der Folge Herrschaftszustände verfestigen. So kann etwa auf eine Auseinandersetzung mit den exklusiven Institutionen parlamentarischer Demokratie ein Regime mit wesentlich stärkeren Hierarchien und Ausschlüssen folgen. Erst durch den expliziten oder impliziten Bezug auf einen Grundsatz wird eine inhaltlich bestimmte Normativität eingeführt, weshalb ich im folgenden Unterkapitel eine Unterscheidung von politischen und demokratischen Praxen entwickle. Nicht jedes postfundamentalistische Denken des Politischen ist also demokratisch, „aber demokratisches Denken ist in jedem Falle postfundamentalistisch“ (Marchart 2010a: 30).

Der relativen Offenheit bestimmter Gesellschaftsformen und Institutionen sowie den hieraus resultierenden umfassenderen Möglichkeiten politischer Praxis kann im Gegensatz zu restriktiveren Ordnungen ein Wert an sich zugeschrieben werden. Insbesondere im Anschluss an Balibar und Rancière argumentiere ich im Folgenden jedoch für einen Ansatz radikaler Demokratie, in dem diese mehr ist als eine weitestgehend unbestimmte Arena, die möglichst viel Raum lässt für politische Praxen. Ich begreife Demokratie hierbei nicht nur als Form, sondern als Aktualisierung eines bestimmten Inhalts. Aus dieser Perspektive schafft Demokratie nicht in erster Linie eine neue Ordnung, sondern beginnt einen Streit um Gleichheit und Freiheit für alle.

### **3. DIE DEMOKRATISCHE DIFFERENZ**

Ausgehend vom postfundamentalistischen Begriff des Politischen wird Demokratie als Praxis denkbar, die sich gegen nationale Regime der Demokratie und deren Entrechung von Migrant\_innen richtet. Das „anarchische Prinzip“ (Rancière 2012a: 92) von Gleichheit und Freiheit für alle wird dabei verbunden mit dem Öffentlich-Werden eines (Un-)Rechts. Meine Konzeption eines radikaldemokratietheoretischen Ansatzes, und die empirischen Analysen migrantischer Selbstorganisierung, werden von folgender Annahme angeleitet: Die Bedingung radikaler Demokratie ist das Offenlegen der Kontingenz einer sozialen Ordnung durch das Politische. Radikale Demokratie ist jedoch nicht nur ein Widerspruch, sondern ebenso die Aktualisierung eines Grundsatzes. Sie erzielt besondere Sichtbarkeit für eine Situation der Entrechung durch einen Bezug auf Rechte sowie eine Subjektivierung dieses (Un-)Rechts.

In meinem Verständnis radikaler Demokratie, das ich nun ausführe, ist Demokratie weniger eine bestimmte Ordnung, sondern zunächst eine Aushandlung in der Praxis. Sie legt hierbei ein besonderes Augenmerk auf Aspekte der Kontingenz und Konflikthaftigkeit, des Öffentlichen, der Rechte, sowie der kollektiven Subjektivität eines *Demos*, der einer ethnischen Form eines Volkes als Nation diametral entgegensteht.

Das Unterkapitel beginnt mit der Einführung des Begriffs demokratischer Differenz, der Unterscheidung zwischen etablierten Regimen der Demokratie und einem Grundsatz des Demokratischen. Anschließend an die Kritik der Demokratierégime im zweiten Abschnitt zeige ich im dritten Abschnitt auf, wie das Demokratische gegenüber jenen Regimen ins Spiel gebracht und aktualisiert werden kann. Durch die Kritik einer Konzeption von Demokratie als Ordnung arbeite ich hierbei einen Begriff von Demokratie als Praxis heraus. Demokratierégime stehen jedoch nicht in einem einfachen Gegensatz zu diesen demokratischen Praxen, sie sind vielmehr deren sedimentierte Form. In den darauffolgenden Abschnitten arbeite ich einzelne Aspekte radikaler Demokratie weiter heraus. Zunächst gehe ich der Frage nach, wie das Demokratische zu erfassen ist, wobei ich insbesondere die Form des Grundsatzes von Gleichheit und Freiheit sowie damit verknüpfte Begriffe von (Un-)Recht diskutiere. Insofern demokratische Praxen auf eine Inszenierung und Sichtbarkeit eines solchen (Un-)Rechts abzielen, untersuche ich daraufhin, wie politische Räume und Öffentlichkeiten entstehen. Da politische Subjektivitäten aus radikaldemokratischer Sicht nicht den Auseinandersetzungen vorausgehen, sondern in diesen entstehen, gehe ich zudem auf Begriffe der politischen Subjektivierung eines *Demos* ein.

### **3.1 Die Demokratie und das Demokratische**

Der Einsatz der politischen Differenz ist es, im Kontrast zu dem in den Sozialwissenschaften vorherrschenden Politikbegriff (vgl. Greven 2008) einen Begriff des Politischen zu entwickeln, der den Möglichkeitshorizont erweitert, indem er über die affirmativen Beschreibungen des Bestehenden hinausweist. Diese Absetzbewegung möchte ich mit dem Konzept der demokratischen Differenz für die Demokratietheorie fruchtbar machen. Die Konzeption demokratischer Differenz ermöglicht es, immer wieder die real existierenden Demokratien im Namen der Demokratie infrage zu stellen und darüber hinausgehende Aktualisierungen des Grundsatzes der Gleichheit und Freiheit anzustoßen. Hierdurch wird gerade für jene eine Perspektive demokratischer Praxis eröffnet, die wie Jugendliche mit unsicherem Aufenthaltsstatus nicht bereits als Bürger\_innen eines Demokratierégimes gezählt und berechtigt werden.

In Bezug auf die Unterscheidung des Politischen entwickle ich einen differenztheoretischen Begriff des Demokratischen: Ausgehend von der politischen Differenz kann eine demokratische Differenz zwischen *der Demokratie* und *dem Demokratischen* gezogen werden.<sup>13</sup> Das Demokratische ist das abstrakte Prinzip einer Selbstregierung der

---

13 Mit dieser Unterscheidung arbeite ich die Spaltung traditioneller Demokratiebegriffe aus, die für die radikale Demokratietheorie konstitutiv ist (vgl. Rancière 2014). Im Gegensatz zum Politischen hat das Demokratische jedoch keinen ontologischen Status, da dessen grundlegendes Prinzip selbst kontingent, historisch und erst durch eine Vielzahl demokratischer Diskurse entstanden ist. Bei Rancière kann das Demokratische allerdings stellenweise als ontologisches Konzept gelesen werden, worauf ich in 3.4 kritisch eingehe.

Gleichfreien, das in konkrete Regime der Demokratie eingeschrieben wird, diese aber ebenso infrage stellen kann (vgl. Mouffe 2008: 19f.). Hierdurch kann zwischen den etablierten national-liberalen Demokratien und dem Demokratischen des Grundsatzes ‚Freiheit und Gleichheit für alle‘ unterschieden und Erstere ausgehend von Letzterem kritisiert werden. Das Demokratische kann jedoch nie vollkommen institutionalisiert werden. Demokratien bleiben immer hinter dem Prinzip des Demokratischen zurück, sie sind immer „im Kommen“ (Derrida 2003: 123). Das Demokratische einer Demokratie kann potenziell jederzeit und überall bestritten werden. Radikale Demokratie zielt darauf ab, diesen Streit zu entfachen und – im Gegensatz zur Legitimierung bestehender Demokratieregime – das Demokratische in der Demokratie immer wieder von Neuem zu aktualisieren. Die demokratische Differenz wird jedoch nicht von Kämpfen vorgefunden, sondern durch diese und ihre artikulatorischen Praxen im Konflikt konstruiert.

Bevor ich in diesem Unterkapitel meinen Begriff demokratischer Praxis entwickle, gehe ich zunächst auf die radikaldemokratische Kritik an Regimen ein, die sich durch ihre Hegemonie als universelle Verwirklichung von Demokratie beschreiben. Das Universelle ist hierbei eine Technik der Legitimation von Herrschaft, aus radikaldemokratietheoretischer Perspektive jedoch zugleich ein Bezugspunkt um diese zu delegitimieren. Die „Asymmetrie zwischen dem Universellen und dem Partikularen“ (Laclau 2002: 63) muss daher auf Dauer gestellt werden, damit das Bewusstsein für die Offenheit des Sozialen erhalten bleibt: „Wenn Demokratie möglich ist, dann weil das Universelle keinen notwendigen Körper und keinen notwendigen Inhalt besitzt; stattdessen wetteifern verschiedene Gruppen miteinander, um ihren Partikularismen eine Funktion universeller Repräsentation zu geben.“ (Ebd.: 64) Ein universell gedachtes Prinzip des Demokratischen kann immer wieder gegenüber partikularen Institutionalisierungen der Demokratie ins Feld geführt werden (vgl. Rancière 2012a: 73). Hieraus ergibt sich auch die Möglichkeit, entgegen bestehender Regime eine Demokratie zu denken, die nicht national verfasst und daher vereinbar mit Bewegungen der Migration ist. Während Migration und Demokratie oftmals als Gegensätze betrachtet werden, kann eine solche Perspektive verdeutlichen, wie gerade durch Kämpfe der Migration das Demokratische in Bezug auf gegenwärtige Verhältnisse erneut ausgehandelt wird.

### **3.2 Kritik der Demokratieregime**

Demokratieregime sind ambivalente Gebilde, die einerseits Rechte und Beteiligung institutionalisieren und somit über einzelne Auseinandersetzungen hinaus erhalten, die andererseits aber das Demokratische beschränken und ausschließend wirken. Seitdem es Kämpfe gibt, die sich auf ein Prinzip des Demokratischen berufen, wurde versucht, dieses Prinzip in der Ordnung von Demokratieregimen einzuhegen. In der Geschichte der politischen Philosophie gab es verschiedene Versuche, eine solche Ordnung zu begründen, die Rancière (2012a) zufolge geprägt sind von einem „Hass der Demokratie“. Er arbeitet drei Typen des Ordnungsdenkens heraus, die allesamt den Streit um das Demokratische der Gleichfreiheit auf eine Polizeiordnung reduzieren (Rancière 2002: 75; vgl. Marchart 2010a: 181f.). Die *Archi-Politik* nach Platon verdrängt das Demokratische durch eine fundamentale Ordnung der *arche*, die ‚gute Gemeinschaft‘ der *politea*, wodurch „restlos die demokratische Konfiguration der Politik ersetzt“ wird (Rancière 2002: 77). Die *Para-Politik* nach Aristoteles tendiert ebenfalls zu einer

Gleichsetzung von Politik und polizeilicher Ordnung, jedoch ausgehend von der Besonderheit des Demokratischen, dass alle von Natur aus gleich seien (ebd.: 82). Durch die Integration in eine Verfassung wird die Politik entpolitisert: Dem *Demos* wird ein bestimmter Platz innerhalb der polizeilichen Ordnung zugewiesen, Politik wird zur Stellvertreterpolitik und zum bloßen Streit um die Besetzung von Regierungsposten (ebd.: 83f.). Als dritte Form der Einhegung des Demokratischen bezeichnet Rancière schließlich die *Meta-Politik* des Marxismus. In dieser geht es nicht um die Begründung einer guten Politik, sondern diese wird als bloße Ideologie grundsätzlich abgelehnt: „Die Meta-Politik ist der Diskurs über die Falschheit der Politik.“ (Ebd.: 93) Durch sie wird der Abstand zwischen Wirklichkeit und Idealen betont und daraus der Schluss gezogen, diese zu verwerfen. Demokratie, Menschen- und Bürgerrechte erscheinen nicht als Bezugspunkt, sondern bloß als Symptome derselben Unwahrheit, als Scheindemokratie, die nur durch die Verkörperung einer ‚realen Demokratie‘ im materiellen Leben selbst überwunden werden können (Rancière 2012: 8). Die Analyse der Meta-Politik kann als Kritik an anderen herrschaftskritischen Positionen gelesen werden, die im Gegensatz zu Rancière einen widersprüchlichen Bezug auf Ideale gänzlich verwerfen, sofern diese in hegemoniale Ordnungen eingebunden sind. Im Gegensatz zu dieser Utopie eines „*Jenseits der Politik*“ (Rancière 2002: 96) und der festen hierarchischen Ordnung der platonischen Archi-Politik ist das Demokratische in den Nationalstaaten des globalen Nordens insbesondere durch eine *Para-Politik* domestiziert worden.

In der modernen Demokratie erscheint das demokratische Prinzip im Rahmen eines symbolischen Bezugssystems, das stark vom liberalen Diskurs geprägt ist (Mouffe 2008: 20).<sup>14</sup> Die liberale Demokratie ist eine moderne Form der *Para-Politik*, insofern sie das Demokratische zu einem bloßen Teil ihrer Ordnung macht (vgl. Rancière 2002: 87) – eine Einteilung, die von sozialwissenschaftlichen Ansätzen nachvollzogen wird, die Politik auf ein begrenztes politisches System oder eine bestimmte Sphäre reduzieren. Ein weiterer Aspekt dieser Ordnung ist die Individualisierung von Demokratie. Der Streit des kollektiven *Demos* wird ersetzt durch Individuen und ihre Interessen, die durch ihre Interessenkonflikte einen staatlichen Souverän notwendig erscheinen lassen, der zwischen ihnen vermittelt (ebd.: 89). Der Gesellschaftsvertrag, wie er in der politischen Theorie konzipiert wird, ist dabei die paradoxe Gründung einer hierarchischen Ordnung, die Ungleichheit institutionalisiert, obwohl sie auf der „Gleichheit zwischen Beliebigen“ beruht (ebd.: 90). Die Tradition liberaler Verfassungen der Demokratie ist zwar nicht anti-demokatisch, aber sie ist darauf ausgerichtet, das Demokratische in Schranken zu verweisen: Sie findet sich mit der „demokratischen Tatsache“ ab, versucht aber „die Regierung der Besten und die Verteidigung der Besitzordnung zu bewahren“ (Rancière 2012a: 8). Die *Para-Politik* national-liberaler, repräsentativer Demokratien entschärft das Demokratische und nimmt ihm sein subversives

14 Bedeutsam ist ebenso der republikanische Grundsatz kollektiver Selbstregierung (vgl. Rosanvallon 2010: 152ff.). Im hegemonialen Verständnis der Republik bezieht sich diese Selbstregierung jedoch meist auf ein nationales Volk, das innerhalb eines Staates verfasst ist: „Die Republik ist die Vorstellung eines Systems von Institutionen, Gesetzen und Sitten, das den demokratischen Exzess abschafft, indem sie Staat und Gesellschaft homogenisiert“ (Rancière 2012b: 83). Sowohl die Tradition des Liberalismus als auch die des Republikanismus haben historisch als Begrenzung von Demokratien gewirkt.

Potenzial, was Rancière bereits in den 1990er Jahren mit dem Begriff der „Postdemokratie“ erfasst (1997; vgl. Crouch 2008).

Auf eine ähnliche Weise kritisiert auch Mouffe die repräsentative liberale Demokratie. Diese zeige sich im *aggregativen Demokatiemodell*, das im Anschluss an Joseph Schumpeter zu einem Standardmodell der empirischen Politikwissenschaft geworden ist (Mouffe 2008: 86).<sup>15</sup> Demokratie wird dabei zu einer bloßen Bündelung und Vermittlung individueller Interessen, es ist die „Reduktion von Demokratie auf Prozeduren zur Behandlung eines Interessengruppenpluralismus“ (ebd.: 87). Aber auch die *deliberative Demokratietheorie*, die als Kritik am aggregativen Modell entwickelt wurde, verdränge das Demokratische. Indem sie einen vernünftigen Konsens von allen anstrebt – den John Rawls im Öffentlichen und Jürgen Habermas im Kommunikationsprozess zu finden hoffen – wird das grundlegend Politische jeder Gesellschaftsform verleugnet (ebd.: 93ff.). Diese Perspektive verkennt nicht nur die Unmöglichkeit, einen gesellschaftlichen Bereich einzugrenzen, in dem Auseinandersetzungen in Machtverhältnissen still gestellt werden können (ebd.: 94). Sie begrenzt durch die Ausblendung des Politischen das emanzipatorische Potenzial demokratische Praxis – eine Wirkung, die ich im nächsten Abschnitt auch hinsichtlich des Demokatiemodells von Mouffe herausarbeite.

Die Beschränkung des Demokratischen zeigt sich beispielhaft in der amerikanischen Verfassung, durch die das erste Demokratieregime auf dem Gebiet eines großflächigen Nationalstaates gegründet wurde (vgl. Jörke 2012). Die *Federalists*, die sogenannten Gründungsväter der USA, sahen in der Demokratie vor allem die Gefahr einer Herrschaft der Menge. Durch das Repräsentationsprinzip, „die Delegierung der Herrschaftsgewalt an eine kleine Zahl von den Übrigen gewählter Bürger“, schreibt James Madison 1787 (zit. n. Jörke 2012: 143), sollten die als irrational gefürchteten demokratischen Leidenschaften daher gefiltert werden. Gerade die Größe des Staates habe dabei einen Vorteil, argumentierten die *Federalists*. Die Pluralität der Interessen führe dazu, dass sich diese gegenseitig in Schach halten (ebd.). Das Demokratieregime der USA zielte damit auf die Befriedung von Klassenkämpfen: Durch die Institutionen eines nationalen Bundesstaates sollten radikaldemokratische Forderungen und Aufstände der besitzlosen Bevölkerung im Zaum gehalten und gegeneinander ausgespielt werden (ebd.: 142). Es gehe nicht darum, so Madison weiter, die „vorherrschende und permanente Ursache“ der Teilung der Gesellschaft zu beseitigen, die er selbst in der ungleichen Eigentumsverteilung liegen sah, sondern darum, die „Konsequenzen“ dieser Ursache zu beherrschen, also einen Aufstand gegen die Ungleichheit zu verhindern (ebd.).<sup>16</sup>

---

15 Im Demokatiemodell von Schumpeter werden individuelle Interessen von Parteien aggregiert, die in regelmäßigen Abständen gewählt werden können. In Massendemokratien sei das Konzept der „Volkssouveränität“ ihm zufolge dagegen inadäquat geworden (Mouffe 2008: 86f.; vgl. Held 2008: 141ff.).

16 Wenn auch die Idee der amerikanischen Verfassung stark durch die an Locke anschließende liberale Tradition geprägt ist, so enthält sie auch ein wesentliches Element der republikanischen Tradition im Anschluss an Rousseau: einen *Demos* als konstituierende Macht, der sich eine Verfassung gibt, und als konstituierte Macht in der Verfassung. „Das souveräne Volk im politischen Sinne ist ein Teil der staatlichen Organisation und zugleich das Ganze. In den Organen der Verfassung artikulieren sich die Meinungen und Interessen der Einzelnen, in

Das von den *Federalists* verteidigte Konzept politischer Repräsentation, das seit-her die modernen Demokratieregime prägt, kritisiert Rancière als oligarchisches Prin-zip. Es ergebe sich nicht zwangsläufig aus der Übertragung demokratischer Grunds-ätze auf einen pluralistischen und großen Flächenstaat, was meist als eine notwendige Transformation von der direkten Demokratie der Antike in eine repräsentative Demo-kratie der Moderne dargestellt wird, sondern sichert in erster Linie die Vorrrechte einer herrschenden Klasse (Rancière 2012a: 65). Die Repräsentation stellt somit nicht die Anwesenheit des *Demos* in der Politik sicher, sondern verdeckt gerade dessen Ab-wesenheit. Das Repräsentationsverhältnis beruht auf einer Fiktion, „nämlich der einer Präsenz von etwas auf einer bestimmten Ebene, auf der es genau genommen abwesend ist“ (Laclau/Mouffe 2006: 158). Auch die Wahl ist Rancière zufolge keine demokrati-sche Form, „durch die das Volk seine Stimme hörbar machen würde“, sondern in ihrer Entstehung „vielmehr der Ausdruck einer Zustimmung, die eine höhere Macht einfor-dert“ (2012a: 65). Wahlen erzeugen eine nachträgliche Zustimmung zu einem hierar-chisch konstituierten Regime. Demokratie ist zunehmend selbstverständlich mit der Regierung gewählter Repräsentant\_innen gleichgesetzt worden, obwohl Repräsentation in dieser Entstehungsgeschichte „eigentlich das genaue Gegenteil der Demokratie“ ist (ebd.). Die national-liberalen Demokratieregime haben Institutionen ent-wickelt, die als universelle Verkörperung des Demokratischen dargestellt werden und dieses zugleich in anti-demokratischer Tradition auf verschiedene Weise begrenzen.

Nationale Grenzen sind hierbei die undemokratischen Bedingungen gewesen, un-ter der sich gegenwärtige Institutionalisierungen der Demokratie herausgebildet haben (Balibar 2005: 156). Die etablierten Demokratieregime gründen auf inneren und äuße-ren Abgrenzungen: auf Grenzen des Territoriums und Grenzen formeller sowie sub-stanzieller (Staats-)Bürgerschaft. So ist etwa die erste Institutionalisierung moderner Demokratie in den USA eng verknüpft mit einer selektiven Besiedlungs- und Migrati-onspolitik sowie Sklaverei (siehe Kapitel IV.1.1). Die Freiheit und Gleichheit der Bür-ger galt nur für weiße Männer und beruhte in den historischen Kräfteverhältnissen und Rationalitäten des Regierens auf der Unfreiheit und Ungleichheit von Sklaven, was bis heute als substanzelle Entrechtung von Schwarzen fortwirkt (Wolfe 2016). Ebenso zeigt sich in der Geschichte der USA und anderer Staaten des globalen Nordens die Abgrenzung von Migration, deren Exklusion und entrechtende Inklusion, als konstitu-tiv für die Entstehung nationaler Demokratieregime. Migration symbolisiert hier das „Andere“, durch dessen Unterscheidung ein nationales Volk gebildet wird, und trägt durch Arbeit zugleich materiell zu dessen Wohlfahrt bei. Mit Balibar (2002: 78) kann hierbei verdeutlicht werden, wie nationalstaatliche Grenzen nicht nur nach Außen, son-dern auch nach Innen wirken, indem sie die Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft kon-

---

der Gesamtverfassung manifestiert sich die Identität des Ganzen“ (Zenkert 2011: 137f.). Die Texte der sogenannten *Anti-Federalists*, die gegen die amerikanische Verfassung argumen-tiert hatten, beziehen sich wesentlich stärker auf diese republikanische Tradition. Sie traten für eine möglichst unmittelbare Selbstregierung der Bürger ein und befürchteten eine Regie-rung der Eliten. Ihre institutionellen Vorschläge, um Repräsentanten stärker zu kontrollieren – häufige Wahlen, imperative Mandate, Rotationsprinzip, Möglichkeit der Abwahl – können gegenwärtig auch als Mittel gegen die postdemokratische Regierungsweise gelesen werden (Jörke 2012: 153).

struieren und von Individuen verinnerlicht werden, die sich als mehr oder weniger zugehörig oder nicht-zugehörig begreifen. Es sind diese Grenzen von Demokratieregimen, die durch Transnationalisierungsprozesse sowie gezielt durch radikaldemokratische Praxen infrage gestellt und potenziell untergraben werden.

### **3.3 Demokratie als an-archische Praxis**

Die Einführung des Begriffs der demokratischen Differenz und die Kritik an bestehenden Regimen ermöglicht es, sich vom vorherrschenden Demokratieverständnis abzugrenzen. Hierdurch wird eine Perspektive erschlossen, in der andere Weisen, das Demokratische zu artikulieren, in den Blick geraten. In den drei hier diskutierten Ansätzen lassen sich zugespitzt verschiedene Konzeptionen radikaler Demokratie aufzeigen: erstens, Ansätze *für eine gute Ordnung*, wie Mouffes Plädoyer für die Politik eines agonistischen Demokratieregimes; zweitens, Ansätze *gegen jede Ordnung*, wie Rancières prinzipielle Verweigerung, eine gute Polizeiordnung zu entwerfen; drittens, Ansätze *für eine wiederholte Aushandlung der herrschenden Ordnung*, die zwischen dem ersten und dem zweiten Ansatz vermitteln und die Balibar als Demokratisierung der Demokratie durch Kämpfe beschreibt, die sich in die bestehenden Institutionen einschreiben und diese re-artikulieren. Während ich meinen Begriff radikaler Demokratie zunächst von Mouffe abgrenze und hauptsächlich von Rancières Ansatz ausgehe, werde ich diesen daraufhin mit dem hegemonietheoretisch komplexeren Ansatz von Balibar verbinden. Hierbei argumentiere ich, dass demokratische Praxen zwar zu neuen Gründungsprozessen führen können, aber dennoch primär als *an-archisch* zu begreifen sind, indem sie hierarchische Ordnungen infrage stellen (Rancière 2012a: 48f.). Auf diesen anti-essenzialistischen Kern von Demokratie verweist auch Jean-Luc Nancy, indem er der Etymologie nachgeht: „„Demokratie“ wird mit einem Suffix gebildet, das auf die Kraft, auf die gewaltsame Durchsetzung verweist und im Gegensatz zum Suffix *-archie* steht, das auf die begründete, durch ein Prinzip legitimierte Herrschaft verweist.“ (Nancy 2012: 79) Als Störung und Intervention sind demokratische Praxen eine negative Kraft, die im Sinne der foucaultschen Kritik als Haltung begriffen werden können, „nicht dermaßen regiert zu werden“ (Foucault 1992a: 12, 52f.), und doch haben sie eine affirmative Seite, indem sie sich auf das Demokratische beziehen.

Entgegen einem Verständnis von Demokratie als Ordnung arbeite ich einen Begriff von Demokratie als Praxis heraus. Ein solcher Begriff demokratischer Praxis reflektiert meines Erachtens besser das Anliegen radikaldemokratischer Theorie und entspricht jenen Kämpfen, die wie migrantische Selbstorganisierungen in die herrschende Ordnung intervenieren, ohne selbst unbedingt eine neue Ordnung zu konstituieren. Hierzu diskutiere ich im Folgenden zwei Varianten radikaler Demokratie: Demokratie erscheint zum einen als politische *Ordnung*, die die Offenheit des Sozialen institutionalisiert und zum anderen als politische *Praxis*, durch die Gleichheit und Freiheit aktualisiert werden. Hierbei argumentiere ich dafür, über einen Begriff von Demokratie hinauszugehen, in der diese lediglich als möglichst offene Ordnung verstanden wird (vgl. Hagemann 2016). Demokratie ist meiner Ansicht nach mehr als ein Regime, in dem Kontingenz relativ wenig verdrängt und offensichtlich gehalten wird, sodass verschiedene Demokratieprojekte um eine Artikulation des Demokratischen ringen können. Stattdessen begreife ich radikale Demokratie als eine bestimmte politische Praxis, nämlich als Kampf für die Aktualisierung des Demokratischen von Gleichheit und

Freiheit in diversen politischen Räumen. Diesen Begriff demokratischer Praxis entwickle ich nun durch meine Kritik an radikaler Demokratie als Ordnung.

Das Konzept von radikaler Demokratie als Ordnung wird mit direktem Bezug auf das Politische ontologisch begründet. Demokratie erscheint als eine Ordnung, die der postfundamentalistischen Gesellschaft am angemessensten ist, da in ihr, in den Worten von Claude Lefort (1990), der „Ort der Macht zu einer Leerstelle wird“ (Laclau/Mouffe 2006: 231). Sie kann paradoxe Weise als eine *politische* Ordnung bezeichnet werden, da sie die radikale Kontingenz jeder Ordnung in ihrem Zentrum etabliert. Ausgehend von der postfundamentalistischen Prämisse ist Demokratie, als eine für verschiedene Gründungen möglichst offene Ordnung, daher auch wünschenswert. Insbesondere Mouffe tendiert in ihrer Weiterentwicklung dieses Konzepts dazu, eine bessere Ordnung anbieten zu wollen, indem sie für „ein agonistisches Demokratiemodell“ plädiert (2008: 85, Hervorhebung H. S.; 2014). Mouffe kritisiert zwar die liberale Artikulation von Demokratie, es geht ihr aber letztlich darum, ein „neues Verständnis liberaldemokratischer Politik zur Diskussion zu stellen“ (Mouffe 2007: 22).

Das agonale Demokratiemodell von Mouffe ist eine Reform der liberal konzipierten Öffentlichkeit, in der dann nicht nur verschiedene Interessen, sondern auch gegensätzliche Hegemonieprojekte konkurrieren könnten. Deren Konflikt wird dabei „durch eine Reihe demokratischer, von den jeweiligen Gegnern akzeptierten Verfahrensweisen reguliert“ (Mouffe 2007: 31). Wie aber soll eine hegemoniale Ordnung radikal infrage gestellt werden, wenn eine Reihe an Verfahrensweisen innerhalb dieser Ordnung nicht als fraglich gelten darf? Eine quasi-neutrale Arena, die einen vermeintlich fairen Wettkampf verschiedener Projekte gewährleisten soll, kann es gerade in einer machtkritischen, hegemonietheoretischen Sichtweise nicht geben. Der politische Raum der Auseinandersetzung vorherrschender gesellschaftlicher Kräfte ist maßgeblich durch das hegemoniale Projekt geprägt und wird dieses daher stets privilegieren. Dieses Problem erkennt Mouffe selbst, indem sie feststellt, dass das Terrain der Konfrontation „niemals neutral ist“ (ebd.: 47; vgl. 2008: 103): „Die Gegner schreiben ihre Konfrontation nämlich in den demokratischen Rahmen ein, ohne diesen Rahmen als unveränderlich aufzufassen: Er kann durch hegemonialen Streit neu definiert werden.“ (Ebd.: 45f., vgl. 70) Auch wenn das agonale Demokratiemodell von Mouffe diese Kontingenz und die hegemoniale Instituierung der Arena des Konflikts anerkennt, so verbleibt die von ihr favorisierte Form der Arena doch in dem von Rancière kritisierten para-politischen Rahmen des liberalen Demokratieregimes (vgl. ebd.: 46). Das Moment des Politischen, kritisiert Alex Demirović, wird „durch das Fundament der Verfassung derart moderiert, dass es eben diesen von ihr definierten konsensualen Rahmen nicht sprengt“ (2013: 212). Trotz ihrer Kritik an Ansätzen deliberativer Demokratie bleibt Mouffes Demokratiemodell diesen näher, als es auf den ersten Blick erscheint: Auch wenn die bestehenden Verhältnisse in ihrem Modell grundlegender infrage gestellt werden können, als etwa bei Habermas, so ist die agonale Demokratie doch mit der tendenziell machtblind Hoffnung verbunden, antagonistische Hegemonieprojekte könnten sich auf einen fairen Rahmen der Auseinandersetzung einigen.<sup>17</sup>

17 Demokratie ist für Mouffe vor allem eine Rahmenordnung für den Konflikt und den Übergang von verschiedenen Hegemonieprojekten. Ob deren interne Verhältnisse „demokratisch“ sind oder nicht, interessiert Mouffe nicht in besonderer Weise, solange die Konflikte im

Neben diesen politisch-theoretischen Bedenken eignet sich eine solche Demokratiekonzeption auch kaum für die empirische Analyse migrantischer Kämpfe, da diese in den nationalen Gesellschaften des globalen Nordens nur sehr bedingt an einer agonalen Auseinandersetzung um Hegemonie teilnehmen können.

Das Konzept von radikaler Demokratie als politische Praxis, die Gleichheit und Freiheit aktualisiert, wird dagegen nicht durch direkten Bezug auf einen ontologischen Begriff des Politischen begründet, sondern von diesem ausgehend durch das ontische Prinzip des Demokratischen. Demokratie erscheint als Praxis, die soziale Ordnungen durch einen Bezug auf Prinzipien und Grundsätze infrage stellt, durch welche Ungleichheit und Unfreiheit sichtbar gemacht, als solche angeklagt und ein Stück weit überwunden werden können. Ausgangspunkt ist nicht die Instituierung von Ordnungen, sondern deren Kritik. Die demokratische Praxis ist nicht gründend, sondern zunächst entgründend – sie ist „nachträglich, insofern sie die immer gültige Logik unterbricht, derzufolge die Gemeinschaften von denen regiert werden, die dazu befähigt sind“ (Rancière 2012a: 63). Radikale Demokratie wird nicht als Modell ‚von oben‘ um- und durchgesetzt, sondern immer wieder ‚von unten‘ in einer Multiplizität von Kämpfen aktualisiert. Sie ist Balibar zufolge radikal, da es für diese Demokratie keine privilegierten Akteure gibt. Durch den Grundsatz der Gleichheit kann jede *r* Teil der demokratischen Praxis werden (Balibar 2008: 528f.). Die normativen Kriterien der demokratischen Praxis können folglich nicht von einer privilegierten Position zuvor in einer Ordnung festgeschrieben werden, vielmehr „haben wir es mit einer Vielfalt von Kriterien zu tun, die sich aus den Zielsetzungen der demokratischen Kämpfe selbst ergeben“ (Balibar 2010b). Insofern diese Praxen jedoch auf das Demokratische bezogen sind, werden sie durch einen Grundsatz wirkmächtig, der ihnen vorausgeht.

In den hier rezipierten Ansätzen radikaler Demokratie lassen sich verschiedene Aspekte demokratischer Praxis herausarbeiten. Auch mit Laclau und Mouffe kann – durch einen direkten Anschluss an ihre Überlegungen aus *Hegemonie und radikale Demokratie* – zu einer Theorie radikaler Demokratie als Praxis beigetragen werden. Zentral ist für sie die Frage, wie Demokratie angesichts hierarchischer Ordnungen überhaupt entstehen kann. Nur in bestimmten Fällen werden Widerstände – die die gesamte Gesellschaft durchziehen und die oftmals weitgehend unwahrnehmbare Formen annehmen (Foucault 1983: 96) – zu Kämpfen mit demokratischem Charakter, die darauf abzielen, „Unterordnungsverhältnisse als solche zu beenden“ (Laclau/Mouffe 2006: 193). Demokratische Praxen richten sich grundsätzlich nicht nur gegen eine partikulare Unterdrückung, sondern auch gegen das Prinzip der Unterdrückung als solches (vgl. Laclau 2002: 59). Sie können entstehen, wenn *Unterordnungsverhältnisse* in einem politischen Raum nicht als bloße Unterschiede, sondern als *Unterdrückungsverhältnisse* beschrieben und damit zum Gegenstand von Kritik werden können (Laclau/Mouffe 2006: 194). Es kann aber kein Unterdrückungsverhältnis als solches bekämpft werden, ohne die Präsenz eines ihm äußeren Diskurses, von dem aus die Legitimität der Unterordnung untergraben wird und durch den vereinzelte Widerstände zur kollektiven politischen Praxis werden (ebd.: 195, 200). Als das wirksamste Mittel gegen Unterordnung beschreiben Laclau und Mouffe vor allem den demokratischen

---

Rahmen der Verfassung ausgetragen werden können“ (Demirović 2013: 212). Ähnlich problematisch erscheint in dieser Hinsicht das dezentrierte Demokratiemodell von Pierre Rosanvallon (2010; vgl. Hagemann 2016).

Diskurs: Das Imaginäre der Gleichheit, durch das faktische Ungleichheit sichtbar gemacht und überwunden werden kann (ebd.: 201).

Rancière's Demokratiekonzept bezieht sich ebenfalls zentral auf diesen Grundsatz der Gleichheit, der zum Anstoß für einen Streit um die Aufteilung der Gesellschaft wird. Demokratie ist nicht mit dem liberalen Demokratierégime gleichzusetzen, sie ist aber ebenso keine gesellschaftliche Lebensweise oder die oben beschriebene Institutionierung einer möglichst offenen Ordnung des Sozialen (Rancière 2002: 108). Demokratie ist eine kontestatorische Praxis, die die herrschende Polizei-Ordnung infrage stellt, indem sie sich auf den Grundsatz der Gleichheit bezieht und diesen aktualisiert (ebd.: 44). Gleichheit wird gewissermaßen in Akten der Demokratie ausgehandelt, in denen zugleich die politische Subjektivität dieser Aushandlung entsteht. Demokratische Praxis ist somit eine Subjektivierungsweise, „durch welche jede Ordnung der Verteilung der Körper nach Funktionen, die ihrer ‚Natur‘ entspricht, und nach den Plätzen, die ihren Funktionen entsprechen, infrage gestellt, auf ihre Kontingenz verwiesen wird“ (ebd.: 111). Mit Rancière können hierbei zwei Facetten demokratischer Praxis unterschieden werden, die einerseits die Politisierung von Subjektpositionen und andererseits die Politisierung von sozialen Räumen bewirken. Zum einen legen es demokratische Praxen darauf an, dass jene Subjekte, die auf das „private Leben der minderen Wesen“ reduziert werden, öffentlich zu politischen Subjekten werden, die ihre Ungleichbehandlung durch einen Verweis auf ihre Gleichheit infrage stellen (Rancière 2012a: 68). Zum anderen zielen die demokratischen Praxen darauf, bestimmte „Raumtypen“, soziale Felder und Beziehungen, die durch Privatisierung depolitisiert sind, einer politischen Auseinandersetzung zugänglich zu machen, indem ihre Missstände gesellschaftlich verhandelbar werden. Es sind somit „Kämpfe, die den öffentlichen Charakter der Räume, Beziehungen und Institutionen herausstellen, die gemeinhin als privat angesehen werden“ (ebd.: 69).<sup>18</sup>

In konkreten Kämpfen werden beide Aspekte oftmals verbunden, wie ich hinsichtlich migrantischer Selbstorganisierungen aufzeigen werde. Infrage gestellt werden sowohl die in der Gesellschaft zugewiesene Position der Entrechtung als Migrant\_innen, die keinen sicheren Aufenthaltsstatus haben und die folglich von einer Abschiebedrohung beherrscht werden, als auch die Abgrenzung vermeintlich rein privater Räume prekarisierter Arbeit in der ‚Schattenwirtschaft‘, die von den öffentlichen Räumen national-liberaler Demokratierégime abgespalten sind. Ohne unbedingt direkt auf eine Forderung, einen Kompromiss oder eine Reform abzuzielen, lassen demokratische Praxen die Aufteilung des Sinnlichen fragwürdig erscheinen und fordern die vermeintlich selbstverständliche sowie durch Zwang abgesicherte Gesellschaftsordnung heraus. Demokratische Praxen entstehen somit als Bestreben, Gleichheit in Verhältnissen der Ungleichheit zu aktualisieren. Diese demokratische Bewegung, die Rancière (2012a: 70) auch als „Bewegung der Grenzüberschreitung“ beschreibt, zeigt sich in migrantischen Kämpfen, die sich in und gegen etablierte Grenzregime herausbilden auf besondere Weise.

Balibar bezieht sich für sein Demokratieverständnis vielfach auf die Arbeiten von Rancière (Balibar 2005; 2008: 526ff.). Er versteht Demokratie ebenfalls nicht als Régime, sondern als Praxis einer *Demokratisierung der Demokratie* bzw. der vermeint-

18 Begriffe des Öffentlichen und der Subjektivierung werden in Kapitel 3.5 näher erläutert.

lich demokratischen Demokratierégime: „[D]emocracy, understood in a radical manner, is not the name of a political regime but only the name of a process which we could call tautologically the democratization of democracy itself (or of what claims to represent a democratic regime), therefore the name of a struggle.“ (Balibar 2008: 526) Demokratie ist folglich nie eine bestimmte Ordnung, die erreicht werden kann, sondern sie lässt sich nur in einem unabgeschlossenen kollektiven Prozess aktualisieren: „In a crucial sense, democracy is never something that you have [...]; it is only something that you collectively create or recreate.“ (Ebd.) Balibar kritisiert jedoch an Rancière's Ansatz, dass dieser die institutionelle Dimension von Demokratie tendenziell übersiehe (ebd.). Im Anschluss an Balibars Analyse des Wechselverhältnisses von konstituierender und konstituierter Macht lässt sich hingegen beschreiben, wie demokratische Interventionen in Institutionen eingeschrieben werden (Balibar 2005: 139f.; vgl. Celikates 2010a). Sein Ansatz zielt zwar nicht so wie Mouffe darauf, normativ eine Ordnung der Demokratie zu entwerfen, er ist aber auch nicht darauf ausgerichtet, Demokratierégime grundsätzlich zu verwerfen. Vielmehr lässt sich mit Balibar das Spannungsverhältnis von Demokratierégimen einerseits und aufständischen Praxen der Demokratie andererseits beschreiben – ein Verhältnis, das sich kaum einseitig auflösen lässt.

Demokratischen Praxen stehen nicht in einem einfachen Gegensatz zu den Institutionen etablierter Demokratierégime, sondern in einem vermittelten Verhältnis von Anschluss und Ablehnung. Auch bei Rancière, der die etablierten Demokratierégime als „Oligarchie“ bezeichnet, lässt sich an verschiedenen Stellen eine Reflexion dieses Wechselverhältnisses herauslesen. Anders als die von ihm beschriebene Meta-Politik des Marxismus lehnen radikaldemokratische Ansätze die Regime repräsentativer Demokratie somit nicht gänzlich ab. Die Versprechen der Demokratierégime werden nicht als bloße Ideologie zurückgewiesen, sondern vielmehr beim Wort genommen und in Aushandlungen re-artikuliert. Die Demokratierégime sind hierbei selbst als sedimentierte demokratischen Praxen zu begreifen, die mit etablierten Strukturen artikuliert – und somit gezähmt und rekuperiert – in den festeren Aggregatzustand einer Institution überführt wurden. Sie sind Ergebnis einer Demokratisierung des Staates, die erst durch demokratische Praxen erkämpft werden konnte und die wiederholt aktualisiert werden muss (Rancière 2012a: 66f.). Die demokratischen Praxen wirken auf die „institutionellen Gliederungen des Politischen“, also auf die Institutionen der herrschenden Politik:

„Sie erzeugen Einschreibungen der Gleichheit und sie begründen die existierenden Einschreibungen. Sie sind daher in keiner Weise gegenüber der Existenz von gewählten Versammlungen, institutionellen Garantien der Freiheiten der Ausübung der Rede und ihrer Demonstration und den Dispositiven der Kontrolle des Staates indifferent. Sie finden in ihnen die Bedingungen ihrer Existenz und sie verändern sie ihrerseits. Aber sie gehen nicht in ihnen auf.“ (Rancière 2002: 110)

Demokratierégime selbst gehen also aus konkreten Kämpfen hervor, in denen zuvor un hinterfragte Gesellschaftsordnungen abgelöst werden. Demokratische Praxen wiederum zielen zwar nicht unbedingt darauf, eine neue Ordnung zu gründen, sie sind aber ebenfalls auf eine Artikulation der Diskurse von Freiheit und Gleichheit innerhalb bestehender Ordnung angewiesen, um sinnvoll erscheinen zu können, weshalb sie in

einem relativ offenen Demokratierégime die besseren Ausgangspunkte haben. Demokratische Praxen schließen somit an den Grundsatz des Demokratischen an, der bereits in Demokratierégimes enthalten ist. Darüber hinaus beruht auch ihre konkrete Ausführung in vielerlei Hinsicht auf Rechten, die bereits durch diese Régime gewährt werden, wie die Möglichkeiten zu demonstrieren und Meinungen zu äußern, ohne von einem unbeschränkten Souverän für jeglichen Widerspruch bestraft zu werden. Dennoch sind demokratische Praxen nicht auf den Staat fokussiert. Sie wirken an-archisch und exzessiv, indem sie über herrschende Zustände hinausgehen und zeitliche sowie räumliche Grenzen überschreiten. Sie können potenziell immer und überall entstehen. Der hier entwickelte Ansatz zielt darauf ab, diese Praxen, in denen das Demokratische erstritten wurde und wird, in den Mittelpunkt der Demokratietheorie zu rücken. Demokratische Praxen folgen zunächst einer subversiven Logik, die jede Ordnung infrage stellt – inwiefern eine hegemoniale Logik an sie anschließt bzw. anschließen soll, bleibt jedoch kontingent.<sup>19</sup>

In der Beschreibung konkreter demokratischer Praxen lassen sich verschiedene Facetten beleuchten. Der Begriff radikaldemokratischer Praxis im engeren Sinne fokussiert hierbei das Sichtbarwerden des Politischen: jene Momente, in denen die Kontingenz und Konflikthaftigkeit der Gesellschaft wahrgenommen werden. Durch die Aktualisierung des Demokratischen können nicht nur einzelne Institutionen und Gesetze innerhalb von Demokratierégimes infrage gestellt werden, sondern das gesamte symbolische Bezugssystem, auf dem diese gründen. Eine Praxis der Demokratisierung ist dann radikal, wenn sie tiefer geht als eine Reform innerhalb bestehender Parameter (vgl. Helms 2011), wenn sie den Nexus von Macht-Wissen-Subjektivierung eines Demokratierégimes sowie einer Polizei-Ordnung und Hegemonie infrage stellt. Durch eine solche politische Praxis radikaler Demokratie wird das Politische des Sozialen – seine Genealogie, seine umkämpfte und kontingente Konstruktion – sichtbar gemacht, während es in einer sozialen Praxis demokratischer Reform gewöhnlich latent bleibt. Transformation wird in radikaldemokratischen Praxen folglich weniger innerhalb der gegebenen Institutionen von Partizipation und Entscheidung angestrebt, sondern eher in einem ausdrücklichen Widerspruch zu diesen, als außerparlamentarische Opposi-

19 Laclau und Mouffe begreifen radikale Demokratie darüber hinaus im Zusammenhang eines Hegemonieprojekts, das sie durch seine Neugründung sozialer Ordnung als elementare Ergänzung der demokratischen Praxis ansehen. Die demokratische Praxis beschreiben sie ähnlich wie Rancière und Balibar in ihrer „Logik der Eliminierung der Verhältnisse der Unterordnung und Ungleichheit“ zunächst als negativ, weshalb sie diese für sich genommen nicht hegemonial werden könne (Laclau/Mouffe 2006: 233). Diese Logik der Demokratie als eine negative „Strategie der Opposition“ müsse für ein linkes Hegemonieprojekt, für das sich Laclau und Mouffe einsetzen, ergänzt werden durch eine positive „Strategie der Konstruktion einer neuen Ordnung“ (ebd.: 234). Auf den Konflikt der demokratischen Revolution müsse der Kompromiss einer Neugründung folgen (ebd.). Ob radikale Demokratie als Praxis jedoch, über ihre gegenhegemoniale Intervention hinaus, tatsächlich zu einem alternativen Hegemonieprojekt hinführen soll oder nicht, ist letztendlich eine Frage, die sich kontrovers diskutieren lässt und deren Antwort den konkreten gesellschaftlichen Auseinandersetzungen überbleibt (siehe hierzu die Kritik in post-anarchistischen Debatten etwa bei Day 2005 und Rousselle/Evren 2011, vgl. Kioupkiolis 2017).

tion, Protest und sozialer Ungehorsam. In konkreten Kämpfen können diese zwei Typen reform- und radikaldemokratischer Praxis jedoch kaum eindeutig unterschieden werden. Als heuristische Konzepte ermöglichen sie es jedoch zu untersuchen, in welches Verhältnis radikaldemokratische und reformdemokratische Politiken gesetzt werden und wie soziale Kämpfe und Bewegungen hieraus ihre spezifischen Strategien entwickeln. Ohne einen Abstand zu herrschenden Regimen gibt es jedoch keine radikale Demokratie. Auch wenn der Politik der Reform nicht der ultimative Bruch einer Revolution entgegengesetzt wird (Balibar 2012: 99), so enthält radikaldemokratische Praxis doch immer eine aufständische Dimension. Gerade da radikale Demokratie als Praxis aber auf mehr als eine möglichst offene Ordnung abzielt und inhaltlich bestimmt ist, stellt sich die Frage nach der Gründung und Bestimmung des Demokratischen.

### **3.4 Das Demokratische und der Grundsatz der Gleichfreiheit**

Demokratische Praxen werden wirksam durch einen polemischen Bezug auf das Demokratische – einen Grundsatz, durch den ein Streit um Recht und Unrecht entfacht werden kann. Dieses Demokratische lässt sich, im Anschluss an die drei hier rezipierten Ansätze, auf verschiedene Weisen begreifen, die instruktiv für die Analyse konkreter sozialer Kämpfe und Bewegungen sind. Das Demokratische lässt sich nicht auf eine Form festlegen, es kann in diversen Zusammenhängen und Ausdrücken gefunden werden. Dennoch haben sich in historischen Auseinandersetzungen Diskurse und Grundsätze herausgebildet, die in ihrem jeweiligen Kontext auf besondere Weise angeschlussfähig für demokratische Praxen sind. Diese Vielfalt von Prinzipien des Demokratischen zeigt sich ebenso in den Bezügen migrantischer Selbstorganisierung, die sich einerseits auf Werte der hegemonialen Ordnung wie Verfassungsgrundsätze be rufen (siehe Kapitel VII.5), um sie polemisch gegen diese Ordnung einzusetzen, aber auch andere Ansätze des Demokratischen (er-)finden, die wie der Grundsatz der Selbstvertretung weitgehend innerhalb der politischen Bewegungen artikuliert werden. Der hier in der Auseinandersetzung mit den Arbeiten von Rancière, Balibar, Laclau und Mouffe gebildete Begriff demokratischer Praxis bezieht sich insbesondere auf Grundsätze von Gleichheit und Freiheit. Doch woher kommt dieser Grundsatz des Demokratischen? Wird er intuitiv erfahren oder muss er zuvor instituiert werden, damit ihn demokratische Praxen aktualisieren können? Rancière bezieht sich hierbei zum Teil auf eine bereits empirisch erfahrbare Gleichheit. Dagegen argumentieren Laclau und Mouffe sowie Balibar für einen Zusammenhang von Gleichheit und Freiheit und betonen die Notwendigkeit der Gründung eines demokratischen Diskurses. Während es somit unterschiedliche Begründungen für das Demokratische gibt, stimmen die radikaldemokratischen Ansätze darin überein, dass dessen Artikulation in der Praxis einen an-archischen Effekt erzeugt.

Die an-archische Praxis der radikalen Demokratie führt zu einem Bruch mit etablierten Demokratieregimen. Dennoch ist dieser Bruch nicht absolut, da sich die Praxis auf das Demokratische bezieht, das bereits vielfach als Grundsatz in den bestehenden Verhältnissen enthalten ist. Selbst bei Rancière schließt die Politik einer radikaldemokratischen Praxis partiell an die Ordnung der Polizei an: „Damit es Politik geben kann, muss es zwischen der polizeilichen und der politischen Logik einen Berührungs punkt geben.“ (Rancière 2002: 45) Dieser „Berührungs punkt“ zwischen Politik und Polizei ist Rancière zufolge die Gleichheit, die als Grundsatz bereits in die Polizeiordnung

eingeschrieben ist und so durch eine demokratische Praxis aktualisiert werden kann (ebd.). Demokratieregime und radikaldemokratische Praxen beziehen sich beide auf Prinzipien von Gleichheit und Freiheit, wobei deren Verwirklichung einen Streit veranlasst. Die radikaldemokratische Praxis zielt hierbei darauf, diese Prinzipien von Neuem zu aktualisieren. Der Beginn einer solchen demokratischen Praxis ist aber nicht die Durchsetzung eines Rechts, sondern ein Unrecht, wie hinsichtlich der Entrechung von Migrant\_innen gezeigt werden kann. Es ist der Aufstand gegen „eine Gleichheit in der Unterwerfung wie gegen eine mit Privilegien identifizierte Freiheit“ (Balibar 2012: 93), der es ermöglicht, das Demokratische einzufordern und in der Praxis selbst auszuhandeln.

Bei Rancière hat das einer demokratischen Praxis zugrunde liegende Unrecht eine doppelte Bedeutung. Zum einen ist das Unrecht die Ungleichheit in hierarchischen Verhältnissen, zum anderen ist es als nicht-gegebenes Recht die Gleichheit, die sich Subjekte herausnehmen, obwohl ihnen diese nicht zugesprochen wird (Rancière 2002: 21f., 31f.). Hinsichtlich der ersten Bedeutung ist es entscheidend, gesellschaftliche Zustände überhaupt als Probleme beschreibbar zu machen. Demokratische Praxen stellen hier das Unrecht einer sozialen Situation bloß. Sie verdeutlichen, dass die herrschende Aufteilung des Sinnlichen nicht einvernehmlich ist, sondern dass diese selbst ein Unrecht darstellt, welches auch als „Unvernehmen“ (Rancière 2002) bezeichnet werden kann. In seiner zweiten Bedeutung ist das Unrecht ein Recht, das von der polizeilichen Ordnung verwehrt und doch reklamiert werden kann. Demokratische Praxen zielen hier auf ein nicht zugestandenes Recht. Die Manifestation der Gleichheit von denen, die sonst nicht als gleiche behandelt werden, macht es in jeder Ordnung möglich, die faktische Ungleichheit als Unrecht zurückzuweisen und zugleich ein Recht zu beanspruchen (ebd.: 24; vgl. May 2007: 134). Demokratie ist für Rancière somit eine „anarchistische „Regierung“, die auf nichts anderem gründet als auf dem Fehlen jedes Herrschaftsanspruchs“: „Sie ist einfach nur die Macht, die denjenigen eigen ist, die weder zum Regieren bestimmt sind, noch zum Regiertwerden.“ (Rancière 2012a: 57) Es ist diese Erkenntnis, dass Ungleichheit nicht abschließend begründet werden kann, die einen Kampf für Gleichheit ermöglicht. Der Kampf gegen Unterordnung resultiert aber nicht einfach aus der Unterordnung selbst (Laclau/Mouffe 2006: 193). Nicht allein die bloße Verstrickung in Machtverhältnisse macht etwas politisch: „Nichts ist also an sich politisch. Aber alles kann es werden.“ (Rancière 2002: 44) Ausgehend von dieser Möglichkeit einer Politisierung, durch die die Kontingenz des Sozialen offenbart wird, gehen demokratische Praxen einen Schritt weiter.

Radikaldemokratische Politik entsteht insbesondere durch den Bezug auf einen Grundsatz der Gleichheit (Rancière 2002: 44). Indem sie diese Gleichheit aktualisiert, wird eine politische Praxis demokratisch. Für Rancière ist Gleichheit jedoch keine Essenz, kein Gesetz und kein zureichendes Ziel. Sie ist aber auch nicht identisch mit der Demokratie selbst: „Sie hat von sich aus keine bestimmte Wirkung, keine politische Beschaffenheit.“ (Ebd.: 45) Sie ist vielmehr eine empirische, bereits gegebene Gleichheit, die durch demokratische Praxen offensichtlich gemacht wird. Gleichheit ist somit „eine Wirklichkeit, die ununterbrochen und überall belegt wird“ (Rancière 2012a: 59):

„Kein Dienst wird geleistet, kein Wissen vermittelt, keine Autorität etabliert, ohne dass ein Herr, so wenig dies auch den Anschein haben mag, „von gleich zu gleich“ mit demjenigen sprechen

muss, den er befehligt oder belehrt. Die ungleiche Gesellschaft kann nur dank einer Vielzahl gleichheitlicher Beziehungen funktionieren. Der demokratische Skandal legt diese Verquickung von Gleichheit und Ungleichheit offen, um auf ihr die Macht des Gemeinsamen zu begründen.“ (Ebd.; vgl. 2002: 29)

Die Gleichheit ist also eine Grundlage gewöhnlicher sozialer Praxen, sie ist bereits innerhalb der polizeilichen Ordnung enthalten. Damit der Grundsatz der Gleichheit aber als Widerspruch zu dieser Ordnung wirken kann, muss er in einer demokratischen Praxis sichtbar gemacht werden, denn „nur die Entfaltung einer spezifischen Bühne der Sichtbarmachung verleiht dieser Gleichheit eine Wirksamkeit“ (Rancière 2002: 37). Auf dieser politischen Bühne ist es wiederum die Darstellung eines Unrechts, die es ermöglicht, in demokratischen Praxen den Grundsatz der Gleichheit zu artikulieren: Die Gleichheit erscheint in demokratischen Praxen „nicht als sie selbst“, sondern „nur in der Gestalt des Unrechts“ (ebd.: 73). „Das Unrecht ist einfach die Subjektivierungsweise, in der die Verifizierung der Gleichheit eine politische Gestalt annimmt.“ (Ebd.) Inwiefern diese Subjektivierung eines Unrecht – auf die ich im letzten Abschnitt zurückkomme – auf demokratische Diskurse oder ein politisches Imaginäre der Gleichheit angewiesen ist, bleibt bei Rancière jedoch unklar, insofern er Gleichheit an einigen Stellen als Bedingung jeglicher Kommunikation oder direkt als Kontingenz versteht (vgl. Marchart 2011).<sup>20</sup> Wenn Rancière sich hingegen auf ein „Volk der Texte“ (1997: 103), die „gleichheitlichen Inschriften des Gesetzes“ (2002: 101) oder Menschenrechte (2004) in ihrer Bedeutung für die demokratische Praxis bezieht, beschreibt auch er die Relevanz einer Instituierung des Gleichheitsgrundsatzes im Sozialen.

In der Konzeption radikaler Demokratie von Laclau und Mouffe muss Gleichheit im Diskursiven erscheinen, damit sie zum Prinzip des Demokratischen werden kann. Sie führen die Entstehung und Ausbreitung eines demokratischen Diskurses maßgeblich auf die bürgerlichen Revolutionen des späten 18. Jahrhunderts zurück. Durch die

---

20 Bei Rancière bleibt die Bestimmung des Gleichheitsgrundsatzes – das „Axiom der Gleichheit“ (2006b) – vage bzw. mehrdeutig. Gleichheit wird an vielen Stellen als „Gleichheit der sprechenden Wesen“ begründet: als Fähigkeit eines Senders, mit einem Empfänger zu kommunizieren (Rancière 2002: 45). Marchart (2011) kritisiert, dass leicht das Gegenteil behauptet werden kann, dass alle Kommunikation asymmetrisch verläuft und ein grundsätzliches Missverständnis umfasst. Außerdem ist ihm zufolge die Vorstellung einer bereits gegebenen Gleichheit, die die rein negative Implikation hat jede Ordnung infrage zu stellen, nicht mehr als eine Figur radikaler Kontingenz (vgl. ebd.: 135f.). Dies legt Rancière selbst nahe, wenn er von „der gleichheitlichen Kontingenz“ schreibt (2002: 83). Wenn aber Gleichheit direkt als das Politische radikaler Kontingenz verstanden wird, kann eine normativ unbestimmte Praxis der Politik nicht von einer potenziell emanzipatorischen unterschieden werden. Um einen „emanzipatorischen Apriorismus“ (Marchart 2010a: 183) zu umgehen, schlage ich daher vor, zwischen der Kontingenz in politischen Praxen und dem kontestatorischen Bezug auf Gleichheit in demokratischen Praxen zu unterscheiden, wobei letztere nicht ontologisch begründet werden kann. Es lässt sich aber auch bei Rancière selbst die Unterscheidung einer spezifisch demokratischen Politik von einer umfassenderen (möglichweise undemokratischen) Politik herauslesen. Im Unterschied zur Archi-, Para- und Meta-Politik, die allesamt das Demokratische verdrängen, nennt er eine vierte Form, „die demokratische Politik“ (Rancière 2002: 101).

„demokratische Revolution“ wurde ein allgemeiner Diskurs des Demokratischen in die Welt gesetzt, der auch in gegenwärtigen Verhältnissen wirksam bleibt (Laclau/Mouffe 2006: 195; vgl. Tocqueville 1984). Das entscheidende Ereignis war hier die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte, durch die die Französische Revolution mit dem Ancien Régime brach und „etwas wirklich Neues auf der Ebene des gesellschaftlichen Imaginären einführt“ (ebd.: 196). Sie lieferte die diskursiven Bedingungen, um verschiedene Formen von Unterordnung als Unterdrückung äquivalent zu setzen und deren Ungleichheit als illegitim hinzustellen. Diese „tiefe subversive Macht des demokratischen Diskurses“ ermöglicht die Aktualisierung von Gleichheit in immer weiteren politischen Räumen (ebd.). So können sozialistische, antirassistische und feministische Kämpfe ebenfalls als „inneres Moment der demokratischen Revolution“ (ebd.: 196f.) begriffen werden, insofern sie den Gleichheitsgrundsatz auf Arbeits-, Rassifizierungs- und Geschlechterverhältnisse übertragen. Erst als der demokratische Diskurs der Gleichheit durch seine Instituierung in der Lage war, „die verschiedenen Widerstandsformen gegen die Unterordnung zu artikulieren“, konnten demokratische Praxen in allen möglichen politischen Räumen auftauchen (ebd.: 195).

Trotz des Wandels von Unterordnungsverhältnissen in den letzten zwei Jahrhunderten, gibt es eine Kontinuität des Demokratischen, wodurch hierarchische Verhältnisse immer wieder in dessen Namen herausgefordert werden konnten:

„Es ist die Permanenz dieses egalitären Imaginären, das uns erlaubt, eine Kontinuität zwischen den Kämpfen des neunzehnten Jahrhunderts gegen die durch das ancien régime überlieferten Ungleichheiten und den sozialen Bewegungen der Gegenwart herzustellen.“ (Laclau/Mouffe 2006: 201)

In der hegemonialen Form der national-liberalen Demokratie ist das Demokratische mittlerweile zum Common Sense geworden (ebd.), wodurch es einerseits auf den Bedeutungsgehalt eines konkreten Regimes beschränkt wird, andererseits aber in diversen sozialen Räumen wirkmächtig artikuliert und zu einer alternativen Aktualisierung führen kann. Emanzipatorische Kämpfe können Laclau und Mouffe zufolge allerdings nicht nur auf einer Logik der Äquivalenz beruhen, durch die verschiedene Formen der Ungleichheit gleichgesetzt und als Unterdrückung zurückgewiesen werden, sondern sie sollten die Autonomie von differenten Räumen und den darin entstandenen Kämpfen beachten. Der Grundsatz der Gleichheit reiche daher nicht aus, sondern müsse „durch die Forderung nach Freiheit ausgeglichen werden“ (ebd.: 230). Durch ihre Verknüpfung von Gleichheit und Freiheit plädieren sie dafür, dass radikale Demokratie plurale Formen entwickeln muss, die den „jeweiligen sozialen Räumen angeglichen werden“ (ebd.: 229).

Wie Laclau und Mouffe betont auch Balibar die Heterogenität von Antagonismen und Kämpfen. Dies führt dazu, dass demokratische Praxen „innerhalb des Felds der revolutionären Politik nicht *spontan miteinander vereinbar sind*“ und sie nicht in einem identischen Diskurs artikuliert werden können (Balibar 2012: 99). Während Laclau/Mouffe Freiheit jedoch als notwendigen Ausgleich zur Gleichheit begreifen, wobei insbesondere Mouffe (2008: 22) beide Prinzipien in einem Konfliktverhältnis sieht, beschreibt Balibar einen engen Zusammenhang von Gleichheit und Freiheit. Hierzu entwickelt er seinen Begriff der „Gleichfreiheit“ (*égaliberté*) (Balibar 2012).

Mit ihm lässt sich die historische Instituierung und Transformation des Demokratischen sowie dessen emanzipatorische Wirkung als Universelles präzise herausarbeiten. Im Gegensatz zu Rancière (vgl. 2002: 63), der sich vielfach auf die antike Philosophie bezieht und der die historische Kontinuität des Gleichheitsgrundsatzes beschreibt, betont Balibar den entscheidenden Bruch in der Bedeutung von Gleichheit und Freiheit zwischen der griechischen Antike und der Französischen Revolution.<sup>21</sup> In der Idee des *zoon politikon* (Aristoteles) der antiken Tradition ist Gleichheit der Freiheit nachgeordnet, sie gilt nur als „*Gleichheit in den Grenzen der Freiheit*“, wobei Letztere als *sozialer Status* betrachtet wird“ (Balibar 2012: 90). Die gleiche Berechtigung, zu regieren und regiert zu werden, ist denen vorbehalten, die als freie Bürger definiert werden. Die „*Grenzen der Politik*“, die bestimmen, wer als politisches Subjekt begriffen wird, ziehen eine in diesem Kontext unhinterfragbare Grenze der Gleichheit. Diese wirkt als dominante Abgrenzung nach „unten“, zu Frauen, Kindern, Sklaven und Fremden sowie als unterwürfige Abgrenzung nach „oben“, zu den Weisen, Göttern und Helden (vgl. ebd.). Gleichheit kann in diesem Zusammenhang folglich nicht als „egalitäres Imaginäre“ auf andere politische Räume übertragen werden, da sie nur begrenzt Geltung entfalten kann. Dies ermöglicht erst das Prinzip der Gleichfreiheit, wie es die Französischen Revolution deklariert (ebd.: 91). In dieser wird die exklusive Gleichheit der Freien zur exzessiv universellen und damit grundsätzlich unbeschränkten Gleichfreiheit von allen.

Sowohl zwischen Gleichheit und Freiheit als auch zwischen Menschen- und Bürgerrechten gibt es Balibar zufolge keinen unüberbrückbaren Widerspruch, sondern ein politisches Spannungsverhältnis, durch das demokratische Praxen angestoßen werden können.<sup>22</sup> Den etablierten Interpretationen eines Gegensatzes widerspricht Balibar mit

- 
- 21 Balibar kritisiert Rancière explizit dafür, dass dieser – neben der bereits erwähnten instituitionalen Dimension – auch die Bedeutung von Freiheit und Bürgerschaft für Demokratie unterschätzt: „[He] replaces liberalism with a form of egalitarianism, perhaps strategically, as if the struggles of the demos, the popular multitude, were mainly about inequality and exclusion, and not also about autonomy and against tyranny or authoritarianism“ (Balibar 2008: 526). Mittlerweile unterstreicht jedoch auch Rancière die Bedeutung von Bürgerschaft (2012a: 72f.). Außerdem beschreibt er in seinen Untersuchungen zum *demos* in der griechischen Antike dessen Gleichheit als eine gleiche Freiheit (vgl. Rancière 2002: 22ff.), wobei Gleichheit ansonsten bei ihm im Vordergrund steht. Es ließe sich jedoch fragen, ob nicht auch bei Balibar Gleichheit eine größere Bedeutung hat, da sie es ist, die verschiedene Rechte verknüpft, die Menschen und Bürger gleichsetzt (2012: 89): „Wenn Freiheit nämlich nicht Gleichheit ist, bedeutet sie entweder Überlegenheit, ‚Herrschaft‘, oder Unterwerfung und Abhängigkeit von irgendeiner Macht, was widersinnig ist. Darum ist die Gleichheit korrelativ als allgemeine Form radikaler Negation jeder Unterwerfung und jeder Herrschaft zu denken, das heißt als *Befreiung der Freiheit selbst* von äußeren oder inneren Mächten, die sie sich aneignen und in ihr Gegenteil verkehren“ (ebd.: 96). Auch Laclau und Mouffe können dahingehend gelesen werden, dass sie das Demokratische zunächst als Gleichheit, als egalitäres Imaginäre begreifen.
- 22 Zum einen werden in der Ideengeschichte Gleichheit und Freiheit meist als Gegensatz gedacht. Gleichheit erscheint als substanzielles Recht und kollektives Ziel, das in der sozialen und wirtschaftlichen Sphäre durch den Staat zu verwirklichen sei. Freiheit erscheint dagegen als formales und individuelles Recht, das den staatlichen Eingriff beschränken soll (Balibar

seiner spezifischen Lesart der Menschen- und Bürgerrechte aus der *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen* von 1789: „Buchstäblich genommen sagt die *Déclaration* tatsächlich aus, dass die Gleichheit der Freiheit gleich, mit Freiheit identisch ist und umgekehrt. Jede der beiden ist das exakte ‚Maß‘ der anderen.“ (Balibar 2012: 91) Indem sie Mensch und Bürger gleichsetzt, behauptet die „Proposition der Gleichfreiheit“ einen universellen Anspruch, der allerdings historisch bedingt ist und nur negativ nachgewiesen werden kann (ebd.: 94). Der Begriff der Gleichfreiheit unterstreicht, dass für Balibar Gleichheit und Freiheit *praktisch* identisch sind, „weil ihnen notwendigerweise immer zusammen *widersprochen wird*“ (Balibar 1993: 109f.; 2012: 96). So richtet sich auch die Französische Revolution gegen zwei Prinzipien, die mit dem Begriff *Ancien Régime* zusammen gedacht werden: gegen die Negation der Freiheit durch den Absolutismus der Monarchie und gegen die Negation der Gleichheit durch die feudalen Privilegien der Aristokratie (Balibar 2012: 92f.).

Für die Wirkung des Grundsatzes der Gleichfreiheit ist nicht die Tradition des klassischen Naturrechts entscheidend, sondern der revolutionäre „Moment der *Déclaration*“ als Sprechakt sowie sein Fortwirken in anschließenden demokratischen Praxen: Es ist die Materialität des Äußerungsaktes, an die sogleich Kämpfe der von der Erklärung zunächst ausgeschlossenen Frauen, Schwarzen und Arbeiter\_innen mit eigenen Sprechakten anknüpfen, um die Geltung der Rechte in erweiterten Zusammenhängen zu re-artikulieren (Balibar 1993: 103; Balibar 2012: 83). Insofern die *Déclaration* auf jede Fundierung in einem göttlichen Gesetz oder einer menschlichen Natur verzichtet, ist sie als ein genuin politischer Gründungsakt zu verstehen, der die Idee der „*Menschenrechte auf Politik*“ etabliert: Sie „identifiziert Menschenrechte mit politischen Rechten, den individuellen oder kollektiven Menschen mit dem Mitglied der politischen Gesellschaft“ (Balibar 2012: 89). Die *Déclaration* begründet ein universelles Recht auf Politik und eröffnet damit eine „unbegrenzte Sphäre der Politisierung von Rechtsansprüchen“ (ebd.). Jede soziale Praxis ist somit nicht nur potenziell politisch, sondern kann durch die „Perspektive einer Befreiung und Gleichstellung“ (ebd.) zu einer demokratischen Praxis werden (vgl. Balibar 1993: 13). Die Relevanz einer solchen Politik der Menschenrechte für soziale Kämpfe und Bewegungen zeigt sich auch in den migrantischen Selbstorganisierungen, die ihre Rechte durch einen Bezug auf den unbegrenzten Anspruch der Menschenrechte untermauern (siehe Kapitel VII.5).

Die Aussage der Gleichfreiheit kann als eine ihrem Anspruch nach universelle *Wahrheit* – die im Moment der Revolution von einer partikularen Position aus behauptet wurde – potenziell immer und überall wirkmächtig werden. Die Wirkung ihrer Äußerung in einem konkreten Kontext – ihr *Wahrheitseffekt* – hängt jedoch von den historischen Kräfteverhältnissen und den Subjekten des Kampfes ab: „Die Unbestimmtheit macht die ganze Stärke der Aussage, aber auch die praktische Schwäche ihrer Äußerung aus.“ (Balibar 2012: 97) Es bleibt also immer konkreten Kämpfen überlassen, die Erklärung der universellen Bedeutung von Menschenrechten in einer partikularen Situation durch eine demokratische Praxis ins Leben zu rufen (ebd.: 98). Durch die

2012: 76f.; für eine umfassendere Diskussion des Begriffs der Freiheit vgl. Berlin 2002; Schubert 2018). Zum anderen werden oftmals auch Menschen- und Bürgerrechte gegenübergestellt: Universelle, unveräußerliche und von jeder Institution unabhängige, dadurch aber bloß virtuelle Menschenrechte werden positiven, eingeschränkten und institutionalisierten, daher aber realen Bürgerrechten gegenübergestellt (Balibar 2012: 86; vgl. Arendt 2011).

revolutionäre Gleichsetzung von Mensch und Bürger\_in sowie von Gleichheit und Freiheit entsteht ein „ursprüngliches Band zwischen Recht und Aufstand“, das jeden beliebigen Menschen ermächtigt, sich selbst als Bürger\_in und Rechtssubjekt zu konstituieren (ebd.: 101; vgl. Isin 2008). Aus der Behauptung der Gleichfreiheit folge hierbei, „dass die Menschen sich selbst emanzipieren, dass niemand *durch einen anderen befreit* werden kann, dass das Recht auf Politik unbegrenzt und überall auszuüben ist, wo eine Autorität herrscht, die Individuen oder Kollektive wie *Unmündige* zu behandeln beansprucht“ (ebd.). Zwar lässt sich keine reine revolutionäre Praxis in konkreten politischen Räumen und Kämpfen finden; dennoch erzeugen diese wiederholt eine revolutionäre Dimension und utopische Momente. Demokratische Praxen sind nicht entweder „rechtsetzend“ oder „anarchistisch“ (Benjamin 1965: 52), insofern sie weder Herrschaft konstituieren noch jegliche Herrschaft in allen Bereichen zugleich überwinden. Sie setzen und aktualisieren vielmehr ein *an-anarchisches Recht*, da sie die hierarchische (Rechts-)Ordnung in jeweils besonderen Situationen infrage stellen, indem sie in unterschiedlichen Kämpfen spezifische Herrschaftsverhältnisse im Namen der Gleichfreiheit zurückweisen.

Demokratische Praxen wirken, indem sie das Unrecht herrschender Ordnung durch Bezug auf ein Recht infrage stellen, das vielfältig artikuliert werden kann, wobei die radikaldemokratische Theorie einen Bezug auf Gleichheit und Freiheit hervorhebt. Recht ist hierbei nicht unbedingt ein bereits gegebenes, positives Recht und auch nicht bloß ein „illusorisches Attribut eines idealen Subjekts“, sondern mit Rancière (2002: 100) gesprochen „das Argument eines Unrechts“. Rechte müssen somit nicht zwangsläufig als Gesetze in einer Herrschaftsordnung verfasst sein, um eine Wirkung zu entfalten. Sie können auch von den Subjekten des Rechts selbst durchgesetzt und in Kämpfen wirksam gemacht werden.<sup>23</sup> Aus radikaldemokratischer Sicht ist Recht also nicht ausschließlich als Element herrschender Ordnung zu begreifen, sondern kann aus dieser herausgelöst in einer an-anarchischen Praxis artikuliert werden und somit zu einem Konflikt um Entrechtung und Unrecht führen. Hierbei werden Emanzipationen durch demokratische Praxen möglich, sofern diese das polemische Universelle des Demokratischen in einer partikularen Situation ins Spiel bringen und es von Neuem behaupten (ebd.: 50). Diese Aktualisierung des Demokratischen ist nicht nur eine bloße Wiederholung, sondern transformiert immer auch dessen Gestalt als Imaginäres, auf das sich weitere Praxen beziehen können (vgl. Stäheli 2006: 274).

Darüber hinaus kann sich auch der performative Gründungsakt einer *Déclaration* auf verschiedene Arten und Weisen materialisieren, sodass die Möglichkeit weiterer (Neu-)Gründungen offensteht. Folglich ist es keinesfalls nur die Französische Revolution, auf der das Demokratische gründet, sondern eine Multiplizität von Gründungen

---

23 Mit James Ingram können drei Varianten einer Politik der Menschenrechte unterschieden werden, wobei die erste auf Zwangsgewalt beruht, die zweite auf Rechtsvorschriften und Institutionen und die dritte auf der politischen Praxis selbst (2008: 413). Nur die politische Praxis kann Menschenrechte wirkmächtig werden lassen ohne in einer Hierarchie zu gründen, da sie von den Rechtssubjekten selbst ausgeht: Diese konstituieren eine Politik der Menschenrechte „as an active, critical-democratic politics that rests first and foremost on the activity of rights bearers themselves“ (ebd.: 414). Dieses Verständnis von Menschenrechten wird auch in Auseinandersetzungen um ein ‚Recht auf Stadt‘ artikuliert (vgl. Harvey 2008; Lefebvre 2016).

in diversen politischen Akten, die nicht auf ein Ereignis, eine vermeintliche Wiege der Demokratie oder den globalen Norden beschränkt sind (vgl. Isakhan/Stockwell 2011). Alternative Gründungen müssen das Demokratische jedoch ebenfalls als Universalismus begreifen, damit es auf andere Räume übergreifen kann: Um Herrschaftsverhältnisse in potenziell allen Gesellschaftsbereichen zu politisieren und sie als Unrecht zu diskreditieren, ist der Grundsatz des Demokratischen darauf angewiesen, universell wirken zu können. Radikaldemokratische Prinzipien enthalten somit den Anspruch global zu gelten, nicht nur in einer partikularen Situation, einem begrenzten Demokratisystem oder innerhalb nationalstaatlicher Grenzen. Dennoch ist dieser Universalismus paradox und limitiert zugleich. Zum einen beruht jeder Universalismus auf partikularen Gründungen (Laclau 2002: 50ff.). Seine Allgemeingültigkeit geht also von einer politischen Deklaration aus, die immer ein kontingentes Ereignis darstellt. Zum anderen schreibt der radikaldemokratische Universalismus keine bestimmte Gesellschaftsordnung vor. Als polemischer Universalismus beschreibt er eine konkrete Situation als Unrecht, und stellt somit Herrschaftsverhältnisse infrage, ohne neue einrichten zu wollen.<sup>24</sup>

Demokratische Praxen in enger Verbindung mit dem Grundsatz der Gleichfreiheit zu begreifen und insbesondere auf das Gründungsergebnis der Französischen Revolution zu rekurrieren, liegt angesichts der Situiertheit der hier maßgeblich rezipierten Ansätze nahe (vgl. Rancière 2011: 87f.). Der Bezug auf Gleichheit und Freiheit kann zudem eine besondere Wirkmächtigkeit entfalten, insofern diese Prinzipien zum normativen Kern etablierter Demokratierégime zählen: So können sich nicht nur diverse Kämpfe auf diese Prinzipien verständigen, auch die adressierten hegemonialen Institutionen müssen Verständnis zeigen bzw. können sich nicht ohne Weiteres gegen Prinzipien stellen, die sie selbst zu vertreten vorgeben. Dennoch ist dieser Fokus keinesfalls festgeschrieben (vgl. Mouffe 2007: 165; Laclau/Mouffe 2006: 155). Gleichheit und Freiheit sowie Menschen- und Bürgerrechte sind letztendlich Bezeichnungen, die in politischen Momenten erfunden wurden, in denen sich Subjekte gegen ihre Ausgrenzung und Unterdrückung aufgelehnt haben. Es sind strategische Bezeichnungen, um sich gegen Herrschaft zu wehren, die von der Einsicht ausgehen, dass diese niemals in einer letzten Instanz begründet werden kann.

24 Durch den postfundamentalistischen Begriff eines strategischen Universellen, das seine partikularen Gründungen nicht verkennt und primär ent-gründend wirkt, kann die berechtigte Kritik an Universalismen aufgenommen werden, die insbesondere in dekolonialen Ansätzen entwickelt wurde. So weist Walter Mignolo (2011) darauf hin, dass auch Konzepte, die einen emanzipatorischen Anspruch artikulieren, oftmals auf einem Eurozentrismus beruhen, der ihre globale Geltung fraglich erscheinen lässt. Dennoch verwirft Mignolo das Konzept der Demokratie nicht, sondern löst es aus seiner okzidentalistischen Beschränkung heraus: „democracy is not the private property of Western thought and political theory, but rather one of the principles of coexistence, of good living, that has no owner.“ (Ebd.: 56) Mit Mignolo können pluri-verselle Gründungen und Aktualisierungen des Demokratischen hervorgehoben werden. Angesichts der gewaltvollen Geschichte des ‚westlichen‘ Demokratieexports ist es dabei entscheidend, demokratische Prinzipien des globalen Südens – auch im globalen Norden – zu aktualisieren. Hierzu tragen die in den Kapiteln V-VII beschriebenen migrantischen Kämpfe bei, deren Bezug zu einem strategischen Universalismus ich in Kapitel VIII diskutiere.

### 3.5 Das Öffentliche und die politische Subjektivierung der Demokratie

Aus Perspektive der Theorie radikaler Demokratie als Praxis wird das Demokratische in erster Linie von konkreten Kämpfen ins Feld geführt. Der Grundsatz der Gleichfreiheit wird hierbei als Ausgangspunkt genommen, um einen Konflikt zu erzeugen, durch den Unrecht infrage gestellt und Recht beansprucht werden kann. Doch wo finden diese Kämpfe statt? Und von wem werden sie getragen? Radikale Demokratietheorie geht nicht von einem abschließend gegebenen Raum der Öffentlichkeit aus und ebenso wenig von einem einheitlichen politischen Subjekt, das der Auseinandersetzung vorausgeht. Vielmehr werden durch demokratische Praxen selbst das Öffentliche sowie die Subjektivität eines *Demos* erzeugt. Diese Raumproduktionen und Subjektivierungen schließen zwar an herrschende Regime an. Sie reproduzieren dadurch partiell deren dominante Unterscheidungen. Demokratische Praxen zielen aber zugleich darauf ab, diese Unterscheidungen und ihre Dichotomien zu überschreiten. Die Politisierung von sozialen Räumen und Subjektpositionen wird dabei in den Mittelpunkt gestellt (Rancière 2012a: 68).

Vergleichbar mit der Trennung von Mensch und Bürger wirkt die Aufteilung des Sozialen in einen öffentlichen und einen privaten Raum vielfach als Herrschaftstechnik. Indem das Private durch eine Grenzziehung vom Öffentlichen abgespalten wird, entsteht eine Sphäre des Sozialen, die der Politik entzogen sein soll (Laclau/Mouffe 2006: 229; Butler/Spivak 2007: 22). Privatheit wird hierbei als Schutz von individuellen und kollektiven Freiheiten gegenüber einer politischen Gemeinschaft beschrieben. Die Privatisierung sozialer Räume geht jedoch mit einer Abspaltung einher, die dazu führt, dass gesellschaftliche Macht- und Herrschaftsverhältnisse ausgeblendet und so einer Auseinandersetzung entzogen werden: „Die Herrschaft unterscheidet das Öffentliche, das allen gehört, vom Privaten, in dem die Freiheit eines jeden regiert. Doch diese Freiheit eines jeden ist die Freiheit – d. h. die Herrschaft – derer, die über die gesellschaftsimmunen Mächte verfügen.“ (Rancière 2012a: 70) Während Herrschaftsverhältnisse im Privaten unsichtbar gemacht werden, führt ihre Strukturierung der Öffentlichkeit zu einer „begrenzten, privatisierten öffentlichen Sphäre“, die tendenziell nur einigen Privilegierten vorbehalten ist (ebd.). Für die historische Entstehung bürgerlicher Öffentlichkeit ist insbesondere der Ausschluss von Frauen\* konstitutiv, sodass die Dichotomie privat/öffentliche grundlegend mit Geschlechterverhältnissen verknüpft ist (vgl. Ruhne 2011: 107). Auch die formelle Trennung von Staat und Ökonomie, wobei Letztere als Privatwirtschaft beschrieben wird, ist konstitutiv für die liberale Demokratie (vgl. Demirović 2013: 198).

Radikale Demokratietheorie muss diese Wirkung der herrschenden Unterscheidung von Öffentlichkeit und Privatheit sowie die hierauf bezogene Kritik reflektieren, bezieht sich aber selbst auf ein Konzept des Öffentlichen. Politisierung vollzieht sich oftmals durch eine Ausweitung des Öffentlichen, durch die Konstruktion von politischen Räumen an neuen sozialen Orten, indem deren Verfasstheit einer gesellschaftlichen Aushandlung zugänglichgemacht wird, die über diese partikularen Orte hinausreicht. Der feministische Slogan „Das Private ist politisch“ (Gerhard 2012: 112) ist folglich ein Grundsatz, der in der Praxis eingelöst wird, indem soziale Räume und Be-

ziehungen politisiert werden. Dazu ist es bedeutsam, dass diese Räume und Beziehungen für eine Gesellschaftskritik offen werden – dass sie im weiteren Sinne *öffentlich* werden. Die Aussage „Das Private ist politisch“ wirkt dann insofern als performativer Akt, als dass sie das Private öffentlich macht, indem sie es öffentlich thematisiert (vgl. Celikates/Jaeggi 2006). Öffentlichkeit und Privatheit sind Zuschreibungen, die erst durch ihre wechselseitige Abgrenzung hervorgebracht werden. Durch soziale Praxen werden Grenzen von öffentlich und privat laufend reproduziert – wobei sie im Zuge neuer Kommunikationsmedien zunehmend Trennschärfe verlieren. Durch politische Praxen können sie jedoch an allen Orten explizit infrage gestellt werden.

Mit differenztheoretischen Begriffen kann auch hier eine abschließende Definition von Öffentlichkeit aufgebrochen werden: Der durch hegemoniale Diskurse hierarchisch strukturierten *Öffentlichkeit* kann ein *Prinzip des Öffentlichen* entgegengesetzt werden. Die feste Form einer bestehenden Öffentlichkeit – und damit die Grenze zwischen privat und öffentlich – würde durch den unabgeschlossenen Prozess eines *Öffentlich-Werdens* infrage gestellt und re-artikuliert. Im Gegensatz zum Regime der Öffentlichkeit wäre das Öffentliche nicht ein abgegrenzter Bereich im Sozialen, sondern ein Raum des Gemeinsamen, der nicht vorausgesetzt werden kann, sondern der immer wieder durch politische und demokratische Praxen erzeugt werden muss. Aus einer postfundamentalistischen Perspektive sind die Räume des Sozialen somit nicht statisch und vor-sozial gegeben. Vielmehr ist die Konstitution von Räumen untrennbar mit dem Politischen sowie mit diskursiven Konstruktionsprozessen verknüpft, wie es insbesondere auch die gegenwärtige Raumsoziologie verdeutlicht (vgl. Löw 2015).

Demokratische Praxen des Öffentlich-Werdens sind jedoch nicht losgelöst, sondern können an die öffentliche Struktur von Demokratieregimen anschließen. Öffentlichkeit entsteht als politischer Raum, in dem sich eine Regierung, die sich nicht alleine auf eine natürliche Ordnung gründen kann, rechtfertigen muss. Sobald Regierungen also gezwungen sind, „sich als Instanz des Gemeinsamen der Gemeinschaft zu verstehen, d. h. getrennt von der Logik der Autoritätsbeziehungen, die der Reproduktion des Gesellschaftskörpers immanent sind, existiert ein öffentlicher Raum“ (Rancière 2012a: 67). Jede Regierung versucht daher diesen öffentlichen Raum durch Privatisierung zu reduzieren und so die eigene Legitimation zu stabilisieren (vgl. Rilling 2009: 184). Die radikale Demokratie ist ein Kampf gegen solche Privatisierungen, indem sie die Aufteilung von *privat* und *öffentlich* infrage stellt und einen „Erweiterungsprozess der Öffentlichkeit“ anstößt (Rancière 2012a: 70):

„Die demokratische Bewegung ist somit tatsächlich eine doppelte Bewegung der Grenzüberschreitung: Sie zielt einerseits darauf ab, die Gleichheit des öffentlichen Menschen auf andere Bereiche des gemeinschaftlichen Lebens auszuweiten [...]; und andererseits unterstreicht sie, dass diese ohne Unterlass privatisierte öffentliche Sphäre allen und jedem gehört.“ (Ebd.)

Demokratische Praxen überschreiten somit Aufteilungen und Grenzen im Sozialen, indem sie das Imaginäre der Gleichheit auf immer neue Räume und Subjektpositionen übertragen (Laclau/Mouffe 2006: 209). Indem sie den öffentlichen Raum um die Positionen von jenen erweitern, die ansonsten von der Öffentlichkeit ausgeschlossen werden, stellen sie zugleich die Dichotomie von Öffentlichkeit und Privatheit grundlegend infrage. Es ist diese „Grenzenlosigkeit“ der Demokratie, die von Antidemokraten als Übel gesehen wird und durch welche die Grenzen zwischen dem Sozialen und dem

Politischen immer wieder verschoben werden (Rancière 2012a: 76). Die demokratischen Praxen migrantischer Jugendlicher stellen hierbei eine gesellschaftliche Aufteilung in Frage, in der die Folgen ihrer Entretung ihnen persönlich zugeschrieben werden, während sie selbst nicht als politische Subjekte erscheinen. Die radikale Demokratie migrantischer Kämpfe besteht darin, den öffentlichen Raum um die Positionen von jenen zu erweitern, die ansonsten als Migrant\_innen von diesem ausgeschlossen werden und so auch eine andere Form des Öffentlichen zu produzieren. In dem sie sich selbst zu politischen Subjekten machen, setzen sie nicht nur einen Streit um Repräsentation und öffentliche Teilhabe in Gang (vgl. Terkessidis 2000). Aus einer radikaldemokratischen Perspektive können sie trotz ihres fehlenden Status als *Demos* sowie als Bürger\_innen begriffen werden.

Entsprechend der sozialtheoretischen Grundlage des Postfundamentalismus beziehen sich radikaldemokratische Ansätze nicht auf ein essenzialistisches, rationales und autonomes Subjekt, sondern auf eine Subjektivität innerhalb sozialer Strukturen und Prozesse der Subjektivierung (vgl. Reckwitz 2012: 9). Aus radikaldemokratischer Sicht geht das Subjekt politischer Praxen diesen nicht voraus, sondern bildet sich in deren Verlauf. Die liberale Konzeption des Individuums als abstrakten Rechtsträger sowie die republikanische Konzeption eines bestimmten *Demos* aus der politikwissenschaftlichen Demokratietheorie werden somit dekonstruiert (Flügel-Martinsen/Martinsen 2018: 75). Ausgehend von ungleichen und unfreien Subjektpositionen im Sozialen ergibt sich in der Auseinandersetzung mit der herrschenden Ordnung eine „politische Subjektivierung“ (Rancière 2002: 47), die sich im Falle demokratischer Praxen ebenfalls aus dem Abstand zum Grundsatz der Gleichfreiheit ergibt. Durch das demokratische Imaginäre und die Ablehnung von Unterordnungsverhältnissen können sich neue „Formen radikaler Subjektivität“ herausbilden, wobei Laclau und Mouffe (2006: 199) auf das Beispiel der Neuen Sozialen Bewegungen verweisen. Demokratische Praxen entstehen somit nicht *intersubjektiv* zwischen präsozialen Individuen, sondern *trans-subjektiv* in den bestehenden Machtverhältnissen und aus diesen heraus, indem sie neue, gegenüber festgelegten Identitäten exzessive Subjektivitäten ermöglichen. An dieses Verständnis anschließend wird der *Demos* der Demokratie nicht als essenzialisiertes Volk, sondern als politische Subjektivität ohne vordefinierte Grenze begreifbar.

Um die Grenzziehungen der hegemonialen Ordnung zu überschreiten und deren Ausschlüsse nicht zu wiederholen, ist die Subjektivität demokratischer Praxen weder eindeutig bestimmt noch gänzlich abstrakt gehalten. Eine demokratische Praxis der Menschenrechte geht somit nicht von einer einheitlichen Vorstellung des Menschen aus. Ausgangspunkt ist vielmehr die im letzten Abschnitt beschriebene Artikulation universell definierter Rechte in immer neuen Kontexten, sodass eine Vielfalt von Menschenrechten mit diversen Subjektivitäten konstruiert wird (vgl. Laclau/Mouffe 2006: 194). So problematisiert Balibar, dass nicht einheitlich von einem „Individuum im Allgemeinen als Exemplar der menschlichen Gattung“ ausgegangen werden dürfe (2012: 107f.). Während eine solche „institutionelle Naturalisierung“ zu Ausschlüssen führt, werden eben diese aber auch durch eine bloß „formelle Neutralisierung“ von sozialen Differenzen verdeckt (ebd.: 110). Im Zuge der Abstraktion wird die materielle Wirksamkeit in intersektionalen Machtverhältnissen ausgeblendet. Balibar zufolge geht es vielmehr darum, „Befreiung als ‚Recht auf Differenz in der Gleichheit‘“ (ebd.) zu verwirklichen, wobei die Gleichheit „Bedingung und Postulat der Diversifizierung der Freiheiten“ wäre (ebd.: 112). Durch die Dekonstruktion naturalisierter Identitäten kann

so ein Verständnis radikaler Demokratie entstehen, das sensibel ist für die Vielfalt an Subjektpositionen in den intersektionalen Machtverhältnissen. Eine Politik der Gleichfreiheit muss folglich von einer unfassbaren Diversität möglicher politischer Subjektivierungen und ihrer Selbstvertretung ausgehen (ebd.: 109).

Bei Rancière sind demokratische Praxen ebenfalls keine Kämpfe um Angleichung oder Gleichartigkeit, sondern sie entstehen aus einer Differenz in der Gleichheit. Der radikaldemokratische Ansatz bildet dabei eine Theorie der Gleichheit ‚von unten‘ und der Gleichheit des Nicht-Identischen: „[I]t is not in the name of an identity or of a sameness that equality is acted out; it is in the name of difference.“ (May 2010: 15) Rancière grenzt sich hier von einer Kritik der Menschenrechte bei Marx und Arendt (2011) ab, insofern die „Dualität von Mensch und Bürger“ für ihn keine bloße Täuschung ist, sondern zusammengedacht vielmehr die Entstehung politischer Subjekte ermöglicht (Rancière 2012a: 72). Gerade da Menschenrechte nicht mit Bürgerrechten übereinstimmen, wird es möglich, einen Widerspruch zu äußern und diesen zu verkörpern: Politische Subjekte entstehen folglich aus dem Abstand zwischen verschiedenen „Subjektnamen“, wenn Bürger\_innen nicht als Menschen oder Menschen nicht als Bürger\_innen behandelt werden (ebd.). Einerseits kann also durch einen Bezug auf Bürgerschaft die faktische Ungleichheit der Menschen politisiert werden, andererseits kann durch einen Bezug auf Menschheit der faktische Ausschluss aus der Bürgerschaft politisiert werden. An anderer Stelle spricht Rancière auch von einer „Dialektik der Menschen- und Bürgerrechte“, durch die Zugehörigkeitsordnungen aufgebrochen werden können: „Sie erlaubt dem Menschen, die Rechte des Bürgers auszuüben, und den Bürgern die des Menschen.“ (Rancière 2011: 99) Einschließungsprinzipien werden durchkreuzt, indem die Eigenschaften des Bürgers in den Bereich des gewöhnlichen Lebens übertragen werden und die Eigenschaften des Menschen in den Bereich der staatsbürgerlichen Tätigkeit:

„Die politische Handlung indessen setzt der polizeilichen Logik der Aufteilung der Sphären eine andere Verwendung desselben juridischen Textes entgegen, eine andere Inszenierung der Dualität von öffentlichem und privatem Menschen. Sie bringt die Aufteilung der Begriffe und der Orte durcheinander, indem sie den Menschen gegen den Bürger und den Bürger gegen den Menschen ausspielt. Der Bürger als politischer Name setzt die Regel der Gleichheit, wie sie vom Gesetz und seinem Prinzip festgelegt ist, den Ungleichheiten entgegen, die die ‚Menschen‘ – die privaten Individuen, die der Macht der Geburt und des Reichtums unterworfen sind – charakterisieren. Und umgekehrt geht der Verweis auf den ‚Menschen‘ damit einher, dass die gleiche Fähigkeit aller den Privatisierungen der Staatsbürgerschaft entgegengesetzt wird, nämlich derjenigen Privatisierung, die einen bestimmten Teil der Bevölkerung von der Staatsbürgerschaft ausschließt, oder der, die einen bestimmten Bereich des kollektiven Lebens von der geltenden Gleichheit ausnimmt. Jede dieser Bezeichnungen spielt also auf polemische Weise die Rolle des Universalen, das sich dem Partikularen entgegenstellt.“ (Rancière 2012a: 72f.)

In jedem Fall kann ein partikularer Zustand der Ungleichheit durch den Bezug auf eine universelle Gleichheit infrage gestellt werden, indem Subjekte entstehen, die diese für sich beanspruchen.

Diese politische Subjektivität, die sich erst im Konflikt herausbildet, bezeichnet Rancière als *Demos* bzw. als demokratisches Volk (*le peuple*): „Aus meiner Sicht ist ‚das Volk‘ der Demokratie keine soziale Gruppe und auch keine Akkumulation von

Produktivkräften. Vielmehr wird es durch Subjektivierungsformen, durch die Konfiguration verschiedener Dissens-Szenarien geschaffen.“ (Rancière 2007: 6) Demokratische Praxen entwickeln sich hierbei durch ein Verhältnis zwischen drei Formen des Volkes: Aus dem Abstand zwischen der Vorstellung eines *Volkes der Gleichheit* und der Wirklichkeit eines *Volkes der Ungleichheit* entsteht eine spezifische Subjektivierung des Konflikts als „drittes Volk“. Dieses *politische* Volk ist zugleich das „Objekt eines erklärten Unrechts“ und das „Subjekt, das seinem Streithandel Gestalt verleiht“ (Rancière 1997: 118; Rancière 2007: 6). In gegenwärtigen Demokratierégimen wird das Auftreten eines solchen politischen Volkes des Konflikts jedoch weitgehend verhindert (Rancière 2002: 111). Nicht zuletzt durch die Nationform erscheint stattdessen ein „ethnisches Volk, das als Selbstidentität, als Körper und gegen den anderen verfasstes Volk bestimmt ist“ (ebd.: 108; 1997: 98). Das Volk wird dabei tendenziell auf eine nationale Gemeinschaft, ein *ethnos* reduziert: „Es handelt sich um die Idee einer Demokratie ohne *demos*, die sich im einfachen Spiel von staatlichen Institutionen und Gesellschaft ausbildet.“ (Rancière 1997: 109) Kämpfe der Migration können mit Rancière also als eine demokratische Praxis verstanden werden, wenn sie die durch die nationale Form der repräsentativen Demokratie geprägte polizeiliche Ordnung der Körper sichtbar infrage stellen. Die Bezeichnung als Migrant\_in oder Flüchtling kann dabei eine Kategorisierung durch die Regime der Migrationskontrolle sein, aber ebenso die Bezeichnung einer politischen Subjektivierung gegen die Entrechtung durch diese Regime. In ihrem Streit für einen auch materiellen „Anteil der Anteillosen“ konstituieren sich Migrant\_innen als politische Subjekte – und damit als Bürger\_innen und *Demos* im Sinne einer radikalen Demokratie.

Aus einer radikaldemokratischen Perspektive kann nicht nur der *Demos*, sondern auch Bürgerschaft als politische Subjektivierung einer kontestatorischen Praxis begriffen werden. Bürgerschaft ist hierbei mehr als ein Status und eine Frage der Zugehörigkeit, sie ist „vor allem ein Akt, eine Praxis, die immer dissensuell ist“ (Rancière 2011: 89). Die „ambivalente Konstitution des *Subjekts*“, die im Französischen mit den Begriffen *assujettissement* (Unterwerfung) und *subjectivation* (Subjektivierung) unterschieden wird, findet sich Balibar zufolge in der Bürgerschaft wieder, die durch einen Gegensatz von Unterordnung und Aufstand geprägt ist (2005: 62f.). In Bezug auf Kämpfe der Migration geht Balibar (1993: 59, 13; 2005: 97; 2012: 251f.) der Frage nach, wie Bürgerschaft und Institutionen der Demokratie für alle verändert werden können, indem Demokratie ausgehend von ihren Grenzen transformiert wird. Migrant\_innen erscheinen dabei nicht als Figuren der Exklusion wie bei Hannah Arendt oder als „nacktes Leben“ wie bei Giorgio Agamben (vgl. Schulze Wessel 2017), sondern als Subjekte einer demokratischen Praxis.

Die Analyse sozialer Bewegungen und Kämpfe aus radikaldemokratischer Perspektive untersucht also, wie in je konkreten Situationen politische Subjekte entstehen und öffentliche Räume produziert werden. Bürgerschaft sowie das demokratische Volk werden nicht vorab als Akteure bestimmt, sondern es wird vielmehr untersucht, wie diese aus Aushandlungen hervorgehen. Die Heterogenität und Intersektionalität gesellschaftlicher Unrechts- und Unterdrückungsverhältnisse geht einher mit einer Vervielfachung sozialer Kämpfe und Bewegungen, die sich in einer Multiplizität politischer Subjektivitäten und Räume wiederfindet. Dieselbe Person kann also Subjekt in verschiedenen Kämpfen sein, diverse Subjektivitäten in unterschiedlichen Räumen an-

nehmen. Laclau und Mouffe beschreiben diese Pluralisierung von Räumen und Subjektivität bereits im Hinblick auf die Transformation von Kämpfen in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts:

„Wir erleben eine Politisierung, die viel radikaler als jede uns bisher bekannte ist, weil sie dazu tendiert, die Unterscheidung zwischen dem Öffentlichen und dem Privaten aufzulösen – nicht im Sinne des Eingriffs in das Private durch einen einheitlichen öffentlichen Raum, sondern im Sinne einer Vermehrung radikal neuer und verschiedener politischer Räume. Wir sind mit dem Auftauchen *einer Pluralität von Subjekten* konfrontiert, deren Formen von Konstitution und Verschiedenheit nur denkbar sind, wenn wir auf die Kategorie des Subjekts als einem einheitlichen und vereinheitlichenden Wesen verzichten.“ (Laclau/Mouffe 2006: 225)

Die Intersektionalität gesellschaftlicher Macht- und Herrschaftsverhältnisse führt zu einer unendlichen Vielzahl von Situationen des Unrechts sowie von politischen Subjektivierungen und Räumen. Die Analyse von Selbstorganisierungen greift diesen Aspekt auf, indem sie analysiert, wie soziale Kämpfe und Bewegungen ausgehend von spezifischen Positionen in der Gesellschaft entstehen. In Kapitel VIII werde ich auf diesen entscheidenden Punkt zurückkommen: Es gibt nicht *den* Ort und *das* Subjekt demokratischer Praxis – vielmehr kommt es durch demokratische Praxen wiederholt zu neuen politischen Raumproduktionen und Subjektivierungen.

## 4. ZUSAMMENFASSUNG

In diesem Kapitel habe ich einen theoretischen Ansatz entwickelt, der radikale Demokratie als an-archische Praxis der Aktualisierung von Gleichheit und Freiheit, des Öffentlich-Werdens und der politischen Subjektivierung eines *Demos* begreift. Hierzu habe ich Konzepte von Rancière, Balibar, Laclau und Mouffe hinsichtlich konzeptieller Überschneidungen und auf Basis einer übergreifenden Sozialtheorie verknüpft, wobei ich ihre Differenzen diskutiert und eigene Positionen herausgearbeitet habe. Ausgehend von der Konzeptualisierung der „demokratischen Differenz“ zwischen Demokratierégimen und einem Grundsatz des Demokratischen habe ich den Begriff „demokratischer Praxis“ entwickelt und ins Zentrum der Theorie gestellt. Die Begriffe dieses Kapitels dienen der Analyse migrantischer Kämpfe, die im Mittelpunkt dieses Buches stehen, und erschließen über diese konkreten Auseinandersetzungen hinaus ein Neudenken (post-)migrantischer Demokratie.

Im Folgenden fasse ich wesentliche Aspekte der Theorie radikaler Demokratie als Praxis zusammen, hebe bestimmte Begriffe hervor und werfe Fragen auf, die ich in der Darstellung der empirischen Fallstudien detaillierter aufgreifen möchte. Die offenen Fragen verweisen insbesondere auf jene Aspekte, die in der theoretischen Diskussion und Ausarbeitung bislang nur ansatzweise geklärt werden konnten und auf die ich zum Ende des Buches in der Reflexion der empirischen Analyse zurückkomme.

(1) Um die Grundzüge der hier entwickelten radikalen Demokratietheorie zu zeichnen, habe ich zu Beginn dieses Kapitels den ideengeschichtlichen Kontext beschrieben, in dem die Begriffe radikaler Demokratie gebildet werden und von dem sie sich absetzen. Von der Antike über die Moderne bis heute hat der Demokratiebegriff wesentliche Bedeutungsverschiebungen und -fixierungen erfahren, wobei die Bedeutung